

ANNO XXXVII/N°I-IV  
2021



# LA CHIESA *nel* Tempo

**RIVISTA DI CULTURA CATTOLICA**

## LA CHIESA NEL TEMPO

ANNO XXXVII / N. 1-4/2021

Rivista di cultura cattolica

e promossa dall'Istituto Teologico "Pio XI"

dall'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Mons. V. Zoccali"

e dall'Istituto Superiore di Formazione Politico-Sociale "Mons. Lanza"

di Reggio Calabria edita dall'Arcidiocesi di Reggio Calabria-Bova

Direttore Responsabile

Antonio Foderaro

Comitato Editoriale

Antonio Foderaro, Antonino Iannò, Gaetano Lombardo, Antonino Spadaro,

Pasquale Triulcio.

Redazione area socio-politica

S. Dattola, A. Filocamo, M. Galati, F. Manganaro, V. Musolino, F. Panuccio, C. Panzera,

G. Pultrone, A. Spadaro, A. Stellino, T. Tarsia, S. Sala

Rivista Registrata al Registro Stampa del Tribunale di Reggio Calabria al n.5 del 9-5-1985

Abbonamento Annuo Euro 30,00 - I numero Euro 15,00

Conto Corrente Bancario IBAN n. IT21M0200816303000010692617

intestato a "Arcidiocesi di Reggio Calabria - Bova"

Reggio Calabria

Direzione e Redazione

Via del Seminario 89133 Reggio Calabria

Tel. 0965.626649

E-mail: rivista.lachiesaneltempo@gmail.com

Amministrazione

Via Tommaso Campanella, 63 - 89127 Reggio Calabria

Tel. 0965.385511

E-mail: economato.diocesirc@virgilio.it

Spedizione in A.P. - art. 2 - Comma 20/c - Legge 662/96 - Filiale poste RC - Tab. C

Autorizzazioni DCO/DCRC/196/2002 - Valida dal 22/03/2002

ISSN 2038-4564



LA CHIESA  
*nel* Tempo



Presentazione .....	pag. 7
---------------------	--------

### **Articoli e comunicazioni**

A. Spadaro (Interculturalismo) .....	» 11
C. Panzera (Riforma legge sulla cittadinanza) .....	» 29
A. Romeo (Limiti storici della DSC) .....	» 43

### **Studi e approfondimenti**

V. Musolino (A. Capitini) .....	» 59
A. Sabatini (Farias) .....	» 80
F. Tripodi (Riforma Cartabia della giustizia) .....	» 98
S. Berlingò (Vallate calabresi) .....	» 106

### **Recensioni**

Recensione di Stefania Giordano al libro di Lorenzo Becchetti su La cittadinanza attiva .....	» 127
Recensione di Francesca di Pietro al libro di F. Panuccio e T. Amodeo su Vulnerabilità e diritti umani ecc. ....	» 130



## Presentazione

Com'è noto, ormai da ben 31 anni (1991-2022), l'Istituto diocesano Superiore di Formazione Politico-Sociale "Mons. Antonio Lanza" (ISFPS) offre corsi ispirati alla *Dottrina sociale della Chiesa*, ma aperti a tutti: credenti e non credenti. L'Istituto – che ha l'unico obiettivo di contribuire alla formazione di coscienze libere e critiche e si avvale della disponibilità volontaria di qualificati docenti e professionisti – costituisce una delle poche "Scuole diocesane di formazione politica" d'Italia rimasta sempre attiva in questi decenni.

I saggi che ora (2023) si presentano in questo numero de "La Chiesa nel tempo" – come sempre espressamente riservato all'ISFPS – rispecchiano solo in parte il lavoro svolto dall'Istituto nell'anno trascorso (2022), lasciando trasparire per grandi linee almeno una parte dei grandi temi, molto impegnativi e controversi, affrontati durante il corso. Non mancano, tuttavia, anche alcuni lavori non legati alle attività dell'ISFPS, ma comunque di sicura attualità. Si tratta comunque di un numero significativo (9) di pezzi, credo tutti, per più aspetti, interessanti.

In particolare, nella sezione "articoli e comunicazioni" si riportano tre lavori di componenti del direttivo ISFPS: *a)* il mio articolo sull'intreccio strettissimo esistente fra *costituzionalismo* e *interculturalismo*, grazie soprattutto all'idea dell'amore dei lontani nello spazio (non cittadini) e nel tempo (generazioni future); *b)* il contributo di C. Panzera sull'ormai improcrastinabile riforma della cittadinanza, chiaramente inadeguata all'attuale società italiana multietnica e multiculturale; *c)* la riflessione di A. Romeo sulla dottrina sociale della Chiesa nel Novecento, da cui emergono molte luci ed alcune ombre.

Nella sezione "studi e approfondimenti", si presentano quattro lavori: *a)* un saggio di V. Musolino, membro del Direttivo Isfps, sulla "religione aperta" di una delle figure più alte del pensiero nonviolento: Aldo Capitini; *b)* la ricostruzione, fatta da A. Sabatini, dell'opera a sostegno degli immigrati svolta dal compianto e straordinario presbitero reggino Domenico Farias; *c)* l'articolo di F. Tripodi, anch'egli componente del Direttivo, sulla attualissima e controversa riforma della giustizia, c.d. Cartabia, dal nome del ministro all'epoca proponente; *d)* il pezzo di S. Berlingò sul ruolo che la Calabria ha avuto, ed ha, quale matrice storica delle plurali culture del Mediterraneo.

Infine, nella sezione “recensioni” vengono presentati due libri di sicuro interesse: uno di L. Becchetti sull’attuale sistema economico ed ambientale in crisi e l’altro su un testo di F. Panuccio Dattola e T. Amodeo su vulnerabilità e diritti umani.

Al solito, sappiamo perfettamente di aver dato solo un piccolo contributo alla discussione sui delicati temi ricordati e siamo ben consapevoli che essi saranno ancora per lungo tempo presenti nel lavoro futuro dell’ISFPS, con ulteriori ricerche e approfondimenti, che speriamo vengano arricchiti anche dalle osservazioni e dai consigli dei lettori.

Prof. Antonino Spadaro  
coordinatore area “politico-sociale”  
della rivista *La Chiesa nel tempo*



## **ARTICOLI E COMUNICAZIONI**



# La Costituzione come “meta-etica” pubblica laica: la felice risposta del Diritto costituzionale alla questione dell’inter-culturalismo\*

Antonino Spadaro\*\*

**Sommario:** 1. Premessa.- 2. Costituzione e costituzionalismo.- 3. Costituzionalismo come “amore dei lontani” nello spazio e nel tempo.- 4. La Costituzione come “meta-etica laica” inclusiva e il paradosso di Böckenförde.- 5. La Costituzione come “atto” (puntuale nel tempo), ma soprattutto come “processo storico”: dal *testo* al *meta-testo* costituzionale.- 6. Le tre vie dello Stato costituzionale di fronte ai “lontani per cultura”: a) l’appiattimento culturale o assimilazionismo; b) il multi-culturalismo o separazionismo; c) l’inter-culturalismo o integrazioneismo.- 7. Brevi conclusioni.

## 1. Premessa

Proverò ad esprimere in forma deliberatamente sintetica e solo per grandi linee il mio punto di vista su Costituzione e *interculturalismo*, termine/concetto quest’ultimo che userò da subito (per una definizione più puntuale rinvio al § 6). Il tema – affascinante, ma complesso e inevitabilmente interdisciplinare – richiederebbe numerosi approfondimenti più di dettaglio su singoli aspetti qui solo accennati, approfondimenti della cui assenza mi scuso e per i quali devo (forse comodamente ma necessariamente) rinviare a miei diversi lavori precedenti<sup>1</sup>.

---

\* Testo inedito, ma destinato anche agli *Scritti in memoria di Gladio Gemma*, che riprende una mia relazione tenuta al convegno su “L’approccio interculturale all’immigrazione fra declinazioni dell’uguaglianza e strategie educative” (Università degli studi Mediterranea, Reggio Calabria, 19-11-2021)

\*\* Professore ordinario di *Diritto costituzionale*, Università Mediterranea di Reggio Calabria (spadaro@unirc.it)

<sup>1</sup> Per gli approfondimenti necessari ed una migliore comprensione degli orientamenti qui espressi si rinvia, fra gli altri, ai seguenti lavori: *Contributo per una teoria della Costituzione*, I, *Fra democrazia relativista e assolutismo etico*, Milano Giuffrè, 1994; *Dalla Costituzione come “atto” (puntuale nel tempo) alla Costituzione come “processo” (storico). Ovvero della continua evoluzione del parametro costituzionale attraverso i giudizi di costituzionalità*, in *Quad. cost.*, n.3/1998, 343 ss.; *La Carta europea dei diritti tra identità e diversità e fra tradizione e secolarizzazione*, in *Dir. pubbl. comp. ed europ.*, II/2001, 621 ss.; *Dai diritti “individuali” ai doveri “globali”*. *La giustizia distributiva internazionale nell’età*

La tesi di fondo che qui, come altrove, si è cercato di sostenere è che purtroppo non ogni diritto, non ogni tipo di diritto, o se si preferisce di ordinamento giuridico, è compatibile con l'interculturalismo. Infatti, soltanto il diritto costituzionale – ossia il diritto fondato sulla corrente di pensiero comunemente definita “costituzionalismo” – ha permesso, permette e speriamo permetterà all'interculturalismo di diventare la chiave di volta della nostra convivenza futura nei prossimi anni, anzi decenni.

## 2. Costituzione e costituzionalismo

Dal mio punto di vista, il concetto di (e la parola) Costituzione non coincide con la semplice struttura giuridica fondamentale di uno Stato o con l'assetto fondamentale di un ordinamento, struttura e assetto che ovviamente sono presenti sempre, anche negli ordinamenti autoritari/totalitari. Nonostante residuino ancora teorie diverse, ormai è comune-

---

della globalizzazione, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2005; voce *Costituzionalismo*, per *Enciclopedia filosofica*, vol. III, Milano Bompiani 2006, 2369 s.; *Libertà di coscienza e laicità nello Stato costituzionale (sulle radici “religiose” dello Stato “laico”)*, Torino Giappichelli 2008; *L'amore dei lontani: universalità e intergenerazionalità dei diritti fondamentali fra ragionevolezza e globalizzazione*, in AA.VV., *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, a cura di R. Bifulco - A. D'Aloia, Jovene, Napoli 2008, 71 ss., nonché in *Dir. soc.* n.2/2008, 23 ss.; *La sentenza “Lautsi” sul Crocefisso: summum jus summa iniuria? (Nota a Corte europea dei diritti dell'uomo. Sentenza 3 novembre 2009, Affaire Lautsi c. Italie, ric. 3014/06)*, in *Dir. pubbl. comp. e comun.*, 1/2010, 198 ss.; *I “due” volti del costituzionalismo di fronte al principio di auto-determinazione*, in *Pol. dir.*, n. 3/2014, 403 ss. [e, in spagnolo, in *Revista de Derecho Político*, n. 92/2015, 27ss.], nonché in AA.VV., *Scritti in onore di Gaetano Silvestri*, Vol. III, Torino Giappichelli, 2016, 2296 ss.; *La “cultura costituzionale” sottesa alla Carta dei diritti dell'Unione europea, fra modelli di riferimento e innovazioni giuridiche*, in AA.VV., *Metamorfosi della cittadinanza e diritti degli stranieri*, a cura di C. Panzera, A. Rauti, C. Salazar e A. Spadaro, Napoli ES 2016, 473 ss., nonché – in editio minor – in DPCE n. 2/2016, 293 ss.; *Edifici di culto e inter-culturalità (il caso spagnolo della Moschea - Cattedrale di Cordova)*, in [www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it), n. 19/2017 (29.05.2017), 1 ss. [e, in lingua spagnola, in *Revista Europea de Derechos Fundamentales (REDF)*, n. 30/2017, 19 ss.]; *Dalla “democrazia costituzionale”, alla “democrazia a maggioranza populista/sovranista” alla “democrazia illiberale”, fino alla... “democrazia”*, in *Rivista di Diritto Pubblico Comparato ed Europeo*, (DPCE) online, n. 3/2020, 3875 ss.; *Rileggendo E.-W. Böckenförde su potere costituente e interpretazione costituzionale*, in *Federalismi.it*, n.16/2021 (30 giugno 2021), 208 ss.

mente assodato che il concetto di Costituzione non sia assiologicamente neutro, ma invece assiologicamente pregnante. Del resto, già l'art. 16 della *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* del 1789, com'è noto, recita: «Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de Constitution». Ciò significa che una *Costituzione*, per potersi definire realmente tale, deve ispirarsi ai valori del *costituzionalismo*, di cui appunto – pur semplificando molto – “separazione dei poteri” e “diritti fondamentali” sono contenuti indispensabili.

La domanda, a questo punto, è un'altra: essenzialmente cos'è il *costituzionalismo* (senza negare che comunque ne esistono varianti o sottospecie: andino, latino, continentale, anglosassone...)? Molto sinteticamente, così mi esprimevo/definivo, qualche anno fa, nella voce “costituzionalismo” dell'Enciclopedia filosofica Bompiani: «una corrente di pensiero filosofico-giuridica [...] che – a partire dal XVII secolo – lotta per affermare i principi liberaldemocratici attraverso la redazione di carte costituzionali [...Esso...] ha il merito aver reso evidente che la Costituzione [...è...] espressione di un ordine giuridico *politicamente* pregnante, in cui il potere è sempre giuridicamente limitato e controllato, grazie a un delicato equilibrio fondato su un complesso sistema di “pesi e contrappesi” [...avendo come obiettivo...] la difesa dei principi della liberaldemocrazia – e della dignità della persona umana – dai rischi di involuzioni autoritarie e dalle ricorrenti tentazioni delle manipolazioni totalitarie e dei fondamentalismi».

Insomma, prima del costituzionalismo, il diritto era uno strumento (sostanzialmente oppressivo) del potere. Dopo il costituzionalismo, il diritto è invece uno strumento *di limitazione* del potere, di qualunque potere, anche popolare. Per questi motivi, non va idolatrato il concetto di “popolo” e non va esasperata la c.d. “ideologia democratica”, in quanto la democrazia – per quanto indispensabile – è sempre e soltanto un “mezzo” finalizzato a più alte finalità etico-politiche<sup>2</sup>. Dal punto di vista del

<sup>2</sup> Cfr. G. GEMMA, *Popolo: Moltitudine che non esiste come soggetto politico*, in *Rassegna parlamentare*, fasc. 1, 2018, pp. 85 ss. e ID., *La democrazia non è un fine, ma un mezzo per superiori fini etico-sociali*, in *Consulta OnLine, Liber amicorum per Pasquale Costanzo*, 9 dicembre 2019, pp. 1 ss. *Contra*, ma con argomentazioni che mi sembrano assai deboli: A. RUGGERI, *Il popolo: soggetto politico inesistente? (dialogando con Gladio Gemma su una questione di cruciale rilievo teorico)*, in *Oss. sulle fonti*, n.2/2022, 111 ss.

costituzionalismo, quel che conta non è la semplice democrazia, intesa quale mera procedura maggioritaria, ma la “democrazia costituzionale”. Chi scrive addirittura ha più volte sostenuto che persino la stessa Costituzione, che costituisce limite al principio di sovranità popolare, è un semplice “mezzo” rispetto al vero fine ultimo dello Stato costituzionale: l’uomo. Del resto, «il sabato è stato fatto per l’uomo e non l’uomo per il sabato» (Mc 2, 27-28). Negli ordinamenti costituzionali, infatti, il fine viene indicato, esplicitamente o implicitamente, nella “dignità della persona umana”, idea che a sua volta, in ultima analisi, può essere essenzialmente condensata nella “libertà di coscienza” del singolo. Bisogna riconoscere che quest’ultimo concetto – per quanto attraversi tutte le culture, religioni ed antropologie – è tipicamente occidentale.

Non è un caso che il diritto costituzionale contemporaneo nasca in Occidente e sia espressione di una precisa *Weltanschauung* liberale e cristiana, ma proprio per questa sua primigenia connotazione (di profondo rispetto della coscienza di ciascuno) non è, non vuole e non può essere euro-centrico e statico, ma anzi – in deroga alla tesi del carattere inevitabile del conflitto fra civiltà – proprio per la sua natura aperta e intrinsecamente inclusiva e pluralista, schiude il modello di organizzazione giuridico-politica occidentale ad altre civiltà e ad altre culture. Naturalmente quest’operazione di estensione inclusiva non sempre riesce e raramente riesce in modo perfetto, ma è certo che solo il costituzionalismo la rende possibile.

### 3. Costituzionalismo come “amore dei lontani” nello spazio e nel tempo

Le ragioni che spiegano il carattere realmente e solidamente universale del costituzionalismo risiedono nel fatto che esso sia caratterizzato da una componente solidaristica – *melius*: profondamente altruistica ed eterocentrica (in qualche mio lavoro richiamo i comportamenti supererogatori e dunque la filosofia del dono) – che potremmo definire, con le parole del compianto filosofo del diritto reggino Domenico Farias, *l’amore dei lontani*, nello spazio e nel tempo. Capiremmo ben poco del costituzionalismo, quale fenomeno giuridico-politico contemporaneo, senza “l’amore dei lontani nel tempo e nello spazio”.

Chi sono i lontani nello “spazio”? I *non cittadini* e infatti per il diritto

costituzionale i diritti umani sono universali (per esempio, anche un immigrato, pure irregolare, ha diritto alla tutela della salute).

Chi sono i lontani nel “tempo”? Le *generazioni future*, sicché per il diritto costituzionale i diritti umani (per esempio il diritto all’acqua e ad un ambiente salubre) vanno sempre salvaguardati e conservati non solo per le generazioni presenti, ma anche per quelli che verranno e che al momento nemmeno esistono, le c.d. generazioni future, le cui “aspettative” dal 2022 finalmente anche la Costituzione italiana riconosce in modo esplicito nel novellato art. 9: « [La Repubblica] tutela l’ambiente, la biodiversità e gli ecosistemi, anche nell’interesse delle future generazioni. La legge dello Stato disciplina i modi e le forme di tutela degli animali».

V’è dunque – quale fattore essenziale e fondante del costituzionalismo contemporaneo – una intrinseca componente etero-centrica, altruistica e largamente inclusiva (l’amore dei lontani, ossia – a ben vedere – dei diversi, di tutti i *diversi*) che ne fa il “brodo di cultura” di ogni autentico approccio *interculturale*.

Il fenomeno della cura e dell’attenzione verso il *lontano/diverso* non rimette in discussione radicalmente l’identità storico-culturale degli ordinamenti dei singoli Paesi, ma rende possibile l’“incontro fra le culture”. Questi “incontri” non sono facili e gli esiti connessi mai scontati, ma come già detto solo il costituzionalismo li rende materialmente praticabili, permettendo relazioni *non violente* fra culture diverse, relazioni che invece – al di fuori di quel tipo di ordinamento – purtroppo sarebbero tendenzialmente e pregiudizialmente non solo dialettiche, ma pericolosamente conflittuali. E ciò che vale “all’interno” di un ordinamento costituzionale si riverbera positivamente anche all’esterno: per quanto residuino conflitti (politici, economici, ecc.), è noto che storicamente mai due Stati costituzionali si sono mossi guerra. In breve: grazie al costituzionalismo il dialogo con l’*altro* – minoranza culturale o Stato che sia – tende a prevalere sull’idea primitiva dell’affermazione *sic et simpliciter* di un’identità (culturale e/o statale). È appena il caso di segnalare che questo tipo di regime politico ha ben poco a che fare che le categorie del politico (*amico/nemico*) e con l’idea di Costituzione (*identità politica di un popolo*) di schmittiana memoria.

#### 4. La Costituzione come “meta-etica laica” inclusiva e il paradosso di Böckenförde

Il diritto, qualunque diritto, presuppone sempre un’etica, la cui traduzione giuridica la rende obbligatoria per tutti. In questa prospettiva, esiste un’*etica costituzionale*, che è appunto liberaldemocratica e personalista e costituisce l’*etica pubblica*, da non confondere con le numerose e coesistenti altre etiche individuali e collettive. Quest’etica costituzionale presenta tre caratteristiche particolari e qualificanti:

- 1) pur non essendo una mera etica procedimentale, o vuota, è comunque una semplice *meta-etica* o etica generale di “secondo livello”, limitandosi a fissare solo alcuni valori minimi essenziali – tradotti in principi giuridici – che rendono possibile, da parte dei consociati, l’adesione a tutte le altre etiche individuali e collettive (purché naturalmente non siano in contrasto con la ricordata meta-etica generale o comune, che non a caso G. Jellinek chiamava *das Ethische Minimum*);
- 2) per quanto appena detto, essa è anche un’etica *pubblica*, ossia può e deve valere “per tutti” (dunque, a differenza delle altre individuali o di gruppo, è l’unica vincolante per tutti i consociati);
- 3) è un’etica *laica*, perché – pur risentendo certo di un pensiero *ideologico* (non solo illuminista, ma anche religioso) occidentale – almeno formalmente non sposa un pensiero politico o una religione particolari.

In questo senso, ogni Costituzione liberaldemocratica e personalista, in ogni parte del mondo, è un “compromesso” fra etiche sociali, generoso e altissimo, ma sempre “compromesso”, fra etiche diverse e quindi fra diverse concezioni del mondo. Il caso italiano è, anzi, esemplare di questa fusione laica di almeno tre etiche. Com’è noto, nel contesto italiano: pensiero liberale, personalismo cristiano e solidarismo socialista.

Senza conoscere bene queste “radici” difficilmente si potrà comprendere il senso e la portata di una Carta costituzionale. In merito, un grande giurista tedesco, Ernst-Wolfgang Böckenförde, nel 1967 fa un’affermazione – che costituisce il celebre paradosso che da lui prende il nome – secondo cui «Lo Stato liberale secolarizzato [ossia appunto lo Stato costituzionale laico] vive di presupposti etici [e implicitamente religiosi] che non è in grado di garantire». I «presupposti» etici di cui lui parla sono appunto quelli del “compromesso costituzionale” cui accennavo. Questo



compromesso, in Italia esistente dal 1948, genera una *nuova* etica – appunto una *meta*-etica – che è il frutto sofferto di un equilibrio fra diverse etiche che si sono felicemente *incontrate*, nel caso italiano dopo una nota e sanguinosa guerra civile contro i nazi-fascisti (Resistenza). Per questo la Costituzione italiana è anti-fascista e non potrà mai essere a-fascista. Ma solo il *corso della storia* ci può dire se davvero la nuova etica comune cui si è accennato esiste davvero, ossia se, e in che misura, è divenuta consolidato patrimonio comune, e quindi se è ancora reale, vivente, positiva.

Se le cose stanno così – almeno stanno così dal mio punto di vista – sia se ci troviamo di fronte a una c.d. *Costituzione-bilancio* (che attesta e consolida un processo storico), sia nel caso, invece e “a maggior ragione”, di una *Costituzione-programma* (che guarda a un futuro comune da costruire) – può forse essere riduttivo parlare *in senso cronologico* di «presupposti» necessari per l'esistenza dello Stato liberale secolarizzato. Infatti, la cultura giuridico-politica – o etica pubblica costituzionale – in parte certo è *pre-esistente* al testo costituzionale, in parte invece si forma e si costruisce quotidianamente, ossia *successivamente*, nel corso del tempo, proprio grazie all'inveramento del testo costituzionale nelle diverse comunità culturali che fanno concretamente il tessuto sociale di un Paese.

Mi sembra dunque corretto anche il punto di vista di un altro grande giurista tedesco, Peter Häberle, che, richiamando «la società aperta degli interpreti della Costituzione», ricorda come «lo Stato costituzionale può e anzi deve contribuire ai presupposti spirituali sui quali si fonda». Dunque, quotidianamente *tutti* – cittadini e non cittadini che vivono sul territorio dello Stato (anche profughi, immigrati, apolidi, ecc.) – devono essere formati ed educati a quest'etica, che largamente esiste, ma che in parte devono pure costruire “insieme”. E ciò vale, a maggior ragione, in società ormai pluri-culturali, pluri-religiose e pluri-etniche quali sono le attuali.

Mi soffermo ancora sull'Italia, esempio a noi più vicino. In merito, dubito che nel 1946-48 – gli anni dell'Assemblea costituente – al di là di un comune ma generico rifiuto della dittatura fascista, esistessero veramente i “presupposti” di cui parla Böckenförde: le divisioni ideologiche (per esempio fra cattolici e comunisti) erano abissali. Ma proprio quei “presupposti”, che solo formalmente venivano riconosciuti nella nostra Carta fondamentale nel 1948, forse solo oggi, a più di 70 anni di distanza, sono diventati effettivamente e sostanzialmente patrimonio comune. Credo per esempio che oggi, non nel 1948, ben poche siano le persone legate

al fascismo storico e al comunismo stalinista e così ben poche persone neghino il diritto di non essere discriminati per “tendenza sessuale”, cosa forse impensabile nel 1948. Poi naturalmente si può discutere sul modo, ossia sulle forme (v. il caso delle divergenze sul controverso ddl c.d. Zan), per evitare la discriminazione dei diversi, non solo per tendenza sessuale, ma per etnia, per cultura, per religione, per colore della pelle, ecc. Forse il diffuso riconoscimento del c.d. “diritto anti-discriminatorio” non è sufficiente a dar vita ad una reale contaminazione inter-culturale – visto che non riesce, da solo, a realizzare processi di integrazione stabili – ma è almeno un primo importante passo verso quest’obiettivo.

Insomma – fermo restando che ci sono, e ci saranno sempre, aggressive e rumorose minoranze razziste, eversive, xenofobe e anti-sistema – i valori e principi dell’originario “compromesso costituente” (che armonizzava il pensiero liberale, il personalismo cristiano e il solidarismo socialista) sono stati realmente accolti, psicologicamente percepiti e, per dir così “metabolizzati”, dall’opinione pubblica del nostro Paese, solo lentamente, solo gradualmente, nel corso dei decenni, di generazione in generazione. Non solo: tali valori si sono maturati/perfezionati e significativamente “implementati” negli anni. In breve, i più di 70 anni trascorsi hanno largamente ridotto le differenze ideologiche, gli abissi di cui parlavo (purtroppo qualche volta mettendo in discussione non solo le ideologie ma anche gli ideali). Questa sorta di “decantazione” nel tempo ha reso possibile la formazione di una cultura, di un linguaggio, di un sistema di valori minimo “comune”. Proprio tale sistema costituisce (più che la Costituzione *ideale/materiale*, come erroneamente si dice) la Costituzione *reale-vivente*: una meta-etica laica fondata sui valori “storici” essenziali del costituzionalismo, ma che si è formata “nel corso del tempo”.

##### **5. La Costituzione come “atto” (puntuale nel tempo), ma soprattutto come “processo storico”: dal *testo* al *meta-testo* costituzionale**

La formazione di *idem sentire* comune è stata possibile perché – come dico da molto tempo – il diritto costituzionale, dunque la Costituzione, non è un semplice *atto puntuale nel tempo*, un mero documento, il pezzo di carta entrato in vigore del 1948 e ammuffito nel corso degli anni, ma un *processo storico*.

Usando le categorie – prese a prestito dalla semiotica, a me più gradite

e altrove approfondite – proprio per interpretare la Costituzione, intesa come “processo storico”, occorre tener conto del *pre-testo* (meta-etica pubblica laica), di un *testo* (la Carta), del *con-testo* (storico) per giungere, quando serve, anche a un *meta-testo* (dovuto appunto al lavoro ermeneutico degli operatori pratici del diritto, Corte costituzionale *in primis*, che contribuiscono a formare/aggiornare/integrare l’etica pubblica).

Alla base di questo processo storico, come si ricordava, c’è il riconoscimento della *libertà di coscienza* di ogni individuo: è un concetto sicuramente complesso ma che non va confuso con il solipsismo e l’arbitrio individualistico (ossia la mera *auto-determinazione*). La libertà di coscienza – altro elemento fondativo e caratterizzante del costituzionalismo – richiama invece il personalismo, ossia la capacità di relazionarsi fra i consociati anche attraverso soggetti intermedi, le c.d. formazioni sociali (richiamate nell’art. 2 Cost.), in cui si realizza il pieno sviluppo della persona umana (in questo caso emerge anche il principio di *auto-limitazione*). Si noti che i consociati, da soli o collettivamente considerati attraverso le formazioni sociali, sono inevitabilmente diversi per cultura, religione, etnia, stato sociale (come segnala l’art. 3 della nostra Carta). Per questo la Costituzione laica è normativa e “vincolante” assiologicamente, ma anche “aperta”, come del resto aperta e pluralista deve essere la società liberale che popperianamente ogni vero ordinamento costituzionale aspira a costruire.

Insomma – per ritornare ai presupposti dello Stato liberale di cui parla Böckenförde nel suo paradosso – è vero che tali presupposti non sono creati, né sufficientemente garantibili, dallo Stato stesso, ma ciò che in parte *precede* il testo (*pre-testo*: etica pubblica) deve inverarsi e realizzarsi anche *successivamente*, nel corso tempo, dando vita alla Costituzione *re-ale/vivente* (*meta-testo*).

Dal mio punto di vista, l’ermeneutica costituzionale è costruita proprio su questo paradosso: per *conservare* i valori culturali e spirituali precedenti al testo (*pre-testo*), e che sono alla base del testo, bisogna necessariamente *aggiornare* il testo stesso (basti pensare, per esempio, all’art 21 sulla libertà di manifestazione del pensiero, oggi incomprensibile senza espanderne ermeneuticamente la portata a internet, che pure nel 1948 non esisteva). Ciò è possibile proprio per la naturale c.d. “eccedenza assiologica” dei principi costituzionali (di cui parlava Emilio Betti), che permette di espanderne la portata giuridico-normativa. Dunque, se si vuole davvero *conservare* l’essenziale, bisogna saper *cambiare* e non poco.

Senza dimenticare, all'occorrenza, il potere di revisione del legislatore costituzionale, soltanto un'interpretazione "evolutiva" della Costituzione ne può permettere l'effettiva "conservazione" nel tempo e, a mio avviso, nessuno più e meglio dei giudici – che devono risolvere problemi legati a casi di vita concreti e imprevisi (e talora imprevedibili) – può essere adatto a svolgere questo compito.

In effetti – ai fini della formazione, e del mantenimento, di una società interculturale – è essenziale proprio la funzione dell'interpretazione costituzionale. Nel quadro dei tre principali approcci ermeneutici possibili (*nettamente cognitivista, moderatamente cognitivista, dichiaratamente scettico*), considero il *costituzionalismo* una forma di "positivismo illuminato", compatibile con il "cognitivismo moderato": per esso, l'interpretazione giuridica è ora un fenomeno dichiarativo/*conoscitivo*, ora invece un fenomeno costitutivo/*valutativo*. Proprio questa ragionevole via intermedia dovrebbe permettere ai tribunali costituzionali di garantire la perenne attualità delle Carte, adattandone la portata – di volta in volta e quando possibile – al contesto storico, senza però snaturarne i principi fondamentali. In questo senso, quasi sempre la funzione suppletivo-creativa delle Corti costituzionali costituisce (direbbe Gateano Silvestri) una *felix culpa* che permette l'apertura e/o aggiornamento del testo della Carta agli "altri", ai "lontani", ai "diversi", alle "altre" culture, senza che, per questo, i tribunali costituzionali diventino automaticamente degli *Überparlamente* e le Costituzioni scritte si riducano a vaghe dichiarazioni astratte.

In conclusione, l'interpretazione costituzionale non può che essere *discrezionale* almeno per le parti indeterminate delle Carte, ma certo non può mai diventare *arbitraria*, degenerando nel c.d. diritto libero (*freie Recht*). Infatti, proprio il rifiuto del diritto libero, e quindi il riconoscimento dell'intangibilità dei c.d. principi fondamentali e diritti inviolabili (c.d. "nucleo duro costituzionale" universale), impedisce al costituzionalismo di scadere a una corrente di pensiero meramente relativista/nichilista. Del resto, un ordinamento giuridico, per semplici ragioni logiche, può esistere solo se esistono dei punti fermi, dei limiti da non superare, dei valori fondanti da rispettare, pena lo sgretolamento sociale: passando dalla sfera giuridica alla sfera sociologica, già Karl Popper ricordava acutamente che «una società tollerante non può tollerare gli intolleranti».

In breve: il rispetto sincero dell'interculturalismo e l'autentico amore dei lontani non equivale, non può equivalere, ad accettazione passiva degli intolleranti.

**6. Le tre vie dello Stato costituzionale di fronte ai “lontani per cultura”:  
a) l’appiattimento culturale o assimilazionismo; b) il multi-culturalismo o separazionismo; c) l’inter-culturalismo o integrazione**

Qui giunti – dopo questo veloce *exursus* di teoria generale dello Stato e della Costituzione – bisogna riconoscere che le forme e i modi con cui i valori dello Stato costituzionale contemporaneo possono *inverarsi* concretamente nelle attuali società multiculturali sono numerosi. Non a caso esistono diversi modelli di Stato costituzionale. Infatti, per quanto tutti cerchino di allontanare lo “scontro di civiltà” di cui parla Samuel Huntington, non tutti ci riescono allo stesso modo e con la stessa efficacia.

La verità è che purtroppo non abbiamo certezze – e quindi non abbiamo “ricette” sicure – su come realizzare società caratterizzate da pluralismo culturale senza *mai* dar vita ad attriti, conflitti e violenze. Dunque, tutti i modelli di cui parlerò sono imperfetti, come ogni umana organizzazione, ma uno – di cui subito dirò – mi sembra meno imperfetto degli altri. Naturalmente quest’analisi riguarda solo gli Stati costituzionali; perciò escludo ovviamente – oltre gli Stati dichiaratamente autoritari e totalitari – anche le c.d. “democrazie illiberali” e “democrazie” (la Russia di Putin, la Turchia di Erdogan, ecc.) che purtroppo, nonostante lo svolgimento di elezioni, non sono definibili quali veri ordinamenti costituzionali.

L’immane questione cui ora si accenna, in sintesi, è quella di come favorire l’*apertura culturale* di società sempre più multietniche e multiculturali, mantenendo però l’*identità costituzionale* di fondo di un ordinamento particolare.

Non prendendo in esame il particolare caso tedesco (che solo in parte ha assorbito l’immigrazione turca e siriana) e ricorrendo, con una semplificazione, ad una terminologia per così dire “di comodo”, penso possa riconoscersi che negli Stati costituzionali contemporanei, in specie europei, ci sono almeno tre modelli praticabili di apertura ai “lontani”, ai “diversi”, insomma agli “altri”: a) il modello dell’appiattimento culturale o *assimilazionista*; b) il modello multi-culturale o *separatista*; c) il modello inter-culturale o *integrazioneista*.

**A) il modello dell’appiattimento culturale o assimilazionista**

Seguendo quest’approccio, che per comodità potremmo far coincidere con le scelte costituzionali della Francia, l’etica pubblica dello Stato lascia

poco spazio alle culture “altre” o “diverse”. I valori della laicità francese sono così forti e imperativi che si può parlare senz’altro, semmai, più che di laicità di *laïcisme*. Gli esempi possibili sarebbero molti. Mi limito a ricordare che un prete cattolico, un imam islamico o un rabbino ebreo non possono insegnare in università o istituzioni pubbliche; che appunto nello spazio pubblico non è possibile esporre o indossare simboli religiosi (una croce, una mezzaluna, una ruota buddista...); che è impedito il velo islamico e persino il burkini. Invece una vera laicità, esattamente come un autentico rispetto del pluralismo culturale, esigerebbe solo il rispetto della libertà di coscienza del singolo (per cui, per esempio, se una donna non è costretta, ma sceglie liberamente di indossare un velo, dovrebbe poterlo fare). Questo modello – *assimilazionista* o di *appiattimento culturale*, che non a caso ho definito “laicista” – pretende di uniformare il pluralismo culturale ai c.d. valori della *République*, ma l’esperienza ci dice che chiaramente non ci riesce o vi riesce molto male, causando invece molte resistenze, diffusa frustrazione e sacche di emarginazione che animano i peggiori estremismi, fondamentalismi e fanatismi.

### **B) Il modello multi-culturale o separatista**

Naturalmente ci sono molti tipi di multi-culturalismo e mi scuso per la semplificazione linguistica cui, anche in questo caso, mi accingo a fare. Seguendo questo secondo approccio, che per comodità potremmo far coincidere con le scelte costituzionali del Regno Unito (ma non solo), non v’è la pretesa di uniformizzazione assiologica dell’assimilazionismo francese, ma – al contrario – v’è una tendenziale grande tolleranza verso le diversità culturali e religiose, accolte in nome di una almeno formale “neutralità assiologica” dello Stato rispetto alle scelte etiche individuali. Per comprendere l’approccio multiculturalo o separatista può esser utile la distinzione fra *eclettismo* e *versatilità*: mentre la personalità eclettica è capace di fare più cose, senza però riuscire ad avere una visione organica, d’insieme, delle stesse, la personalità versatile partecipa a diverse iniziative e svolge opere molto differenti, riuscendo però ad avere una visione d’insieme, sinottica ed armonica, del suo operato. Ecco, potremmo dire che l’approccio del multi-culturalismo è eclettico, mette insieme culture diverse, senza veramente unire, dunque alla fine, magari involontariamente, finendo col “separare” le diverse comunità culturali presenti in un Paese, comunità cui viene riconosciuta un’ampia autonomia, la quale rischia di diventare spesso un *auto-ghettizzazione*, a volte anche perico-

losa. Penso, per esempio, in materia commerciale (*Muslim Arbitration Tribunal*) e di diritto di famiglia, alle minori competenze riconosciute ad alcuni tribunali islamici, in osservanza della *Sharia*, in Inghilterra, in Galles e nella regione della Tracia in Grecia<sup>3</sup>, o, in nome di un presunto rispetto del politicamente corretto (le c.d. diversità culturali), alla preferenza accordata alla formula generica degli auguri di “buone feste” sulla più chiara e identitaria espressione “buon Natale”, che potrebbe urtare la suscettibilità di qualcuno non cristiano. Quest’ultima, come altre, a me sembra un’inutile *pruderie*. Anche questo modello, multi-culturale e separazionista, seppure più aperto del precedente di appiattimento culturale o assimilazionista, non sembra essere pienamente riuscito: al massimo rende possibile la semplice “coesistenza” – ma non la piena “convivenza” – fra le diverse comunità culturali di un Paese.

Sia il modello A) che quello B) – per quanto “tipi” di Stato costituzionale – presentano non pochi rischi di fronte all’esigenza di tutelare *sempre e comunque* – ovvero senza ambigui compromessi – i “diritti fondamentali” della persona<sup>4</sup>.

### C) Il modello inter-culturale o integrazionista.

Il terzo modello qui ricordato, che dichiaratamente si preferisce, ma solo in quanto meno imperfetto degli altri, è però, a ben vedere, ancora incerto ed *in progress*. In breve, l’approccio ermeneutico *inter-culturale* – che qualcuno potrebbe chiamare anche “trans-culturale” (si tratta sempre di intendersi, ossia di convenzioni linguistiche) – forse potrebbe essere quello più facilmente percorribile per esempio dall’Italia, che nella sua

<sup>3</sup> Cfr. *Greece’s Muslim minority hails change to limit power of sharia law*, in *The Guardian*, 11 gennaio 2018. La questione accennata è tutt’affatto marginale nel Regno Unito: anche sulla base di inchieste fatte dalla BBC e alla luce del Rapporto presentato dal ministro degli interni nel 2018 (*The Independent Review in to the Application of Sharia Law in England and Wales*), pare che – in virtù del *British Arbitration Act* – esistano 85 Corti della *Sharia*, le quali “di fatto” avrebbero legittimato poligamia, ripudi delle mogli, violenze domestiche, mutilazioni genitali, fustigazioni degli ubriachi, ecc., in virtù di una giurisdizione domestica che in pratica ignora il principio di uguaglianza e i diritti umani. Sul punto – che meriterebbe approfondimenti qui impossibili – per tutti, cfr. almeno *La sharia viene applicata ampiamente in Gran Bretagna tutti i giorni*, in *Tempi*, 3-05-2013, il ricordato Rapporto del 2018 (cfr. <https://bit.ly/2K7jsqa>) e C. SCIUTO, *Non c’è fede che tenga. Manifesto laico contro il multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano, 2018, spec. 139 ss.

<sup>4</sup> Cfr. G. GEMMA, in M. DELLA MORTE (a cura di), *La dis-eguaglianza nello Stato costituzionale*, Giappichelli, Torino, 287 ss.



storia ha ben conosciuto sia gli effetti negativi di una cultura dominante, quella cattolica per la presenza secolare della chiesa di Roma, sia gli eccessi di un inutile laicismo post-risorgimentale. Ma è anche, come sostengo dal 2000, l'approccio probabilmente più conforme allo spirito profondo della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea (Carta di Nizza).

A differenza dell'assimilazionismo che tende ad *appiattare* le culture e a differenza del multi-culturalismo, che si accontenta della *coesistenza* fra culture, l'obiettivo dell'inter-culturalismo è quello, ben più ambizioso, della *convivenza* fra le culture, ossia della piena integrazione fra le stesse, sicché la – o le – culture dominanti sono chiamate non solo al dialogo con quelle minoritarie, ma anche alla continua *contaminazione* con le stesse in un processo che non è a senso unico, ma reciproco: insomma l'integrazione è, almeno tendenzialmente, paritaria e reciproca. Esattamente come la Costituzione non è, non può essere, un testo mummificato (secondo l'approccio dell'originalismo più retrivo; *textualism*), essendo invece un intreccio ragionevole fra prevalenti valori/principi del passato ed impellenti interessi sociali del presente, così nelle attuali società contemporanee globalizzate ogni comunità sociale tendenzialmente *identitaria* (nazionale) è chiamata a diventare multi-etnica, pluri-religiosa, in breve *inter-culturale*, senza per questo rinunciare alla propria identità nazionale, alla cui formazione però concorrono anche le minoranze culturali.

E qui la parola “processo” si comprende meglio proprio alla luce di quanto prima si accennava sulla Costituzione come processo storico. Insomma, seguendo l'approccio inter-culturale, lo Stato laico (e non laicista) cerca, per quanto possibile, di tenere conto delle culture minoritarie. Alcuni esempi: un prete o un rabbino – beninteso: se hanno la competenza e qualificazione scientifica richiesta (titoli) – possono insegnare in università o in una scuola pubblica; così pure, il velo o il burkini – se e quando sono non costrizioni, ma libere scelte individuali di una donna – devono essere ammessi (e l'identificazione della donna andrebbe fatta da personale femminile della polizia). Ancora: lo Stato costituzionale che si ispira davvero al modello inter-culturale o integrazionista deve prevedere, a tutela della minoranza indu vegetariana, che gli alimenti in vendita indichino se ci sono proteine animali. Parimenti, lo Stato costituzionale che si ispira davvero al modello inter-culturale o integrazionista dovrebbe immaginare che – tranne alcune festività più tradizionali – il giorno festivo ordinario, quello settimanale, non sia uguale per tutti, ossia la domenica, ma per alcuni sia invece il venerdì (per gli islamici) o il sabato (per gli ebrei).



Queste opportunità – in qualche caso, a mio avviso, veri e propri diritti – offerte alle minoranze culturali, potranno non piacere a tutti, ma rendono possibile la convivenza e l'integrazione fra diversi, arricchendo tutti e rafforzando un'*identità nazionale* certo più composita e disomogenea di quella ottocentesca, ma alla fine più forte.

Nel caso del Vecchio Continente, poi – esistendo da più di 70 anni l'ordinamento (divenuto sostanzialmente cripto-federale) dell'Unione Europea<sup>5</sup> – l'identità dello Stato costituzionale europeo non può certo ridursi al trinomio Dio-Patria-Famiglia, la cui esasperata degenerazione in passato ha portato a protezionismi, intolleranze, discriminazioni, nazionalismi, razzismi e ben due guerre mondiali. Senza negare il rispetto delle tradizionali costituzionali e linguistico-culturali del singolo Paese, penso sia difficile oggi negare che invece: *a*) ci sono molte fedi e qualcuno legittimamente non crede; *b*) anche se molti amano il proprio Paese, e per tutti è un dovere servirlo, i più saggi si sentono anche cittadini europei (e del mondo), con tutto ciò che ne consegue in termini di solidarietà continentale (ed universale); *c*) accanto alla famiglia tradizionale eterosessuale, che certo va rispettata e salvaguardata insieme al principio monogamico, esistono anche altri tipi di famiglia, che non possono essere ignorate e discriminate.

Naturalmente il modello inter-culturale cui qui si accenna non è perfetto, ma ha il pregio di costruirsi con un processo lento, graduale, discorsivo e consensuale, al quale appunto partecipano tutti, cercando di individuare soluzioni non *tranchant*, ma miti e ragionevoli. Per esempio, di fronte alle mutilazioni genitali femminili – assurde ma che, se non fatte, rischiano di emarginare nell'ambiente d'origine la giovane che le rifiuta – potrebbe essere sufficiente un mero e inoffensivo segnetto simbolico (come la circoncisione per gli ebrei). Sorvolo su altre soluzioni miti o simboliche, come il pugnale sikh di gomma o le alternative al crocifisso nelle scuole, che sono però ragionevolmente percorribili a conferma della bontà dell'approccio ragionevole ed equilibrato qui accennato<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Sul punto, per tutti cfr. il bel volume di S. POLIMENI, *Controlimiti ed identità costituzionale nazionale. Contributo per una ricostruzione del "dialogo" fra le Corti*, ES, Napoli, 2018.

<sup>6</sup> Sul punto, per tutti, rinvio alle tesi – cui aderisco – di A. RAUTI, "A che punto è la notte?" *L'approccio interculturale all'immigrazione fra capacità ed accomodamenti*, in *Consulta online*, 9 febbraio 2022, 266 ss. e Id., *Cittadinanza ed interculturalismo*, in C. PANZERA e A. RAUTI (a cura di), *Attualità di diritto pubblico*, II, ES, Napoli, 2022, 127 ss.

Operazioni come queste da un lato riducono il rischio di frustrazioni legate ai tentativi di rigidi appiattimenti culturali centralistici e, dall'altro, cercano di evitare il pericoloso fenomeno delle ghettizzazioni delle minoranze. A sua volta, la strada dell'interculturalismo (o transculturalismo) è certo tutta in salita e solo in parte già tracciata, ma proprio quest'ultimo dato può rivelarsi un vantaggio. Saranno infatti "tutte" le comunità culturali presenti nel territorio di un Paese a *concorrere* alla sua costruzione: lenta, graduale, imperfetta, ma... comune.

## 7. Brevi conclusioni

È vero, come dice Böckenförde, che i valori *etico-politici*, quando addirittura non religiosi, sono *presupposti* su cui si fonda l'attuale Stato contemporaneo secolarizzato ed è vero che quando vengono meno questi valori nella società viene meno anche la Costituzione, ma è altrettanto vero che questi presupposti non sono statici e mummificati. Il concetto di "identità costituzionale", e di riflesso nazionale, non può essere fatto piattamente coincidere con quello di "identità culturale" (religiosa, linguistica, etnica, ecc.).

Infatti, il c.d. patriottismo costituzionale – ossia il riconoscimento che principi *giuridico-costituzionali* tutelano superiori valori *etico-politici* comuni a tutti i consociati – è qualcosa che, come si è cercato qui di sostenere, si costruisce nel tempo ed in modo pluralistico e condiviso, da parte di tutte le persone e culture che sono presenti nello Stato: insieme, credenti e non credenti, cittadini e non cittadini in un quadro chiaramente inter-culturale, ma non assiologicamente neutro.

Questo processo costituzionale non è mai perfetto e non è mai definitivo, ma incessante e sempre incerto, essendo soggetto ai rischi di ricorrenti tendenze autoritarie, populismi e continue manipolazioni delle informazioni. È chiaro che lo Stato costituzionale, proprio in quanto non è assiologicamente neutro, "propone" un *ethos* unificante, che però non può esser ridotto a una mera pretesa identitaria etnico-nazionalistica. E questo *ethos* non può essere "imposto", come accade negli Stati totalitari. Infatti, il modo di essere e funzionare dello Stato costituzionale è ben diverso: esso, pazientemente, cerca di formare gli abitanti del proprio territorio, cittadini o non, educandoli progressivamente. Lo Stato costituzionale si caratterizza proprio per la sua funzione "non violenta" edu-

*cativo-promozionale-pedagogica*, al fine di rinsaldare il senso di comunità civica, che è la base di ogni solida identità nazionale (e, in fondo, anche sovra-nazionale).

Avendo scartato le soluzioni opposte e più estreme – sostanziale rinuncia ad una pur minima identità culturale/nazionale (ridotta al rispetto di pochissimi e generici doveri civici) o affermazione assertiva di un'identità storica preesistente/chiusa (che lascia ben pochi margini a culture minoritarie) – emerge allora il “dovere” primario dello Stato (per l'Italia ricordo gli artt. 33 e 34 della Cost., ma non solo) di educare i cittadini e *i non cittadini* ai valori del costituzionalismo – che sono sostanzialmente i valori della libertà, dell'uguaglianza, della solidarietà e dell'inclusione sociale – contribuendo così, grazie ai processi educativi e alla cultura, al consolidamento dei presupposti spirituali su cui esso stesso si fonda, cercando di rendere possibile una buona convivenza fra persone e culture diversi.

Non è facile e non sempre riesce, ma vale la pena provarci.

**Riassunto:** Il saggio esamina – sulla base di un’approfondita ricostruzione del concetto di costituzionalismo – le tre vie che lo Stato costituzionale contemporaneo può scegliere di fronte agli immigrati “lontani per cultura” – *a)* l’appiattimento culturale o assimilazionismo; *b)* il multi-culturalismo o separazionismo; *c)* l’inter-culturalismo o integrazioneismo – optando nettamente per quest’ultima strada, con esempi concreti e puntuali argomentazioni giuridico-costituzionali.

**Parole chiave:** assimilazionismo, multi-culturalismo, inter-culturalismo, Stato costituzionale, amore dei lontani

**Abstract:** Moving from a careful approach to the concept of “constitutionalism”, the Author analyzes how the contemporary democracies rooted on a Constitution can deal with the problem of migrants culturally far from our values: *a)* the cultural assimilation *b)* a multi-cultural approach or separationism *c)* an inter-cultural approach or better “integrationism”. The option adopted is definitely this last, with practical examples and the support of juridical-constitutional topics.

**Key Words:** assimilationism, multi-culturalism, inter-culturalism, Constitutional Democracy, love for the “distant”

# «Diritto» alla cittadinanza e principio democratico\*

Claudio Panzera\*\*

**Sommario: 1. Premessa. – 2. La cittadinanza come diritto fondamentale. – 3. Cittadinanza e principio democratico.**

## 1. Premessa

La pandemia da Covid-19 – cui si aggiunge ora la grave guerra in corso nel cuore dell'Europa – ha pesantemente condizionato l'agenda politica di Stati, ordinamenti sovranazionali e organizzazioni internazionali negli ultimi due anni, facendo passare in secondo piano tutto ciò che non fosse diretto a fronteggiare l'epidemia e le sue tremende ricadute sanitarie, economiche, sociali nella vita di individui e comunità.

Fra i temi ricorrenti nel dibattito politico italiano temporaneamente «congelati» dal sopraggiungere dell'emergenza pandemica, va annoverata la riforma della legge sulla cittadinanza varata quasi trent'anni orsono (n. 91/1992). Solo da qualche tempo, in seguito ai positivi risultati conseguiti dalla campagna vaccinale in corso, la questione è tornata ad accendere il confronto tra le forze politiche e risvegliare l'attenzione dell'opinione pubblica, anche dietro la spinta mediatica di alcuni recenti successi olimpici conseguiti da atleti italiani «naturalizzati». Del resto, i fattori che hanno decretato la rapida obsolescenza di una disciplina, a giudizio di molti, nata già «vecchia» e i motivi che spingono per un suo adeguamento alla realtà socio-demografica del Paese non sono certo scomparsi con la pandemia<sup>1</sup>.

Nel corso delle ultime legislature, come si sa, alcune iniziative parla-

---

\* Il contributo fa parte del volume C. PANZERA - A. RAUTI (a cura di), *Attualità di diritto pubblico*, II, Editoriale Scientifica, Napoli 2022, 9 ss., nonché degli *Scritti in onore di Pietro Ciarlo*, t. II, ESI, Napoli 2022, 1137 ss.

\*\* Professore associato di Diritto costituzionale Università *Mediterranea* di Reggio Calabria (claudio.panzera@unirc.it)

<sup>1</sup> Per un'ampia e approfondita analisi dei limiti della legge n. 91/1992 nel contesto delle trasformazioni contemporanee dell'istituto della cittadinanza, si rinvia per tutti ad A. RAUTI, *La decisione sulla cittadinanza. Tra rappresentanza politica e fini costituzionali*, Napoli 2020, 127 ss.

mentari di riforma avevano preso avvio senza giungere in porto<sup>2</sup>. In particolare, si mirava ad introdurre alcuni temperamenti alla pervasività del dominante criterio dello *ius sanguinis* mediante la valorizzazione di altri elementi già esistenti, quali la nascita e residenza sul territorio (*ius soli*), ma soprattutto l'introduzione di criteri nuovi, come il completamento di un ciclo scolastico o di formazione da parte del minore straniero (*ius culturae*).

Le uniche modifiche approvate, alla fine, hanno riguardato aspetti di dettaglio della normativa vigente, secondo indirizzi politici peraltro altalenanti: ora, nel senso della rimozione di ingiustificati ostacoli burocratici nel percorso verso la cittadinanza degli stranieri nati e residenti in Italia (art. 33, d.l. n. 69/2013)<sup>3</sup> o dell'avvicinamento graduale all'obiettivo dell'integrazione dei minori stranieri attraverso il tesseramento sportivo (l. n. 12/2006, recentemente sostituita dal d.lgs. n. 36/2021)<sup>4</sup>; ora, nell'opposta direzione di un inasprimento delle condizioni di accesso allo *status civitatis* per matrimonio e per naturalizzazione, accompagnato da un'inedita ipotesi di revoca dello stesso – in tutti i casi di acquisto *diversi* dalla trasmissione per linea di sangue – in presenza di una condanna definitiva per gravi delitti (art. 14 d.l. n. 113/2008)<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Cfr., per la XVI legislatura, il d.d.l. A.C. 103 e abb.-A (inviato alla I Commissione permanente e lì rimasto) e, per la XVII legislatura, il d.d.l. A.S. 2092 (approvato in via definitiva dalla Camera il 13 ottobre 2015 ma decaduto per la fine naturale della legislatura), ampiamente commentato in dottrina.

<sup>3</sup> Nella specie, la norma ha chiarito che, nel caso di acquisto della cittadinanza *iure soli* ex art. 4, c. 2, l. n. 91/1992 («Lo straniero nato in Italia, che vi abbia risieduto legalmente senza interruzioni fino al raggiungimento della maggiore età diviene cittadino se dichiara di voler acquistare la cittadinanza italiana entro un anno dalla suddetta data»), non sono imputabili all'interessato eventuali inadempimenti riconducibili ai genitori o agli uffici amministrativi per quanto concerne la regolarità o la durata ininterrotta della residenza, che l'istante potrà provare «con ogni idonea documentazione». La prassi che l'intervento normativo ha inteso definitivamente superare costituisce solo un esempio, fra i tanti, delle storture applicative cui può condurre una *ratio* normativa disincentivante l'accesso alla cittadinanza. Invero, nelle pieghe di molte normative italiane si insinua «una vera e propria discriminazione burocratica tanto silenziosa quanto insidiosa» ai danni degli immigrati, come nota P. CIARLO, *Nuovi cittadini e vecchie sudditanze*, in *Costituzionalismo.it*, 26 gennaio 2012.

<sup>4</sup> L'art. 16, c. 3, della citata legge consente il tesseramento presso società sportive delle federazioni nazionali, con le stesse procedure previste per i cittadini, di minori stranieri – anche non in regola con le norme relative all'ingresso e al soggiorno – che siano «iscritti da almeno un anno a una qualsiasi classe dell'ordinamento scolastico italiano».

<sup>5</sup> Il successivo d.l. n. 130/2020 è intervenuto sul termine di conclusione del procedimento di riconoscimento e concessione della cittadinanza, che il d.l. n. 113 aveva rad-

Nella legislatura in corso sono stati depositati ulteriori progetti di legge, che riprendono in parte i contenuti più rilevanti delle ultime proposte decadute, soprattutto con riferimento alla condizione dei minori stranieri nati in Italia<sup>6</sup>.

Il confronto tra sostenitori e detrattori di tali iniziative si prospetta come sempre molto acceso, anche perché ogni mutamento delle regole sulla cittadinanza è destinato a incidere su un duplice piano: quello, individuale, dell'estensione soggettiva dei diritti connessi a tale *status* e quello, collettivo, della definizione e conservazione dell'identità della comunità cui si accede. Si è soliti categorizzare tali due aspetti distinguendo tra una nozione *formale-astratta* di cittadinanza – un corredo di diritti e doveri fondamentali derivanti dall'appartenenza giuridica allo Stato – e una nozione *sostanziale-concreta* della stessa, quale espressione sintetica dei vincoli di adesione/partecipazione ad una comunità politica determinata<sup>7</sup>. Si tratta, come noto, di profili in teoria separabili ma complementari e inscindibili nella pratica: non solo sul piano storico dell'evoluzione dello Stato moderno, ma anche per l'attuale rilievo dell'istituto negli ordinamenti di democrazia c.d. «costituzionale»<sup>8</sup>, ove fruizione dei diritti

---

doppiato (48 mesi): nel testo risultante dalle modifiche apportate in sede di conversione (l. n. 173/2020), il termine è stato ripristinato agli originari 24 mesi, prorogabili per un massimo di 36 mesi (cfr. art. 4, c. 5). Per quanto concerne la discutibile fattispecie di revoca delineata dal legislatore, v. fra gli altri E. CAVASINO, *Ridisegnare il confine fra “noi” e “loro”: interrogativi sulla revoca della cittadinanza*, in *Dir. imm. citt.*, 1/2019, 22 ss.

<sup>6</sup> Lo scorso 9 marzo, la I Commissione permanente Affari costituzionali, della Presidenza del Consiglio e interni della Camera ha adottato un testo unificato delle proposte presentate (C. 105, C. 194, C. 717, C. 920, C. 2269), dal contenuto più limitato rispetto al ventaglio di ipotesi integrative del testo vigente recate dai singoli articolati. Messe da canto sia l'introduzione di uno *ius soli* temperato (nascita nel territorio italiano da straniero regolarmente soggiornante per un tempo minimo, variabile tra i vari progetti, o da straniero a propria volta nato in Italia: c.d. «doppio» *ius soli*) che la previsione dello *ius domicilii* (soggiorno regolare, di norma fino alla maggiore età, del minore straniero entrato in Italia prima degli undici anni), residua solo la proposizione dello *ius culturae*, riformulato come *ius scholae* (frequenza per almeno cinque anni di uno o più cicli scolastici ovvero di corsi di istruzione e formazione professionale, unitamente alla residenza legale e ininterrotta dalla nascita in Italia o dall'ingresso entro il dodicesimo anno di età).

<sup>7</sup> Per ulteriori approfondimenti sulle due dimensioni e le rispettive ascendenze storico-teoriche, v. E. GROSSO, *Le vie della cittadinanza*, Cedam, Padova 1997; Id., *Sovranità, cittadinanza, nazionalità*, in *Dir. cost.*, 1/2018, 35 ss.

<sup>8</sup> Sui caratteri di tale modello e alcune possibili degenerazioni, v. A. SPADARO, *Dalla “de-*

fondamentali e partecipazione democratica tendono a convergere nella promozione del pieno sviluppo della persona e di relazioni sociali eque e solidali in funzione legittimante del potere politico.

Può essere utile fermarsi a riflettere, sia pur brevemente, su alcune implicazioni di questa connessione. Lo si farà, in particolare, interrogandosi sul rapporto che lega la cittadinanza, da un lato, ai diritti e, dall'altro, al principio democratico, pur nella consapevolezza delle trasformazioni cui la prima va incontro in una fase, come quella attuale, connotata da processi non lineari di disaggregazione e riaggregazione su scala sovranazionale delle relazioni che detto istituto intrattiene con gli altri tradizionali elementi costitutivi dello Stato, vale a dire il territorio e la sovranità.

## 2. *La cittadinanza come diritto fondamentale*

Una prima questione è se la cittadinanza, cui solitamente si ricollega la fruizione di un insieme di diritti fondamentali, possa essere considerata a sua volta un diritto fondamentale, nel senso di costituire l'oggetto di una pretesa individuale opponibile all'autorità politica da cui ne dipende il formale riconoscimento. Pur riconoscendo l'eccezionale rilevanza etico-politica della questione<sup>9</sup>, è sul piano del diritto positivo che deve cercarsi una risposta, la quale, si vedrà subito, non può che essere articolata.

L'art. 15 della Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948 afferma solennemente che «Ogni individuo ha diritto ad una cittadinanza». Si è tentato, così, di riequilibrare la consolidata prospettiva stato-centrica dell'istituto, secondo cui ogni determinazione in merito è attratta alla

---

*mocrazia costituzionale*” alla “democrazia illiberale” (populismo sovranista), fino alla... “democrazia”, in *DPCE online*, 3/2020, 3875 ss.

<sup>9</sup> Sia sufficiente, per tutti, il richiamo alle dense pagine di Hannah Arendt [in *Le origini del totalitarismo* (1951), Torino 2004, 402 ss.] sulla necessità, in un mondo organizzato in una pluralità di Stati sovrani, di riconoscere il diritto dell'individuo di far parte di una comunità politica, quale preconditione e garanzia per il godimento di tutti gli altri diritti fondamentali. Analoga funzione potrebbe riconoscersi al *diritto all'asilo*, quale «meta-diritto» che consente allo straniero di godere altrove libertà fondamentali arbitrariamente negategli dal proprio Paese: per questa lettura, cfr. P. BELLOLI, *Fenomenologia del diritto d'asilo. Hannah Arendt e il diritto ad avere diritti*, in B.M. BILOTTA - F.A. CAPPELLETTI (a cura di), *Il diritto d'asilo*, Cedam, Padova 2006, 144 e, se si vuole, il nostro *Il diritto all'asilo. Profili costituzionali*, Editoriale Scientifica, Napoli 2020.



piena sovranità dei singoli Stati. La considerazione tributata dalla Dichiarazione all'individuo attenua le conseguenze più estreme e paradossali di tale approccio<sup>10</sup>, ma ovviamente non può essere intesa come riconoscimento implicito di un *obbligo* per gli Stati di concedere la cittadinanza a chiunque ne faccia richiesta. Insomma, la Dichiarazione non pare aver codificato un presunto diritto ad acquisire una *determinata* cittadinanza, bensì un generico – e meno impegnativo – diritto ad averne (almeno) una, da intendere anzitutto come garanzia universale alla *stabilità* della cittadinanza di cui l'individuo sia già in possesso. Difatti, l'art. 15 prosegue stabilendo che «Nessun individuo potrà essere arbitrariamente privato della sua cittadinanza, né del diritto di mutare cittadinanza».

Sulla medesima linea si pongono anche numerosi trattati internazionali, che concretizzano in relazione a specifiche situazioni tale «diritto», quale parte significativa – unitariamente al nome – dell'identità personale: così è, ad esempio, nelle norme convenzionali sulla tutela dei minori<sup>11</sup>, sull'apolidia<sup>12</sup> o sul contrasto alle discriminazioni<sup>13</sup>. A queste vanno poi

<sup>10</sup> Conseguenze comprese fra i due estremi della privazione arbitraria della cittadinanza e della speculare attribuzione, altrettanto arbitraria, della cittadinanza a gruppi di cittadini di altri Stati (ad es., gli abitanti di una città o di una regione). Quest'ultima ipotesi, che potrebbe sembrare puramente di scuola, andrebbe oggi letta come funzionale all'affermazione di politiche statali di impronta «imperialista» o, più semplicemente, come espressione di non risolte questioni inerenti la nazionalizzazione di minoranze etniche: fra i più recenti episodi, si pensi alle c.d. politiche di para-cittadinanza messe in atto dalla Repubblica ungherese (attraverso l'unilaterale riconoscimento di diritti politici a minoranze ungheresi facenti parte di Stati limitrofi: cfr. P. MINDUS, *Cittadini e no. Forme funzionali dell'inclusione e dell'esclusione sociale*, Firenze University Press, Firenze 2014, 79), oppure alla concessione del passaporto russo ai residenti della regione del Donbass nel conflitto di Crimea, o ancora alla proposta del governo di Vienna di estendere la cittadinanza austriaca agli italiani germanofoni dell'Alto-Adige [sulla quale v. L. PANZERI, *Sulla doppia cittadinanza in Alto Adige/Südtirol: brevi note a margine di una (annunciata) proposta di legge austriaca*, in *Osservatorio AIC*, 3/2018, 539 ss.].

<sup>11</sup> Patto internazionale sui diritti civili e politici del 1966 (art. 24, § 3); Convenzione sui diritti del bambino del 1989 (art. 7, § 1); Convenzione internazionale sulla protezione lavoratori migranti e loro famiglie del 1990 (art. 29); Carta africana sul diritto e il benessere del bambino del 1990 (art. 6, § 3); Patto sui diritti del bambino nell'Islam del 2005 (art. 7, § 1).

<sup>12</sup> Convenzione sullo statuto degli apolidi del 1954 (art. 32) e Convenzione sulla riduzione dell'apolidia del 1961.

<sup>13</sup> Convenzione sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione razziale del 1965 [art. 5, lett. d), punto iii)]; Convenzione sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione nei confronti delle donne del 1979 (art. 9).

aggiunte le previsioni operanti su scala regionale, come la Convenzione americana sui diritti umani del 1969 (il cui art. 20 impone, fra l'altro, l'adozione dello *ius soli* residuale)<sup>14</sup>, la Carta araba dei diritti dell'uomo del 2004 (art. 29), la Convenzione europea sulla nazionalità del 1997 (spec. art. 4).

Nulla è previsto, invece, nella CEDU, anche se ciò non ha impedito alla Corte di Strasburgo di estendere indirettamente la propria cognizione alle controversie in materia, soprattutto per il tramite del diritto al «rispetto della vita privata e familiare» di cui all'art. 8<sup>15</sup>. Un discorso a parte, qui nemmeno abbozzabile, riguarda l'istituto della cittadinanza europea che, com'è noto, intrattiene un ambiguo rapporto di «dipendenza da» e «parziale influenza su» le cittadinanze dei Paesi membri (per quanto riguarda i criteri di acquisto e perdita stabiliti dalle legislazioni nazionali)<sup>16</sup>, tale da indurre a chiedersi se non sia opportuno sganciare l'una dalle altre<sup>17</sup>.

Nel diritto internazionale si registrano, dunque, gradi di vincolo differenziati in base alla situazione: un conto è regolare i casi di *perdita* della

<sup>14</sup> La disposizione è stata alla base di una significativa giurisprudenza della Corte interamericana dei diritti umani, a partire da un parere del 19 gennaio 1984 sulla revisione costituzionale in Costa Rica, ove si definisce quello alla cittadinanza «un diritto innato» dell'uomo e si affermano precisi limiti internazionali alle scelte degli Stati membri (OC-4/84, § 32; ma v. pure, fra le decisioni su contenzioso: sent. 6 febbraio 2001, *Bronstein/Peru*; sent. 8 settembre 2005, *Yean e Bosico/Repubblica Dominicana*; sent. 28 agosto 2014, *Expelled Dominicans e Haitians/Repubblica Dominicana*).

<sup>15</sup> Maggiori ragguagli in E.A. FERIOLE, *La cittadinanza "oltre" lo Stato. Interferenze internazionali e sovranazionali nell'acquisto e conservazione della cittadinanza statale*, in *Rivista AIC*, 1/2017 e L. PANELLA, *Il diritto individuale ad una cittadinanza nella giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo*, in A. DI STASI (a cura di), *Cittadinanza, cittadinanze e nuovi status: profili internazionalistici ed europei e sviluppi nazionali*, Editoriale Scientifica, Napoli 2018, 99 ss. Particolarmente interessante, in relazione alla tutela (anche) europea dei diritti delle minoranze, è l'analisi delle politiche di cittadinanza «escludenti» adottate dalle Repubbliche baltiche a seguito della riconquistata indipendenza dopo il 1989: cfr. L. PANZERI, *Nazione e cittadinanza nelle Repubbliche baltiche. Profili costituzionali e sovranazionali*, Editoriale Scientifica, Napoli 2021.

<sup>16</sup> Per più ampi svolgimenti in merito, ed ult. bibl., sia consentito rinviare al nostro *Cittadinanza*, in C. PANZERA - A. RAUTI (a cura di), *Dizionario dei diritti degli stranieri*, Editoriale Scientifica, Napoli 2020, spec. 121 ss.

<sup>17</sup> Sulla questione, da ultimo, L. ORGAD - J. LÉPOUTRE (a cura di), *Should EU Citizenship Be Disentangled from Member State Nationality?*, EUI Working Paper, 2019/24.

cittadinanza<sup>18</sup>, un altro i potenziali conflitti tra obblighi derivanti dal possesso di *cittadinanze multiple* e un altro ancora intervenire sulle modalità di *acquisto* o sul *mutamento* di cittadinanza<sup>19</sup>. Per ciascuno di tali profili, muta l'assetto degli interessi individuali, collettivi, statali e internazionali coinvolti nel quadro dei rapporti fra ordinamenti, che dovranno essere oggetto di considerazione separata a seconda che ci si muova, ad esempio, in vista dell'obiettivo di ridurre il fenomeno dell'apolidia, nell'ambito dell'esercizio della protezione diplomatica o nella prospettiva di regolare le conseguenze giuridiche della successione fra Stati.

Resta incerto, invece, se i principi espressi in tali accordi trascendano le situazioni cui si riferiscono fino al punto di dar vita ad una *consuetudine internazionale* in grado di limitare le scelte statali: i sostenitori di questa opinione fanno leva sulla generalizzazione degli obblighi di protezione della persona e dei suoi diritti fondamentali come *ius cogens*, assumendo il possesso di una cittadinanza quale «precondizione» per il godimento di quelli<sup>20</sup>.

La tesi della cittadinanza come «diritto umano» anziché «prerogativa statale»<sup>21</sup> è certo suggestiva e maggiormente coerente con la centralità della dignità umana nel costituzionalismo contemporaneo, ma coglie

<sup>18</sup> Fattispecie anch'essa complessa, dovendosi distinguere ulteriormente tra rinuncia volontaria, perdita automatica o privazione per atto dell'autorità: v. per tutti S. MARINAI, *Perdita della cittadinanza e diritti fondamentali: profili internazionalistici ed europei*, Giuffrè, Milano 2017.

<sup>19</sup> Distingue fra un generico diritto «alla cittadinanza» (quale risvolto positivo della tutela contro l'apolidia, garantito a livello internazionale) e uno specifico diritto «di accesso» alla cittadinanza (o cittadinanza elettiva, quale diritto individuale a scegliere la comunità statale di cui fare parte, dal fondamento incerto), P. GARGIULO, *La cittadinanza e la sua rilevanza nel diritto internazionale contemporaneo*, in A. DI STASI (a cura di), *Cittadinanza, cittadinanze e nuovi status*, cit., 51.

<sup>20</sup> Così, ad es., L. PANELLA, *La cittadinanza e le cittadinanze nel diritto internazionale*, Editoriale Scientifica, Napoli 2008, 49 ss.; EAD., *Il diritto dell'individuo ad una cittadinanza*, in *Dir. sic.*, 2/2012, 3 ss. Invero, ragionare della cittadinanza come di una «precondizione» per il godimento dei diritti fondamentali potrebbe rivelarsi, al di là delle intenzioni dei suoi fautori, una tesi controproducente quando si passa dalla disciplina internazionale a quelle nazionali: meglio sarebbe, in tali contesti, ritenere l'istituto un «elemento riassuntivo» delle libertà fondamentali della persona (v. per tutti M. CUNIBERTI, *La cittadinanza. Libertà dell'uomo e libertà del cittadino nella costituzione italiana*, Cedam, Padova 1997, 28 ss., 121 ss., 181 ss., 513 ss.).

<sup>21</sup> J.M.M. CHAN, *The Right to a Nationality as a Human Right. The Current Trend towards Recognition*, in *Human Rights L.J.*, 1991, vol. 12(1), 1 ss.

nell'attuale stato di evoluzione dell'ordinamento internazionale più una *tendenza* che un dato effettivamente acquisito. Ed anche a riconoscere all'art. 15 il valore di una «binding norm» generale<sup>22</sup>, è dubbio che il suo precipitato sostanziale – ovvero, il concetto di *genuine link*<sup>23</sup> – si spinga oltre la soglia del vincolo negativo (consistente nella facoltà di negare rilievo internazionale all'attribuzione di una cittadinanza puramente formale) per tradursi in uno positivo (come obbligo di riconoscere la cittadinanza ove sussista l'attaccamento effettivo alla comunità nazionale)<sup>24</sup>.

Benché sia del tutto realistico prefigurare che anche le leggi sulla cittadinanza non si potranno a lungo sottrarre all'influenza delle norme internazionali sulla protezione dei diritti umani<sup>25</sup>, l'esito del processo è ancora incerto, stante le resistenze che gli Stati oppongono – spesso con successo – a tali ingerenze.

### 3. *Cittadinanza e principio democratico*

Se l'esistenza di limiti giuridici alle politiche statali in materia si spiega in virtù del nesso che lega la cittadinanza al riconoscimento dei diritti dell'uomo, si potrebbe pensare che la difesa delle prerogative sovrane nella costituzione del vincolo di appartenenza allo Stato (inteso in senso ampio, come Stato-comunità) trovi oggi la propria giustificazione nell'endiadi «principio democratico-sovrano popolare», per la duplice necessità che i diritti di partecipazione politica siano riservati ai cittadini e che la stessa inclusione nel *demos* sia espressione di un atto di auto-governo.

In questa visione si annidano una serie di paradossi, indagati specialmente dai teorici della politica, come il paradosso della legittimazione democratica di cui discorre ad esempio Seyla Benhabib<sup>26</sup> o, estremizzan-

<sup>22</sup> Come fa, ad es., la Corte africana dei diritti e dei popoli, istituita dall'omonima Carta del 1981: v. sent. 22 marzo 2018, *Anudo/Tanzania* §§ 76-79 e sent. 28 novembre 2019, *Penesis/Tanzania*, §§ 85-89.

<sup>23</sup> Sul quale v. la notissima decisione *Nottebhom* della Corte internazionale di giustizia del 6 aprile 1955 (*Liechtenstein/Guatemala*).

<sup>24</sup> In tale ultimo senso, v. tuttavia A.F. PANZERA, *Limiti internazionali in materia di cittadinanza*, Jovene, Napoli 1984, 112, 197 ss. e 251 ss.

<sup>25</sup> Cfr. la dettagliata analisi di P. SPIRO, *The New International Law of Citizenship*, in *Am. J. Int'l L.*, 2011, vol. 105(4), 694 ss.

<sup>26</sup> Ci si riferisce al paradosso secondo cui, in un sistema che riconosce i diritti politici

do, quello del carattere surrettiziamente tirannico del governo dei cittadini sui non-cittadini cui si riferisce Michael Walzer<sup>27</sup>. Ad essi si può forse aggiungere il cortocircuito logico-giuridico in cui finisce invischiata la nozione di cittadinanza quando – come avviene nella gran parte dei casi – l'accesso alla comunità dei cittadini è disciplinato non dalla Costituzione ma direttamente dalla legge. Modulando l'ingresso nella (e l'uscita dalla) comunità politica, è la volontà della maggioranza politica di turno a *determinare* la consistenza effettiva del popolo «titolare» della sovranità e pertanto a *condizionare* la portata delle norme costituzionali, gerarchicamente superiori, che al popolo e ai cittadini si indirizzano<sup>28</sup>.

Non si può evidentemente liquidare tale ultima questione come un epifenomeno della «circularità» fra legge e Costituzione che solitamente si apprezza sul piano del linguaggio normativo e della teoria dell'interpretazione. Il rischio, molto concreto, è di trasformare il concetto giuridico di popolo in «una scatola vuota»<sup>29</sup> e rendere la Costituzione e il suo diritto «i grandi assenti» nel discorso sulla cittadinanza<sup>30</sup>.

Invero, fra cittadinanza, riconoscimento dei diritti e democrazia si dà una relazione triadica più che di opposizione polare («cittadinanza-diritti» *versus* «cittadinanza-democrazia»). Quei concetti, infatti, stanno unitamente a fondamento sia delle scelte sovrane degli Stati liberaldemo-

---

ai soli cittadini, le scelte sulla *membership* ricadendo anche su coloro che – in quanto stranieri – sono «per definizione» esclusi dalla possibilità di partecipare alla loro formulazione. Cfr. S. BENHABIB, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini* (2004), Raffaello Cortina, Milano 2006, 12 e 164 (che propone il ricorso a *democratic iterations*, quali «complessi processi pubblici di discussione, deliberazione e apprendimento» in grado di rendere più fluidi, porosi, negoziabili i confini tra cittadini e stranieri: *ivi*, 15 ss. e 137 ss.).

<sup>27</sup> M. WALZER, *Sfere di giustizia* (1983), Laterza, Roma-Bari 2008, 71.

<sup>28</sup> A parere di E. GROSSO (*Sovranità, cittadinanza, nazionalità*, cit., 57) è «proprio la nozione di sovranità popolare, accolta da tutte le Costituzioni contemporanee, ad aver rafforzato la convinzione circa la tendenziale coincidenza tra il popolo titolare della sovranità, l'insieme dei cittadini come definiti dalla legge e il corpo elettorale titolare dei diritti politici. Il che» – continua l'Autore – «costituisce, a voler essere generosi, quantomeno una discutibile semplificazione».

<sup>29</sup> R. ROMBOLI, *Problemi interpretativi della nozione giuridica di popolo*, in *Riv. trim. dir. pubbl.*, 1/1984, 171.

<sup>30</sup> M. CUNIBERTI, *La cittadinanza*, cit., 2 e 6. Con riguardo al tema in esame, insiste giustamente sulla funzione anche orientativa (oltre che di limite) della legislazione, che spetterebbe alle Costituzioni, A. RAUTI, *La decisione*, cit., 42 ss. e *passim*.

cratici sulla costituzione del proprio *demos* che dei limiti giuridici esterni (internazionali) ed interni (costituzionali) idonei a mitigare la potenziale arbitrarietà delle decisioni medesime, rendendole compatibili con l'assiologia personalista che dovrebbe animare le democrazie costituzionali contemporanee. Insomma, non è questione di preferenza per l'uno o l'altro polo, bensì di *equilibrio* tra fattori ugualmente necessari.

Una concezione meramente formale di cittadinanza – secondo cui è cittadino chiunque l'autorità costituita voglia far diventare tale, a prescindere dal suo attaccamento territoriale-sociale-politico<sup>31</sup> – svuoterebbe di senso l'istituto, radicato nell'istanza democratica di immissione diretta o indiretta dei governati nei circuiti di trasmissione ed esercizio del potere di governo<sup>32</sup>. Ciò vale, per fare un esempio relativo alla normativa italiana, sia quando si impongono tempi irragionevolmente lunghi per consentire l'acquisto della cittadinanza (come per gli stranieri nati in Italia: 18 anni, cui si aggiungono i tempi dell'accertamento burocratico), a dispetto di un livello di integrazione già maturo, sia quando – all'opposto – si avalla una trasmissione ereditaria della cittadinanza non bilanciata dal mantenimento di un legame effettivo con il territorio nazionale e gli

<sup>31</sup> Il requisito del radicamento/attaccamento alla comunità può essere anche presunto (come accade nella gran parte dei casi, ove si disponga l'acquisizione automatica dello *status civitatis* in ragione della discendenza di sangue o della nascita sul territorio), ma non può mancare del tutto. Il problema, nei casi predetti, è dato semmai dal possibile «scollamento» tra la rappresentazione *formale* del popolo (l'insieme dei cittadini) e la composizione *sostanziale* della comunità dei governati (inclusi gli stranieri), che si risolve in ultimo nella questione di quanto scollamento un sistema democratico che aspiri alla stabilità (ossia alla pace e, dunque, alla giustizia) sociale sia in grado di tollerare prima di cedere ad uno stato di conflittualità permanente e lacerante (v. pure *infra*, nt. 39). È la questione della titolarità dei diritti politici ossia della partecipazione democratica: nello Stato liberale ottocentesco, questa si giocava sul terreno della reale discriminazione *fra cittadini* all'interno del popolo per via della restrizione del suffragio; oggi acquista rinnovata attualità sotto forma di una potenziale discriminazione *fra cittadini e stranieri* (lungoresidenti) all'interno della popolazione.

<sup>32</sup> È cittadino «l'individuo *partecipe* di una comunità *in senso istituzionale*», cioè organizzata a Stato (così, A. MORRONE, *Le forme della cittadinanza nel Terzo Millennio*, in *Quad. cost.*, 2/2015, 305 s.; c.vi testuali). Non a caso, secondo il normativismo kelseniano la cittadinanza sarebbe un istituto *non* necessario per il diritto statale (diversamente che per il diritto internazionale), essendo il popolo nient'altro che la «sfera personale di validità» dello Stato-ordinamento e bastando, a tal fine, l'esistenza di individui soggetti alle sue norme. Cfr. H. KELSEN, *Teoria generale del diritto e dello Stato* (1945), Edizioni di Comunità, Milano 1952, 238 e 246.

interessi della rispettiva comunità (è il caso dei discendenti di cittadini italiani emigrati all'estero da generazioni e mai più tornati a vivere in Patria).

Ora, com'è ovvio, la scelta dei criteri di accesso alla cittadinanza non è mai neutrale dal punto di vista politico, ma risponde a precise esigenze del momento storico in cui essa viene effettuata<sup>33</sup>. Ne deriva anche che sia possibile, e in certa misura doveroso, verificare di tanto in tanto la perdurante idoneità, attualità e utilità dei requisiti che permettono di varcare la soglia della *membership*. Ciò implica anche interrogarsi sulla *natura* dell'appartenenza che quei criteri sottendono e sullo *scopo* dell'essere cittadini di un dato ordine politico, di modo che la relazione così stabilita fra titolarità, essenza e funzione della cittadinanza sia suscettibile di controllo secondo un giudizio di congruità<sup>34</sup>.

Bisogna naturalmente intendersi sul senso dell'integrazione di cui si è detto e sulla natura del *genuine link*: ci si potrebbe riferire, per semplificare, a «pratiche irriflessive e quasi automatiche» di assimilazione ad una comunità presunta immutabile come, all'opposto, ad un «movimento in due direzioni convergenti, dagli individui verso la comunità e dalla comunità verso gli individui» mediante la costruzione discorsiva di un «orizzonte esistenziale» comune<sup>35</sup>.

In altri termini, senza disconoscere l'importanza della famiglia nel perpetuare nel tempo il sostrato materiale (lingua, cultura, tradizione) di cui pure si alimenta la comunità dei cittadini<sup>36</sup>, si vuole più semplicemente mettere in guardia dalla fallace illusione di una cittadinanza intesa «come genealogia e *pedigree*»<sup>37</sup> e dai limiti di un simile approccio in una fase storica in cui la mobilità transnazionale sta cambiando, neanche troppo lentamente, il volto delle comunità statali, mentre la creazione stessa di una famiglia non di rado genera fenomeni di pluri-nazionalità<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> Lo sottolinea, con alcuni esempi, E. GROSSO, *Si fa presto a dire "ius soli". Considerazioni sparse sull'acquisto della cittadinanza nel diritto comparato*, in *Dir. imm. citt.*, 2/2013, 13 ss.

<sup>34</sup> Cfr. P. MINDUS, *Cittadini e no*, cit., 267 e 290.

<sup>35</sup> M. LA TORRE, *Cittadinanza e ordine politico*, Giappichelli, Torino 2004, 263 ss.

<sup>36</sup> Cfr. E. CASTORINA, *Introduzione allo studio della cittadinanza. Profili ricostruttivi di un diritto*, Giuffrè, Milano 1997, 228.

<sup>37</sup> M. LA TORRE, *Ubi malum, ibi patria. Cittadinanza e sofferenza*, in *Il Mulino*, 4/2019, 686.

<sup>38</sup> Pertanto, si deve onestamente ammettere – con A. RAUTI, *La decisione*, cit., 140 – che



L'eccessivo disallineamento di popolo e popolazione, alla lunga, può minare la stabilità sociale e, agendo negativamente sulla tenuta dei legami civici di solidarietà, indebolire le basi democratiche della convivenza<sup>39</sup>. In tale contesto, l'alternativa – ricorrente nelle discussioni sul tema – tra una cittadinanza come meta finale (e premio) del cammino di integrazione o come strumento per il suo compimento non sfugge all'inconveniente di calare uno schema astratto e preconfezionato sulla multiforme e complessa realtà dei processi di interazione sociale, che piuttosto esige l'adozione di *entrambe* le prospettive.

Merita allora di essere colta e valorizzata la *circolarità* insita nella definizione di cittadinanza come sintesi di «appartenenza», «diritti» e «partecipazione». Come l'appartenenza formale allo Stato è corredata dal riconoscimento di diritti e doveri e si esprime *maxime* nella partecipazione politica del cittadino, così la graduale estensione ai non-cittadini (stranieri e apolidi) di molti diritti e doveri «di cittadinanza» e il loro inserimento, attraverso le formazioni sociali cui accedono, alla vita locale/nazionale generano un legame *di fatto* con la comunità politica che andrebbe coerentemente riconosciuto anche sul piano giuridico<sup>40</sup>.

Tale dinamica, come si diceva sopra, rende probabilmente arduo giustificare tanto l'*esclusione* dalla partecipazione politica degli stranieri che da molti anni vivono stabilmente nel territorio nazionale, unendo le proprie sorti a quelle della collettività, quanto la *conservazione* dei diritti politici in capo a quei cittadini che, stabilitisi da tempo all'estero, abbiano ormai perso ogni diretto contatto con la vita effettiva della comunità nazionale (o, nel caso dei loro discendenti, magari non l'hanno mai avuto). L'intervento sui criteri di accesso alla cittadinanza, bypassando il problema dell'estensibilità dei diritti politici agli stranieri, sarebbe dunque uno strumento idoneo a ridurre lo «scollamento» fra comunità astratta e comunità reale.

In un periodo caratterizzato da un costante aumento dei flussi migratori globali e da una crescente interdipendenza tra gli Stati (e i rispettivi

---

il criterio dello *ius sanguinis* «affronta in modo incoerente la sfida della contemporaneità, la cui cifra caratterizzante, ancorché non esclusiva, è proprio la capacità di legare la migrazione alla nascita di nuove narrazioni sociali che realizzano positive contaminazioni dei costumi e delle tradizioni originari, dunque: dell'identità personale, familiare e di gruppo».

<sup>39</sup> Cfr. F. PASTORE, *La comunità sbilanciata. Diritto alla cittadinanza e politiche migratorie nell'Italia post-unitaria*, Laboratorio CeSPI, 7/2002, 6.

<sup>40</sup> V. ancora A. RAUTI, *La decisione*, cit., 21.



popoli) in molti settori, si moltiplicano le proposte di affiancare ai consueti criteri di attribuzione della cittadinanza per sangue e per nascita sul territorio forme ulteriori, come lo *ius nexi* o *loci*<sup>41</sup> o ancora, stando alle proposte in discussione nel Parlamento italiano, lo *ius culturae*. È la via segnata dalla valorizzazione di percorsi di integrazione scolastica, sociale e politico-culturale (alla luce dei valori costituzionali) *radicati sul territorio*, quale espressione simbolica della «prossimità di vita» fra quanti – cittadini e stranieri – abitano lo stesso luogo, che si alimenta anche dell'adempimento di reciproci doveri di solidarietà<sup>42</sup>. È, in altri termini, il tentativo di mettere in dialogo le due componenti dell'identità di ciascun popolo – l'*ethnos* e il *demos* – progettando, sulla base di una negoziazione continua tra le stesse, politiche di cittadinanza adeguate<sup>43</sup>.

Le variabili «spazio» e «tempo» risultano qui assolutamente decisive. In particolare, la cittadinanza *nessita di un luogo concreto* al fine di «stabilire una presunzione generale di “vicinanza” e dunque [di] determinare un contesto normale, quotidiano, di cooperazione»<sup>44</sup>; ma *richiede anche del tempo*, poiché la costruzione di legami sociali e la condivisione dell'orizzonte di senso che culmina nei valori costituzionali, lungi dall'essere un fatto istantaneo, è un processo di maturazione continua e duratura. Anche per chi quello *status* di cittadino, tanto agognato, lo possiede già.

<sup>41</sup> V. ad es. A. SHACHAR, *Citizenship*, in M. ROSENFELD - A. SAJÓ (a cura di), *The Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law*, Oxford University Press, Oxford-New York 2012, 1018.

<sup>42</sup> V. in particolare le sentt. cost. nn. 172/1999 e 119/2015. Sul rapporto fra integrazione degli stranieri e doveri, v. tra gli altri: A. RUGGERI, *Note introduttive ad uno studio sui diritti e i doveri costituzionali degli stranieri*, in *Rivista AIC*, 2/2011, 21 ss.; P. CARROZZA, *Noi e gli altri. Per una cittadinanza fondata sulla residenza e sull'adesione ai doveri costituzionali*, in E. ROSSI - F. BIONDI DAL MONTE - M. VRENNA (a cura di), *La governance dell'immigrazione. Diritti, politiche e competenze*, il Mulino, Bologna 2013, 56 ss.; M. CARTABIA, *Gli «immigrati» nella giurisprudenza costituzionale: titolari di diritti e protagonisti della solidarietà*, in C. PANZERA - A. RAUTI - C. SALAZAR - A. SPADARO (a cura di), *Quattro lezioni sugli stranieri*, Editoriale Scientifica, Napoli 2016, 28 ss.

<sup>43</sup> Cfr. sempre S. BENHABIB, *I diritti degli altri*, cit., 168.

<sup>44</sup> M. LA TORRE, *Cittadinanza*, cit., 188 e 298 s. (c.vo testuale). Sul territorio «come lo spazio orizzontale delle relazioni possibili» nella costruzione dei legami fra con-cittadini, attuali e potenziali, v. pure F. PIZZOLATO, *Ripensare la cittadinanza: dall'assimilazione all'integrazione*, in G. GABRIELLI (a cura di), *Di generazione in generazione. Teorie e pratiche dell'accoglienza*, Franco Angeli, Milano 2015, 39.

**Riassunto:**

Quest'anno ricorrono i trent'anni dall'approvazione della prima legge sulla cittadinanza italiana di epoca repubblicana (la n. 91/1992). Frutto di una visione poco proiettata al futuro al tempo della sua adozione, tale legge ha attraversato indenne decenni di profonda trasformazione della società, dell'economia, della politica e delle istituzioni italiane ed europee. Un suo aggiornamento appare ormai improcrastinabile, ma ciò impone di tornare a riflettere sui concetti che alimentano l'accesso alla *membership* statale (diritti, appartenenza, identità, democrazia) e sulla loro evoluzione attuale.

**Parole-chiave:** cittadinanza – appartenenza – democrazia – diritti

**Abstract:**

Thirty years ago, was adopted the first Italian Law on Citizenship of the Republic era (no. 91/1992). Although looking "old" and oriented towards the past rather than to the future, this law crossed inaltered three decades of deep social, economic, political, and institutional transformation both at national and European level. An update is urgent and cannot be furtherly postponed. However, this means to re-take into account the concepts underpinning the question of the access to political membership (rights, belonging, identity, democracy) and their current relationship.

**Keywords:** citizenship – belonging – democracy – rights

## Riflessioni sulla dottrina sociale della chiesa nella storia del novecento

Antonino Romeo\*

**Sommario:** 1. Il “tempo della *Rerum novarum*. - 2. Chiesa e modernità- 3. Dottrina e storia nella *Quadragesimo anno*. - 4. Dalla Seconda guerra mondiale al Concilio Vaticano II. - 5. Da Paolo VI ai nostri giorni.

### 1. Il “tempo” della *Rerum novarum*

Nella storia della dottrina sociale della Chiesa cattolica un punto di riferimento ineludibile è rappresentato dall'enciclica *De conditione operarii*, meglio nota come *Rerum novarum*, che Leone XIII indirizzò ai fedeli il 15 maggio 1891. Di questo documento è stata ampiamente messa in risalto la novità rispetto alle precedenti posizioni della stessa Chiesa ed in effetti si tratta di un testo fortemente innovatore, come diremo più avanti, ma proprio l'epoca della sua pubblicazione induce a fare riflessioni di altro tipo. La Chiesa si apriva, infatti, ad una tematica fino a quel momento non affrontata in modo organico, ma lo faceva, appunto, con enorme ritardo rispetto alle urgenze della società.

In quello scorcio finale dell'Ottocento, infatti, la rivoluzione industriale si era diffusa già da due secoli nei Paesi europei più avanzati, determinando non solo un'autentica svolta nel campo economico, ma modificando anche l'aspetto complessivo delle società interessate, gli stili di vita e le relazioni interpersonali, in un cambiamento culturale ed antropologico che non aveva l'eguale in nessun altro periodo della storia. A quell'epoca la povertà, dolorosa compagna di vita di tante generazioni, non era più soltanto quella che colpiva vecchi, malati, vagabondi ed invalidi, tutti soggetti a cui da sempre si era rivolta l'azione caritatevole della Chiesa, ma aveva assunto il volto dell'operaio della fabbrica, colui che era povero e sfruttato nonostante lavorasse e proprio per il fatto di lavorare in certe condizioni e all'interno di regolamenti ispirati solo allo sfruttamento. A denunciare tutto questo c'erano già stati i socialisti utopisti, da Fourier a Owen e Saint-Simon; ormai oltre quarant'anni prima Marx ed Engels

\*Storico (niro.49@libero.it)

avevano pubblicato il loro dirompente e messianico *Manifesto*; nel 1864 si era costituita la Prima Internazionale socialista, generica e vaga nei presupposti e nelle proposte, ma che, per il solo fatto di esserci, rivelava l'esistenza di un problema non più eludibile a livello europeo. Dal 1889 esisteva una Seconda Internazionale socialista, più organica e strutturata nei suoi riferimenti politici e culturali, e anche in Italia, Paese toccato ancora marginalmente dalla rivoluzione industriale, nel 1882 era sorto un Partito operaio che dieci anni dopo si sarebbe trasformato in Partito socialista. Non solo, ma a Parigi nel 1848 monsignor Denis-Auguste Affre, uno dei vescovi della città, era stato ucciso dai soldati sulle barricate dove era generosamente salito per difendere la causa degli operai parigini, a riprova di come ormai da tempo la questione sociale si fosse imposta all'attenzione generale, anche a quella del clero locale.

Dinanzi a tutto questo la Chiesa, pur da sempre protagonista e ispiratrice di infinite forme di carità, non colse l'importanza di quanto si stava verificando né tantomeno si rese conto che era nato un soggetto sociale e politico nuovo, il mondo operaio. A molti, anzi, sembrò essere complice di quello sfruttamento a cui gli operai erano sottoposti, perché aveva da sempre predicato ai poveri la rassegnazione e aveva indicato loro una prospettiva oltremondana di riscatto, che si collocava fuori dall'ambito della storia. Insomma, per dirla con Andrea Riccardi, il cattolicesimo si affacciava sul Novecento «in condizioni di ospite di un secolo che sembrava aver perso o essere destinato a perdere il proprio carattere tradizionalmente cristiano»<sup>1</sup>. Rispetto a tutto questo l'enciclica di Papa Pecci fu una novità assoluta, ma rimane da indagare la questione di fondo: perché tanta e così prolungata incomprendimento del problema?

## 2. Chiesa e modernità

Non era certo la prima volta che la Chiesa arrivava tardi all'appuntamento con la storia ed è esemplare a questo proposito l'incomprendimento mostrata nei confronti del capitalismo e delle sue potenzialità, che, pure, non erano in contrasto con lo spirito del Cristianesimo. Com'è noto, il capitalismo si manifestò fra Tre e Quattrocento nelle città italiane che

<sup>1</sup> A. RICCARDI, *Intransigenza e modernità. La Chiesa cattolica verso il terzo millennio*, Laterza, Roma-Bari 1996, 4.

più avevano tratto vantaggio dalle libertà comunali e, a tacere del resto, valorizzò certamente i talenti naturali dell'individuo, spostò l'uso della ricchezza dall'usura alle attività produttive e quindi al bene comune, che prevedeva anche la creazione di opere di solidarietà, come ospedali e Monti di Pietà. Il tutto avveniva in un contesto culturale in cui la Chiesa era l'unica grande agenzia educativa, la cui autorità non era messa in discussione in alcun modo, per cui le sarebbe stato possibile guidare quella grandiosa trasformazione. Di recente Luigino Bruni ha messo in evidenza il ruolo che la predicazione francescana ha avuto in quel particolare contesto, insegnando a trattare tutti i beni come beni comuni, non divisibili e non appropriabili da parte di un singolo, introducendo, con i Monti di Pietà e i Monti frumentari, una sorta di punto di incontro fra soggetti sociali diversi e indicando così una suggestiva via di cooperazione fra i vari interessi<sup>2</sup>.

Ma, pur essendo nata all'interno del mondo cattolico, ben presto quella civiltà si sviluppò fuori dal cattolicesimo, perché le innovazioni tecnologiche e l'accresciuto benessere esaltavano la consapevolezza e l'autostima dell'homo faber e la Chiesa «sentiva sfuggirle il dominio morale, ma anche giuridico ed economico, della società, un dominio che aveva acquisito come risultato dell'essere stata al centro della costruzione della civiltà moderna»<sup>3</sup>. La Chiesa identificò lo spirito del capitalismo solo nell'individualismo egoista, nella ricerca dell'utilità del singolo, nell'attenzione esclusiva ai beni terreni fino al disinteresse per la dimensione religiosa, nell'esaltazione utilitaristica della tecnica e, in sintesi, nella ricerca sfrenata della ricchezza. Questo «abisso incolmabile», come Fanfani avrebbe definito nel 1934 il rapporto fra le due concezioni, si precisò più nettamente nel corso dell'Ottocento attraverso il magistero dei diversi Pontefici che allora regnarono. Leone XII, nella *Ubi primum* del 5 maggio 1824, vide proprio nell'individualismo l'origine dei mali del suo tempo, il liberalismo e lo spirito di tolleranza, invitando i sovrani «a tradurre in norme coercitive le condanne papali»<sup>4</sup>; Gregorio XVI nella *Mirari vos* del 15 agosto 1832 condannò duramente la libertà di coscienza e riaffermò

<sup>2</sup> Cfr. L. BRUNI, *Capitalismo meridiano*, Il Mulino, Bologna 2022.

<sup>3</sup> V. ZAMAGNI, *Ricchi e poveri: pensare all'economia del benessere*, in *Cristiani d'Italia-Chiese, Società, Stato, 1861-2011*, a cura di Alberto Melloni, vol. II, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2011, 1185.

<sup>4</sup> D. MENOZZI, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Einaudi, Torino 1993, 53.

orgogliosamente che la Chiesa, proprio per la sua origine divina, non aveva bisogno di riforme e di rinnovamento e doveva affidarsi in tutto e per tutto alla gerarchia; Pio IX, a citare soltanto la *Quanta cura* e il *Sillabo* dell'8 dicembre 1864, condannò con forza il pluralismo delle idee e la libertà di coscienza, escludendo con ciò stesso la Chiesa dalla costruzione della modernità. Lo stesso Leone XIII, che pure impresso una svolta significativa all'azione del papato, ancora il 18 gennaio 1901 ammonì nella *Graves de communi* sui possibili fraintendimenti del suo pensiero: «Non sia poi lecito di dare un senso politico alla democrazia cristiana. Perché, sebbene la parola *democrazia*, chi guardi all'etimologia e all'uso dei filosofi, serve ad indicare una forma di governo popolare, tuttavia nel caso nostro, smesso ogni intento politico, non deve significare se non una benefica azione cristiana a favore del popolo. I precetti della natura e del Vangelo, in quanto trascendono di proprio diritto i fatti umani, è necessario che non dipendano da alcuna forma di governo civile, ma possano convenire con tutti, sempre inteso che non ripugnino all'onestà e alla giustizia». In tal modo l'idea di democrazia veniva separata da quelle di libertà e di pluralismo organizzato, per cui lo stesso progetto leonino di una società più giusta finiva per essere affidato più all'evoluzione delle coscienze che ad una efficace e puntuale azione in questo senso.

La sua enciclica del 1891, come ha correttamente scritto Pietro Scoppola, è da considerare meritoriamente innovatrice per molti aspetti, innanzitutto perché «ribadisce il diritto di proprietà, ma ne sottolinea la funzione sociale; superando l'assenteismo liberale, attribuisce allo Stato il compito di promuovere la prosperità pubblica e privata, [...] afferma il valore umano del lavoro e il principio del salario sufficiente ad assicurare un tenore di vita umano; condanna la lotta di classe, ma riconosce il diritto degli operai di riunirsi in associazioni anche di soli operai»<sup>5</sup>. Sono tutte cose fondamentali, ma rimangono affermazioni intrise di paternalismo se non sono accompagnate, e non lo furono né, forse, avrebbero potuto esserlo, da una precisa presa di posizione in favore della democrazia e del pluralismo. In assenza di questa, la novità indubbiamente portata dall'enciclica di papa Leone determinò finalmente attenzione al problema sollevato, ma non ebbe sul dibattito politico dell'epoca quell'effetto che meritava di avere: i problemi sociali, soprattutto agli occhi degli operai e

<sup>5</sup> P. SCOPPOLA, *Chiesa e democrazia in Europa e in Italia*, in *I cattolici e la questione sociale*, a cura di E. Guerriero, Mondadori, Milano 2005, 156.

dei soggetti più indifesi, rimasero di pertinenza del movimento socialista e dei sindacati che ad esso si richiamavano.

Quest'esito fu dovuto anche alle perplessità che il testo leonino suscitò nell'episcopato e nel clero tutto, dove era diffusa l'opinione, come ha ricostruito Gabriele De Rosa, che fosse irrealizzabile un'organizzazione cattolica che si ponesse anche obiettivi sociali<sup>6</sup>. Il contesto divenne ancora meno favorevole con il successivo pontificato di Pio X, più propenso ad un'azione prudente e paternalista, mentre nel laicato cattolico prevaleva una sempre più stretta integrazione con la classe dirigente moderata e diventavano sempre più significativi gli interventi della finanza cattolica nello sviluppo economico del Paese<sup>7</sup>. Addirittura su *Civiltà Cattolica*, all'inizio del 1914, i padri Monetti e Chiaudano considerarono un'aberrazione la solidarietà di classe, videro un che di «rovinoso» e «intemperante» sia negli scioperi sia nell'intervento dello Stato per risolvere le controversie e riproposero come soluzione della questione sociale la carità, che avrebbe provveduto «ben meglio al quieto vivere e prospero dei nostri operai ravviandoli sui soavi sentieri della mansuetudine ed umiltà cristiana, che non quella esotica giustizia sociale che si vorrebbe accreditare fra noi coi suoi fremiti di lotta rivendicatrice, coi suoi vani sogni di sazie cupidigie e di novella età dell'oro»<sup>8</sup>. Di lì a pochi mesi sarebbe scoppiata la Grande Guerra, il «guerrone» presagito da Pio X, e a quelle masse sofferenti sarebbe stato difficile proporre ancora mansuetudine ed umiltà.

### 3. Dottrina e storia nella *Quadragesimo anno*

A quarant'anni di distanza dalla *Rerum novarum*, Pio XI pubblicò il 15 maggio 1931 la *Quadragesimo anno*, un'enciclica indubbiamente complessa e che va inquadrata nel tipo di ecclesiologia e nella visione politica di quel papa. Già nel 1925, con l'enciclica *Quas primas*, Pio XI aveva introdotto nel calendario liturgico la festa di Cristo Re, individuata

<sup>6</sup> Cfr. *I tempi della Rerum Novarum*, a cura di G. De Rosa, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, 384-668.

<sup>7</sup> C. BREZZI, *Cristianesimo sociale*, in *Il mondo contemporaneo- Storia d'Europa I*, a cura di Bruno Bongiovanni, Gian Carlo Jocteau, Nicola Tranfaglia, La Nuova Italia, Firenze 1980, 188.

<sup>8</sup> *Ivi*, 190.

come rimedio al laicismo crescente nella società e che aveva l'obiettivo di instaurare un assetto politico soggetto alla regalità di Cristo e, per traslato, del Suo vicario in terra. Questa interpretazione emerge da quanto scrisse in materia il cardinale Camillo Laurenti, autorevole interlocutore del papa in materia, secondo il quale il riferimento di Pio XI era stata la *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII<sup>9</sup>.

Nella *Quadragesimo anno* veniva riaffermata la centralità di un ordine sociale equo, con lo Stato che avrebbe dovuto regolare un buon uso della proprietà e con l'indicazione di un'economia associativa finalizzata a consentire la compartecipazione dei lavoratori agli utili dell'azienda. Papa Ratti, come sempre nei suoi documenti, era duro nel denunciare il socialismo collettivista e il comunismo, ma era altrettanto severo con le pratiche del liberismo manchesteriano, responsabile di aver creato «un potere dispotico in mano di pochi, che spesso non sono neppure proprietari, ma solo depositari e amministratori del capitale di cui essi però dispongono a loro arbitrio [...]. Sono in qualche modo i distributori del sangue stesso di cui vive l'organismo economico, e hanno in mano, per così dire, l'anima dell'economia; sicché nessuno, contro la loro volontà, potrebbe nemmeno respirare». Sono parole forti con le quali venivano evidenziati con grande lungimiranza i pericoli dello strapotere della finanza, capace di determinare ricchezza senza produzione e senza sviluppo. D'altra parte erano passati solo due anni dal crollo di Wall Street e dall'esplosione di una crisi senza precedenti per vastità e intensità degli effetti prodotti, per cui Pio XI introduceva opportunamente il principio della giustizia sociale, finalizzata alla difesa del bene comune. Superava così «lo schema, presente nel documento leonino, secondo cui i rapporti fra gli uomini dovevano essere regolati solo dalla giustizia commutativa e dalla giustizia distributiva, per introdurre anche il principio della giustizia sociale. La beneficenza, il patronato, l'elemosina, apparivano così del tutto insufficienti: al cristiano si richiedeva l'esercizio di un'altra virtù, appunto la pratica della "giustizia sociale"»<sup>10</sup>. Alla carità come indispensabile componente di ogni progetto di azione sociale, si affiancava dunque l'idea di una più giusta distribuzione della ricchezza tra gruppi sociali e tra aree del mondo.

<sup>9</sup> Cfr. *Cattolicesimo e totalitarismo - Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)*, a cura di D. Menozzi - R. Moro, Morcelliana, Brescia 2004, 7 e nota.

<sup>10</sup> D. MENOZZI, *Li avrete sempre con voi. Profilo storico del rapporto tra Chiesa e poveri*, Ed. Gruppo Abele, Torino 1995, 149.



Si dice spesso, ed è vero, che non è possibile capire il presente se prescindiamo dalla conoscenza del passato, ma il concetto è decisamente reversibile: non possiamo capire il passato se ci ostiniamo a leggerlo con gli occhi e i criteri del nostro presente. Proprio per questo motivo è utile contestualizzare gli enunciati dottrinali, appunto per vedere come potevano essere accolti da coloro ai quali erano direttamente rivolti e in quale trama di relazioni essi li collocassero. Nel 1931 erano trascorsi già due anni dalla firma dei Patti lateranensi, conclusi dalla Santa Sede con lo Stato italiano e con quello che il papa aveva definito «l'Uomo della Provvidenza» ed era in atto la costruzione dello Stato corporativo, prospettato già nella Carta del lavoro del 1927. Inoltre, proprio per fronteggiare gli effetti della crisi economica di quegli anni, il fascismo stava realizzando una vigorosa politica di interventi statali nel campo dell'economia, culminati fra il 1931 e il 1933 con la creazione di IRI ed IMI. L'enciclica papale certamente prescindeva da queste occasionali contingenze, ma conteneva riferimenti non irrilevanti a quanto avveniva allora in Italia e, comunque, alcune sue affermazioni furono interpretate come sponde offerte al regime fascista in materia di corporativismo e di statalismo. Nei paragrafi 92 e successivi si poteva infatti leggere: «Recentemente [...] venne iniziata una speciale organizzazione sindacale corporativa, la quale [...] richiede da Noi qualche cenno [...]. Le Corporazioni sono [...] veri e propri organi ed istituzioni di Stato, dirigono e coordinano i sindacati nelle cose di interesse comune. Lo sciopero è vietato; se le parti non si possono accordare, interviene il Magistrato. Basta poca riflessione per vedere i vantaggi dell'ordinamento per quanto sommariamente indicato; la pacifica collaborazione delle classi, la repressione delle organizzazioni e dei conati socialisti, l'azione moderatrice di una speciale magistratura». Ce n'era abbastanza per indurre i cattolici italiani a pensare che anche il papa approvava la politica del fascismo e non era poi il caso di rammarricarsi più di tanto se tutto questo comportava la perdita della libertà e la fine di ogni forma di pluralismo.

Certo, nella *Quadragesimo anno* c'era anche il forte richiamo a quello che poi sarà chiamato principio della "sussidiarietà", invocato dal papa come difesa dell'autonoma possibilità di azione della Chiesa, ma si diceva pure che in uno Stato non più distratto da affari e cure di minor momento, «più forte riuscirà l'autorità e la potenza sociale, e perciò anche più felice e più prospera la condizione dello Stato stesso». Parole e concetti che non saranno suonati certo sgraditi a Mussolini.

Non si vuol negare che proprio questo richiamo alla sussidiarietà, e particolarmente mentre era in corso una fiera polemica con il regime sull'Azione cattolica, poneva le basi per i successivi documenti di papa Ratti che nel 1937 avrebbe preso le distanze dai totalitarismi europei del suo tempo e forse, con la *Humani generis unitas*, si riprometteva di farlo anche nei confronti del fascismo italiano. Il tutto, però, avveniva in una sorta di contesa interna alla medesima logica totalitaria e lo stesso Pio XI nel settembre 1938, parlando alla Federazione francese dei Sindacati cristiani in visita a Roma, disse in modo esplicito: «Se c'è un regime totalitario- totalitario di fatto e di diritto- è il regime della Chiesa, perché l'uomo appartiene totalmente alla Chiesa»<sup>11</sup>. Mancava del tutto ogni riferimento alla libertà che, per essere tale, deve essere plurale nelle sue manifestazioni e questa omissione precludeva al messaggio del papa l'ascolto e il rispetto di larga parte della società dell'epoca, soprattutto in quei Paesi dove più radicata era l'abitudine ad organizzarsi ed agire in modo libero e pluralistico. Anche in questo caso la lettura storica, fondata sulla contestualizzazione e sul metodo comparativo, consente di uscire dalla genericità dei discorsi dottrinali che, per la loro natura o per scelta consapevole, non prevedono il confronto con la realtà.

#### 4. Dalla Seconda guerra mondiale al Concilio Vaticano II

La Seconda guerra mondiale, così furiosamente ideologica e così brutalmente totale e invasiva, modificò non solo gli scenari politici, ma anche le coordinate culturali con cui fino a quel momento si era ragionato sulla società. Questo vale anche per l'azione svolta dalla Chiesa in campo sociale che, negli anni della guerra e in modo particolare nel biennio conclusivo, fu rivolta a dare protezione, asilo e sollievo a tutti coloro che ne facevano richiesta, senza discriminazioni di alcun genere. Pio XII non scrisse encicliche sociali né modificò l'approccio dottrinale con cui la Chiesa aveva sempre affrontato il problema della povertà, ma aprì le porte delle chiese e dei conventi a tutti i perseguitati, per qualunque motivo lo fossero, e, come disse nel radiomessaggio per il Natale del 1952, ritenne sufficiente ispirarsi all'atteggiamento di Cristo stesso, senza chiedersi «le ragioni economiche e sociali della povertà, né cercando di ri-

<sup>11</sup> Cfr. *Cattolicesimo e totalitarismo*, op. cit.,7.

muoverle, ma soccorrendo, ovunque si presenti la necessità, i bisognosi. [...] Molto più dei suoi predecessori insisterà perché i cristiani si impegnino per il conseguimento della giustizia sociale e del bene comune»<sup>12</sup>. Probabilmente nacquero da qui le esperienze francesi dei preti operai, che condivisero la condizione degli ultimi sul luogo di lavoro e nelle periferie delle città, o dei Piccoli fratelli e delle Piccole sorelle, che si fecero compagni dei bisognosi attraverso l'amicizia e la solidarietà. Ma anche in Italia ci fu una fioritura di iniziative e di riflessioni che, in una Chiesa che ancora continuava a pensarsi come *societas perfecta*, che si appagava delle adunate di massa, del consenso formale e che viveva quelli che sono stati definiti "i giorni dell'onnipotenza", portarono il seme dell'inquietudine e della ricerca. Erano a volte intellettuali e politici di primo piano, come Giuseppe Dossetti e Giorgio La Pira, più spesso sacerdoti come don Zeno Saltini, che voleva trasformare le pietre di scarto in testate d'angolo nel suo progetto di Nomadelfia, o come don Primo Mazzolari, che predicava la necessità di una rivoluzione cristiana capace di rispondere finalmente al grido di dolore dei più poveri, quelli verso i quali Cristo si piega dalla Croce per naturale istinto, o come don Lorenzo Milani, che si identificò totalmente con la gente povera e sfruttata di Barbiana e si rese conto che una stessa Chiesa non può abbracciare sfruttati e sfruttatori.

Per restituire alla Chiesa una più chiara fisionomia e perché ritrovasse una collocazione più feconda di risultati, il 25 gennaio 1959, a tre mesi dalla sua elezione, Giovanni XXIII annunciò la decisione di convocare un Concilio ecumenico e lo fece con parole che indicavano già quale sarebbe stata la prospettiva verso cui orientarsi. Era necessario, disse in quell'occasione il papa, «precisare e distinguere fra ciò che è principio sacro e Vangelo eterno e ciò che è mutevolezza dei tempi [...]. Occorre fare nostra la raccomandazione di Gesù di saper distinguere i segni dei tempi [...] e scorgere in mezzo a tante tenebre, indizi non pochi che fanno bene sperare»<sup>13</sup>. E l'11 settembre, un mese prima dell'inizio dei lavori conciliari, in un radiomessaggio il papa affermò che «in faccia ai paesi sottosviluppati la chiesa si presenta quale è, e vuole essere, come la chiesa di tutti, e particolarmente dei poveri»<sup>14</sup>. Nel 2006 John W. O' Malley S.J.,

<sup>12</sup> G. LA BELLA, *Fare la carità: attività e attivismo*, in *Cristiani d'Italia-Chiese, società, Stato 1861-2011*, vol.2°, cit., 1203.

<sup>13</sup> Cit. in G. ALBERIGO, *Breve storia del concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2005, 16.

<sup>14</sup>

storico e studioso del Concilio di Trento e del Vaticano I, sulla rivista *Theological Studies* si domandò ironicamente: «Vatican II: did anything happen?» (Vaticano II: accadde qualcosa?). Non è compito del presente saggio rispondere a questa domanda, ma ci sembra molto appropriata la risposta che dà in merito Giuseppe Ruggieri, secondo il quale, per capire la novità di quel Concilio, è sufficiente soffermarsi sulla nuova interpretazione che in quella sede venne data alla parabola della zizzania. Se per secoli si era detto che compito della Chiesa era quello di sradicare l'erba cattiva, ora veniva fornita una lettura più rispondente al testo di Matteo: la zizzania crescerà insieme all'erba buona, simbolo del male che esiste nella storia e non può essere ignorato, ma le energie dovranno essere rivolte non a sradicare l'erbaccia, ma a far crescere rigogliosamente i semi buoni. Il Concilio non era stato convocato per condannare gli errori e lanciare anatemi contro una modernità che si allontanava dalla Chiesa, ma per riprendere dall'antichità il modello del panegirico che dipinge un ritratto ideale e suscita ammirazione e voglia di corrispondergli<sup>15</sup>.

In questo contesto rasserenato, dove la Chiesa si apriva a riconoscere la libertà di coscienza ed ammetteva che non raramente anche le altre religioni «riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini. [...] Essa esorta i suoi figli affinché, con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e della collaborazione con i seguaci delle altre religioni, [...] riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in essi»<sup>16</sup>.

Questo diverso modo di atteggiarsi di fronte alla società del tempo, consentì allora, e finalmente, alla Chiesa di non apparire più espressione della cultura dell'Occidente capitalista e colonialista, che magari rimediava ai suoi torti con la carità e la filantropia, ma di essere veramente interlocutrice di tutti gli uomini dell'intero pianeta. In questo rinnovato contesto, anche le indicazioni sulla giustizia sociale acquistarono nuova dimensione e nuovo rilievo.

#### 4. Da Paolo VI ai nostri giorni

Dopo la morte di Giovanni XXIII, toccò a Paolo VI riprendere il Con-

<sup>15</sup> G. RUGGIERI, *Ritrovare il Concilio*, Einaudi, Torino 2012, 19 s.

<sup>16</sup> Costituzione conciliare *Nostra aetate*, par. 2.

cilio e lo fece nella sessione del 1963 ribadendo che «La Chiesa guarda ai poveri, ai bisognosi, agli afflitti, agli affamati, ai sofferenti, ai carcerati, cioè guarda a tutta l'umanità che soffre e che piange: essa le appartiene per diritto evangelico». Chiudendo poi l'assise conciliare, propose la parabola del buon samaritano come paradigma della spiritualità del nostro tempo e come ispirazione per il buon cristiano, che è l'uomo della compassione e, come Gesù, «va e fa lo stesso». Agisce con gli altri uomini, in spirito di rispettosa e fraterna collaborazione, non predica, non esclude e non condanna.

Di Paolo VI è memorabile la *Populorum progressio* del 26 marzo 1967, giorno di Pasqua. Quel papa, così alieno dai gesti spettacolari, esordiva con una frase destinata ad accompagnare il cammino di tante generazioni: «I popoli della fame interpellano oggi drammaticamente i popoli dell'opulenza. La Chiesa trasale sentendo questo grido d'angoscia, e chiama ognuno a rispondere con amore alla chiamata del proprio fratello» (par. 3). Richiamando il *De Nabuthe* di S. Ambrogio, ricordava con lui che «la terra è data a tutti, e non solamente ai ricchi» (par. 23), riconosceva «l'apporto insostituibile dell'organizzazione del lavoro e del progresso industriale all'opera dello sviluppo» (par. 26) e, pur negando l'utilità dell'insurrezione rivoluzionaria, ne ammetteva la possibilità «nel caso di una tirannia evidente e prolungata che attenti gravemente ai diritti fondamentali della persona e nuoccia in modo pericoloso al bene comune del paese» (par. 31). Non si sottraeva all'impegno di indicare strumenti concreti da adoperare contro la povertà e li individuava nella programmazione frutto di un lavoro plurale, nelle organizzazioni internazionali come il Fondo mondiale, nelle regole da imporre al mercato per mettere un freno alla legge del libero scambio e alla concorrenza, che è sì incentivo al miglioramento, ma che può diventare prepotente e sopraffattrice. Papa Montini metteva in guardia già allora contro i rischi del ricorrente nazionalismo, per privilegiare la messa in comune degli sforzi, e vedeva lucidamente quanto male potesse arrecare allo sviluppo dei popoli il riemergere del razzismo, sempre presente a tutte le latitudini.

Era un progetto planetario e globale che, per realizzarsi aveva bisogno del più ampio concorso possibile di forze e soggetti differenti. Paolo VI non si sottraeva alla sfida e, pur non ammettendo dottrine materialistiche ed atee, riconosceva che «un pluralismo di organizzazioni professionali e sindacali è ammissibile e, da certi punti di vista, utile, se serve a proteggere la libertà e a provocare l'emulazione» (par. 39). La Chiesa parlava final-

mente di pluralismo, di libertà, di cooperazione fra diversi, di dialogo fra civiltà: si faceva, insomma, compagna di strada di tutta l'umanità in cammino, nella comune convinzione che «lo sviluppo è il nuovo nome della pace».

A più di mezzo secolo di distanza da quel testo di papa Montini, piace sottolineare che la parabola del buon samaritano è stata ripresa da papa Francesco per farne il fondamento del suo messaggio di giustizia sociale, rivolto «a creare una cultura diversa, che ci orienti a superare le inimicizie e a prenderci cura gli uni degli altri»<sup>17</sup>. Questo messaggio reso solenne nella *Fratelli tutti* attraversa tutto il magistero di papa Francesco, che in altra occasione ha detto: «Nessuno può affrontare la vita in modo isolato [...]. C'è bisogno di una comunità che ci sostenga, che ci aiuti e nella quale ci aiutiamo a vicenda a guardare avanti. Com'è importante sognare insieme! [...] Da soli si rischia di avere dei miraggi, per cui vedi quello che non c'è; i sogni si costruiscono insieme»<sup>18</sup>. La Chiesa si fa anch'essa viandante, in un cammino comune che tutti ci riguarda perché tutti siamo alla ricerca delle stesse mete e nessuno conosce in anticipo l'itinerario giusto.

---

<sup>17</sup> FRANCESCO, *Fratelli tutti*, Libreria Editrice Vaticana 2020, par.57 p. 62.

<sup>18</sup> *Discorso nell'incontro ecumenico e interreligioso con i giovani*, Skopje- Macedonia del Nord (7 maggio 2019), ora in *Fratelli tutti* cit. par. 8 p. 29.

**Riassunto:** Questo saggio ricostruisce alcuni aspetti della dottrina sociale della Chiesa, da Leone XIII a Francesco, mettendoli in relazione alle vicende storiche del Novecento, che hanno influito non poco anche sulle scelte del magistero papale. In particolare si evidenzia il passaggio da Chiesa *societas perfecta* a Chiesa “viandante” in un cammino comune.

**Parole chiave:** democrazia, libertà di coscienza, pluralismo.

**Abstract:** This essay reconstructs some aspects of the Church’s social doctrine, from Pope Leo XIII to Pope Francis, putting it into the context of the historical events of the twentieth century, which had no small influence on the decisions of the Papal Magisterium. Particular attention is paid to the change from the Church of the *societas perfecta* to the “Wayfarer” Church of a common spiritual path.

**Key Words:** democracy, freedom of conscience, pluralism.









## Libertà contro necrofilia: la politica come non accettazione della morte. Sulla “prassi speciale” di Aldo Capitini

Vincenzo Musolino\*

Ribellarsi alla “nientificazione” della morte è anche un progetto politico; significa contribuire ad affermare la permanenza - nella vita pubblica - di una realtà umana che non è riducibile al ciclo biologico della nascita e della morte e alla solitudine di chi nasce e muore.

Significa affermare l’umanità oltre la morte, quindi, in un ordine di libertà che è limite e vincolo per qualunque potere e nella scelta “di parte” per la società aperta, contro il mito nefasto della società perfetta che, invece, idolatra la morte nel sacrificio necrofilo di tutte le minoranze, dei diversi, degli irregolari, delle anime:

Lo pseudoclassicismo è, invece, accettare l’autorità perché autorità costituita, l’ordine perché ordine esistente [...] lo Stato deve tendere ad includere infinitamente l’anima degli individui proprio come singoli. Quest’opera non può essere compiuta interamente (perché è infinita) dagli organi burocratici centrali, ma dai cittadini, studiando tutti i problemi, parlando, ascoltando le minoranze, interiorizzandole come stimolo e come contributo, non eliminandole. Sono i cittadini che aprono lo Stato infinitamente [...] per correggere la tendenza dell’organizzazione a chiudersi, a rendersi trascendente all’anima<sup>1</sup>.

La *notizia brutta*, la morte, ci tocca da vicino: è l’addio di tutti - e ciascuno di noi è sempre questi tutti - agli amici, alla famiglia, agli amori e ai dolori. È una notizia che fa emergere timore, tremore ma anche una speranza del volere, del credere, del condividere.

E questo conta, e molto: condividere.

I medici (ci sono anche quelli dello spirito) lo sanno: si può vivere quotidianamente il dramma tragico e fecondo di una “esperienza” alle prese con il limite e il confine, e tutti insieme - per esperienze di vita, di lavoro, di studi, anche per ragioni anagrafiche - sappiamo bene cosa sia la

---

\* Dottore di ricerca in metodologie della filosofia, Università di Messina (vincenzomusolino@libero.it).

<sup>1</sup> A. CAPITINI, *Elementi di un’esperienza religiosa*, Nuova Casa Editrice Cappelli, Bologna, 1990, 83-84

morte, il baratro nero che “finisce” (?) il nostro mondo, il nostro tempo.

Sembra aver cancellato tanti nostri cari e estinto miliardi di esseri umani, come se non ci fossero mai stati, con un'assenza che preme come un vuoto, come il destino di un nulla pronto a inghiottire ogni essere.

Ma è davvero così? Davvero ciò che è, ciò che esiste, diviene ni-ente? O solo si nasconde per ritornare di nuovo? È questa l'eternità? È ovvio che nessuno di noi potrà mai davvero tentare una risposta definitiva, certa, a queste domande (ma solo il “salto” religioso). Nessuno di noi può, se vuole davvero impegnarsi, limitarsi a pensare queste domande: occorre, infatti, sperimentare e avviare l'azione.

È proprio dell'autentico umano esercitarsi nella prassi e nella decisione concreta, libera, che struttura il nostro mondo nella collaborazione e nella cooperazione.

È così che si trova un rifugio per tutti, per il nostro tempo, per il futuro.

Siamo tutti immersi in un *tu-tutti*, in un legame unico, spirituale, che ci lega da sempre nel profondo.

Davvero non siamo mai stati soli e le mille voci interiori che strutturano le nostre esistenze, che spingono avanti le nostre azioni, che concorrono a rinnovare sempre il mondo degli uomini, confermano questa fratellanza e sorellanza originaria.

Anche i nostri morti operano in questa compresenza e non è, quindi, solo ricordo, è celebrazione corale della presenza di Dio:

Quando sentiamo che viene la nostra morte, anche quella non è l'assoluto, ma un contenuto; e noi in quel momento non compiamo che un atto, come facciamo sempre: l'atto è la forma, il modo di affrontare la morte [...]. La forma con cui viviamo concretamente la morte, è atto, presenza reale di Dio. Se nella nostra vita ci siamo abituati in religione a trascendere intimamente la nostra individualità particolare, a portarci nel centro della nostra stessa anima e di tutta la realtà, di tutto e di tutti [...] ci riuscirà più sereno quell'atto – davanti alla morte – perché ci sentiremo già trasferiti di qua dal considerare i nostri limiti come qualcosa di terribile, insuperabile, assoluto: assoluto sarà invece l'intimo dell'atto, la celebrazione della presenza di Dio<sup>2</sup>.

Ogni passo fatto insieme risuona dentro e, nell'intimo, vivi e morti - come un coro - aggiungono giorno dopo giorno valore, senso, ad ogni nostro respiro.

<sup>2</sup> A. CAPITINI, *Elementi di un'esperienza religiosa*, cit., 54

Siamo sin dall'inizio coinvolti in un passaggio di testimone che è comunità; comunità di santi, dicono i religiosi, ma anche semplicemente comunità di uomini. Di tutti gli uomini, non solo degli attualmente "viventi".

Nascita dopo nascita e morte dopo morte, aggiungiamo sempre qualcosa in termini di valori e significati e non perdiamo qualcuno del tutto, è come un progredire, un'apertura costante, ma senza una legge storica, senza automatismi naturalistici, senza più connessioni con la paura:

Per capire che la morte non chiude in sé il morto bisogna muovere dal tu, dalla morte degli altri, e non dall'io. [...] Ma questa realtà di tutti non è qualche cosa che resti spirituale e corale nei valori: sta aperta e preme ad una nuova realtà, un nuovo corpo, un nuovo universo, non assetato di potenza come appare ora. I morti sono uniti a noi nel bene che facciamo: qui li ritroviamo e sempre più li vediamo nella realtà liberata. C'è una differenza tra la morte e i morti: la morte appartiene ad una realtà finiente, i morti appartengono ad una realtà crescente, che prende il posto di quella della potenza e della violenza. E già il corpo può purificarsi, inquadrato in elementi superiori; l'universo può aprirsi. [...] la religione è persuasa della fine della morte<sup>3</sup>.

È lo spirito che procede solo se siamo in grado di tradurlo nella contemporaneità (senza chiusure), solo se con forza reagiamo all'attivismo di maniera, al culto dell'efficienza, al disvalore di un presente vissuto senza padri e senza figli, tutto concentrato nell'auto consumo.

Ed allora anche gli offesi, i diminuiti, i pallidi, i senza forze, i mutili, i vinti, i morti – appunto – ritornano ad agire, a provocare, a produrre senso, contenuti, desideri.

Non cessano i morti di puntellare nell'intimo quella fiducia di fondo – indimostrabile ma allo stesso tempo ragionevole – che è necessaria per tentare ancora uno sviluppo all'avventura dell'uomo.

La fiducia che ciò che è non svanisce, che non siamo fatti per la morte ma per la nascita, per il risveglio.

La fiducia nel volto dell'altro come matrice del volto di Dio. La fiducia in un Dio da "far nascere", da crescere, da custodire senza evidenze ma con la volontà creatrice di una necessità coesistente al nostro respirare e vivere autentico.

<sup>3</sup> A. CAPITINI, *Religione aperta*, Neri Pozza editore, Venezia, 1964, 32

È vero, si muore, ma credere di credere, sperare contro ogni cosa sperata, volere e decidere senza rete di protezione e sicurezze, prendere parte in maniera persuasa per l'altro, per ogni vita, significa vincere anche la morte:

Io non dico che i morti sono qui o là, fanno questa cosa o l'altra, subiscono un Giudizio e sono beati o dannati; e d'altra parte non accetto che siano finiti e annullati. Non l'accetto perché la morte è un fatto e un essere vivente lo tratto come più di un fatto. In tutto l'agire mio che è vario, c'è una prassi speciale che è quella volta agli esseri singoli (apertura religiosa), e io mi comporto come se questi esseri non finiscano: il mio è un agire, un sentire, un amare, uno stabilire regole pratiche che sono aperte nel senso che si realizzano come se gli esseri non siano finiti: con questa prassi sono in contatto pratico con il mondo della compresenza, diverso dalla realtà del mondo dove gli esseri muoiono. [...] E della compresenza non si può parlare come di un oggetto (di cui parla la scienza) o di un fatto (di cui parla la storia) o come un insieme di individui visibili: la compresenza è vissuta praticamente con una speciale pratica che è l'apertura religiosa. Né si può portare una prova che la compresenza c'è, come si può fare per un oggetto o un fatto, appunto perché essa è conosciuta praticamente, nell'apertura del tu al tutti<sup>4</sup>.

Vincerla praticamente, esistenzialmente, con la forza luminosa del gesto buono e risoluto, con l'esempio dei nostri cari che raccogliamo ogni giorno, senza perderli davvero, scalfendo l'assenza con la presenza cogente degli atti, dei gesti, degli errori, dei sogni, delle vite che ci sono state trasmesse.

Può essere questa la fede? La festa? È questa la religione?

Il volto di Dio si arricchisce del volto di tutti? Il Tu, il tu che diciamo e sentiamo dentro, cosa apre innanzi a noi se non una forza in più per tentare il salto oltre il baratro?

Senza questa fiducia e apertura scevra da garanzie, ormai privi dei grandi bastioni formali del "potere" premoderno (Chiesa e Stato), orbi delle verità e certezze scientifiche e politiche (ormai diroccate), cosa è la nostra vita?

Il Samaritano agisce e non dice, non corre oltre, ma si ferma e presta soccorso e vince le ferite e il dolore; Dio, dunque, è "praticamente" dispiegato oltre i nostri limiti, è Altro rispetto alla violenza della realtà attuale:

La religione aperta è nel riconoscere e vivere che la persona è intimamente unita a tutti, e che questa realtà di tutti della compresenza è aperta alla realtà liberata.

<sup>4</sup> A. CAPITINI, *Religione aperta*, cit., 40-41

Bisogna che avvenga questa fine della persona-statua e questo inizio della persona-musica. Gli altri non li cerco fuori del mio io, perché essi sono compresenti al mio io: più aprirò il mio io, e più troverò tutti, l'Uno-Tutti. [...] Ecco perché l'io che si fa coscienza, la coscienza che si fa persona morale nei valori, la persona morale che si apre alla compresenza, accrescono la garanzia che il rapporto con Dio sia ad un altro livello. [...] Poiché ad ogni passo che facciamo, sembra che Dio sia quell'Altro con cui entriamo in rapporto: per il bisogno che abbiamo di vivere sembra che sia la Vita, per il rapporto naturale sembra che sia la Natura, per la coscienza la Ragione, per la persona il Valore, per l'io la Comunità con gli altri; eppure noi oggi sentiamo benissimo che tutto questo non basta perché siamo aperti ad una Realtà Liberata [...] e per una realtà liberata vediamo che ci vuole un qualche cosa di qualitativamente diverso; non è un progresso, ma è un salto, è Altro<sup>5</sup>.

Il Nonviolento agisce e boicotta, non collabora, reagisce e resiste, obietta e disarticola la violenza, la sconfigge patendo.

E se la morte stessa non attendesse altro che il deporre ogni nostra capacità di generare dolore e morte, per sparire definitivamente, per giungere alla moltiplicazione delle resurrezioni?

Il valore della fede nella resurrezione stava nel superare il vecchio individualismo dell'essere chiuso nei limiti della morte, e nella costituzione di un'unità di tutti. Ripeto, il fatto non era soltanto che un morto aveva vinto la morte (si credeva anche di altri), ma che il morto risorto fosse unito a tutti, e questa unità costituisse in ognuno un uomo nuovo [...] l'unità intima di tutti. Questa è reale, e prima di ogni altra cosa, è atto, da cui viene tutto il resto, e tutte le trasformazioni. La morte è il segno tangibile che il mondo è qualche cosa di diverso dalla realtà di tutti, e perciò il mondo così com'è può finire, e la realtà di tutti divenire realtà liberata. I morti sono più aperti di noi, perché sono più uniti, e per loro è meglio risultato che il mondo è qualche cosa che non dura. Essi restano uniti a noi, compresenti. Quanto più saremo persuasi di questo, tanto più vedremo che questo mondo è finiente e Gesù è così moltiplicato per tutti [...]<sup>6</sup>.

E se la decisione di "valore" anche per la vita del verme e del nido e dello sconfitto e del reo e del carnefice, fosse la chiave per fare morire la morte, per vivere davvero per sempre?

Aldo Capitini prefigurava – da persuaso religioso – il percorso verso

<sup>5</sup> A. CAPITINI, *Religione aperta*, cit., 89-90.

<sup>6</sup> A. CAPITINI, *Religione aperta*, cit., 238-239

la *realtà liberata* dalla morte non come un Paradiso in terra ma come una *omnicrazia in fieri* – un potere di tutti – nel quale tutti generano significato: il trascendimento pratico verso il meglio di ogni liberalismo e socialismo, senza coercizione né egemonia escludente:

Tutti non sono soltanto gli abitanti viventi di un luogo, di una città, di uno Stato, di un continente, della terra; sono tutti gli esseri del tipo umano, con cui possa essere stabilita una comunicazione in atto. Ma non solo; qui si comincia un'appassionata apertura ad altro, una ricerca continua, un lavoro del tutto personale che si domanda se nei "tutti" non sono da comprendere altri; e quindi coloro che non sono in grado di esplicitare una vita operosa, uno scambio visibile, ma sono ammalati, infelici, pazzi, assenti dalla vita comune, dalla quotidiana socievolezza. L'animo non se la sente di escluderli [...] spera, senza nemmeno dirselo chiaramente, che la realtà di tutti, arrivando fino a loro, abbia la virtù di guarirli. Esser coscienti di loro, avere questa speranza, vivere il dolore per chiunque sia assente, costituiscono il sentimento fondamentale, la "trepidazione" di chi è aperto alla realtà di tutti. E gli esser subumani? Non è sperabile un più fermo rapporto con loro? E gli esseri non più viventi, ma morti, non sono rimasti uniti (anche se invisibili) alla realtà di tutti? [...] e nell'unità con tutti esplicano un dare non percettibile, ma effettivo come aiuto a produrre i valori (ciò che di bello, di vero, di onesto, di generoso si fa nel mondo)<sup>7</sup>.

Noi, infatti, non possiamo presumere di creare valori da soli: il concepire l'unità creatrice connessa con ogni essere è un cimento personale, una persuasione che necessita di decisione e impegno pratico.

Ed è proprio questa *prassi speciale* che conferma l'approccio teoretico: è l'apertura nonviolenta alla *tu-tutti*, è la collaborazione per l'individuo e la comunità, insieme, a desacralizzare ogni centro di potere e di violenza istituzionale – sia una Chiesa, uno Stato o un Partito – per giungere ad essere liberi da qualunque "egemonia".

Contro ogni "strumento", contro ogni "mezzo" potenzialmente distruttivo che preannunci – una volta annichiliti i nemici – una futura era di pace e di risoluzione del conflitto, si palesa da sempre – dall'intimo, potremmo dire – un altro modo, un'altra strada.

Ed è il modo, è la strada che rifiuta da subito l'uso della coercizione, che rigetta la strumentalità della violenza e del dolore, che si fonda non sul *centro di Potere* ma sui centri diffusi di apertura nonviolenta.

Un metodo di lotta, cioè, che porta il fine a coincidere con i mezzi, a far vivere gli obiettivi negli strumenti di confronto politico, che giunge

<sup>7</sup> A. CAPITINI, *Omicrazia: il potere di tutti*, La Nuova Italia, Firenze, 1969, 97



alla realizzazione di valori e ideali senza sacrificare gli individui sull'altare di una distopica società perfetta.

E per questo la *realtà liberata* di cui ci parla Capitini *dualizza l'immanenza*, realizzandosi senza compiersi, rimanendo sempre aperta ai nuovi contributi.

È una realtà "altra" potenzialmente sempre intercettabile dalla coscienza che si realizza già ora, infatti – in un percorso infinito di "aggiunta" e di produzione corale di significati – attraverso l'impegno dei singoli (non solo i presenti ma anche i passati e i futuri) per il trionfo politico dell'ascolto reciproco e della parola che mitiga il conflitto distruttivo. Una politica dell'aggiunta arricchente, senza vendetta, dunque.

L'uomo, lo ribadisce spesso Capitini nelle sue opere, non può essere ridotto a puri eventi: l'essere non è solo fatti, non siamo destinati a sparire.

"Resistere" è, innanzitutto, resistere alla morte, proiettarsi oltre, sconfiggerla con la prassi nonviolenta e l'approccio di una "religione aperta": Quella del *tu-tutti*, dei Cristi-Crocifissi, della compresenza dei vivi, dei forti, dei deboli, dei coraggiosi, dei pallidi, dei mutili, degli imperterriti, dei senza voce, dei morti.

Tutto, è vero, congiura al peggio – automatismo e consumo naturale sembrano invincibili – ma solo l'uomo libero può volere, decidere, creare, impegnarsi insieme agli altri per l'affermazione di valori che lo trascendono, e del "Bene" che è, allo stesso tempo, fondazione e prodotto.

Per questo, per tutto questo – forse – non occorre pronunciare il nome di Dio, come ci sprona l'antico Comandamento.

Forse, e Aldo Capitini lo ha dimostrato in tutta la sua esistenza così produttiva, basta vivere, lottare, benedire, amare, per il "Risorto", per risorgere tutti, continuamente, a nuova vita, per scardinare la Storia accogliendola tutta e, proprio per questo, superandola in un senso ulteriore: non può finire tutto così, non è giusto; una realtà di morte è una realtà imperfetta!

Ed allora che muoia la morte! Ed in tal senso, da un punto di vista politico e della critica all'esistente, approfondire la frattura tra essere e dover essere non è, propriamente, la via maestra di tutti i Riformisti?

[...] noi vediamo che la vita religiosa non si è accontentata di registrare l'esistenza di una persona che dicesse certe cose e subisse certi eventi, ma ha messo in un solenne e decisivo rapporto quei fatti e la liberazione dell'uomo, che è il tema della religione.  
[...] La connessione aveva l'importanza fondamentale di opporsi alla continuazione

della realtà com'era stata prima, di introdurvi una Redenzione. [...] Questo modo diverso, e forse anche più religioso, distingue tre elementi: i fatti, l'apertura alla realtà liberata, la realtà liberata. I fatti sono quello che accade e va nel passato e viene richiamato, rievocato, rivissuto; l'apertura alla realtà liberata è la vita della religione e dei valori; la realtà liberata è ciò che deve venire (e qui è il Dio della religione aperta, il Dio che si fa nuovo e tutto a tutti). [...] La nascita di Gesù non può essere pensata come accettazione del mondo, come pace con la sua dura realtà, le sue ingiustizie, il suo male; ma è in certo senso, l'inizio di un itinerario che sarà bagnato di sangue. Se si toglie questa tragica mèta, si fa nel Natale una festa della vegetazione che rigerma dal seno della terra, della luce che si riallunga, della fiducia nella vita che riprende, e si resta nel cerchio del mondo e della natura, con il suo fascino, certamente, ma con la sua insufficienza religiosa<sup>8</sup>.

La morte e la violenza sono il “nemico” di ogni essere, di qualunque essere vivente e anche il bruco inconsapevole partecipa, infatti, della “compresenza” e del comune destino, ed ogni “aggiunta” di senso e di bene è *un'aggiunta* sulla strada dell'eterno umano; *un'aggiunta* che scardina la dialettica e la girandola del “negativo” che travolge tesi e sintesi per “affermare” – prima di un nuovo stravolgimento – un Io-Collettivo (sia esso Stato, Classe, Partito, Identità) che stritola i singoli e li strumentalizza. L'aggiunta, invece, coinvolge ogni singolo apporto, ogni minimo contributo in un processo di arricchimento costante che non si arresta con la morte, che si riverbera in ogni nuova nascita e rinascita, che recupera il passato “salvandolo”.

È, di certo, una fede filosofica e laica che intercetta la Speranza e il futuro, anche politico, e che germoglia con forza anche in tempi di pandemia e guerra. Anzi, germoglia con più tenacia nell'eccezione che è più forte del caso normale, che riporta il quotidiano alla sua genealogia tragica, irrisolta, mai pacificata.

Se in questa contingenza – se innanzi al male – l'uomo, il cittadino, il padre e la madre, il figlio e la figlia, non si arrendono e, *spes contra spem*, resistono e lottano e chiedono e scelgono e vivono anche sotto le bombe, anche nel chiuso di una *quarantena* volontaria per tutelare deboli e indifesi; se tutto questo accade, se – ancora – l'agredito si appella al Diritto contro l'aggressore, se il “vaccino del mondo” è ancora una volta la condivisione del fiato e dello Spirito, se il “contagio” della “persona buona” ancora impressiona e colpisce (*mirum*) ogni coscienza libera che

<sup>8</sup> A. CAPITINI, *Religione aperta*, cit., 233-235

si inchina alla sua bellezza, se tutto questo ancora oggi – nella nostra temperie di contese e fratture – accade ed è presente, cosa è la Politica, la buona Politica che con il coinvolgimento di tutti, nella libertà, vince l'affermazione dei fatti bruti?

Ecco, il Vesuvio erutta lava e cenere infuocata, e copre e seppellisce Ercolano e Pompei. C'erano esseri umani e animali, e la lava è caduta su di loro, li ha fermati e chiusi, soffocandoli e carbonizzandoli. Essi svolgevano la loro vita, il loro sentire, il loro pensare, avevano fiducia nel sole e nella natura, ripigliavano la vita ad ogni mattino. Altrove e in altro tempo la stessa cosa hanno fatto terremoti, inondazioni, incendi contro una parte degli esseri. Ma se io mi apro ad un essere vivente volgendogli rispetto e affetto, e così ad un altro, e nell'animo sarei disposto a farlo verso tutti, arrivando all'orizzonte di tutti, non posso più accettare la natura e i suoi fatti che, senza capire, mi sottraggono una parte degli esseri. Se arrivo all'orizzonte di tutti, se mi interessa la realtà di tutti, capisco la realtà della vicinanza di tutti fra tutti, la loro compresenza. E mi appassiono per questa realtà di compresenza perché ci sia, sia fiorente, resista e vinca, e se non in tutto oggi, almeno domani: i fatti sono una forza che non capisce, la compresenza è amorevolezza intelligente da tutti a tutti<sup>9</sup>.

Chi ama il *tu-tutti* scopre Dio profetizzava, dunque, Aldo Capitini che, nell'intelligenza dell'atto libero, della scelta, invitava a scoprire l'orizzonte comune – la vicinanza – che arricchisce come tale il contributo singolare, valorizzandolo, promuovendo la persona, gli esseri, contro ogni potere “sintetico”, riassuntivo, migliore e più importante di essi. Oggi, con Papa Francesco, potremmo dire: contro ogni clericalismo e “fissismo etico” che, nella violenza dell'approccio escludente, giunge automaticamente all'annientamento.

Se si raggiunge l'orizzonte di tutti, c'è un cambiamento di qualità, e non semplicemente di quantità. [...] Bisogna, invece, muovere da ogni essere a cui possiamo dire un tu, dargli infinita importanza [...]. Finora non si è mai fatta veramente questa apertura ad ogni essere [...]. Perché non si è avuta questa apertura precisa e infinita? Perché si è trovato il modo di appoggiarsi a qualche cosa dicendo che era più importante: i religiosi a Dio, i filosofi all'Idea universale, i politici allo Stato o alla Rivoluzione; trascurando gli esseri, anzi distruggendone alcuni senza rimorso<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> A. CAPITINI, *Omnicrazia*, cit., 48-49.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

La politica “aperta” è intesa, quindi, da Capitini come un’aggiunta continua verso un’eguaglianza sostanziale che muove in direzione del cambiamento e che ha origine non dall’affermazione dell’io ma dalla pronuncia/riconoscimento del tu, della persona che ci sta di fronte e che, meglio delle autocitazioni dell’io, rappresenta l’infinita importanza di ogni essere singolo, la sua infinita partecipazione alla compresenza degli esseri, di ogni essere: un’importanza relazionale sottratta, dunque, alla violenza dell’egoismo politico e sociale.

Non si tratta, mi pare, di confondere etica e politica, non si tratta di negare autonomia ai tanti “poteri” del Mondo, si tratta di imbrigliarne le fughe esplosive, di smussare gli aculei feroci.

In fondo, il costituzionalismo liberale è nato per questo e la Sovranità (anche quella nata dalla rivoluzione) è stata ed è il bersaglio polemico di ogni cultore della persona libera e dei suoi diritti:

La teoria del Marx della classe proletaria che si preparava all’esercizio del potere con la coscienza della sua situazione di contrasto con la classe borghese capitalistica e mediante l’azione politica, finché la crescente democratizzazione conquistava il potere senza violenza o con un minimo di violenza (come fa talvolta l’ostetrica nel parto), appunto perché la classe era divenuta atta ad operare la trasformazione di tutta la società, contava su questo lavoro aperto, politico e democratico come preliminare del potere della nuova società. La teoria del Lenin contò, invece, sul gruppo rivoluzionario, che coglieva l’occasione del disfacimento dell’esercito e del paese per prendere il potere, dal quale intendeva fare tutto ciò che era nel programma del socialismo: un duro esercizio del potere ne fu la conseguenza, con la mancanza di freni all’involuzione nell’autoritarismo e nel terrore. [...] Difatti ciò che “dal basso” doveva maturare, secondo la teoria del Marx, correva sempre il rischio di incanalarsi nel riformismo, senza mirare con preminente tensione ad una società profondamente rinnovata nel suo spirito e in tutte le sue strutture e procedimenti. E ciò che “dall’alto” doveva costituirsi, secondo la teoria del Lenin, correva il rischio di mostrarsi pseudorivoluzionario e sostanzialmente non potere di tutti, ma di funzionari e di burocrati, di un capo senza alcuna garanzia. Nell’una e nell’altra teoria [...] rimanevano elementi cospicui di “natura”, di forza, di sopraffazione di altri esseri umani. Non era apparsa la totale antitesi alla “natura” che è rappresentata dalla “compresenza”, armata della tensione alla nonviolenza<sup>11</sup>.

Ogni essere, ogni individuo capace di dire un tu, è nel mistero del suo essere molto di più di quanto risulta alla politica della sopraffazione.

C’è, però, un altro tipo di potere, come un fiume carsico nella storia del

<sup>11</sup> A. CAPITINI, *Omnicrazia*, cit., 53-54.

mondo, come una fiducia di fondo nel cambiamento possibile, oltre ogni violenza: si tratta di esprimere una proposta, di sostenere un metodo, di percorrere un cammino sulla base della nonviolenza offerta come una garanzia, come un pegno.

Si stratta, in sintesi, del pieno adeguamento dei mezzi ai fini politici, senza più involuzione “a fin di bene” nel terrore.

Tale approccio è, ovviamente, in antitesi e alternativo alla legge di natura, all'automatismo della violenza che consuma e annichilisce; è alternativo alla *banalità del male* perché è radicale nel bene che produce alternative alla morte, che non si arrende alla morte.

Forza e violenza sono, per Capitini, rottami del passato; è la comprensione della religione aperta la via di un futuro già annunciato: la democratizzazione costante – il potere di tutti – che fa rima con “liberazione” e che si proietta oltre ogni tiepida politica per accelerare il gradualismo senza cedere all'autoritarismo della scorciatoia rivoluzionaria e violenta.

In questo quadro, nel contesto della spiritualità italiana e dell'azione etico-politica, il lavoro di Capitini si caratterizza come molto critico nei confronti dello storicismo crociano.

Fu uno dei primi a dimostrarne le insufficienze etiche che promanavano dall'accettazione di un'immanenza interpretata come necessaria, chiusa nella propria dialettica di consumo che realizza sì lo Spirito ma che è sostanzialmente indifferente al destino e all'aggiunta di senso di ogni vita, anche la più miserevole.

La Politica di Capitini è, in tal senso, diversa, “altra”. Perché l'apertura sincera alle singole individualità, l'inserimento della finitezza di ciascuno nel contesto di una “salvezza” corale, appannaggio possibile di tutti, conduce, in ultima analisi, ad una severa critica di tutti i metodi, di tutti i mezzi rispetto ai fini che, anzi, come abbiamo su accennato, proprio dai mezzi utilizzati per realizzarli vanno valutati.

Emerge, quindi, nel Capitini liberalsocialista e dedito al “potere di tutti”, il concepire nel rapporto intersoggettivo, nelle dinamiche di comunità, nell'agire politico di individui e di partiti, l'apertura ad un oltre, ad un sempre possibile, ad un esempio stabile che modifica il reale persuadendo con la *nonviolenza*, la *noncollaborazione*, la *nonmenzogna*, e che supera anche la realtà della vita e della morte.

Un'apertura costante, dicevamo, che, lo ripetiamo, *dualizza l'immanenza*, ne scardina la presunta “razionalità” mortificante i singoli esseri, sacrificati sull'altare dell'affermazione dell'Istituzione, per accettare – e

coltivare politicamente, pluralisticamente, poliarchicamente – la molteplicità del tu-tutti, una tensione escatologica verso la liberazione del singolo, e del suo insostituibile valore, inteso come un tu:

Questo spiega anche il mio atteggiamento riguardo al marxismo, che ha avuto tanto sviluppo in Italia nell'ultimo ventennio. In quanto immanentismo di tipo hegeliano esso non va oltre lo stoicismo dell'individuo che si immola per l'avvento di una umanità liberata, ma in quanto pone il tema della "discesa" degli elementi ideali nell'umanità e in una tensione escatologica, il marxismo può essere un passo verso una concezione religiosa della compresenza. È da rilevare anche come si presenta l'apertura religiosa alla compresenza: fuori di ogni pretesa ontologica di tipo vecchio, autoritario e sistematico, che "costringa" gli altri, ma come libera aggiunta alla base di ogni realtà, vedendo ogni essere nascere nella compresenza per sempre, oltreché nella natura che lo consuma; un'apertura pratica come ipotesi di lavoro, modesta e senza armi immanenti o trascendenti; un'ipotesi che è fuori da ogni verifica scientifica<sup>12</sup>.

In questa prassi speciale, dunque, la compresenza non è metafisica, non è né evidente, né dimostrabile: è la persuasione di una scelta di vita e politica che è lavoro pratico.

È ribellione fattiva contro l'annientamento naturale degli individui e del loro valore. È atto creativo che genera una nascita oltre la nascita, in un infinito svolgersi del bene nelle singole aggiunte di senso.

Il potere di tutti, il liberalsocialismo, l'affermazione di libertà e di giustizia possono avere dunque un fondamento – pratico – che possiamo definire religioso negli esiti: si può mutare la realtà, riformarla radicalmente, impegnarsi con coraggio per il futuro, anche perché si scopre e ci si persuade del fatto che – nell'eguale destino del tu-tutti – l'individuo insiste oltre la sua morte, oltre i fatti, attraverso gli atti che genera nel rapporto complesso e fecondo con gli altri.

Questo contributo corale a ciò che conta, a ciò che importa, a ciò che vale, a ciò che ha senso, a ciò che significa vita e futuro, è costituito dalle "aggiunte", dalle scelte che non promanano direttamente dalla trascendenza (senza più garanzie di certezza) e che non si adeguano all'immanenza (e alle sue leggi) ma che sono generate dal gesto libero della persona buona che, così, conferma la trascendenza mutando l'immanenza.

Questa è la compresenza: è la manifestazione pratica e religiosa di ciò

<sup>12</sup> A. Capitini, *Attraverso due terzi del secolo*, in *La Cultura* 6, 10, (1968), 457-473

che chiamiamo Dio, la sua declinazione politico-sociale oltre i limiti naturali della vita e della morte, dilatando l'azione politica verso un infinito non dialettico, non travolto cioè dalle negazioni, né cristallizzato dalle sintesi, ma arricchito dall'apertura delle libere aggiunte.

Al centro, ovviamente, sta la *moltiplicazione di Cristo*, sta la coscienza degli innumerevoli *cristi-crocifissi* della Storia, finalmente riscattati dall'oblio nella partecipazione decisiva alla realtà di tutti:

Ho insistito per decenni ad imparare e a dire che la molteplicità di tutti gli esseri si poteva pensare come avente una parte interna unitaria di tutti, come un nuovo tempo e un nuovo spazio, una somma di possibilità per tutti i singoli, anche i colpiti e annullati nella molteplicità naturale, visibile, sociologica. Questa unità o parte interna di tutti, la loro possibilità infinita, la loro novità pura, il loro "puro dopo" la finitezza e tante angustie, l'ho chiamata *compresenza*<sup>13</sup>.

Nella contingenza non garantita da alcuna forza egemone, nella Modernità "incerta", i valori non ci giungono più dall'Alto, imposti. Ciò che conta, infatti, è la sincerità e la responsabilità individuale: il "compito", il cimento personale, la scelta non più rinviabile, la risposta all'eccezione di senso che scuote la *norma/normalità*.

Non c'è più, quindi, un "Tu Devi" astratto che si afferma automaticamente, non funziona la minaccia "esterna" di un Inferno a venire.

L'Inferno è oggi e coincide con il tradimento della nostra libertà, con la sottovalutazione delle prove cui il nostro tempo è sottoposto, con la difficoltà ad onorare i nostri impegni, con la paura e la necessità, ad un tempo, di soccorrere la vittima, il percosso, l'abbandonato.

Coincide, anche, con la forza di un impulso "innaturale" – innanzi al "potente paranoico" – che non ci fa girare di spalle ma che ci spinge ad interrompere il male attivamente, fermando la mano del violento, nonostante tutto e, probabilmente, perdendoci.

Letica, sempre più oggi, ha a che fare con la promessa e con il perdono: con l'impegno, quindi, che "ferma" il Mondo in balia degli eventi automatici attraverso la fiducia che costruisce e struttura e, allo stesso tempo, con il rilascio della presa (della stretta) che "scioglie" il Mondo nella grazia che apre al futuro pacificando il passato.

Può l'individuo da solo compiere tutto questo? È tutto nelle sue forze? O, appunto, lo slancio etico, l'evidente esistenza della persona buona e

<sup>13</sup> A. Capitini, *Attraverso due terzi del secolo*, cit., 43

risoluta, richiama un legame generazionale e spirituale che trascende le forze del singolo? Anche questo, quindi, significa *compresenza*: la collaborazione di tutti gli uomini, vivi e morti, all'attualità del valore, di ciò che è giusto ora.

Gli schiavi, gli sconfitti del passato, non sono chiusi nella loro vicenda esistenziale ma partecipano, oggi – in virtù del riconoscimento delle loro sofferenze nel ciclo delle generazioni, attraverso la rappresentazione dell'ingiustizia da combattere – all'attuazione progressiva dei diritti umani.

Potremmo ben dire che anche essi, anzi soprattutto essi, principalmente le innumerevoli generazioni di sconfitti e mutili, con l'emergenza corale ed efficace della lotta per la giustizia, sono diventati produttori anonimi dei valori contemporanei.

In essi si è realizzata un'aggiunta costante di senso, un approfondimento – nella critica – della frattura tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere e che si sta progressivamente affermando.

Comprendere questo “potere di tutti”, l'essenzialità di ogni apporto, anche il più umile e indifeso, significa riconoscere, religiosamente e politicamente, un significato infinito e presente alle singole vite, anche a quelle del passato.

Questo riconoscimento, ovviamente, non risponde ad alcuna acquisizione teoretica o di rivelazione, non è una verità nel senso della certezza, ma è il prodotto di una prassi coraggiosa, di una decisione ribelle: la persuasione, nemica della morte, del contributo collettivo, comune, di ogni Tu, al miglioramento dell'accidentato percorso umano, verso una realtà finalmente liberata dalla sofferenza.

Ciò significa, quindi, che gli esseri sono “eterni” nel loro contributo esistenziale e che il limite mortale non è la fine. Passato, presente e futuro sono legati in una *Comunità compresente* che è coinvolta, attraverso le vite dei diversi testimoni, nella realizzazione di progresso.

Persuadere a questo significa, propriamente, contribuire a strutturare questa compresenza, a renderla operativa nella libertà contro l'oblio della sottrazione di forze proprio della *nientificazione* naturale che, intesa come “destino” invincibile, è funzionale alla sclerotizzazione delle posizioni di Potere.

I morti, gli sconfitti, premono sui vivi, sono attivi e nella *realtà di tutti* collaborano ancora alla spiritualizzazione del mondo attraverso le innumerevoli “aggiunte” e significati che noi possiamo intuire nelle loro vite,



attraverso il loro esempio (anche negativo, anche sottoposto a critica, anche fallimentare).

Non solo i fatti, non solo le azioni, dunque, ma anche il senso profondo, immateriale, che “apre” l’individuo oltre il proprio vissuto e le limitate forze e che fa scorgere una diversa infinita possibilità.

Il singolo, quindi, progredisce nella compresenza che tutti ci coinvolge dalla nascita oltre i limiti dell’esistenza storica, continuando ad essere e a produrre “supplementi” di senso, nuovi profili di conoscenza, esempi riscoperti e rivissuti di successi e patimenti, anche dopo la morte:

Il morto resta, com’era in vita, unito alla compresenza e ogni valore aggiunto a questa, ogni liberazione, si comunica ad essa che è in incremento [...] e gli schiavi delle Piramidi beneficiano dei diritti dell’uomo, e gli animali e le piante beneficiano della musica di Bach: essi non sono eventi chiusi, ma sono aperture unite nella compresenza. [...] La compresenza toglie via questa idolatria o chiusura della finitezza storica. Tra ciò che fu l’essere individuato prima della sua morte come formazione storica di sé, della sua psiche, del suo corpo, del suo modo di operare e delle sue idee, e ciò che egli potrebbe apparirmi in una resurrezione di tutti gli esseri morti, in un presentarsi degli esseri che sono nella realtà di tutti e che ora non conosco e identifico, pur essendo aperto alla loro attiva pressione su questa realtà limitata, sta la compresenza, il suo dinamismo moltiplicato e aggiornato, il suo incremento di gioia [...] per ogni nascita; e la compresenza fa cadere quei modi, quelle manifestazioni che parevano far tutt’uno con l’individuo vivente, e fa svolgere altro, che sarà lui e sarà nuovo e attuale nello stesso tempo [...] perché la compresenza va avanti svolgendo il meglio e creando, ponendo nuove, imprevedibili aggiunte<sup>14</sup>.

E per tutto questo, quindi, è solo la prassi, la decisione libera e sofferita, il salto non garantito da rete o paracadute, il gesto risoluto, il movimento paradossale e impreveduto del *Samaritano* che conferma, “prova”, provoca e supera – nella realtà e innanzi al baratro del Male – la teoria, il principio, il vessillo, la “bandiera” di qualsiasi ideologia.

In fondo – ed è quello che emerge ancora oggi e con più forza in ogni nuova sporca guerra – la “persona buona e risoluta” esiste ed opera con coraggio ed è questa straordinaria epifania – e non l’ordinario automatismo del violento seriale – a costituire, propriamente, un Miracolo.

La *religione aperta* di Aldo Capitini, l’operatività, qui ed ora, di una

<sup>14</sup> A. CAPITINI, *La compresenza dei morti e dei viventi*, Il Ponte Editore, Firenze, 2018, 52

società in cammino, proiettata sulla realtà liberata e nonviolenta, sulla realtà di tutti (nessuno escluso), sconfessa il mondo come è, i tanti limiti dello *status quo* spirituale e politico, non arrendendosi al decorso automatico, alla caducità delle costruzioni politiche umane, proponendone la riforma.

In un connubio indissolubile tra azione nonviolenta, impegno civile, e riflessione mai paga delle acquisizioni ideologiche, il male, la morte e l'ingiustizia diventano, progressivamente, l'obiettivo polemico e irriducibile di questa *prassi mistica*, la ragione di vita di questo pensatore tanto "cattolico", cioè universale, quanto eterodosso.

E ciò è evidente nella continua assunzione di responsabilità, nel dibattito pubblico e nel confronto corale che porterà Aldo Capitini ad approfondire costantemente il suo *liberalsocialismo* (a partire da quello teorizzato insieme a Guido Calogero nel Manifesto del 1940), fino a giungere, con *l'omnicrazia*, negli anni Sessanta, al "potere di tutti", alla suggestione di una democrazia davvero sociale, di un confronto comune serrato sui temi e sui problemi, di una vera e propria sussidiarietà orizzontale che superi tanto lo strapotere dello Stato, quanto quello dei Partiti divenuti istituzioni sclerotizzate.

Dall'indistinguibile impegno religioso e politico di Capitini emerge il culto della laicità intesa come fede in altro rispetto al clericalismo di potere, come religione della libertà che, però, non si accontenta della presunta razionalità del reale, che non si arrende al destino automatico di morte.

Si realizza così, nella battaglia per il mutamento sociale nel senso della partecipazione popolare, quella tensione al cambiamento che fa emergere, come costitutiva dell'autentico sussulto etico, quella coazione al salto, al meglio, ad una decisione responsabile per il bene comune tanto necessaria, quanto non più garantita da una *trascendenza* facilmente e unilateralmente traducibile.

In tale contesto, anche l'idea capitiniana dei *Centri di Orientamento Sociale (operativi dal 1944 al 1948 a Perugia e in molte altre città italiane)* come alternativi alla partitocrazia, come occasione comunitaria e spontanea di un laboratorio civico aperto all'apporto continuo dei cittadini; la stessa mancata adesione di Capitini al Partito d'Azione (*costituitosi in clandestinità nel 1942*), inteso dal filosofo come inefficace declinazione "moderata" del lavoro politico necessario per giungere al "massimo di socialismo e, insieme, al massimo di libertà", può senz'altro contribuire a definire come eminentemente *transpartitica* la prassi politica di un "in-

dependente” e irregolare come Capitini, tra i primi a cogliere la degenerazione anti democratica della partitocrazia italiana, incapace di cogliere e di accogliere i fermenti di quello spontaneismo energetico poi esploso nel *Sessantotto*.

*Transpartiticità* che, appunto, rigetta come impropria e illiberale la riserva identitaria nella “casa sicura” dei congiurati, spingendo oltre – fino a “rompere” la forma dell’Istituzione tipica del Palazzo – per giungere alla contaminazione feconda tra diversi, ad una complessità d’approcci che “salva” la Politica dalle categorie novecentesche del Politico (l’associazione e la contrapposizione violenta Amico/Nemico), proiettando il metodo della nonviolenza e della nonmenzogna contro ogni ideologia e fissismo etico.

Non si trattò mai, quindi, per Aldo Capitini (*morto a quasi settant’anni nel 1968*) di ipostatizzare la *terza via* in un partito preciso ma di fecondare la contrapposizione epocale Destra/Sinistra, arricchendola di senso e sollecitando la scelta di campo responsabile: una dialettica “radicale” che – proprio perché fondata sulle radici comuni e costituzionali dello stare insieme – non può giungere mai al conflitto *radicalista*, escludente.

In questo senso, la prassi Capitiniana del riconoscimento del *tu-tutti* – anche come declinazione nuova e feconda del teismo e, quindi, della personalità di Dio diffusa nei volti di chiunque – diviene anche pratica della compresenza, di un’unità e comunanza che trascende spazio, tempo, destino e morte.

Un’unità complessa e plurale che passa per un “Cristo moltiplicato”, attraverso l’affermazione di un “tu” religiosamente rivolto a tutti, anche e soprattutto a chi non conosciamo, agli innumerevoli volti che si sono succeduti nelle generazioni dell’uomo. E proprio nel dire *tu* ci scopriamo più simili di quanto mai avessimo creduto.

Il “tu” diviene, quindi, un atto, una scelta di apertura costante all’altro/fratello e per questo Cristo si moltiplica nei tanti *cristi-crocifissi* del mondo; per questo la fede/etica non può che essere azione di produzione comune, popolare, di ciò che conta e che vale per tutti.

La salvezza, la pace, la vittoria sulla morte, sono “esistenziali” concreti, pratici, di una comunità in cammino e, allo stesso tempo, categorie spirituali tese alla realizzazione progressiva di una realtà liberata – non garantita – finalmente nonviolenta.

La persona di Cristo, quindi, si aggiunge continuamente nella nostra vita come apertura al *tu*, ad un volto plurale che tutti ci coinvolge:

La categoria religiosa è l'apertura al tu-tutti. [...] In questa categoria c'è un elemento soggettivo che è l'atto del tu [...]. Per questa categoria la parola *tutti* acquista un valore sacro, perché esprime un riferimento costante, l'orizzonte della compresenza che si ritiene suprema. In alto, se vogliamo dire così, sopra ad ogni definizione della realtà e ogni meccanismo degli universi, sta questo *tutti* gli esseri, come Cristo moltiplicato per tutti. Non è possibile, nella vita com'è, dire tu a tutti, visti come singoli esseri nati nel passato e nel presente; ma possiamo avere la tensione religiosa, nel dire un tu, di prepararci e di stare aperti agli altri tu che potremmo dire, e sentendo che ameremmo volgerlo a tutti in eterno, come cosa più importante della forma presente della realtà che ce lo impedisce<sup>15</sup>.

Si tratta, in breve, di una dinamica creativa e ispirata che congiunge la prassi della persuasione al fine trascendente. La religione, dunque, è aperta ma non è esangue e si arricchisce di determinazioni storiche che sono essenziali per la salvezza.

Eternizzare gli esseri, spalancare la produzione odierna dei valori alla collaborazione dei morti, significa *impastare* sacro e intimo, urgenza del trascendente e desiderio profondo, fino al riconoscimento corale dell'identico che alberga in ciascuno, oltre le differenze.

In tal senso, quindi, è necessaria la collaborazione di tutti, è essenziale "salvare" dall'oblio il contributo di tutti gli esseri e colmare, attraverso questo riconoscimento di senso, l'abisso che separa l'intelligibile dalla storia.

Non ci si può rifugiare, dunque, nell'astratto delle proprie acquisizioni ideologiche, riporsi docile nella verità acquisita una volta e per tutte ma, al contrario, è necessario riconoscere valore e significato crescente, operante, alla storia vivente e alle contraddizioni feconde dell'empiria.

La salvezza, tanto quella spirituale che quella politica, la via più giusta per la riforma dell'esistente nel senso della nonviolenza e del proficuo contributo di tutti, non passa né per le intuizioni di pochi illuminati e esperti di rivelazioni, né per un significato indifferente al destino dei singoli e afferente solo ad un Intero anonimo e progredente; la salvezza, ci dice Aldo Capitini, è tale se è il percorso del *tu-tutti*, se è appannaggio, collettivo e singolare allo stesso tempo, che *tutti* coinvolge nelle relazioni, nell'influsso reciproco, nel contributo scaturente dall'umanità condivisa.

Lo stesso storicismo capitiniano, va chiarito, curva e contraddice quello di impostazione hegeliano e marxista, e non è riduzionista, non si li-

<sup>15</sup> A. Capitini, *La compresenza dei morti e dei viventi*, cit., 76

mita all'azione per il cambiamento sociale perché attraverso questo cambiamento dei rapporti di potere e di violenza, mira a mutare il paradigma stesso della realtà, ha un obiettivo ontologico.

Non si tratta, in ultima analisi, di un ulteriore passaggio applicativo della classica dialettica affermativa: la storia non è vista come il dispiegarsi pressoché automatico della razionalità del tutto che stritola *i tutti*; nella quale le individualità si esauriscono nell'esercizio di vitalità e nel ruolo sociologico.

Affermare la compresenza come "aggiunta", come dono di ognuno ad un di più di senso che va costantemente scoperto e riscoperto, anche attraverso la rilettura degli *esistenziali* consumati e morti, significa congiungere eternamente, religiosamente, senza sintesi e in continua apertura al nuovo, le nascite, *le vecchie e le nuove nascite*, alla realtà liberata, alla realtà che muore la morte e la sofferenza.

Solo la religione aperta può giungere a questo, solo la religione che non chiede e che non impone e che riconosce il darsi puro del *tu* nelle presenze infinite supera la stessa traiettoria del tempo, il significato stesso di aggiunta, risultato e prodotto:

La religione è farsi vicino infinitamente ai drammi delle persone, interiorizzare. Essa è spontanea aggiunta, è un darsi dal di dentro e perciò libero incremento e pura offerta, non sostituzione violenta che io voglia fare all'infinita capacità di decidere delle coscienze. Mi saprebbe di inumano e di morboso che con la mia vita religiosa togliessi un minimo di freschezza, spontaneità, libertà a qualsiasi essere, indebolissi il suo porsi come centro. [...] Religiosamente non giudico, mi aggiungo, do il contributo personale, la presenza. [...] Se pensate che la realtà sia un blocco, un sistema, finite per imporre prepotenti dogmi [...]. Ma se pensate che questo blocco è semplicemente un'apparenza, e che invece la realtà si apre continuamente in novità, capite che cosa è [...] questo dire tu disinteressatamente alle anime, in una presenza infinita<sup>16</sup>

Perché non si tratta solo di aprirsi al futuro come in una marcia costante che sbriciola il passato usurato e strumentale ma, più propriamente, significa recupero e riscatto: la nuova nascita aggiunge solo se è capace di salvare ciò che storicamente è sempre stato sacrificato: i deboli, i pallidi, i silenti, gli anonimi, i nonviolenti<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> A. CAPITINI, *Vita Religiosa*, Cappelli Editore, Bologna, 1985, 69-70

<sup>17</sup> cfr. G. CARCHIA, *Nota di Edizione*, in A. Capitini, *Vita Religiosa*, cit. 119-124

Aggiunta e compresenza vanno dunque insieme, come il futuro che riprende il passato riconoscendo l'attualità presente della cooperazione di tutti, dei vivi e dei morti, oltre il limite più oscuro.

Oscurità di un limite, di un destino che ci atterrisce come insuperabile e invincibile e che, invece, ci dice Aldo Capitini, non è definitivo, non è imbattibile, non è davvero confine per l'uomo che, per prassi e decisioni libere, ha solo da incamminarsi risoluto lungo l'opzione nonviolenta, per giungere finalmente alla prova concreta che, morta la violenza, vivrà davvero persino la morte:

[...] Quando dirai una parola, sarai infinitamente in essa, anche umile;  
vivrai così la vita del verme, del nido, del sospiro,  
del silenzio.  
E la morte vivrai, se davanti ad essa non ci sarà nulla in te  
Che si distacchi dalla sua presenza<sup>18</sup> [...]

---

<sup>18</sup> A. CAPITINI, *Poesie, Atti della presenza aperta*, Del Vecchio editore, Noventa Padovana (PD), 2017, 61.

**“Riassunto”:** La Religione Aperta di Aldo Capitini, l’operatività – qui ed ora – di un impegno corale proiettato sulla Realtà Liberata, sulla realtà di tutti, del *tu-tutti* (nessuno escluso), sconfessa il mondo come è. Obiettivo polemico di questa “prassi mistica” è la morte, la violenza, i tanti limiti dello status quo spirituale e politico. Non ci si può arrendere al decorso automatico e naturale, alla caducità delle costruzioni politiche umane, occorre proporre la Riforma.

**“Parole-chiave”:** Nonviolenza, Prassi, Apertura, Religione, Politica.

**“Abstract”:** Aldo Capitini’s “Open Religion” disowns the world as it is, by affirming the agency of a here and now choral effort projected towards a Freed Reality.

Capitini names this reality “You-Everybody”, since he has in mind a domain which is meant to include anyone.

His “mystical praxis” stands against death, violence, and the numerous constraints of the spiritual and political *status quo*. It is our duty not to surrender to the mechanical development of human political structures and to their caducity. On the contrary, one must endorse the path of Reform.

**“Keywords”:** Nonviolence, Praxis, Opening, Religion, Politics.

# Tracce di una presenza

*(La sollecitudine per i migranti di don Domenico Farias, a vent'anni dalla morte)*

Augusto Sabatini\*

**Sommario:** 1. Qualche cenno biografico. 2. – Tra la dimensione locale e quella mondiale. 2.1. - Gli anni '60: gli incontri della diaspora. 2.2. – Gli anni '70: l'inizio dell'immigrazione terzomondiale in Calabria e le sue prospettive. La presenza filippina a Reggio Calabria. 2.3. – Gli anni '80: la scommessa della mondialità come orizzonte della formazione umana e religiosa. 2.4. – Gli anni '90: la stagione delle migrazioni terzomondiali nel bacino del Mediterraneo. 3. – All'inizio del terzo millennio.

## 1. Qualche cenno biografico

Di chi parlerò? Di Domenico Farias, presbitero di questa Chiesa particolare, nato a Reggio Calabria il 14.7.1927 e tornato a Dio il 7.7.2002<sup>1</sup>.

---

\* Magistrato, Corte di appello di Messina (aug.sabatini@libero.it)

<sup>1</sup> Domenico Farias, formatosi nell'associazione dei Fanciulli Cattolici e poi presso l'allora Congregazione Mariana, conseguì – studiando da privato – la maturità liceale ad appena 16 anni (per la sua precocissima crescita intellettuale) ed avviò studi di filosofia tra Reggio e Messina (iscrivendosi al corso di laurea in Matematica e fisica, quale unico in cui avrebbe potuto coltivare i suoi interessi di filosofia della scienza) e, quindi, raggiunse la capitale negli ultimi giorni del 1946, dove frequentò i corsi di Filosofia della Pontificia Università Gregoriana (e fu ospitato presso l'Almo Collegio Capranica), per rimanervi stabilmente fino all'estate del 1950. Tra gli altri, ebbe per compagni di corso nella sua classe e convittori del medesimo collegio: Ivan Illich, Maurice Borremans, Camillo Rugini. Rientrato a Reggio Calabria dopo la morte di Mons. Lanza (avvenuta il 23.6.1950), Farias riprese la frequenza della facoltà di Matematica e Fisica dell'Università di Messina (che aveva interrotto prima di andare a Roma), dove si laureò nel 1952 in Fisica con una tesi sulla relatività. Tornò quindi a frequentare i corsi romani della Gregoriana, presso cui conseguì il baccellierato e la licenza in Teologia Dogmatica. Fu ordinato presbitero il 4.7.1954 a Reggio Calabria. Nel periodo compreso tra il novembre del 1954 ed il luglio del 1963, don Farias fu docente di *Matematica, Fisica e Chimica* nel “Corso liceale filosofico” e di *Pensiero contemporaneo nelle scienze* nel “Corso superiore di Filosofia” del Seminario regionale S. Pio X di Catanzaro, presso il quale si trasferì per risiedervi stabilmente. Rientrò a Reggio Calabria appunto nel 1963, per rimanervi definitivamente fino alla morte. Fu assistente della FUCI, dei Laureati cattolici, poi MEIC, dell'Associa-



Personalità assai particolare, in cui la vocazione allo studio, alla ricerca intellettuale e alla formazione di coscienze ha avuto la sua ragion d'essere nella stessa sua chiamata al presbiterato, nell'amore concreto con cui si è speso *hic et nunc* per la sua Chiesa locale. Domenico Farias, in modo atipico per i tempi in cui è vissuto – dando aiuto in parrocchie senza essere parroco e dedicandosi a tempo pieno all'insegnamento (in università e in seminario), curandosi anche come assistente spirituale di tante realtà laicali affidategli in diocesi (diaconi, medici e giuristi cattolici) – è stato principalmente sacerdote celebrando l'Eucaristia e vivendo con continuità la responsabilità missionaria dell'insegnamento della Parola di Dio. Lo è stato “soprattutto” desiderando e scegliendo da presbitero di vivere in comunione piena e vera con la sua Chiesa diocesana ed i suoi membri. E lo ha fatto con la pratica dell'offerta di tutto sé stesso nella vita ordinaria di una terra, la Calabria di cui era figlio, già di per sé assai difficile e con relevantissimi problemi sociali, in cui una tale responsabilità non sarebbe stata facilmente proponibile come modello per nessuno<sup>2</sup>.

Pur non orientatosi alla vita religiosa (sebbene forti legami avesse costituito con i camaldolesi e fosse stato sollecitato ad aderire alla Piccola famiglia dell'Annunziata da don Giuseppe Dossetti), ha amato e diffuso la pratica della recita (comunitaria) della liturgia delle ore.

Ha sostenuto la necessità della prossimità ai padri della Chiesa (ed al loro magistero) per alimentare una vita cristiana matura.

Ha proposto, incoraggiando il più possibile la vita sacramentale, d'irrobustirla con una seria formazione scritturistica e pastorale.

Ha sempre cercato di vedere di tutto con gli occhi di Dio. «Partire da Dio ed a Lui tornare» è stato, per così dire, il *leit motiv* d'ogni sua proposta

---

zione Medici Cattolici, Vicario diocesano della cultura e responsabile dei beni culturali. Contemporaneamente insegnò *Filosofia del diritto* e *Dottrina dello Stato* presso la facoltà di Giurisprudenza e *Metodologia delle scienze sociali* presso quella di Scienze Politiche dell'Università di Messina, dove concluse la sua carriera accademica (iniziata intorno alle metà degli anni '60) da professore ordinario. A lui è intitolata la Biblioteca diocesana e un'Aula dell'ISSR. Per una più puntuale descrizione del suo impegno accademico, e una prima raccolta della sua bibliografia scientifica, cfr. A. SPADARO, *Domenico Farias e il mondo accademico: un rapporto “stretto” e “distaccato”*, in *La Chiesa nel tempo*, n.2-3/2003, 85 ss.

<sup>2</sup> Sebbene invitato ad entrare nel circolo avente a riferimento la struttura operativa della rivista bolognese “Il Mulino” e ad insegnare nell'Università di Lovanio in Belgio, scelse infatti di non emigrare e rimanere invece in Calabria.

di lettura profetica degli eventi mondiali e locali e di quell'autentica semina di cittadinanza operosa e generosa che ha stimolato, per condividere con gli uomini e donne del proprio tempo ogni speranza di futuro possibile.

A quanti hanno conosciuto e condiviso con lui la quotidianità (preziosa, affettuosa e lungimirante) della sua attenzione e cura personale, ne hanno ascoltato le lezioni, le catechesi, le meditazioni (e, magari, pure le confidenze) o hanno anche solo letto i suoi numerosi e rilevanti scritti scientifici, non è sfuggito mai che era persona “speciale”, capace di grande penetrazione e stupore, restituendo prontamente quanto della realtà tutta gli dicesse di Dio e della sua prossimità alle donne e agli uomini che ha incontrato, conosciuto, stimato e con cui ha pienamente condiviso – in una vera e propria dimensione di comunità – la sua esistenza di impegno ecclesiale (intellettuale e pastorale).

Per molti di coloro che in Fuci (Federazione Universitari Cattolici italiani) e nel Meic (Movimento Ecclesiale d’Impegno culturale) ne hanno beneficiato, s’è trattato d’un tempo enorme – oltre trent’anni – e di una grazia di difficile comunicabilità, perché fatta di relazioni personali talvolta più intense e frequenti di quelle che già tra genitori e figli – dopo la maturità di questi e la loro autonomizzazione – è difficile riuscire a coltivare. Quasi quarant’anni, per tanti di noi ...

Una grazia, come lui ha scritto, «ricevuta dal Signore e da tanti fratelli e sorelle» che hanno cercato di mettere in comune qualcosa di più della semplice simpatia o reciproca stima e fiducia umane, e cioè un legame che derivava dai doni di Dio e che a Dio desideravano ricondurre, traendo da Lui la propria ragion d’essere, come s’è detto prima, nella vocazione ad essere insieme comunità (primariamente) eucaristica.

Ha senso recuperarne, oggi, le direttrici d’interesse e d’impegno sulle quali s’è mosso? In un contesto già solo negli ultimi vent’anni (dal tragico 11 settembre 2001, da lui commentato sull’Avvenire di Calabria) profondamente mutato e distante da quello in cui lui è vissuto? Ed in cui il mondo di prima, per così dire, quasi del tutto non c’era più? Lo capiremo insieme, attraverso le poche note che vi propongo.

## 2. Tra la dimensione locale e quella mondiale

Per gran parte del suo magistero don Farias ha proposto la “mondialità” quale dimensione fondamentale per la maturazione dell’identità spirituale

cattolica (universale) e quale spazio proprio della vita cristiana adulta, di ogni persona, sebbene questa debba incarnarsi nella specificità di un territorio definito (quello della “Chiesa particolare” in cui ci si radica).

Perché, quando e come ciò è avvenuto?

## 2.1. Gli anni '60: gli incontri della diaspora

Negli anni '60, la sua attenzione di ricercatore si focalizza sul fenomeno, assolutamente dominante al tempo, delle *migrazioni interne* (in un'epoca in cui la Calabria era terra d'emigrazione tra le più segnate delle regioni meridionali). E da presbitero ormai stabilmente dedito alla cura della formazione di tanti giovani (quale assistente locale della Fuci e docente in università) sente l'esigenza dell'apertura della mente e del cuore allo scenario, in particolare, delle relazioni tra i vicini ed i lontani, che tali erano allora più per necessità che per scelta<sup>3</sup>.

Ed inventa, per chi inizia ad andar via dalla Calabria e non può programmare ancora un ritorno, i c.d. “incontri della diaspora”, ossia occasioni in cui periodicamente durante l'anno le amicizie sorte in quegli anni tra chi ne aveva frequentato le fila e quanti delle generazioni successive ne erano diventati parte potessero coltivarsi e crescere di fronte alle tappe della vita matura – tanto più dopo la bruciante esperienza del '68 – mettendo in connessione tra loro territori, contesti, ambienti (direi “mondi”) ancora troppo distanti e reciprocamente sconosciuti.

Incontri che ordinariamente si svolgono a Roma, quale crocevia preferito per incrociare le diverse Italie d'allora, e che offriranno ai loro partecipanti – residenti un po' dovunque in Italia e qui pronti a riunirsi, per proseguire nella crescita in amicizia che avevano coltivato prima di raggiungere ognuno i proprio diversi luoghi di lavoro – l'opportunità, di volta in volta: di tornare a incontrarsi, per riprendere discorsi sospesi; di mettere a confronto tra loro le scelte di vita compiute o quelle in gestazione; e, nel contempo, di comprendere meglio e più in profondità il

<sup>3</sup> Al contrario oggi, sebbene il degrado della vita civile e sociale sia vissuto dai più come causa prima del loro “dovere” andar via, i giovani si allontanano dalla Calabria più o meno definitivamente, anche in età precoce, sempre più *per scelta* (poiché altrimenti le proprie aspirazioni – lavorative e di realizzazione personale – ne sarebbero alquanto limitate).

loro tempo e le sue dinamiche e di conoscere le tante figure eminenti del mondo culturale universitario ed ecclesiale non solo italiano, ma europeo e mondiale (vista la grande densità di docenti stranieri presenti negli atenei pontifici e statali con cui Farias era stato, o era ancora, in colloquio di ricerca intellettuale). Figure eminenti che, chiamate dal loro amico calabrese, offrivano il loro contributo.

## **2.2. Gli anni '70: l'inizio dell'immigrazione terzomondiale in Calabria e le sue prospettive. La presenza filippina a Reggio Calabria**

A fine anni '70, il fermento innescato dalla predicazione attuata da Giovanni Paolo II con i suoi primi viaggi apostolici e la scoperta della dimensione mondiale quale naturale ambito della vita cristiana (nella Chiesa universale) vede Farias assai lieto della conferma dell'importanza della sua precedente intuizione. Manterrà sempre costante e vigile la sua attenzione alle prospettive di questo straordinario pontificato grazie anche all'amicizia personale con Luigi Accattoli, vaticanista al seguito delle carovane pontifice (che con lui condividerà gran parte delle sue riflessioni su un percorso pastorale di così forte novità).

Contestualmente, inizia a manifestarsi tra il 1976 ed il 1978 una crescente rilevanza della presenza d'immigrati terzomondiali a Reggio Calabria, alimentata quasi esclusivamente allora dall'arrivo dalle Filippine di tanti lavoratori e tante lavoratrici nei settori (in cui cresceva vertiginosamente il bisogno sociale di manodopera qualificata ma a ben più basso costo di quella indigena) della cura domestica e delle persone (sia i piccolissimi, per l'impegno lavorativo ormai molto diffuso d'entrambi i genitori; sia gli anziani, soprattutto quelli non più autosufficienti ma non più accolti – come in passato – a convivere nei nuclei familiari di figli e nipoti).

Quasi casualmente, Farias – che era uno dei pochi tra i presbiteri diocesani a masticare bene la lingua inglese – viene richiesto di celebrare l'eucaristia per la comunità filippina (fortemente coesa al suo interno e desiderosa di coltivare non solo i legami di reciproca solidarietà, ma anche quelli identitari, a partire dall'appartenenza religiosa), con regolarità ogni domenica. Accetta senza riserve, in ciò affiancandosi a mons. Denisi e convintamente sostenuto da mons. Sorrentino, offrendo disponibilità generosa e davvero tanto, tanto tempo a questo servizio pastorale

(che lo porterà persino a comprare vocabolari di inglese-tagalo). Servizio che, nel corso del tempo, finirà per includere quelli delle confessioni e, in qualche (sebbene limitata) misura, della guida spirituale di singoli ma soprattutto, ed in misura via via crescente, s'esprimerà nelle catechesi in occasione della somministrazione degli altri sacramenti a grandi e piccoli<sup>4</sup>.

### 2.3. Gli anni '80: la scommessa della mondialità come orizzonte della formazione umana e religiosa

Agli inizi degli anni '80, il percorso di dilatazione dell'orizzonte vitale e spirituale dei giovani che continuerà a formare in FUCI e poi anche in AC (non solo, ma soprattutto nel Movimento Studenti d'Azione Cattolica) conduce quindi Farias, nella successiva generazione (quella di cui ha fatto parte anche chi vi parla) a una seconda tappa, di sprovincializzazione ed apertura (quella di cui ben dirà Luigi Accattoli con un bell'articolo dal titolo particolarmente evocativo, ripreso proprio da uno slogan di Farias: "Quanto mondo si può vedere da Reggio Calabria").

È questa la stagione in cui – nonostante la dura eredità degli anni di piombo e le grandi incertezze sul futuro della democrazia partecipativa in Italia – diversi tra i suoi universitari saranno incoraggiati, attraverso la scelta del servizio civile (quali obiettori di coscienza), a prestare attività volontaria per le Caritas, alcuni addirittura in quella Internazionale, a Roma.

E saranno mandati anche a conoscere e frequentare, oltre a: i camaldolesi di S. Gregorio al Celio; i gesuiti del neonato "Centro Astalli" (sorto nel 1981); e, *last but not least*, don Remigio Musaragno (che p. Bruno Mioli, predecessore in diocesi del p. Gabriele Bentoglio nei suoi attuali incarichi pastorali, ha così amorevolmente accudito nei suoi ultimi anni di vita): un presbitero non molto noto, seppur vero profeta di futuro, già assegnato a *Propaganda Fide* nel 1957 e poi all'appena costituito UCSEI (Ufficio Centrale Studenti Esteri in Italia<sup>5</sup>) e quindi fondatore già nel

<sup>4</sup> È bello e giusto ricordare, in particolare, quanta cura Farias dedicò all'iniziazione al battesimo (rendendosi sempre disponibile ed attento alla meticolosa illustrazione dei relativi segni liturgici).

<sup>5</sup> La struttura, sorta nel 1960 per l'obiettivo della promozione in Italia degli studenti esteri di Africa, Asia, America Latina ed Europa dell'Est, quali soggetti strategici dello

1970 di una struttura, poi denominata “Centro Culturale Internazionale Giovanni Paolo II”, che sarà anche prima casa soggiorno per studenti stranieri nella capitale, ma soprattutto un focolare d’incontro, dialogo e d’amicizia per i suoi ospiti e sostenitori (e i partner italiani). Ed a partecipare, ancora, tramite il S.A.E. di Maria Vingiani agli incontri d’amicizia ecumenica tra le chiese cristiane d’Europa (in particolare, per la conoscenza di quelle ortodosse, la cui presenza anche in Calabria iniziava a riaffermarsi – dopo lunga assenza – con importanti novità e significative prospettive d’apostolato, vista la crescita dei flussi migratori di ortodossi dall’Est Europa che si sarebbe determinata dopo la caduta del Muro a Berlino).

È, pure, la stagione in cui Farias inventa – tra il 1983 ed il 1984 – dei corsi estivi per giovani “di buona volontà” che, completato il ciclo universitario, proseguono gli studi in vista di sistemazione lavorativa e che dunque non vanno molto al mare (e non ci andranno anche per poterli frequentare) di “educazione alla mondialità”, cui parteciperà, in ben due occasioni, Ivan Illich, amico stretto – dai tempi del collegio Capranica – di Don Farias (cui spesso, prima della pubblicazione, faceva leggere i suoi scritti).

Farias, sempre a Reggio Calabria, in questi intensi anni si pone poi l’esigenza di strutturare ed organizzare meglio il servizio alla comunità filippina, che ritiene debba non esser più frutto del suo personale sostegno ma impegno qualificante sul piano pastorale per la diocesi intera, incoraggiando due socie del Meic a divenire volontarie d’un servizio permanente in essa e per essa (e che tutt’ora prosegue, da parte loro) ed alla cura degli appuntamenti ordinari e straordinari (catechesi, ritiri, giornate comunitarie e soprattutto le feste religiose più rilevanti<sup>6</sup>) che ne scandiscono la vita. Volontarie che andranno anche nelle Filippine (tra il 1993 ed il 1994), per meglio qualificarsi e per conoscerne dall’interno e con gli occhi dei residenti il paese d’origine e verso cui i loro emigrati ed emi-

---

sviluppo in particolare dei loro Paesi di origine, nel corso dei decenni successivi ha aiutato migliaia di studenti del Sud del mondo e dell’Est europeo a laurearsi, ha dato voce ai loro problemi e alle loro istanze, li ha accompagnati nel loro *iter* formativo, nelle loro lotte per il diritto allo studio, per ottenere una legge che li riconoscesse. Ha favorito la formazione delle loro associazioni. Ha cercato di valorizzare la loro presenza in Italia. Dal 1988 l’UCSEI è stata riconosciuta dal Ministero Affari Esteri come ONG di educazione allo sviluppo, di informazione e di formazione.

<sup>6</sup> Come quella c.d. di Santa Cruz.

grate nutrono un forte desiderio di legame, e che accompagneranno per lunghi anni questa semina pastorale anche nelle generazioni dei loro figli e figlie sebbene ormai nati in Italia. Inoltre, “recluta” spesso presbiteri filippini (tra coloro che per formarsi sono presenti negli ambienti studenteschi delle università pontificie romane) perché, almeno periodicamente, possano venire esercitare il loro ministero a Reggio Calabria e contribuire ad alimentare la cura spirituale dei loro connazionali qui residenti, stimolando scambi positivi tra questi ambienti e favorendo (anche con sostegno materiale ed ospitalità) la loro presenza soprattutto nei periodi estivi (quando l’occasione dei brevi periodi di sosta nello studio è più propizia). L’affetto della comunità filippina di Reggio per don Farias troverà definitiva conferma quando fu celebrato il suo solenne funerale in un Duomo stracolmo di gente, proveniente dalla provincia e anche da Messina (soprattutto colleghi d’Università), cui parteciparono molti vescovi calabresi (alcuni dei quali erano suoi vecchi alunni del Seminario regionale di Catanzaro). In quella triste occasione, i filippini intonarono in modo struggente la canzone religiosa *In is time* che tanto piaceva a don Farias.

Arriverà poi, dal 1992, la stagione della diretta collaborazione con le madri ed i padri scalabriniani, giunti in città e subito dedicatisi come loro consueto a questo ambito pastorale. Ma su questo non spetta a me dire oltre.

Le feste d’incontro e condivisione, infine, diventeranno occasione e scenario non più importante solo per miglior conoscenza vicendevole tra la comunità filippina ed il territorio, ma, in quanto condivise con le altre etnie e nazionalità radicatesi in Reggio Calabria (tra cui quelle maghrebine), per l’effettivo esperimento di pratiche d’integrazione reciproca.

#### **2.4. Gli anni ’90: la stagione delle grandi migrazioni terzomondiali nel bacino del Mediterraneo**

Due nuovi filoni indirizzano ora la ricerca intellettuale e l’impegno sociale ed ecclesiale di Farias, tra il 1989 ed il 1995, strettamente connessi al rilievo della dimensione della mondialità di cui abbiamo parlato e fortemente influenzati dalla crescita esponenziale dei flussi migratori che nel Mediterraneo inizieranno già in questi anni a verificarsi.

Il primo riguarda il tema del rapporto tra i “primi” e gli “ultimi” della



terra – ossia: tra primo, secondo e terzi mondi –: primi ed ultimi ormai venuti a contatto/conflitto (anche in senso fisico) tra loro<sup>7</sup>.

Il secondo è quello del rapporto tra i “vicini” e i “lontani”: quelli che un tempo erano definiti tali in base alle distanze geografiche dei loro territori naturali (ed alla durata dei viaggi per colmarle) e che dall’avvento dell’antenna satellitare – ormai diffusasi ovunque, con le tv commerciali – non sono stati davvero più tali. Perché con questo tanto efficace quanto semplice strumento tecnologico viene messa in crisi l’idea dell’appartenenza nazionale e, in un certo senso, anche il senso stesso del territorio, soprattutto come elemento costitutivo dello Stato (e dei confini tra gli Stati, che vengono così a cadere come barriere di reciproca impermeabilità). E si mescolano gli uni agli altri, anche loro malgrado, più che in una semplice multiculturalità (il cd. *melting pot* assai in voga in quegli anni come nuova modalità di vita collettiva nel locale), in qualcosa di ben diverso: quella che Farias definirà essere una vera e propria “policromia culturale” (che i nuovi tempi inquadravano e che, prima che si potesse parlare di vera e propria loro direzione verso l’interculturalità, aprivano a orizzonti del tutto inediti rispetto al passato). Proprio l’antenna satellitare – più che internet (da lui appena sperimentato, ma in modo ancora primitivo e perplesso) – è lo strumento tecnico per l’“apertura mondiale” che il presbitero reggino prende in esame. Riporto in merito un lungo, e assai efficace, passo di Farias sulla “sterritorializzazione”:

«... con lo sconfinamento si accentua la differenziazione tra un territorio vicino più alla portata della sensibilità e della percezione naturale dei soggetti e un territorio lontano, se così lo vogliamo ancora chiamare, sempre più lontano nello spazio fisico, percorribile e controllabile solo mediante il ricorso ad apparecchiature sempre più sofisticate che prolungano e potenziano i nostri organi e in particolare i nostri sensi. Bisogna perciò procedere a una disattivazione prima e a una riconversione poi della sensibilità naturale, che per certi aspetti viene atrofizzata, per altri potenziata, per altri ancora è riconvertita e riciclata. Tutti (voglio dire nel Nord del mondo) possono così inoltrarsi nello spazio fisico. Diciamo metaforicamente e per immagine: gli stati e le grandi società si distribuiscono le bande di frequenza elettromagnetica, costruiscono grandi stazioni emittenti e lanciano satelliti, gli

<sup>7</sup> Di questo rapporto – di cui politologi e storici come Francis Fukuyama (nel 1992) e Samuel P. Huntington (nel 1996) avevano teorizzato le possibili evoluzioni in direzioni diametralmente opposte (fine della storia, ossia omologazione del pianeta al solo primo mondo? O scontro di civiltà?) – Farias aveva invece intuito il possibile sviluppo in dinamiche permanenti (sebbene intermittenti) di confronto/alleanza/conflitto.



individui si muniscono di televisori e telefonini. Il secondo aspetto consiste nel fatto che lo sconfinamento dal territorio allo spazio fisico mette in crisi la corporeità e in particolare la sensibilità dei soggetti, imponendo una notevole disattivazione e riconversione, ma richiede anche un adattamento intellettuale in senso stretto, sforzo di riflessione e impiego delle capacità scientifiche più spiccatamente teoriche per escogitare ed elaborare con rigore logico-matematico i paradigmi e i costrutti ideali senza i quali l'enorme quantità ed eterogeneità dei dati, degli esperimenti e delle osservazioni non potrebbe essere inquadrata unitariamente e creerebbe nella mente dell'uomo solo confusione [...] Il motore della territorializzazione, che fa sconfinare largamente la comunità giuridica dall'insediamento nel territorio e la spinge a inoltrarsi e insediarsi in regioni sempre più lontane e ricche di risorse dello spazio fisico, è la volontà di sapere in termini moderni, la volontà di scienza coniugata alla volontà di potenza, che non è semplice volontà di fare, ma è volontà di fare in generale e in grande, volontà di programmare, di riformare al massimo, di raccogliere le risorse materiali e immateriali disponibili per spingersi fin dove l'uomo non si è mai spinto, esplorando le frontiere non solo del mondo reale ma anche del possibile, del realizzabile e dell'attuabile [...] Essa è ormai una forza planetaria unificata che agisce su tutte le comunità giuridiche, sul territorio in cui sono da tempo stabilite e sulla loro identità culturale, ma questa azione condizionante si differenzia perché su alcune ha effetti di apertura spirituale, su altre invece di chiusura, mentre quanto all'insediamento territoriale tutto al contrario, nelle prime fa prevalere e accentuare il residenzialismo, mentre nelle seconde sollecita la diaspora e il nomadismo. Semplificando al massimo: la territorializzazione intesa nel modo prima precisato proietta le società scientificamente avanzate sempre più verso il futuro, ma al tempo stesso incentiva notevoli movimenti di immigrazione di popolazioni che sono interessate ai vantaggi economici o anche solo alla sopravvivenza garantita dalla residenza nel Nord del mondo. Queste popolazioni sotto il profilo culturale sono refrattarie a condividere un dinamismo e un progressismo spirituale estraneo ai principi della loro cultura. Una cultura che loro vivono da emigrati lontani dalla terra di origine con il rischio di perderla del tutto, o viceversa con la *chance* di interiorizzarla più profondamente, grazie a una presa di coscienza stimolata e incentivata proprio dalla loro condizione di marginalità in un paese straniero ...»<sup>8</sup>.

Farias sperimenta così alcune strategie, per attenuare l'effetto sul piano macrosociale delle nuove marginalità e per la crescente valorizzazione delle relazioni di legame e d'amicizia personale (ordinaria, intellettuale, ecclesiale) tra persone di diversi territori e ambienti.

<sup>8</sup> Così in *Il cambiamento dei rapporti tra territorio e cultura e le dichiarazioni universali dei diritti*, in AA.VV., *Testimonianze calabresi dei diritti dell'uomo e dei popoli. Atti inaugurali dell'Anno accademico 2001 dell'Università per stranieri Dante Alighieri di Reggio Calabria*, Laruffa editore, Reggio Calabria 2002, 15 ss.

Lo sforzo fatto non mira solo ad attingere a conoscenze qualificate sugli antichi e nuovi intrecci del mondo locale calabrese/mediterraneo e lo scenario europeo/globale, come avverrà in convegni ed incontri di studio (biblici, patristici e storici) – cui saranno invitati prevalentemente studiosi non locali. Si pensi, tra l'altro: al ricordo dell'eredità di Cassiodoro; alla riscoperta della presenza dei santi italo-greci in Calabria; al difficile rapporto con la rinascita del monachesimo ortodosso nella locride; all'imponente immigrazione dall'Est europeo (Romania, Bulgaria e Moldavia in particolare) in tutta la Calabria di lavoratori del settore edile e di lavoratrici colf – ma anche a favorire la reciproca ed autentica conoscenza, nella contaminazione delle loro biografie personali, di quanti diventavano costretti loro malgrado a questa difficile "integrazione" nella dimensione della vita quotidiana più minuta. Basti riflettere sullo speciale valore della comunicazione e della fiducia reciproca nel rapporto tra la persona badante straniera e la persona accudita.

Tutto ciò per provare a far maturare uno stile d'attenzione più adulta alle diversità, come cifra dell'epoca a venire, e per provare ad evitare la semina di nuove marginalità o l'innesco d'irragionevoli seppur comprensibili conflittualità (come lui stesso ricorda, in un bellissimo testo sull'integrazione dei nuovi "cittadini sostanziali" d'Europa, di coloro che "vorrebbero ma non possono" e di coloro che "potrebbero ma non vogliono")

Un'altra via è stata quella di favorire la conoscenza personale diretta e a partire da questa promuovere la cooperazione di donne e uomini radicati nelle Chiese di frontiera, soprattutto quelle sparse nel Mediterraneo (molte delle quali sono quelle di formazione paolina) e quelle minoritarie: in principal luogo la Terra Santa, con l'avvio d'un legame solido e stabile tra la nostra diocesi ed il Patriarcato latino di Gerusalemme, segnatamente attraverso il seminario di Beit Jala ed i suoi rettori; e poi la Turchia, di mons. Ruggero Franceschini prima e di don Andrea Santoro e mons. Luigi Padovese poi, nonché di suor Maria Di Meglio e delle altre Figlie della Chiesa presenti a Tarso; ma anche l'Algeria, quella dei tempi di Pierre Claverie e dei monaci di Thibirine; e poi la Tunisia dei padri agostiniani; senza dimenticare i rapporti tra le stesse e l'Islam d'Africa e Medio Oriente, con la mediazione dei Padri Bianchi e delle monache della famiglia dossettiana<sup>9</sup>. Quest'ampiezza di prospettive fa emergere che

<sup>9</sup> La cui presenza in Calabria è grazie a Dio ancora assicurata, da oltre quarant'anni, nella casa di Bonifati (CS).

si tratta di Chiese fatte da persone di buona volontà “costrette” (proprio dalla loro condizione di marginalità) ad essere più essenziali ed autentiche nel vivere il loro cristianesimo e da cui quelle del Centro Europa, storiche, più opulente ma ormai invecchiate (anche idealmente), possono e devono molto imparare, per rinnovarsi e ripartire.

Parliamo di donne e uomini con cui fioriranno legami forti, duraturi, veri e seri, nella visione fariasiana – mai attuata, neppure forse a livello di mero progetto, eppure fortemente sentita interiormente – di una sorta di federazione tra loro che faccia vivere il Mediterraneo come regione di unità e non di divisione, crocevia d’incontro e mutuo scambio di ricchezze da condividere e non da custodire gelosamente.

### 3. All’inizio del terzo millennio

Giunto ormai al terzo millennio, alle soglie del 2000 Farias si interroga sulle complicate tensioni che animano la trasformazione della coscienza pubblica e privata e solcano anche i percorsi della Chiesa italiana di fronte al fenomeno immigrazione (vissuto dai più come vera e propria emergenza nazionale e variamente strumentalizzato in sede di dibattito ed indirizzo politico). È opportuno, in proposito, richiamare le sue parole:

«... la crisi ecologica è legata a capacità di reperimento e di trasformazione di materie prime e di politiche di occupazione di presidio di posizioni di potere nello spazio fisico precluse alle popolazioni dei Paesi sottosviluppati. Esse non sono in grado di impedire la penetrazione nel proprio territorio di fattori condizionanti e degradanti che lo invadono entrando attraverso varchi sottratti al loro controllo. Più alle radici: non sono in grado di rendersi conto pienamente della propria posizione svantaggiata e di diagnosticarne le cause, se ne rendono però abbastanza conto per accorgersi di essere in pericolo e quindi per decidere di ... scappare. Sono sotto i nostri occhi movimenti migratori giganteschi e tutti a senso unico: dalle campagne desertificate verso le metropoli, e verso l'Ovest e verso il Nord del mondo mentre a Est e a Sud la desertificazione cresce sempre più. Bastano questi pochi richiami per evidenziare il nesso stretto che nella dinamica della storia complessiva della sterritorializzazione collega la problematica dei diritti all'ambiente a quella dei diritti all'identità culturale dei popoli. In tale prospettiva è più facile anche accorgersi che questa identità si offre oggi al giurista come un valore da considerare alla luce dei grandi principi di libertà e di uguaglianza in un momento della storia dell'umanità in cui vanno distinte analiticamente, ma non possono essere separate praticamente, due dimensioni

che davanti ai nostri occhi si stanno differenziando e di cui il diritto deve favorire la convergenza e scoraggiare la divaricazione. In questa luce l'emigrazione a senso unico di cui prima parlavo dell'Est e del Sud verso il Nord del mondo è un grosso fatto normativo interculturale ricco di potenzialità positive ma anche di ambiguità. Senza andare lontano lo possiamo constatare nel nostro paese e in particolare in Calabria, classica terra di emigrazione divenuta da poco luogo di immigrazione. Ne parlano le prime pagine dei giornali [...] Nell'Italia di oggi si trovano uomini di ogni parte del mondo e mentre i figli di cittadini italiani diminuiscono e la senilizzazione aumenta, cresce il numero degli immigrati extracomunitari in arrivo. Tanti e sono la maggioranza, vivono in Italia come vivevano ieri, diciamo che vivono "in sede", ma aumenta il numero dei "fuori sede". Sia per i primi che per i secondi l'identità culturale presenta aspetti problematici. Questa doppia problematicità va distinta teoricamente e coniugata praticamente. Per gli italiani di lunga data, coinvolti da tempo attivamente nel processo della modernizzazione e oggi alle prese con i processi di unificazione europea, la sterritorializzazione nel senso di cui parlavo all'inizio, è un grosso incentivo all'evoluzione e alla proiezione verso il futuro [...] Ma questa è solo una faccia della medaglia. In Italia è in aumento anche il numero dei "fuori sede", loro in un certo senso con la modernizzazione e la sterritorializzazione non hanno nulla a che fare perché non ne sono responsabili ma in un certo senso ci sono dentro fino al collo perché l'hanno subita e la subiscono pagandola con il prezzo dell'emigrazione. Essi davanti a questo presente che per loro è un futuro già cominciato si ritraggono con timore e con ansia e tendono a chiudersi non in tutti i sensi perché si sono anche aperti per il fatto stesso che hanno avuto il coraggio di emigrare. Hanno osato partire. Ora sentono il bisogno di maggiore sicurezza, anche economica, ma non solo economica. Vedendo da vicino nuovi usi, nuovi costumi e una società che a sua volta per motivi ben diversi è in crisi di identità, stentano a raccapazzarsi. Gli stessi italiani fanno fatica a capire e orientarsi nell'Italia di oggi, figuriamoci loro. In questo stato di confusione mentale avviene talora un rigetto dell'identità culturale dei paesi di origine, altre volte si verifica una interiorizzazione più profonda dei suoi valori costitutivi. D'altra parte la facilità dei contatti a distanza con i paesi di provenienza favoriti dagli odierni mezzi di comunicazione consente collegamenti che confortano e incoraggiano a tentare un nuovo impianto della cultura di origine nel territorio di immigrazione. In che forme, in che limiti, con quali adattamenti? Sino a che punto è bene che queste esigenze siano annoverate tra quelle degne di figurare in dichiarazioni universali di diritti che tutte le regioni e gli Stati della terra dovrebbero via via imparare a rispettare? Quando invece si tratta solo di forme di fondamentalismo discutibili o addirittura di fanatismo intollerante? Questo per il lato più teorico. Ma c'è anche il lato pratico e più concreto che non si può dimenticare. Nei rapporti tra immigrati extracomunitari e italiani si intrecciano e si alternano da una parte e dall'altra comportamenti e atteggiamenti ora di certezza-sicurezza ora di incertezza-timore. Talora sono due certezze, talora sono due incertezze che vengono a contatto, ma spesso c'è l'insicurezza dell'immigrato e la sicurezza dell'italiano, o viceversa c'è la certezza del

primo più sicuro ed è invece il secondo che dubita e ha timore. La grande tematica giuridica della salvaguardia dell'identità culturale dei popoli in un mondo in trasformazione nel quale essi tendono sempre più a orientarsi, a convivere in territori metropolitani multietnici a distanza ravvicinata, si spezzetta così nella microfenomenologia giuridica (rubo l'espressione a Vincenzo Panuccio) propria della quotidianità più spicciola ma più incidente sulla vita dei singoli ...»<sup>10</sup>

La diretta lettura di alcune sue riflessioni ci aiuterà a coglierne meglio il pensiero e la sua originalità, da precursore del successivo ventennio (che stiamo ancora vivendo, in tensioni irrisolte e per certi aspetti crescenti). Penso a un suo articolo del novembre del 2001, a due mesi dall'11 settembre, dal titolo "Dalla politica alla carità, dalla carità alla politica. Nell'epoca della globalizzazione":

"... Mentre sei a tavola con la tua famiglia e, come spesso avviene in molte case, guardi la televisione, improvvisamente bussano alla porta del tuo cuore senza essere invitati malati di Aids dell'Africa, campi profughi del Pakistan, autoambulanze a sirene lancinanti di Manhattan. Proprio mentre scrivo la televisione sta dando notizia di un altro aereo caduto su New York mentre i talebani fuggono da Kabul. Poveri lontani anzi lontanissimi si fanno momentaneamente vicini e con loro i ricchi corrispettivi, anch'essi di tipi molto diversi, ricchi di soldi, ricchi di potere, ricchi di intelligenza, ricchi di bellezza, che abitano a New York o a Hollywood, in Arabia Saudita o ricevono il premio Nobel in Svezia. Tutto questo ti appare in un solo rapido telegiornale mentre sei seduto a tavola con i tuoi. Altro che giro del mondo in ottanta giorni. Qui avviene il giro del mondo in otto minuti! Se sei veramente cristiano e cerchi di vivere come figlio della luce, ricordando il Discorso della Montagna, il turbamento è inevitabile. "Se dunque la luce che è dentro di te è oscurità quanto dense saranno le tenebre!" Tu accendi il televisore e ti sembra di fare improvvisamente l'esperienza del buio a mezzogiorno. Il paradosso consiste in questo, che i poveri che tu vedi al televisore, o di cui leggi sulle pagine dei giornali e senti discutere in mille "tavole rotonde" sono insieme vicini e lontanissimi. La globalizzazione equivale, non dico sempre ma molto spesso, a un mondo che si è fatto insieme più prossimo e più estraneo. Vedi più povertà di quanto puoi sovvenire, più sofferenza di quanto puoi alleviare, più infelicità di quanto puoi confortare. Vedi e sei impotente. Vicino e più lontano di prima. Questo buio a mezzogiorno può risultare pericoloso per ogni uomo di buona volontà che si sente scoraggiare come se il suo impegno fosse sterile anche perché coloro che potrebbero aiutarlo, e in grado di fare da mediatori tra il suo limitato raggio di influenza e quei fratelli bisognosi che sono molto lontani perché egli li possa raggiungere da solo, non sono molto disposti ad aiutarlo, o addirittura fingono di aiutarlo ma in realtà pensano solo ai propri interessi. O forse non è così e sei tu che giudichi male. Comunque il turbamento rimane

<sup>10</sup> Cfr. D. FARIAS, *Il cambiamento dei rapporti tra territorio e cultura e le dichiarazioni universali dei diritti*, cit., 23-27.

e fa molto pensare. Spesso si dice che la politica è la più alta forma di carità. È vero. Ma alla luce di queste esperienze molto frequenti nell'epoca della globalizzazione si potrebbe anche aggiungere che la carità spesso sembra rimanere l'unica e più alta forma della politica, intendendo non la sola dimensione orizzontale della benevolenza ma in primo luogo la sua dimensione verticale, teologale e cristocentrica. Quello che ho chiamato "il buio a mezzogiorno" è in primo luogo una prova di fede; è un vero travaglio del parto che precede la nascita non di città nuova o di uno Stato nuovo ma addirittura di un Mondo nuovo. Non sappiamo quanto durerà questo travaglio. Tutto sembra più caotico e rassomiglia più alla confusione della torre di Babele che all'ordine divino – umano della Gerusalemme celeste. Ma il cristiano sa di non essere solo, sa che prima di questo buio a mezzogiorno ci sono state le tenebre dell'ora sesta sul Golgota e che Cristo ne è uscito vittorioso. E dopo di lui e con lui anche noi possiamo farcela. In questa luce (o in questa oscurità) possiamo dire che oggi, nell'epoca della globalizzazione, la politica si è fatta veramente la più alta forma della carità, ma anche che la carità è diventata la più alta forma della politica ..."<sup>11</sup>.

Una seconda riflessione è tratta da un suo testo di poco precedente, quando ancora le torri non erano cadute, del giugno del 2001, dal titolo "Problemi dell'Italia di Oggi. La politica e l'immigrazione"; testo in cui appaiono due citazioni del sinodo diocesano (celebrato da poco) in cui Farias aveva avuto una parte non indifferente, nell'ispirare il metodo di lavoro, nel sostenerlo con specifici contributi d'analisi e progetti e nel seminarvi coraggio e speranza:

« ... Non è difficile accorgersi delle trasformazioni della coscienza nazionale alle prese con una problematica profondamente coinvolgente, di grandi dimensioni quantitative e insieme capillare, che va dritta al cuore di ogni italiano con l'impatto mass-mediatico delle immagini televisive e con l'incontro al semaforo con uno che ti vende fazzolettini di carta [...] Tutte le strade italiane sembrano come quella da Gerico a Gerusalemme, piene di leviti, di sacerdoti, di samaritani e di tanti abbandonati ai margini. Si fanno esperienze traumatiche nei momenti in cui uno meno se l'aspetta. È necessario mantenere l'equilibrio, ma è cosa difficile anche perché hai l'impressione che gli altri non ti aiutano: gridano troppo e ti riempiono la testa con discorsi a non finire sulla globalizzazione, sulla desertificazione che avanza, sull'Aids in Africa etc.-etc., mentre tu vorresti maggiore concretezza. Spetta ai politici elaborare linee direttive nelle quali i cittadini possono vedere presa in considerazione realisticamente la propria esperienza quotidiana dello straniero extra-comunitario e ricevere indicazioni per integrare questa pratica spicciola in un disegno organico e ragionevole per il quale il politico chiede consenso e collaborazione al cittadino elettore. I flussi migratori dal Sud verso il Nord del mondo sono giganteschi.

<sup>11</sup> Cfr. D. FARIAS, *Mietendo e seminando. Articoli di Domenico Farias per "L'avvenire di Calabria" (1947-2002)*, a cura del MEIC di Reggio Calabria, Laruffa editore, Reggio Calabria 2010, 301 s.

L'Europa sembra un'isola che cerca di difendersi come una fortezza assediata dai barbari. L'Italia è come un avamposto, una zona di frontiera minacciata. Ma è veramente così? Sono allarmi giustificati? Gli italiani rispondono ciascuno a suo modo. Anche le varie forze politiche non sono concordi ma il dialogo grazie a Dio continua e soprattutto non si interrompe una prassi quotidiana di base alla quale ogni credente è impegnato a contribuire, evitando di ... mandare avanti solo discorsi, e cercando di vedere nella propria esperienza quotidiana la globalizzazione in moneta spicciola. A poco a poco, anno dopo anno, stiamo maturando una nuova coscienza nazionale, quasi senza accorgercene. La patria ad alcuni sembra al tramonto, ma forse in un altro senso è anche all'alba. Non c'è solo la morte ma anche la resurrezione. Tutto finisce e tutto riprende trasfigurato. Un forte senso verticale della Provvidenza divina che guida la storia e alla quale il vangelo ci ricorda di guardare sempre con fiducia e la disponibilità orizzontale ad ascoltare con senso critico ma anche con apertura le proposte e i suggerimenti dei fratelli nel dialogo democratico ci saranno di grande aiuto a fare i conti anche con la globalizzazione e con l'immigrazione. I conti, voglio dire, di quell'amministrazione di cui parla il Vangelo a proposito del servo fedele che, aspettando il ritorno del padrone, tiene la casa in ordine. Di questo ordine due punti vanno sottolineati perché importanti in sé e perché vicini alla esperienza del comune cittadino. C'è innanzitutto la questione della sicurezza, nel senso più elementare di garanzia della sopravvivenza e della incolumità fisica. Garanzia degli italiani rispetto ai nuovi arrivati, ma anche degli immigrati rispetto agli italiani. La popolazione degli istituti di pena è composta in non piccola misura di extracomunitari, adulti e giovani. Distinguere tra colpevoli e innocenti non è sempre facile e richiede tempi non brevi. Talora il giudizio finale ribalta le prime impressioni, altre volte le conferma. Giorni fa parlavo con un extracomunitario che si era recato a Roma per non so quale documento attinente alla proroga del suo soggiorno. Mi aspettavo di sentire lamenti ma non è stato così. Mi ha spiegato che, sapendo come sarebbero andate le cose, si era organizzato. Si è messo in fila la mattina presto, si è portato dei panini e una bottiglia d'acqua e alle sedici è potuto entrare. È il meno che può capitare ad un immigrato. Ma anche i residenti fanno brutte esperienze più o meno gravi. E le forze dell'ordine hanno un gran da fare. Spesso infatti mancano perfino documenti attendibili per l'identificazione e non si sa addirittura in che lingua rivolgersi agli stranieri che non sanno (o per paura fingono di non sapere) l'italiano. Colpisce leggere nel nostro ultimo sinodo queste parole realistiche: "È doveroso segnalare le difficoltà di dialogo dovute agli ostacoli linguistici [...] Le difficoltà relative alla lingua madre trovano impreparata non solo la Chiesa ma anche l'organizzazione dello Stato: si pensi agli ostacoli da superare per evitare discriminazioni nell'amministrazione della giustizia o in altri servizi pubblici (sanitari etc.) ..." (art. 120-121). A tali espressioni seguono queste altre che allargano il discorso e fanno passare al secondo punto non meno importante del primo, quello dell'accoglienza e del clima di simpatia più propizio alla integrazione interculturale: "Numerose e frequenti sono le occasioni nelle quali, se la lingua è muta, possono parlare i gesti e i comportamenti individuali e comunitari: la mensa apprestata in un locale parrocchiale, la camera data in affitto a un prezzo equo o anche solo il gradimento del lavavetri che ti chiama cugino al semaforo. La prassi della carità si mostra parte integrante dell'evangelizzazione ..." (art. 122). Non sono parole enfatiche, di una Chiesa compiaciuta di sé stessa. Lo stesso Sinodo ricorda che anche le contraffazioni

sono sotto gli occhi del nostro vissuto quotidiano (art. 122). “Nel territorio della nostra diocesi non si sono verificati finora episodi di violenza xenofoba e di intolleranza religiosa. Sono, tuttavia, purtroppo presenti altre forme di violenza, quali lo sfruttamento lavorativo, specialmente nelle campagne e nel settore mercantile, in particolare se si tratta di immigrati clandestini, il triste fenomeno dei fitti esosi richiesti per abitazioni fatiscenti, dove, per guadagnare di più, vengono ospitate in maniera disumana un gran numero di persone. Questi fenomeni devono essere condannati da ogni coscienza ...” (art. 116). È una fotografia dell’Italia di oggi, nel tempo in cui il centrodestra comincia a legiferare e il centrosinistra sta reimpostando la sua opposizione civile e costruttiva ...”<sup>12</sup>

Cosa sia accaduto dopo, lo stiamo vivendo e vedendo in questi vent’anni dalla sua morte. Ed è *l’hic et nunc* della nostra più diretta responsabilità, civile ed ecclesiale. Coraggio e speranza, suggeriva Farias, e tanta misericordia. Che non sono virtù di moda, ma neppure archeologia ...

Concludo ricordando a tutti che, morendo, Farias ha lasciato ogni sua cosa alla diocesi di Reggio. La sua casa, non per sua espressa volontà (aveva infatti piena fiducia nel successore degli apostoli chiamato a reggerla e, dunque, desiderio di non interferire in alcun modo – come avviene quando un lascito sia soggetto a un vincolo di destinazione – con il giudizio d’opportunità che il Vescovo *pro tempore* avrebbe potuto esprimere così ben più liberamente in proposito), ma per felice intuizione di Maria Mariotti (ben volentieri e saggiamente accolta da mons. V. Mondello), è divenuta un focolare unico in città per la pastorale dei migranti e ne ha a lungo accolto, grazie alle suore scalabriniane che l’hanno custodita e valorizzata, molte delle storie più complicate ma anche belle. Ed oggi, probabilmente, quel luogo – che il *Centro diocesano Migrantes* continua ad assicurare ai bisogni più rilevanti degli immigrati – merita d’essere di nuovo conosciuto e considerato ancora segno di speranza per questi tempi, impegnativi e che richiedono a tanti di noi più testimonianza di vita migliore ed ancor più capacità di visione per il futuro di quanto siamo stati capaci di darne finora.

<sup>12</sup> Consultabile, come il precedente, in D. FARIAS, *Mietendo e seminando*, cit., 278 ss.



**Riassunto:** L'articolo mira a ricostruire – pur brevemente e in un quadro biografico più generale – il contributo di cura pastorale che uno straordinario e compianto presbitero reggino (Domenico Farias) ha offerto agli immigrati extracomunitari, specialmente filippini, nella Arcidiocesi di Reggio Calabria-Bova

**Parole chiave:** immigrati, filippini, diocesi, cultura e partecipazione ecclesiale

**Abstract:**

Summary (abstract): The author offers a biographical note about the mourned priest Mons. Domenico Farias, a key figure of Reggio Calabria Church, aimed to underline his engagement for many years in taking care of needs of migrants, especially inside pilipino community.

**Key Words:**

Migrants, Philipines, culture, church participation

## Il processo penale che verrà: buoni auspici e un sano realismo\*

Francesco Tripodi\*\*

**Sommario:** 1. Premessa. – 2. Primo obiettivo: digitalizzazione degli atti e processo penale telematico. Ufficio del processo. – 3. Secondo obiettivo: agire sulle norme processuali, snellire i giudizi ed agevolare i riti alternativi. Già adesso stop definitivo alla prescrizione con la condanna in primo grado e “improcedibilità” se il giudizio di impugnazione non si conclude nei termini. – 4. Terzo obiettivo: la giustizia riparativa.

### 1. Premessa

Spiegare in poche battute i vari aspetti della riforma che il Parlamento ha approvato sulla spinta decisiva del Ministro della Giustizia Marta Cartabia [legge 27 settembre 2021, n. 134: *Delega al Governo per l'efficienza del processo penale nonché in materia di giustizia riparativa e disposizioni per la celere definizione dei procedimenti giudiziari*] non è semplice, ma è importante ed utile per cercare di far comprendere anche a chi non è giudice o avvocato se, nel suo nucleo essenziale, c'è del “buono” in quello che sta cambiando nel travagliato universo della giustizia e quali siano i valori in gioco su cui, anche come cattolici, occorre mantenere alta l'attenzione.

Nel frattempo, alla vigilia della stampa di questo lavoro, i decreti attuativi sono stati già adottati, sotto la spinta del duo Draghi/Cartabia, sebbene differiti nella loro entrata in vigore dal Governo Meloni al 1 gennaio 2023.

Il processo penale è in fondo sempre un'opera, essenziale in qualunque società civile, di faticoso bilanciamento tra l'esigenza di “punire” di ha commesso un reato e quello di dare tutte le garanzie di difesa a chi ne è accusato, assicurando una giustizia condivisa e con essa la pace sociale. Ad esso si lega, una volta affermata la responsabilità, l'altra esigenza, altrettanto importante e scolpita nella Costituzione nell'art. 27, di un corpo di norme per organizzare l'esecuzione della pena in modo “non contrario al senso di

---

\* Trascrizione della lezione tenuta all'ISFPS l'11 febbraio 2022. Testo rivisto e corretto dall'autore.

\*\* Magistrato, Corte di Appello di Messina (fra.tripodi60@gmail.com)

umanità” e “tendente” al recupero umano e sociale del condannato.

Scendendo da questi principi alla vita di tutti i giorni, su un aspetto della Riforma Cartabia, almeno in materia penale, bisogna subito intendersi.

La Riforma non compie grandi svolte sulla struttura del processo e della pena. La parola chiave è infatti *efficienza*: efficienza del processo come fattore fondamentale per la giustizia. L'occasione pratica è quella di raggiungere i precisi ed ineludibili obiettivi del PNRR concordati dal Governo con la Commissione Europea: la riduzione dei tempi del processo per i prossimi cinque anni, pari, nei tre gradi di giudizio, al 25% nel settore penale e al 40% in quello civile. Dal raggiungimento di questi obiettivi dipendono i fondi europei legati al P.N.R.R.. Quindi è anche, il sorriso è d'obbligo, questione di soldi.

Il tema della giustizia “lenta” è antico. Nella storia della Corte Europea dei diritti dell'uomo, l'Italia vanta l'imbarazzante primato internazionale di primo Paese per numero di violazioni del principio di ragionevole durata, doppiando ad esempio la Turchia. Ma stracciarsi le vesti è grottesco. Per ricordarsi con quanta cautela vadano maneggiate le statistiche, penso che nessuno vorrebbe avere a che fare oggi con la giustizia di Erdogan e fare la fine ad esempio del filantropo Osman Kavala, in prigione dal 2017, più volte premiato in Europa per la difesa dei diritti umani che nell'aprile 2022 è stato condannato all'ergastolo perché coinvolto nelle proteste di piazza del 2013 ed considerato un ispiratore del fallito golpe del 2016 sulla base di prove evanescenti.

Tornando al nostro tema – i “tempi” della giustizia – diciamo subito che siamo chiamati a risolvere, grazie all'Europa ed alla pandemia (che ha “aperto” le porte ad un processo “a distanza”), quello che non siamo stati capaci di fare da più di cinquant'anni, quando la questione dei processi lunghissimi e lo sconcio della prescrizione (azzeratrice di oltre la metà di quelli penali) era sotto gli occhi di tutti e le soluzioni (alcune a costo zero) erano respinte per le più disparate scuse.

Vediamo quindi, per grandi linee, quale è il disegno della *riforma*.

2. Primo obiettivo: digitalizzazione degli atti e processo penale telematico. Ufficio del processo

In breve:

- 1) i procedimenti penali prendono corpo ancora oggi in fascicoli car-

tacei, che devono fisicamente transitare da un ufficio all'altro durante tutto l'iter processuale. Emblematica la foto di un motoscafo carico di fascicoli, consegnata alla Cartabia dai vertici degli uffici giudiziari durante una recente visita a Venezia ed in viaggio verso la Cassazione a Roma.

Se i fascicoli fossero digitalizzati, starebbero in un dischetto e si potrebbero trasmettere e per via telematica con un clic. Lo stesso nei giudizi di impugnazione;

2) ancora: era veramente incredibile che – in un'epoca in cui non vi è quasi persona che sia priva di un telefono cellulare, capace di ricevere anche email – non si fosse ancora previsto l'obbligo per l'imputato non detenuto, fin dal primo contatto con l'autorità procedente, di indicare i recapiti telefonici e telematici di cui ha la disponibilità, segnalando ogni mutamento;

3) infine, segnalo l'uso dei videocollegamenti per velocizzare la trattazione dei processi. Si sono sperimentate con successo, durante la pandemia, soluzioni allargate per vecchi problemi (il teste lontano che non si presenta in aula e che ha disagi a venire, il detenuto da tradurre dal carcere, impegnando scorte onerose e con problemi di sicurezza, ecc.).

Sono tutte modifiche del sistema accettabili, con minimo sacrificio per il diritto di difesa, che possono contribuire in modo significativo a velocizzare il giudizio.

Si può ben capire che cosa, soltanto queste tre leve, ben adoperate, significherebbero in termini di risparmio di tempo e costi di gestione (risparmio di personale, di trasporti, di fotocopie, di notifiche, abbattimento dei tempi di trattazione dei ricorsi, ecc.).

La scossa al sistema la dovrebbe dare, poi, l'"ufficio del processo": in pratica, l'innesto di 8.000 (ne erano previsti 16.000) addetti chiamati per un triennio a sostenere il lavoro dei giudici e delle cancellerie, permettendo a telematica e digitalizzazione di partire e camminare speditamente eliminando l'arretrato.

3. Secondo obiettivo: agire sulle norme processuali, snellire i giudizi ed agevolare i riti alternativi. Già adesso stop definitivo alla prescrizione con la condanna in primo grado e "improcedibilità" se il giudizio di impugnazione non si conclude nei termini

"Prescrizione" *versus* "improcedibilità": è questa la *querelle* tutta tecnica che ha infuocato il cammino parlamentare della riforma, tra accuse di

volere l'impunità per i delinquenti, da un lato, e critiche di non rispettare il diritto alla ragionevole durata del processo, dall'altro.

La prescrizione del reato, sostengono i *garantisti* “senza se e senza ma”, è uno scudo che protegge il cittadino da un processo che può durare altrimenti decenni. Non deve scandalizzare quindi se il reato si “estingue” per prescrizione anche se si è stati condannati in primo grado ed anche in appello (ma la Cassazione non arriva a chiudere il processo nel tempo fissato dalla legge per i vari reati). Più gravi sono il reato e la pena, più lungo è il termine di prescrizione: questa sembra l'unica strada.

Ma non può ignorarsi forse l'unica vera e sensata rivendicazione grillina sulla giustizia: costituisce una sconfitta anche morale **cancellare** processi per fatti comunque seri al di là della pena massima prevista, specie dopo una condanna in primo grado (vantaggio che finisce per godere solo chi può pagare avvocati per tirare fuori ogni cavillo, scudo di impunità per amministratori pubblici ed imprenditori, i c.d. colletti bianchi). I processi potevano (e possono fin quando la riforma non entrerà a regime) prescriversi anche in appello e persino in Cassazione. In tal modo, anni di indagini e di lavoro dei magistrati svaniscono nel nulla.

Invece, la soluzione alternativa dell'*improcedibilità* – ossia assegnare un “tempo standard” per celebrare appello e cassazione e se non si arriva tutto va al macero – che tante critiche ha sollevato, può essere in realtà sensata, se munita di filtri e contrappesi, perché prende il buono (etico) della proposta grillina, cioè che una volta condannati seppure in primo grado non si può “giocare” a far prescrivere il reato. La velocizzazione dei giudizi di impugnazione (solo eventuali se funzionano i riti alternativi ed a struttura per lo più scritta) rende il secondo tempo della partita “dominabile” dal giudice.

Certo che ci sono rischi, specie per le sedi più ingolfate e che l'improcedibilità può diventare una nuova prescrizione camuffata. Ma la legge pone una serie di accorgimenti, distinguendo i processi per reati di maggiore allarme sociale dagli altri. E il sistema nel suo complesso consente ormai tempi accelerati, se lo si vuole.

Non approfondisco deliberatamente, poi, di un'altra, discussa innovazione legata al principio di obbligatorietà dell'azione penale previsto dall'art. 112 della Costituzione, rappresentata dalla previsione secondo cui una legge dello Stato dovrebbe stabilire “criteri generali e vincolanti” nei programmi di lavoro delle Procure, determinando quali reati perseguire prima. Il rischio più evidente potrebbe essere quello di vedere

l'azione della magistratura dipendere da scelte del Parlamento e del Governo indirizzate dalle maggioranze politiche di turno, sempre più fluttuanti, instabili e persino divise. Ma secondo me non se ne farà nulla. Avremo al massimo una legge generica e pressochè inutile con criteri generali e scontati, oppure si tenterà – con rischi di costituzionalità – una forzatura in chiave politica con il rischio di violare il principio di obbligatorietà della legge penale (art. 112 Cost.) presidio di autonomia della magistratura.

Pur non facendo parte della riforma Cartabia, accenno alla disciplina della “presunzione di innocenza”, perché costituisce uno degli interventi richiesti dall’Unione Europea e trattati nel quadro del PNRR. L’art. 2 del d. lgs. 188/2021, attuativo di una direttiva europea del 2016, introduce un espresso divieto per le autorità pubbliche di indicare pubblicamente come colpevole la persona indagata o imputata, fino a che l’eventuale colpevolezza non sia accertata con sentenza o decreto penale di condanna irrevocabili. In caso di violazione, accanto alle conseguenze penali, disciplinari e risarcitorie già previste, si prescrive il diritto di rettifica.

Ma la norma chiave è l’art. 3 del d. lgs. 188/2021 sui rapporti del Pubblico Ministero con gli organi di informazione:

- Il Procuratore della Repubblica tiene i rapporti con gli organi di informazione esclusivamente tramite comunicati ufficiali, oppure – nei casi di particolare rilevanza pubblica dei fatti, e sulla base di determinazione assunta con atto motivato che dia conto delle specifiche ragioni di interesse pubblico – tramite conferenze stampa anche con la partecipazione della Polizia Giudiziaria che ha svolto le indagini.

- La diffusione di informazioni sui procedimenti penali è d’ora innanzi consentita soltanto quando strettamente necessaria per la prosecuzione delle indagini o in presenza di altre specifiche ragioni di interesse pubblico. Il decreto interviene altresì sull’art. 329 c.p.p. (in tema di segreto sugli atti di indagine), specificando che il Pubblico Ministero possa autorizzare la pubblicazione di singoli atti o parti di essi soltanto qualora ciò sia «strettamente» necessario.

Le norme hanno attirato molte critiche, si è parlato di “bavaglio” all’informazione. Qualche Procuratore ha sparato a zero, ma i toni sono probabilmente eccessivi. Meno informazione “spettacolo”, con pericoli di forzature, farà bene a tutti. Se aprite un quotidiano francese, inglese o americano, la cronaca giudiziaria ha dimensioni ristrette e legate solo all’eccezionale peso pubblico della notizia. L’Italia ha costruito invece un

sistema politico-mediatico da decenni su avvisi di garanzia scoop e misure cautelari generosamente applicate (e qualche magistrato su queste storture ha fatto pure carriera): vogliamo dimenticarlo?

Dobbiamo piuttosto riflettere su un dato preoccupante e cioè che l'amministrazione della giustizia è oggi, nelle sue varie articolazioni un sistema instabile, all'interno di una società complessa dei cui mali risente non solo per il riflesso inevitabile dei tempi, ma perché è divenuta essa stessa terreno di scontro.

Sul terreno della giustizia non si discute ormai da tempo del delicato equilibrio tra regole e principi, cambiamento e conservazione, regola ed eccezione, ma si agitano a difesa degli interessi più disparati slogan contrapposti, molto vagamente e confusamente ora di "destra", ora di "sinistra", il che rende difficilissimo "costruire" soluzioni intelligenti per problemi complessi.

#### 4. Terzo obiettivo: la giustizia riparativa

Un rilevante capitolo della legge delega, espressamente riportato nel titolo come passaggio qualificante di essa, è dedicato alla c.d. *giustizia riparativa*. È questo un tema di grande respiro etico legato alla riflessione sulla pena (Art. 27 Cost.: *le pene non possono consistere in trattamenti contrari al senso di umanità e devono tendere alla rieducazione del condannato*) che suscita grandi speranze in tempi che diffondono al contrario messaggi di odio ed insicurezza.

Retribuzione/vendetta o recupero/rieducazione? Qual è il senso e lo scopo della pena?

Si ha sempre il "diritto" ad essere perdonati come ha detto – intervistato da Fabio Fazio – anche Papa Francesco ?

In realtà non possiamo sottrarci alla tensione del contrasto tra la forza dei più nobili principi e le sfide del male.

Basti ricordare che la stagione della legge Gozzini del 1986, con i suoi entusiasmi rieducativi e decarcerizzanti è entrata in crisi, come è noto, quasi subito, scavalcata dal tragico crescendo della violenza mafiosa con le stragi e la creazione di tutto quello che abbiamo oggi, dal 41 bis all'ergastolo ostativo e dal radicalizzarsi del senso di insicurezza del cittadino (reale o artificiale che sia).

Il dibattito si è riaperto oggi con alcuni interventi della Corte Costi-

tuzionale, ma fare i conti con la realtà pervasive delle mafie e delle nuove spietate forme di criminalità è doveroso. Nondimeno la giustizia di tutti i giorni presenta, nel contesto di un processo che si vuole rapido ed “utile”, ampi spazi non solo per cercare di “recuperare” il condannato (reati meno gravi e/o commessi in giovane età ad esempio), ma spingendo sulla possibilità di “riparare” il male commesso, fino a ricucire la relazione incrinata dal reato tra lui e la vittima.

Ovviamente non pochi rischi si annidano nelle pieghe stesse della legge che prevede *“l'accesso alla giustizia riparativa in ogni stato e grado del procedimento e durante l'esecuzione della pena...nell'interesse della vittima e dell'autore del reato, con il loro consenso e senza preclusioni in relazione al reato per cui si procede”*.

Si tratta di un meccanismo assai delicato. Le basi di un qualunque incontro riparativo tra colpevole e vittima possono essere “inquinata” da prospettive di strumentalizzazione, nel momento in cui si prevede *“la valutazione dell'esito favorevole dei programmi di giustizia riparativa nel procedimento penale e in fase di esecuzione”*.

Si presentano, quindi, due grandi rischi:

1) la strumentalizzazione, per l'ottenimento di sconti di pena con benefici di vario tipo per il condannato” (la giustizia riparativa sarà un “dono” da costruire con fatica ed intelligenza o una strategia difensiva come tante?);

2) la burocratizzazione (o “medicalizzazione”) di un rapporto umano sostituito da percorsi di assistenza tecnica e professionale, dalla frequenza di corsi di vario tipo a sedute psicoterapiche, con nuove figure professionali (i “mediatori” assunti dagli enti locali in raccordo con il Ministero della Giustizia), che rischiano di costituire l'ennesima inutile burocrazia.

Opportunità e rischi, ancora una volta, che chiedono scelte sagge ed intelligenti.



**Riassunto:** L'autore riassume la struttura ed i principali aspetti dell'ampia riforma dei processi civili e penali adottata su iniziativa del Ministro della Giustizia Marta Cartabia nel 2021, in risposta alla richiesta dell'Unione Europea di legare i finanziamenti del post pandemia (PNRR) a serie ed incisive modifiche per aumentare la velocità di definizione dei processi civili e penali, la cui irragionevole lentezza ha portato molte volte l'Italia di fronte alla Corte dei diritti dell'Uomo di Strasburgo. Attenzione particolare viene data alla giustizia riparativa come riforma chiave per trattare i reati meno gravi in termini alternativi a ristoro delle vittime ed evitando giudizi costosi ed inutili processi di impugnazione.

**Parole chiave:** giustizia penale, riforma del codice, Unione Europea/PNRR

**Abstract:** The author summarizes the framework and the main topics inherent the broad criminal proceeding reform adopted under Italian Ministry of Justice Marta Cartabia in 2021, responding to European Union request linking post-pandemic recovery funds (PNRR) with a serious change of laws aiming to increase the speed of criminal and civil procedures, whose unreasonable length has brought many times Italian Government before European Court (CEDU). Special focus is devoted to reparative justice as a key reform branch with the aim of making less serious offences susceptible of be dealt in alternative ways, restoring victims and avoiding expensive trials as well as useless review judgements.

**Keywords:** Criminal justice/code reform/European Union/PNRR.

## Morgezia, italica matrice di civiltà euro-mediterranee

Salvatore Berlingò\*

**SOMMARIO:** 1. Su di un critico arretramento nella teoria della giustizia. – 2. La possibile riconduzione della giustizia alla ‘logica’ della carità religiosamente orientata. – 3. Il pluralismo religioso come ausilio per un più equo e dinamico *con-vivere* nelle democrazie contemporanee. – 4. Il ritorno a *Morgezia*, italica matrice del plurale *con-sistere* di civiltà e culture euro-mediterranee. – 5. L’ideale di giustizia riproposto nei termini di uno specifico modello di solidarietà emotivamente e pluralisticamente determinata. – 6. Una declinazione mediterranea della giustizia a sostegno delle realtà estromesse dalle «società dell’abbondanza»

### 1. Su di un critico arretramento nella teoria della giustizia

Prima di mettere a fuoco il tema oggetto specifico di questo contributo, ritengo opportuno soffermarmi sul rapporto fra *carità* e *giustizia* e sulle sue implicazioni: astratte, in apparenza, ma di cui è fattibile e produttivo evidenziare, invece, la ‘mediterranea’ *concretezza*<sup>1</sup>, insieme con il loro *universale* respiro<sup>2</sup>.

Prenderò le mosse dall’affermazione, più volte menzionata, di un autorevole (ma poco ‘mediterraneo’) teorico del diritto, secondo cui «il precetto della carità può essere considerato come una delle numerose norme di giustizia», una delle molteplici forme della beneficenza, liberalità o solidarietà. Esse darebbero corpo - secondo quanto osservato da un

---

\*Professore emerito di *Diritto canonico ed ecclesiastico*, Università di Messina (s.berlingo@unidarc.it)

<sup>1</sup> Di «concretezza mediterranea» discorre P. GROSSI, *Scritti canonistici*, con *Introduzione* di C. Fantappiè, Giuffrè, Milano, 2013, p. 234.

<sup>2</sup> Un parallelo itinerario ricognitivo può, in qualche misura, ravvisarsi nella illustrazione del processo che, ai nostri giorni, condurrebbe dalle *religioni mondiali* alla *religione globale* (G. FILORAMO, *Religione/i e globalizzazione. Una prospettiva storico-religiosa*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1 del 2022, p. 9 ss., in specie p. 20 s.), sempre che ai *media* della comunicazione digitale si attribuisca il ruolo di *nuove*, ma, anch’esse, *concrete* forme di espressione offerte alle credenze in materia religiosa per accedere allo spazio pubblico (cfr. R. REVELLO, *Immaginario sociale, immaginario religioso e immaginario dei media*, in *Religioni & Media. Un’introduzione ad alcune problematiche*, a cura di M. OLZI e R. REVELLO, Mimesis, Milano, 2021, p. 121 s.).

pensatore, questa volta, ‘mediterraneo’, Ludovico Antonio Muratori - alla «carità civile», ossia a una virtù del tutto naturale e umana, inconciliabile con il carattere trascendente della «carità cristiana» o evangelica<sup>3</sup>. Per altro, se quest’ultima fosse concepita come «*amor Dei*, dono divino che divinizza l’uomo», si correrebbe il rischio - già avvertito da Francesco di Sales - di ritenere la giustizia priva di un proprio significato e di una vera autonomia, incappando nel pericolo che tale malinteso «*amor Dei*» degeneri nella «magia della fede» in un Essere celeste oltre ogni limite permissivo, la cui immagine oscurerebbe quella di un «Dio severo [ed esigente] che chiama [l]’umanità [a rendersi] capace di [fare il] bene», nel *quotidiano* avvicinarsi di ogni *concreta* esistenza<sup>4</sup>.

Allo scopo di evitare il rischio così deprecato non si può, d’altronde, consentire con l’indirizzo, di cui si è prima discusso, che riduce la carità a uno dei possibili contenuti dei doveri di giustizia, alla stregua di quanto è verificabile nell’ambito di alcune esperienze contemporanee, come quella dello “Stato sociale” o, altrimenti denominato, di “benessere” (*Welfare State*). In questa forma di Stato spesso è imposto, proprio come adempimento di doveri di giustizia, il concretizzarsi di comportamenti “caritatevoli” (nel senso di solidaristici), per realizzare i servizi di assistenza e beneficenza (le c. d. *Charity*, secondo la terminologia anglosassone).

Occorre, di fatto, insistere nel ribadire che queste forme di filantropia non sono della stessa specie rispetto alla carità conforme alla dottrina cristiana. Nella prospettiva evangelica, intesa nei termini propri della risalente tradizione della Chiesa, all’osservanza dei doveri solidaristici non

<sup>3</sup> Le principali enunciazioni, sinteticamente riportate nel testo, sono ascrivibili a G. FASSÒ, *Giustizia, carità e filantropia*, in *Raccolta di scritti in onore di Arturo Carlo Jemolo*, vol. IV, Giuffrè, Milano, 1963, pp. 173-206. Il brano del giurista, cui fa riferimento sempre Fassò, è *Justice et droit naturel*, di H. KELSEN, ed è pubblicato nel volume dello stesso H. KELSEN (avec divers Auters), *Le droit naturel (Annales de philosophie politique*, vol. III), PUF, Paris, 1959, p. 42 ss. Pure allo scritto di Fassò si deve il rinvio a L.A. MURATORI, *La filosofia morale esposta e proposta ai giovani* (nella edizione di Venezia, 1763, Capitolo XXVI, p. 230 ss.).

<sup>4</sup> Il richiamo alla dottrina di Francesco di Sales è in V. JANKÉLÉVITCH, *Trattato delle virtù*, a cura di F. ALBERONI (nella traduzione italiana di E. Klersky Imberciadori), Garzanti, Milano, 1987, p. 181 ss.; la critica all’«*amor Dei*» - che ci spingerebbe ad indugiare, secondo le parole di Paolo, in «pratiche di poco conto e nella venerazione degli angeli ... [scambiati con le nostre] visioni» (*Col. 2,18*) - è in E. LEVINAS, *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris, 1976, p. 185.

presiede la stretta giustizia, ma l'equità<sup>5</sup> o, nei termini usati dall'Ostiense<sup>6</sup>, una «*iustitia dulcore misericordiae temperata*», e cioè una giustizia retta dalla carità; da una carità che, comunque sia, non ha mai storicamente rinnegato la giustizia, anzi ne ha per principio richiesto, volta a volta, il più radicale e adeguato compimento. Anche il Magistero conciliare afferma: «[...] siano anzitutto adempiuti gli obblighi di giustizia, perché non avvenga che si offra come dono di carità ciò che è già dovuto a titolo di giustizia»<sup>7</sup>.

Una prima conclusione cui può giungersi, è, allora, che la carità ascrivibile alla tradizione ecclesiastica non vanifica la giustizia. Nella vita di ogni giorno, che traduca in pratica quanto ispirato dalla fede cristiana, la giustizia viene percepita, piuttosto, come un passaggio necessario, anzi obbligato, della carità, che la supera e la comprende, *senza, però, annullarla*<sup>8</sup>. In forza di quel che si legge nelle scritture, chi «non ama il proprio fratello che vede non può amare Dio che non vede» (*I Gv* 4,20).

Seguendo questo insegnamento, dunque, la giustizia è dotata di una sua *concreta* autonomia e la carità si propone, riguardo a essa, come un incremento capace di *interiorizzarne* la concretezza. Ove si adottasse un diverso modo d'intendere, sarebbe difficile poter esaudire l'esigenza propria di un'etica integrale, compiutamente evangelica e non riduttiva, mirata a "salvare", insieme con l'azione, oltre l'azione, anche il soggetto, la persona che agisce<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Cfr., per tutti, O. FUMAGALLI CARULLI, voce *Equità. III) Equità canonica*, in *Enc. giur.*, vol. XII, Treccani, Roma, 1988, pp. 1-5 e P. GROSSI, *Aequitas canonica*, in *Scritti canonistici*, cit., p. 222 s.

<sup>6</sup> Cfr. ENRICO DA SUSA, *Summa aurea*, lib. 5°, tit. *De dispensationibus*, n. 1.

<sup>7</sup> Cfr. AA, 8.

<sup>8</sup> L'opinione, ricorrente in Autori d'ispirazione cattolica, che la carità senza giustizia, o "ingiusta", non è vera carità, risulta convalidata fin dalla dottrina più antica, secondo cui: «*Charitas sine caeteris virtutibus, et caeterae virtutes sine charitate esse non possunt*» (cfr. BERENGAUDO, *Expositio in Apocalypsim*, VI: PL, XVIII, p. 902).

<sup>9</sup> Sulla tendenza che collega la "salvezza" dell'azione all'imperativo giuridico e quella dell'agente all'imperativo etico, cfr. G. CAPOGRASSI, *Analisi dell'esperienza comune*, Athenaeum, Roma, 1930, p. 165 e, più di recente, V. FROSINI, *Saggi su Kelsen e Capograssi. Due interpretazioni del diritto*, Giuffrè, Milano, 1988, p. 121 ss.

## 2. La possibile riconduzione della giustizia alla 'logica' della carità religiosamente orientata.

Può pure convenirsi che, al pari del dittico riconducibile al Decalogo («Io sono il Signore Dio tuo» – «Non avrai altro Dio fuori che me»), anche nel canone evangelico sulla carità cristiana sono ravvisabili due precetti: il primo «Amerai il Signore Dio Tuo [...] con tutto te stesso»; il secondo «Amerai il prossimo tuo come te stesso» (*Mt* 22, 37-39; *Mc* 12, 30-31). I precetti fondamentali della 'buona novella' risultano, però, scanditi secondo una 'logica' sensibilmente diversa rispetto a quella del Decalogo. Ed invero, la regola di condotta del secondo precetto - che impone di amare il prossimo così come sé stessi - è formulata in maniera tale da far capire che l'oggetto del comando medesimo non può esaurirsi nella osservanza di un ordine o di una serie di ordini in astratto predeterminati o predeterminabili. Più che un semplice *comportamento* o una serie di comportamenti generici ed estrinseci, la regola evangelica pretende l'adozione di un preciso *atteggiamento* interiore, che disponga il soggetto ad andare oltre le singole *esecuzioni* di ognuno dei precetti astrattamente configurati. Soltanto con questo modo di atteggiarsi di ciascun soggetto le norme sono rese di continuo *attuali* mediante una perenne e sempre nuova *specificazione*, diretta a (ri-)costruirne (tutti) i contenuti e ad impedire che la loro *concretizzazione* si sedimenti in un rafferma e stantio deposito, a scapito di ogni dinamica e creativa *attualizzazione*<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Sulla definizione del diritto canonico come ordinamento sempre «maggiore di sé stesso» - e quindi, in un certo senso, come (tuttora) paradigmatico nei confronti degli altri ordinamenti, in virtù dell'assolutezza della sua regola suprema, perennemente inappagabile - cfr. G. CAPOGRASSI, *Considerazioni conclusive*, annesse al volume di F. LOPEZ DE OÑATE, *La certezza del diritto*, Giuffrè, Milano, 1968, p. 267, nonché ID., *La certezza del diritto nell'ordinamento canonico*, in *Eph. Iur. Can.*, 5 (1949), pp. 9-30. Per una distinzione fra *esecuzione* e *attualizzazione*, come pure fra *concretizzazione* e *specificazione*, cfr., in generale: A. FALZEA, *Gli «standards» valutativi e la loro applicazione*, in *Riv. dir. civ.*, 33(1987), p. 8 ss.; R. P. GEORGE, *Natural Law and Positive Law*, in ID. (a cura di), *The Autonomy of Law. Essays on Legal Positivism*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 329; e, per particolari richiami al diritto della Chiesa, S. BERLINGÒ, *La dispensa dagli impedimenti matrimoniali*, in *Gli impedimenti al matrimonio canonico. Scritti in memoria di Ermanno Graziani*, LEV, Città del Vaticano, 1989, p. 59 (anche in nota), p. 61, nonché ID., *Diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 1995, p. 155 s.

In altre parole: nella prospettiva del canone evangelico, è sempre la carità, sperimentata e vissuta nell'intimo della persona, a comandare l'adempimento di ogni (inesauribile) obbligo di giustizia; così da potersi parlare, piuttosto che di una «*giustizia della carità*», di una «*carità della giustizia*» («*ad disciplinam dictante caritate*»: è la carità a 'comandare' la giustizia, per dirla con Sant'Agostino)<sup>11</sup>. Gli evangelisti, nel proporre il comandamento della carità cristiana, hanno compiuto una sottolineatura affatto nuova rispetto a qualsiasi diversa dottrina, che, pur quando ispirata dai due precetti dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo<sup>12</sup>, non può sempre, o sino in fondo, essere senz'altro qualificabile come *religiosa*<sup>13</sup>. Prima della rivelazione di Cristo nessuno aveva colto e capitalizzato, come fanno i Vangeli, un rapporto di *somiglianza* (o, ancor meglio, di *identificazione*) fra questi due precetti, tale da attribuire non solo al primo ma anche al secondo (quello dell'amore per il prossimo) un valore di *intrinseca autorevolezza ed essenzialità*, pari a quello del primo.

Queste ultime notazioni acquistano maggiore forza, se non si trascura di porre in evidenza che la Chiesa è riuscita a coinvolgere e obbligare «gli autori, gli agenti [titolari] immediati dei comportamenti», «senza [la] mediazione [di] alcuna ... altra potestà», anzi contrastando qualsiasi potere diverso dal suo<sup>14</sup>, in forza di un ulteriore tipico portato del cristianesimo, ossia la *distinzione degli ordini*<sup>15</sup>: l'ordine dei *fideles*, alla Chiesa riferibile e da essa sostenuto, possiede, infatti, rispetto a quello proprio dei *cives*, altrettanta capacità di vincolare le persone ed i soggetti, in una

<sup>11</sup> Cfr. AGOSTINO D'IPPONA, *In Io. Ep. tr. 7, 8*. In argomento si rinvia a C. J. ERRÀZURIZ M., *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, 2<sup>a</sup> ed. aggiornata, Giuffrè, Milano, 2020, in specie pp. 127-133 e, da ultimo, con ulteriori referenze, a S. BERLINGÒ, *Dalla giustizia della carità alla carità della giustizia. La critica ad una teoria kelseniana (e non solo)*, in *Lex rationis ordinatio. Studi in onore di Patrick Valdrini*, a cura di M. D'ARIENZO, V. BUONOMO, O. ÉCHAPPÉ, Pellegrini, Cosenza, 2022, pp. 212-228.

<sup>12</sup> Cfr., principalmente, C. SPICQ, *Agapé dans le Nouveau Testament*, I, Librairie Lecroffe, Paris, 1958, p. 40 s.

<sup>13</sup> Sui vari significati di *religioso* e sulla sua derivazione da *religare* (nel senso di ricolleghere a Dio e al prossimo), si v. S. BERLINGÒ, *Nel silenzio del diritto. Risonanze canonistiche*, il Mulino, Bologna, 2015, p. 28, con ampi riferimenti bibliografici in nt. 16.

<sup>14</sup> Cfr. G. CATALANO, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, I, Giuffrè, Milano, 1989, p. 19 s.

<sup>15</sup> Imprescindibile, sul punto, il rinvio a O. FUMAGALLI CARULLI, «A Cesare ciò che è di Cesare a Dio ciò che è di Dio». *Laicità dello Stato e libertà delle Chiese*, Vita e Pensiero, Milano, 2006.

guisa e con mezzi, però, del tutto indipendenti e *distinti* da quelli impiegati nell'ambito del potere politico<sup>16</sup>.

### 3. Il pluralismo religioso come ausilio per un più equo e dinamico *con-vivere* nelle democrazie contemporanee

Siffatta osservazione appare decisiva a suffragio della tesi secondo cui non è accettabile una declinazione della teoria della giustizia che riconduca gli ordini regolatori delle credenze di religione (o di convinzione ad esse assimilabili) a una delle molteplici estrinsecazioni della (*politica*) libertà di coscienza, senza annettervi una *specific*a rilevanza.

A questo esito si perviene sovente anche in seno alle democrazie pluraliste, quando si verifica il paradosso per cui esse finiscono col contraddire i presupposti del loro *plurale con-sistere*, facendo prevalere l'*unico* e onnicomprensivo ordine della politica su quelli delle credenze religiose (o a queste equiparabili)<sup>17</sup>. Giova, invece, preservare l'autonomia di quale che sia fede nella trascendenza rispetto ad ogni ordine costituito: di fatto solo così potranno dilatarsi i confini della *città* (ossia la sfera della *politica*, che attiene, appunto, alla *polis*) sino ad attingere l'*umanità* (universalmente concepita), capace di dare *pratica sostanza* a quelle relazioni fra soggetti e persone «qui sont indispensables pour qu'un corps social puisse vivre (et non pas seulement fonctionner)»<sup>18</sup>. Ai nostri giorni, in un'epoca caratterizzata dalla globalizzazione ed afflitta dalla pandemia, dall'emergenza ambientale, dai rigurgiti bellicosi dei conflitti (il pensiero corre all'Ucraina, ma non solo!), la stessa partita delle democrazie non può giocarsi in spazi chiusi e angusti, o limitandosi a predisporre le pur sempre necessarie buo-

<sup>16</sup> Cfr. C. MAGNI, *Teoria del diritto ecclesiastico civile. I, I fondamenti*, Cedam, Padova, 1952, p. 52 s.

<sup>17</sup> Cfr. E. W. BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, nel volume *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1967, p. 93.

<sup>18</sup> Cfr. J. ELLUL, *Recherches sur le Droit et l'Évangile*, in L. LOMBARDI VALLAURI e G. DILCHER (a cura di), *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, Nomos-Giuffrè, Baden Baden-Milano, 1981, p. 125 s. Di un'approfondita riflessione sul pensiero di Ellul, attenta alla variegata articolazione dei suoi molteplici scritti, si fa carico M. CASSAN, *L'anarchisme chrétien*, in *Études*, n. 4294 (juin 2022), p. 87 ss.



ne regole di funzionamento<sup>19</sup>, perché ciò non basta ad indurre i giocatori a scendere in campo aperto e ad impegnarsi sino in fondo, con tutte le loro energie, così come è impreteribile affinché le democrazie medesime possano svilupparsi e vivere a pieno il loro reale *con-sistere*<sup>20</sup>.

Occorre che i *cives/fideles* vengano, a tal fine, sorretti ed animati dal vitale soffio dello Spirito (*Dominus et vivificans!*), che, forse, proprio l'odierna 'tempesta', fomentata dalla pandemia globale, ha concorso a tramutare per tutti, e per ogni dove, nella spinta verso un effettivo e genuino "cambiamento d'epoca"<sup>21</sup>. Dovrebbe, infatti, considerarsi ormai acquisita e diffusa la consapevolezza che l'umanità tutta intera, nonostante le ineliminabili ed ineliminabili differenze, dispone di un'unica barca se vuole trarsi in salvo: la fiducia nel Dio sofferente che, con il Suo amore (o, se si vuole, con la *carità* religiosamente intesa), compatisce e induce a compattare il genere umano in preda alle ambascie di ogni luogo, di ogni forma, di ogni tempo, e quindi aiuta a realizzare la vera *giustizia*.

#### 4. Il ritorno a *Morgezia*, italica matrice del plurale *con-sistere* di civiltà e culture euro-mediterranee

Per meglio spiegare quanto fin qui asserito si può, anzitutto, condividere il richiamo, operato da Papa Francesco, nel corso della celebrazione

<sup>19</sup> Per quel che riguarda quest'aspetto, l'apporto di H. KELSEN, *Essenza e valore della democrazia*, traduzione italiana a cura di A. CARRINO, Giappichelli, Torino, 2004, p. 18 ss., deve considerarsi tuttora essenziale.

<sup>20</sup> Cerco di rendere con quest'espressione l'altrimenti ineffabile "*da-sein*" heideggeriano: M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, traduzione dell'undicesima edizione dell'originale (1927), curata da P. CHIODI, Longanesi, Milano, 1976, p. 28. A proposito delle complesse problematiche che attualmente incombono sulle coeve democrazie si rinvia, per tutti, a *Crisi dello Stato costituzionale e involuzione dei processi democratici*, a cura di C. PANZERA, A. RAUTI, C. SALAZAR E A.NO SPADARO, Editoriale Scientifica, Napoli, 2020, ma può anche consultarsi S. BERLINGÒ, *Pluralismo religioso e democrazia transculturale. Prove di transizione dal privilegio al diritto*, ESI, Napoli, 2022.

<sup>21</sup> Cfr. *Discorso del Santo Padre Francesco alla Curia romana per gli auguri di Natale* (udienza del 21 dicembre 2019, in [www.vatican.va](http://www.vatican.va)) e, in argomento, C. FANTAPPÌÈ, *Per un cambio di paradigma. Diritto canonico, teologia e riforme nella Chiesa*, EDB, Bologna, 2019, in specie p. 36 ss., p. 184 ss., nonché G. ZANNONI, *Francesco e i "dottori della legge"*. *Discernere oltre la «casistica»*, con *Presentazione* di M.M. ZUPPI e *Prefazione* di R. BUTTIGLIONE, Marcianum Press, Venezia, 2021, p. 108 ss.



dell'Epifania 2021, a un particolare criterio interpretativo delle vicende che quotidianamente ci riguardano e, non di rado, ci affliggono. Si tratta di saper «vedere» oltre le apparenze, o di là del «velo del visibile», senza, per questo, eludere la concretezza della realtà, anzi in essa riscoprendo quel che vi è di più veritiero ed autentico<sup>22</sup>.

Basta riflettere come sia occorsa la 'tempesta' della pandemia perché – come specifica il Papa - venissero «allo scoperto tutti i propositi di “imballare” e dimenticare ciò che ha nutrito l'anima dei nostri popoli [...] le nostre radici [...] privandoci così dell'immunità necessaria per far fronte all'avversità»<sup>23</sup>. In particolare, per quel che ci riguarda più da vicino, la catastrofe pandemica ha indotto nella tentazione di dimenticare la culla e la matrice più genuina della nostra civiltà. Le tempestose derive dell'immane flagello socio-sanitario hanno accentuato la rappresentazione della perifericità e delle fragilità del bacino del Mediterraneo, facendoci propendere per un suo accantonamento<sup>24</sup>. Ci si è lasciati ammalare – sempre per usare le parole di Francesco - dall'incantesimo delle trans-oceaniche sirene inneggianti alle libertà mercantili («mercatorie»), invece di restare fedeli al sentire profondamente umano, condensatosi, in vari modi e nelle epoche più diverse, lungo le sponde del *Mare nostrum*, il Mar Mediterraneo<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Cfr. *Omelia del Santo Padre Francesco* (Basilica di San Pietro, mercoledì 6 gennaio 2021), in [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

<sup>23</sup> Cfr. *Benedizione "Urbi Et Orbi" del Santo Padre Francesco* (Sagrato della Basilica di San Pietro, venerdì 27 marzo 2020), in [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

<sup>24</sup> Cfr. S. BERLINGÒ, *La laicità delle scelte politiche e (inter-)culturali nella prospettiva di una nuova Europa*, in *Storia e storie del Mezzogiorno d'Italia. Studi in onore di Giuseppe Caridi*, a cura della Deputazione di Storia patria, Città del Sole Edizioni, Reggio Calabria, 2022, p. 481 s., con il rinvio, nelle note, a vari contributi, fra cui, secondo indirizzi difformemente orientati, lo studio di D. FAGET, *Eloge vagabond de la Méditerranée*, Philippe Rey, Paris, 2020 e il volume S. BONGIOVANNI e S. TANZARELLA (a cura di), *Con tutti i naufraghi della storia. La teologia dopo "Veritatis gaudium" nel contesto del Mediterraneo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2019.

<sup>25</sup> Cfr. S. BERLINGÒ, *Dalla giustizia della carità*, cit., p. 213 s. con, nelle note, il pertinente rinvio – in virtù del suo carattere precorritore - al saggio di A. PAPISCA, *Verso un diritto panumano*, in C. CARDIA (a cura di), *Anno duemila: primordi di una storia mondiale*, Giuffrè, Milano, 1999, p. 141 ss., nonché all'opera di F. BRAUDEL, *Civiltà materiale, economia e capitalismo. Le strutture del quotidiano (secoli XV-XVIII)*, trad. it., Einaudi, Torino 1993, p. 375, che si diffonde sull'inclinazione tipica delle genti mediterranee nell'intraprendere la navigazione d'alto mare, permeando di sé «tutti e

Proprio a questo punto, le insistite avvertenze del Papa argentino<sup>26</sup>, possono intersecarsi con il richiamo al non trascurabile patrimonio storico-culturale delle Valli o dei ‘valloni’ solcati dai torrenti della rugosa Calabria (insieme con l’Umbria la più scoscesa regione d’Italia), essa stessa, nei tempi a noi meno prossimi, ‘Italia’ e, poi, *Morgezia* denominata<sup>27</sup>.

Fin dalle epoche più remote le Valli suddette ospitarono - basti rammentare il *Vivarium* di Cassiodoro nel ‘vallone scoliacense’<sup>28</sup> – le sedi di

---

sette i pelaghi del Pianeta». In senso analogo si esprime E. BUONAIUTI, *I Maestri della tradizione mediterranea*, Colombo, Roma, 1945, p. 197, secondo una linea di pensiero più tardi ripresa nel volume collettaneo F. CASSANO e D. ZOLO (a cura di), *L’alternativa mediterranea*, Feltrinelli, Milano, 2007, nella cui *Premessa*, a p. 17, il «mare fra le terre» è definito come «un ‘pluriverso’ di civiltà, di culture, di lingue, di universi simbolici ed espressivi» da contrapporre «alle derive ‘oceaniche’ della globalizzazione». Il riferimento a Braudel si rinviene, da ultimo, anche in R. PRODI, *Intervista* (a Paolo Bricco), in *Il Sole24ore*, di sabato 9 luglio 2022, p. 6, dove l’illustre uomo politico espone il progetto di fare del Mezzogiorno d’Italia il centro gravitazionale di una rete di Università capaci di diventare «vere e proprie agorà del nuovo Mediterraneo che desideriamo costruire», forse non immemore che, proprio sotto la sua Presidenza del Consiglio dei Ministri, è stato legalmente riconosciuto, nel 2007, a Reggio di Calabria, l’Ateneo “Dante Alighieri”, unica Università per Stranieri italiana di tutto il Sud e le Isole, la cui offerta formativa fa (appunto) leva sul *Dipartimento di Scienze della società e della formazione d’area mediterranea*.

<sup>26</sup> Il ricordo va a come il Papa, nell’atto del suo insediamento, si sia assimilato ad un pellegrino venuto «quasi dalla fine del mondo», per poi sottolineare, più volte, il carattere non solo *geografico* ma *esistenziale* di tutte le realtà «periferiche» con cui la «Chiesa in uscita» è tenuta a porsi in sintonia: «Dobbiamo andare là! Perciò, a me piace usare l’espressione “andare verso le periferie”, le periferie esistenziali. [...] Tutte le periferie, tutti gli incroci dei cammini: andare là» (cfr. *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti al convegno ecclesiale della diocesi di Roma*, lunedì, 17 giugno 2013, in [www.vatican.va](http://www.vatican.va)). Quel che si è appena ricordato ben si combina, a parte tutto, con quanto sarà di seguito esposto a proposito della realtà calabrese.

<sup>27</sup> Ad avviso di G. MARAFIOTI, *Croniche et antichità di Calabria* (edite in Padova, ‘ad istanza de gl’Uniti’) M.DCI, Libro I, ff. 20-22, il re Italo, quando «si vide universale Signore di tutta l’Enotria, volle che dal suo nome Italo fosse chiamata l’Enotria Italia, in quel modo che negli anni innanzi dal nome Enotro fu chiamata Enotria»; lo stesso Autore, tuttavia, rifacendosi ad Aristotele, tiene a precisare che il nome ‘Italia’ fu, dapprima, limitato alla parte più meridionale del Continente europeo, fra i golfi di Scilla (*rectius*: Gioia Tauro) e di Lamezia (nell’attuale Calabria), cui, per altro, il figlio e successore di Italo, Morgete, proprio al fine di distinguerla dall’ (intera) Italia, ma pur sempre rivendicando anche a sé stesso il ruolo di eponimo, diede il nome di «*Morgezia*». Su queste vicende, cfr. pure *infra*, nt. 49.

<sup>28</sup> Cfr. A. ZUMBO, *La letteratura della Calabria romana: Cassiodoro*, in AA.VV, *Lezioni di*

raccolta, conservazione e diffusione dei documenti o reperti pervenutici dalle più antiche civiltà mediterranee.

Del resto, può ricordarsi che, pure nel corso di epoche a noi più vicine, Tommaso Campanella, per le anticipatrici suggestioni contenute nella sua opera su *La Città del Sole*, non ha mancato di rifarsi al *genius loci* proprio della Valle dello Stilaro, impervia e, ad un tempo, maestosa e solatia icona di un incrocio di civiltà, religioni e culture, dove, tra la fine del primo e gli inizi del secondo millennio, raffermarono la loro presenza i monaci bizantini. Essi, con la loro dottrina e il loro stile di vita, segni inequivoci delle tradizioni d'Oriente<sup>29</sup>, fecero rivivere il lascito di Cassiodoro - conforme all' 'italica', plurale, identità - in quei luoghi geopoliticamente dominati dall'Occidente e marcati, per di più, da chiare influenze semitiche.

Risulta calzante segnalare, inoltre, che un supplemento d'attenzione, per le troppo spesso neglette terre di Calabria, si deve al progetto, realizzato negli ultimi anni del secolo scorso, dal GEA-Gruppo Escursionisti d'Aspromonte, con il c. d. "Sentiero del brigante", inserito, a far data dal novembre del 2017, nell'*Atlante Digitale dei Cammini d'Italia* del MiBACT (l'allora Ministero per i Beni e le Attività Culturali e per il Turismo). Si tratta di un tracciato escursionistico che si sviluppa a partire dal Parco Nazionale dell'Aspromonte sino a quello delle Serre, per circa 140 chilometri, lungo un percorso che, mettendo in relazione il paesaggio montano e cittadino, restituisce continuità e armonia ad aree di grande interesse naturalistico, insediamenti rurali, centri abitati, boschi e foreste, emergenze architettoniche e archeologiche, dimore nobiliari, strutture fortificate: da Gambarie d'Aspromonte sino alla Ferdinanda, nel territorio delle Serre, biforcandosi, a quel punto, verso

---

*letteratura calabrese*, Pellegrini, Cosenza, 2005, pp. 15-29, nonché il volume *Cassiodoro primo umanista*, edito da Jaca Book a Milano nel 2021, curato da A. GHISALBERTI e A. TARZIA, con una *Introduzione* di F. CARDINI. Si rivelano appropriate, in merito, le notazioni di A. NO SPADARO, *La transizione costituzionale nell'età di Cassiodoro... e in quella odierna (Analogie e spunti problematici)*, in *Le «trasformazioni» costituzionali nell'età della transizione. (Incontro di studio, Catanzaro 19 febbraio 1999)*, a cura del medesimo Autore, Giappichelli, Torino, 2000, p. 195 ss.

<sup>29</sup> Da ultimo, per un'interessante testimonianza, che rinvia alle origini del monachesimo bizantino in Calabria, si v. F. VERMOREL, *Una solitudine ospitale. Diario di un eremita contemporaneo*, con *Prefazione* di G.M. BREGANTINI, Edizioni Terra Santa, Milano, 2021.

l'Altopiano della Sila (che ha dato i natali, come ricorda il Sommo Poeta – nei versi recitati a memoria dai poeti contadini di quelle contrade – al “calavrese abate Giovacchino di spirito profetico dotato”: *Par XII*, 139-141) e verso la Valle dello Stilaro (di cui si è appena detto, e dove si trova, vicino a Bivongi, il Monastero greco-ortodosso di San Giovanni Theristis, recentemente ricostruito ad opera di monaci provenienti dal Monte Athos).

Contributi altrettanto preziosi si rinvergono, al proposito, nell'*Archivio digitale delle minoranze linguistiche calabresi* (arberëshe, grecanica e occitana)<sup>30</sup> e nel *Parco Letterario Corrado Alvaro*, demarcato, all'interno del Parco Nazionale dell'Aspromonte, dagli argini della Fiumara Buonamico, qualificata come Sito d'Interesse Comunitario (SIC). Il *Parco letterario* ascritto ad Alvaro, è stato istituito per valorizzare il Comune di San Luca, dove è nato l'esimio studioso che, con le sue opere, ha oltre modo avvalorata l'identità italo-mediterranea della terra d'origine<sup>31</sup>.

Presenta pure spunti di non poco interesse, e merita una non caduca menzione, la trama, per quanto incompiuta, delle ricerche condotte sugli insediamenti monastici di un'altra Valle calabrese, in contrada Medaloro

<sup>30</sup> Cfr. il comunicato diffuso, nel marzo del 2022, dal Polo Culturale “Mattia Preti” del Consiglio regionale della Calabria, in seno a cui viene altresì vagliata l'ipotesi di proporre la candidatura delle stesse minoranze linguistiche all'UNESCO, come patrimonio dell'umanità. In particolare, quanto alla tradizione orale del grecanico si esprime, con accenti simili a quelli delle notazioni svolte nel testo sull'*humus* culturale delle Valli aspromontane, G. CRIACO, *Il custode delle parole*, Feltrinelli, Milano, 2022, puntualmente recensito da D. NUNNARI, *Nell'Aspromonte di Criaco la ricerca di luoghi e parole*, in [www.calabria.live](http://www.calabria.live) del 17 luglio 2022, p. 30 s.

<sup>31</sup> Cfr., per alcuni riferimenti, S. BERLINGÒ, *Pluralismo religioso e democrazia transculturale*, cit., p.179, in nt. 418. Non sorprende la circostanza - da più fonti riferita - che lo scrittore di San Luca abbia caldeggiato l'iniziativa del mecenate vellese, Giovanni Calì, diretta a istituire e finanziare i *Premi Villa San Giovanni*, di cui si sono fregiate eminenti personalità del panorama artistico, nazionale e internazionale, tra le quali presenta un suo peculiare rilievo la figura di un valoroso e indefesso intellettuale come Leonida Repaci, nativo di Palmi, premiato nel 1958 e insignito, più tardi, nel 1970, del *Premio Sila*, a conferma della rigogliosa fioritura dell'*intelligentia* calabrese di quegli anni. Fra le tante gemme di quella fioritura – e ci si limita solo a qualche nome – è sufficiente riferirsi a personaggi come Fortunato Seminara, Saverio Strati, Antonio Piromalli, la cui ‘calabresità’ non risulta appannata dal fatto che si siano trasferiti in sedi diverse dai luoghi di nascita. Ci si deve, piuttosto, rammaricare che, a causa della prematura scomparsa, Alvaro non poté presiedere, così come si era progettato, la prima giuria dei summentovati *Premi Villa San Giovanni*, insediatasi nel 1956.

di Sant'Eufemia d'Aspromonte, da un autoctono estimatore di quei luoghi, purtroppo immaturamente scomparso<sup>32</sup>.

Non mancano, infine, illustri pensatori contemporanei, secondo i quali la quintessenza di ogni potere si sostanzierebbe in una specie di «magia», quasi un riverbero del numinoso alone delle mitiche narrazioni che riecheggiano fra i ripidi pendii incombenti sul greto delle fiumare calabresi, come, ad esempio: **a)** quella che favoleggia, in Aspromonte, del 'legendario' Monastero della Madonna di Polsi, noto anche col nome di Santuario della "Madre del Divin Pastore"<sup>33</sup>; o **b)** quella che racconta l'incontro delle due comunità, di Rossano e di Corigliano, convergenti, da versanti opposti, sulla sommità di un monte, dove la cultura greco-bizantina e la cultura latina si fondono armoniosamente all'interno di un sito di spiccata rilevanza culturale per la storia della civiltà mediterranea, il rinomato complesso cenobitico italo-greco dell'abbazia basiliana di "Santa Maria del Patir"<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Cfr. D. FEDELE, *La valle dei monaci di San Bartolomeo di Trigona. I Templari e Maria Maddalena* (manoscritto in mio possesso). Non è fuori luogo ipotizzare che a queste presenze monastiche si riferisca indirettamente pure l'Autore (calabrese di Seminara) di un suggestivo romanzo, quando, descrivendo il rifugio prediletto dal protagonista, ossia una grotta costellata di misteriose immagini ed arcani rilievi, narra di «antichi uomini pazzi che dimoravano in quel buio e attraverso la preghiera continua e la mortificazione dei propri corpi, cercavano la luce increata, la percezione stessa di Dio e della sua Grazia»: cfr. S. GIOFFRE', *Fadia*, Castelvechi, Roma, 2022, p. 20.

<sup>33</sup> Il tempio è così identificato a motivo, appunto, della leggenda secondo cui un pastore trovò il toro da lui smarrito intento a dissotterrare una croce di ferro proprio dove apparve la Beata Vergine, con in braccio il Bambino, che gli chiese di edificare in quel luogo una chiesa in suo onore. Si tramanda, altresì, che detto Santuario sarebbe stato anch'esso, in origine, rifugio di monaci bizantini fuggiti dalla vicina Sicilia e ritirati in preghiera su per i monti solitari ed inaccessibili, sedi di un continuo e serrato intersecarsi fra storia e leggenda. Per il 30 agosto 2022, in occasione del 90° anniversario della Rivista *Famiglia Cristiana*, si è programmata nel Santuario, spesso assurto agli onori della cronaca come famigerata sede di riunioni di 'ndrangheta, una Tavola rotonda su *L'impegno della Chiesa per la legalità*.

<sup>34</sup> Cfr. M. ARCURI, *Il complesso monastico basiliano di Santa Maria del Patir. Con le ipotesi di ricostruzione del monastero e la restituzione grafica degli affreschi*, Calabria Letteraria Editrice, Soveria Mannelli, 2021. La fondazione del complesso è dovuta a San Bartolomeo da Simeri, cui è riconducibile anche l'insediamento monastico ricordato *supra* in nt. 32.

5. L'ideale di giustizia riproposto nei termini di uno specifico modello di solidarietà emotivamente e pluralisticamente determinata

Sembra, quindi, confacente parlare, in ordine a queste emblematiche evenienze, di una *democratisation du divin*<sup>35</sup>, cioè di una trasposizione, pur sempre perfettibile, nella realtà immanente, dell'ideale di giustizia che attinge la sua pienezza, volendo rifarsi ancora a Dante, in seno al «primo amore» (*Inf.* III, 6) o, se si preferisce, sempre a detta del Poeta, nell'universale energia «dell'amor che move il Sole e l'altre stelle» (*Par.* XXXIII, 145).

Davvero, oggi, più di ieri, non basta affidarsi ad astratte proclamazioni di principi o al semplice rispetto delle formali procedure democratiche. La condivisione dei valori fondamentali di una comunità risulterebbe, ai nostri giorni maggiormente che in passato, impari a fronte del compito di tenere insieme e rianimare le democrazie, se fosse percepita ed enunciata solo in termini meramente razionali o statici, non anche come fattore (e-)motivo e dinamico, mirato ad una imprescindibile, continua alimentazione e rigenerazione del potere e del diritto, alla loro apertura verso una sempre più ampia accoglienza e profonda integrazione di tutte le componenti culturali (in primo luogo quelle “periferiche” e/o minoritarie) in seno alle comunità degli umani<sup>36</sup>.

Va da sé che prefiggersi questo obiettivo è possibile solo se viene realmente riconosciuto e rispettato il primo fra tutti i diritti di libertà, e cioè il diritto di *libertà della coscienza religiosamente ispirata*, nel senso ribadito sempre da Papa Francesco, secondo cui è inaccettabile che si impongano arbitrari limiti ai diritti, o si proceda a vere e proprie persecuzioni, nei confronti di chi aderisce ad un determinato credo (foss'anche il più arcano o esogeno) e lo vuole professare in pubblico. Siffatte illiberali angherie contrastano con gli elementi costitutivi di una sana democrazia e con una delle principali fonti di legittimità degli Stati, quale la dignità umana<sup>37</sup>. Per

<sup>35</sup> Cfr., per l'espressione riportata in francese nel testo, L. DE SUTTER, *Magic. Une métaphysique du lien*, PUF, Paris, 2015.

<sup>36</sup> Cfr. J.M. FERRY, *La Raison et la Foi: une philosophie de la religion*, Pocket, Paris, 2016; X. DIJON, *La religion et la raison. Normes démocratiques et traditions religieuses*, Cerf, Paris, 2016; J.F. TANNER, *Dialogical Transformation. Exploring Avenues of Interreligious Dialogue as a Practice Promoting Spiritual Growth*, Peeters, Leuven, 2016.

<sup>37</sup> Cfr. V. SCALISI, *Lermeneutica della dignità*, Giuffrè, Milano, 2018 e J. WALDRON, *One Another's Equals. The Basis of Human Equality*, The Belknap Press of Harvard University



di più, le discriminazioni così denunciate, risultano irragionevoli e controproducenti, perché mettono in pericolo la pace e la sicurezza, ossia proprio i beni che ci si prefigge di garantire, sottovalutando ogni altra espressione culturale, con il ricorso ad una mal riposta primazia della politica<sup>38</sup>.

È, ancora una volta, l'attuale successore di Pietro - nel messaggio pronunciato il 23 febbraio del 2020, in occasione dell'evento *Mediterraneo, frontiera di pace* - ad insistere perché detta *impasse* venga superata mediante la riscoperta delle radici più genuine della civiltà europea, in quanto civiltà euro-mediterranea, ritenuto che il «*Mare nostrum* è il luogo fisico e spirituale in cui ha preso forma la nostra civiltà, come risultato dell'incontro di popoli diversi». «Proprio in virtù della sua conformazione - ha aggiunto Papa Francesco - questo mare obbliga i popoli e le culture che vi si affacciano a una costante prossimità»<sup>39</sup>. In una congiuntura come quel-

---

Press, Cambridge (Ma.), 2017. Un'indiretta replica a chi - come da ultimo, per tutti, M. LUCIANI, *Interpretazione conforme a Costituzione*, in *Enc. dir.*, Annali IX, Giuffrè, Milano, 2016, p. 458 ss. e p. 460, in nota - critica il carattere generico e non risolutivo dell'appello al principio dell'umana dignità, può cogliersi nei rilievi di recente svolti da S. NINATTI, *Dalle tradizioni costituzionali comuni all'identità costituzionale il passo è breve? Riflessioni introduttive*, in *Stato, Chiese e pluralismo costituzionale*, Rivista telematica (*statochiese.it*), n. 29 del 2019, pp. 102-116 e da A. RUGGERI, *In tema di controlimiti, identità costituzionale, dialogo tra le Corti (traendo spunto da un libro recente)*, in *www.lostato.it*, n. 10 (2018), pp. 549-570, in specie p. 552 ss.

<sup>38</sup> Cfr. Papa FRANCESCO, *Discours aux participants au Congrès international "La liberté religieuse selon le droit international et le conflit mondial des valeurs"*, del 20 giugno 2014, richiamato diffusamente nel saggio di E. PISANI, *Apostasie in Islam. Vers la liberté religieuse?*, in *Études*, n. 4221 (novembre 2015), p. 67 ss.

<sup>39</sup> Cfr. *Il Regno-doc.*, n. 5 del 2020, p. 154 s. Cfr. quanto sagacemente anticipato, sul tema, da A. MANTINEO, *Verso nuove prospettive del pluralismo religioso nel Magistero della Chiesa cattolica?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., luglio 2011, in specie p. 20 ss. Oltre a ciò, può annotarsi che dal 23 al 27 febbraio 2022, Firenze ha ospitato il convegno *Mediterraneo frontiera di pace 2*, promosso, come il primo evento dedicato a questo tema, dalla Conferenza Episcopale Italiana; contemporaneamente, detta Città è stata sede del *Forum dei Sindaci del Mediterraneo*, lì convocato dal primo cittadino del Capoluogo toscano (cfr. *Il Regno-doc.*, n. 9 del 2022, p. 284 ss.) Ancora: nell'incontro svoltosi il 16 e 17 giugno 2022, a Napoli, i competenti ministri dei Paesi collegati col bacino del Mediterraneo ne hanno esaltato la vocazione di luogo d'incontro, pacifico e plurale, delle culture più diverse; e tutti i governanti ivi convenuti hanno eletto la Città partenopea - a capo, un tempo, del reame di Ferdinando II di Borbone, da cui prende nome la ricordata contrada calabrese della Ferdinandea - 'Capitale della cultura del Mediterraneo'.

la attuale - più di altri periodi storici scalfita dal sopore dei nostri sentimenti ‘pan-umani’ – le parole del Pontefice suonano come un pressante invito a ravvivare il lascito tipico della civiltà e delle culture mediterranee, in cui si possono rinvenire le ‘radici’ di ogni modo di atteggiarsi sollecito alla solidarietà fra i ‘diversi’ (o per i soggetti e i gruppi più tenuti da canto) e alieno da ogni ottuso e polemico ripiegamento identitario.

## 6. Una declinazione mediterranea della giustizia a sostegno delle realtà estromesse dalle “società dell’abbondanza”

Vale la pena continuare a seguire il ragionamento di Papa Francesco nella perspicua sottolineatura secondo cui la «costruzione della pace, che la Chiesa e ogni istituzione civile devono sentire come priorità, ha come presupposto indispensabile la giustizia [...] ostacolata [...] dalla cultura dello scarto, che tratta le persone come fossero cose, e che genera e accresce le disuguaglianze, così che in modo stridente sulle sponde dello stesso mare [Mediterraneo] vivono società dell’abbondanza e altre in cui molti lottano per la sopravvivenza»; e per tanto, chiosa il Pontefice, nel «perseguire il bene comune - che è un altro nome della pace - è da assumere il criterio indicato da [...] La Pira: lasciarsi guidare dalle “attese della povera gente”»<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> Cfr. *Il Regno-doc.*, cit., p. 155. A. FERRARI, *Le droit européen de liberté religieuse au temps de l’Islam*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 16 del 2017, in specie p. 10 ss., e ID., *Pour une agora politique partagée autour de la Méditerranée*, ivi, n. 34 del 2019, p. 116 ss., in specie pp. 119-122, auspica un rinnovato protagonismo euro-mediterraneo, al servizio di una declinazione e diffusione universalista dei diritti umani e dei principi democratici, nonché al fine di un efficace contrasto agli abusati stereotipi dell’estremismo radical-terroristico, cui non può essere indiscriminatamente ricondotta la variegata realtà del mondo islamico, come è dato evincere, fra l’altro, dalla *Carta dei principi* sottoscritta dal Consiglio francese del culto musulmano il 17 gennaio 2021 a Parigi, in risposta a quanto sollecitato nel discorso tenuto il 2 ottobre 2020, nella città di Les Mureaux, da E. MACRON, *Per un risveglio repubblicano contro i separatismi* (cfr. *Il Regno-doc.*, n. 3 del 2021, rispettivamente a p. 116 ss., e a p. 104 ss., in specie pp. 111-113). Per più ampi ragguagli relativi a queste problematiche si rinvia a G. MACRÌ, *L’Europa fra le Corti. Diritti fondamentali e questione islamica*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2017, in specie p. 81 ss.; a G. CASUSCELLI, *2021: sempre in attesa di una legge generale sulle libertà di religione, tra inadeguatezza e paura del cimento*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 1 del 2021, p. 3 s.; a R. TORFS, *The Relationship between Theology and Canon Law under the Pontificate of Francis*, in *Studia canonica*, n. 55 (2021/1-



Né deve sorprendere il riferimento del Papa a Giorgio La Pira, il “sindaco santo” di Firenze - ma nativo di Pozzallo e compagno di classe, nel messinese Istituto tecnico “A. M. Jaci”, di famosi e altrettanto ‘mediterranei’ personaggi, quali Salvatore Pugliatti e Salvatore Quasimodo - se è vero che analoghi richiami non solo ricorrono spesso ai nostri giorni<sup>41</sup>, ma sono già rinvenibili in un pregevole saggio, avente ad oggetto il principio di solidarietà, scritto, circa dieci anni or sono, all’indomani dello scoppio della grave, e pure essa globale, pandemia finanziaria della “grande recessione”<sup>42</sup>. È emblematico, come si denunzi, nello studio appena ricordato, che anche in quell’occasione si dovette smascherare il tentativo del diffondersi, quasi fossero ancora di salvezza cui la “vecchia Europa” avrebbe dovuto aggrapparsi, degli indirizzi liberaldemocratici nella versione nord-americana, allora (e tuttora) dominante, di per sé funzionale al ruolo del mercato e in linea con la assoluta prevalenza accordata a scelte libertarie, freddamente raziocinanti e individualistiche<sup>43</sup>.

---

2), pp. 637-654 e, infine, a P. VALADIER, *Laïcité: solution ou problème?*, in *Études*, n. 4278 (janvier 2021), pp. 71-80. Sulla riesumazione di tendenze nazional-identitarie, in versione assimilazionista (avversa alle identità che “legano”, nel senso illustrato, invece, da K.A. APPIAH, *The lies that bind. Rethinking Identity. Creed, Country, Color, Class, Culture*, Liveright Publishing Corporation, New York-London, 2018, p. 65 ss., p. 211 ss., in particolare p. 218 s.), cfr. CH. COKER, *Lo scontro degli stati-civiltà*, traduzione italiana di T. Fazi, Fazi Editore, Roma, 2020.

<sup>41</sup> Si v., ad esempio, una citazione di La Pira effettuata dal Ministro italiano della Cultura, Dario Franceschini, nell’incontro svoltosi a Napoli per l’occasione di cui si è riferito *supra* in nt. 39. Più volte si nomina La Pira pure nelle premesse alla *Carta di Firenze*, approvata dal *Forum dei Sindaci del Mediterraneo*, di cui anche si è detto *supra*, sempre in nt. 39 (cfr. *Il Regno-doc.*, cit., p. 291).

<sup>42</sup> Cfr. F.D. BUSNELLI, *Il principio di solidarietà e “l’attesa della povera gente”*, oggi, in *Persona e mercato*, n. 2 del 2013, p. 101 ss., in specie p. 116, citato pure da G. CASUSCELLI, *Enti ecclesiastici e doveri di solidarietà*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 7 del 2014, p. 53.

<sup>43</sup> Cfr. F.D. BUSNELLI, op. cit., p. 109. Con analoghi accenti P. BARCELONA, Prefazione a A. CATARO *Europa Sovrana. La Costituzione dell’Unione tra guerra e diritti*, Dedalo, Bari, 2003, p. 7 s., osservava che l’identità dell’Europa «è il non avere un’identità rigida, [è] il suo essere, a partire dalla storia del Mediterraneo, un luogo di accoglienza, uno spazio in cui l’Europa e l’Asia si sono specchiate come due “sorelle”», sicché l’Europa stessa smarrirebbe il suo più autentico con-sistere (da-sein!) se si ponesse a rimorchio «di una America lanciata all’assalto di ogni possibile avversario politico, in una “guerra infinita” che nessuno osa criticare perché ormai chi esce dal coro è bollato come anti-americano, antioccidentale e anti liberale (...)».

L'uniformarsi a siffatte tendenze induceva a trascurare che già a quel tempo, proprio nella "vecchia Europa", era tornata ad avvertirsi l'esigenza di andare alla ricerca di una più adeguata, dinamica e plurale tessitura dei valori, per far fronte alle critiche emergenze di un'epoca complessa come quella contemporanea<sup>44</sup>. In altre parole, il nostro Continente si proponeva – ed ancora si propone – come «un cantiere dove, faticosamente e nonostante tutto, si rinnovano gli sforzi per la costruzione di un mondo di rinnovata solidarietà»<sup>45</sup>.

Ed è, altresì, sintomatico che – al fine di offrire un esempio della cultura opposta a quella dello "scarto" e orientata nel senso di un'autentica solidarietà – lo stesso Papa Francesco faccia riferimento alla tipica esperienza italiana del *volontariato*: un'esperienza da assumere a modello e, ad un tempo, come una sorta di paradosso, dal momento che essa incarna – è vero – un principio enunciato dalla Carta costituzionale della nostra Repubblica, ma – per essere precisi – nella forma di un *dovere* (inderogabile): «posto [...] tra i valori fondamentali dell'ordinamento giuridico» e «comportando - a detta della Corte costituzionale italiana, secondo quanto sancito dall'art. 2 della Carta medesima - l'originaria connotazione dell'uomo *uti socius*»<sup>46</sup>, dunque come membro partecipe e responsabile di un insieme, in cui ciascun uomo, ciascuno di noi, può e deve farsi latore di un comune e coinvolgente sentire.

Nella prospettiva appena sopra configurata si situa - secondo quanto

<sup>44</sup> Cfr. A. FALZEA, *Complessità giuridica*, in P. Sirena (a cura di), *Oltre il "positivismo giuridico"*, in onore di Angelo Falzea, ESI, Napoli, 2011, p. 25, e S. PUGLIATTI, *Crisi della scienza giuridica*, in *Diritto civile. Metodo, teoria e pratica* (ora in Id., *Scritti giuridici*, III, Giuffrè, Milano, 2011, p. 819 ss.), ripresi sempre da F.D. BUSNELLI, *op. cit.*, p. 109. Per altro, i riferimenti compiuti da quest'ultimo Autore alle dottrine di alcuni fra i più sorvegliati teorici del diritto civile sembrano voler assicurare che la caratterizzazione in senso dinamico della positività giuridica, così come individuata e propiziata nel suo scritto, non comporta alcuna adesione alle tendenze giusliberiste di tipo creazionista.

<sup>45</sup> Cfr. ancora F.D. BUSNELLI, *op. cit.*, p. 113; ma si veda anche, più di recente, per tutti, R. DE MONTICELLI, *Sette tesi filosofiche sull'Europa e la democrazia*, in *il Mulino*, n. 503 (n. 3 del 2019), p. 442 s., secondo la quale l'Unione europea rimane il più grande e innovativo laboratorio politico del mondo.

<sup>46</sup> Cfr. sempre F.D. BUSNELLI, *op. cit.*, p. 113. Per il brano della pronunzia riportato nel testo si veda Corte cost., n. 75 del 1992, cui rinvia anche Corte cost., n. 131 del 2020 e, in argomento, cfr., per tutti, L. GORI, *Terzo settore e Costituzione*, Giappichelli, Torino, 2022.

accennato - il richiamo a Giorgio La Pira<sup>47</sup>, con l'opportuna segnalazione dell'ormai irreversibile superamento verificatosi in Europa - in forza della convergenza fra le storie e le esigenze della "povera gente" con quelle delle realtà più neglette o minoritarie - dell'iniziale divario tra i distinti «itinerari della solidarietà, tanto nella prospettiva radicalmente "terrena" della tradizione ottocentesca francese, quanto nella prospettiva "ultraterrena" confluita nella versione costituzionale» italiana: itinerari in modo paradigmatico rappresentati dalle ricerche intraprese, rispettivamente e di nuovo, lungo le sponde del Mare Mediterraneo, da un 'anticlericale', come Pierre-Joseph Proudhon, in Francia e, in Italia, dal 'cattolicissimo' Giorgio La Pira<sup>48</sup>.

Non deve, per altro, trascurarsi - ed è, alla fine, significativo, per il discorso svolto in questa sede a proposito di *Morgezia* - come La Pira - lo si è ricordato - sia un degno discendente di coloro che furono sudditi del Re Siculo, a sua volta progenie, ad avviso dello storico siracusano Antioco, di Italo, inconcusso sovrano delle ('italiche', appunto!) Valli calabresi<sup>49</sup>: a noi così vicine e, ad un tempo, aperte - come l'intera Calabria, baricentrica

<sup>47</sup> Cfr. G. LA PIRA, *Lattesa della povera gente*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1951. Su La Pira, da ultimo, cfr. G. CAMPANINI, *Evangelo e politica. La lezione di Giorgio La Pira*, Polistampa, Firenze, 2020, nonché A. CORTESI, M. P. GIOVANNONI, P.D. GIOVANNONI, *Giorgio La Pira. Vangelo e impegno politico*, Nerbini, Firenze, 2021, in specie p. 205 ss., p. 253 ss., p. 295 ss.

<sup>48</sup> Cfr. F.D. BUSNELLI, *op. cit.*, p. 116.

<sup>49</sup> Sulla base della ricostruzione dello storico Antioco da Siracusa (richiamato da DIONIGI DA ALICARNASSO, *Antichità romane*, I, 12, 3) - e anche in forza di quanto sostenuto (secondo i più: si v. S. AIUTI, *Italo, il mitico re che ha dato il nome all'Italia*, in [www.italiani.it](http://www.italiani.it), 22 ottobre 2020) da TUCIDIDE, nonché, fra gli altri, da STRABONE (in *Geografia*, VI, 1,4), ma pure da ARISTOTELE (in *Politica* VII, 9, 2; 10, 2-3) - Italo sarebbe stato il genitore non solo del Re Siculo, ma anche del Re Morgeto, che affermò il suo dominio sulle terre incise dalle Valli calabresi, proprio come quella su cui si erge la cittadina a tutt'oggi denominata San Giorgio Morgeto. L'ex Convento dei Domenicani, noto per avervi preso i voti il già rammentato Tommaso Campanella - e ora adibito, al termine dei lavori di recupero, a sede dell'Amministrazione comunale di quella cittadina, nonché a spazi per attività culturali - era stato eretto sulle vestigie di un antico monastero, risalente al X secolo, ennesimo insediamento dei monaci basiliani, sulla cui penetrante presenza in Calabria ci si è più volte diffusi. Di un «Castello Morgeto, chiamato oggi S. Giorgio, posto ne[i] pendici de l'Appennina, foura Pollistina, mia patria», scrive, del resto, G. MARAFIOTI, *op. cit.*, f. 21, rifacendosi, lui pure, ad Aristotele ed a Strabone.

metafora dell'Europa nel contesto geo-culturale del Mar Mediterraneo<sup>50</sup> – all'accoglienza di tutte le genti, anche di quelle più emarginate ed oggetto di “scarto” e da noi (solo in apparenza) più distanti o “lontane”.

**Riassunto:** Il saggio mira a rivendicare alla Calabria – identificata con l' “italico” nome di *Morgezia* – il ruolo di matrice delle culture che dal Mediterraneo si sono espanse per l'intero pianeta. Esso intende sottolineare che nell'era coeva, anche alla luce del Magistero pontificio, il richiamo alle più genuine e plurali identità mediterranee può concorrere a rendere l'Europa capace d'influenzare le relazioni internazionali, rendendole più giuste ed equilibrate, quindi più pacifiche.

**Parole chiave:** Centralità della Calabria, culture mediterranee, magistero pontificio, relazioni internazionali, maggiore giustizia

**Abstract:** The essay aims to claim to Calabria - identified with the “italic” name of *Morgezia* - the role of matrix of the cultures that have spread from the Mediterranean to the entire planet. It would recall that in the current era, also according to the papal magisterium, the recovery of the most genuine and plural Mediterranean identities can help give again to Europe the ability to affect international relations in order to determine a their more fair, balanced and peaceful structure.

**Key Words:** Calabria's centrality, Mediterranean's cultures, Papal Magisterium, international relations, greater justice.

---

<sup>50</sup> Cfr. S. BERLINGÒ, *Cristiani laici oggi in Calabria*, in *Il Regno-doc.*, n. 1 del 2002, p. 28, in specie nt. 5.

## **RECENSIONI**



**Leonardo Becchetti, *La rivoluzione della cittadinanza attiva. Come sopravvivere a guerre, pandemie e a un sistema economico e ambientale in crisi*, EMI, Verona 2022, 182 pp.**

Stefania Giordano\*

Dagli anni '70 del secolo scorso il tema della tutela ambientale e la preoccupazione che una crescita economica incontrollata e fine a sé stessa porti inevitabilmente alla catastrofe ecologica sono argomenti ricorrenti anche in diverse lettere apostoliche ed encicliche, da Paolo VI a San Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, fino alla ben nota *Laudato si'* di Papa Francesco, sulla cura della casa comune e sull'ecologia integrale.

Poiché il processo di “transizione ecologica” è ora al centro delle politiche europee (cosiddetto “Green Deal”), ho scelto di recensire l'ultimo volume del professore Leonardo Becchetti, ordinario di Economia politica, e consulente economico dell'apposito ministero in Italia, che – come riporta il sottotitolo – indica i possibili percorsi per sopravvivere alla crisi economica e ambientale, conseguenza di pandemie e guerre per l'accaparramento delle risorse energetiche. Per questo fine, a suo parere, serve una mobilitazione della cittadinanza attiva accompagnata da buone pratiche di politiche pubbliche.

In sintesi il volume è strutturato in quattro capitoli in cui, nell'ordine, si analizzano il sistema economico e sociale globale e le sue patologie (insostenibilità ambientale, disuguaglianze, problemi sanitari e povertà di senso del vivere); si approfondisce il concetto di “generatività” e la necessità di cura delle relazioni; vengono segnalate strategie di azione di cittadinanza attiva, in particolare il “voto col portafoglio” e, infine, le buone pratiche di politiche pubbliche che possono supportare il cambiamento verso un mondo più equo, solidale e pacifico.

La lunga e approfondita analisi delle patologie del sistema globale si conclude con l'appello a prendere innanzitutto la via della *transizione ecologica*. Come i recenti drammatici conflitti hanno dimostrato, preferire una produzione energetica diffusa e partecipata da fonti rinnovabili, non è solo una questione di limitazione dei cambiamenti climatici e di salute, ma è anche fondamentale per favorire la pace. Basti pensare a come i Paesi non democratici possono usare il potere di controllo dell'energia,

---

\* Funzionaria di biblioteca, Università degli studi Mediterranea di Reggio Calabria

affermazione che suona oggi (dopo la guerra russo-ucraina) profetica.

Le tematiche di sostenibilità ambientale, tutela della qualità dell'aria, dell'acqua, della biodiversità, la strategia dell'economia circolare per la riduzione dei rifiuti, sono già ampiamente conosciute e dibattute. Vi è tuttavia ancora scarsa consapevolezza del fatto che – come ricorda l'autore – di fronte a un male pubblico globale sono necessari gli sforzi di tutti i Paesi del mondo e non della sola Unione europea. In pratica la riduzione delle emissioni di CO<sub>2</sub> e la realizzazione della transizione ecologica deve impegnare anche Stati come Cina e India, che, tuttavia, registrano indici migliori in termini di emissioni pro capite.

Ma il paradigma dell'economia civile, sul quale lavorano altri economisti contemporanei come Stefano Zamagni e Luigino Bruni, stabilisce che il cambiamento sociale e politico verso un mondo meno diseguale non avviene solo “dall'alto” ad opera di Stato e mercato, poiché richiede anche l'impegno della cittadinanza attiva e delle imprese responsabili. Da qui l'auspicio affinché i cittadini lavorino per vivere significative relazioni e costruiscano sistemi sociali ed economici compatibili con lo sviluppo della persona umana, come nell'ideale espresso nella seconda parte dell'articolo 3 della Costituzione.

Il penultimo capitolo è interamente dedicato al potere che i consumatori di tutto il mondo hanno a disposizione di votare col portafoglio, ossia di prediligere i prodotti delle imprese che coniugano qualità, dignità del lavoro e sostenibilità ambientale. Questo incentivo alle migliori pratiche può rappresentare uno stimolo al cambiamento e all'emulazione da parte delle altre aziende. Persino il mondo della finanza ha capito che l'irresponsabilità sociale e ambientale è una fonte di rischio da evitare.

Particolarmente interessante, infine, il capitolo sulle buone pratiche di politiche pubbliche per una nuova idea di “felicità”, ove si suggerisce, ad esempio, l'introduzione di criteri minimi sociali ed ambientali per la partecipazione agli appalti o l'esclusione dalle gare delle imprese con sedi in paradisi fiscali. Tra le tante buone pratiche riportate, viene ricordato lo slogan dell'Organizzazione per la cooperazione e lo sviluppo economico: tassare i mali (inquinamento ed emissioni inquinanti) e non i beni (ossia il lavoro), aumentando piuttosto la tassazione ambientale sulle imprese e restituendo gli introiti come riduzione del cuneo fiscale. Non manca un richiamo alle potenzialità dello smart working nel ridurre l'impatto ecologico del nostro lavoro e nel consentirci di conciliare lavoro e vita relazionale.



Sono inoltre prese in considerazione, in brevi paragrafi, altre proposte come l'obbligatorietà della rendicontazione non finanziaria anche per le medie imprese, per incentivare gli investimenti in responsabilità sociale e ambientale, e la via della co-programmazione e co-progettazione del c.d. welfare generativo. Poiché i meri sussidi finanziari non garantiscono necessariamente che una persona fragile trovi occasione di inserirsi in una rete di relazioni sociali – come potrebbe avvenire dopo un percorso di inserimento lavorativo – le organizzazioni del Terzo settore possono/debbono collaborare con le amministrazioni locali per costruire progetti di welfare sul territorio. Una recente sentenza della Corte Costituzionale (n. 131/2020) ha evidenziato come gli enti di Terzo settore, proprio per la loro vicinanza e conoscenza delle esigenze del tessuto sociale, siano in grado di offrire all'ente pubblico preziosi dati informativi e maggior prontezza organizzativa e di intervento sui temi del welfare.

Oltre agli aspetti strettamente economici, l'autore insiste sui concetti di "generatività" e di cura per il benessere altrui, quali componenti centrali nella ricerca della felicità. Perché, ci ricorda Becchetti, «l'uomo è un cercatore di senso prima di essere un massimizzatore di utilità».

**Recensione a F. Panuccio Dattola, T. Amodeo, *Vulnerabilità e diritti umani. Strumenti e percorsi di tutela*, in A.D. Marra (a cura di), *Disabilità e diritto*, vol. 6/2022, Key editore, Milano, pp. 156**

Francesca Di Pietro\*

La vulnerabilità sociale è un fenomeno sempre più ricorrente nella collettività ed in quanto tale è oggetto ormai da tempo di riflessioni in campo giuridico, filosofico e politico.

L'individuo, per sua natura finito e fragile, è sempre più esposto a fenomeni e processi che minano la sua stabilità, che rendono, di conseguenza, la sua realtà esistenziale incerta.

La crisi del mercato, della famiglia e del *welfare*, concause individuate dalle Autrici di "Vulnerabilità e diritti umani", hanno, infatti, ridisegnato, smantellandolo, il modello sociale pensato, a partire dalla seconda metà del Novecento, a tutela delle fragilità.

Sebbene una società che possa dirsi progredita trovi nella pluralità degli individui il proprio sviluppo, è, a ben vedere, alla luce della inter-relazionalità soggettiva e del principio di solidarietà che diviene possibile valutarne il tasso di crescita civile. Di conseguenza, la crisi dei sistemi di protezione sociale equivale a una vera e propria regressione sociale.

Ed è attraverso il concetto di vulnerabilità che si comprende quanto i fattori che incidono sulla protezione della dimensione soggettiva abbiano un risvolto nella relazionalità degli uni con gli altri, nel *modus* di vivere all'interno di una comunità.

Ebbene, proprio nella necessità di dar voce alle vittime di questa malsana intersoggettività e della crisi delle prassi solidaristiche, può essere colta la ragion d'essere del testo che qui si discute. È un libro che parla di diritti, di come dovrebbero essere tutelati, ma che esamina anche le patologie sociali che non ne consentono la piena realizzazione.

La patologia, in questo caso, non va intesa però come l'effetto di violenza brutta, nella sua forma fisica, ma anche come il prodotto di violenza psicologica causata da mancanze istituzionali; si pensi all'assenza di una normativa chiara che tuteli i diritti dei soggetti vulnerabili; si pensi, al-

---

\* Dottoranda di ricerca in Scienze Giuridiche (Filosofia del diritto), presso l'Università degli Studi di Messina.

tesi, all'assenza di reti istituzionali che ne consentano il reinserimento nella collettività.

L'assenza di una risposta pronta e certa dello Stato di fronte al grido di necessità dei soggetti fragili non fa, infatti, che acuire il senso di abbandono avvertito da tali individui.

Il soggetto vulnerabile, infatti, è colui il quale avrebbe, ancor più degli altri, bisogno di protezione da parte dello Stato e della collettività. Alla vulnerabilità dei soggetti fragili, dovrebbero rispondere la responsabilità solidale ed il rispetto degli altri consociati. Se, come sostenuto da Jürgen Habermas, il rispetto reciproco è l'unica risposta alla condizione universale di vulnerabilità umana<sup>1</sup>, dovrebbe promuoversi un sentimento di identificazione di tutti i soggetti nella condizione di vulnerabilità. In questo modo, le battaglie di alcuni diventerebbero le battaglie di tutti, in favore di una massima inclusività sociale. Non solo, quindi, occorre ostracizzare i comportamenti violenti ed escludenti, ma promuovere un'idea di cura reciproca.

L'indeterminatezza semantica del concetto di vulnerabilità consente, in realtà, di farvi rientrare un ampio spettro di categorie di soggetti.

Nel libro ne confluiscono alcune tra le più presenti sul nostro territorio, come ad esempio le donne, vittime di violenza domestica. Un'analisi economico-sociale ha condotto a ritenere che una delle violenze più ricorrenti è quella economica, volta ad impedire un'autonomia finanziaria della vittima. Il rapporto di coppia diviene, dunque, causa stessa delle violenze. La casistica della violenza domestica *si è raffinata*<sup>2</sup>, diviene più difficile da individuare, si pensi alla violenza psicologica, agli atteggiamenti denigratori o vessatori (si veda in tal senso Cass.Civ.2006 citata a p. 23 in cui il marito obbligava la moglie a pulire il pavimento in ginocchio).

Questi rapporti di durata con l'offender generano un senso di frustrazione e colpevolizzazione nella vittima, la quale solo al momento della presentazione della denuncia si sente nuovamente libera. Tuttavia, ancora oggi, le denunce sono poche<sup>3</sup>: elemento deterrente è proprio la consapevolezza della propria vulnerabilità economica e sociale. Per questa

<sup>1</sup> J. HABERMAS, *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 98

<sup>2</sup> F. PANUCCIO DATTOLA, T. AMODEO, *Vulnerabilità e diritti umani. Strumenti e percorsi di tutela*, in A. D. Marra (a cura di), *Disabilità e diritto*, Key editore, Milano, 2022, p. 22.

<sup>3</sup> Da statistiche ISTAT, appena il 12% delle vittime presenta denuncia per le violenze subite da parte di un congiunto e solo il 4% per le violenze subite da un estraneo.

ragione, il silenzio della vittima equivale a un atto di complicità nella violenza con effetti devastanti sulla psiche del soggetto.

L'Italia, dopo innumerevoli condanne da parte della Corte EDU, ha introdotto la legge n.199/2013 che prevede delle donne. Tra le altre cose, ha anche attribuito una valenza giuridica al concetto di violenza assistita, prima inesistente, con riguardo a quei minori che assistono ripetutamente ad episodi di violenza. E, inoltre, ha previsto per questi soggetti una forma di supporto sociale come il trattamento psicologico finalizzato al sostegno e al recupero.

Sebbene la normativa introdotta abbia certamente dei meriti, esistono dei problemi definatori, come nel caso del reato di *stalking*, il cui fatto per integrare la condotta si riteneva dovesse essere reiterato. Si era, così, dato vita ad un reato abituale che poneva l'interprete nella difficile condizione di dover stabilire quale fosse il numero minimo di condotte necessario affinché potesse dirsi integrata la predetta fattispecie. Difatti, com'è noto, la Cassazione interpreta i reati abituali con riferimento al nesso che lega le diverse condotte ed è questo ad aggiungervi un disvalore ulteriore rispetto alla singola condotta. D'altra parte, però, eventuali problemi di costituzionalità sono stati scongiurati dal fatto che l'integrazione della condotta guarda non già al nesso tra varie condotte, ma ai sentimenti che queste ingenerano nella vittima: il perdurante stato d'ansia, il fondato timore per incolumità o l'alterazione delle proprie abitudini di vita.

Indubbiamente, si è di fronte ad una normativa che risponde alle istanze contingenti di queste donne – ad esempio assicurando loro il gratuito patrocinio – ma che può certamente essere implementata con riguardo al momento successivo alla denuncia e al reinserimento sociale della vittima.

Una peculiare categoria di soggetti vulnerabili viene individuato dalle Autrici nel caso di donne e minori che sono in contatto con il fenomeno mafioso. La donna, che in assenza del marito diviene la personalità aggregante, si fa veicolo nella trasmissione del modo di pensare tipico della comunità mafiosa ai più piccoli. Di fronte ai quali “si comprende di trovarsi di fronte a un membro di un branco”. Agli occhi degli stessi, infatti, la portata negativa di determinati comportamenti viene sminuita e giustificata tramite il contesto ambientale di riferimento. Le donne sono contemporaneamente vittime e complici nel creare la campana d'isolamento territoriale che rende di difficile individuazione le situazioni problematiche per i minori e di ancor più difficile attuazione le misure di protezione rafforzata ex art. 333 e 336 c.c. e l'art. 32, IV comma, DPR n.445/1988.

Non solo, quando la forza istituzionale dello Stato irrompe nel cerchio mafioso, allontanando, per esempio, i minori dalla famiglia, si assiste ad episodi di violenze a discapito anche degli operatori che mirano al recupero del minore e al reinserimento dello stesso nei circuiti della legalità.

Le Autrici inseriscono nella categoria dei vulnerabili altresì le vittime della violenza digitale. Anche in questo caso, le donne sono le più esposte.

Il c.d. *revenge porn* è stato codificato all'art.612 ter c.p. come la diffusione illecita di immagini o video sessualmente espliciti. Gli effetti che questo tipo di illecito può causare sono, come noto alla cronaca, spesso irreversibili. Per questa ragione, oltre al risarcimento previsto in favore della vittima, che non tiene in considerazione la repressibilità della condotta posta in essere ed il danno morale esistenziale subito, probabilmente sarebbe necessario implementare una forma di tutela che consenta il recupero del valore della propria immagine.

Nel prosieguo del libro, i soggetti vulnerabili protagonisti diventano i minori, con specifico riguardo ai momenti del conflitto endofamiliare e processuale.

Il coinvolgimento dei figli nel conflitto familiare li espone a gravi traumi, dovuti sia all'evento separativo in sé sia all'elevata ostilità che permane nel nucleo familiare.

Sempre più giuristi rilevano come gli strumenti imperativi del processo di famiglia siano i meno efficaci alla risoluzione dei conflitti familiari. In primo luogo, perché la controversia familiare viene incanalata nella logica del vincente/perdente che *tende ad inasprire il conflitto*<sup>4</sup> poiché le motivazioni personali sottostanti la crisi vengono ricondotte dai legali in modo tranciante nel coacervo del dibattito processuale.

In secondo luogo, perché, quando vengono in rilievo affidamento e collocazione dei minori, si favoriscono atteggiamenti strumentali e competitivi tra i coniugi. L'affermazione del diritto alla bigenitorialità, che ha condotto a considerare l'affido condiviso la modalità ordinaria, è quindi il risultato di una raggiunta autonomia dei rapporti di filiazione rispetto a quelli esistenti tra i coniugi.

Il preminente interesse del minore, frutto del riconoscimento del suo diritto ad autodeterminarsi, è considerato, come palesatosi da ultimo con la riforma Cartabia, il faro che ispira il processo di famiglia.

Inoltre, con la riforma Cartabia si è prevista l'unificazione del rito de-

<sup>4</sup> F. PANUCCIO DATTOLA, T. AMODEO, *op.cit.*, p.45.

nominato procedimento in materia di persone, minorenni e famiglie. Istituire un giudice unico specializzato renderà possibile una risposta alle mutate esigenze delle famiglie che necessitano di operatori sempre più specializzati.

In quest'ottica, merita di essere valorizzato lo strumento del tentativo di conciliazione esperito in fase di udienza presidenziale. Questo non dovrebbe, come spesso accade, essere considerato una mera fase processuale volta ad accelerare l'accesso alla fase contenziosa. Piuttosto, dovrebbe essere esperito dal giudice con perizia, con la collaborazione degli avvocati. Così, si potrebbe concludere la fase presidenziale con un'intesa, poi trasfusa in accordo, sicuramente più soddisfattiva per le parti di qualsiasi provvedimento imposto.

Per questa ragione, si rende sempre più indispensabile per gli operatori del diritto e, ancor di più, per gli operatori del diritto di famiglia acquisire competenze trasversali tra cui le capacità comunicative, di risoluzione dei problemi e di adattamento alla situazione di vulnerabilità che si palesa nel processo.

Un'altra categoria di soggetti vulnerabili, di cui le Autrici colgono le istanze, attiene alle persone con disabilità.

Con la L. 104/1992 si è realizzata una carta dei diritti delle persone con disabilità. Nella *ratio* pensata dal legislatore avrebbe dovuto facilitare l'attuazione di tale carta il rispetto della dignità umana, dei diritti della persona e di autonomia. Purtroppo, però, la carta si è fermata ad affermare dei principi senza prevederne un'attuazione concreta. Si tratta, inoltre, di un testo molto complesso che spazia dal mondo scolastico fino alla necessità abitative.

Sulla scia dei processi giuridici di europeizzazione, è stata approvata nel 2006 la Convenzione sui diritti dei disabili, richiamata dalla legislazione nazionale n.112/2016 che prevede una serie di misure di assistenza, cura e protezione di questi soggetti vulnerabili. L'obiettivo più ambizioso della legge è ottenere la valorizzazione di competenze verso l'autonomia di questi soggetti e la promozione dell'inclusione sociale, tramite percorsi programmati di accompagnamento.

L'ultima evoluzione in materia di autodeterminazione di questi soggetti vulnerabili è certamente la L. 219/2017, che riconosce il diritto a rifiutare i trattamenti terapeutici anche salvavita, tra cui, ad esempio l'idratazione e nutrizione artificiale. Sul punto, si è anche espressa la Consulta con la nota sentenza n.242/2019 con cui ha dichiarato l'illegittimità

costituzionale dell'art.580 c.p. nella parte in cui prevede la punibilità delle condotte di aiuto al suicidio in alternativa alle condotte di istigazione.

Si tratta della c.d. eutanasia consensuale attiva, riconosciuta come diritto anche dalla CEDU, che consiste nel diritto di chiedere *la morte indolore anticipata rispetto al naturale decorso della patologia in quanto ritenuto più rispondente alla propria dignità*<sup>5</sup>.

Comè noto, in Italia, il dibattito sull'eutanasia, tra i molti detrattori per ragioni etiche o religiose e i favorevoli per ragioni sociali o politiche, è ancora lontano dal trovare una conclusione. Infatti, sul testo legislativo “Disposizioni in materia di morte volontaria medicalmente assistita”, approvato dalla Camera a marzo del 2022, il Senato adesso dovrà esprimersi ma l'esito rimane incerto.

Si tratta certamente di un risultato già importante, dovuto a chi, come Marco Cappato, si è fatto carico delle istanze degli *ultimi* e del loro diritto ad una morte dignitosa, in un momento in cui lo Stato era assente.

Questo dimostra che l'aiuto ai soggetti fragili deve e può provenire anche dai singoli, dalle associazioni, dalle ONLUS, soprattutto quando a livello statale mancano le pre-condizioni giuridiche per garantire la giusta tutela.

Fermo restando, e così concludono le Autrici – entrambe operatrici del diritto che assistono quotidianamente alle violenze subite dalle persone vulnerabili e alle disfunzioni delle normative che si rivelano inidonee a tutelarle – che l'unica possibilità di cambiamento per questi soggetti è data dal corretto aiuto economico, sociale, culturale che non può che provenire dalle istituzioni.

Il libro qui discusso consente, dunque, di giungere ad una consapevolezza precisa intorno a temi tanto pubblicamente discussi quanto poco conosciuti sul piano tecnico. Tuttavia, lascia nel lettore, la cui mancanza di approfondimento è talvolta una scelta, un senso di amarezza. La constatazione di situazioni tanto drammatiche risveglia la coscienza di chi dimentica i vulnerabili sol perché ritiene di non far parte di tale categoria. È un libro che risveglia anche la volontà di aiutare, in virtù di quel sentimento di rispetto e cura reciproca che, forse da tempo, è stato dimenticato. Infatti, solo una politica sociale di accoglienza e di integrazione a più gradi, può sovvertire lo stato di vulnerabilità in cui moltissimi soggetti si trovano.

<sup>5</sup>. F. PANUCCIO DATTOLA, T. AMODEO, *op. cit.*, p.143

## **LA CHIESA NEL TEMPO**

Spedizione in abbonamento postale - Art. 2 - Comma 20/c - Legge 662/96 - Filiale Poste - RC-Tab.c  
Autorizzazione DCO/196/2022 - Valida dal 22/2/2002

In caso di mancato recapito inviare al CPO di RC per la restituzione previo pagamento "resi"