



san Benedetto
(*Conxolus*, sec. XIII)

Prima edizione 2013

Il contenuto della presente opera e la sua veste grafica sono rilasciati con una licenza Common Reader

Attribuzione non commerciale - non opere derivate 2.5 Italia.

Il fruitore è libero di riprodurre, distribuire, comunicare al pubblico, rappresentare, eseguire e recitare la presente opera alle seguenti condizioni:

- dovrà attribuire sempre la paternità dell'opera all'autore
- non potrà in alcun modo usare la riproduzione di quest'opera per fini commerciali
- non può alterare o trasformare l'opera, né usarla per crearne un'altra

Per maggiori informazioni:

creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/




stores.lulu.com/galarico

ENRICO GALAVOTTI

IDEOLOGIA DELLA CHIESA LATINA

Gli abusi nascono dove gli uomini li desiderano;
e gli uomini li desiderano quando sono corrotti.

Alessandro Manzoni

Nato a Milano nel 1954, laureatosi a Bologna in Filosofia nel 1977, docente di storia e filosofia, Enrico Galavotti è webmaster del sito www.homolaicus.com il cui motto è Umanesimo Laico e Socialismo Democratico. Per contattarlo galarico@homolaicus.com
Sue pubblicazioni: lulu.com/spotlight/galarico

Introduzione generale

Omnia autem probate quod bonum est tenete.
Vagliate tutto e trattenete il buono. (1 Ts 5,21)

Per far capire al lettore che cosa s'intende per "ideologia latina della chiesa romana", evitando di suscitare l'impressione che si stia facendo l'ennesima operazione di tipo confessionale, non si può non partire dall'interpretazione che, in chiave *laica*, si vuol dare delle fonti storiche che tale chiesa utilizza per giustificare la propria esistenza. Senza questa introduzione non si è in grado di comprendere adeguatamente il significato né del cristianesimo in generale né del cattolicesimo-romano in particolare.

Fatto questo, daremo alcuni assaggi, in questa Introduzione, dei rapporti, più generali, che legano, in varie forme e modi, il cristianesimo alle ideologie, filosofie e religioni che l'hanno preceduto: quella ebraica e quella pagana. Si noti comunque che la maggioranza di questi articoli è stata scritta negli anni Ottanta e Novanta, salvo alcune revisioni formali e aggiunte in nota.

Tra animismo e politeismo

Tra animismo e politeismo pagano c'è una differenza di non poco conto: infatti, là dove si trasforma una cosa materiale (appartemente in genere alla natura) in una cosa spirituale, qui invece si fa il contrario: un ente spirituale astratto (una divinità) viene ridotto a un oggetto materiale (p.es. una statua).

Nel racconto della creazione (Genesi) l'animismo è riscontrabile nei due alberi (della vita e della conoscenza) e anche nel serpente tentatore, mentre il dio che passeggia nel giardino insieme alle sue creature non ha bisogno di un sacerdote che lo preghi. Nel testo l'ateismo emerge in maniera evidente, in quanto tra dio e uomo (maschio e femmina) non vi è una differenza abissale (l'essere umano resta a immagine e somiglianza dell'essere divino e il serpente in fondo non rappresenta, simbolicamente, che una tribù rivale, estranea al

territorio della foresta edenica). La naturalità del racconto deve essere stata la causa che ha indotto il clero a manipolarlo e persino a riscriverlo in forma diversa (in cui p.es. l'uomo viene creato prima della donna).

Quando nei racconti greci si parla di Zeus, s'intende qualcuno che se ne sta per conto suo, in un Olimpo gerarchizzato, con un atteggiamento spesso ostile agli uomini; e, nonostante le statue che lo rappresentano, egli resta lontano da loro, pur avendone spesso i medesimi vizi (collera, concupiscenza, sete di vendetta...). La non-familiarità tra dio e uomo (che a volte porta l'eroe greco, sempre tragico, ad affermazioni di tipo ateistico o a una professione meramente formale della fede) dipende proprio dalla differenza di potere che si dispone. Al di sopra degli dèi esiste solo il destino, che impedisce loro d'intercedere a favore degli uomini anche quando lo vorrebbero.

Nel paganesimo la religione non è più alla portata di tutti nella stessa maniera; non lo è certamente come lo era la natura divinizzata al tempo dell'animismo. In un certo senso il culto viene suddiviso a seconda delle distinzioni sociali (a Giove p.es. si rivolgono i sovrani), oppure delle appartenenze geopolitiche (p.es. Artemide dea degli Efesini). Si offrono sacrifici agli dèi che rappresentano le diverse stratificazioni sociali oppure le diverse città in competizione tra loro.

Il paganesimo è la religione della società schiavista o comunque gerarchizzata, dove l'elemento della forza (maschile) decide i livelli del potere, e quindi è la religione del conflitto sociale, considerato come "naturale".

In tal senso il paganesimo esprime una forma di astrazione intellettuale superiore a quella animistica, poiché si ha più bisogno d'ingannare chi non dispone di proprietà, di forza e che potrebbe però ribellarsi a causa della sua condizione marginale, coatta.

Attraverso il paganesimo si vuol fare accettare un tipo di società antagonistica, i cui antecedenti vengono fatti credere dal potere costituito come esistenti già nei cieli, in una dimensione extra-terrena, pre-mondana.

Questa forma di astrazione verrà utilizzata anche dal monoteismo, che è la religione degli imperi (con cui si cerca di porre le contraddizioni sociali delle città-stato a un livello più elevato), i cui sovrani sono divinizzati e fatti credere come rappresentanti di un dio

superiore a tutti gli altri. Quando i sovrani cercavano d'imporre il monoteismo (di cui il Sole era quasi sempre il principale simbolo), il politeismo esercitava sempre una certa resistenza, in quanto la religione unica o prevalente o dominante veniva vista come un'espressione di dittatura politica, un'esigenza di centralizzazione statale contro le autonomie locali (rurali, urbane, regionali).

Il monoteismo cristiano fu accettato sotto l'impero romano non solo dopo che il potere politico s'era reso conto che la chiesa non era un organo politicamente pericoloso, ma anche dopo che fu chiaro che la chiesa sarebbe stata un organo di cui l'imperatore doveva tener conto prima di poter prendere alcune iniziative importanti (p.es. dichiarare guerra). La popolazione accettò che la grande moltitudine di divinità venisse assorbita dalle personalità dei santi e dei martiri solo dopo aver creduto che in questa maniera avrebbe potuto opporre una certa resistenza al potere centrale.

Le eresie infatti emergono quando il comportamento della chiesa o è troppo condizionato da quello dell'imperatore (ortodossia bizantina), oppure vuole sovrapporsi a quest'ultimo, sostituendolo (cattolicesimo-romano).

L'animismo invece è pre-schiavistico, benché rappresenti una forma di transizione dall'ateismo al politeismo. Nell'animismo non esistono tanti dèi, ma tante manifestazioni o emanazioni spirituali di un'unica divinità soprannaturale.

In queste condizioni il sacerdozio non costituisce un "potere" ma una semplice "funzione", non è un privilegio di casta (che permette una certa carriera), ma il riconoscimento di un servizio da esercitarsi solo in particolari momenti (gestazione, parto, iniziazione, matrimonio, malattia, morte, caccia, guerra...). Lo stregone può conoscere l'uso terapeutico di certe erbe officinali, ma non si serve di questa conoscenza per rivendicare un potere politico.

D'altra parte anche nel paganesimo i sacerdoti non arrivano mai ad acquisire il potere politico (in genere infatti il sovrano è anche capo dei sacerdoti, oppure il re, che detiene le funzioni politico-militari, assegna al sacerdote quelle amministrative-contabili, onde mostrare al popolo che non vuole il potere assoluto). Resta il fatto che nel paganesimo i sacerdoti disponevano di un notevole potere economico, che li rendeva decisamente dei privilegiati.

L'animismo forse rappresenta la versione clanica dell'antico tribalismo, ch'era ateo (pitecantropi, sinantropi ecc. non ebbero alcuna religione). L'isolamento di un clan rispetto all'intera tribù può portare a cercare dei surrogati fantastici. In ogni caso l'animismo non presuppone l'urbanizzazione, come invece il politeismo pagano.

Quando si sviluppano le prime città, l'animismo non esiste più. Noi diciamo che il politeismo era una forma ingenua di religione, rispetto al monoteismo, ma l'animismo lo era ancora di più, proprio perché considerava la natura qualcosa di "sacro e inviolabile". Era l'ingenuità di quei gruppi indigeni il cui livello tecnologico era sufficiente a garantire la sola sopravvivenza, senza poter permettere uno sviluppo progressivo delle forze produttive.

Se ci pensiamo bene, sia l'animismo che il totemismo possono essere considerati come le prime forme di religione in cui un gruppo tribale comincia a vedere come rivale un altro gruppo in un medesimo territorio. In passato si pensava che l'animismo fosse nato in un contesto ambientale in cui la sopravvivenza fosse molto difficile. Ma questa è una causa secondaria. La natura diventa sfavorevole dopo che un'intera tribù non è in grado di gestirla in maniera equa per tutti i propri componenti, e decide, per questo, di scindersi in vari clan. Sceglie una soluzione clanica, che, rispetto a quella tribale, è più debole, più individualistica.

La religione sorge sempre in una condizione di isolamento: la natura, l'ambiente esterno viene visto più come un problema che non come una risorsa, e avviene così quando gli uomini sono diventati un problema a loro stessi.

Siamo noi occidentali che riteniamo la natura un "nemico". Siamo infatti convinti che se non siamo noi a dominarla attraverso la tecnologia, sarà lei a dominare noi. Non a caso riteniamo che la religione nasca là dove la natura domina gli uomini. Cosa che in realtà è una sciocchezza, poiché la natura ha comportamenti irrazionali o imprevedibili proprio là dove gli uomini cercano di dominarla. Senza poi considerare che quando gli uomini hanno una pretesa del genere e compiono immani disastri ambientali, sono poi anche convinti di poterli risolvere attraverso la stessa tecnologia che li ha causati. Cioè in sostanza noi abbiamo nei confronti della tecnologia lo stesso atteggiamento magico che gli animisti avevano nei confronti della natura.

Quando una tribù si scinde, la democrazia continua ad essere praticata all'interno dei singoli clan, ma nei rapporti tra clan tende a formarsi un certo antagonismo. La chiusura reciproca di questi gruppi sarà la loro rovina quando emergeranno le civiltà classiste basate sull'urbanizzazione.

L'animismo viene superato dal politeismo proprio perché questo era espressione di una civiltà più tecnologica e urbanizzata. Ma il superamento è stato fittizio, in quanto a una religione democratica (in cui la paura era di tutto il clan e non di una parte di esso) è subentrata un'altra di tipo classista (in cui una parte del clan sfrutta le paure della parte più debole), che col tempo diventa ideologicamente razzista (quando un'intera popolazione, divisa in clan contrapposti, considera inferiore e quindi da sottomettere un'intera altra popolazione).

L'animismo avrebbe potuto essere superato democraticamente tenendo unite le tribù rurali, pianificando la gestione delle risorse comuni, ostacolando l'emergere di particolarismi disgregatori, senza tentazioni autoritarie. Invece si scelse la soluzione che apparentemente sembrava la più semplice, la più facile (come quando Abramo disse a Lot di separarsi da lui, perché i due clan confliggevano, dopodiché Lot divenne quel che divenne e ad Abramo toccò andarlo a riprendere, salvandolo dall'urbanizzazione e da tutti i suoi vizi. E se nei confronti di Lot vi riuscì, poiché Lot poté recuperare una memoria che aveva perduto, nulla poté nei confronti della moglie di lui, che non aveva abbastanza desiderio per supplire alla mancanza di memoria).

Greci ed ebrei nel mondo classico

Il politeismo del mondo greco classico non era racchiuso in nessun libro ed era essenzialmente di tipo mitologico, con due tipologie di personaggi cui le città avevano riservato forme di culto: gli eroi e le divinità.

A eccezione di poche sette marginali (p.es. l'orfismo) non esisteva in quel mondo un equivalente alla "sacra scrittura" ebraica, che esponesse in forma definita e assoluta le verità della fede (per quanto lo stesso Antico Testamento sia stato oggetto di molteplici

manipolazioni, a seconda delle esigenze dei potenti di turno: basti pensare a quella di Esdra).

Non c'era comunque spazio per il dogmatismo nel mondo greco. Le credenze veicolate dai miti non avevano un carattere di obbligatorietà, non costituendo un corpo dottrinario che doveva offrire certezze indiscutibili sul piano intellettuale.

D'altra parte, se si escludono alcuni precetti fondamentali e i famosi Dieci comandamenti (ch'erano peraltro delle regole di comportamento pratico, ancora oggi in vigore peraltro, quelli laici, in tutte le legislazioni del mondo), anche l'ebraismo su molti aspetti religiosi ha conservato opzioni interpretative molto diverse (in riferimento p.es. alla vita ultraterrena, all'immortalità dell'anima, alla resurrezione dei corpi ecc.).

A ben guardare son pochissime le cose che distinguono a tutt'oggi un ebreo da un non ebreo: la circoncisione, il sabato, il monoteismo assoluto, l'irrapresentabilità di dio, le regole dietetiche... Poi ci sono le feste e i culti che indicano se uno è solo "credente" o anche "praticante".

È dunque vero: il mondo greco classico non ha mai avuto neppure un dogma. Tuttavia nessuno oggi crede nel politeismo (se non gli induisti), mentre gli ebrei credono nelle stesse cose di quattromila anni fa e non possiamo certo dire che gli ebrei abbiano dato alla storia dell'umanità meno cultura dei greci.

Ancora oggi gli ebrei possono sentirsi tali in qualunque parte del mondo sulla base di pochissime regole da rispettare. Una cosa del genere sarebbe stata impensabile per un greco, proprio perché il greco aveva molto sviluppato il senso dell'*individuo*, della sua libertà personale, della sua solida identificazione a una stirpe e a una città.

L'ebreo invece aveva il senso del *collettivo*, ed è noto che un qualunque collettivo, per sopravvivere, deve darsi delle regole sufficientemente rigorose, specie se attorno a sé è circondato da popolazioni che la pensano diversamente.

L'eroe greco ha più che altro il compito di infrangere delle regole che altri (i popoli nemici, gli dèi e lo stesso fato) gli vogliono imporre. L'eroe greco viene sempre presentato come uno che non vuol sottostare a delle regole che nella narrazione del mito vengono considerate negative.

A noi son giunti dei miti che avevano lo scopo di mostrare la *necessità* del passaggio dal comunismo primordiale (clanico-tribale) allo schiavismo. È evidente quindi che quando si descrive Ulisse intento a aggirare e a ferire il pastore e agricoltore Polifemo, il lettore doveva essere messo in grado di credere che ne avesse *tutte le ragioni*, proprio perché era lui, Ulisse, che doveva rappresentare la *necessità della transizione*. Polifemo invece doveva essere raffigurato come un essere mostruoso, che indicasse il passato da abbandonare senza rimpianti.

Non a caso Polifemo rappresenta l'ateismo, che, proprio perché tale, è qualcosa di disumano, mentre Ulisse può dimostrare il proprio culto degli dèi, fatto passare per "tradizionale" e "civile". E così il lettore dell'*Odissea* non riesce a comprendere che l'assenza di qualunque dio, nella vita di Polifemo, era un segno di spirito collettivistico, mentre il bisogno di avere tanti dèi era segno di affermazione individualistica e antagonistica dei rapporti sociali.

Se si guarda invece l'epopea abramitica e mosaica il processo è del tutto rovesciato: questi due eroi devono far uscire il loro popolo da una condizione di schiavitù per cercare di recuperare qualcosa del paradiso primordiale. E quando si danno delle regole e delle leggi devono per forza essere tassativi, proprio perché lo schiavismo, nell'area mesopotamica, mediterranea e nord-africana, era diventato imperante.

L'eroe greco doveva dimostrare che lo schiavismo (basato sui commerci, l'astuzia, la forza militare, l'inganno, la religione, le istituzioni di potere, la soggezione del debole, della donna, della natura, la cultura scritta ecc.) era assolutamente superiore alla civiltà agricolo-pastorale in cui il concetto di proprietà privata neppure esisteva.

E lo dimostrava non attraverso dei legislatori come Mosè, ch'erano anche leader politici, o dei capi-tribù come Abramo, ma attraverso degli intellettuali che, col passar del tempo, elaborarono un'infinità di canti epici, poesie liriche e corali, inni, opere tragiche e comiche... Sono questi poeti, al servizio dei potenti, che costruiscono la mitologia, che è sempre una giustificazione romanzata, edulcorata, mistificata di scelte arbitrarie, compiute da quegli stessi potenti che li hanno nel libro-paga.

Certo, esiste anche una mitologia che si oppone ai potenti (p.es. Prometeo), ma essa non è mai in grado di porre le basi per uscire dallo schiavismo; anzi con Dioniso ci si oppone alla dittatura degli schiavisti rinunciando a qualunque forma di regola, facendo del sesso e delle bevande inebrianti la fonte di tutte le trasgressioni.

Nel mondo ebraico invece si ha bisogno di un legislatore che dia al popolo il senso dell'unità e della diversità (rispetto alle civiltà schiavistiche limitrofe). Qualunque scimmiettamento di queste civiltà, qualunque tentativo d'imitazione è destinato a finire male. Quando s'afferma la monarchia di Saul, Davide e Salomone, quando si accettano i condizionamenti di tipo "ellenistico", i risultati sono sempre catastrofici: la nazione si divide, s'indebolisce di fronte al nemico, viene invasa e deve soffrire la schiavitù, l'esilio e umiliazioni d'ogni sorta.

Gli ebrei non riuscirono mai a tornare al comunismo primitivo, ma il fatto che non siano mai diventati una grande potenza, dimostra la presenza di uno straordinario scrupolo all'interno di questa civiltà.

Il messaggio di Gesù Cristo, poi storpiato dalla predicazione petro-paolina, voleva proprio innestarsi in quella esigenza plurisecolare che gli ebrei avevano avuto di voler recuperare lo stato edenico perduto, a causa del peccato dell'arbitrio individuale contro le regole non scritte del collettivo primordiale.

Ammazzando il messia, gli ebrei han perso una grande occasione e forse avrebbero potuto risparmiarsi, a loro e a noi, la mistificazione cristiana. Tuttavia l'esigenza di un ritorno all'innocenza primordiale resta, nonostante tutte le loro debolezze.

L'esegesi delle fonti neotestamentarie

Di tutti i vangeli gli unici due che presentano alcuni aspetti di storicità sono quelli di Marco e di Giovanni. Per individuare questi aspetti bisogna prima compiere una sorta di epurazione, eliminando dai racconti tutte quelle sovrastrutture magico-religiose che fanno del Cristo un essere sovrumano: quindi i miracoli, le guarigioni, le apparizioni dopo morto, gli aspetti sacramentali e spiritualistici della sua predicazione.

Fatto questo, resta molto poco. Se si vogliono ugualmente

utilizzare tali racconti fantastici come materiale che comunque può far capire qualcosa del cristianesimo primitivo, si può farlo, sul piano storico, dando però per scontato che in essi sono presenti vari tentativi redazionali di falsificazione della realtà. P.es. nei racconti di guarigione miracolosa (cioè di una guarigione che va al di là di un approccio psico-somatico alla malattia), una certa conclusione religiosa può essere stata messa per sostituirla un'altra di tipo politico o umanistico.

È infatti evidente che in tutti i racconti fantastici è stato spostato in maniera spiritualistica un dibattito pubblico o privato su temi etico-politici, cui il Cristo aveva dato risposte pertinenti, che ovviamente, fallita l'idea di costruire una Palestina indipendente, cominciarono a risultare scomode a dei redattori che volevano far apparire i cristiani come cittadini affidabili dell'impero. Molto probabilmente erano dibattiti in cui la gente comune manifestava sfiducia nella riuscita di una rivoluzione anti-romana o in cui i discepoli volevano spingere il messia ad atteggiamenti avventuristici.

Paradossalmente proprio i miracoli, che pur vengono presentati dagli evangelisti come occasione per credere, se veramente fossero avvenuti, non avrebbero fatto altro che aumentare lo scetticismo della gente nei confronti delle proprie capacità o, nel migliore dei casi, non avrebbero fatto altro che incentivare quell'atteggiamento di delega nei confronti dei poteri di un messia sovrumano, che lo stesso messia Gesù, in modo molto "umano", cercò sempre accuratamente di evitare. Questo nel racconto dei pani moltiplicati risulta molto evidente.

Fatta questa premessa, i due vangeli di Marco e Giovanni hanno ancora qualcosa da dire e in particolare il secondo, in quel bellissimo episodio in cui gli apostoli Pietro e Giovanni corrono verso la tomba vuota, dopo essere stati avvisati da alcune donne alla sequela di Gesù.

Quando entrano dentro, ad almeno due domande devono aver cercato di dare delle risposte:

1. se hanno rubato il cadavere, perché non l'hanno portato via con tutto il lenzuolo?

2. se volevano prenderlo senza lenzuolo, perché questo l'hanno ripiegato e messo da una parte?

Per terra infatti c'erano le bende che tenevano unita la sindo-

ne e questa era stata ripiegata come per poterla conservare.

Nel racconto viene scritto che Giovanni "vide e credette": ma credette a cosa? Credette semplicemente al fatto che il cadavere non poteva essere stato trafugato: proprio l'indizio della sindone lo escludeva.

Uscendo dalla tomba si saranno per forza posti un'altra domanda: se il cadavere fosse stato rubato, perché i ladri non hanno richiuso la porta? E se non è stato rubato ma è scomparso in maniera misteriosa, com'è stata possibile un'apertura della porta (un masso rotolante di peso notevole) dall'interno? E per quale motivo questo corpo redivivo ha avuto bisogno di aprire la porta per andarsene? La questione della tomba aperta deve aver messo nella mente dei discepoli non meno dubbi di quella della tomba vuota.

Giunti a casa, avranno srotolato il lenzuolo e inevitabilmente si saranno posti un'altra importante domanda, che sul piano "umano" avrebbe dovuto rimanere senza risposta (come lo resta oggi nonostante tutta la nostra scienza): che cosa sono queste macchie? che cosa è questa figura? come s'è formata?

Ma la domanda più importante emergeva proprio da tutti quegli indizi messi insieme e ad essa non si poteva non dare una risposta precisa: "Se non troviamo chi ha rubato il cadavere, se non ce lo restituiscono, cosa racconteremo ai suoi seguaci? E se nessuno l'ha rubato, come spiegare quello che abbiamo trovato dentro la tomba?".

È stato proprio per rispondere a questa domanda che è emersa la tesi revisionista di Pietro: "Il cadavere non è stato rubato da nessuno. Cristo non era un uomo come gli altri e se è scomparso in maniera così strana, significa che è 'risorto', cioè non era effettivamente morto come sembrava, o comunque se per qualche ragione Jahvè ha voluto 'ridestarlo', allora vuol dire che può anche ritornare e questa volta non per morire di nuovo, ma per trionfare sui suoi nemici. Si tratta quindi di attendere con pazienza la sua venuta imminente, perché la Palestina va liberata".

Al che gli altri discepoli avranno obiettato (i vangeli parlano solo di Tommaso): "Se era un uomo con poteri così particolari, perché s'è lasciato morire in croce senza reagire?". E qui Pietro, con un colpo di genio, ha inventato una falsificazione a dir poco rivoluzionaria: "Se si è lasciato crocifiggere senza reagire, è stato perché vo-

leva farlo e voleva farlo per poter dimostrare che gli uomini, da soli, non hanno la possibilità di liberarsi dalla schiavitù che li condanna, e questo significa che la liberazione *politica* è possibile solo dopo la sua venuta. La croce è stata quindi necessaria e chi non crede in questa versione è meglio che se ne vada".

Considerando che dagli Atti degli apostoli scompare molto presto, l'apostolo Giovanni deve essersi decisamente opposto a questa tesi, e anche della maggioranza degli altri non si sa quasi nulla.

Il vangelo di Marco è l'espressione più eloquente della tesi revisionista di Pietro, ben documentata anche nella prima parte degli Atti, specie là dove si parla di "morte necessaria predetta dai profeti". Lo si comprende anzitutto dalla teoria del "segreto messianico", secondo cui Cristo, pur sentendosi un messia politico-rivoluzionario, non voleva farlo sapere, non avendo come obiettivo primario quello di liberare la Palestina, ma quello di dimostrare che gli uomini, uccidendo lui, non sarebbero stati in grado di porsi come "liberatori". Cristo è sì "messia politico", ma secondo i suoi criteri, che non sono quelli degli ebrei, e lo dimostrerà al suo ritorno.

In secondo luogo lo si comprende dalla finale del vangelo marciano, secondo cui il Cristo risorto sarebbe ripartito da dove era venuto, cioè dalla Galilea, e questa volta – è da presumere – in modo vittorioso.

Pietro deciderà di andarsene da Gerusalemme quando s'accorgerà che il ritorno trionfale di Cristo non si era verificato nei tempi da lui previsti. A quel punto infatti le alternative erano diventate due: o si riprendeva subito la lotta anti-romana, oppure si portava la tesi di Pietro a un livello superiore di falsificazione.

Fu così che venne fuori Paolo, che da seguace della prima tesi (non in quanto "cristiano" ma in quanto "ebreo") ad un certo punto si fece aperto sostenitore della seconda (non in quanto "ebreo" ma in quanto "cristiano"). E la sua nuova tesi fu ancora più incredibile di quella di Pietro: Cristo è l'unigenito figlio di dio e il suo sacrificio è servito per riconciliare l'umanità con dio, da cui s'era staccata sin dai tempi del peccato d'origine.

Il Cristo-figlio diventa così uno strumento soteriologico nelle mani del dio-padre, che aveva bisogno di un sacrificio "divino", la morte assolutamente ingiusta di una persona assolutamente innocente, con cui poter dimostrare all'umanità che, dopo essere stata creata

a immagine e somiglianza della divinità, non sarebbe mai stata abbandonata a se stessa, neppure di fronte alla crocifissione del figlio di dio, benché questo delitto dimostri ch'essa non può in alcun modo liberarsi da sola dalle proprie colpe, che dipendono dal peccato originale, per cui la salvezza sarebbe stata possibile non su questa terra, ma solo nell'aldilà, nella Gerusalemme celeste. Nessuna rivoluzione politica ha quindi più senso, ma soltanto il *giudizio universale*, che coinciderà con la fine dei tempi e della storia e che darà a ognuno secondo i meriti.

Siamo nella metafisica spiritualistica più pura, cioè nel mito. L'unica variante di questa metafisica, che la chiesa non avrà difficoltà ad accettare, è stata elaborata dai falsificatori dell'antico vangelo di Giovanni, secondo i quali Cristo si è lasciato crocifiggere perché chi ama non può usare la violenza in alcuna maniera, neppure per difendersi. Cristo ha amato tanto gli uomini che ha accettato di morire per loro senza difendersi.

Cristianesimo ed ebraismo: dal peccato d'origine all'idea di martirio

Nei confronti del cosiddetto "peccato d'origine" - che altro non è, nel *Genesi*, se non la rappresentazione simbolica del distacco dalla vita comunitaria primitiva (pre-schiavistica) -, la chiesa cattolica ha sempre assunto un atteggiamento piuttosto fatalistico, che si è andato accentuando in quella protestante.

Infatti, mentre la chiesa ortodossa ha sempre sostenuto l'impossibilità o l'insensatezza di una trasmissione ereditaria (genetica) di quel peccato (attraverso l'atto sessuale), poiché ciò impedirebbe all'uomo la possibilità di una libera scelta, e ha preferito limitarsi a credere che gli uomini soffrono i condizionamenti storici (sociali ecc.) derivati da quella colpa; la chiesa romana invece ha fatto del peccato originale uno dei principali pretesti per indurre gli uomini a rinunciare a qualunque forma di liberazione terrena.

Qui è bene sottolineare che il criterio interpretativo del cattolicesimo romano, in merito al racconto del *Genesi*, è piuttosto regressivo anche rispetto a quello ebraico, poiché, mentre gli ebrei, attraverso quel racconto, volevano evocare la nostalgia di un paradiso perduto e suscitare quindi il desiderio di ritrovarlo sulla terra, l'ese-

gesi cattolica, al contrario, si serve di quel racconto per sostenere che sulla terra non è possibile alcun paradiso e che quello adamitico è stato perduto una volta per sempre, e che l'unico paradiso possibile è quello dei "cieli", ideato e costruito unicamente da dio, senza concorso umano.

L'idea ebraica di poter realizzare il paradiso nell'ambito di una particolare nazione, circondata dall'inferno di altre nazioni "pagane", caratterizzate da rapporti di tipo schiavistico, non era un'idea del tutto peregrina.

Discutibili forse furono i modi usati per realizzarla (il regno davidico, p.es., ha senza dubbio conosciuto momenti di forte intolleranza), ma il torto maggiore degli ebrei fu un altro, quello di non aver compreso con sufficiente chiarezza che il desiderio di liberazione appartiene ad ogni uomo e che un popolo libero non può essere delimitato da confini geografici. Il concetto di "nazione eletta" esprime un certo pessimismo nei confronti del diritto a una libertà universale dall'oppressione. È il genere umano che va considerato "eletto", non un popolo particolare, anche se può esserci un popolo migliore di altri (nella loro esperienza di liberazione gli ebrei hanno prodotto una cultura di inestimabile valore. Il fatto stesso che il cristianesimo sia di derivazione ebraica lo dimostra).

In sé dunque non è sbagliata l'idea di voler realizzare la giustizia in una nazione particolare; è sbagliata l'idea di credere che tale realizzazione sia possibile solo entro quella nazione, in virtù della propria particolare storia e cultura.

Tuttavia, non ha senso - come poi ha fatto la chiesa romana - porre come alternativa a questo limite della civiltà ebraica la rinuncia a lottare per la giustizia sociale, nell'attesa di ottenerla, come premio della propria rassegnazione, nel cosiddetto "regno dei cieli".

La chiesa romana avrà sempre ragione contro quanti sostengono che per realizzare il bene è sufficiente rispettare la legge, ma avrà sempre torto quando sostiene che per realizzare il bene è sufficiente aver fede in dio, praticandone le opere (che poi l'opera principale, per questa chiesa, è, in ultima istanza, l'obbedienza al pontefice).

Dio è un ente così astratto che la fede riposta in lui può assumere delle manifestazioni tutt'altro che umane. Quando p.es. si afferma che il vero cristiano è colui che imita il Cristo, si rischia facil-

mente di cadere in un'aberrazione ideologica, in quanto, essendo il Cristo vissuto duemila anni fa, qualunque pretesa di contemporaneità col suo messaggio può essere facilmente il frutto di un'interpretazione irrazionale, e questo nonostante si dica che i vangeli siano la quintessenza dell'umanità dell'uomo. Cioè anche se i vangeli esprimessero fedelmente il messaggio di Cristo (il che comunque non è), resterebbe sempre da dimostrare che l'applicazione alla lettera dei loro principi costituisca il meglio per l'uomo contemporaneo.

Non è singolare che quanti dicono di voler "imitare Cristo", si concentrino soprattutto sul momento critico della crocifissione, senza rendersi conto che possono essere esistiti dei martiri la cui vita non è stata affatto un modello di esemplarità? Una morte cruenta può forse essere di per sé indice di santità?¹

Non è assurdo (o se vogliamo ingenuo) pensare che il senso della vita di un uomo possa essere racchiuso nel fatidico e breve momento della sua morte? Non è forse una forzatura credere che il martirio di una persona possa riscattare, di colpo, un'intera vita vissuta con disperazione o risentimento?

Certo, il dolore che si subisce ingiustamente può impressionare, può anche farci credere che tutta la vita di quel particolare martire sia stata caratterizzata da lealtà e sincerità (quando mai in fondo si parla male dei morti? e quando mai si dice che da vivi erano state delle persone ingiuste?), ma una conclusione del genere sarebbe sicuramente affrettata, dettata come minimo dall'emotività.

Per poter veramente capire se una persona è degna di fiducia, si ha bisogno di metterla alla prova, cercando di conoscerla mentre è "viva". E questa fiducia va ogni volta riguadagnata, poiché è nella natura umana essere incostanti.

Quando la chiesa romana sostiene che il momento più alto dell'amore di Cristo per il mondo, è avvenuto nel momento del patibolo, essa dimentica di aggiungere che la scelta del martirio non poteva che essere stata dettata da ragioni di opportunità, che possono anche avere quanti lottano davvero per la giustizia.

¹ Questo senza poi considerare che per i cattolici il martirio del Cristo fu addirittura da lui "desiderato", proprio allo scopo di togliere l'ira di dio che pesava sugli uomini dal giorno del peccato originale. Non sono forse i vangeli che a più riprese sostengono che il Cristo "doveva" morire?

Ci si sacrifica per salvare gli altri più che se stessi, non per uno strano senso del dovere o per una follia personale, ma semplicemente perché si ritiene che quella sia la soluzione migliore per il proseguimento dell'ideale di liberazione.

Dunque "salvare gli altri" non tanto dall'ira di un dio vendicativo, che dai tempi di Adamo ha conservato rancore per il genere umano, quanto piuttosto dalle conseguenze dell'immaturità degli uomini, del loro primitivismo. Gli uomini vanno educati con la persuasione alla democrazia, costasse anche il sacrificio di sé. In tal senso il martirio può anche servire a "salvare se stessi" dalla tentazione di voler imporre con la forza i propri ideali. O forse si preferisce l'immagine di un Cristo che sceglie il martirio per riscattare agli occhi dei propri seguaci una vita trascorsa in maniera insulsa, piena di delusioni e di fallimenti?

Gli uomini hanno bisogno non di essere colpiti emotivamente da gesti eclatanti, ma di essere coinvolti attivamente in un'esperienza significativa per la loro vita quotidiana. Hanno cioè bisogno d'incontrare persone normali che vivano un'esperienza gratificante sul piano della giustizia sociale, e non persone eccezionali che vivono secondo i criteri del più puro individualismo.

Le persone normali non hanno mai la pretesa di "imitare Cristo" e di imitarlo addirittura fino al Golghota. È assurdo pensare di poter imitare una persona al punto da identificarsi totalmente con la sua storia personale. Una identificazione del genere sarebbe altamente improbabile persino se si finisse realmente sulla croce.

Peraltro, l'idea stessa di voler affermare una stretta coerenza tra *ideale di assoluta perfezione* e *prassi quotidiana* (sempre piena di contraddizioni), a partire dal supremo sacrificio di sé, cioè a partire dalla logica del martirio (la sola con cui si crede di poter nascondere il proprio vuoto), è un'idea che riflette una concezione di vita secondo cui, non potendo esserci vera felicità sulla terra, l'unica possibile è quella che assume consapevolmente la sofferenza, il dolore come criterio di vita.

"Chi soffre ha sempre ragione" - dice l'integrista. Questa affermazione però non viene detta coll'intenzione di vedere l'oppresso liberarsi dalla sofferenza; al contrario, essa è un invito a vedere nella propria oppressione una fonte di felicità per l'aldilà.

Un integrista, al pari di chiunque soffra gravi disturbi psicopatologici, lo si riconosce sempre da almeno una di queste caratteristiche:

- non compie mai nessuna vera autocritica;
- non ha alcun senso della storia;
- non riconosce alcun valore alle ideologie diverse dalla propria.

Filosofia pagana e teologia cristiana

La teologia cristiana ha spostato l'attenzione dalla natura delle cose (l'universo coi suoi misteri) alla natura di dio, ha cioè trasformato l'essere metafisico della filosofia idealistica (platoniana soprattutto) in un dio triadico e personale.

Tuttavia essa ha dato agli uomini una speranza che la filosofia greca non seppe dare. Come noto, infatti, tutta la filosofia greco-romana ed ellenistica era rimasta un'esperienza aristocratica, individualistica, sprezzante della condizione degli schiavi (a parte rarissime eccezioni). La teologia invece, forte di una complessa organizzazione socio-ecclesiastica (di derivazione ebraica), seppe dare alla vita degli oppressi un significato più liberatorio, benché sempre nei limiti idealistici della filosofia ellenistica (limiti in cui si è consumato il tradimento, più o meno immediato, dell'autentico messaggio del Cristo).

Questo almeno in un primo momento. Il secondo tradimento della teologia si è infatti verificato nel momento stesso in cui la chiesa ha accettato d'essere considerata come l'unica ideologia possibile. Questo tradimento fu strettamente connesso all'altro: l'aver trasferito nell'aldilà la liberazione dalla schiavitù.

L'aver trasformato la divinità da un ente più o meno astratto a una natura unica in tre persone, strettamente legate alla storia dell'uomo, non è stato il grande contributo del cristianesimo, ma la più grande illusione con cui esso ha creduto di superare, sul piano dei contenuti di vita, la filosofia greca, che aveva risposto al tema dell'alienazione delle masse proponendo un dio astratto e metafisico.

L'Europa tra ebraismo, paganesimo e cristianesimo

È straordinario vedere come il cristianesimo sia nato non solo dal fallimento dell'ebraismo politico rivoluzionario, nettamente ostile all'imperialismo romano, ma anche dall'incapacità della filosofia e democrazia ellenistica, nonostante i fasti di Alessandro Magno, di opporsi all'espansionismo dello stesso impero romano.

Il cristianesimo nasce dall'incontro di due culture uscite nettamente sconfitte dallo scontro con una terza cultura (quella lattina), filosoficamente e idealmente molto più limitata, benché politicamente e soprattutto militarmente in ascesa.

Ellenismo ed ebraismo vennero sconfitti anche perché non riuscirono ad allearsi contro un nemico comune, sottovalutandone la forza, nella convinzione che avrebbero potuto resistervi separatamente. Fu un errore strategico di enorme importanza.

I Romani s'impadronirono definitivamente della Grecia, della Macedonia e dell'Asia Minore dal 149 al 133 a.C., mentre nel Mediterraneo occidentale eliminavano l'egemonia cartaginese. Poi, settant'anni dopo, Pompeo entrava a Gerusalemme aggregando la Palestina alla Siria.

Eppure quelle due culture perdenti, che avevano trovato in Paolo di Tarso una sintesi suprema, chiamata appunto "cristianesimo", riusciranno a vincere nel 313 d.C., quando, con l'editto di Milano, Costantino pose fine alle persecuzioni religiose da parte dello Stato.

Il cristianesimo era una cultura molto particolare, poiché dell'ebraismo aveva rimosso la politicità nazionalistica e conservato la socializzazione del bisogno; mentre dell'ellenismo aveva rimosso l'ingenuo politeismo, conservando però tutti gli aspetti più spiritualistici e cosmopoliti. Esso era diventato la religione più adatta a un impero di enormi dimensioni, sottoposto a un unico diritto e a un'unica lingua.

Il sogno, tuttavia, durò poco, poiché, non essendo il cristianesimo riuscito a risolvere alcun vero problema sociale, l'impero non fu in grado di resistere alla pressione delle tribù germaniche. Almeno non vi riuscì nella parte occidentale, dove molto più forti erano stati i conflitti connessi allo schiavismo e alla provincializzazione dell'impero, cioè al dominio coloniale della sua area periferica. Inoltre in occidente la diocesi di Roma, dopo che Costantino aveva tra-

sferito alla capitale a Bisanzio, era sempre meno disposta a collaborare con le forze imperiali.

Sicché, mentre Roma cadde in mano ai cosiddetti "barbari" (quasi subito dopo che l'imperatore Teodosio aveva fatto del cristianesimo la religione di stato), Costantinopoli invece poté sopravvivere, tra alterne vicende, sino al 1453, rivendicando una "ortodossia religiosa" che il cattolicesimo aveva perso sin dal tempo in cui aveva inserito il *Filioque* nel *Credo*, puntellando, ideologicamente, il colpo di stato di Carlo Magno, che aveva accettato, da parte del papato, il titolo di "imperatore", pur sapendo che il legittimo erede era a Bisanzio.

La motivazione di questo diverso destino da parte delle due aree del neo-impero romano-cristiano è molto semplice: in oriente la chiesa bizantina si sottometteva politicamente allo Stato; in occidente era la chiesa romana a pretendere una sottomissione da parte dei sovrani. Là dove il *basileus* poteva controllare la chiesa (benché questa rivendicasse totale indipendenza sul piano teologico), lì era altresì possibile, da parte dello Stato, controllare ogni altra sfera sociale. Viceversa in occidente la chiesa romana impedì qualunque forma centralizzata di controllo da parte dello Stato, rendendo i sovrani troppo deboli nei confronti dei loro sudditi.

Il destino delle due parti dell'impero si biforcò ancora più nettamente con la caduta di Costantinopoli per mano degli Ottomani: qui infatti lo sviluppo della cultura si arresterà per molti secoli e dalla Turchia scomparirà persino quasi ogni traccia del glorioso passato bizantino, che venne ereditato, in qualche maniera, dal nascente impero russo.

Nello stesso periodo, in occidente, quella cultura borghese, cui la chiesa romana, sin dall'XI secolo, aveva permesso un autonomo sviluppo, era ormai diventata così forte, con l'Umanesimo e il Rinascimento, da riuscire a porre le basi del moderno senso laico dell'esistenza.

Il fallimento della tradizione del cattolicesimo-romano porterà non solo alla grande rottura protestantica, ma anche alla maturazione di quelle idee e di quei processi tipicamente borghesi e capitalistici che oggi caratterizzano il mondo intero, mentre in Russia il fallimento dell'ortodossia slavofila, sostenuta dall'autocrazia zarista, porterà alla nascita del socialismo di stato e dell'ateismo scientifico,

il superamento dei quali, negli anni '90 del secolo scorso, pur avendo comportato l'esigenza di affermare una nuova democrazia, non ha determinato il ritorno al confessionarismo di stato.

L'intera Europa, orientale e occidentale, si muove ancora col passo incerto dell'anziano, che non riesce ad affermare un vero "umanesimo laico" proprio perché è ancora incapace di realizzare una vera "giustizia sociale".

Capitalismo e socialismo

Alla grande illusione del cristianesimo solo il *socialismo* ha cercato di costituire un'autentica alternativa. Fino adesso, in verità, l'alternativa s'è espressa più in forma teorica che pratica, in quanto il cosiddetto "socialismo amministrato" ha fatto bancarotta, ma non si può certo dire che la realizzazione pratica del capitalismo abbia veramente costituito un'alternativa alla religione e all'incapacità di essere liberi su questa terra.

Il capitalismo non solo si serve di tutte le religioni per sopravvivere, ma ne crea anche di nuove, in forma laicizzata e secolarizzata, per alimentare le proprie illusioni. Non sono forse delle "religioni" o non vengono forse usate come tali la droga, lo sport, la moda, i film, le auto, il profitto, il potere, il sesso ecc.?

La religione cristiana ha avuto la pretesa di poter risolvere quei problemi lasciati insoluti dalla filosofia greca (e dalla società greco-romana), ma ha fallito il suo obiettivo per tutto il corso del Medioevo: non solo perché ha fatto regredire l'umanità sul piano ambientale, inducendo gli uomini (soprattutto nella sua variante protestantica) a produrre una scienza e una tecnica devastanti, ma anche perché ha sostanzialmente ingannato le masse, promettendo paradisi per l'aldilà e chiedendo rassegnazione per l'aldiquà.

I fatti però hanno dimostrato che nessuna forma di socialismo, senza il concorso di esperienze pre-schiavistiche, è davvero in grado di risolvere gli antagonismi sociali. Questo perché quando cerca di farlo, non si rende conto che del capitalismo vanno superate *tutte le sue forme*, non solo quelle più eclatanti relative alla proprietà privata. Il futuro democratico dell'umanità è un ritorno integrale alle sue *origini comunitarie*, che sono poi quelle in cui non esisteva alcuna religione.

Quale futuro per la chiesa romana?

In genere l'atteggiamento della chiesa romana (ma si è notevolmente accentuato con Wojtyla e Ratzinger) è quello di voler far credere che senza cristianesimo c'è solo irrazionalismo e che tutta la follia dell'occidente (ben documentabile nel XX sec.), per non parlare di quella del cosiddetto "socialismo reale", ha, in ultima istanza, radici culturali, anzi, ideologiche, che sono l'agnosticismo e l'ateismo, cioè l'indifferenza se non l'ostilità nei confronti della fede cristiana. Le motivazioni di ordine sociale (l'opposizione tra classi antagonistiche) ed economico (lo sfruttamento del lavoro altrui) passano in secondo piano.

Tuttavia il nemico che questa chiesa considera "mortale" non è tanto il capitalismo, quanto piuttosto il *socialismo*, poiché qui l'ateismo è senza soluzione di continuità. Quando critica l'agnosticismo della borghesia lo fa per farle capire che se continua così, renderà inevitabile il socialismo, cui l'ateismo è organico. Essa infatti sa bene che il limite del capitalismo non sta solo nell'agnosticismo, ma anche nel suo individualismo, basato sul profitto, sull'interesse economico. E sa anche che se questo individualismo sfrenato non viene stemperato dall'illusione religiosa, la crescita del socialismo sarà ancora più veloce, nonostante l'implosione di quello da caserma negli anni '90.

Una volta questa illusione si esprimeva nella minaccia del castigo eterno (che Wojtyla, p.es., usò nel suo famoso discorso contro la mafia). Oggi, subendo i condizionamenti del laicismo, essa preferisce usare la *filosofia dei diritti umani*, in virtù della quale è convinta di poter risolvere tutti i problemi sociali.

Del capitalismo alla chiesa dà più fastidio l'agnosticismo, l'indifferenza alla religione, l'ateismo implicito, indiretto, che non il profitto come criterio di vita, proprio perché essa stessa vive di interessi bancari, rendite parassitarie, finanza occulta. È da un millennio che detta chiesa pratica il compromesso con la borghesia, sancito definitivamente col Concilio Vaticano II, e se anche i suoi teologi continuano a parlare di "terza via", di fatto questa chiesa, nei suoi vertici istituzionali, non ha dubbi da che parte stare.

È solo nei suoi livelli di base (in occidente sino alla fine degli anni Settanta) che si vanno a cercare rapporti col socialismo (oggi in verità neppure nel Terzo mondo, in quanto non si vedono all'orizzonte alternative realmente praticabili al crollo di quello est-europeo).

E così, mentre nel capitalismo è il profitto che valorizza i capitali, nella chiesa romana è la fede che lo fa. Con la fede infatti si possono ottenere non solo lasciti e donazioni, ma anche evasioni ed elusioni fiscali e persino contributi statali e gettito fiscale (dall'otto per mille al finanziamento delle scuole private, dall'esenzione dell'imposta sugli immobili a quella sui beni commerciali, e via dicendo).

In virtù della fede si può tenere in piedi un meccanismo di potere (politico, economico e finanziario) in cui il capitale s'incrementa da sé, a prescindere dalla fede stessa, esattamente come nel capitalismo lo s'incrementa a prescindere dalla coscienza degli imprenditori e affaristi in generale.

La chiesa cattolica, non meno di questa protestante, è per definizione una "chiesa di stato", anche quando giuridicamente non lo è. È una chiesa che vede lo Stato borghese come suo concorrente, ma anche come suo protettore, perché sa che al di fuori di questo Stato il suo destino di "chiesa politica" è segnato.

La chiesa romana paga il pizzo della propria sopravvivenza a uno Stato agnostico e borghese che la protegge e che sa di poterla usare per legittimare se stesso. D'altra parte una chiesa abituata da secoli a pensarsi solo come "istituzione di potere", cos'altro potrebbe fare? quale spiritualità potrebbe mai proporre?

Se il papato potesse, preferirebbe porsi come "Stato di se stesso" (lo Stato della chiesa è durato circa un millennio e ancora oggi esiste nella minuscola ma influente porzione geografica del Vaticano). Sono state soltanto le circostanze storiche che hanno costretto il papato ad accettare di vivere in uno Stato che non gli appartiene, col quale però può e anzi deve intavolare ogni giorno rapporti di reciproco interesse.

Lo Stato borghese, infatti, pur essendo agnostico, ha bisogno dell'illusione della fede per imbonire le masse più deprivate o più ingenuie, come d'altra parte ha bisogno di altre forme profane di illu-

sione (dal consumismo alla borsa-valori, dalla discoteca al calcio sino alle droghe vere e proprie).

Questa chiesa non serve a nulla di positivo; il suo umanesimo è del tutto astratto; non ha occhi per il futuro; l'unica cosa che le preme è difendere i propri interessi. Sta svolgendo lo stesso ruolo del paganesimo al tempo della decadenza dell'impero romano, anche se Ratzinger è convinto che questo ruolo appartenga solo agli Stati indifferenti alla fede.

Wojtyla e il futuro del cattolicesimo latino

L'individualismo del cattolicesimo latino si pone essenzialmente a livello *politico*, là dove si considera il pontefice superiore al concilio o il vescovo superiore al consiglio pastorale diocesano. Il mondo cattolico latino ha continuato a vivere una forma di collettivismo cristiano nell'ambito *sociale*, in contraddizione con l'individualismo affermato in sede politica.

Questa forma d'individualismo, che tante sciagure ha procurato all'umanità (a partire dalla separazione col mondo ortodosso), è stata sanzionata dogmaticamente dal Concilio Vaticano I e attenuata, relativamente, dal Concilio Vaticano II. Sotto il pontificato di Wojtyla è stata invece ribadita a chiare lettere, provenendo egli da una nazione, la Polonia, il cui cattolicesimo si sente più forte (anche se oggi sempre meno) di quello italiano, in quanto, oltre ad aver sempre combattuto il comunismo, non s'è mai compromesso col capitalismo (almeno sino alla caduta del comunismo).

Il protestantesimo non ha fatto altro che estendere sul piano sociale l'individualismo cattolico affermato in sede politica. Esso ha risolto la contraddizione negativamente.

L'unico cattolicesimo *democratico* contemporaneo, anche sul piano politico, è (ma sarebbe meglio dire "è stato") quello della teologia della liberazione, a testimonianza che nel cattolicesimo vi sono sempre state delle istanze sociali genuine, col tempo venute progressivamente meno (a causa dei legami col feudalesimo prima e col capitalismo dopo) o confluite in aree a contenuto laico.

Tuttavia la teologia della liberazione si scontra continuamente con la repressione e le scomuniche delle gerarchie cattoliche legate al Vaticano, per cui un cristiano sudamericano che voglia lottare, sino in fondo, contro le ingiustizie sociali, è praticamente costretto a uscire dalla chiesa.

Il prossimo pontefice, se la chiesa cattolica volesse ancora conservare un certo ascendente sulle masse, dovrebbe schierarsi decisamente dalla parte del Terzo mondo, il cui cattolicesimo rappresenta l'80% di quello mondiale, ripristinando il primato del concilio sul papato e rinunciando alla politica concordataria con gli Stati bor-

ghesi. Se non fa questo, i popoli del Terzo mondo, nella loro lotta emancipativa, faranno a meno probabilmente della stessa chiesa romana.²

Wojtyla non ha potuto realizzare i suoi progetti neointegralisti per due ragioni: 1) non avrebbe mai potuto avere molti seguaci tra i cattolici occidentali (troppo compromessi col capitalismo); 2) a causa del suo viscerale anticomunismo non avrebbe mai potuto attirare attorno a sé le masse non cattoliche desiderose di giustizia sociale.

Inoltre l'esperienza polacca di cattolicesimo da cui egli proveniva s'era rivelata, alla prova dei fatti, del tutto fallimentare. Solidarnosc ha lottato strenuamente contro il comunismo, ma quando è andata al potere non ha fatto altro che cercare compromessi col capitalismo, dimostrando così che non esiste alcuna "terza via".

D'altra parte il comunismo nei paesi est-europei è caduto per cause endogene, certo non perché l'ha voluto il cattolicesimo. Solo nella Polonia si era avuta questa impressione, essendo la nazione al 90% cattolica.

La personalità di Wojtyla

Di notevole in lui:

1. il carattere carismatico della personalità che tendeva a infondere coraggio e fiducia nella sua leadership che presumeva d'imporci a livello mondiale (in questo era manifesta l'intenzione o l'illusione di voler assumere le difese di tutti i popoli oppressi del mondo e di avvalorare l'immagine di lui come "papa dei diritti umani");

2. la centralizzazione dei poteri in senso monarchico e totalitario, attraverso la quale s'era ribadito un ruolo egemonico che la chiesa romana vorrebbe esercitare su tutta la cristianità mondiale e, in virtù di questa, su tutto il mondo laico: l'ecumenismo meramente virtuale *ab intra* (per i credenti) e la pseudo-umanizzazione del messaggio religioso *ad extra* (per i non credenti) venivano appunto utilizzati strumentalmente a tale scopo;

² L'elezione di papa Bergoglio è stata forse mossa da questa preoccupazione, dopo il fallimento della teologia politica e integrista dei papi Wojtyla e Ratzinger. Il prossimo passo ovviamente sarà quello di trasferire la capitale della chiesa romana in un qualche paese del Terzo mondo.

3. il linguaggio perentorio, chiaramente neo-conservatore e integralistico (col quale egli tendeva a superare il tradizionale e consolidato formalismo diplomatico della curia vaticana),

Tuttavia:

1. egli dava più importanza alla parrocchia, alla famiglia e alla scuola privata cattolica che non ai movimenti ecclesiali veri e propri (cfr *Catechesi tradendae*, par. 67-70), per quanto avesse ribadito a più riprese le sue preferenze per Comunione e liberazione (il fatto è che CL non gode ancora nella cristianità italiana dell'appoggio della maggioranza dei vescovi);

2. non ha mai avuto una vera capacità di dialogo con le confessioni cristiane acattoliche e tanto meno con quelle religiose in senso lato;

3. non ha mai avuto il coraggio di chiedere un'affermazione volontaristica, esplicita, determinata, della cristianità contro il mondo secolarizzato (anche se qualcosa era apparso nella sua "filosofia del martirio" quale fonte di autenticità religiosa).

A partire da Wojtyla possiamo tranquillamente dire di non aver più bisogno, per comprendere il senso di questa chiesa, di rifarci ai documenti del Vaticano elaborati in precedenza. Basta leggere i suoi, straordinariamente organici e calzanti, in grado di aiutarci a cogliere perfettamente il dramma della crisi della confessione cattolica.

Già la scelta del nome, Giovanni Paolo II, ci fa capire come il compito che questo papa voleva realizzare fosse onnicomprensivo, massimamente sintetico. Si può anzi dire che il suo pontificato abbia costituito una vera e propria rottura nei confronti dell'ambigua diplomazia vaticana, soprattutto nei confronti della mancanza di personalità di quel cattolicesimo compromesso con la società borghese. Egli avrebbe voluto porre una drastica soluzione all'impasse in cui da 500 anni almeno vive il cristianesimo latino. Wojtyla non esprimeva altro che l'esigenza inconscia e repressa di riconquistare, con metodi reazionari, la credibilità che nel passato la chiesa romana faceva dipendere direttamente dal suo potere temporale. Il suo pontificato è stato una risposta sbagliata a una domanda sbagliata.

In questo senso c'è un aspetto importante da sottolineare. Wojtyla si sentiva più sicuro di sé all'inizio del suo pontificato, quando ancora cioè non aveva provato di persona il dramma del compromesso borghese-cristiano tipico delle società capitalistiche.

Dall'iniziale equidistanza fra comunismo e capitalismo, professata almeno verbalmente (ma forse anche come una ingenuità in sé positiva), Wojtyła è poi passato a un'esplicita scelta di campo a favore del capitalismo (vedi ad es. ciò che disse durante il suo viaggio in Cile). Sembrava essersi imposta in lui la convinzione, specie dopo l'attentato di piazza S. Pietro, che la pretesa di una "terza via" non avesse molto senso in occidente, o che comunque essa fosse più efficacemente utilizzabile nei confronti del socialismo reale o del terzo mondo (ancora incerto, quest'ultimo, sulla strada da intraprendere, come dimostra appunto la teologia della liberazione).

Wojtyła cioè sembrava essere giunto alla conclusione - contro le sue stesse migliori intenzioni - che la chiesa cattolica, se vuole sopravvivere, non può fare altro che allearsi con l'ovest in una comune battaglia anticomunista (cfr l'enciclica *Dominum et vivificantem*, ove si metteva sullo stesso piano la lotta per la pace con la lotta contro il materialismo marxista). Vinta questa battaglia, essa forse avrà un motivo in più per sperare di riottenere dal capitalismo molti dei privilegi perduti - ciò che con il comunismo, qualora questi vincessero, non potrebbe assolutamente accadere.

La svolta di Wojtyła

Nella concezione politico-ecclesiale di Wojtyła non poteva più essere tollerato che il compito di realizzare una società integralmente cristiana (o dove il cristianesimo sia di nuovo l'asse portante) venisse affidato a degli uomini politici (p.es. i democristiani di ieri, i popolari di oggi), che si limitano a "ispirarsi" ai valori del cristianesimo, che non posseggono più un'adeguata formazione teologica e che sono costretti a convivere, all'interno dei loro stessi partiti, con personalità e correnti affatto cristiane o cristiane solo di nome. Per non parlare della perdita di prestigio e di autorevolezza causata dagli scandali della prima repubblica.

Questo pontefice non sembrava più essere intenzionato a delegare a strutture eccessivamente decentralizzate, di tipo laico, il compito politico di garantire l'evangelizzazione della società civile nelle sue sfere pubbliche; egli anzi voleva cercare di trasformare la norma dell'ispirazione cristiana in un principio di "metodologia assiologica integrale".

Con lui la chiesa cattolica sembrava volesse dimostrare che la migliore conduzione della società umana è direttamente proporzionale al tipo di fedeltà che il potere laico le riconosce. Sentendosi tradita a causa dell'emarginazione progressiva cui l'ha costretta il secolarismo borghese, e facendosi vanto, al tempo stesso, del fallimento del progetto illuministico di liberazione umana, essa sembrava voler recuperare le posizioni perdute, rivendicando un'autorevolezza sulla scena mondiale che nel periodo glorioso della teocrazia medievale era riuscita a imporre solo sul piano europeo.

Come noto, dopo il crollo dell'impero cristiano-feudale, la chiesa romana pensò di riconquistarsi il consenso delle masse popolari occidentali, permettendo la relativa conciliazione di *fede religiosa* (per il privato e per la sfera pubblica non economica) e *benessere economico* (per tutta la sfera pubblica non religiosa). Di qui il cosiddetto *cristianesimo-borghese*, cioè il cristianesimo più borghese, nella pratica, che cristiano, ma più cristiano, nella teoria, che borghese (l'incoerenza di teoria e prassi era ovviamente minore nei paesi protestanti).

Accettando *obtorto collo* la ribellione del "figliol prodigo" (cfr *Dives in misericordia*), ovvero del borghese e dell'intellettuale dell'epoca moderna, che pur restava entro i limiti di un certo senso etico-religioso della vita, la chiesa, ad un certo punto, cominciò a pensare a quali vantaggi materiali avrebbe potuto ottenere in cambio del proprio tacito consenso e soprattutto in cambio di un formale riconoscimento del proprio ruolo politico. Ecco, racchiusa in poche righe, tutta la storia della chiesa cattolica europea degli ultimi 500 anni.

Ma i fatti purtroppo hanno dimostrato che il "figlio ribelle", tentato dal benessere e da un'esistenza sempre più emancipata, aveva sempre meno intenzione di permettere alla chiesa romana un'ingenuità, seppure relativa, nella sua vita pubblica e privata.

La civiltà materialistica - ha detto Wojtyła -, nonostante le sue dichiarazioni di tipo umanistico, non accetta più il primato delle persone sulle cose. Le promesse quindi, quelle stipulate nelle leggi concordatarie (implicite o esplicite), non sono state mantenute: il secolarismo ha tradito la fiducia della chiesa. Di qui l'inevitabile critica: "un meccanismo difettoso sta alla base dell'economia contemporanea e della civiltà materialistica"; infatti "accanto agli uomini e

alle società agiate e sazie, viventi nell'abbondanza, soggette al consumismo e al godimento, non mancano nella stessa famiglia umana né gli individui, né i gruppi sociali che soffrono la fame" (*Dives in misericordia*, cap. VI, par. 11). Qui Wojtyła non dava una spiegazione socio-economica della logica dell'imperialismo, ma faceva soltanto capire, eticamente, che i paesi dell'opulenza, essendo egoisti, non provvedono ai bisogni dei paesi in via di sviluppo.

In ogni caso il nesso di "fede e benessere" era evidentemente forzato o destinato ad essere posto sotto accusa: una fede astratta, intimista e individualista non poteva essere conforme agli ideali evangelici, tanto più poi che si faceva complice del capitalismo su scala internazionale. Assai prima della svolta di Wojtyła l'incongruenza del cristianesimo borghese era stata sottoposta a una serie infinita di analisi critiche, tutte ispirate a valori o tradizioni di tipo "socialista", sia all'interno (p.es. la teologia della liberazione) che all'esterno della stessa chiesa (marxismo, leninismo, gramscismo...).

Con Wojtyła è stata la stessa chiesa che, ai suoi livelli istituzionali, voleva farsi carico di questa radicata e diffusa esigenza di migliore vivibilità della fede.

Al marxismo e al radical-laicismo borghese la chiesa di Wojtyła aveva gettato la sfida sul terreno laico, sfoderando le armi di una saggezza teorica di tipo etico-sociale o umanistico (vedi p.es. la *Laborem exercens*), che nulla ha da invidiare alle moderne scienze umane; alla teologia sudamericana aveva ammonito a più riprese di non lasciarsi influenzare dai modelli teorici-pratici estranei alla chiesa-madre e di non confondere "rivoluzione" con "redenzione". Infatti, l'unica rivoluzione possibile era quella che si poteva fare secondo l'esperienza ecclesiale polacca, che col sindacato Solidarnosc era andata al governo senza aver avuto bisogno delle teorie marxiste.

Il messaggio di questo papa era abbastanza esplicito: la chiesa prenderà le difese dei popoli oppressi contro i popoli dell'opulenza che hanno dimostrato ingratitudine e contro i popoli e gli Stati irrispettosi dei diritti umani che impediscono alla stessa chiesa di espandersi sul piano internazionale. Farà questo se i potentati economici e politici non sapranno rimediare, mediante un "gigantesco rimorso", ai mali provocati (cfr *Dives in misericordia*, cap. VI par. 11). Per il momento la chiesa attende con pazienza che accadano

questi "segni" spaventosi e quelle tragiche "prove" che indurranno gli oppressori a fare una solenne penitenza.

Il cattolicesimo polacco come soluzione alla crisi del cattolicesimo romano?

Il cattolicesimo polacco è stato considerato dall'intelligenza cattolica integrista (soprattutto da Comunione e liberazione) come più "vero", più "autentico" di quello romano perché più legato alle tradizioni, meglio organizzato sul piano comunitario, più consequenziale nel nesso di fede e politica, più deciso nell'affrontare la questione sociale, meglio preparato nello svolgimento delle tematiche laiche e umanistiche.

Il cattolicesimo italiano ed eurooccidentale in genere, più compromesso col sistema borghese, era stato invece costretto a pagare, in ordine alla credibilità religiosa, un prezzo notevolissimo. In effetti, dopo che in tutta l'Europa occidentale il cattolicesimo contro-riformista ha cominciato a comprendere l'impossibilità di conservare inalterato l'integralismo politico medioevale, è subentrata l'epoca dei concordati fra la chiesa e i diversi Stati borghesi.

Si è trattato quindi di una scelta imposta dalle circostanze. Il concilio che ha per così dire "canonizzato" il regime di compromesso, mostrando ch'era la soluzione migliore, è stato quello del Vaticano II. D'altro canto, il potere borghese aveva tutto l'interesse, per ottenere il consenso popolare, a farsi appoggiare da un'influente forza morale e sociale.

Viceversa, in Polonia la chiesa cattolica era stata costretta ad abbandonare la forma tradizionale di presenza pubblica solo allorché il partito comunista aveva preso il potere, imponendole da subito, come di regola, il relativo regime di separazione. Da ente massimamente privilegiato, come era accaduto fino alla II guerra mondiale, la chiesa polacca, ignara dei compromessi borghesi, si era vista trasformare dai comunisti in un ente completamente separato dallo Stato.

Ora, in quale dei due regimi la chiesa cattolica ha ottenuto i maggiori vantaggi? in quello del compromesso o in quello della separazione? La risposta data a questa domanda spiega l'elezione al soglio pontificio di un vescovo polacco come Wojtyła.

Nel regime di compromesso la chiesa cattolica ha ottenuto senz'altro dei vantaggi materiali, ma in quello di separazione ha ottenuto dei vantaggi che, alla resa dei conti, sono risultati molto più importanti: quelli spirituali.³

Infatti, mentre la chiesa polacca, pur avendo secolarizzato il linguaggio, aveva conservato, nell'area integralistica, un forte spirito rivendicativo, poiché nella separazione politica dallo Stato non aveva potuto esercitare il compromesso; la chiesa italiana invece ha potuto salvaguardare se stessa solo rinunciando alla propria irriducibile diversità. In Italia la fede religiosa, legata al benessere economico, ha smesso d'essere "cattolica" ed è diventata per così dire "criptoluterana", cioè individualistica e priva di teologia-politica. In Polonia invece la chiesa, costretta a una separazione che le negava ogni privilegio, aveva potuto sviluppare una forte politica alternativa al sistema, basandosi soprattutto su un uso strumentale della questione dei diritti umani.

Con la scelta di Wojtyła il Vaticano aveva sperato di poter conciliare efficacemente la forte identità del cattolicesimo polacco con gli interessi borghesi del cattolicesimo italiano, ma se all'inizio del suo pontificato Wojtyła sembrava dare più peso alle necessità del primo cattolicesimo, col passare degli anni egli si era rassegnato alle esigenze del secondo. I fatti cioè avevano dimostrato che dagli inizi degli anni Ottanta sino a tutto il pontificato di Ratzinger i colori e i profumi dell'integralismo cattolico polacco avevano potuto attirare solo i peggiori insetti della "reazione clericale", come ad es. Comunione e liberazione, ma non i cosiddetti "cristiano-borghesi" alla stregua dell'Azione cattolica, né tanto meno i cristiani orientati verso il socialismo.

Il neointegralismo del cattolicesimo polacco

³ L'elezione dell'ultimo pontefice, Bergoglio, vuole appunto rispondere al fallimento dei vantaggi spirituali ottenuti col pontificato di Wojtyła, il cui unico obiettivo era stato quello di abbattere il comunismo, senza rendersi però conto che, una volta realizzato tale obiettivo, una chiesa eminentemente politica come quella romana si trovava ad essere priva di contenuti non politici, cioè del tutto condizionata da una corrotta prassi borghese.

All'inizio degli anni Ottanta il cattolicesimo polacco antisocialista aveva cercato di attuare un grande tentativo volto a salvaguardare il proprio integralismo politico, messo seriamente in crisi dal regime comunista di separazione: aveva affidato le sue carte al ben noto sindacato Solidarnosc. Dopo il fallimento di quella esperienza, abbondantemente appoggiata e finanziata, con interesse strumentale, dall'occidente borghese, al cattolicesimo polacco integralista si sono aperte solo due strade: o abbandonare definitivamente l'istanza religiosa, oppure costruire un'identità religiosa compatibile con una società sempre più secolarizzata. È stata scelta la seconda.

In che cosa era consistito quel "grande tentativo"? Nel cercare di assimilare ideologicamente i contenuti laici del socialismo marxista per usarli politicamente contro il socialismo stesso. La pretesa era stata quella di combattere l'etica comunista a partire non da una "idea di Dio" da realizzare politicamente, ma da un'idea migliore di *uomo*. Si voleva cioè far credere che la fede fosse *tutta umana*, senza salti nel buio. Questo cattolicesimo voleva servirsi dell'umanesimo marxista per affermare che il vero soggetto morale è quello che, oltre a desiderare una società più giusta e democratica, si sente anche disponibile ad una vocazione di tipo religioso.

Questa chiesa è gravemente in torto. Ovviamente il torto non sta nel considerare l'uomo come un essere religioso (sarebbe ridicolo che lo Stato pretendesse dalla chiesa una concezione ateistica del mondo), ma sta piuttosto nel voler fare di quest'uomo un modello per la società intera, sta cioè nel voler contrapporre l'uomo religioso, che costruisce democraticamente la società, all'uomo ateo, che fa esattamente la stessa cosa, o meglio: che "crede" di fare la stessa cosa, poiché di fatto - secondo tale chiesa - non vi riesce. Solo l'uomo religioso, infatti è, a suo giudizio, in grado di costruire una società realmente *democratica*. Così recita questa ideologia religiosa integralistica.

La chiesa cattolica romana ci tiene moltissimo a dimostrare all'opinione pubblica mondiale di non essere un'istituzione che fa "politica", di essere cioè un'istituzione esclusivamente "morale" e "pastorale", che disdegna la violenza e che, in questo senso, si pone come "terza forza" fra capitalismo e socialismo, avendo la pretesa di saper risolvere la crisi che a suo giudizio travaglia entrambi i sistemi. Essa ha la pretesa di dimostrare democraticamente, servendosi

non solo della propria autorità morale, ma anche delle leggi previste dalle Costituzioni dei vari governi al potere, che l'ideologia dominante va modificata, che lo Stato politico va migliorato, che la società civile va progressivamente trasformata.

E tutto ciò verso quale direzione? Qui la chiesa di Wojtyła non si dimostrava tanto ostile a quello che con un termine generico può essere definito il "socialismo dal volto umano", un socialismo democratico (parlamentare), legato a idee di giustizia sociale, quanto piuttosto a quel tipo di socialismo strettamente connesso alla espropriazione dei beni della chiesa, al regime di netta separazione fra Stato e chiesa e fra chiesa e scuola, al regime che non fa nulla per ostacolare la diffusione dell'ateismo scientifico.

La psicosi del centrismo

Si ha la sensazione che Wojtyła sia passato, scrivendo la *Redemptor hominis* e la *Dives in misericordia*, rispettivamente da un'antropologia cristocentrica a una cristologia teocentrica. La linea retta sembra seguire questo itinerario: antropocentrismo (ed è la parte più significativa e originale, perché derivata dalle idee del socialismo) - cristocentrismo - teocentrismo.

Nella *Redemptor hominis* Cristo viene equiparato all'uomo, ovvero a un *superuomo*, poiché "uomo in quanto dio". Nella *Dives in misericordia* Cristo diventa Dio *stricto sensu*, senza mediazione, perdendo ogni qualità umana.

Nella prima enciclica si parla sì dell'uomo, ma come se ci si riferisse alla personalità umana di un'ipostasi chiaramente "unica e irripetibile": Cristo (l'umano in sé è quindi, in un certo senso, svalutato, per quanto nella parte antropologica dell'enciclica ci si sforzi di tenerne conto, conformemente alle esigenze laiche del mondo contemporaneo). Viceversa, nella *Dives in misericordia*, pur facendo un esplicito riferimento a Dio, Wojtyła, in realtà, non fa altro che esporre in modo teologico-ipostatizzato il significato della natura divina dello stesso Cristo.

L'uomo non conforme a Cristo, in altre parole, viene considerato, nell'ottica di Wojtyła, come un mero sottoprodotto, un individuo senza storia; e un Dio non conforme a Cristo è pura illusione, non esiste.

Tale categoricità era funzionale a un discorso politico qui implicito ma che si può facilmente estrinsecare. Nella chiesa cattolico-romana esiste un solo uomo in grado di assomigliare a Cristo (e quindi a Dio): il vicario di entrambi, cioè il *papa*. È questo il senso dell'espressione giovannea adottata da Wojtyła come metodo teologico e ortopratico: "Chi vede me vede il Padre" (14,9).

Per la cultura integralistica e totalitaria, l'*antropocentrismo* in sé è astratto e destinato al tradimento; l'unico possibile e realizzabile è quello finalizzato al *crisocentrismo*. Ma anche questo, sul piano religioso rischia la sconfitta se non si dimostra all'altezza del *teocentrismo*.

Tutto ciò sostanzialmente significa che il credente cattolico, che nella pretesa di infallibilità del pontefice si è ribellato a Cristo, sostituendolo nel suo ruolo di figlio di dio, alla fine del processo si crea necessariamente un dio-padre a propria immagine e somiglianza. Il superuomo, che in questo caso è ateo di necessità (cioè il cattolico è ateo proprio in quanto cattolico), è diventato dio perché anti-Cristo. Non è proprio "come" Dio, in quanto ciò va al di là di ogni umana esperienza e ogni umana comprensione, ma è dio in quanto è "come" Cristo, essendone il vicario infallibile e insostituibile. Ed essendo "come" Cristo, esattamente identico a lui, poiché questa è la pretesa, di fatto ne diventa la perfetta e compiuta antitesi.

Dio per Wojtyła è l'*ente astratto supremo*, al pari dell'idea hegeliana, ovvero l'assoluta necessità in nome della quale si può esigere una fede assoluta da parte del credente. Non per nulla le categorie ch'egli usa per interpretare il "mistero di Dio" non sono più teologiche bensì filosofiche (husserliane, precisamente).

Esigere una fede assoluta può anche significare esigere un sacrificio assoluto, cioè il sacrificio assoluto della propria ragione, al fine di testimoniare, anche col martirio, che l'unica verità possibile è quella del superuomo.

Ora, se è difficile sacrificarsi per un uomo che si crede "Dio" (perché quest'uomo potrebbe anche essere pazzo), non è però difficile sacrificarsi per un uomo che, come Cristo, dice di fare la volontà di Dio. Che cosa serve per convincere le masse religiose e laiche di tutto il mondo che questo superuomo è un dio in quanto è come Cristo? cioè è un uomo-dio non a partire dall'uomo ma proprio a partire dal superuomo? Che cosa servono? Forse speciali poteri taumaturgi-

ci? La previsione indovinata di una catastrofe imminente? Una inconfutabile rivelazione da parte di qualcuno? O forse il tentativo di martirizzarlo?

Luci e ombre nella *Centesimus annus*

Prima di parlare, in dettaglio, dell'enciclica di Karol Wojtyła, *Centesimus annus*, considerata da alcuni come un vero e proprio epitaffio sulla tomba del comunismo, è forse opportuno partire con delle valutazioni di "forma", di "stile", che i vari "vaticanisti" del giornalismo laico ormai si astengono dal fare, ritenendole poco significative oppure dandole per scontate.

Anzitutto occorre evidenziare che quasi tutte le encicliche di Wojtyła - diversamente da quelle dei pontefici precedenti - si muovono da subito all'interno di problematiche tradizionali all'analisi marxista, o comunque all'analisi dell'ideologia socialista. Non solo cioè esse usano un linguaggio sempre più laico per sostenere delle tesi religiose (riflettendo, in questo, l'influsso del secolarismo contemporaneo), ma usano anche, e con insistenza, temi fortemente politici e sociali, su cui sembra giocarsi il destino dell'attuale integralismo cattolico (quello appunto cui il pontefice si rifà).

Allorché dunque si parla, a tale proposito, di una "linea di continuità" tra la *Rerum Novarum* e questa enciclica, bisognerebbe precisare che una differenza di non poco conto esiste: mentre infatti cento anni fa e fino, se vogliamo, al pontificato di Montini, la "questione sociale" era considerata dalla chiesa cattolica un aspetto fra tanti, di cui bisognava tener conto a causa soprattutto delle pressioni esterne, viceversa oggi, proprio grazie al pontificato di Wojtyła (espressione polacca dell'integralismo politico-religioso), tale questione è diventata un argomento fondamentale, da cui non si può assolutamente prescindere. Si ha anzi l'impressione che mentre un secolo fa la "questione sociale" era avvertita molto più dal laicato cattolico che non dalle gerarchie clericali, oggi invece appare il contrario.

Trovate le ragioni di questa stranezza, riusciremo forse a spiegare la grande difficoltà con cui l'Occidente capitalistico riesce a rapportarsi con l'ideologia religiosa di questo pontefice, che pur viene appoggiata da molte forze reazionarie e conservatrici, soprattutto in funzione anticomunista. La prima e più importante ragione del disinteresse occidentale risiede probabilmente nel fatto che tale ideolo-

gia s'è completamente formata in un contesto sociale dominato dal socialismo di stato, per quanto molti suoi addentellati vadano ricercati nel personalismo e nell'esistenzialismo cristiano (vedi ad es. la teologia di N. Berdjaev).

Il cattolicesimo di Wojtyła è sostanzialmente ignorato in Occidente proprio perché esso, pur essendo fortemente anticomunista, non riesce ad accettare del mondo capitalistico quegli aspetti di laicizzazione che lo costringerebbero a vivere in una posizione marginale, subordinata alla logica dei monopoli. La difficoltà di realizzare un compromesso del genere dipende appunto dal fatto che il cattolicesimo polacco, essendo passato da una società più o meno feudale a una socialista, non ha avuto né tempo né modo - al pari di altre espressioni cattoliche occidentali - di adeguarsi progressivamente alla società borghese. Di qui il suo forte integralismo politico, ereditato dalla società feudale, corporativa, o comunque pre-monopolistica, e il suo forte contenuto sociale, ereditato dal confronto teorico-pratico col socialismo reale, amministrato.

Indubbiamente l'ideale integralistico del cattolicesimo polacco s'è conservato in forme più coerenti, più volitive (il teologo J. Tischner direbbe più "purificate"), proprio perché da un lato ha dovuto fronteggiare il regime di separazione tra Stato e chiesa (che il suddetto integralismo, essendo appunto "politico", non solo "morale", non poteva in alcun modo accettare); dall'altro esso non ha avuto l'occasione - come ad es. il cattolicesimo italiano e soprattutto francese - di compromettersi con l'ideologia borghese. In Italia il cittadino-credente è, in genere, formalmente "cattolico" (perché battezzato, sposato in chiesa ecc.) e sostanzialmente "indifferente" (agnostico) sul piano della fede personale: il che rispecchia benissimo l'ideologia del cristianesimo-borghese (che è appunto più "borghese" che "cristiano"). In Polonia invece la chiesa cattolica, fatte salve le debite eccezioni, pretende di unificare il metodo e il contenuto dell'esperienza religiosa dal punto di vista politico, esprimendo le posizioni più retrive. Prima del pontificato di Wojtyła, la curia romana aveva scarsissimi rapporti con quella polacca.

L'integralismo politico, in Europa occidentale, riguarda pochissime esperienze religiose (una, ad es., è quella di Comunione e liberazione, che non a caso ha sempre visto di buon occhio il cattolicesimo polacco e che ha fatto di tutto pur di veder eletto Wojtyła al

soglio pontificio). Tale integralismo s'è appropriato di un "discorso sociale", ponendosi in aperta concorrenza con la teologia della liberazione, i Cristiani per il socialismo e le Comunità di base, i quali, come noto, preferiscono indirizzare il cristianesimo verso obiettivi filo-socialisti, assai diversi da quelli di Wojtyla o di Comunione e liberazione.

Paradossalmente quindi Wojtyla, anche con questa enciclica, si trova a fare, sul piano dell'integralismo, un discorso troppo vecchio perché possa piacere alle forze progressiste, mentre sul piano del contenuto sociale fa un discorso troppo anomalo perché possa essere capito nell'ambito del cattolicesimo occidentale. Lo stretto rapporto col socialismo reale ha reso la chiesa polacca (e quindi il pontificato di Wojtyla) un ibrido incomprensibile al cattolico-borghese, specie in considerazione del fatto che il contenuto sociale - in virtù del quale si pretende di dire "cose nuove" - viene visto da Wojtyla non a partire da un'immagine di socialismo più democratico, ma a partire da una sorta di integralismo neo-medievale.

Questa posizione ambigua non dice nulla né al cattolico conservatore formatosi in occidente, che tende a prediligere un'intesa col capitalismo (per trasformarsi così in un "protestante" conservatore), né al cattolico progressista che, consapevole delle contraddizioni del capitalismo, non può certo vedere il socialismo (non quello "reale" ma quello "possibile") come fumo negli occhi, benché - bisogna ammetterlo - tale esigenza si manifesti più nel cattolicesimo terzomondista che non in quello occidentale, dove qui il cattolicesimo progressista - a causa del secolarismo - facilmente confluisce nei partiti della sinistra, rinunciando alle ispirazioni religiose *tout-court*.

La chiesa polacca esprime, in un certo senso, l'esigenza integralistica di un cattolicesimo passato, oggi in via di superamento: un'esigenza che presenta alcune tinte irrazionali, poiché il contesto sociale contemporaneo, in cui è costretta a vivere, sempre meno le permette di radicarsi in un'esperienza concreta. A dir il vero, tale esigenza, con il crollo del socialismo di stato, sembra aver finalmente trovato in Polonia la possibilità di realizzarsi, ma è anche vero che ad essa si sono subito frapposti degli ostacoli assai difficili da superare. Il primo dei quali consiste nella laicizzazione della società civile in generale, che in Polonia, come in tutto il mondo, è progressivamente maturata; il secondo consiste nel fatto che, una volta distrutto

il modello del socialismo di stato, ai polacchi sembra non rimanere altra via che l'intesa col capitalismo: cosa che l'integralismo cattolico, almeno in teoria, non dovrebbe accettare, dopo aver contribuito con tante "sofferenze" al crollo del comunismo, almeno non senza porre alcuna condizione.

La *Centesimus annus* si pone appunto l'obiettivo di chiarire al mondo occidentale a quali condizioni, ora che è crollato il comunismo, la chiesa è disposta a realizzare un'intesa, un "concordato" con l'ideologia borghese. Forte del suo rapporto conflittuale, diretto, col socialismo di stato, la chiesa polacca e con essa tutto il cattolicesimo integralistico occidentale (per fortuna molto minoritario), presume ora di rivendicare un ruolo centrale nell'ambito del capitalismo (europeo e mondiale), offrendo soluzioni alternative alla stessa ideologia e prassi borghese.

*

Nell'enciclica Wojtyla lo dice a chiare lettere: è stata la chiesa polacca a far scattare "i grandi moti avvenuti in nome della solidarietà" (n. 23), prima in Polonia, poi in tutta l'Europa centro-orientale. Il modello dell'Europa del Terzo millennio, quella che, in nome del cattolicesimo-romano verrà riunificata dall'Atlantico agli Urali, è, per Wojtyla, la Polonia, il cui governo ora cerca di conciliare la "giustizia sociale col libero mercato", sottoponendo il mercato solo a un "relativo" controllo statale. Si tratta, per l'appunto, dell'affermazione della cosiddetta "terza via" tra capitalismo monopolistico e socialismo amministrato.

In che cosa consiste di preciso questa "terza via"? Che l'ideologia di Wojtyla ambisca a porsi come "terza via" (pur pretendendo di non essere un'ideologia politica al pari di tante altre) è documentato dal fatto ch'essa si avvale della *Dottrina sociale della chiesa* come di uno strumento teoretico per valutare, giudicare, in ultima istanza, la credibilità di tutte le ideologie laiche e umanistiche, suddivise da Wojtyla stesso in ateo-materialistiche e liberal-borghesi. "Non c'è vera soluzione della questione sociale fuori del vangelo", dice nell'enciclica (n. 5).

Questo riferimento costante, metodologico, al vangelo sta ad indicare l'integralismo di fondo della sua "terza via". Non tanto per-

ché si afferma che una qualunque soluzione della questione sociale, antitetica ai contenuti del vangelo, non può essere democratica: in fondo un'interpretazione "aperta" dei vangeli (non clericale) potrebbe anche essere compatibile con una soluzione moderna dei conflitti di classe. Quanto piuttosto perché Wojtyła intende sostenere che una tale soluzione dovrebbe cercare nel vangelo i suoi presupposti fondamentali: col che in pratica si verrebbero a cancellare duemila anni di storia e solo per fare un favore alla chiesa. Senza considerare che gli stessi vangeli - come vuole l'esegesi più avanzata - rappresentano una sorta di snaturamento del "vangelo" di Cristo, e quindi una forma, più o meno consapevole, più o meno voluta, di tradimento.

Pretendere di conciliare lavoro e capitale in nome del vangelo potrebbe aver senso, sul piano ontologico, se si desse per acquisito che il "vangelo" (non scritto) del Cristo fu un tentativo rivoluzionario non riuscito di realizzare la giustizia sociale: un tentativo cui la comunità cristiana primitiva decise di rinunciare definitivamente al fine di legittimarsi agli occhi dell'autorità romana. Se la chiesa cattolica accettasse un'interpretazione del genere - cosa che potrebbe fare però solo rinnegando se stessa - allora si potrebbe anche concedere un fondo di verità alla tesi di Wojtyła.

Ma il suo integralismo non sta solo in questo costante e "formale" riferimento al vangelo. Lo si può notare anche laddove egli sostiene che senza fede religiosa la disumanizzazione dei rapporti sociali è inevitabile. A differenza di Montini e Roncalli, Wojtyła non riconosce alcuna vera autonomia alle realtà terrene, alcuna dignità alle posizioni laiche. La sua concezione di chiesa presume di possedere l'unica verità possibile, l'unica non ideologica, che tutte le forze sociali del mondo laico sono tenute a condividere, per il bene della loro stessa coerenza e libertà. La chiesa cattolica - viene detto nell'enciclica - offre "un'autentica teologia dell'integrale liberazione umana", "una nuova e autentica teoria e prassi di liberazione per combattere l'emarginazione e la sofferenza" (n. 26)

L'ateismo è considerato un male in sé, a prescindere dalle sue reali concretizzazioni pratiche, e un male così grande che viene posto a fondamento di tutto il "moderno totalitarismo" (n. 44). La vera causa del crollo del comunismo - dice Wojtyła - sta anzitutto nel "vuoto spirituale provocato dall'ateismo", oltre che dall'ineffi-

cienza del sistema economico e dalla violazione dei diritti del lavoro (nn. 23-24).

Addirittura il vero motivo per cui Wojtyla rifiuta la prassi del collettivismo socialista è la convinzione ch'essa sia strettamente legata alle posizioni più ateistiche. Il che, se anche fosse stato vero sul piano storico, non lo è certo su quello ideologico, almeno non in maniera così automatica, in quanto collettivismo e ateismo possono benissimo marciare separati o comunque paralleli, permettendo anche ai credenti di partecipare attivamente alla costruzione del socialismo. È spiacevole che questa concezione così unilaterale, pregiudizievole, dell'ateismo porti Wojtyla a non riconoscere alcun lato positivo al collettivismo socialista, ovvero a non comprendere che le cause di fondo del collettivismo non stanno nell'ateismo bensì nei limiti della proprietà privata capitalistica, nelle contraddizioni socio-economiche tra capitale e lavoro.

In realtà, se si trattasse di affermare un "collettivismo cristiano", Wojtyla non avrebbe difficoltà di sorta. Anzi, pare proprio essere questa, in nuce, la sua concezione di "terza via", che trova le sue radici culturali nella sintesi polacca di neotomismo e fenomenologia husserliana, e che oggi può trovare qualche riscontro (sul piano del contenuto sociale, certo non dell'integralismo religioso) nel riformismo post-keynesiano. Prima di parlare di questo "collettivismo cristiano", bisogna premettere che Wojtyla, grazie al confronto diretto col socialismo reale, ha potuto rendersi conto che il concorrente più temibile del cattolicesimo non è tanto l'*individualismo borghese*, forte sì sul piano economico ma debolissimo su quello ideale (specialmente quando si fanno sentire le improvvise crisi energetiche o di sovrapproduzione), quanto piuttosto il *collettivismo socialista*, che pur avendo oggi fatto bancarotta sul piano economico, è stato per più di 70 anni una dolorosa spina nel fianco dell'integralismo cattolico e che può rischiare di ridiventarlo, se in occidente scoppiassero nuovi conflitti di classe o se il socialismo smettesse d'essere statalizzato.

Le caratteristiche del "collettivismo cristiano" sembrano essere le seguenti: proprietà privata, universale destinazione dei beni, controllo parziale dell'economia da parte dello Stato (vedi i già noti principî della sussidiarietà e della solidarietà) e uno Stato di diritto con divisione dei tre poteri fondamentali: legislativo, esecutivo e giudiziario.

La proprietà privata è il principio basilare che non si tocca, quello che, in ultima istanza, indurrà sempre l'integralismo cattolico a optare per il capitalismo piuttosto che per il socialismo. Il capitalismo infatti, agli occhi di Wojtyla, ha bisogno dell'orientamento spirituale della chiesa, mentre il socialismo marxista presume di poterne fare a meno. D'altra parte, dice Wojtyla, in occidente la proprietà privata non ha causato più danni di quelli causati dalla proprietà collettiva nell'est-europeo. "Nella società occidentale è stato superato lo sfruttamento, almeno nelle forme analizzate e descritte da Carlo Marx" (n. 41). Per quanto riguarda l'occidente non si può più parlare di "sfruttamento", ma solo di "alienazione", la quale appunto nasce nella sfera del "consumo" (mercificazione delle cose), e non in quella della produzione. Emarginazione e sfruttamento esistono più che altro nel Terzo mondo. Il capitalismo, dunque, è carente non tanto sul piano socio-economico, quanto su quello *etico*, poiché antepone al primato dell'uomo quello delle cose.

L'analisi sociale ed economica del capitalismo è tutta qui: in essa - come si può notare - è totalmente assente la concezione d'uno sfruttamento oggettivo (oggi peraltro tanto mentale quanto fisico), connesso al plusvalore e scientificamente dimostrabile; è assente anche un qualunque riferimento al rapporto imperialistico e neocoloniale che lega la metropoli con la periferia dell'area capitalistica; vi è, appena accennata, la ben nota filosofia cattolica del lavoro, secondo cui non è quest'ultimo ma la persona che crea "valore", a prescindere dal suo lavoro (filosofia, questa, che in Polonia ha permesso alla chiesa polacca di riprendere i rapporti col movimento operaio).

Wojtyla, come tutta l'ideologia borghese, insiste nel condannare la proprietà collettiva dei mezzi produttivi, senza fare alcuna distinzione tra proprietà "statale" (che si è, in effetti, rivelata fallimentare) e proprietà "sociale" (quella che dovrebbe portare a una forma democratica di socialismo). Questa seconda proprietà non può essere considerata peggiore, di per sé, di quella privata del capitalismo: sia perché lo stesso capitalismo, pur di sopravvivere, va a cercare forme di cogestione quasi a tutti i livelli, tra imprenditori e operai; sia perché lo stesso pontefice esclude che la proprietà privata debba ritenersi un "valore assoluto", in quanto va misurata col principio della "universale destinazione dei beni".

È bene tuttavia precisare che per Wojtyła la "destinazione universale dei beni" è più che altro un principio *morale*, non politico, e neppure giuridico, come invece quello della proprietà privata. È giuridico, se vogliamo, solo in quanto fa parte della Dottrina sociale della chiesa. Il diritto naturale della proprietà privata è un "diritto acquisito", mentre l'altro principio è ancora un diritto da acquisire, un diritto che, nell'ambito storico, potrà esserlo solo se vi sarà da parte dei proprietari privati una disponibilità a suo favore. Per loro, infatti - Wojtyła se ne rende conto -, la proprietà privata appare più facilmente come un "valore assoluto": ecco perché la chiesa si sente in dovere di minacciarli di una punizione eterna, divina, dando per scontato ch'essi vogliano ascoltarla appunto in quanto borghesi di "religione cattolica"!⁴

Wojtyła, relativamente al concetto di proprietà privata, è arrivato nell'enciclica a formulare cose molto impegnative. Dice ad es. al paragrafo 43: "La proprietà dei mezzi di produzione sia in campo industriale che agricolo è giusta e legittima, se serve ad un lavoro utile; diventa invece illegittima quando non viene valorizzata o serve ad impedire il lavoro di altri, per ottenere un guadagno che non nasce dall'espansione globale del lavoro e della ricchezza sociale, ma piuttosto dalla loro compressione, dall'illecito sfruttamento, dalla speculazione e dalla rottura della solidarietà nel mondo del lavoro". Tuttavia, sul piano politico, Wojtyła esprime sempre le posizioni più retrive, che lo avvicinano al conservatorismo anticomunista attualmente al potere in quasi tutto il mondo occidentale. Solo sul piano dell'analisi sociale Wojtyła s'avvicina maggiormente al riformismo post-keynesiano, essendo contrario alla *deregulation*, cioè al non-intervento dello Stato nell'economia.

*

⁴ Da notare che il principio della "destinazione universale dei beni" non è altro che la "proprietà comune": termine, questo, che Wojtyła evita accuratamente di pronunciare, temendo l'accusa borghese di "filo-comunismo", tant'è vero che il suo portavoce, il card. R. Etchegaray, nel presentare l'enciclica, s'era subito preoccupato d'affermare che non si trattava di un documento "antioccidentale".

E ora vediamo la sua concezione di Stato e di lotta di classe. Anzitutto va detto che per conseguire la proprietà comune Wojtyła esclude categoricamente l'uso dello strumento della lotta di classe. Come noto, la lotta di classe non è stata una scoperta del marxismo, ma della migliore storiografia borghese, la quale s'era accorta che nel difendere la proprietà privata la borghesia doveva appunto condurre una lotta di classe. Tale principio, dunque, se proprio non piace, perché fonte di drammi e tragedie, andrebbe abolito per entrambe le parti in causa, imprenditori e operai, e non solo per una, peraltro quella più debole, perché appunto priva di proprietà. Dire che con la lotta di classe si sostituisce un "bene comune" con un "interesse di parte" (n. 14), è dire cosa assolutamente astratta, poiché è come se si ponessero sullo stesso piano, qualitativo e quantitativo, due classi che invece sono completamente diverse. Ritenerne che quello operaio sia un interesse di "parte" mentre quello dell'imprenditore un "bene comune", significa farsi gioco della ragione e del buon senso.

Correlata a questa visione "di parte" della lotta di classe è la concezione non meno astratta dello Stato, visto secondo l'ottica borghese che lo pone al di sopra di ogni classe. Wojtyła, in particolare, afferma che lo Stato non ha il compito di "assicurare direttamente il diritto al lavoro di tutti i cittadini" (n. 48), altrimenti si trasformerebbe in uno Stato socialista. Esso ha solo "il dovere di assecondare l'attività delle imprese, creando condizioni che assicurino occasioni di lavoro". Wojtyła usa il termine "occasioni" non "certezze", per cui, in sostanza, ritiene che la disoccupazione sia un male endemico del capitalismo, che né lo Stato né le imprese si devono preoccupare di sanare definitivamente. Lo Stato ha il diritto-dovere d'intervenire "quando situazioni particolari di monopolio" creano difficoltà allo sviluppo. Quindi l'idea è quella di uno Stato paternalistico, capace di svolgere "funzioni di supplenza" o d'intermediazione.

È però difficile dire che tipo di Stato voglia Wojtyła. Certo non uno troppo forte, di tipo anglosassone, poiché la posizione politica della chiesa ne verrebbe danneggiata. E neppure uno Stato assistenziale (almeno così come s'è venuto configurando in quest'ultimo decennio), poiché esso non è che una brutta imitazione di quello socialista: deresponsabilizza e burocratizza la società. Wojtyła però sembra essere contrario alle posizioni anti-keynesiane del monetarismo (*supply-side economics*), che pretendono una limitazione so-

stanziale dell'intervento statale in economia. Egli piuttosto vuole che i monopoli siano sottoposti a un parziale controllo e che lo Stato regolamenti il conflitto tra lavoro e capitale. Lo Stato cioè deve essere veramente di "diritto", anche nei confronti dell'economia: esso ha "il compito di determinare la cornice giuridica, al cui interno si svolgono i rapporti economici" (n. 15). Uno Stato quindi più attivo, meno soggetto ai monopoli, in grado di permettere al "privato" e soprattutto, si può immaginare, al "privato sociale" di potersi esprimere con relativa facilità. Uno Stato che metta d'accordo monopoli e sindacati nelle trattative contrattuali.

Al di là di questo compito, lo Stato deve riconoscere la propria subordinazione all'individuo, alla famiglia e alla società civile (ove il potere della chiesa è direttamente o indirettamente - attraverso partiti e sindacati - più forte). Da un lato quindi Wojtyła si pone il problema di come "migliorare" il capitalismo, dall'altro si chiede come meglio "clericalizzarlo". Quello che manca, in tale prospettiva neo-corporativa, è una vera alternativa alla società borghese. La sua concezione politica di Stato, che è senz'altro più "idealistica", più "etica" di quella della borghesia occidentale (quanto in ciò abbia influito il rapporto col socialismo reale, è evidente), potrebbe anche trovare dei consensi da parte della sinistra occidentale riformista. Ma il fatto che le sue proposte non vengano neppure prese in considerazione da tale sinistra sta a testimoniare che l'integralismo con cui si vorrebbe realizzarle è un ostacolo insormontabile per qualunque tipo di rapporto. È difficile discutere con una posizione che auspica la creazione di "strutture internazionali capaci d'intervenire" appena si prospettano rivendicazioni comuniste (n. 27).

L'interdipendenza dei popoli, la solidarietà tra le nazioni (anche al fine di costituire un governo sovranazionale) sono viste soprattutto in funzione anticomunista. Non solo, ma tali organismi dovrebbero anche ridimensionare le pretese fondamentaliste dell'Islam, che "restringono il diritto della chiesa a predicare il vangelo" (n. 29). Per non parlare del fatto che senza pensare a una "democrazia sociale alternativa", in cui veramente i lavoratori siano "padroni" dei mezzi che usano, una qualunque riforma del capitalismo (condotta anche in nome di una maggiore pianificazione) non farà che peggiorare le condizioni dei lavoratori, alle quali la chiesa non potrà certo porre ri-

medio col "fenomeno del volontariato", con "la ricerca della verità" o con "la cultura della nazione"...

Preoccupante, in modo particolare, è l'analisi dell'enciclica relativa alla situazione del Terzo mondo. Anzitutto Wojtyla ribadisce che "l'opzione preferenziale per i poveri non è mai esclusiva né discriminante verso altri gruppi", anche perché esistono forme di "povertà culturale e religiosa" (n. 57): quindi nessuna apertura alle tesi della teologia della liberazione. In secondo luogo, Wojtyla afferma che in queste realtà più che di "sfruttamento" bisognerebbe parlare di "emarginazione" (n. 33). In che senso? Wojtyla lo intende solo nel senso che i popoli del Terzo mondo sono tenuti ai margini della ricchezza mondiale. È tutta qui l'analisi dei rapporti di dipendenza neocoloniale che lega Nord a Sud.

Il fatto è che Wojtyla non ama parlare di "sfruttamento economico" (al massimo usa l'espressione "sfruttamento morale del lavoro"), perché si rende conto che tale parola rischia sempre di legittimare le rivendicazioni socialiste. Ecco perché, con molta reticenza, afferma che "oggi molti uomini, forse la grande maggioranza" non è in grado di creare una libera impresa capitalistica (n. 33). C'era forse bisogno di dubitarne?

Preso da fastidioso imbarazzo, Wojtyla arriva addirittura ad affermare che nel Terzo mondo non c'è vero sfruttamento, in quanto le merci capitalistiche qui prodotte sono "ben rispondenti ai bisogni" (n. 33)! A suo parere il decolonialismo economico è un obiettivo irrealizzabile, poiché il Terzo mondo non può aspirare a una vera autonomia economica. Anzi, le nazioni più "deboli" (a livello tecnico-scientifico e naturalmente militare) devono fare gli "sforzi" e i "sacrifici" necessari (sic!) per garantire la stabilità del mondo contemporaneo, mentre le nazioni più "forti" cercheranno d'inserirle più attivamente nella vita internazionale. I debiti, p.es., vanno "pagati", anche se si possono trovare modalità di "alleggerimento, dilazione ed estinzione". Tutto qui.

*

Per concludere. Wojtyla riflette due esigenze parallele: una è quella dell'integralismo politico-religioso del cattolicesimo conservatore, che ancora ambisce a porsi a capo dell'Europa (occidentale e

orientale) sul piano dei valori umani, tentando di servirsi, a tale scopo, del modello polacco; l'altra è quella della borghesia media e piccola che necessita di uno Stato più democratico, se vogliamo più "sociale", meno legato allo strapotere dei monopoli, ma che resti sempre nell'ambito del capitalismo. In effetti, nell'Europa occidentale e, se vogliamo, in tutta l'area metropolitana del capitalismo, è sempre più avvertita l'esigenza di trovare un nuovo compromesso tra la realtà del capitalismo monopolistico di stato, che tende a privatizzare ogni giorno di più le forze produttive, ingigantendole all'inverosimile, e il crescente bisogno di protagonismo produttivo e commerciale, nonché di partecipazione sociale delle masse lavoratrici e dei cittadini alla gestione del mercato e della cosa pubblica, anche in virtù del fatto che il livello culturale, in questi ultimi tempi, è notevolmente cresciuto.

In un certo senso, la posizione di Wojtyla sembra riflettere la massima conciliazione possibile tra socialismo e cristianesimo da un punto di vista borghese, benché la grande ambizione della chiesa polacca e, se vogliamo, di tutto l'integralismo cattolico (CL inclusa) è quella di superare il marxismo inverandolo in modo cristiano. Dando per scontata l'impossibilità di realizzare, in modo laico, gli ideali marxisti e leninisti, tale posizione può tranquillamente usare un linguaggio pseudo-socialista. In questi termini, essa può trovare un appoggio nella borghesia solo in quanto esprime delle tendenze anticomuniste, e potrebbe trovarne nel riformismo socialdemocratico se rinunciasse all'integralismo. Difficilmente riuscirà a trovarne negli ambienti cattolici progressisti (specie quelli sudamericani) per i quali il socialismo può ancora rappresentare, se riveduto e corretto, un'alternativa credibile al capitalismo. Questi cattolici, che pur hanno condiviso la giusta critica fatta al socialismo reale di fagocitare la libertà umana, non hanno alcun timore che un'affermazione più democratica del collettivismo socialista possa togliere all'integralismo ogni pretesa di alternatività.

Il revival cattolico di Cirillo e Metodio

Il 2 giugno 1985 Giovanni Paolo II ha firmato la sua quarta enciclica, *Slavorum apostoli*, dedicata all'opera evangelizzatrice di Cirillo e Metodio. Rispetto alla breve lettera apostolica precedente, *Egregiae virtutis viri*, con la quale si proclamavano i due missionari greci "compatroni d'Europa" insieme a s. Benedetto (già dichiarato patrono d'Europa da Paolo VI nel 1964), il pontefice ha voluto qui condensare in otto capitoli un'ampia giustificazione, storico-teologica, del valore dell'opera cirillometodiana.

Con tale enciclica Karol Wojtyła ha rilanciato, a livello europeo, il tema dell'*ecumenismo* che, dopo la ripresa del dialogo teologico fra cattolici e ortodossi presso l'isola di Patmos nel 1980, aveva subito, a causa delle forti divisioni dogmatiche tra le due confessioni, una battuta d'arresto.

L'elezione al soglio pontificio di un vescovo polacco, abituato a convivere con circa mezzo milione di ortodossi nella parte orientale della sua nazione, aveva per un momento fatto sperare, negli ambienti più illuminati dell'intelligenza cattolica (italiana e non), nella possibilità di un rapporto più fecondo con la cosiddetta "chiesa sorella" d'oriente. E così in effetti è stato. Ma si è trattato solo di un fuoco di paglia. Nel giro di pochi anni ci si è accorti, da ambo le parti, che sulle posizioni di principio non c'era alcuna possibilità d'accordo e che pertanto il voler trovare a tutti i costi un'intesa teologica sarebbe stato solo una perdita di tempo.

Gli ortodossi continuano a restare legati a una struttura ecclesiastica di tipo *democratico-conciliare*, i cattolici invece a una di tipo *gerarchico-papale*. Questa la differenza più rilevante. Forse il patriarcato di Costantinopoli - sulla cui limitata importanza strategica la chiesa romana sta facendo leva per riproporre l'unanimità politico-formale con l'ortodossia - sarebbe anche disposto a soprassedere sulle altre differenze dogmatiche, ma su questa, di natura ecclesiologica, non gli è possibile, almeno per il momento. Tutto sommato, il cosiddetto "dialogo nella carità" inaugurato da Paolo VI aveva dato maggiori risultati rispetto a quello "nella verità" inaugurato da Giovanni Paolo II.

Ora, con questa nuova enciclica il papa non propone nuovi metodi di collaborazione o d'intesa teologica per la futura riunificazione con la chiesa ortodossa, ma ribadisce a chiare lettere - per quei credenti che ancora non l'avessero capito - che l'esigenza del dialogo non nasce da uno scopo puramente intellettuale né da circostanze occasionali, quanto piuttosto da un interesse molto concreto e storicamente determinato, tale per cui le differenze teologico-dogmatiche dovrebbero, a suo giudizio, passare in second'ordine: si tratta dell'unificazione di tutte le confessioni cristiane, a livello internazionale, al fine di proporre al mondo intero una valida alternativa sia al capitalismo che al socialismo. Cioè l'unità dei cristiani di tutto il mondo va concepita come un *dovere storico*, in forza della gravità dei problemi causati dalla moderna secolarizzazione.

È questo il *leit-motiv* sotteso a tutte le affermazioni ecumenico-pastorali di Wojtyła⁵, il quale pensa che le divisioni tra cristiani altro non siano oggi che un pretesa contrabbandata per "diritto", e non a caso infatti parla dell'unità come di un "dovere etico", una sorta di imperativo categorico. Nelle sue considerazioni non ci sono "analisi storiche" con cui cercare di spiegare i motivi della "divisione", ma solo appelli politici: "La divisione della chiesa è di scandalo agli occhi del mondo".⁶ La riunificazione delle chiese cristiane deve quindi essere il frutto non tanto di un processo storico condotto con libertà, in un confronto meditato sulle motivazioni che possono aver portato alla rottura e sulle modalità di una loro progressiva ricomposizione, quanto piuttosto il frutto di una drammatica emergenza che

⁵ "Non abbiamo più il diritto di restare divisi" (ha detto Wojtyła a Costantinopoli); "dobbiamo fare di tutto per unirli" (ha detto a Magonza); "quanto più gravi sono i problemi, tanto più profonda deve essere l'unità" (al Celam, Brasile); "ogni anno che passa rende più urgente l'unità" (*Preghiera per l'unità dei cristiani*); "bisogna accelerare il giorno della concelebrazione (con gli ortodossi)" (al Segretariato per l'unione dei cristiani).

⁶ La divisione contraddice "la potenza dell'unico battesimo, la sovranità del Cristo unico re e l'autorità e la forza unificante della Parola di Dio" (*Lettera apostolica su S. Basilio*); "l'unità è il primo requisito che rende credibile l'annuncio. Se non siamo uno... il mondo non crederà" (*Preghiera per l'unità dei cristiani*); "Il compromesso non conta; conta solo... l'unità nella verità e nell'amore" (alla Conferenza episcopale tedesca). "Dialogo non può significare un indifferentismo, né l'arte di confondere i concetti essenziali" (ai Vescovi francesi, 1980).

va risolta con la sottoscrizione di documenti che impegnano a precise responsabilità (l'emergenza è appunto quella data dalla constatazione di una profonda e inaccettabile crisi del ruolo della chiesa cristiana nel mondo contemporaneo).

Di qui la necessità di portare avanti il dialogo con le confessioni acattoliche solo a livello *istituzionale* e non anche *locale*, cioè solo mediante i vertici gerarchici e gli specialisti del settore, evitando accuratamente di coinvolgere i semplici fedeli, che farebbero solo perdere tempo e che, peraltro, potrebbero in questo momento avere difficoltà ad accettare un'idea clericale terzoforzista in funzione anticapitalista e insieme antisocialista; senza considerare che il credente cattolico potrebbe anche manifestare delle simpatie per la libertà intellettuale del collega protestante o per la profondità spirituale e il rigore teologico del collega ortodosso.⁷

Le prospettive ecumeniche - come si diceva - oggi fanno acqua da tutte le parti, sia perché i credenti sparsi nel mondo non sono sempre necessariamente legati alle loro chiese più di quanto non lo siano nei confronti dei loro rispettivi Paesi, sia perché molti credenti che rivendicano maggiore giustizia sociale e democrazia politica ritengono che nessuna chiesa, in tal senso, possa e debba svolgere un ruolo decisivo, sia perché, infine, le diverse confessioni religiose non vogliono rinunciare alle loro fondamentali tesi teologiche, che a prezzo spesso di grandi sacrifici hanno conseguito e conservato.

Ecco perché la chiesa romana è sempre più interessata all'uso degli strumenti politico-diplomatici-comunicativi e meno a quelli teologico-dogmatici al fine di convincere i cristiani di tutto il mondo, in specie quelli europei, che la possibilità di una "terza via" è concreta ed effettiva. L'enciclica su Cirillo e Metodio rientra appunto nell'uso di quella tattica "flessibile" ma "determinata" con cui si dovrebbe, da un lato, avvicinare delle posizioni ideologicamente irridu-

⁷ Ha detto l'arcivescovo di Bari, Mariano Magrassi, grande esperto di ecumenismo: "nei nostri reciproci rapporti con l'oriente ortodosso le differenze sono più sottolineature che non vere divergenze. (art. apparso su "Odi-gos" n. 3/82). Subito dopo ha affermato esattamente il contrario: "L'essere vissuti per secoli distaccati gli uni dagli altri e in perpetua polemica ha scavato dei fossati". Qui delle due due: o abbiamo a che fare con due chiese assurde, che si odiano senza ragione, oppure la "perpetua polemica" non è una semplice "sottolineatura" ma ha radici storiche molto profonde.

cibili e, dall'altro, convogliare verso un massimalismo integralistico quelle posizioni che rispettano l'autonomia degli ambiti laico-civili o statali.

Si tratta appunto, da parte cattolica, di convincere protestanti e soprattutto ortodossi ad accettare *l'egemonia universale del pontificato romano* per il bene di una chiesa che, divisa in tante confessioni, s'indebolisce sempre più nel confronto col laicismo e la secolarizzazione. Per realizzare questo obiettivo le diverse confessioni devono momentaneamente rinunciare a porre in primo piano ciò che le divide, collaborando invece politicamente a ciò che le unisce.

È ovvio che l'obiettivo ha più una funzione antisocialista che anticapitalista ed è altresì ovvio che, dopo il crollo del "socialismo reale", esso può avere più possibilità di realizzarsi. Anzi, proprio il crollo del socialismo (il nemico n. 1 della chiesa romana, a causa delle teorie collettivistiche e ateistiche) può oggi far sperare nel crollo dell'altro sistema sociale, che, sebbene economicamente più forte del socialismo, gli è sempre stato decisamente inferiore sul piano degli ideali.

Cirillo e Metodio, in tal senso, altri non rappresenterebbero che "gli anelli di congiunzione fra la tradizione orientale e quella occidentale" (par. 27): quelle due tradizioni che prima del 1054 (anno della definitiva separazione) procedevano di comune accordo sulle questioni dogmatiche (se si esclude quella di non poco conto relativa al *Filioque*), pur nelle forti diversità di usi e costumi. Sarebbero insomma loro i "precursori del futuro ecumenismo". Questa l'ermeneutica mitologica e finemente calcolata del pontefice.

Quegli apostoli greci - viene detto nell'enciclica con un chiaro riferimento all'obiettivo egemonico di cui sopra - sebbene fossero "mandati" da Costantinopoli, chiesero poi d'essere "confermati" da Roma, riconoscendo nel papato un "centro visibile dell'unità della chiesa" (par. 13).⁸

Un'analisi, questa, che per almeno tre fondamentali ragioni non può trovare un soddisfacente riscontro storico.

- Anzitutto l'idea dell'ecumenismo universale, concepita come riagggregazione sincretica delle diverse confessioni cristiane sparse nel mondo, è del tutto estranea alla teologia ortodossa, che da

⁸ Da notare che la proclamazione dei fratelli Cirillo e Metodio a compatroni d'Europa non è stata fatta col parere concorde del Patriarcato ecumenico.

sempre si concepisce come chiesa *locale* (esiste chiesa cristiana semplicemente là dove si celebra l'eucarestia e si è in comunione con altre chiese locali e insieme si condividono i concili ecumenici che hanno deciso tutte le fondamentali verità dogmatiche); anzi l'ecumenismo è un prodotto della moderna teologia protestante, col quale si vorrebbe la riconciliazione delle chiese cristiane nella dimenticanza di ciò che le separa.

- In secondo luogo ai tempi di Cirillo e Metodio, cioè nel IX sec., Roma non era affatto riconosciuta dall'oriente ortodosso come "centro visibile dell'unità", ma semplicemente come una delle sedi della Pentarchia cristiana (le altre erano Costantinopoli, sede dell'imperatore cristiano, Alessandria d'Egitto, Antiochia e Gerusalemme).

- In terzo luogo Cirillo e Metodio si rivolsero al papa non per ottenere una conferma "dottrinale" del loro operato, ma per ottenere un appoggio di tipo politico-diplomatico. A giudizio degli ortodossi di quel tempo il papa non era che un vescovo al pari di altri, un "*primus inter pares*", se vogliamo, nulla di più. E anche oggi, s'egli "ritornasse all'ortodossia", dovrebbe rinunciare a tutte le sue pretese primaziali e anticonciliariste.

Uno dei motivi per cui il dialogo fra cattolici e ortodossi stenta a decollare è proprio questo, che i primi chiedono ai secondi di rinunciare alla propria diversità teologica, o per lo meno di accantonarla momentaneamente, al fine di realizzare una sorta di conformismo teopolitico universale. È lo stesso motivo per cui, quando venne lanciata dai protestanti l'idea dell'ecumenismo, i cattolici non volevano dialogare con quest'ultimi. Solo col passare del tempo, in virtù soprattutto della crisi progressiva a loro interna, i cattolici, in specie quelli integralisti, si sono accorti che l'ecumenismo poteva essere un'occasione importante da sfruttare per scopi politici.

La lentezza però con cui procede il dialogo - il che attesta una preferenza maggiore che le varie chiese riservano alla "diversità" che le separa - è probabilmente dovuta alla mancanza di condizioni storico-oggettive favorevoli. Per convincersi infatti delle migliori opportunità dell'unitarismo politico (rispetto al frazionismo ideologico) le suddette chiese - secondo l'ottica neotemporalista di Wojtyła - dovrebbero trovarsi di fronte all'acutizzazione di due fattori di crisi:

1) il confronto tra socialismo e capitalismo (e su questo il pontefice ha avuto ragione, poiché ora sicuramente vi sono per la chiesa romana molte più possibilità di proselitismo nei paesi ex-comunisti, anche a danno della confessione ortodossa);

2) lo sviluppo progressivo della secolarizzazione, che porta una gran massa di credenti, di tutte le religioni, a uscire dalle loro chiese (e anche su questo è difficile dargli torto).

La politica di questo pontefice, se il socialismo reale non fosse crollato per motivi endogeni, avrebbe spinto i due sistemi sociali antagonisti a rompere la loro relativa coesistenza pacifica e, nel contempo, avrebbe indotto le diverse confessioni religiose ad accettare la leadership cattolica come soluzione vincente a livello internazionale. Oggi questo obiettivo può essere realizzato solo se ci si convince che anche il sistema capitalistico è prossimo al crollo. E lo sarà senza dubbio se insorgono le masse sfruttate del Terzo mondo, che costituiscono l'80% dell'umanità. Si tratterà per la chiesa romana - quando ciò avverrà - di non trovarsi impreparata a livello politico-istituzionale. Non dimentichiamo infatti che lo scarso interesse mostrato fino ad oggi per i cattolici del Terzo mondo, da parte della chiesa romana, era relativo al fatto che tali cattolici, nel momento di porre delle rivendicazioni, si sono sempre rifatti alle idee del socialismo. Ora che il socialismo ha fatto bancarotta, nulla osta a riprendere alcuni suoi temi e svolgerli in funzione anticapitalista, sotto l'egemonia di una nuova chiesa ecumenica e mondiale.

"Cirillo e Metodio - vien detto nell'enciclica - recarono un contributo decisivo alla costruzione dell'Europa non solo nella comunione religiosa cristiana, ma anche ai fini della sua unione civile e culturale. Nemmeno oggi esiste un'altra via per superare le tensioni e riparare le rotture e gli antagonismi sia nell'Europa che nel mondo..." (par. 27). La chiesa dunque torna a riproporsi non solo come maestra di vita religiosa per i credenti, ma anche come maestra *morale e civile* per tutti gli uomini. E questo in considerazione del fatto che nessun sistema sociale non religioso o non cattolico-romano è in grado - secondo Wojtyla - di risolvere le proprie interne contraddizioni.

Insomma Wojtyla si sta servendo della sua origine "slava" per proporre al mondo intero l'immagine di un'Europa forte perché compatta a livello ideologico-religioso. A tal fine egli mira a presentare l'immagine di un cristianesimo orientale come versione "equiva-

lente" o "complementare", benché distinta sul piano rituale, di quello cattolico-latino. Cioè a dire, mentre gli ortodossi avrebbero accentuato gli aspetti spiritualistico-rituali della confessione cristiana, i cattolici invece quelli socio-pastorali (politici). Ma la sostanza sarebbe rimasta invariata. Perché dunque - si chiede con malcelato candore il pontefice - non ripristinare la comunione d'un tempo? Perché non realizzare una nuova Europa cristiana, sottoposta, dagli Urali ai Pirenei, all'egemonia della chiesa cattolica (o comunque del pontefice cattolico, cui tanto piace sentirsi "itinerante", leader della futura cristianità ecumenica)? Se il termine "romano" o "latino" o "vaticano" non piace, si può sempre sostituirlo con qualcos'altro: l'importante è salvaguardare il carattere monarchico di questa confessione.

Detta combinazione di irenismo teologico e populismo politico è chiaramente visibile in alcune affermazioni dell'enciclica: Benedetto, Cirillo e Metodio - viene detto - sono "modelli per le nazioni del continente europeo... radicate consapevolmente e originalmente nella chiesa e nella tradizione cristiana" (par. 2). "La loro opera costituisce un contributo eminente per il formarsi delle comuni radici cristiane dell'Europa, quelle radici che per la loro solidità e vitalità configurano uno dei più solidi punti di riferimento, da cui non può prescindere ogni serio tentativo di ricomporre in modo nuovo ed attuale l'unità del continente" (par. 25).

L'idea della riunificazione delle nazioni europee sotto l'egemonia direttamente o indirettamente politica della chiesa romana (secondo la famosa teoria, mai morta, del Bellarmino) va di pari passo con il riaffermato eurocentrismo ad oltranza, benché ora allargato alla parte orientale. Questo è un evidente limite della posizione polacca di Wojtyła, che in qualche modo il suo successore dovrà risolvere.⁹ L'aspirazione a un neotemporalismo cattolico internazionale non potrà certo avere il suo centro metropolitano negli Stati Uniti d'Europa, inevitabilmente troppo condizionati dallo spirito del capitalismo per accettare un progetto del genere. Il baricentro geografico della leadership cattolica dovrà necessariamente essere spostato in un qualche paese del Terzo mondo. Ed è probabile che, a partire da papa Bergoglio, si comincerà a pensarlo.

⁹ Ratzinger però non è assolutamente riuscito ad andare oltre Wojtyła in maniera propositiva, in quanto è rimasto fondamentalmente un teologo dogmatico favorevole all'integralismo politico della fede.

In ogni caso, il futuro del cattolicesimo latino non potrà dipendere da una critica semplicemente *morale* nei confronti del capitalismo e invece *politica e ideologica* nei confronti del socialismo: il neutralismo o l'equidistanza della "terza via" verrebbe a perdere la sua ragion d'essere. E non potrà avvalersi neppure dell'esplicita condanna della teologia della liberazione (che solo nel Brasile conta 4 milioni di seguaci), né dell'affermazione che gli Stati Uniti sono una terra di "grande ricchezza spirituale fondata sul culto della democrazia che attinge ai valori del cristianesimo", né del rifiuto di visitare la tomba del popolarissimo arcivescovo Romero, né della stretta di mano al rappresentante del sanguinario regime del Guatemala, né della sospensione a divinis dei sacerdoti impegnati nei ministeri del governo sandinista, col pretesto che non devono fare politica (pretesto ovviamente che non vale per i preti polacchi impegnati a sostenere il sindacato politico Solidarnosc)... Non è certo in questo modo che la chiesa cattolica potrà rispondere a "una delle aspirazioni fondamentali dell'umanità di oggi: di ritrovare l'unità e la comunione per una vita veramente degna dell'uomo a livello planetario" (par. 27).

È assai dubbio che, in tal senso, sia più di "scandalo al mondo" l'unità perduta della chiesa cristiana che non la presenza, all'interno di questa confessione, di circoli reazionari intenzionati a riportare il mondo verso nuove forme di clericalismo.

In ogni caso la riscoperta di Cirillo e Metodio (che aggiunge ora al panlatinismo clericale del Vaticano l'idea panslavista di Wojtyła) rientra in quella politica ecumenica che da qualche tempo la gerarchia cattolica reazionaria sta sviluppando al fine di recuperare le posizioni di privilegio perdute a causa della secolarizzazione. In tal senso la necessità di rivedere l'assetto post-bellico dell'Europa (cioè gli accordi di Yalta e Potsdam) s'impone con sempre più urgenza. Paradossalmente in questo momento il Vaticano si trova ad avere più spirito aperturistico nei confronti dell'ex socialismo reale di quanto ne abbiano gli stessi paesi capitalisti.

Non si capirebbe altrimenti il motivo per cui si vogliono proporre alla cristianità europea dei modelli ideali di ecumenismo, come Cirillo e Metodio, che, proprio a motivo della grande estraneazione tra ortodossi e cattolici, non sono mai stati considerati da quest'ultimi come dei "modelli" per la loro fede. Lo stesso fatto di presentare

dei modelli "europei" in questo momento di forte globalizzazione e internazionalizzazione dei problemi può appunto essere spiegato solo alla luce del fatto che l'ideologia di Wojtyła vede ancora l'Europa come luogo geografico privilegiato per la riscossa mondiale del cattolicesimo (e questo nonostante che la direzione degli affari commerciali e finanziari della chiesa romana si stia spostando sempre più verso gli Stati Uniti). È un suo evidente limite quello di subordinare un discorso "sul mondo" a uno "sull'Europa", anche se bisogna riconoscergli il merito di aver allargato l'eurocentrismo alla parte orientale, costantemente tenuta ai margini dalla coscienza cattolica europea. Non dimentichiamo che i sospetti e i timori nutriti dalla borghesia europea nei confronti del socialismo reale non sono stati meno forti di quelli nutriti dalla chiesa romana nei confronti della rivale ortodossa.

L'Europa di Wojtyła, basata "consapevolmente e originalmente sul cristianesimo", non esiste più e forse non è mai esistita. Non solo perché le rotture all'interno della cristianità europea sono state frequentissime e altamente drammatiche (guerre di religione, crociate, scismi...), ma anche perché accanto all'ideologia cristiana sono sempre esistite, in tutta Europa, ideologie religiose non cristiane (ebraismo, islamismo...), ideologie religiose avverse al potere religioso dominante (fenomeni ereticali...), ideologie persino non religiose (umanesimo, scientismo, illuminismo, positivismo, socialismo...) che la chiesa romana, ad un certo momento, ha dovuto riconoscere per non rischiare di uscire dalla storia (vedi la rivalutazione di Galileo, della rivoluzione francese, l'autocritica sull'antisemitismo...). Parlare oggi di riunificazione dell'Europa su basi religiose non ha davvero senso.

In via del tutto ipotetica ci si può chiedere se il capitalismo potrebbe appoggiare il progetto reazionario dei circoli vaticani. La risposta è "parzialmente sì", e lo ha già fatto in funzione anticomunista (gli Usa p.es. non hanno difficoltà a considerare Wojtyła come il papa "dei diritti umani"), ma "totalmente no", perché il mondo borghese non potrà mai concedere alla futura chiesa ecumenica maggiori prerogative delle attuali, se con queste essa cominciasse a pretendere una leadership non compatibile con gli interessi del capitale. È infatti il capitale che detta le condizioni, non tanto questo o quel rap-

presentante politico al governo: o la chiesa vi si adegua o ne resta fuori.

Dice Marx nel *Manifesto*: "la borghesia ha trasformato il prete in operaio salariato, ha spogliato della loro aureola tutte quelle attività considerate fino a ieri degne di venerazione e di rispetto, ha affogato nell'acqua gelida del calcolo egoistico i santi fremiti dell'esaltazione religiosa, ogni cosa sacra ha sconsacrato". Neanche se lo volesse la borghesia potrebbe riportare l'umanità all'epoca precapitalistica, cioè antecedente alle due fondamentali rivoluzioni: quella *industriale* e quella *francese*. Una decisione del genere potrebbe essere operata, da parte della borghesia, solo in condizioni altamente drammatiche, in cui venisse minacciata la sua stessa esistenza. Ma anche in questo caso non potrebbe essere la borghesia il soggetto protagonista della svolta a ritroso.

L'unica unità possibile a livello mondiale è quella che può essere fatta in virtù di una concezione della vita in grado di emancipare *umanamente* le masse popolari, in grado di riflettere la condizione sociale ed economica di cittadini e lavoratori veramente *liberi* da qualunque forma di sfruttamento. Che questa unità avvenga in nome della laicità o di qualche religione sarà la storia a deciderlo, come sarà la storia a decidere quali forme *democratiche* dovrà assumere il socialismo.

Wojtyla e la dignità della donna

Fa specie che l'enciclica di Wojtyla, *Sollicitudo rei socialis* (1987) e la lettera apostolica *Mulieris dignitatem* (1988), siano state accolte con benevola condiscendenza dall'opinione pubblica del nostro paese (inclusi certi ambienti della sinistra). A ben guardare, in effetti, entrambi i documenti testimoniano di uno sforzo alquanto modesto in direzione dello svecchiamento di talune tesi etico-religiose e dottrinali.

Vien quasi da pensare che molti di coloro che si esprimono su questi scritti in maniera più o meno entusiastica, lo facciano per seguire l'attuale moda "concordistica", che riesce a scorgere ampie tracce di "verità e buon senso" anche nelle posizioni più conservatrici e tradizionaliste (c'è da dire però che i giornalisti, in genere, non leggono le encicliche dei pontefici, ma si limitano a quanto riferiscono i vari portavoce del Vaticano).

In particolare, si è propensi a credere che quando il pontefice pubblica qualcosa, la sua sia un parola autorevole di per sé o, come si dice nel gergo curiale, *ex-sese*, a prescindere, in un certo senso, dal suo vero contenuto teologico. Questo è un limite che caratterizza tutti coloro che, per un motivo o per un altro, non riescono a liberarsi dal cosiddetto "culto della personalità". Cosa che invece riescono a fare benissimo ogniqualvolta - adeguandosi ad esigenze e modelli interpretativi dominanti - vedono officiato quel culto in contesti storici e luoghi geografici opposti ai propri, come p.es. quelli comunisti o islamici.

Sarebbe bastato, in effetti, un briciolo di criticità per potersi facilmente accorgere che molti argomenti della lettera dedicata alla donna vengono affrontati da alcuni antropologi cattolici (ad es. B. Lonergan, L. Rulla, J. Ridik, F. Imoda) in modo più consono alla moderna sensibilità della società laica, senza per questo voler negare, ovviamente, i forti limiti che caratterizzano una confessione "dogmatica" come quella cattolica.

Non solo, ma se è sbrigativo il metodo con cui in genere gli ambienti laici esaminano i documenti pontifici (il che può essere un indice del loro scarso interesse), non meno approssimativi sono i

giudizi di chi, pur avendo faticato nella loro lettura, non ha molta domestichezza con la semantica religiosa. Pochi infatti si sono accorti che nella *Lettera* in questione Wojtyła ha usato ampiamente concetti e termini tecnici mutuati dalla confessione ortodossa (vedi ad es. le parole *theotokos*, *ipostasi*, *kenosi*, il discorso sulla trinità e sulla dialettica tra immagine e somiglianza). Vi sono interi brani che ricordano molto da vicino il teologo ortodosso forse più "amato" dalla chiesa cattolica: Pavel Evdokimov. Non si è trattato, beninteso, di una sorta di riconoscimento ecumenico al valore di questa corrente cristiana, che neppure viene citata (anche perché il contesto generale che dà senso a quei concetti resta profondamente cattolico e, per giunta, conservatore). La preoccupazione, invero, è stata quella di rivitalizzare vecchie tesi ufficiali, usando immagini e pensieri abbastanza inconsueti per un credente occidentale. Non si è tuttavia qui ripetuto il noto aforisma evangelico del "vino nuovo nella botte vecchia". Quei concetti infatti sembrano originali solo perché mille anni e più di scismi e separazioni ne avevano fatto perdere la memoria. Meglio sarebbe dire dunque che nella *Lettera* si è verificato il fenomeno, un po' stantio, del "vino vecchio in otri vecchi".

Una conferma di ciò la offre il cap. VIII, laddove si recupera la famosa teologia giovannea dell'*amore*, anch'essa patrimonio quasi esclusivo dell'oriente ortodosso. Il *pathos* attribuito a questa *Lettera* si riferisce, in realtà, proprio al suddetto capitolo e non agli altri, caratterizzati da una asfissiante esegesi biblica. Leggendo quel capitolo si ha l'impressione che i toni pessimistici se non tragici dei precedenti documenti si siano in parte attenuati, nel senso che il pontefice sembra aver la pretesa di affidare, in ultima istanza, alle dimensioni dell'amore la soluzione del problema "vocazionale" della donna.

La pretesa però pare destinata all'insuccesso. Wojtyła passa da un'analisi teologica a una filosofica senza toccare quasi mai gli aspetti più propriamente sociali e politici della questione femminile. Le poche volte in cui s'è cimentato in quest'ardua impresa, la preoccupazione è stata quella di trasformare le motivazioni sociali sottese ai due fenomeni dell'aborto e del divorzio in considerazioni di carattere etico-religioso, mediante le quali egli ha potuto colpevolizzare questo o quel comportamento, singolo o di coppia; oppure è stata quella di elencare sbrigativamente i vari "mali sociali" in cui spesso le donne (non senza il concorso dell'uomo) si trovano coinvolte,

come quando si sostiene, ad es., che "è difficile enumerare queste sofferenze...: si possono ricordare la premura materna per i figli, la morte delle persone più care, la solitudine delle madri dimenticate dai figli adulti o quella delle vedove, le sofferenze delle donne che da sole lottano per sopravvivere e delle donne che hanno subito un torto o vengono sfruttate" (VI,19).

L'accento è così breve, così di sfuggita che, ad es., fra quest'ultima categoria di donne non si sa se includere le prostitute o semplicemente le lavoratrici mal retribuite. La *Lettera* insomma è troppo astratta e intellettualistica per essere anche attenta ai problemi sociali delle donne o alle ragioni del movimento femminista. Al massimo la donna è fatta oggetto di "sollecitudine morale".

L'astruseria di certe speculazioni un po' scolastiche la si nota soprattutto laddove viene esaminato il racconto del *Genesi* sulla creazione di Adamo ed Eva. Un'esegesi di tipo "fondamentalista" e una concezione dell'esistenza e dei rapporti umani di tipo "giuridico-legalista", hanno indotto Wojtyła a riaffermare che in quel racconto mitologico Dio avrebbe istituito il "matrimonio" (III,7). Il che, detto altrimenti, significa che, a giudizio di questo papa definito "carismatico", l'amore non si giustifica da sé o in base al fine che vuole realizzare, in riferimento al contesto sociale in cui è vissuto, ma si giustifica solo all'interno di una determinata istituzione: appunto il matrimonio. Nel senso cioè che qualunque rapporto d'amore fra i due sessi può trovare la sua piena santificazione solo se viene consacrato da questo feticcio magico.

Correlato a tale limitata esegesi, che presume d'aver fondamenti storici, è il parallelo, fatto senza tema, fra una donna completamente simbolica come Eva e un'altra non meno idealizzata come Maria. Facendo leva sul suo privilegio d'interpretare la Bibbia *ad arbitrium*, Wojtyła offre un modello di Maria come "serva del Signore", cioè come donna docile e mansueta, senza molta personalità, capace solo di dire "*fiat voluntas tua*", cioè "così sia".

Maria è stata grande - vien detto nella *Lettera* - perché ha saputo inserirsi "nel servizio messianico del Cristo", di un Cristo naturalmente "servo [anche lui!] del Signore" (II,5). Un servizio che implicava umiltà e rassegnazione, la totale remissione alla volontà di un Dio-padre che sul proprio figlio aveva un progetto "funesto", addirittura mortale.

Una lettura davvero banale, riduttiva, anzi fin troppo strumentale. Persino il più svogliato studente di teologia si accorgerebbe, se solo non si accontentasse delle esegesi convenzionali dei suoi professori, che più grandi di Maria sul piano della consapevolezza politica o dell'impegno sociale nel movimento nazareno sono state le due sorelle di Lazzaro, la Maddalena, la samaritana del pozzo di Giacobbe... donne che non hanno mai messo in dubbio "l'igiene mentale" del "Cristo-pazzo" di Mc 3,21 e che anzi l'han riconosciuto, da subito e apertamente, come messia. Persino sul piano umano, più grande di Maria è stata l'altra Maria, sorella di Lazzaro, che unica fra tutti i personaggi evangelici, riuscì a far scoppiare Gesù in un pianto diretto.

D'altra parte, se Wojtyła facesse veramente, cioè coerentemente, un'esegesi "ortodossa" del Nuovo Testamento e non invece strumentale, almeno su alcune cose la chiesa cattolica sarebbe costretta a rivedere i suoi classici e superati giudizi. Ad es. dovrebbe accettare la necessità del divorzio in caso di adulterio, come prevedono espressamente i Vangeli e non ostinarsi a difendere l'assurda idea dell'indissolubilità del matrimonio (assurda perché la si vuole imporre con la coercizione morale, fino a ieri anche giuridica, salvo avvalersi del diritto all'annullamento, che spesso viene concesso a fronte di motivazioni quanto meno opinabili, proprio per impedire che i cattolici caldeggiino l'idea del divorzio). Nessun esegeta al mondo è oggi in grado di dimostrare che Gesù Cristo fosse contrario al divorzio *qua talis* e non piuttosto al divorzio "facile" o, peggio, "unilaterale", cioè patrimonio esclusivo dell'uomo.

L'affermazione di Matteo 5,28, secondo cui chiunque guarda una donna con desiderio ha già commesso adulterio in cuor suo, non può essere posta a fondamento dell'indissolubilità, né può essere usata per insinuare l'idea che se nella vita di coppia c'è attrazione sessuale senza procreazione, si cade subito nell'adulterio. Il senso di quel versetto in realtà è molto semplice: nell'ambito del matrimonio il rapporto interpersonale, l'amore, o si approfondisce o non esiste. Nel primo caso esso non ha certo bisogno dell'indissolubilità o della procreazione per garantirsi; nel secondo caso, né l'una né l'altra sono in grado di farlo nascere o rinascere. È vero anzi il contrario: la sola idea dell'indissolubilità, senza neppure un'esigenza d'amore, non fa che aumentare l'ipocrisia; né d'altro canto offre maggiori garanzie la

soluzione di chi vuole conservare il rapporto col partner solo "per amore dei figli".

In particolare, Wojtyła, ribadendo un suo chiodo fisso, mira a trasformare, portandola alle estreme conseguenze, un'idea contenuta, *in nuce*, nella *Humanae vitae* di Paolo VI: dal peccato di "egoismo sessuale" connesso all'uso della contraccezione, egli vuole passare al peccato di "tradimento morale" del coniuge, in rapporto al semplice desiderio della copula. Qui davvero aveva ragione Gramsci quando diceva che la morale cattolica, se applicata rigorosamente, produce solo dei "mostri". Infatti come farà il cattolico pieno di scrupoli a sopportare l'eventuale violazione della ben nota *dura lex*: "o figli o niente sesso"? Persino quando è disponibile a procreare, deve stare attento a non metterci troppa passione!

Detta opzione è espressa forse in modo un po' rozzo, ma ha il pregio di rispecchiare fedelmente il senso di quella indicata da Wojtyła in merito al ruolo della donna: o maternità o verginità (VI, 17-18). A suo giudizio cioè, la vocazione della donna non sta tanto nel diritto d'essere rispettata dalla collettività, tutelata dalla legge, garantita nell'ambito del lavoro, protetta nella sua salute, ecc., e non sta neppure nella possibilità di esprimersi creativamente secondo le proprie capacità e attitudini; ma anzitutto e soprattutto sta nel dovere di scegliere fra due condizioni esistenziali strettamente legate al sesso: sia che se ne usi (maternità), sia che vi si rinunci (verginità). L'ideale della donna, in sostanza, non è l'uguaglianza sociale e la libertà personale, ma l'obbligo di scegliere fra due ruoli prestabiliti.

Wojtyła insomma continua a fare della verginità e della maternità due valori in sé, due virtù ipostatizzate, ritenendo ovviamente la prima superiore alla seconda. La verginità infatti è considerata migliore perché più "etica", più aperta al "sociale" (VI, 21): e questo a prescindere dal fatto che la "vergine cristiana" abbia scelto la propria vocazione in piena libertà e consapevolezza oppure no. Lo stesso naturalmente vale per i preti cattolici, i quali, avendo saputo rinunciare alla libido, sono autorizzati a ritenersi moralmente migliori degli altri: peccato che i gravissimi scandali relativi alla loro pedofilia li smentiscano clamorosamente.

Naturalmente qui considerazioni di carattere ideologico si mescolano a quelle di tipo strumentale, in quanto alle persone celibi

o nubi il clero può richiedere un impegno ecclesiale ben maggiore. Una stakhanovista come l'Armida Barelli fa sempre comodo.

Sembra davvero incredibile che al giorno d'oggi ci sia ancora qualcuno disposto a credere che la verginità o il matrimonio siano istituzioni che di per sé possono garantire l'onestà e la serietà di una persona. Il fatto è purtroppo che Wojtyła, non avendo alcuna intenzione di riconoscere alla donna i diritti sociali che le competono, come *donna* e come *cittadina*, non può agire diversamente. L'unica vera novità che, in questo senso, appare nella *Lettera* è l'attribuzione di una responsabilità reciproca, di coppia, nella decisione d'interrompere una gravidanza: ciò che anche le forze laiche più progressiste da tempo hanno capito. Tuttavia, Wojtyła non si serve di tale comune responsabilità per allargare il discorso sulle cause sociali che portano la coppia a fare quella drammatica scelta, ma al contrario, se ne serve proprio per circoscrivere tale discorso nell'ambito familiare, permettendo alla società di uscirne indenne. Quella stessa società che spesso in molti altri campi - di cui Wojtyła preferisce ignorare l'esistenza -, come la ricerca di un lavoro, la rivendicazione di diritti relativi alla maternità, i processi per stupro ecc., è generalmente ostile alla donna.

Solo un ingenuo o uno sprovveduto potrebbe non accorgersi che qualunque violenza fatta alla donna si ripercuote anche sull'uomo. Qualsiasi forma di discriminazione non "salva" coloro che la praticano, poiché fra queste persone essa tenderà inevitabilmente a riprodursi. Ecco perché una società che vuole essere veramente democratica non può più suddividere i diritti o i compiti o le responsabilità in "maschili" e "femminili". Dire ad es. che la donna è più responsabile dell'uomo nell'educazione dei figli o nel ménage familiare, è semplicemente dire una sciocchezza. Ma anche dire che in tali aspetti la responsabilità va divisa al 50%, significa fare un discorso limitativo, poiché se la famiglia è un'istituzione della società civile e non solo un atto d'amore o un semplice contratto fra due singoli, allora è la stessa società che deve diventare responsabile della vita della famiglia. Ciò implica, di conseguenza, l'elaborazione di linee politiche, a livello statale e nazionale, che riguardino specificatamente i nuclei familiari.

Allo stesso tempo però si deve tener conto che la donna, essendo stata sino adesso maggiormente discriminata, merita un'atten-

zione particolare, nel senso cioè che per la realizzazione di una società veramente democratica si deve partire riconoscendo alle donne una quantità di diritti superiore a quella dell'uomo. Lo stesso Marx diceva che, essendo gli individui diversi tra loro, per evitare discriminazioni il diritto dovrebbe essere "disuguale". Ciò significa che non può non esistere un'apposita politica dello Stato per la condizione femminile.

Naturalmente è difficile immaginare che questo potrà realizzarsi senza un ribaltamento generale dei meccanismi di sfruttamento sociali ed economici presenti nelle attuali società capitalistiche. Di ciò però Wojtyła non fa alcuna menzione. A suo giudizio, l'uomo deve riconoscere alla donna una "parte speciale", molto più impegnativa, unicamente nel "comune essere genitori" (VI, 18). Il riconoscimento cioè riguarda solo la donna in quanto "madre" e non anche la donna in questo "lavoratrice". Wojtyła spende sublimi parole per la donna-madre, ma non dice una sillaba sulla donna-lavoratrice. In tal modo, proprio mentre sostiene di condividere l'essenziale parità dei sessi, discrimina di nuovo la donna, obbligandola ad avere maggiori responsabilità "etico-personali" in forza della sua maternità "biofisica" (VI, 19). Il che, in pratica, significa che la donna deve sentirsi "diversa" dall'uomo proprio in quanto "donna".

Inutile dire che questo modo di vedere le cose fa il gioco di chi non vuole affrontare le vere "diversità" che si verificano nell'ambito socio-economico e politico. In realtà, le differenze di carattere biologico si riducono ad aspetti troppo poco significativi perché si possa far risalire ad esse la causa dei principali abusi commessi contro la donna; né d'altro canto si può far dipendere da esse l'impostazione di una piattaforma rivendicativa volta ad eliminare quegli abusi. È vero, si potrebbe anche tener conto, ad es., che per la sua struttura fisica la donna non è adatta a svolgere taluni lavori troppo pesanti e faticosi (salvo naturalmente prova contraria). Volendo, si potrebbe anche istituire un Ministero *ad hoc*, ma a che servirebbe se poi nei momenti di crisi le prime ad essere licenziate o le ultime ad essere assunte sono sempre le donne? Si possono insomma fare mille rivendicazioni contro il sistema maschilista, ma se non si mettono in discussione i meccanismi di fondo che lo alimentano e lo riproducono, sarà come combattere contro i mulini a vento.

Di certo non sarà con la "maternità" o la "verginità" che si potranno risolvere questi problemi. Farli valere come criteri di diversità della donna è semplicemente ridicolo. Se una donna si sente "diversa" è perché qualcosa o qualcuno la fa sentire diversa, a meno che la diversità avvertita nei confronti di un uomo non sia la stessa che si avverte nei confronti di una qualunque altra donna: in questo caso, ciò che rende diversa una donna è unicamente la sua *personalità*. Una personalità determinata dai rapporti sociali, dall'ambiente formativo, dal bagaglio culturale, dalle proprie attitudini e da altre cose ancora. Sotto questo aspetto, è la *personalità* che fa la maternità o la verginità, e non il contrario (per non parlare del fatto che due possono benissimo convivere senza aver figli).

Si può addirittura arrivare a dire che la maternità non è un concetto squisitamente femminile, ma anche maschile, poiché a livello sociale la nascita di un essere umano coinvolge al 100% sia l'uomo che la donna. Se l'uomo non si sente coinvolto in questa percentuale, automaticamente farà sentire "diversa" la sua donna. Un discorso di questo genere, proiettato sulla società civile, è facile immaginare a quali conseguenze potrebbe portare.

Purtroppo, per quanto riguarda la diversità in rapporto alla personalità, il giudizio di Wojtyła è quanto mai semplicistico e "anti-femminista". Per lui la donna "sa resistere alla sofferenza più dell'uomo" (VI, 19). Ma che significa questo? Forse che la natura ha dotato la donna di virtù sconosciute agli uomini? O non sono forse la cultura e soprattutto i rapporti sociali che formano il carattere?

In realtà a Wojtyła fa molto comodo propagandare l'immagine di una donna passiva e ubbidiente, del tutto disinteressata ai problemi sociali, culturali e politici. In cambio di questa immagine senza dubbio poco avvincente, egli è disposto ad ammettere una "reciproca sottomissione" dei coniugi in Cristo (VII, 24). Resasi conto che non si può più fare affidamento sulla donna, servendosi del potere maschile, la chiesa è costretta a fare concessioni in via del tutto straordinaria. In effetti, è sotto gli occhi di tutti che oggi molte donne cattoliche (specie le più giovani) rivendicano un protagonismo autonomo, che non sia cioè costretto a passare per il *placet* dell'uomo. Molte hanno votato a favore della legge sul divorzio e non si oppongono a quella sull'aborto né alla fecondazione artificiale; moltissime sostengono la contraccezione, si servono attivamente dei consultori,

hanno preteso un nuovo diritto familiare e sono convinte che sia giusto considerare i reati sessuali come una violenza contro la persona e non solo contro la morale, e ritengono che lo *stalking* sia un reato insopportabile.

Ora alcune rivendicano addirittura una pari dignità a livello sacramentale, esigendo (la chiesa anglicana già l'ha concesso) il diritto al sacerdozio ministeriale. Su quest'ultimo aspetto però Wojtyła è irremovibile. Nessuna rivendicazione femminile potrà mai contestare il tradizionale fondamento clericale secondo cui i sacramenti possono essere amministrati solo da sacerdoti maschi. Le ragioni di questo vengono fatte risalire allo stesso Cristo, ma si tratta - ancora una volta - di un'interpretazione arbitraria.

- Anzitutto perché Cristo non ha voluto legare la figura dell'apostolo al sesso. La chiamata dei Dodici è probabilmente mitica, poiché la parola "apostolo" è di origine ecclesiale (o è stata comunque usata dalla chiesa in funzione sacramentale). Nei Vangeli Cristo non ha mai fatto differenze fra discepoli maschili e femminili. Se c'è stata una prevalenza di attività politico-sociali svolte da persone maschili, ciò è dipeso dal fatto che allora la donna, specie nella società ebraica, incontrava enormi difficoltà di natura giuridico-normativa.

- In secondo luogo, Cristo non ha mai legato la persona dell'apostolo a una specifica funzione sacerdotale, poiché egli non ha mai istituito alcun sacramento (i protestanti in pratica li negano tutti, accettandoli al massimo in chiave simbolica). L'istituzione dei sacramenti è un prodotto tipicamente ecclesiale, che segue di poco la rinuncia alla lotta politico-rivoluzionaria contro l'imperialismo romano.

Le donne cattoliche, per Wojtyła, devono accontentarsi di due privilegi: il "sacerdozio regale", che però va spartito con tutti gli uomini laici, e il modello di Maria, che "precede tutti sulla via della santità" (VII, 27). Qui però Wojtyła non si rende conto che Maria, avendo una santità preordinata dal volere divino, non può essere imitata da alcuna donna. Nell'ambito della chiesa cattolica Maria purtroppo ha subito uno strano destino: da un lato, con i due dogmi dell'immacolata concezione e dell'assunzione, la si è voluta dipingere come una sorta di divinità atemporale, priva di difetti; dall'altro, sottolineando continuamente il suo carattere "servile" e ubbidiente, non si è stati neppure capaci di valorizzarla come una comune donna che,

al pari di tante altre, desiderava la liberazione del suo popolo oppresso.

Ma su questo non val la pena soffermarsi oltre. Qui si può soltanto concludere con una considerazione. Siamo in sostanza convinti che la vera uguaglianza fra uomo e donna la si gioca a livello sociale, economico e politico. Il problema non è molto diverso da quello che Marx affrontava nella *Sacra famiglia* parlando degli ebrei: essi - diceva - saranno rispettati come ebrei solo quando lo Stato rispetterà tutti come cittadini, ma perché ciò avvenga occorre che i cittadini s'impadroniscano dello Stato e lo portino alla sua estinzione. Di questo anche le donne cattoliche vanno prendendo lentamente coscienza, soprattutto quando si trovano di fronte ai drammatici problemi dell'occupazione, del salario, della salute, della sicurezza personale... Veri drammi questi, capaci di mettere in imbarazzo anche le poetiche espressioni sull'amore contenute al cap. VIII della *Mulieris dignitatem*.

Wojtyła, spiritualizzando al massimo il proprio moralismo, riprende quella profonda teologia di Giovanni che fa scomparire ogni oppressione e ingiustizia dietro il bellissimo paravento dell'amore. Chi ama - dice Wojtyła - sa sopportare ogni malessere, ogni antagonismo. Se dunque la donna vuole riscattarsi, deve amare: "la donna non può ritrovare se stessa se non donando l'amore agli altri" (VIII, 30). Una donna che ama, saprà indurre l'uomo a fare altrettanto. "I nostri giorni - dice ancora Wojtyła - attendono la manifestazione di quel genio della donna che assicuri la sensibilità per l'uomo in ogni circostanza" (ib.). Parole come queste non potevano suscitare che entusiastiche approvazioni nei confronti della *Mulieris dignitatem*. Ma se si leggono gli *Atti dell'amore* di Kierkegaard o i *Principi della filosofia dell'avvenire* di Feuerbach di sublimi astrazioni sul significato dell'amore se ne trovano molte di più.

Il figliol prodigo secondo Wojtyla

Nell'enciclica *Dives in misericordia* Giovanni Paolo II dà un'interpretazione piuttosto particolare della parabola del figliol prodigo, sintomatica - a mio parere - di un certo modo di vedere da parte di molta dell'attuale intelligenzia cattolica.

Vista alla luce dei due temi dominanti e strettamente vincolati, la *misericordia* e l'*infedeltà*, la parabola viene ad assumere nel documento un'importanza assai considerevole. A ben guardare, infatti, il figlio "degenere" non è altri che il mondo cristiano colpevole di "tradimento". Ed è facile capire in che senso: perché compromessosi con ideologie antireligiose (quella borghese e quella proletaria).

Ora, né Dio né la sua chiesa - a dire di Wojtyla - possono lasciare i popoli cristiani in balia del loro peccato, altrimenti verrebbero meno al loro progetto di liberazione storica integrale. Occorre invece aver misericordia del peccatore, affinché egli faccia penitenza e di nuovo si converta a Dio, della cui grazia la chiesa romana è custode, interprete e dispensatrice. Quel giovane che, ad un certo punto della sua vita, secondo il suo libero volere, decise di abbandonare il padre, dopo aver ricevuto la sua porzione di patrimonio, e che poi, accorgendosi della gravità della sua situazione morale e materiale, causata da una vita dissoluta, e ripensando alla dignità perduta, sceglie di riconciliarsi col padre supplicandone la misericordia - è un giovane che, nell'ottica di Wojtyla, simboleggia l'itinerario storico ed esistenziale di tutta la società moderna formatasi sulle rovine del medioevo.

L'"uscita di minorità" - secondo l'integralismo cattolico - non ha affatto comportato un'acquisizione di responsabilità in ordine a un compito religioso ed ecclesiale da assolvere nella storia. Al contrario, l'emancipazione borghese prima, proletaria dopo, hanno stravolto, nella critica più o meno radicale delle istituzioni e tradizioni passate, qualsiasi ordinamento autenticamente etico-religioso, e il fallimento di questo tentativo oggi sarebbe così evidente da preoccupare alquanto per le conseguenze che potrebbe avere.

Wojtyla rimprovera al figliol prodigo non solo il suo tradimento, ma anche l'uso del *libero arbitrio*, causa di fondo di tutto il

malessere moderno e contemporaneo (un uso di fronte al quale la chiesa romana ad un certo punto ha dovuto cedere). Non c'è per l'uomo la possibilità di vivere autonomamente un'esperienza degna di lui; anzi i fatti - secondo Wojtyla - hanno dimostrato che, separandosi dalla tutela e dall'assistenza del clero, le società civili sono state incapaci non solo di salvaguardare i diritti della chiesa, ma anche di rispettare le fondamentali libertà degli uomini. Qualsiasi istanza del mondo laico, priva del *placet* ecclesiastico, è destinata a inverarsi nel suo contrario.

L'accusa di Wojtyla non è ovviamente così esplicita, e nell'enciclica in oggetto è relativa al pentimento di cui deve farsi carico il giovane colpevole d'infedeltà. Il documento anzi trasuda di un benevolo paternalismo, in quanto il padre, nonostante tutto, è sempre pronto a perdonare, proprio perché egli è "immutabile" (atarassico). Si condanna, è vero, il desiderio smodato dell'emancipazione, dimostrandone gli effetti negativi, ma non per questo si viene meno alla speranza di una riconciliazione.

In ogni caso, la modernità, col suo volontario e consapevole tradimento, ha perduto, secondo la chiesa romana, ogni diritto e quindi ogni vera libertà. Il traditore non può essere considerato dal padre come un "figlio", ma solo come un "colpevole" privo dello stato della grazia. Se il padre, ovvero la chiesa, cedesse ai sentimenti o alle considerazioni personali, perderebbe in giustizia e credibilità. Ciò d'altra parte sarebbe inutile, poiché il figlio è in qualunque momento autorizzato a riacquistare tutti i suoi diritti, se solo si pente del "male" compiuto.

Nell'ermeneutica mitologica e, diciamolo, un po' agostiniana di Wojtyla il padre viene presentato come un individuo dotato della grazia "per natura", come una sorta di divinità assolutamente perfetta, infallibile, che dà al subordinato il diritto di esistere secondo un valore prestabilito. Wojtyla non è interessato ad analizzare le cause storiche che hanno portato l'epoca moderna a rompere col Medioevo. La ribellione del figliol prodigo viene colta nel suo aspetto superficiale di "colpa morale" (una colpa senza valide attenuanti e che ha portato l'uomo alla perdita d'identità).

In tale contesto la chiesa romana proclama la propria innocenza: essa non ha alcuna responsabilità per il tradimento degli uomini e, come tale, resta sempre disposta a perdonare e a riammettere

alla comunione. Dopo la sconfitta storica dell'impero cristiano-feudale, la chiesa ha preferito attendere in silenzio che il figlio ribelle si rendesse personalmente conto della sua follia; e ora promette, sforzandosi di valorizzare gli aspetti positivi della moderna emancipazione¹⁰, che al traditore pentito sarà serbato un trattamento migliore di quello per il fratello maggiore (di estrazione rurale?), rimasto sì fedele ma con poca convinzione.

Per riconciliarsi col padre, per recuperare di colpo tutti i diritti perduti, il figlio degenero deve possedere la coscienza della propria dignità. Di qui l'esigenza di lottare contro tutto ciò che impedisce la manifesta riconciliazione del figlio col padre. Si tratta di una lotta contro un nemico che non sa riconoscere o non vuole accettare la coscienza della dignità e del diritto umano, un nemico esterno ben identificabile, colui che priva la chiesa di prestigio e dignità: il *comunismo* insomma. Infatti, più che l'ideologia borghese, è soprattutto il socialismo democratico che suscita nella chiesa romana seri motivi di preoccupazione.¹¹

La chiesa non può permettersi il lusso che l'uomo, peccando, resti libero di peccare: ecco perché il padre deve fare di tutto affinché il figlio si riconverta. L'opera educativa sostenuta prima del tradimento non può andare perduta. La dimenticanza, in questo caso, non pagherebbe.

¹⁰ Si pensi alla riabilitazione del metodo scientifico di Galileo e degli ideali della Rivoluzione francese.

¹¹ La condanna della teologia della liberazione lo conferma.

Wojtyla e la politica dei blocchi

Wojtyla sostiene, nelle sue encicliche sociali, che nel mondo esistono "due strutture di peccato": la "brama esclusiva del profitto" in occidente e la "sete di potere" in oriente (Russia, Cina ecc.). Le due strutture di potere si trovano "indissolubilmente unite, sia che predomini l'una o l'altra".

A suo giudizio è il *socialismo* ad essere caratterizzato soprattutto dalla "sete di potere" e solo questo sarebbe sufficiente per dimostrare la sua maggiore pericolosità rispetto al *capitalismo*, che invece necessita di semplici osservazioni critiche di tipo "etico-religioso", in quanto la sua sete di potere viene comunque a scontrarsi con la forza alternativa di una chiesa politica, quella appunto cattolico-romana.

Anzi, secondo Wojtyla il socialismo odierno si caratterizza anche per la "brama del profitto" (ciò che fino ad oggi non si diceva, parlando del socialismo), per cui la conclusione che se ne trae è abbastanza evidente: il socialismo non solo è simile al capitalismo (quanto alla ricerca del "profitto"), ma (quanto alla smania del "potere") è assai peggio. Infatti la chiesa romana, che è "politica" per tradizione, soffre molto di più in un paese socialista che non in uno capitalista. Dunque, mentre è sufficiente contestare sul piano *morale* il capitalismo, occorre invece affermare che il socialismo va condannato *politicamente*.

In un certo senso il pontefice pesca nel giusto: nel socialismo reale la politica ha un peso maggiore dell'economia. Tuttavia, questo fatto non è casuale o il frutto - come vuole Wojtyla - di un particolare, diremmo quasi "biologica" sete di potere, ma è la naturale conseguenza di un altro fatto: quello per cui, essendo la proprietà dei fondamentali mezzi produttivi statalizzata, la gestione di questa proprietà non può più essere affidata al libero arbitrio del produttore privato.

Wojtyla naturalmente non è in alcun modo interessato a discutere le differenze tra proprietà "sociale" e proprietà "statale" sotto il socialismo, cioè egli non ammetterebbe mai che il socialismo reale è fallito semplicemente perché si era del tutto "statalizzata" la pro-

prietà dei fondamentali mezzi produttivi, invece di "socializzarla", rendendola così effettivamente "pubblica" e non "amministrata" da organi statali (ministeri, dicasteri ecc.).

Oggi è facile dimostrare che il capitalismo è sul piano economico migliore del socialismo, cioè che la proprietà privata è migliore di quella statalizzata. Tuttavia, si può forse affermare con certezza che fosse del tutto errato il giudizio che il socialismo dava del capitalismo di svolgere una politica economica irrazionale, in quanto una gestione privatistica dei fondamentali mezzi di produzione non può che portare a gravi scompensi economici? Non è forse il rapporto iniquo (neocoloniale) coi paesi del Terzo mondo che impedisce di far emergere in tutta la loro evidenza i limiti di questa gestione dell'economia? Che cosa accadrebbe all'occidente capitalistico se il Terzo mondo volesse decolonizzarsi non solo politicamente ma anche *economicamente*?

Questa ipotesi alla chiesa di Wojtyła interessa, poiché essa sa benissimo che se scoppiasse la questione neocoloniale il rischio maggiore sarebbe quello di un rinnovato prestigio delle idee socialiste. Di qui il caldo invito rivolto ai ceti sociali più agiati di sentirsi "responsabili dei più deboli". Quest'ultimi ovviamente devono aver fiducia nell'atteggiamento caritatevole dei più ricchi, e devono quindi evitare di assumere posizioni distruttive del tessuto sociale, nel senso che le rivendicazioni dei legittimi diritti devono comunque essere fatte pensando al bene di tutti, "senza far ricorso alla violenza". I poveri dovrebbero solidarizzare tra loro, lasciandosi guidare dalla chiesa cattolica che, "novella Onu clericale", saprà guidarli nella lotta contro soprusi e ingiustizie.

Le due anzidette "strutture di peccato" vanno dunque superate, all'est e all'ovest, al nord e al sud. Ma in che modo? Le soluzioni per Wojtyła sono due: 1) la coscienza dell'interdipendenza delle nazioni, 2) la solidarietà per il bene comune. In particolare occorre condurre una lotta contro le nazioni che non rispettano i diritti umani.

Quali sono queste nazioni? Wojtyła non dice mai nelle sue encicliche sociali che il capitalismo non rispetta i diritti umani. Il difetto maggiore del capitalismo è - come già detto - il profitto e il consumismo (intesi in senso *morale*): questo difetto però non è mai così grave da pregiudicare la violazione dei diritti umani. La conse-

guenza, quindi, non può che essere una: è soprattutto il socialismo che non rispetta i diritti umani.

Wojtyła in sostanza chiede l'instaurazione di un nuovo ordine internazionale in cui gli imperialismi dell'est e dell'ovest siano superati e si ponga fine alla politica dei blocchi. A tutt'oggi però ci si chiede: perché allo smantellamento del Patto di Varsavia non ha fatto seguito quello della Nato? L'Urss è letteralmente implosa, non esiste più la Germania orientale, la Polonia non è più comunista, la Cecoslovacchia si è spezzata in due, la Jugoslavia si è smembrata in vari Stati, Ceausescu è stato fucilato, l'Albania è allo sbando più totale, l'Ungheria ha abbracciato la via del capitalismo... Eppure nonostante questo l'Europa occidentale continua a rimanere sotto l'ombrello nucleare degli Stati Uniti. Dunque chi è che vuole una continuazione della politica dei blocchi?

Sollicitudo rei socialis

ovvero i limiti della "terza via" di Wojtyła

L'enciclica *Sollicitudo rei socialis* (1987) di Karol Wojtyła può essere considerata come una valida summa di tutti i principi etico-politici di quella cosiddetta "terza via" fra capitalismo e socialismo che da tempo la chiesa romana pretende di rappresentare. Naturalmente Wojtyła rifiuta di applicare questo concetto ideologico e politico alla sua dottrina sociale, ma questo non significa che l'applicazione non possa essere fatta.

Che la dottrina sociale della chiesa sia però un'ideologia politica è dimostrato anche dal fatto che con essa si rivendica un diritto squisitamente *politico*, quello di poter risolvere i problemi *sociali*. Qui si prescinde dalla *vexata quaestio* circa la legittimità dell'interesse della chiesa per i problemi sociali e civili.¹² Ciò che si vuole constatare è soltanto questo semplice fatto: la chiesa romana si concepisce come un'istituzione "integrale", cioè sia *religiosa* che *politica*. Essa, anzi, e nell'enciclica questo è abbastanza evidente, gioca il suo futuro e tutta la sua credibilità sul modo come riuscirà ad affrontare e risolvere (ovviamente non da sola) i grandi problemi sociali dell'uomo contemporaneo (che giustamente vengono considerati "universali"). Da questo punto di vista la *Sollicitudo rei socialis* non riprende soltanto i temi della *Populorum progressio* di Paolo VI, ma anche quelli della *Rerum novarum* di Leone XIII, con una differenza però: che mentre Leone XIII cercava di recuperare, a livello nazio-

¹² Se una società civile funziona che senso ha l'intromissione della chiesa nelle questioni sociali? Se tale società non funziona potrà mai funzionare diventando religiosa? Se avesse funzionato quand'era *religiosa*, sarebbe mai nata una società *civile*? Per quale ragione un cittadino credente non può impegnarsi solo come *cittadino* per far funzionare la società civile? Per quale ragione se tale società non funziona egli deve presentare delle proposte come *credente*? Esisterebbero queste domande se una chiesa non avesse l'ambizione di porsi anche in maniera *politica* all'interno della società civile? Ma una chiesa che si vuol porre anche in maniera politica in che modo si differenzia da una chiesa teocratico-medievale?

nale ed euroccidentale, il consenso perduto fra le masse operaie, Wojtyła cerca invece di recuperarlo a livello mondiale, mirando altresì a non perdere quello delle masse contadine.

Non si scorge però nella *Sollicitudo* la fiducia nella futura affermazione della "terza via". Al contrario, a dominare sono le analisi critico-negative, i toni pessimistici. In luogo della serenità di giudizio e dell'equilibrio etico-morale, tendono a prevalere attese messianiche di tipo millenaristico: "Questo periodo di tempo - dice Wojtyła - è caratterizzato, alla vigilia del terzo millennio cristiano, da una diffusa attesa, quasi di un nuovo 'avvento' ... " (1,4). Questo "sospiro della creatura oppressa", in attesa del terzo millennio, sembra essere vissuto nella consapevolezza che il nuovo "avvento" potrà emergere o subentrare solo dopo una catastrofe apocalittica a livello mondiale, in cui si trovino coinvolti i due principali nemici della chiesa cattolica: il *capitalismo* e il *socialismo*. Dei due naturalmente Wojtyła ritiene che il più pericoloso sia il secondo, in quanto, a suo giudizio, intrinsecamente malato, impossibilitato a guarirsi.

La "terza via" infatti si differenzia dalla "prima" più sul piano etico-sociale (o sovrastrutturale) che su quello economico. A livello economico, come noto, essa prevede un regime misto favorevole al capitalismo e alla proprietà privata, mentre a livello sociale prevede forme organizzative e gestionali connesse al volontariato, all'assistenza, al solidarismo corporativo (da estendersi anche ai rapporti internazionali fra paesi sviluppati ed emergenti). Sul piano etico-politico il cattolicesimo-romano si distingue dal liberalismo come il feudalesimo dalla società borghese: di qui l'esigenza di uno Stato confessionale, di una chiesa garante del rispetto di tutti i diritti umani, di una legislazione subordinata al nulla osta clericale, ecc.

Naturalmente la "terza via" proposta da questa chiesa, nel mare di "terze vie" esistenti oggi nel mondo e che hanno maggiori possibilità di successo in quanto più laico-umanistiche, è in assoluto la peggiore, paragonabile forse alla "terza via" dell'economia islamica, che pretende d'essere alternativa ai due sistemi mondiali solo perché predica l'interdizione dell'usura, la tassa obbligatoria che i ricchi devono pagare ai poveri e la successione ereditaria non secondo la volontà del defunto ma per diritto di primogenitura. Ed è la peggiore non tanto sul versante dell'analisi critica dei problemi, e neanche su quello delle proposte risolutive (sebbene queste lascino molto a desi-

derare), quanto piuttosto su quello dell'obiettivo finale, che, stando alla suddetta enciclica, dovrebbe concernere la possibilità di costituire una sorta di "Onu cattolico-clericale", a garanzia, sul piano mondiale, della tutela di ogni diritto umano.

Il progetto pare molto ambizioso e viene istintivo chiedersi su quali forze la chiesa romana vorrà appoggiarsi per poterlo realizzare. Ebbene, la risposta è lo stesso pontefice che la fornisce: sul Terzo mondo. Lo si comprende dal fatto che nell'enciclica è notevolmente aumentato l'interesse per le sorti di questa parte dell'umanità. Probabilmente negli ambienti ecclesiastici ci si è accorti che la dottrina sociale della chiesa, ovvero l'ideologia della "terza via", può qui trovare maggiori adesioni e consensi, essendo il capitalismo presente nelle forme più aberranti e quindi più facilmente contestabili, mentre il socialismo non si è ancora realizzato. In questo senso, nei confronti delle posizioni teorico-pratiche dei teologi della liberazione sembra si sia assunto un atteggiamento più cauto e riflessivo (anche da parte di Ratzinger). D'altra parte la chiesa romana non può permettersi il lusso d'inimicarsi i milioni e milioni di cattolici che lottano contro l'imperialismo occidentale in questa immensa area geografica.

Non bisogna tuttavia lasciarsi trarre in inganno. L'accentuato interesse per i paesi in via di sviluppo fa da contraltare a una vecchia analisi dei rapporti internazionali tra questi paesi e il sistema socialista mondiale. Con molta nettezza, infatti, il pontefice sostiene che anche il socialismo reale, con la sua "sete di potere", con la sua "politica dei blocchi", con le sue "aspirazioni imperialistiche", è responsabile, al pari del capitalismo (se non di più) dell'attuale stato di arretratezza e di sottosviluppo dei paesi del Terzo mondo. "Ognuno dei due blocchi - afferma Wojtyla - nasconde dentro di sé, a suo modo, la tendenza all'imperialismo... o a forme di neocolonialismo" (III,22). Se qualcuno dei paesi terzomondisti, emancipandosi dal neocolonialismo capitalistico, abbraccia quello socialista, è sempre perché - a giudizio di Wojtyla - vi è stato costretto dallo stesso socialismo, il quale, proprio per questo, è "peggiore" del capitalismo.

È singolare, sotto tale aspetto, quanto sia scarsa la considerazione in cui Wojtyla tiene i movimenti di liberazione nazionale, i movimenti progressisti e democratici che vogliono fuoriuscire dal giogo dell'imperialismo capitalista. Egli è fermamente convinto che

ogni movimento di liberazione, nazionale o popolare, per l'indipendenza politica o per il socialismo, sia completamente manovrato dall'esterno e quindi del tutto incapace di decidere da sé i propri orientamenti politici di liberazione. Questo grave pregiudizio lo si scorge anche laddove il pontefice prende le difese del Movimento non allineato (III,21). Egli infatti precisa, a conferma dei limiti della sua "terza via", che l'accettazione di tale movimento è relativa solo a "ciò che ne forma la parte positiva", ossia, detto fuor di metafora, solo a ciò chiaramente interpretabile in chiave anticomunista.

È interessante notare il fatto che Wojtyła, pur mettendo capitalismo e socialismo sullo stesso piano, non usa mai categorie socialiste per criticare il capitalismo, mentre fa volentieri il contrario. Il capitalismo, quando viene criticato, lo è sempre e solo da un punto di vista *etico*, non economico. Si condanna il consumismo e la "brama del profitto", ma il diritto alla proprietà privata viene riconosciuto come "*valido e necessario*" (le sottolineature non sono mie, VI,42). Viceversa, il cap. III,15 contiene una durissima filippica contro i paesi est-europei, accusati di soffocare il "diritto di iniziativa economica" in nome di una pretesa "eguaglianza generale". A Wojtyła non basta che con il nuovo corso della segreteria di Gorbaciov si sia favorito lo "spirito d'iniziativa" e la "soggettività creativa del cittadino": egli vuole anche la reintroduzione della proprietà privata a tutti i livelli. Cioè non gli pare sufficiente l'appoggio agli attuali sforzi di democratizzazione del socialismo, egli vuole anche che tali sforzi conducano alla *fine* del socialismo.

Wojtyła sembra aver compreso perfettamente che la vera partita fra capitalismo e socialismo viene giocata sul terreno della *proprietà*, la quale nel socialismo è prevalentemente *statale* (pur con la possibilità ora di realizzare forti guadagni personali) e nel capitalismo è prevalentemente *privata*. Egli non vuole però assolutamente ammettere che la fonte principale di tutte le contraddizioni sociali, economiche e politiche sia la proprietà *privata* dei fondamentali mezzi di produzione, e meno che mai vuole accettare l'insegnamento storico secondo cui per socializzare tale proprietà occorra la forza di una rivoluzione, in quanto nessun proprietario, di regola, si lascia espropriare senza reagire. Wojtyła fa anzi chiaramente capire che al "livellamento in basso", registratosi in questi ultimi tempi nell'area socialista, preferisce sempre e comunque le assurde sperequazioni

del mondo capitalistico, ove un pugno di famiglie ricchissime vivono sulle spalle di milioni di lavoratori, presenti non solo nelle aree metropolitane ma anche e soprattutto in quelle neocoloniali.

Wojtyla paragona il socialismo a un capitalismo burocratico di Stato, riprendendo una tesi cara all'ex sindacato Solidarnosc. Ciò facendo non si rende conto che tale definizione viene invece riferita dal marxismo proprio a molti di quei paesi sudamericani che si vorrebbero elevare a protagonisti storici della conclamata "terza via". Non è certo questa la sede per spiegare la ragione per cui quei paesi vengono così classificati. Qui si può soltanto evidenziare che per questo pontefice la proprietà *pubblica* dei mezzi produttivi è considerata come la fonte di tutti i mali. Essa, a suo giudizio, mette tutti in una posizione di assoluta dipendenza, al pari di quella tradizionale vissuta dal proletariato nei confronti del capitalista, per cui non esiste una differenza sostanziale fra proprietà pubblica e privata. Anzi, guardando le cose più da vicino - sostiene il pontefice - alla fine il capitalismo costituisce un "male minore", poiché nel regime comunista non solo vengono negate le fondamentali libertà giuridiche e politiche dell'individuo, ma anche i pretesi successi sul piano socio-economico risultano del tutto effimeri: non c'è disoccupazione, è vero, ma c'è sottoccupazione, c'è poi la crisi degli alloggi, l'inefficienza, il burocratismo, le spese militari astronomiche...

Cosa obiettare a queste accuse? Semplicemente un fatto: la storia ha dimostrato che la valorizzazione della proprietà pubblica (quella produttiva, non solo quella improduttiva) è conseguente alle contraddizioni irriducibili, perché antagonistiche, dei regimi basati sulla proprietà privata. È vero che la proprietà pubblica di per sé non fa il socialismo, ma è anche vero che la proprietà privata non può mai fare la democrazia. Detto altrimenti: se nel socialismo, con la volontà delle masse, si può sviluppare la democrazia a tutti i livelli, in profondità e in estensione, nel capitalismo invece ogni conquista democratica rischia di diventare col tempo assolutamente formale, rischia addirittura di capovolgersi nel suo contrario se le lotte sostenute per accrescere la democrazia non conducono all'instaurazione del socialismo. Ecco perché si può dire che, a parità di successi o di sconfitte, il socialismo è sempre migliore del capitalismo.

È vero, l'Urss ha prodotto lo stalinismo; eppure nonostante lo stalinismo l'est europeo è riuscito a fermare il nazi-fascismo e il

militarismo giapponese, cosa che l'occidente evoluto e "democratico" non ha saputo fare. Che ne sarebbe oggi dell'umanità se il socialismo avesse perso la seconda guerra mondiale? Esisterebbe l'indipendenza politica di molti paesi del Terzo mondo, ottenuta nell'ultimo mezzo secolo? E che senso ha paragonare il livello di benessere di un paese socialista con quello di un paese capitalista, quando solo il capitalismo può disporre di un'area neocoloniale da sfruttare economicamente?

Pensando poi alla sua Polonia - pur senza mai nominarla - Wojtyla afferma che "spesso una Nazione viene privata della sua sovranità". Cioè a dire, la Polonia, come molte nazioni socialiste d'Europa, altro non sarebbe che un "satellite" dell'Urss. Come se i paesi capitalisti dell'Europa occidentale e lo stesso Giappone non siano dei satelliti economici degli Stati Uniti! La presenza di basi militari straniere (come ad es. quelle della Nato) anche in un paese "libero" come il nostro, rappresenta forse un segno di vera autonomia e indipendenza nazionale?

Con questo naturalmente non si pretende, da parte di questo papa, una lettura più obiettiva della storia e della politica del socialismo reale, ma, se si allude davvero a una vera "terza via", avrebbe fatto piacere un giudizio più critico nei confronti del capitalismo. Sarebbe tuttavia uno sperare invano. Si può anzi leggere al cap. III,23 un'affermazione che non lascia dubbi sulle aspirazioni egemoniche che la chiesa romana nutre a livello mondiale e sulla disponibilità a collaborare, per poterle realizzare, con tutte quelle nazioni che vogliono battersi contro il comunismo. Wojtyla infatti sostiene, con un giro di frase un po' sibillino, che esistono a tutt'oggi delle nazioni che sotto l'aspetto storico, economico e politico "hanno la possibilità di svolgere un ruolo di guida" (?) in favore dei popoli terzomondisti: un ruolo che ovviamente si giustifica solo in funzione del "bene comune".

In pratica Wojtyla afferma che se a causa della contrapposizione dei blocchi fra est e ovest, una nazione che potrebbe avere un ruolo di guida in favore dello sviluppo del Terzo mondo, non riesce ad averlo, benché lo possa obiettivamente avere in quanto si dimostra superiore (il riferimento è forse agli Usa?), ebbene essa non può rinunciare a tale ruolo limitandosi a coltivare i suoi interessi personali, egoistici, nell'ambito della suddetta contrapposizione: essa in-

vece deve chiedere l'appoggio esplicito di quella chiesa che sa intravedere "le disposizioni della divina Provvidenza, che è pronta a servirsi delle Nazioni per la realizzazione dei suoi progetti" (sic!).

Come definire un discorso del genere? Una provocazione? Un avvertimento? Una sollecitazione? Una dichiarazione di guerra? O che altro? Quando un pontefice afferma che "la presente divisione del mondo è di diretto ostacolo alla vera trasformazione delle condizioni di sottosviluppo nei paesi in via di sviluppo e in quelli meno avanzati" (III,22), bisogna pensare ch'egli voglia criticare il capitalismo o rivedere gli accordi di Yalta e di Potsdam? C'è davvero bisogno di aspettare la fine della contrapposizione dei blocchi per migliorare i rapporti economici col Terzo mondo, oppure si vogliono scaricare su tale contrapposizione i motivi della non volontà del capitalismo di realizzare un nuovo ordine economico internazionale conforme agli interessi del Terzo mondo? Come mai allora le potenze occidentali sono così ostili al disarmo nucleare e alle proposte sovietiche di smantellare Nato e Patto di Varsavia o di ridurne comunque gli effettivi? Il fatto purtroppo è questo, che è difficile restare equidistanti quando i tempi ci costringono ogni giorno di più a fare delle scelte di campo. L'equidistanza, il neutralismo, la "terza via" possono andar bene nei momenti d'incertezza o di riflusso, ma nei momenti decisivi si rivelano per quello che sono: un'ipocrisia.

Come interpretare altrimenti frasi di questo genere: "nessun gruppo sociale, per esempio un partito, ha diritto di usurpare il ruolo di guida unica"? Ciò forse significa che tutte le nazioni ove a guida del paese vi è un partito unico sono totalitarie? E che, per converso, quelle ove a guida del paese (o nel sistema politico) vi sono almeno due partiti, sono senz'altro democratiche? Si può ragionare nel XX secolo in termini così rozzi e schematici? Anche ammesso e non concesso che la presenza di un partito unico a guida di una nazione sia il frutto non di un processo storico-oggettivo ma di un abuso di potere, forse per questo, "solo per questo", ci si deve arrogare il diritto, dall'esterno, di sostenere che quella società è anti-democratica e che il governo va cambiato? Non è singolare che, proprio mentre si accusa l'Urss di egemonizzare gli altri Stati socialisti, si compia, con la più totale mancanza di sensibilità diplomatica, un'indebita ingerenza nei suoi affari interni, fomentando l'odio per questo paese e quasi chiedendo che ci si coalizzi contro?

Parimenti, quando Wojtyla contesta i paesi socialisti sul piano della libertà religiosa e sul diritto di partecipare alla costruzione della società, cioè sul diritto di associarsi, di costituire sindacati o di prendere iniziative in materia economica, guardandosi bene dall'aggiungere che tutto ciò non dovrebbe essere fatto pensando di ribaltare il governo al potere, cosa bisogna pensare? Semplicemente che tutta questa campagna per i diritti umani lanciata da Wojtyla altro non è che un'arma ideologica usata per scopi eversivi e destabilizzanti. Questo lo si deduce anche dal fatto che nei riguardi del mancato rispetto dei diritti umani da parte dei governi occidentali, l'enciclica non dice assolutamente una parola. L'occidente viene criticato per la ricerca smodata del profitto, non per la violazione dei diritti umani: come se profitto e diritti umani fossero naturalmente compatibili!

L'unico positivo ma fugace apprezzamento per le imponenti novità della perestrojka gorbacioviana lo si può cogliere al cap. III,22, laddove Wojtyla afferma che "gli stessi bisogni di un'economia soffocata dalle spese militari, come dal burocratismo e dall'intrinseca inefficienza, sembrano adesso favorire dei processi che potrebbero rendere meno rigida la contrapposizione dei blocchi". Il che, in altre parole, significa che se nel mondo aumenterà la pace sarà perché il socialismo avrà saputo avvicinarsi al capitalismo. A tre anni dallo storico Plenum dell'aprile 1985, questo è il *maximum* che l'enciclica possa concedere. Il fatto è che se queste cose fossero state scritte ai tempi della distensione fra Carter e Breznev, quando si poteva parlar male dei socialismo senza per questo essere considerati dei "falchi", avrebbero avuto un loro peso. Oggi invece ne hanno un altro: fare affermazioni del genere in un momento come questo, quando le molteplici iniziative di Gorbaciov e del suo staff hanno ridato fiducia al mondo intero, significa mettersi inevitabilmente dalla parte delle forze più retrive del capitalismo.

Di rilievo in questa enciclica resta il fatto che la chiesa romana, non volendo rinunciare a porsi come forza politica mondiale e, temendo, nel contempo, di non essere abbastanza autorevole, si sente sempre più costretta a usare un linguaggio estraneo alla tradizione ecclesiale. Pur avendo come ideologia di fondo l'integralismo religioso, questa chiesa, a causa dei tempi in cui viviamo e dei problemi che si devono risolvere, deve per forza di cose usare un linguaggio *laico-umanistico*, senza alcun riferimento ai consueti temi

religiosi (che vengono affrontati in sezioni separate): un linguaggio che, essendo somigliante alla cosiddetta "terza via" che s'incontra nel mondo laico, si potrebbe attribuire a qualunque forza politica di tipo socialdemocratico.

Wojtyla e il *Filioque*

Sin dal 1981 papa Wojtyla ha più volte ribadito (conforme-
mente a una tradizione teologica che si rifà al Concilio Vaticano II)
la necessità di considerare equivalenti i due *Credo* cristiani. "*Qui ex
Patre Filioque procedit*" e "*Qui a Patre per Filium procedit*" sono
state considerate dal pontefice, e non solo da lui ovviamente, due de-
finizioni sostanzialmente analoghe (cfr "La civiltà cattolica" del
17.1.1981).

Nella *Lettera* (del 25.3.1981) all'episcopato della chiesa cat-
tolica per il 1600° anniversario del I concilio di Costantinopoli, Woj-
tyla, riportando l'esatta traduzione del *Credo*, adottato definitiva-
mente nel II concilio di Costantinopoli, spiega che sulla formulazio-
ne del *Simbolo* "sono nate numerose interpretazioni, anche divergen-
ti" (par. 2), ma che, nonostante ciò, la chiesa romana è rimasta fedele
alla verità originaria.

Wojtyla in sostanza non nega la differenza, semplicemente
non le attribuisce alcuna particolare importanza, lasciando così in-
tendere che il *Filioque* altro non era stato che un adattamento (di for-
ma) alle esigenze della chiesa mutatesi col tempo. Non c'è insomma
contraddizione insanabile (come invece a giudizio degli ortodossi),
in quanto la formula del *Credo* sancita nel 381 era legata - queste le
testuali parole del pontefice - alle "peculiarità espressive dell'epoca"
(ib.), e quindi soggetta a ulteriori, inevitabili modifiche. In sostanza,
dire che lo Spirito procede "solo dal Padre" e dire che procede "an-
che dal Figlio" sono due cose identiche (cfr. la bolla di unione coi
Greci, *Laetentur coeli*, del 6 luglio 1439, al Concilio di Firenze).

Da qui alla decisione, presa nel *Catechismo Universale* della
chiesa romana, di non parlare neppure del *Filioque*, fingendo di dar-
ne per assodata la presenza nel *Credo* originario, il passo è stato bre-
ve, e i cattolici, che da tempo non s'interessano minimamente (se
non nelle "alte sfere") di tali questioni, non hanno avuto modo di
fare obiezioni di sorta.

Forse pochi in occidente sanno che proprio a causa di quel-
l'aggiunta - considerata dagli ortodossi l'eresia, in assoluto, più grave
- oriente e occidente, sul piano teologico, cominciarono a separarsi.

Così, ad es., la pensa V. Lossky in *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente* (ed. Il Mulino 1967) e, prima di lui, tra gli esegeti moderni, l'arciprete A. Lebedev, il filosofo L. P. Karsavin e il teologo C. Yannaras. Più conciliante invece è la posizione dei teologi B. Bolotov e A. Stawrowsky, che sostanzialmente si basano sulle tesi di S. Bulgakov.

Wojtyła naturalmente evitò con cura nel 1981 di sottolineare che nei concili successivi al Costantinopolitano I, e cioè di Efeso (431) e di Calcedonia (451), la chiesa "indivisa" aveva espressamente vietato di compiere qualsiasi alterazione alla formulazione del *Credo*, decretando altresì che la comunione fra le varie chiese locali dipendeva dall'accettazione della fede niceno-costantinopolitana. Il suo ecumenismo, infatti, risente ancora dei limiti del passato, allorché nei confronti della confessione ortodossa l'unico vero problema, per i cattolici, era come annettersele.

Istruzione e Teologia della liberazione

I

È toccato al cardinale J. Ratzinger, al nemico giurato del teologo conciliarista H. Küng, all'ex-defenestratore del teologo politico J. B. Metz, all'inquisitore del teologo della liberazione L. Boff, l'ingrato compito di por fine, con la nota *Istruzione* (1984), al dialogo iniziato negli anni '60 fra cattolici e comunisti.

Accodandosi all'esigenza dell'imperialismo di misurarsi in un confronto diretto col sistema socialista mondiale, la chiesa cattolica, al proprio interno, minaccia di scomunica e sospende *a divinis* chiunque cerchi d'abbracciare anche la più piccola causa del socialismo. Proprio nel momento in cui la chiesa romana amplia le sue pretese universalistiche, prospettando la riunificazione delle due Europe "cristiane" (cattolico-protestante a ovest e ortodossa ad est) sotto l'egemonia d'un infallibile papato (vedi l'enciclica *Slavorum apostoli*),¹³ essa per bocca del suo "teologo della restaurazione", richiama all'ordine i cristiani terzomondisti simpatizzanti del marxismo e s'impegna a rivedere l'aperturismo dell'ultimo concilio, mirando a ripristinare le posizioni sanfediste e totalitarie del Vaticano I.

Al cardinale Ratzinger, teologo tedesco di fama mondiale (specialista in "dogmatica"), spetta dunque il gravoso compito di presentare ufficialmente la linea neo-autoritaria, apertamente integralistica, inaugurata da Wojtyła, da imporsi a tutte le comunità locali della chiesa cattolica universale, abituate in questi ultimi decenni a dialogare e a confrontarsi pacificamente con le istanze e le proposte del mondo laico.

Il carattere impositivo dell'attuale svolta lo si nota chiara-

¹³ La tesi cattolica di riunificare su basi cristiane l'Europa dagli Urali ai Pirenei soddisfa l'esigenza borghese secondo cui nel quadro di un'Europa unita sarebbe più facile riassorbire il socialismo mondiale. È noto che, a tal fine, la chiesa romana si serva anche di quella vergognosa tattica conosciuta sotto il nome di "Uniatismo" (cfr. l'intervista del metropolita Filarete rilasciata a "L'Unità" del 20.03.85 e l'Addendum messo alla fine di questo capitolo).

mente nel modo come si è liquidato l'affare-Boff. Sul piano procedurale la congregazione vaticana per la fede ha fatto di tutto per evitare che localmente si dibettesse l'oggetto in causa. Col pretesto che a livello regional-diocesano non esistono "Commissioni per la fede", la congregazione - appoggiandosi altresì al privilegio del primato papale - ha risolto arbitrariamente dall'alto la spinosa questione, così come, nel passato, aveva fatto con Küng, Schillebeeckx, Pohier, Curran, Bulanyi, Girardi e, di recente, con i sacerdoti eletti in alcuni ministeri del governo sandinista (vedi l'espulsione dall'ordine gesuita di F. Cardenal).

A tale radicalismo si è giunti, fra l'altro, dopo aver constatato che gli ultimatum di Wojtyła, dati durante i suoi tre viaggi in Sudamerica, non avevano sortito l'effetto sperato. E comunque, nel prendere provvedimenti così drastici la chiesa romana non si è sentita sola: gli Stati Uniti, con gli interessi che hanno da difendere nel continente latinoamericano, sempre più irrequieto, sono stati ben felici di fiancheggiarla.

Come si è arrivati a prendere una decisione del genere? Che cosa, in ultima istanza, ha indotto la chiesa a mutare la rotta del dialogo col mondo laico e in specie con le forze progressiste del marxismo? La risposta viene fornita da precise considerazioni storiche: la chiesa romana è sempre più convinta che, per i suoi interessi in gioco, uno stretto legame col capitalismo, che pur tende progressivamente a emarginarla (salvo sostenerla in funzione anticomunista), è da preferirsi a qualsiasi rapporto pacifico col sistema socialista. Quest'ultimo, con i due principi del *collettivismo economico* e della *separazione fra Stato e chiesa*, non può concederle alcun privilegio o favoritismo.

Fino adesso, in pratica, la chiesa cattolica ha tollerato (fingendo d'ignorarlo o sperando di riassorbirlo) il movimento anticapitalista, cui aderiscono i cristiani latinoamericani, sostanzialmente per una ragione: le contraddizioni in questo continente non erano ancora così esplosive da indurre i cristiani ad abbracciare con sempre più decisione la causa del socialismo. Ora che questo sembra essere avvenuto, per la chiesa sta diventando un vero e proprio incubo il pensiero di dover convivere anche in questa parte di mondo con la minaccia del comunismo.

L'esperienza fatta in Europa orientale e negli altri paesi socialisti s'è rivelata, dal suo punto di vista, completamente fallimentare. Abituata a trattare da posizioni di forza, essa s'è vista spogliata di tutto e ricondotta alle sue dimensioni più propriamente religiose. Neppure il dialogo che per parecchi anni il cattolicesimo aveva cercato di stabilire col marxismo, al fine di strappare consensi e possibili convergenze, ha dato risultati apprezzabili.

A parte talune eccezioni (p.es. Garaudy, Machovec, Kolakowski, Masarik, Gardavsky, Fetscher, Kersevan, Schaff), il marxismo non ha ceduto alla chiesa sul piano ideologico, non si è lasciato trascinare su posizioni eclettiche e opportunistiche. Di conseguenza, l'ideologia religiosa ha continuato a indebolirsi e il socialismo a rafforzarsi. Ecco perché ora la necessità è quella di sostenere un attacco diretto e frontale. A tal fine la chiesa ha bisogno, prima di tutto, di ritrovare la coesione interna e la compattezza politico-ideologica: di qui scomuniche, epurazioni, minacce ecc. (vedi p.es. il siluramento di p. Sorge dalla direzione della *Civiltà cattolica*). La chiesa romana ha definitivamente rinunciato a criticare il sistema capitalistico (la critica resta appena abbozzata sul piano morale) per rivolgere tutti i suoi sforzi contro il socialismo.

A questo non ci si è arrivati solo per l'acuirsi della crisi interna al cattolicesimo mondiale, ma anche e soprattutto per l'esigenza degli Usa d'avere, nel Sudamerica recalcitrante, una chiesa più rigida e severa. La quale, peraltro, tornerebbe comodo anche per condurre più agevolmente il confronto col temuto sistema socialista mondiale. La storia insegna che ogniqualvolta si inaspriscono le contraddizioni interne al capitalismo, la retorica e la demagogia abituali si accentuano progressivamente in direzione anticomunista e, in specie, antisovietica.

La chiesa cattolica, i cui interessi coincidono sempre più con quelli del capitalismo, non può che reagire alla crisi interna di quest'ultimo e quindi alla propria se non in modo indiretto, lottando cioè contro le forze progressiste cattoliche indirizzate esplicitamente verso il socialismo. Ed essa fa questo aspirando ad una maggiore coerenza con i suoi principi di fondo: la proprietà privata come diritto naturale, la separazione delle classi come necessità storica, l'assistenza come dovere per i ricchi e la rassegnazione come dovere per i

poveri, la questione sociale affrontata da un punto di vista meramente etico-religioso.

Naturalmente la critica unilaterale del socialismo rende ancora più esasperata la fondamentale contraddizione della chiesa, quella per cui da un lato essa si presenta come "forza morale" al di sopra delle parti (politiche) e dall'altro invece come baluardo dell'anticomunismo.

Ne *l'Istruzione* consegnata al francescano L. Boff (considerato come capro espiatorio di una situazione molto più preoccupante) l'anticomunismo viscerale è chiaramente visibile laddove si dice: 1) che i paesi socialisti sono "la vergogna del nostro tempo", a causa della schiavitù che impongono con il miraggio della libertà rivoluzionaria; 2) che la lotta di classe "è un mito che blocca le riforme e aggrava le miserie e le ingiustizie"; 3) che l'ateismo marxista è "la negazione della persona umana".

Su questo si possono certamente fare le seguenti osservazioni:

1. la violenza rivoluzionaria, se e quando esiste, è sempre contro un'infima minoranza della popolazione, ed essa viene esercitata soltanto quando tale minoranza non vuole rinunciare ai suoi privilegi. Non è dunque una violenza gratuita o legata a interessi di classe impopolari, bensì una legittima difesa, che permette a una rivoluzione di difendersi da chi non ne accetta i presupposti;

2. il marxismo non ha "inventato" la lotta di classe e non è in virtù del marxismo che in Sudamerica esiste la lotta di classe. Sono le condizioni oggettive dei rapporti produttivi che la impongono. Il marxismo ha precisato soltanto che tale lotta, se vuole essere vittoriosa, deve condurre alla dittatura del proletariato e che questa dittatura non è eterna, ma rappresenta soltanto il passaggio verso una società senza classi. "Abolire le classi - disse Lenin - significa mettere tutti i cittadini in condizioni di parità rispetto ai mezzi di produzione, cioè permettere loro di accedere al lavoro con uguali possibilità";

3. che l'ateismo sia la "negazione della persona umana" va dimostrato nei fatti, come va dimostrato che la religione ne sia invece l'"affermazione". In ogni caso alla lotta di classe non si accede in base all'atteggiamento che si ha verso la religione, né la conclusione della lotta di classe porta necessariamente il militante ad accettare l'ateismo.

L'alternativa che il Vaticano chiede di rispettare ai teologi della liberazione o ai cristiani per il socialismo è quella di tenere separata la fede dalla politica. Ciò in quanto - si ammonisce - chiunque abbraccia anche un solo aspetto della teoria marxista è poi portato ad appropriarsene in toto, rinnegando così la propria religiosità. Ratzinger afferma nell'*Istruzione* che il vangelo è sì fonte di liberazione, ma solo dal "peccato", cioè è fonte di liberazione (meglio per lui sarebbe dire "redenzione") etico-religiosa, non politico-sociale. L'impegno civile del credente si esaurisce - secondo Ratzinger - nella critica morale dell'abuso politico del governo al potere (vedi la lotta per i diritti umani). Se il credente vuole impegnarsi politicamente, ciò rientra nella sua personale responsabilità di laico: in ogni caso l'impegno può essere vissuto solo con l'intenzione di confermare l'esistente, non di mutarlo.

Perché questo rifiuto dell'impegno politico rivoluzionario? Semplicemente perché la chiesa è convinta (o forse non vuole convincersi del contrario) che l'oppresso giunto al potere, tramite la rivoluzione, non diventerà migliore di chi governava prima, proprio perché il "peccato" è connaturato alla persona umana. I fatti anzi dimostrano - e qui il riferimento di Ratzinger alla rivoluzione socialista è evidente - che la situazione dei "nuovi" oppressi in generale, è peggiorata. La chiesa romana esclude categoricamente la possibilità di vivere sulla terra un'esistenza felice o, quanto meno, normale. Qualsiasi collegamento della fede con la politica rivoluzionaria porta a rinnegare l'idea che il peccato sia strutturale, porta cioè ad affermare l'idea che sia possibile modificare qualitativamente la realtà.

In effetti su di un aspetto Ratzinger può avere anche ragione: la fede va tenuta separata dalla politica. Ma ha indubbiamente torto nel pensare che "l'essere-uomo" si esaurisca "nell'essere-credente". Oggi essere *uomini* significa anche, e soprattutto, essere *cittadini*. E, in quanto cittadino, il credente (come l'ateo) ha il diritto di lottare contro le ingiustizie. Ecco, in questo senso, la fede può anche essere tenuta separata dalla politica. Ma la politica va comunque fatta, e va fatta in nome dell'uomo. Separare la fede dalla politica col pretesto che la politica devono farla solo gli uomini di potere, significa legittimare ogni possibile ingiustizia.

L'impegno politico per gli uomini contemporanei è inevitabile. Al socialismo non interessa privilegiare il credente che separa

la fede dalla politica rispetto a quello che invece pone la fede al servizio della politica. Al socialismo non interessa sapere se il credente pensa di realizzare, con la sua militanza politica, degli ideali religiosi o laici. Questo è un suo problema personale. Il marxismo, certo, non lotta per degli ideali religiosi e tuttavia esso garantirà pieno appoggio politico, morale e materiale al militante credente che per questa sua aspirazione di giustizia venisse perseguitato dalla chiesa ufficiale al potere.

C'è comunque dell'ipocrisia nella posizione della destra clericale. In definitiva essa non sopporta il legame di fede e politica quando soprattutto il credente simpatizza per l'ideologia marxista. Tant'è vero che quando invece si tratta di lottare contro il potere socialista al governo, la chiesa non ha scrupoli nel sostenere il legame suddetto in funzione anticomunista. Ciò fa pensare ch'essa in realtà sia disposta a tollerare qualsiasi legame della fede con la politica, a condizione però che si eviti la politica dei comunisti.

Ratzinger si rende sempre più conto (e con lui tutta la destra, clericale e non) che oggi, proprio per la semplificazione delle forze antagonistiche in campo, qualsiasi impegno che si voglia prendere a favore degli oppressi non può non tener conto di quello che è già stato detto e fatto dal socialismo. Oggi il credente che vuole impegnarsi in politica non ha davanti a sé molte alternative, se sfruttato e oppresso: se vuole effettivamente lottare per la propria emancipazione, l'incontro con i principi del marxismo è inevitabile, sia che egli tenga separata la fede dalla politica, sia che ponga la prima al servizio della seconda.

I teologi della liberazione non si sono accostati al marxismo perché usciti dalla chiesa (ciò che peraltro si rifiutano di fare), ma perché l'impegno a favore dei poveri li ha portati necessariamente a prendere una tale decisione. Il loro è stato un processo involontario, anche se, sul piano ideologico, non del tutto conseguente. La reazione vaticana non può fermare questo processo, proprio perché ciò che lo determina sono fattori più oggettivi del dogma e delle scomuniche. La fame e la miseria non saranno certo tolte dagli anatemi (né dalle preghiere che con gli anatemi si vorrebbero imporre). Deve essere apparso molto ridicolo ai cristiano-socialisti vedersi minacciati di scomunica solo perché lottano a favore della giustizia, di quella giustizia la cui assenza è ormai riconosciuta da tutto il mondo.

Alla chiesa romana si potrebbe concedere qualche attenuante s'essa dimostrasse che fino ad oggi, a livello istituzionale, ha fatto qualcosa per modificare la realtà, ma sono proprio i fatti che la smentiscono: p.es. i 12 milioni di disoccupati e i 35 milioni di analfabeti del Brasile, in cui Boff ha vissuto a suo rischio e pericolo, esponendosi alle pubbliche diffamazioni e alle minacce di tortura e di carcerazione da parte della polizia politica.

Ovviamente la chiesa di Roma non si nasconde le grandi difficoltà e sofferenze del Sudamerica, però insiste nel dire che, prima di risolverle, gli uomini devono essere salvati dal "peccato". Come se lo sfruttamento perpetrato da latifondisti e capitalisti non rientrasse nel concetto di "peccato"! Essa continua a sperare nella "buona volontà" dei governi e raccomanda la "pazienza" ai poveri. Come se i potentati economici sfruttassero i poveri per la loro "cattiva volontà" e non per la posizione oggettiva che ricoprono nel sistema produttivo! Come se gli abusi politici dei governi al potere fossero indipendenti dal sistema economico produttivo!

In realtà chi detiene i mezzi produttivi come sua proprietà privata, non può che agire contro gli interessi della stragrande maggioranza della popolazione. Ecco perché questa non riuscirà mai a cambiare la situazione continuando a limitarsi alla pazienza o, al massimo, alla riprovazione morale.

Ammesso e non concesso che il "peccato" sia in ogni uomo, questo non può comunque significare che chi vive nella miseria ha lo stesso dovere di restarvi di chi vive nella ricchezza. È comodo accettare la propria colpevolezza nella propria agiatezza. La presenza di questo fantomatico "peccato" non può davvero impedire all'uomo di ricercare il meglio su questa terra. E se per ottenere un miglioramento, i pochi privilegiati devono rimetterci, la rivoluzione va fatta. E se tali privilegiati difendono con le armi i loro interessi, il ricorso alla violenza diventa per forza legittimo. Per quale motivo la legittima difesa ha un valore solo quando c'è una proprietà da difendere e non anche quando si è licenziati dal lavoro e sbattuti in mezzo alla strada? Si ha qui l'impressione che la chiesa continui a predicare l'assurda dottrina della trasmissione ereditaria del peccato originale solo per indurre gli uomini a restare nella condizione in cui sono nati: ricchi se ricchi, poveri se poveri. Questa dottrina opportunistica (le cui

radici risalgono all'agostinismo) potrà mai essere utilizzata dalla chiesa per il "bene comune"?

Ratzinger si è fatto appunto portavoce di coloro che non ritengono possibile per la chiesa cattolica attuale scegliere un ordinamento diverso da quello capitalistico. L'ideale sarebbe, secondo molti prelati conservatori, un regime corporativo, parafeudale, ma non avendo la chiesa le forze sufficienti per imporlo, la scelta pro-capitalismo viene da sé. A tale scelta oggi fa da contrappeso la decisione dei cristiano-socialisti di aderire ai principi rivoluzionari del marxismo. Essi mirano a integrare il vangelo (che considerano come fonte d'ispirazione) con l'analisi scientifica che il marxismo compie della realtà contemporanea. Saranno poi il tempo e le concrete circostanze a decidere quale dei due aspetti: marxismo e cristianesimo, riuscirà a prevalere nelle loro concezioni di vita, politiche e personali.

II

Della *Istruzione-bis* (1987), firmata dal cardinale Ratzinger, i capitoli più interessanti sono il I e il V, intitolati, rispettivamente: *La condizione della libertà nel mondo contemporaneo* e *La dottrina sociale della Chiesa per una prassi cristiana di liberazione*. Il loro contenuto infatti non è così squisitamente "religioso" come gli altri, ma - essendo la chiesa sempre più costretta al confronto con le istanze del mondo moderno - di tipo diciamo più "laico" e "politico".

Lo scopo dell'*Istruzione* non è semplicemente quello di ribadire la precedente ed esplicita condanna della teologia della liberazione, ma è anche quello di proporre una certa "umanizzazione" del capitalismo contemporaneo, onde evitare che sulla scia di una evidente e progressiva conflittualità si sviluppino e si maturino i movimenti d'ispirazione marxista. In questo senso il cap. I altro non è che una grande premessa al cap. V.

Con questa *Istruzione* la chiesa romana cerca in sostanza di recuperare il terreno che, dall'interno, il movimento considerato più pericoloso - appunto la teologia della liberazione - le ha fatto perdere negli anni Settanta. Accortasi che con l'attacco frontale del documento precedente i risultati ottenuti erano stati abbastanza deludenti, anzi controproducenti, ora, con maggior diplomazia, essa scende sul terreno delle concessioni (formali) per cercare un qualche compro-

messo con questo movimento filosocialista (vedi anche le cosiddette "comunità di base", la "chiesa popolare", i "cristiani per il socialismo").

Lo sforzo è stato notevole, ai limiti della dissociazione mentale: da un lato infatti la chiesa, legata agli interessi del capitalismo mondiale, deve necessariamente sostenere un ruolo conservatore (pur mascherato dall'ideologia della "terza via"); dall'altro essa si rende sempre più conto di non poter recidere il cordone ombelicale che la lega ai milioni e milioni di cattolici che nel Terzo mondo lottano contro i regimi collusi col polo imperialistico.

Ma ora vediamo il I capitolo. Ratzinger esordisce dicendo che, essendo aumentati i "rischi e le deviazioni" in ordine alla comprensione del messaggio evangelico di liberazione, i richiami della Congregazione per la dottrina della fede "appaiono ogni giorno più opportuni e pertinenti". Infatti, con sempre maggiore determinazione le masse oppresse - prosegue *l'Istruzione* - pretendono di separare gli ideali rivoluzionari dalle radici cristiane delle loro tradizioni e culture. Il processo emancipativo è iniziato col Rinascimento, è proseguito lungo tutto l'Illuminismo e il liberalismo economico, ed è sfociato nel socialismo del movimento operaio. Senonché - si precisa al par. 5 - senza un palese riferimento al vangelo, "la storia dei secoli recenti in occidente resta incomprensibile": e proprio perché tutte le istanze moderne di rivendicazione sociale, culturale e politica avrebbero la loro origine nel Vangelo.

Questa l'analisi storica di Ratzinger. Egli riconosce i meriti dell'ideologia laica e progressista nei campi del dominio della natura, delle conquiste socio-politiche, della libertà del pensiero e della volontà. Tuttavia si affretta anche a rilevare - senza però impegnarsi in un'analisi economica vera e propria - che le moderne conquiste hanno procurato "nuove schiavitù, minacce e terrori". La rivoluzione tecnologica ha permesso all'uomo di dominare la natura ma lo ha sottoposto alla macchina, e ha pure permesso ai detentori della scienza di schiavizzare molti altri uomini (par. 11, 12). Dal canto suo l'ideologia individualista del liberal-illuminismo "ha favorito la diseguale ripartizione delle ricchezze" e quindi, indirettamente, la nascita del movimento operaio, il quale però - essendo ateistico - "ha condotto a nuove forme di asservimento".

Se non ci fosse stata la rivoluzione tecnologica - sospira un po' risentito il prelado - non ci sarebbero stati gli odierni "sistemi totalitari", che di quella rivoluzione si sono serviti. Purtroppo - al dire di Ratzinger - il mondo moderno ha generato "amari disinganni", anzi una "mortale ambiguità", tanto che "il riconoscimento di un ordine giuridico [...] s'indebolisce ogni giorno di più" (par. 15). Scienza, tecnica, lavoro, economia e politica potranno essere veramente efficaci e umani solo se "religiosamente ispirati" (par. 24).

Perché questo? Semplicemente perché l'uomo è debole, limitato, incapace di bene, votato anzi al male, se si concepisce - alla stregua dei movimenti di liberazione nazionali - in modo autonomo e quindi ateistico (par. 19). I "poveri" capiscono meglio il senso della "libertà religiosa" (par. 22), che vuol dire appunto "libertà dal male e dal peccato" (par. 23).

E ora il cap. V. I principi fondamentali, in positivo, della dottrina sociale della chiesa vengono riconfermati anche dall'*Istruzione*: solidarietà (contro l'individualismo borghese) e sussidiarietà (contro il collettivismo socialista, nel senso cioè che lo Stato deve avere una funzione marginale, sussidiaria, rispetto alla società civile).

Al par. 74 Ratzinger spiega i criteri di giudizio socio-politico cui la chiesa deve attenersi nelle diverse situazioni in cui vive: "Si può parlare di strutture segnate dal peccato, ma non si possono condannare le strutture in quanto tali". Una considerazione, questa che - per quanto volutamente generica (o forse proprio per questo) - potrebbe anche essere condivisa se solo fosse riferita, senza riserva alcuna, agli atteggiamenti che la chiesa ha (o dovrebbe avere) nei confronti sia del capitalismo che del socialismo. Può infatti non essere giusto - e per me non lo è - pretendere che una gerarchia ecclesiastica si pronunci chiaramente a favore o contro un determinato sistema di governo in base a valutazioni di tipo politico: questa è semmai una responsabilità che i credenti dovrebbero assumersi in quanto *citadini* e lavoratori. I fatti però dimostrano, e la seconda considerazione di merito - che adesso vedremo - lo conferma, che ogniqualvolta si scende su un terreno più concreto, la chiesa cattolica (specie nei suoi livelli gerarchici più alti) è solita usare due pesi e due misure. È solita cioè uscire dal suo "neutralismo" per schierarsi apertamente dalla parte del capitale.

Dice infatti Ratzinger, a chiare lettere: non si può condannare lo "Stato di diritto". Cosa egli intenda con questo termine è fin troppo evidente: trattasi dello Stato borghese, essendo "totalitario" unicamente quello socialista. Le strutture che "in quanto tali" non si possono condannare sono appunto quelle del capitalismo, per le quali ci si deve limitare a una critica puramente "morale". Al par. 75 Ratzinger è ancora più categorico. Laddove esistono gruppi o movimenti che desiderano il comunismo, essi vanno fermati: "Non si possono accettare passivamente e, tanto meno, appoggiare attivamente gruppi che, con la forza oppure con la manipolazione dell'opinione pubblica, s'impadroniscono dell'apparato dello Stato e impongono abusivamente alla collettività un'ideologia importata" (da dove non viene detto, ma è chiaro il riferimento).

Detto altrimenti: nei confronti della guerriglia comunista o delle forze rivoluzionarie di sinistra l'opposizione deve essere "attiva". La lotta di classe, quella armata e la rivoluzione in genere vanno decisamente rifiutate (par. 77-79). Al loro posto la chiesa raccomanda la collaborazione fra le classi, il riformismo e la resistenza passiva ai regimi dittatoriali (qui addirittura si sconfessa apertamente la *Populorum progressio* di Paolo VI, la quale prevedeva la resistenza armata come rimedio *in extremis* alla violenza sanguinaria di certi governi).

C'è da aggiungere, a questo proposito, che nella conferenza stampa fatta per presentare il documento, padre Macchi del Centro San Fedele ha sottolineato che l'esempio delle Filippine vale appunto come "applicazione pratica della resistenza passiva". In realtà, come tutti sanno, il governo di Marcos non è stato affatto sconfitto con una resistenza del genere. A parte l'impegno politico del partito comunista e delle forze democratiche, nonché la lotta armata della guerriglia, le Filippine sono state fatte oggetto di continue ingerenze e pressioni americane. Interessati a conservare la più grande base dell'aeronautica in Asia e la base navale di Subik Bay con le quali controllano l'uscita dall'oceano Indiano nel Pacifico, gli Usa, pronti a sostituire con dei governi parlamentari di tipo occidentale i propri fantocci che nei paesi emergenti si sono rivelati scomodi, non hanno avuto scrupoli, nelle Filippine, a servirsi per i loro scopi dell'influenza che sulle masse ha la chiesa cattolica, alleata dei latifondisti e della grande borghesia.

Ma torniamo al documento. Poco chiaro è il par. 80. Con esso sembra che Ratzinger abbia voluto mettere sull'avviso, senza esporsi troppo, quanti pretendono di separare la fede dalla politica, sposando idee laiche non ortodosse. Su questo la chiesa, sin dall'unità d'Italia, ha sempre assunto posizioni contraddittorie. Da un lato infatti essa accetta la suddetta separazione perché pensa che, tenendosi fuori dalle rivalità dei partiti, riesca meglio a conservare l'egemonia sulle masse cattoliche; dall'altro però si rende conto che se le masse operaie e i movimenti laici spingono la società verso il socialismo, attirando a sé anche i cattolici, un suo impegno più diretto in campo politico diventa indispensabile. Di qui l'ambiguità dell'affermazione seguente: "Bisognerà evitare [d'ora in avanti] che la differenza di opzioni [politiche] nuoccia al senso della collaborazione [fra le classi] o produca confusione [nella concezione religiosa] del popolo cristiano".

I par. 84-90 riprendono in toto le argomentazioni trattate nelle encicliche cosiddette "sociali" di Wojtyła: priorità del lavoro sul capitale, universale destinazione dei beni materiali, solidarietà fra paesi ricchi e paesi poveri, fra nord e sud ecc. Sembra, in particolare, che la chiesa voglia rivolgere un accorato appello al mondo capitalista, al fine di scongiurare che da un egoismo spropositato giunga tosto la rovina, ovvero che dai superprofitti si sviluppino indirettamente le rivoluzioni proletarie. "La priorità del lavoro sul capitale impone agli imprenditori il dovere di giustizia di considerare il bene dei lavoratori prima dell'aumento dei loro profitti". Questo pressante invito lo si può trovare anche nella lettera dei vescovi Usa presentata in Italia da monsignor Weakland. In essa si chiede più programmazione e pianificazione economica e una maggiore attenzione dello Stato alle fasce più povere e deboli, ma nel contempo si abbandona l'equidistanza tra socialismo e capitalismo, lasciando intendere che solo in quest'ultimo c'è la possibilità di un processo riformatore.

La chiesa insomma si atteggia a consorte preoccupata del burbero e avido capitalismo. Lo mette in guardia, lo riprende, lo esorta vivamente a non considerare "il diritto alla proprietà privata senza doveri rispetto al bene comune". Gli imprenditori "hanno l'obbligo morale", ammonisce Ratzinger, "di non mantenere dei capitali improduttivi e, negli investimenti, di mirare anzitutto al bene comu-

ne". "Questa dottrina deve ispirare le riforma prima che sia troppo tardi".

La chiesa qui sembra annaspere nel buio: continua a sciornare i soliti predicozzi moralistici a chi non sa far altro che dimenticarsi. Già più di 100 anni fa, con maggior rigore etico, Marx evitava accuratamente di criminalizzare i singoli capitalisti, non ritenendoli responsabili di rapporti da cui socialmente provengono, pure se soggettivamente possono innalzarsi al di sopra di essi. Il che appunto stava a significare che il capitalista pensa al profitto proprio in quanto "capitalista" e non certo perché capitalista "cattivo" o "egoista". Semmai è l'operaio che non necessariamente possiede una coscienza rivoluzionaria solo perché "operaio".

Insomma, la chiesa potrà parlare sino alla fine dei tempi di superiorità del lavoro sul capitale, del bene comune sulla proprietà privata, del salario sul profitto, ma se non vengono ribaltati i rapporti produttivi, di proprietà, che determinano nei fatti il senso delle parole, nessuna intenzione soggettiva, per quanto umanitaria sia, potrà mai sperare di realizzarsi.

La chiesa cattolica non si nasconde affatto che il suo destino è strettamente legato a quello del capitalismo: là dove esiste una resistenza allo sfruttamento economico, ne esiste pure una all'indottrinamento religioso. E ciò di cui essa in questo momento ha più timore è che nel Terzo mondo possa scoppiare la gigantesca protesta di coloro che "costituiscono la parte preponderante dei poveri": i contadini. L'*Istruzione* è chiara in tal senso. L'impegno della chiesa, volto a scongiurare tale pericolo, dovrà essere massimo: sul piano economico resta, è vero, indiretto, mediante la morale; ma sul piano culturale, sociale e politico sarà sempre più diretto, attraverso le scuole private (per le quali si pretende un "pubblico riconoscimento" e quindi un finanziamento statale), le varie associazioni laicali e le famiglie. È con questi mezzi ch'essa s'impegna a "evangelizzare tutte le culture" (par. 96): "Non è infatti nelle competenze dell'autorità pubblica determinare la cultura" (par. 93).

Per concludere. Questa *Istruzione* ancora una volta ha dimostrato che se c'è una cosa che la chiesa romana non accetterà mai (spontaneamente) è l'idea di doversi limitare a un ruolo storico privo di poteri politici ed economici.

Addendum. La chiesa uniate

A titolo esemplificativo su cosa sia la chiesa uniate, si può prendere il caso di quella ucraina, i cui fondatori furono i gesuiti di Roma e l'élite feudale polacca. La nuova dottrina religiosa fu imposta alla popolazione dell'Ucraina e della Bielorussia occidentali a partire dal cosiddetto concilio di Brest (1596) e la sua diffusione si accompagnò all'uso del terrore, della violenza e dell'inganno.

Per molti anni infatti la gerarchia uniate è stata al servizio della monarchia austro-ungarica e dell'aristocrazia polacca, mentre nel periodo più recente - guidata dal metropolita Andrej Sheptitskij - servì fedelmente gli invasori nazi-fascisti. I capi di tale chiesa ricevettero in cambio, dai nazisti, estesi appezzamenti di terra e regolari e ingenti sovvenzioni in denaro. Tutto ciò emerse nel corso del processo di Norimberga. L'obiettivo n. 1 era quello di combattere il comunismo ateo.

In particolare la gerarchia uniate ebbe parte attiva nella costituzione della 14esima divisione delle SS, impiegata dal comando nazista sia al fronte che contro i partigiani. Col nulla osta di Himmler, entrarono a far parte della divisione un folto gruppo di monaci basiliani uniati, seminaristi e oltre 20 sacerdoti, guidati dal mitrato Vasilij Laboj, con la qualifica di cappellani militari.

La gerarchia uniate favorì anche in tutti i modi le sanguinarie bande del cosiddetto "Esercito d'insurrezione ucraino", organizzate dai nazisti allo scopo di terrorizzare la popolazione civile che non voleva sottomettersi.

Numerosi preti uniati e i loro figli erano attivamente impegnati a rafforzare l'"Unione della croce e del tridente", occupavano una posizione guida all'interno dell'Organizzazione terroristica dei nazionalisti ucraini, dell'"Esercito di insurrezione ucraino" e del famigerato "Servizio di sicurezza" (p.es. Griniokh, Bander, Stetslo, Lenkaskij ecc.).

Nel marzo 1946 si tenne a Leopoli un concilio rappresentativo della chiesa uniate (greco-cattolica), sotto la presidenza del protopresbitero Gavriil Kostelnik, in seguito assassinato dai banditi di Bander. Il concilio deliberò di annullare le disposizioni del concilio di Brest del 1596, liquidando lo scisma uniate, separandosi da Roma e tornando sotto la giurisdizione della chiesa ortodossa russa.

Settimo: non rubare

I

Se si chiedesse a un cittadino un po' attento alle *res ecclesiae*, sulla base di ciò che ha appreso dai media, quali sono state le novità introdotte dal *Catechismo (universale) della Chiesa Cattolica (CCC)*¹⁴ in merito al comandamento di "non rubare", egli probabilmente risponderebbe che la chiesa (finalmente!) considera un "furto" anche l'evasione fiscale, la concussione, la corruzione, la speculazione, la frode, l'aggiotaggio e così via. Egli cioè direbbe che per la chiesa il verbo "rubare" va inteso nel senso più vasto possibile, perché così appare in quello stile di vita che ritiene il "furto" un male inevitabile, una caratteristica imprescindibile dei nostri tempi. Per far capire bene ai cittadini quanto tutto ciò sia "moralmente illecito", benché spesso legalmente tollerato, secondo la chiesa non è più sufficiente dire "siate onesti", "praticate l'amore" ecc. (cose in cui si crede sempre meno), ma bisogna declinare nel dettaglio le situazioni di "peccato", cercando di convincere i cittadini che al suo giudizio nulla sfugge.

Dopodiché questo comune cittadino aggiungerebbe, un po' sconsolato: "La chiesa ha scoperto l'acqua calda. Ora che ha capito che la logica del sistema - quella del profitto, dell'interesse, della rapina - ci coinvolge fin nel midollo delle nostra ossa; ora che ha condannato, nei particolari, il criterio dominante del nostro Paese, della nostra Europa, del mondo occidentale e forse dell'intero pianeta, che cosa cambia? Quali soluzioni essa ha da proporre?".

Ebbene, questo cittadino non potrebbe certo sperare di trovarle nelle informazioni fornite dai media, che sono i primi a non credere nelle proposte del CCC. Al giornalista, generalmente, non interessa altro che mettere a profitto la novità del giorno. Il suo è un

¹⁴ Lo si è voluto "universale" per delegittimare l'importanza di molti catechismi che, sorti, in questi ultimi vent'anni, a livello nazionale, regionale o locale, avevano introdotto, in alcune parti, delle novità non gradite alla curia vaticana.

curioso mestiere: non gli permette di vivere di *vita propria* (in senso etico, ma, a ben guardare, anche economico), come può accadere quando in una data esperienza emerge qualcuno che la racconta, diventando così giornalista di se stesso o della sua comunità di vita; ma lo costringe a vivere *di riflesso*, ovvero alle dipendenze da ciò che gli altri fanno o dicono. Ecco perché passa gran parte della sua giornata attaccato al telefono (le "fonti", sparse qua e là, lo contatta-no così) o a bighellonare con fare curioso e impertinente in quegli ambienti dove qualcuno ha detto che è accaduto qualcosa, oppure ad annoiarsi in quegli incontri di vertice che devono essere comunque registrati anche se vi si dicono le solite banalità.

Raramente s'incontra un giornalista capace di servirsi di ciò che personalmente vede o sente (o da altri gli viene riferito) per contribuire a modificare al meglio le situazioni difficili, complesse, contraddittorie. Spesso infatti li sentiamo dire, in coro: "Più di tanto noi non possiamo fare. Non siamo noi ad avere il potere politico". E così, aiutato da questo pretesto, il giornalista si limita a riportare la semplice notizia: "La chiesa ha esteso il furto a... ecc.".

A questo punto il comune cittadino reagisce sentendosi ancora più frustrato: da un lato, infatti, sente affermare delle verità che già conosceva; dall'altro è convinto che nessuno le metterà in pratica, proprio perché sa, per esperienza, che i puri e semplici richiami alla coscienza non servono a nulla. Anzi, comincia a sospettare che quanto più questi richiami si radicalizzano, quanto più cioè essi intendono colpire atteggiamenti spesso abituali, inevitabili (per la professione che si esercita), involontari, indipendenti dalla nostra volontà, tanto meno vi sarà qualcuno disposto ad ascoltarli, poiché a nessuno piace essere giudicato senza che, nel contempo, gli si offra una via d'uscita.

Tutti noi ricordiamo quando alcuni contrabbandieri del sud erano disposti ad autodenunciarsi se lo Stato avesse offerto loro una qualunque occupazione che permettesse di mantenere le loro famiglie. Ma lo Stato cosa ha risposto? "Come! da una vita rubate e adesso pretendete d'essere considerati degli onesti cittadini! Pretendete un lavoro quando vi sono migliaia di persone (anzi milioni) che, pur non rubando come voi, non riescono a trovare niente!". Già, non lo sapevano i contrabbandieri che in Italia il lavoro non è un diritto ma un privilegio? Come potevano sperare di barattare il loro lavoro

"nero", clandestino, con un lusso per pochi? Non sapevano che lo Stato, con la sua faccia di bronzo, da un lato dice d'essere fondato sul lavoro e dall'altro si meraviglia che un disoccupato faccia di tutto per sopravvivere?

Ma il comune cittadino queste cose le sa da un pezzo: le vede tutti i giorni con i suoi occhi (e non alla televisione). Forse però non sa con altrettanta sicurezza che le medesime cose vengono predicate, seppure con sfumature più moraleggianti, da quella istituzione bimillenaria che si fa chiamare "chiesa", cioè "*ecclesia*", cioè "comunità", e che da sempre pretende di dire parole "diverse" da quelle degli Stati politici.

Questo comune cittadino non può essere aiutato nella sua sana curiosità dai media del mondo laico, perché ad essi non interessa minimamente l'ideologia ecclesiale, né può esserlo dai media del mondo cattolico, poiché essi, non avendo alcun atteggiamento critico nei confronti dei testi ufficiali del Vaticano, non fanno che assumere un atteggiamento apologetico.

Non gli resta dunque che andare direttamente alla "fonte" e, senza stare a leggersi le oltre 700 pp. di quel "mattoncino", puntare sul capitolo che più gli preme, sperando di cavarci qualcosa che possa soddisfare il suo legittimo desiderio di conoscere le modalità con cui rispettare e far rispettare il 7° comandamento.

Prima di procedere è però bene precisare che queste riflessioni servono soltanto per aiutare il cittadino comune a iniziare un percorso di lettura che dovrà poi concludere sulle proprie gambe. Esse non vogliono avere l'impostazione rigorosa di quegli eruditi credenti che fanno continue citazioni e rimandi a fonti bibliche, conciliari, magisteriali ecc. Essendo di natura laica, la nostra impostazione, nell'esame dei testi ecclesiastici, si limita a cogliere l'essenziale, in riferimento soprattutto alle esigenze della società contemporanea.

*

Passiamo ora all'art. 7 del CCC (parte terza, sez. seconda). Già dall'inizio si può constatare un'incredibile svista esegetica, che si può spiegare solo pensando all'impianto estremamente conservatore

che sorregge tutta l'opera. L'Autore¹⁵ del tutto disinteressato a un'analisi contestuale del divieto mosaico di "non rubare" (Es 20,15 e Dt 5,19), tende a porlo sullo stesso piano di quel comandamento dell'amore che è l'insegnamento del Nuovo Testamento e soprattutto dei vangeli, dandone la seguente interpretazione: la legge mosaica, come quella evangelica, prevedono due cose: la *destinazione universale dei beni* e il *diritto di proprietà privata* (2401).

Ora, anche un esegeta principiante, che avesse un po' di dimestichezza con le coordinate spazio-temporali della storia (e di quella ebraica in particolare), sa con certezza che ai tempi di Mosè (o comunque in tutto il mondo ebraico sino a Cristo: fanno eccezione alcuni profeti), il divieto di "non rubare" aveva una validità solo entro i confini etnico-nazionalistici dello stesso popolo ebraico e non nei confronti dei pagani o dei gentili, verso i quali, anzi, ogni sorta di frode economica era tollerata (p.es. l'usura). Il "forestiero" veniva tollerato solo in quanto "ospite" e sempre nella speranza che diventasse "ebreo" (Es 22,20).

Mosè inoltre (o chi per lui) aveva posto il divieto non per superare il sistema economico antagonistico basato sulla proprietà privata, ma per cercare di contenerne gli effetti negativi. Egli non metteva in discussione la presenza di poveri, schiavi e salariati, però, tanto per fare un esempio, chiedeva al "ricco" di lasciarsi derubare del superfluo (Lv 19,9) e di pagare in tempo i lavoratori (Lv 19,13).

Viceversa, negli Atti degli apostoli Luca afferma che una delle preoccupazioni principali delle prime comunità cristiane era proprio quella di abolire, al loro interno, il concetto di "proprietà privata", sostituendolo con quello della "proprietà sociale" o "collettiva". "Nessuno infatti tra loro era bisognoso, perché quanti possedevano campi o case li vendevano, portavano l'importo di ciò ch'era stato venduto e lo deponevano ai piedi degli apostoli; e poi veniva distribuito a ciascuno secondo il bisogno" (4,34s.). Chi cercava di fare il furbo, come ad es. Anania e Saffira, finiva male (At 5,1ss.).

¹⁵ Chiamiamo l'Autore così, anche se il CCC è frutto di un lavoro collettivo, con il *placet* di papa Wojtyła: in particolare della commissione di cardinali e vescovi presieduta dal card. J. Ratzinger e del comitato di redazione, i cui membri, scelti con cura, sono nemici giurati della teologia della liberazione. Chi volesse conoscerne i nomi può leggersi *La fede a senso unico?* di G. Zizola, in "Rocca", 1/8/92).

La destinazione universale dei beni non era una pia intenzione, ma una prassi concreta, anche se col tempo essa incontrerà dei limiti invalicabili, non superando i quali la comunità cristiana perderà il suo primitivo radicalismo, come spesso succede quando si vuol vivere un'esperienza "comunitaria" senza mettere politicamente in discussione le istituzioni di potere, cioè si finisce col cadere nell'utopia e tradire gli ideali originari. La stessa interpretazione che la chiesa dà di At 4,32 riflette questo tradimento: riprendendo un passo del *Catechismo Romano*, il CCC afferma che la proprietà comune serviva soltanto "a sollevare le miserie dei fratelli più poveri" (952). In realtà non solo la "legge" evangelica ma neppure quella mosaica hanno mai pensato, per motivi diversi, di poter conciliare, nella realtà, la destinazione universale dei beni con la proprietà privata.

*

Ma la cosa più singolare è un'altra. La chiesa cattolica non ha difficoltà ad ammettere che "all'inizio" della storia del genere umano la terra, con le sue risorse, era stata affidata (da "Dio", naturalmente) all'uomo per una "gestione comune" e perché "la dominasse [brutta parola!] con il suo lavoro" (2402).

"Tuttavia" - prosegue l'Autore, che con questo semplice "tuttavia" lascia trapelare la grande difficoltà che la chiesa cattolica ha nel credere nei suoi propri ideali - "la terra è suddivisa tra gli uomini, perché sia garantita la sicurezza della loro vita, esposta alla precarietà e minacciata dalla violenza" (2402). L'Autore qui non si chiede come si sia passati dall'Eden del comunismo primitivo alla "violenza" dei regimi antagonisti ove l'uomo è *homini lupus*. Egli, usando il tempo presente, si limita a constatare il passaggio negativo e, quel che è peggio, si sforza anche di giustificarlo.

Il suo ragionamento, in sostanza, è il seguente: l'ideale è sì il comunismo, ma la realtà è l'individualismo; nell'individualismo gli uomini diventano violenti, oltre che deboli nei confronti della natura; il loro desiderio, al fine di tutelarsi, è quello di possedere una proprietà privata; solo quando l'hanno acquisita cessa la loro violenza.

Dunque, perché la chiesa non crede nella possibilità di ripristinare lo "spirito" del comunismo primitivo? Semplicemente perché ritiene l'uomo incline al male, necessariamente egoista, in quanto il

peccato originale è un marchio indelebile che si trasmette per via ereditaria - anche i bambini "nascono con una natura umana decaduta e contaminata dal peccato originale" (1250) -, per cui la proprietà privata è inevitabile: anzi, proprio essa permette agli uomini di placare il loro egoismo.

Naturalmente la chiesa non si nasconde che se alcuni uomini riescono a garantirsi, attraverso tale proprietà, la propria "libertà e dignità", molti altri restano a mani vuote e non rinunciano affatto alla violenza. Come risolvere questo problema? Semplice: chiedendo al proprietario di soddisfare "i bisogni di coloro di cui ha la responsabilità" (2402). Il proprietario cioè deve essere "caritatevole" se non vuole che il nullatenente gli si rivolti contro (*teoria del paternalismo*).

La chiesa, in sintesi, si trova a legittimare due ideali contrapposti, ch'essa vuol far credere complementari: da un lato l'ideale possibile, fattibile, praticabile, quello della *proprietà privata*; dall'altro l'ideale utopico, fantastico, paradisiaco, quello della *destinazione universale dei beni*. Quest'ultimo, in attesa del "regno dei cieli", ha il solo scopo di mitigare gli scompensi causati dalla realizzazione dell'altro ideale (*teoria del moralismo*). All'inizio il torto stava nell'individualismo, ora sta in chi lo contesta per sostenere un comunismo di fatto impossibile.

*

Nel CCC il diritto alla proprietà privata viene riconosciuto in tutte le sue manifestazioni (e qui è significativo che l'Autore le metta sullo stesso piano): come "frutto del lavoro", come "eredità" e come "dono". Alla chiesa non interessa sapere che, quando un'azienda viene ereditata di padre in figlio (come spesso succede in Italia), di sicuro non si può sostenere che gli operai ivi occupati abbiano *diritto* ad avere in proprietà quella azienda o, almeno, un suo piccolo pezzo, come "frutto" del loro lavoro.¹⁶

¹⁶ Da notare, peraltro che, anche quando in talune aziende tedesche o nipponiche gli operai possono acquistare le azioni della loro azienda o fruire di una partecipazione agli utili, essi non arrivano mai ad averne la maggioranza o a considerarsi dei proprietari a pari titolo.

La chiesa romana non fa alcuna distinzione tra lavoro senza proprietà e proprietà che vive del lavoro altrui. La proprietà - dice l'Autore del CCC, nella maniera più astratta possibile (così ognuno può dare l'interpretazione che vuole) - può essere sì frutto del "lavoro", ma di "qualunque" lavoro, cioè anche del lavoro di chi non lavora.¹⁷

Non è forse un gioco di parole (con effetti drammatici, purtroppo) dire che "la destinazione universale dei beni rimane primaria, anche se la promozione del bene comune esige il rispetto della proprietà privata..." (2403)? Questa "destinazione" è davvero "primaria"? Lo è anche per chi dispone di "proprietà privata"? Oppure è primaria solo per la chiesa, affinché il salariato o il nullatenente non pensino ch'essa trascura i loro interessi?

Ora, anche ammettendo che si possa considerare legittima una proprietà privata frutto del proprio lavoro (ciò che l'ex-"socialismo reale" definiva col termine di "proprietà personale", riferendosi però non alle risorse della terra o ai mezzi produttivi fondamentali, bensì agli oggetti di uso quotidiano, come la casa, la macchina ecc.), sarebbe davvero possibile considerarla legittima s'essa fosse il frutto del lavoro altrui? Possibile che la chiesa cattolica non riesca ancora a intuire la fondamentale differenza tra *autonomia produttiva e dipendenza dai mezzi altrui*?

Una proprietà ricevuta in eredità o come dono (quelle predilette dalla chiesa cattolica, in questo ancora feudale), il cui possesso cioè prescinde completamente dal lavoro, andrebbe messa subito in discussione in una società veramente democratica, in quanto il beneficiario dovrebbe dimostrare di non avere alcuna intenzione di usarla per vivere di rendita (né d'altra parte gli si dovrebbe concedere il diritto di tenerla inattiva).

È infatti la "rendita", questo parassita vergognoso del capitalismo, grazie a cui pochi speculatori incassano senza alcuna fatica, alle spalle dei lavoratori, e tutto il sistema metropolitano occidentale alle spalle della periferia neocoloniale, che oggi molto più di ieri (quando il capitalismo era ancora giovane) mette in crisi la cosiddetta "destinazione universale dei beni".

¹⁷ Vengono qui in mente le parole di F. Engels, quando diceva che i francesi, a differenza dei tedeschi, non si sarebbero mai sognati di chiamare l'imprenditore col nome di "datore di lavoro".

Una società democratica, autogestita, dovrebbe essere in grado di stabilire, per tutti i suoi cittadini, un livello minimo e massimo di proprietà, il cui uso servisse a garantire la sopravvivenza a ciascuno. "Minimo" perché al di sotto di questo si morirebbe (socialmente o addirittura fisicamente); "massimo" perché al di sopra di questo l'individuo smetterebbe di lavorare. In una società democratica e socialista la proprietà sarebbe a un tempo "sociale", perché a disposizione di tutti, e "personale", perché utilizzata in proprio, liberamente, senza interferenze esterne indebite (vedi il potere dello Stato o del mercato).

II

Temendo di perdere il privilegio di potersi considerare l'unica possibile alternativa al sistema capitalistico, la chiesa cattolica ha sempre combattuto con tutte le sue forze le idee social-comuniste. Oggi che il socialismo burocratico è crollato, essa è convinta, ingenuamente, che sia morta anche l'esigenza della giustizia sociale, o che comunque tale esigenza possa trovare soddisfazione solo nella cosiddetta "dottrina sociale della chiesa", di cui il settimo comandamento è praticamente un condensato.¹⁸

Ma qual è il "socialismo" predicato dalla chiesa cattolica? Anzitutto è quello vissuto a livello intrafamiliare, tra i propri congiunti e parenti (2404). La chiesa ha sempre contrapposto le esigenze sociali della famiglia a quelle individuali del cittadino borghese. O meglio, ha contrapposto, all'interno della stessa famiglia, le esigenze femminili pre-borghesi a quelle maschili apertamente borghesi; e ha fatto questo nell'illusione che la donna di fede cattolica non si sarebbe lasciata influenzare dalla logica del sistema, mediata dal proprio partner.¹⁹

Non è paradossale che una religione quanto mai maschilista come quella cattolico-romana, si sia servita proprio dell'apporto ideologico del sesso femminile per poter continuare a sopravvivere

¹⁸ Come noto, i principi fondamentali di tale dottrina sono stati formulati, per la prima volta, da Leone XIII, nella *Rerum Novarum*, con cui si è cercato di reagire alla rapida diffusione del socialismo scientifico.

¹⁹ Su questo cfr gli *Studi sull'autorità e la famiglia* della Scuola di Francoforte.

in maniera feudale in una società dove da tempo, in altri Paesi, il cattolicesimo è stato sostituito dal protestantesimo? Che cosa ne sarà di questa chiesa ora che anche le donne, con le loro battaglie per il divorzio, l'aborto legalizzato, la contraccezione... si sono emancipate da questa gravosa tutela? E come reagirà di fronte a quelle donne cattoliche che cominciano persino a rivendicare il diritto all'ordinazione sacerdotale?

Quando la chiesa pretende di estendere il collettivismo familiare alla società civile, non fa che invocare la necessità dell'assistenzialismo nei confronti di chi si trova nel bisogno (si noti l'astrattezza delle seguenti categorie sociali): "ospite, malato e povero" (2405)! Perché l'ospite? Ogni ospite è forse un "bisognososo"? E perché mettere il "povero" per ultimo? Forse perché in Italia non sono così evidenti? O dobbiamo aspettarci di vederli mendicare per le strade prima di dire che esistono?

Nel caso in cui l'assistenzialismo privato fosse insufficiente, la chiesa pretende la cooperazione dello Stato, che nella sua funzione "sussidiaria" e, si può aggiungere, "interclassista", si crede possa far molto per il "bene comune". Suo compito è quello di "sorvegliare e guidare l'esercizio dei diritti umani nel settore economico, dove però la prima responsabilità è quella dei singoli e dei diversi gruppi e associazioni di cui si compone la società" (2431). Questo il giudizio autorevole di Wojtyła, qui ripreso dal CCC, che - come il pontefice - non mostra imbarazzo nel mentre insegna allo Stato come regolarsi in casi di questo genere. Avendo infatti quasi il monopolio assoluto dell'assistenzialismo privato, la chiesa non può tollerare che lo Stato, sul piano laico, favorisca la concorrenza. Solo quando le sue forze non sono in grado di contenere il malcontento sociale, essa esige che lo Stato si presenti (*sub condicione*, beninteso) come l'avvocato imparziale degli oppressi.

La chiesa, in verità, non avrebbe tutti i torti a considerare lo Stato subordinato a gruppi, movimenti, associazioni ecc. Diceva, a questo proposito, un filosofo di Charta 77, L. Hejđànek: "Ogni Stato che si sia assunto la posizione di garante dei diritti e delle libertà umane e civili, li viola già *ipso facto*. Lo Stato, infatti, deve riconoscere e rispettare i diritti e le libertà dell'uomo, ma non può mai costituirli, stabilirli e concederli" (ed. CSEO, Bologna 1979, p. 30).

Ma la chiesa ha tutti i torti di questo mondo quando pretende che lo Stato sia ad essa subordinato. Non perché lo Stato sia di per sé migliore della chiesa, semplicemente perché la società deve andare avanti, verso una progressiva democratizzazione. Peraltro è terribilmente ingenuo pensare che sotto il capitalismo lo Stato si lasci sottomettere da qualcuno o da qualcosa che non siano i monopoli. I classici del marxismo avevano mille volte ragione quando dicevano che lo Stato può solo "estinguersi" in misura proporzionale alla realizzazione del socialismo democratico.

*

In ogni caso - prosegue il Catechismo - i "ricchi" devono sapere che se non useranno nei confronti dei "poveri", *temperanza* (moderando l'egoismo), *giustizia* (considerando i diritti altrui) e *solidarietà* (morale, nei confronti di chi è nel bisogno), la funzione suppletiva dello Stato non potrà sortire l'effetto sperato (2407). Essi, in concreto, devono comportarsi onestamente nel commercio, nella contrattazione salariale, negli appalti, nella denuncia dei redditi ecc. (2409-10). La chiesa, qui, tuona contro la criminalità organizzata, la corruzione, la concussione, la ricettazione... (2412), ma non ha alcuna intenzione di auspicare la fine del capitalismo, poiché - essa stessa lo afferma - sono proprio i profitti privati che "permettono gli investimenti e garantiscono l'occupazione" (2432)!²⁰

Quanto ai "poveri", essi sappiano - dice l'Autore del CCC - che il 7° comandamento è rivolto soprattutto a loro, che vorrebbero rubare i beni dei "ricchi". Naturalmente l'espropriazione è lecita quando sono in causa necessità "urgenti ed evidenti" a tutti (anche ai ricchi?), "per soddisfare bisogni immediati, essenziali" (decisi da chi?). Tuttavia l'espropriazione è lecita solo in via straordinaria, temporanea, limitata e certo a condizione che i "ricchi" non dimostrino

²⁰ Tra parentesi ci chiediamo, lasciando al lettore più attento la risposta: dov'era la chiesa italiana negli anni '80, quando le maggiori aziende capitalistiche, più che investire in nuove attività produttive, hanno preferito aumentare le loro proprietà, incorporando le aziende più in difficoltà, e stornando gran parte dei capitali in operazioni puramente finanziarie, senza affatto aumentare l'occupazione?

la loro buona volontà in favore dei poveri (2408). Ecco il massimo che la chiesa cattolica può concedere alle rivendicazioni popolari!

D'altra parte la giustizia che i "ricchi" devono praticare è - secondo la chiesa - anzitutto quella di tipo *commutativo*; quella *legale* infatti si limita a prevedere ciò che il cittadino "deve" alla società, mentre quella *distributiva* riguarda ciò che la società "deve" al cittadino (2411). Quest'ultime due dall'Autore del CCC non vengono neppure prese in considerazione. Il motivo è semplice: la "legale" è già largamente applicata, in quanto lo Stato, attraverso le tasse, le imposte dirette e indirette e molti altri balzelli, non fa che espropriare il cittadino comune dei suoi risparmi. La "distributiva" invece è così importante che non si può affrontarla senza rischiare di convenire, alla fine, sulla necessità di una fuoriuscita dal capitalismo. L'equa ripartizione dei redditi, dei profitti, delle risorse produttive, secondo il *lavoro* ma anche secondo il *bisogno*, non si sa neanche cosa sia sotto il capitalismo.

Sappiamo invece, grazie al tomismo della chiesa cattolica, che cos'è la *giustizia commutativa*, con la quale si dovrebbe risolvere ogni problema. "Commutare" significa scambiare una cosa con un'altra in maniera equa. Questa giustizia obbliga (moralmente, s'intende) al contraccambio equivalente, sulla base - dice la chiesa - della semplice "buona volontà". In tal senso "i contratti sottostanno alla giustizia commutativa" (qui l'Autore avrebbe fatto meglio ad usare il condizionale).

Dov'è il trucco? Lo dice lo stesso Autore, pur senza accorgersene: tale giustizia "esige la salvaguardia dei diritti di proprietà". Cioè nel momento della stipulazione di un contratto, entrambi i contraenti dovrebbero sentirsi moralmente obbligati ai principi di tale giustizia, anche se - ma questo dobbiamo aggiungerlo noi - chi "compra" forza-lavoro è "proprietario" e chi la "vende" è "nullatenente".

Qui l'Autore del Catechismo è tassativo e non ama discutere. Sulla base della giustizia commutativa, quando si contrae un debito, si deve pagarlo, a prescindere dalla propria condizione sociale; quando si assumono degli "obblighi liberamente contrattati" (si noti il so-fisma borghese implicito nell'avverbio), bisogna rispettarli.

Ci chiediamo: possibile che dopo più di un secolo di socialismo scientifico esista ancora qualcuno che ritenga la compravendita

della forza-lavoro un atto completamente "libero", in cui le parti in causa rappresentano, non solo giuridicamente ma anche socialmente, delle situazioni equivalenti? Possibile che esista ancora qualcuno intenzionato a credere che il proprietario dei mezzi produttivi possa essere naturalmente disposto a realizzare rapporti equi di scambio (capitale contro lavoro)? Non è forse singolare che l'unico rilievo critico che la chiesa abbia mosso contro quei proprietari che non rispettano i principi di tale giustizia, riguardi il gioco d'azzardo e le scommesse (2413)?

A dir il vero l'Autore qui si rende conto d'essere stato un po' parziale, anche perché non può fingere che il socialismo non sia mai nato, per cui più avanti, al n. 2414, cerca di rimediare al proprio viscerale anticomunismo, facendo le seguenti, diplomatiche, osservazioni: il mercato del lavoro, di per sé, dovrebbe essere considerato moralmente illecito, poiché i lavoratori vengono acquistati, venduti e scambiati "come fossero merci". "Ridurre le persone, con la violenza [quale? perché non dire che tale violenza è generata proprio dal dogma della proprietà privata?], ad un valore d'uso [qui ci si riferisce ai regimi socialisti: il CCC è stato pubblicato nel 1992, ma la sua origine risale al 1986] oppure ad una fonte di guadagno [qui il riferimento va al capitalismo], è un peccato contro la loro dignità e i loro diritti fondamentali".

Niente paura: in virtù della giustizia commutativa si può risolvere anche questo problema. Il padrone (imprenditore, mercante ecc.) potrebbe non far pesare al lavoratore il fatto d'essere una "merce" se si comportasse veramente come un "cristiano", anzi, se lo stesso comportamento l'avesse anche l'operaio, sarebbe meglio: questi infatti si convincerebbe più facilmente del valore della bontà del padrone. Paolo, nella *Lettera a Filemone*, non prospetta forse questa soluzione?

Qui in verità vengono in mente le parole che Marx scrisse nella "*Deutsche-Brüsseler-Zeitung*": "I principi sociali del cristianesimo predicano la necessità di una classe dominante e di una oppressa e hanno per l'ultima solo il pio desiderio che la prima voglia essere caritatevole". Parole, queste, che potrebbero spiegare tutta la parabola hegeliana del servo e del padrone. Qui però ci limitiamo a sottolineare che la chiesa, per motivi diciamo "ideali", si fa scrupolo del lavoro salariato, mentre per altri motivi, diciamo "pratici", non ha

dubbi nel considerarlo legittimo. Basta infatti leggersi il paragrafo 2434, ove è detto chiaramente che l'istituzione del salario in sé è giusta e che il problema - risolvibile unicamente dal sindacato - è soltanto quello di garantire un "giusto salario", non un'equa distribuzione della proprietà.

Lo sciopero invece "in sé" non è giusto, essendolo solo in casi particolari, che sono quelli meramente "economici". Uno sciopero "politico" non è mai giusto, neanche se fatto in nome della disoccupazione (neppure quelli di Solidarnosc contro il governo polacco?). Esso infatti potrebbe essere strumentalizzato dai partiti (sottinteso "di sinistra"). Il primato del profitto quindi può essere messo in discussione solo nei casi concreti, non in generale, cioè quando si rischia di morire di fame, non quando si vuol togliere alla chiesa il privilegio di dire che il lavoro è più importante del profitto e l'uomo è più importante del lavoro (2435-6).

Il capitalismo, in sostanza, può star sicuro che la chiesa lo difenderà sempre contro le proteste dei lavoratori. Questo, tuttavia, non può impedire alla chiesa di criticarlo laddove ve ne sia la necessità. È bene infatti che il capitalismo sappia che se non risolverà, in qualche modo, i suoi problemi sociali e morali, si troverà ad affrontare non tanto la minaccia di una rivoluzione socialista (perché questo significherebbe illudere i lavoratori, infondere in loro false aspettative), quanto piuttosto la minaccia di una catastrofe *ecologica*, conseguente anche al fatto che l'uomo moderno, avendo dimenticato il suo rapporto di dipendenza con Dio, è convinto di poter dominare la natura a suo piacimento (2415).

La maggiore contraddizione che la chiesa rileva, nell'ambito di tale sistema, non è quella fra capitale e lavoro, ma quella della *distruzione dell'ambiente*. Il che, tutto sommato, non sarebbe poco se per "ambiente" l'Autore del CCC intendesse l'"ecosistema", cioè quella realtà strutturata in cui società e natura s'influenzano reciprocamente. Invece egli intende, romanticamente, la natura in senso lato, dove i soggetti principali destinati a pagarne le spese non sono tanto gli "esseri umani" (e come potrebbero, visto che sono stati chiamati da Dio per "soggiogare" la terra [307]?), quanto gli "animali", le "piante" e gli "esseri inanimati". Ben 17 righe (2416-8) sono dedicate agli animali, e per dire cosa? che le sperimentazioni medico-scientifiche su di loro sono "moralmente accettabili"!

III

A partire dal paragrafo n. 2419 l'Autore del *Catechismo Universale* non fa che ribadire, dal punto di vista della "dottrina sociale della chiesa", cose che da tempo si sapevano. Per completezza però, non sarà qui inutile ricordarle.

Come spesso succede, in chiunque ami il potere, per ottenere un determinato obiettivo si finge di perseguirne un altro; e così, per poter escludere categoricamente che la chiesa romana sia un'istituzione politica, l'Autore tiene a precisare, in particolare, che la suddetta "dottrina" è esclusivamente morale, anche se, per suo mezzo, si pretende d'insegnare, a laici e credenti, il senso ultimo della giustizia.

Pur senza dirlo esplicitamente, altrimenti verrebbe accusata di fare "politica", la chiesa fa capire, a chi ha orecchi per intendere, di porsi come "terza via" tra capitalismo e socialismo (2424).

Del primo condanna la logica del profitto fine a se stesso e l'ateismo ivi implicito (naturalmente per "profitto" non si deve intendere una conseguenza oggettiva del rapporto capitale/lavoro, ma, come nel classico socialismo cristiano, un "desiderio smodato di denaro").

Del secondo rifiuta, oltre naturalmente all'ateismo, il collettivismo, senza specificarne però il tipo: se statale, cooperativistico, autogestito ecc. Il collettivismo viene rifiutato in sé, in qualunque forma esso si manifesti, mentre il profitto viene rifiutato solo come fine "ultimo", non "penultimo" della vita sociale. Il *discrimen* che passa fra uno Stato legittimo e uno no, è determinato dalla religione; poiché "l'autorità non trae da se stessa la propria legittimità morale" (1902): essa va rispettata solo se chiaramente "rimanda ad un ordine prestabilito da Dio" (1901).

Qui si ha l'impressione che la chiesa romana tema il profitto borghese meno del collettivismo socialista semplicemente perché teme che questo, molto più di quello, le possa togliere l'illusione di poter diventare l'alternativa del futuro, cioè appunto la "terza via". In pratica, da un lato essa non si rende conto che il suo destino è già segnato nell'ambito del capitalismo (non solo perché questo ha optato, da tempo, per il protestantesimo e, oggi, per i surrogati della religio-

ne *qua talis*, come consumismo di massa, divismo in cinema, tv e altri media, sessualità sfrenata, violenza gratuita, mode e droghe di ogni genere ecc., ma anche perché è lo stesso regime concordatario che l'ha vincolata al trend del capitale); dall'altro essa non si rende conto (fa eccezione la teologia della liberazione) che la sopravvivenza dei principi collettivistici del cattolicesimo è possibile solo se essi convergono verso quelli del socialismo democratico. L'anticomunismo radicale finisce col ritorcersi contro gli stessi interessi sociali della chiesa. Solo molto tempo fa - come disse Marx nel *Manifesto* - il cristianesimo contestava "la proprietà privata, il matrimonio e lo Stato".

*

Nella sua voluta ambiguità, il CCC, che deve nello stesso tempo affermare il neoconservatorismo senza negare, per quanto possibile, le esigenze della democrazia e del socialismo, a volte enuncia dei principi che non sembrano affatto favorevoli al *free market*. Al paragrafo 2425, p.es., l'Autore dice esplicitamente di rifiutare "il primato assoluto della legge del mercato sul lavoro umano".

Addirittura si auspica che il mercato sia "regolato" (Marx *docet!*). Da chi però non viene detto: certo non dallo Stato, che così diventerebbe totalitario (cheché ne pensi l'economista inglese Colin Clark che ai suoi tempi - nacque nel 1905 - cercò di fondere la prassi etico-razionale del neotomismo con l'analisi delle tendenze strutturali di lungo periodo del capitalismo monopolistico-statale); e neppure dai monopoli, che, di fatto, non riescono a realizzare alcuna "giustizia sociale". Dunque da chi? L'Autore qui - fedele com'è all'immagine trascendentale della chiesa - non vuole offrire indicazioni concrete. Egli si limita a sostenere che il mercato va regolato in modo etico, nel senso del primato del lavoro sul mercato e dell'uomo sul lavoro.

Qui le tesi del sindacato polacco Solidarnosc hanno fatto sentire, nell'arco di un decennio, tutto il loro peso: basterebbe leggersi gli scritti del teologo J. Tischner per capire quale sia la fonte di questi paragrafi del CCC dedicati al significato del lavoro. Tischner, e altri come lui, non avevano tutti i torti quando affermavano che nel

socialismo amministrato il lavoro non dava alcuna dignità all'uomo, in quanto l'uomo non riusciva a dare un significato autonomo al proprio lavoro, essendo tutto pianificato dall'alto, cioè dallo Stato, unico vero padrone dei mezzi produttivi.

Solidarnosc vinse la sua partita, ma per affermare quale alternativa? Quella capitalistica del mercato del lavoro! In luogo dello statalismo del socialismo amministrato, la cultura cattolica polacca non ha trovato niente di meglio che l'individualismo del moderno capitalismo. Che questo sia forse un sintomo della cronica debolezza del cattolicesimo-romano? O forse, indirettamente, Solidarnosc ci ha fatto capire che una qualunque vera "riforma" del socialismo, se non si vuole ricadere nei limiti del capitalismo, può realizzarsi solo nello "spirito" del socialismo? È possibile risolvere i conflitti sociali in nome della "solidarietà dei poveri tra loro, dei ricchi e dei poveri ecc." (1941), senza permettere ad ogni uomo di diventare padrone della propria esistenza?

In ogni caso, appare alquanto limitativo cercare di applicare alla società capitalistica le riflessioni di Tischner o di Wojtyła o di questo stesso catechismo sul lavoro. Nell'ambito del socialismo, infatti, si poteva criticare l'alienazione di un lavoro privo di vero significato, ma un lavoro, bene o male, c'era. In occidente, invece, con quale coraggio si può affermare che l'uomo è "superiore" al lavoro quando spesso non ha nessun lavoro, o quello che ha è così precario che può perderlo da un momento all'altro? E con quale diritto si chiede all'uomo di accettare un qualunque lavoro e di convincersi, nello stesso tempo, che la propria dignità dipende da qualcos'altro? Com'è facile chiedere una professione di stoicismo dall'alto della propria rendita ecclesiastica!

E non si dica che la chiesa cattolica - ammesso e non concesso che i sindacati, insieme allo Stato interclassista, siano in grado di garantire ai lavoratori una giustizia sociale (2430) - è talmente favorevole al primato dell'uomo sul lavoro da desiderare la fine del lavoro salariato! Che significa che "il lavoro è per l'uomo e non l'uomo per il lavoro" (2428)? Forse che l'uomo deve ribellarsi allo sfruttamento del lavoro salariato, oppure che può lasciarsi morire di fame convinto di andare in paradiso?

*

Dopo la II guerra mondiale, il keynesismo, nel mondo occidentale, cercò di regolamentare le contraddizioni dell'economia capitalistica attraverso l'intervento dello Stato. Anche molti ambienti della sinistra italiana erano convinti che una maggiore presenza statale nell'economia (si pensi alle nazionalizzazioni di alcuni settori produttivi o di alcuni fondamentali servizi), avrebbe potuto fare gli interessi del mondo lavorativo. Sino alla fine degli anni '70 sono state fatte molte battaglie per avere riforme sociali e benessere per tutti.

Poi, all'inizio degli anni '80 le cose sono cambiate. Pur non rinunciando completamente all'intervento statale, il reaganismo ha dato il via alla *deregulation*, cioè al progressivo smantellamento dello Stato sociale e al revival delle privatizzazioni. In Italia, ancora oggi i neoconservatori (nonostante lo smascheramento di tangento-poli) sono al governo, e sembra che per i lavoratori non ci sia modo né di garantirsi le conquiste del passato, né di avanzare verso un'organizzazione più democratica della vita socio-economica.

Perché questa *impasse*, che è in fondo una lenta ma progressiva involuzione verso il capitalismo più selvaggio? Complice di essa è stata, oltre alla sinistra "migliorista", che crede possibile "riformare" il capitalismo, anche la chiesa che, almeno in occidente, non ha mai fatto un'analisi seria dei meccanismi che determinano il nostro benessere sociale. E questo è assolutamente vergognoso, soprattutto alla luce del fatto che l'80% del mondo cattolico si trova nella periferia neocoloniale del capitalismo occidentale.

Non è singolare che dopo 500 anni di colonialismo, la chiesa abbia ancora l'ardire di affermare che fra le nazioni le disuguaglianze nascono dal fatto che da un lato ce ne sono alcune "che possiedono e incrementano i mezzi dello sviluppo" e, dall'altro, nazioni "che accumulano i debiti" (2437)? Come non accorgersi che i veri "produttori" sono i paesi del Terzo mondo, che ci offrono materie prime a buon mercato, manufatti sottopagati, grandi mercati di sbocco per le nostre merci, e che i veri "debitori", i veri "parassiti" siamo noi, che oggi con l'arma del "debito" abbiamo potuto estorcere più "dipendenza" di quanta ne avevamo imposta ieri con le armi vere e proprie?

Il CCC, in proposito, non ha dubbi: il Terzo mondo non è in grado di "assicurarsi i mezzi del proprio sviluppo" (2439), per cui ha

"bisogno" dell'occidente, e l'occidente non può approfittare di questa strutturale incapacità per realizzare uno scambio iniquo. "L'uomo, venendo al mondo - dice l'Autore, riferendosi alla giustizia sociale -, non dispone di tutto ciò che è necessario allo sviluppo della propria vita..." (1936). Fra le molte differenze "naturali" che dividono gli esseri umani, vi sono quelle connesse "alla distribuzione delle ricchezze". Tuttavia - prosegue l'Autore -, "tali differenze incoraggiano e spesso obbligano le persone alla magnanimità, alla benevolenza e alla condivisione" (sic!).

In altre parole, la chiesa cattolica non vuole l'indipendenza economica del Terzo mondo, ma solo la "carità" del Primo mondo. Riaffermando il principio che "i poveri ci saranno sempre" (2449), essa è ben consapevole che il suo destino, in occidente, è strettamente legato a quello del capitalismo. "Giustizia" significa "rendere al povero ciò che gli è dovuto" (1807), senza illuderlo di poter fare a meno dell'aiuto del "ricco".

Dalla parte di Caino

Il Catechismo Universale e la pena di morte

Si è fatto un gran discutere, in ambienti pacifisti e non-violenti, come ad es. Amnesty International, circa le motivazioni che possono aver indotto la chiesa cattolica ad accettare - come risulta dal paragrafo 2266 del recente *Catechismo Universale* (CCC) - la pena di morte, seppure "in casi di estrema gravità". Le motivazioni (ideologiche s'intende) sono - a nostro parere - di natura sia religiosa che politica.

Vediamo le prime. Al paragrafo 2259 dicono gli autori del CCC: "La Scrittura, nel racconto dell'uccisione di Abele da parte del fratello Caino, rivela, fin dagli inizi della storia umana, la presenza nell'uomo della collera e della cupidigia, conseguenze del peccato originale".²¹

Al paragrafo successivo gli autori ricordano che "l'alleanza [veterotestamentaria] di Dio e dell'umanità è intessuta di richiami al dono divino della vita umana e alla violenza omicida dell'uomo" (2260). Dei due "richiami", quello che più preme sottolineare agli autori non è il primo - come sarebbe naturale per una istituzione (la chiesa) che predica la legge dell'amore -, bensì il secondo. E di questo l'aspetto da essi considerato più significativo non è tanto il puro e semplice "divieto di non uccidere", quanto piuttosto il divieto di uccidere "l'innocente e il giusto" (2261): peccato, questo, "gravemente contrario alla dignità dell'essere umano".

Ora, proviamo a chiederci: per quale ragione la chiesa cattolica ritiene che "l'uccisione volontaria di un innocente è gravemente contraria alla dignità dell'essere umano" (2261)? Cioè, per quale ragione essa non si limita ad affermare che l'essere umano in quanto tale, santo o peccatore che sia, non meriterebbe mai di morire in modo violento?

²¹ Il riferimento al cosiddetto "peccato originale", ogniqualvolta si deve cercare di spiegare la causa di taluni malesseri sociali, è praticamente una costante nella teologia cattolica.

La chiesa romana - qui autorevolmente rappresentata da un *Catechismo* "universale" - non è in grado di trarre le logiche conseguenze dalla sua teoria del peccato originale, perché finirebbe in un groviglio inestricabile di contraddizioni. A noi invece interessa mettere in luce il seguente, inevitabile, sillogismo: se la natura umana è intrinsecamente malvagia, allora anche Abele era "colpevole", ma se egli era "colpevole", il delitto di Caino, in sé pur grave, va ricompreso sulla base di ogni possibile attenuante, onde ostacolarne la reiterazione.²²

Quel che è certo è che nel racconto biblico la "dignità dell'essere umano" dipendeva da altro rispetto alla legge, poiché Caino fu punito prima che venisse formulato il divieto del quinto comandamento. Non solo, ma egli venne "marchiato" proprio per impedire che qualcuno commettesse un secondo delitto, cioè che usasse vendetta contro di lui (se a quel tempo avessero dato per scontata l'intrinseca malvagità umana, alla prima manifestazione di questa non ci sarebbe stata altra soluzione che l'esecuzione capitale).

Sicché si può tranquillamente affermare, con A. Schenker p.es., che ai tempi di Caino era la dignità dell'uomo ad essere considerata intrinseca all'uomo stesso. Il peccato originale, cioè la violazione delle modalità del comunismo primitivo, se comportò la nascita dell'individualismo, non determinò affatto l'impossibilità di opporvisi. Ancora non esistevano né l'idea dell'espiazione né il principio della retribuzione come base del sistema della pena. Il divieto di uccidere Caino sta appunto a testimoniare che, nonostante l'emergere dell'individualismo, i principi democratici del collettivismo non erano stati dimenticati.

Viceversa, il divieto mosaico fa la sua comparsa in un contesto dove, evidentemente, per rispettare la persona non era più sufficiente rifarsi alle tradizioni orali, ma occorreva una legge scritta: segno, questo, che il distacco dai principi del comunismo primitivo era diventato progressivo, forse irreversibile. Di qui l'esigenza d'imporre al colpevole una pena proporzionata e di risarcire la vittima del danno subito. La giustizia, sempre meno possibile sul piano *sociale*, do-

²² Qui naturalmente non è il caso di verificare ciò che Caino e Abele simbolicamente rappresentavano nel racconto del Genesi. Dobbiamo limitarci a delle considerazioni astratte.

veva almeno apparire su quello *giuridico*, cioè su quello formale della legge.

*

Ora, prima di rispondere adeguatamente alla domanda che sopra ci siamo posti, dobbiamo continuare a ripercorrere l'analisi del CCC, che si sposta dall'Antico Testamento al Nuovo, esaminando la figura-chiave di Gesù Cristo.

Per gli autori del CCC, Cristo non sarebbe che un "nuovo Abele" che porge l'altra guancia, ama i propri nemici, non si difende da chi lo accusa ingiustamente ecc. (2262). Dopo aver dedicato tre paragrafi (2259-61) all'A.T., il CCC ne dedica uno solo al Nuovo. Perché? Semplicemente perché si vuole far apparire il Cristo come un "perfezionatore" del divieto mosaico. Pur di dimostrare che l'uomo è intrinsecamente malvagio, Cristo - secondo il CCC - avrebbe non solo vietato l'ira, l'odio e la vendetta, oltre che naturalmente l'omicidio, ma si sarebbe anche offerto volontariamente come "agnello sacrificale" per i peccati degli uomini. Egli dunque, in un certo senso, sarebbe stato vittima della sua stessa "legge dell'amore assoluto", che gli impediva di trasformarsi in "giustiziere dei malvagi".

Come si può notare, questa interpretazione della vita di Cristo è assolutamente fantastica. La chiesa romana non ha qui saputo cogliere la fondamentale differenza dalla legge mosaica che i vangeli rappresentano, per i quali il "divieto di uccidere" è una contraddizione in termini finché non si pongono le basi sociali che tolgano al delitto le sue motivazioni di fondo.

In effetti, se nel mentre si pone il divieto non ci si preoccupa di creare una società veramente democratica, quel divieto, alla lunga, non sortirà alcun effetto; e, viceversa, se si ha quella preoccupazione, il divieto è altrettanto inutile, poiché non sarà in virtù di esso che i cittadini si comporteranno in maniera non-violenta.

A parte questo, la chiesa romana non ha mai neppure capito il motivo per cui il Cristo si lasciò giustiziare senza reagire. Lungi dal pensare che il potere dominante avrebbe più facilmente rinunciato al proprio arbitrio, vedendo un innocente salire tranquillamente sul patibolo, il Cristo deve invece aver atteso (invano purtroppo) che la propria liberazione fosse il frutto di una convinzione largamente

popolare, solo in virtù della quale si sarebbe sia potuto vincere il dominio romano che costruire una nuova società civile. Imporre il proprio progetto democratico con colpi di stato, atti terroristici e cose simili non avrebbe certo significato realizzare un'alternativa alla logica del potere dominante (romano o ebraico che fosse).

Ora finalmente possiamo rispondere alla suddetta domanda, se il lettore non l'ha già fatto per contro proprio. La chiesa è favorevole alla pena di morte sostanzialmente per questa ragione di tipo "etico-religioso": la società ha il diritto di considerare imperdonabili quei delitti nei confronti di persone ritenute innocenti per definizione o di quelle che, attraverso una condotta il più possibile irreprensibile, han cercato di contenere al massimo gli effetti dell'intrinseca malvagità umana.

In altre parole, è intollerabile per la chiesa veder uccidere un "innocente", colui cioè che, meglio di altri, combatte contro gli effetti deleteri del peccato originale (ma anche colui che, essendo ancora troppo giovane d'età, non ha potuto sperimentare su di sé gli effetti o le tentazioni di quella colpa). "L'omicida e coloro che volontariamente cooperano all'uccisione commettono un peccato che grida vendetta al cielo", specie nei casi di "infanticidio, fratricidio, parricidio e uccisione del coniuge" (2268).²³

*

Ma la cosa più singolare di tutta questa esegesi del CCC circa il divieto mosaico e la morte di Gesù, è che nella seconda parte del capitolo (quella dedicata alla "legittima difesa") - e qui veniamo alla motivazione più propriamente politica - la chiesa romana, servendosi delle sentenze di san Tommaso d'Aquino, arriva a formulare cose del tutto antievangeliche, che peggiorano persino la durezza della legge mosaica, la quale prevedeva la pena di morte per i trasgressori di alcuni comandamenti.

²³ Si deve però andare al paragrafo 1867 per accorgersi che fra i "peccati che gridano al cielo" non vi è solo l'omicidio di Abele o la licenziosità dei Sodomiti, ma anche "il lamento del popolo oppresso in Egitto; il lamento del forestiero, della vedova e dell'orfano"; infine, "l'ingiustizia verso il salariato".

Sulla base della motivazione vista sopra, la chiesa non ha espresso un parere chiaramente favorevole alla pena di morte. Essa, infatti, si rende conto che, in quanto istituzione "religiosa", dev'essere sempre pronta al perdono.

Tuttavia, la trattazione religiosa dell'argomento è stata condotta con abile maestria, evitando di esprimere "giudizi di valore" categorici, sia per mostrare che il divieto mosaico "ha una validità universale: obbliga tutti e ciascuno, sempre e dappertutto" (2261), per cui la sua trasgressione non può che comportare gravissime conseguenze; sia per suscitare nel lettore un senso di forte riprovazione nei confronti del fatto che, nonostante la palese innocenza di Gesù, vi furono ugualmente delle persone disposte a crocifiggerlo. Come restare indifferenti al cospetto di un'ingiustizia così grande? Il fatto che Cristo non abbia voluto difendersi, non implica, di necessità, che nessun altro debba farlo. Ciò che sul piano etico-religioso può apparire inaccettabile, può non esserlo sul piano gius-politico.

Infatti, "l'amore verso se stessi resta un principio fondamentale della moralità. È quindi legittimo far rispettare il proprio diritto alla vita", "poiché - come dice Tommaso d'Aquino - un uomo è tenuto di più a provvedere alla propria vita che alla vita altrui" (2264).

Curiosa questa citazione dell'illustre Dottore della chiesa. Egli ha senza dubbio ragione quando afferma che "se nel difendere la propria vita uno usa maggiore violenza del necessario, il suo atto è illecito". Ma che dire del fatto che la legittima difesa venga invocata per tutelare un diritto esclusivamente soggettivo? Da una chiesa che pretende di fare dell'ideale "divino" la sua *raison d'être*, sinceramente ci si aspettava qualcosa di più sublime.

In effetti, se la legittima difesa è il modo migliore per garantire un proprio diritto, cosa dover pensare di quanti, nella storia, vi hanno rinunciato per poter meglio affermare un "bene comune", cioè un valore, un ideale, un "diritto", se si vuole, o comunque una causa non puramente soggettiva? Cosa pensare di coloro che, liberamente e consapevolmente, non perché desiderosi di morire martiri *à tout prix*, hanno preferito l'idea del sacrificio personale a quella della legittima difesa? Erano pazzi, ingenui, illusi o che altro? Il valore etico (umano, ontologico) di una scelta esistenziale, può essere misurato in termini meramente giuridici?

Quando poi ci si addentra sul piano più propriamente politico-istituzionale, i limiti della chiesa cattolica si evidenziano in tutta la loro crudezza. Se già avevamo messo in dubbio il valore assoluto della legittima difesa (che va comunque salvaguardata) in nome dell'interesse soggettivo, ora ci pare ancor più fuorviante l'affermazione secondo cui la legittima difesa va considerata anche come un dovere da parte di chi "è responsabile della vita altrui" (2265).

Come spesso succede le parole che si usano non hanno mai un senso univoco, inequivocabile, ma sono sempre soggette a fraintendimenti, anche quando si cerca di essere il più possibile aderenti alla realtà, il più possibile "scientifici": cioè esiste sempre la possibilità di dare alle parole un senso opposto a quello voluto, anche contro la propria volontà, o comunque esiste sempre la possibilità che qualcuno non ci capisca o non ci voglia capire. E così qui: chi metterebbe in dubbio che le autorità costituite hanno il dovere di usare lo strumento della legittima difesa per tutelare l'incolumità (non solo fisica) dei propri cittadini? Ma se noi dicessimo: le autorità costituite, nell'adempiere al dovere di difendere i cittadini, hanno il diritto di sostituirsi alla loro volontà, non susciteremmo forse delle perplessità?

La frase incriminata dalle associazioni pacifiste è stata la seguente: "la chiesa ha riconosciuto fondato [sottinteso: "da sempre"] il diritto e il dovere della legittima [o semplicemente "costituita"] autorità pubblica di infliggere pene proporzionate alla gravità del delitto, senza escludere, in casi di estrema gravità, la pena di morte" (2266).

Si noti il sofisma dell'espressione "pene proporzionate": forse il popolo può impedire, nella concezione politica della Chiesa, che lo Stato usi pene *sproporzionate*? E come lo potrebbe, visto e considerato che per la chiesa lo Stato è soggetto non alla "volontà popolare" ma solo alle "leggi" (1903), che devono essere conformi a "un ordine prestabilito da Dio" (1901)? Se la "volontà popolare" fosse il principio fondamentale dello "Stato di diritto", la pena di morte potrebbe forse essere considerata una "pena proporzionata" a un qualche particolare delitto? Sarebbe forse giusto dare per scontato che, ad un certo punto, bisogna assolutamente negare al colpevole

qualunque possibilità di pentimento, ritenendolo unico vero responsabile del suo crimine? È forse questo l'insegnamento del Cristo nell'episodio della "donna adultera" (Gv. 8,1ss.)?

Il fatto è che - secondo gli autori del CCC - la società (e quindi la chiesa) deve comunque difendersi da chi la minaccia con l'uso della forza. Su questo il CCC è molto esplicito: "i detentori dell'autorità [qui considerati "sacri e inviolabili"] hanno il diritto di usare le armi per respingere gli aggressori della comunità civile..." (2266).

La chiesa non vuole prospettare neanche sul piano ipotetico l'idea che gli aggressori si comportino così proprio perché si appellano al principio della "legittima difesa", e che i veri aggressori possano in realtà essere le stesse autorità costituite. "La pena ha lo scopo di difendere l'ordine pubblico e la sicurezza delle persone" (2266) - sentenza il CCC. Non ha quindi senso chiedersi se tale difesa sia "sempre" lecita o se non sia meglio mettere in discussione il valore del cosiddetto "ordine pubblico".

Thomas More, martire della libertà di coscienza, santificato dalla chiesa romana nel 1935 (quattrocento anni dopo la sua morte!), disse nella sua *Utopia*: gli Stati fondati sulla proprietà privata e il denaro "allevano dei ladri per poi punirli con la morte". F. Engels, tre secoli dopo, dirà la stessa cosa in *La situazione della classe operaia in Inghilterra*: "se la società toglie a migliaia di individui il necessario per l'esistenza...; se mediante la forza della legge li costringe a rimanere in tali condizioni finché non sopraggiunga la morte... questo è assassinio... contro il quale nessuno può difendersi... perché non si vede l'assassino, perché questo assassino sono tutti e nessuno, perché la morte della vittima appare come una morte naturale, e perché esso non è tanto un peccato di opera, quanto un peccato di omissione".

Naturalmente gli esegeti più ipocriti sostengono che la chiesa si limita a "riconoscere" agli Stati l'uso estremo della pena di morte, senza farsi sua diretta sostenitrice. Ciò in realtà è falso, sia perché la chiesa ha abolito, *de jure*, in Vaticano tale forma di condanna solo nel 1969, sia perché la necessità di tale pena si evince - come si è visto - dai suoi stessi argomenti di tipo religioso, sia perché, infine, il Vaticano assai raramente si è pronunciato contro gli Stati che cominano sentenze capitali (opposizioni alla pena di morte è possibile

riscontrarle in chiese locali o nazionali, come ad es. nella commissione per la vita della Conferenza episcopale cattolica degli USA).

*

In realtà, a queste conclusioni, assai poco democratiche, si perviene quando il problema della responsabilità penale viene affrontato in termini puramente idealistici o giuridici, senza tener conto di alcun riferimento storico o sociale concreto.

"La pena - dice il CCC - ha valore di espiazione" (2266), in quanto il "colpevole" è *solo* "colpevole". Il riferimento qui va soprattutto al caso dell'omicidio volontario, per il quale non esistono attenuanti. Solo quando si parla di quello involontario (come se, sul piano etico, si possa fare una distinzione così precisa!), gli autori del CCC fanno un'annotazione complementare usando i "caratteri piccoli": "Tollerare - viene detto -, da parte della società umana, condizioni di miseria che portano alla morte, senza che ci si sforzi di porvi rimedio, è una scandalosa ingiustizia e una colpa grave" (2269). La chiesa qui intende riferirsi a coloro che usano "pratiche usuraie e mercantili". Costoro, indirettamente (solo indirettamente? in una società capitalistica?) "commettono un omicidio".

Il CCC insomma non si preoccupa di "capire" il crimine di chi, sottoposto a condizioni di vita disumane, reagisce istintivamente facendosi giustizia da sé; non si preoccupa minimamente di giustificare coloro che, sottoposti alle medesime condizioni, ad un certo punto decidono di organizzarsi politicamente per rovesciare i poteri costituiti; si preoccupa soltanto di trovare dei "colpevoli", siano essi volontari o involontari, diretti o indiretti, lasciando da parte tutte le responsabilità che possono avere gli Stati e le istituzioni di potere, nonché i gruppi sociali dominanti di una determinata società.

Ormai, come ognuno si sarà certamente accorto, le parole non hanno più alcun significato. La chiesa è disposta ad affermare tutto e il contrario di tutto, cioè tutto quanto fa parte del suo impianto strettamente conservatore e, per essere più credibile, alcune cose che fanno parte dell'ideologia laica e democratica. Il problema non sta più nella scelta delle parole, ma solo nell'atteggiamento che il credente deve tenere nei confronti della chiesa. E l'atteggiamento giusto, a quanto pare, visto che nessun alto esponente della curia va-

ticana l'ha contestato, può essere considerato quello delle cattolicissime Filippine, il cui Parlamento, il 23 febbraio 1993, ha reintrodotta, nonostante l'opposizione della Conferenza episcopale filippina, la pena di morte, dopo averla abolita nel 1987, proprio facendo leva sulle affermazioni del Catechismo Universale.²⁴

Addendum. La pigrizia intellettuale. Teoria della responsabilità sociale

In un paese dove vige la pena di morte che senso può avere la teoria del "ragionevole dubbio"? Non è forse una contraddizione in termini? Se anche dal punto di vista tecnico, materiale, non vi fossero dubbi circa la consapevolezza di una persona da condannare a morte, chi ci assicura che non esisterebbero dubbi dal punto di vista *morale*? Come si può pensare che un individuo sano di mente possa compiere un delitto nella più assoluta libertà di scelta? Se una persona fosse assolutamente libera di scegliere perché dovrebbe scegliere una cosa che le farebbe perdere la libertà?

Nessuno vive così isolato dagli altri da poter dire con sicurezza: "Ho scelto liberamente, senza condizionamenti di sorta". Chi vivesse isolato dal mondo probabilmente non si porrebbe neanche il problema di compiere un delitto. Non ne avrebbe motivo. A meno che l'isolamento non fosse una sorta di punizione inflitta in precedenza: il che potrebbe portare a risentimenti e a esigenze di vendetta personale.

Viviamo in una società in cui i condizionamenti sono reciproci: dunque per quale motivo quando si tratta di giudicare qualcuno, lo consideriamo come un individuo isolato e lo carichiamo di responsabilità sproporzionate rispetto a quelle che dovrebbe avere nella vita reale?

La risposta è semplice: nelle società antagonistiche gli uomini vivono sì insieme, ma come somma di tanti individui isolati: co-

²⁴ Nella *Evangelium vitae* (1995, tre anni dopo la pubblicazione del CCC), Wojtyła ha ammesso che l'ergastolo è una sanzione più moderata e rispettosa della vita rispetto alla pena capitale. Il che però può essere opinabile, in quanto anche un'esistenza di questo tipo, lontana da ogni possibilità di riscatto e di reinserimento sociale, non favorisce certamente alcun ravvedimento.

stituiscono una comunità per via indotta, involontariamente, non per libera scelta (questo senza considerare che la comunità dovrebbe far parte in maniera naturale della vita di una persona, sin dalla sua nascita). Nella vita reale non si è capaci di assumere reciprocamente le responsabilità altrui. Sicché quando qualcuno commette un reato, viene lasciato solo, con tutte le sue responsabilità.

Eppure l'isolamento che si vive nelle società conflittuali è anch'esso una forma di condizionamento, un peso da sopportare. Si possono commettere azioni criminose non perché si è isolati *dalla* società ma proprio perché si è isolati *nella* società. Il crimine è sempre frutto di un condizionamento sociale: ecco perché indirettamente si è *tutti* colpevoli. Il crimine dovrebbe essere considerato come occasione per ripensare i criteri del vivere civile. Insomma la teoria del "ragionevole dubbio" dovrebbe spingersi sino al *concorso morale indiretto*, che può avere la società nei confronti dell'imputato che ha commesso un reato.

Anche la teoria della "presunzione d'innocenza", in tal senso, andrebbe rivista. Non ha senso sostenere che uno è innocente finché non si è dimostrata la colpevolezza. Bisognerebbe anzi sostenere il contrario, e cioè che in un modo o nell'altro siamo tutti colpevoli e che, quando si tratta di giudicare qualcuno, anzitutto bisognerebbe chiedersi che cosa si è fatto per impedire che un determinato reato venisse compiuto. Bisognerebbe partire da premesse di *colpevolezza sociale*, in modo da non far sentire l'imputato un individuo isolato, un estraniato.

Questo ovviamente non significa che il reato non deve essere punito o che bisogna essere pietisti ad oltranza; significa semplicemente che nei confronti del reato bisogna assumere un atteggiamento *pedagogico*. Il reato è un indizio di malessere sociale. Dall'analisi dei sintomi bisogna saper trovare una terapia per vincere un male che ha radici nella società e nella sua cultura.

Dobbiamo abituarci a considerare i condizionamenti sociali non come un limite alla libertà, ma come il fondamento su cui la libertà va costruita. Siamo liberi appunto perché condizionati. Il nostro compito è quello di rendere positivi questi condizionamenti, affinché siano utili alla libertà.

La pena di morte nello Stato del Vaticano

La ghigliottina in San Pietro la portarono i francesi di Napoleone nel 1798, quando proclamarono la Repubblica Romana e deportarono Pio VI in Francia. Il primo condannato ad essere sottoposto al taglio della testa tramite il nuovo strumento fu Tommaso Tinctori, reo d'omicidio, decapitato il 28 febbraio 1810.

Solo dal 1796 al 1864 Giovanni Battista Bugatti (Mastro Titta), boia dello Stato Pontificio, portò a termine 516 esecuzioni, tra impiccagioni, decapitazioni e uso del martello, iniziate col cappio e lo squartamento di Nicola Gentilucci in quel di Foligno, che aveva ucciso un prete e il suo cocchiere, poi, costretto alla macchia, aveva rapinato a mano armata e ucciso due frati. L'ultima ghigliottina fu quella di Agatino Bellomo nel 1870, quando Bugatti fu sostituito da Vincenzo Balducci.

Lo stesso Bugatti racconta nelle sue *Memorie*, quando provvede a eseguire la sentenza a carico del Gentilucci: “con un colpo magistrale lo lanciai nel vuoto e gli saltai sulle spalle, strangolandolo perfettamente e facendo eseguire alla salma del paziente parecchie eleganti piroette. La folla restò ammirata dal contegno severo, coraggioso e forte di Nicola Gentilucci, non meno che della veramente straordinaria destrezza con cui avevo compiuto quella prima esecuzione. Staccato il cadavere, gli spiccai innanzitutto la testa dal busto e infilzata sulla punta d'una lancia la rizzai sulla sommità del patibolo. Quindi con un accetta gli spaccai il petto e l'addome, divisi il corpo in quattro parti, con franchezza e precisione, come avrebbe potuto fare il più esperto macellaio, li appesi in mostra intorno al patibolo, dando prova così di un sangue freddo veramente eccezionale e quale si richiedeva a un esecutore, perché le sue giustizie riuscissero per davvero esemplari. Avevo allora diciassette anni compiuti, e l'animo mio non provò emozione alcuna. Ho sempre creduto che chi pecca deve espriare; e mi è sempre sembrato conforme ai dettami della ragione e ai criteri della giustizia, che chi uccide debba essere ucciso. Un delinquente è un membro guasto della società, la quale andrebbe corrompendosi man mano se non lo sopprimesse. Se abbiamo un piede o una mano piagata e che non si può guarire, per impedire che

la cancrena si propaghi per tutto il corpo, non l'amputiamo? Così mi pare s'abbia a fare dei rei. E benché innanzi nell'età e ormai vicino a rendere la mia vita al Creatore e a comparire al suo supremo tribunale, non provo alcuna tema per ciò che ho fatto: se il bisogno lo richiedesse e le forze me lo consentissero, tornerei da capo senza esitanza, perché mi considero come il braccio esecutore della volontà di Dio, emanata dai suoi rappresentanti in terra.”

Ancora più cruda è la descrizione dell'esecuzione di Francesco Perelli. “Non era stata agevole la sua impiccagione, un povero diavolo reso becco dalla moglie troppo avvenente. Non appena, infatti, gli ebbi tolto il bavaglio cominció a urlare, a chiedere grazia e a invocare le celesti legioni perché discendessero a liberarlo; non era svenuto come tanti altri, possedeva ancora tutte le sue forze; ma era mestiere trascinarlo e portarlo su a braccia mentre si dibatteva. Con il laccio al collo, gridava ancora, e fu proprio la corda che gli strozzò la parola di bocca. Impiccato, diventò paonazzo e quasi nero. Aveva gli occhi fuori dall'orbita, i capelli irti come chiodi, la lingua sporgente dalla bocca dura e irrigidita. Quando cominciai a spaccarlo, mi pareva che le sue fibre avessero ancora dei fremiti di vita. Certo non avevano perduto punto del loro colore naturale. La giornata era rigida; soffiava la tramontana, e le sue viscere fumavano, come se fossero state tratte bollenti da una pentola; a contatto dell'aria algida il fumo si condensava in grasso e deponendosi sulle mie mani, me le rendeva scivolose. Prima di tornare a casa mi ci volle una libbra di sapone per ripulirmele”.

Scene del genere, in verità, avvenivano in tutte le nazioni europee, nonostante i principi di umanizzazione della pena professati dagli Illuministi e affermati nel celebre libro *Dei delitti e delle pene* da Cesare Beccaria.

Fino al 1813 Mastro Titta usò la ghigliottina per ben 56 volte. Nel 1815 il Congresso di Vienna restituì Roma al Papa e, nonostante l'avversione per la "macchina di morte" introdotta dai francesi, già nel 1816 la ghigliottina fu ripristinata, perché ritenuto uno strumento agile e veloce per eseguire le condanne a morte. Tommaso Borzoni, reo di "omicidi appensati e ladrocinii", fu il primo ad essere ghigliottinato sotto il “nuovo” Governo Pontificio, il 2 ottobre 1816, mentre celebre, tanto da essere documentata nel film di Luigi Magni “Nell'anno del signore”.

La pena di morte è stata supportata da diversi teologi già della prima cristianità. Sant'Ambrogio incoraggiò diversi membri del clero a pronunciarsi a favore; Sant'Agostino la sponsorizza nella sua opera *La città di Dio*: "Dal momento che l'autorità agente è una spada nelle mani [di Dio], non vi è contrarietà nei confronti del comandamento "Non uccidere" per quanti rappresentano l'autorità dello Stato e mettono a morte i criminali". Tommaso d'Aquino e Duns Scoto dissero che la pena di morte era supportata dalle scritture.

Papa Innocenzo III chiese a Pietro Valdo e ai valdesi di accettare che "il potere secolare possa, senza peccato mortale, esercitare il giudizio del sangue, comminando le pene con giustizia, senza timore, con prudenza e senza precipitazione", come prerequisito per una riconciliazione con la chiesa di Roma.

Durante il Medioevo e nell'era moderna l'Inquisizione venne autorizzata dalla Santa Sede a svolgere le funzioni di autorità secolare e a punire con la morte gli eretici, così come lo Stato della Chiesa fece e continuò a fare sino alla sua dissoluzione nel 1870.

Il Catechismo romano del 1566 codificava l'insegnamento che Dio ha concesso alle autorità civili potere sulla vita e sulla morte. I dottori della chiesa Roberto Bellarmino e Alfonso Maria de' Liguori, così come i teologi Francisco de Vitoria, Tommaso Moro e Francisco Suárez continuarono questa tradizione di pensiero.

Nello Stato della Chiesa la pena di morte fu praticata sino al 1870: l'ultimo giustiziato fu Agatino Bellomo, condannato per omicidio e ghigliottinato a Palestrina due mesi prima della conquista di Roma da parte delle truppe sabaude.

Con la conquista dello Stato della Chiesa e la sua annessione al Regno d'Italia, la Santa Sede, non disponendo più di una sovranità temporale, venne *de facto* privata del diritto di comminare la pena di morte.

All'atto della firma dei Patti Lateranensi e dell'istituzione della Città del Vaticano, la Santa Sede tornò a dotarsi di un territorio proprio e questo la costrinse a introdurre delle norme necessariamente di potere temporale. Il codice penale del Regno d'Italia, che aveva reintrodotta la pena di morte nel 1926, estese la pena capitale per il reato di tentato assassinio del papa sul proprio territorio, equiparandolo a quello di tentato assassinio del re.

La Legge fondamentale dello Stato della Città del Vaticano,

emanata nel 1929 da papa Pio XI dopo la firma dei Patti Lateranensi e in sostanziale accordo con quanto presente nel codice penale del Regno d'Italia, prevede la pena di morte anche nell'ordinamento della Città del Vaticano.

Papa Paolo VI, in ritardo di 20 anni rispetto alla legislazione italiana, rimosse nel 1969 la pena di morte dagli Statuti vaticani, abrogandola per qualsiasi reato, ivi incluso il tentato omicidio del papa. Tuttavia il cambiamento divenne di pubblico dominio solo nel 1971, quando alcuni giornalisti accusarono Paolo VI d'ipocrisia per le sue critiche alle esecuzioni capitali in Spagna e Unione Sovietica.

La pena di morte venne rimossa completamente dalla Legge fondamentale con *motu proprio* il 12 febbraio 2001, su decisione di Giovanni Paolo II.

Maggiore diplomazia non guasterebbe

È curioso che papa Ratzinger riferisca, nella sua lezione accademica, del 12 settembre 2006, tenuta presso l'Aula Magna dell'Ateneo di Regensburg, e che tanto scalpore internazionale ha suscitato, una cosa avvenuta nell'imminenza della caduta di Bisanzio ad opera dei turchi islamici e non dica nulla di quanto fecero i cattolici nel 1204 nella stessa Bisanzio. Così dà l'impressione che il peggior nemico della Bisanzio ortodossa fosse l'islam, con la sua idea di "guerra santa", e non anche il cattolicesimo-romano, con le sue crociate insieme anti-islamiche e anti-bizantine. Senza poi considerare che gli stessi bizantini non erano certo teneri con gli eretici, gli ebrei, i pagani delle cosiddette "tribù barbariche".

Un papa non integralista avrebbe dovuto affermare che "le ragioni per cui la diffusione della fede mediante la violenza è cosa irragionevole" valgono per tutte le religioni.

Sostenere poi una cosa del genere: "Per la dottrina musulmana Dio è assolutamente trascendente. La sua volontà non è legata a nessuna delle nostre categorie, fosse anche quella della ragionevolezza.", significa sostenere che l'islam è guerrafondaio di natura. E se l'islam è così, col suo dio "assolutamente trascendente", cosa mai saranno gli atei con la loro assoluta negazione di qualunque dio?

Io se fossi islamico mi sentirei particolarmente offeso se un cattolico arrivasse a dire che Allah "non sarebbe legato neanche dalla sua stessa parola e che niente lo obbligherebbe a rivelare a noi la verità. Se fosse sua volontà, l'uomo dovrebbe praticare anche l'idolatria".

Queste opinioni personali sarebbe bene che quel grande teologo di Ratzinger se le tenesse per conto proprio, evitando di buttare olio su un fuoco già fin troppo acceso.

Personalmente a me dà anche fastidio il fatto che si dica che la ragione deve necessariamente riconoscere le ragioni della fede per potersi qualificare come "umana".

Completamente antistorica è poi la tesi secondo cui "il cristianesimo, nonostante la sua origine [palestinese] e qualche suo sviluppo importante nell'oriente [ortodosso], abbia infine trovato la sua

impronta storicamente decisiva in Europa". Come se in Europa occidentale non esistessero due forme opposte di cristianesimo: cattolica e protestante. Come se la parte orientale dell'Europa non fosse proprio "europea", essendo di religione ortodossa. Come se l'Europa borghese e socialista non avesse mai espresso una forma culturale laica e umanistica, alternativa a quella religiosa.

Far passare poi la teologia tomista come la quintessenza di tutta la teologia cristiana è operazione quanto meno discutibile. Di questa teologia gli ortodossi han sempre fatto volentieri a meno, e i protestanti han preso le mosse contro di essa recuperando quella, senza dubbio meno razionalista, dell'agostinismo. Per non parlare del fatto che la moderna filosofia, a partire da Cartesio, Spinoza ecc., è nata proprio in polemica con la Scolastica.

Per cui porsi una domanda del genere: "La convinzione che agire contro la ragione sia in contraddizione con la natura di Dio, è soltanto un pensiero greco o vale sempre e per se stesso?", e darsi una risposta del genere: "Io penso che in questo punto si manifesti la profonda concordanza tra ciò che è greco nel senso migliore e ciò che è fede in Dio sul fondamento della Bibbia", significa non rendersi conto che per molti secoli la cristianità non ha accettato una concordanza del genere, in quanto considerava l'esperienza della fede decisamente superiore a qualunque esperienza della ragione.

In fondo il tomismo e la Scolastica sono venuti fuori come conseguenza del fallimento della società rurale cristiana altomedievale e quindi come forma di compromesso necessario con le nuove forze sociali emergenti, ch'erano quelle borghesi.

Cercare "concordanze" tra fede e scienza, pretendere anzi - come fa Ratzinger - che la scienza diventi più "clericale", significa soltanto per il cattolicesimo-romano abdicare alla propria diversità di principio e trasformarsi inevitabilmente in una sorta di filosofia religiosa di stampo borghese, ovvero reagire a questa sconfitta riproponendo il proprio integralismo politico-religioso. Il che per gli ideali dell'umanesimo laico non costituisce affatto problema, essendo un bene per tutti che la teologia si vada laicizzando, fino a negare se stessa.

I problemi vengono quando in nome di una teologia laicizzata, seppur accettata *obtorto collo*, il papato si erge a difensore della "razionalità occidentale", contro la presunta irrazionalità delle altre

religioni e delle altre, correlate, civiltà. Sotto questo aspetto Ratzinger ci sta facendo rimpiangere uno che, pur non essendo meno integralista di lui, era certamente un po' più diplomatico.

Guerra e religioni

I credenti, di qualsivoglia religione, possono compiere guerre in nome del loro dio? Una domanda del genere è mal posta, per almeno una ragione: la guerra *in sé* non è un male; lo è solo quando è offensiva; chi rifiuta una guerra *difensiva* è solo un codardo e, in definitiva, fa gli interessi del nemico.

Semmai ci si dovrebbe chiedere cosa si è fatto per impedirlo. Il detto latino, *si vis pacem para bellum*, guerrafondaio per definizione, andrebbe rovesciato, *nisi bellum vis para pacem* ("se non vuoi la guerra, prepara la pace"). Una guerra difensiva ha sempre una ragione in più, anzi ha l'unica ragione possibile, anche se chi la fa non è un campione di democrazia. Lo zarismo, p. es., vinse giustamente le truppe napoleoniche, e lo stalinismo quelle hitleriane, e il Vietnam quelle americane, e via discorrendo.

Ancora oggi vediamo, nel mondo islamico, che alcune sue componenti scatenano stragi, eccidi, persecuzioni in nome del fatto che hanno un dio diverso da far valere o un modo diverso di vivere precetti religiosi più o meno simili.

Questa cosa non si verifica solo nel mondo islamico, ma anche là dove esistono Stati confessionali o pluriconfessionali. È sufficiente infatti che nelle compagini governative vi siano elementi del clero o che uno Stato abbia un rapporto privilegiato con una determinata confessione, o che un capo di Stato o un primo ministro, pur essendo un laico sul piano dello status civile, chieda una "benedizione divina" per il buon esito di un conflitto bellico appena fatto scoppiare, ed ecco che il rischio del fanatismo fa capolino. Rischi del genere si corrono anche coi cosiddetti "Stati laici e a-confessionali"; figuriamoci con tutti gli altri.

Ormai sembra essere diventata l'idea stessa di "Stato" a non garantire più nulla di democratico. La democrazia è diventata una lotta quotidiana del cittadino comune, al punto che la pretesa di garantirla, da parte di uno Stato, sembra equivalere, *tout court*, a una sua violazione.

Laddove esistono società basate sugli antagonismi sociali, è facile diventare "talebani", anche senza richiamarsi a una religione

specifica o a una modalità particolare di vivere i suoi dogmi. Non solo quindi è la religione in sé che si presta facilmente alle strumentalizzazioni del potere politico ed economico, ma vi si prestano anche tutte quelle culture o quei valori di tipo "fondamentalistico", che sono "laici" solo all'apparenza.

Chiunque sia convinto d'avere la verità in tasca, sia egli credente o meno, non potrà certo essere favorevole alla democrazia politica o all'eguaglianza sociale o al rispetto dei valori umani universali. Laicità vuol dire non avere alcuna idea che possa interferire con la necessità di soddisfare bisogni indispensabili alla sopravvivenza del genere umano.

Indubbiamente oggi usare la religione per cercare d'imporre la propria volontà, fa parte d'un retaggio medievale. Ma è anche vero che chi lo fa, si trova a essere privo di altri strumenti culturali, è ideologicamente immaturo, appunto perché proviene da ambienti disagiati, dove le contraddizioni sono molto evidenti. Chi soffre si esprime come può quando decide di lottare.

Una persona di vedute aperte dovrebbe cercare di andare oltre certi modi di esprimersi, per capire quali situazioni di disagio materiale vi stanno dietro. E, in tal senso, fomentare scontri di civiltà - come fece p. es. l'ultima Oriana Fallaci -, opponendo un "credo" a un altro, non fa che aumentare le distanze. Laicità vuol dire abbassare i reciproci ponti levatoi, uscire disarmati dai propri castelli e riempire insieme i reciproci fossati con della terra comune, che possa servire a far pascolare le rispettive idee. In Italia vi sono stati addirittura degli alti prelati che, preoccupati per un massiccio afflusso di immigrati islamici, chiedevano di favorire solo quelli chiaramente "cristiani"!

Se guardiamo alla storia della chiesa cattolico-romana, dobbiamo dire che, dopo la svolta costantiniana e soprattutto teodosiana, che fece diventare il cristianesimo l'unica religione lecita, non c'è stato un momento in cui il papato o comunque il clero o gli esponenti laici più intolleranti di questa confessione, non abbiano usato motivazioni religiose per giustificare persecuzioni, eccidi e guerre d'ogni genere. L'elenco è così lungo che ci vorrebbero dei libri: in tal senso ci si può limitare a quelli di K. Deschner, *Il gallo cantò ancora* (Massari ed.) e di W. Peruzzi (scomparso di recente), *Il cattolicesimo reale* (Odradek ed.), vere "bibbie" sull'intolleranza cattolica.

Perché l'Umanesimo laico-borghese nasce dal cattolicesimo-romano?

Spesso siamo portati a pensare che la nascita del pensiero laico-borghese o umanistico-rinascimentale sia avvenuta in contrasto con le idee del cattolicesimo-romano; come se dopo oltre un millennio di chiesa feudale fosse stato facile prescindere da una determinata cultura religiosa e ancor più facile riscoprire le tradizioni pre-cristiane del mondo greco-romano.

Basterebbe poco, in realtà, per convincersi del contrario. La tarda Scolastica inglese, quella dei francescani Duns Scoto, Occam e Ruggero Bacone presenta idee chiaramente cripto-ateistiche, tant'è che si fa risalire a loro l'empirismo inglese. Cusano, il fondatore dell'Umanesimo, era un cardinale. Erasmo da Rotterdam, critico del ritualismo clericale della sua epoca, era un sacerdote. Entrambi anticiparono le idee dei domenicani Giordano Bruno e Campanella, ultra-perseguitati dal papato.

Spostiamoci ora in Francia. Charron, che stravedeva per lo scettico relativista Montaigne, era un canonico, teologo e predicatore molto apprezzato: contro di lui i gesuiti chiesero l'intervento delle autorità ecclesiastiche. Il movimento dei cosiddetti "libertini" (chiamati così da Calvino, che li odiava a morte) aveva come suo esponente principale il prevosto di Digione, Pierre Gassendi. Un altro suo esponente, Gabriel Naudé, lavorò sempre come bibliotecario per vari cardinali, tra cui Richelieu e Mazarino. E si potrebbero citare molte altre personalità.

Qui tuttavia è sufficiente chiedersi: com'è stato possibile che, a partire dal momento in cui il potere politico della chiesa romana era venuto meno con la fine del progetto teologico-politico della teocrazia universale, siano andati maturando interessi così spiccati per il laicismo e il razionalismo proprio all'interno della cultura cattolica? Anche la Chiesa ortodossa aveva subito un tracollo con la fine dell'impero bizantino da parte degli ottomani, ma, pur essendoci stato un certo recupero del platonismo, che verrà esportato anche in Italia, in nessun intellettuale si può osservare un fenomeno analogo. Lo stesso in Russia, dove pur essendoci un progressivo declino della

teologia ortodossa, a partire dal Settecento, le correnti filo-occidentali che s'andranno formando, in polemica con quelle slavofile, si limiteranno a ereditare le loro idee borghesi dall'Europa illuministica. Per avere idee chiaramente originali, di tipo populistico prima e socialistico dopo, la Russia dovrà attendere la fine dell'Ottocento, quando si porrà all'ordine del giorno il superamento dell'autocrazia zarista.

Dunque, com'è stato possibile che da una teologia così retri-va come quella latina, da una chiesa così oscurantista come quella cattolica, sia potuto nascere un movimento, quale quello *umanistico*, che fungerà da fondamentale spartiacque tra due civiltà, feudale e capitalistica, così completamente diverse?

La risposta, in realtà, è già nella domanda. Il cattolicesimo-romano, essendo una religione profondamente corrotta nei suoi livelli istituzionali, in quanto pretende di sottomettere la politica alla fede, ovvero lo Stato alla Chiesa, negando la *libertà di coscienza*, non aveva titoli di merito per opporsi alla nascita di una classe strettamente legata al proprio interesse economico, quale quella borghese.

La borghesia non ha fatto altro che laicizzare l'ipocrisia della chiesa romana, che da sempre predica valori religiosi di umanità, smentendoli sistematicamente nella pratica. L'umanesimo borghese non ha fatto altro che togliere, in maniera progressiva, l'involucro mistico a una concezione della vita che di religioso aveva solo le apparenze. Ha reso l'ipocrisia meno stridente, più sopportabile.

In Italia, Francia e Inghilterra questa operazione venne fatta in nome di ideali umanistici veri e propri, recuperando le tradizioni greco-romane; e questo si spiega in virtù del fatto che proprio in questi paesi la borghesia era piuttosto sviluppata. In Germania invece, ove dominava ancora il servaggio e il latifondismo, si rese necessaria una grande riforma religiosa, scatenata prima da Lutero, poi in Svizzera da Calvino. Quest'ultimo, essendo molto più vicino dell'altro alle istanze della borghesia, portò alle estreme conseguenze le idee luterane relative alla grazia divina e alla predestinazione. In pratica egli arrivò alla conclusione che se davanti a dio non si può mai essere certi della propria salvezza, allora non serve a nulla tenersi dentro il dubbio e la relativa angoscia; tanto vale impegnarsi il più possibile nel sociale, esaltando l'attività lavorativa, nella speranza di

poter vivere un'esistenza il più possibile serena e tranquilla; anzi, il raggiungimento di questo obiettivo sarà un indizio relativamente sicuro della benevolenza di dio nei nostri confronti.

Poteva la chiesa romana opporsi a un desiderio di riscatto economico individuale compiuto da cittadini comuni, quando essa, a livello di vertici istituzionali, aveva fatto per un millennio la stessa cosa? Ecco quindi trovata la risposta alla domanda del titolo: l'umanesimo laico-borghese è nato all'interno della chiesa romana e della teologia cattolica perché le contraddizioni di queste realtà erano troppo forti per impedirlo; anzi, proprio in virtù di quelle contraddizioni lo sviluppo in senso laicistico di quei (pseudo) valori religiosi si rendeva inevitabile.

Oggi però si tratta di capire come svolgere l'umanesimo laico-borghese in direzione di una *democrazia compiuta*, davvero sociale, in cui i grandi principi della rivoluzione francese non restino affermati solo in sede giuridica.

Ratzinger antigalileiano

La chiesa non dovrebbe mettersi a discutere su alcuna teoria scientifica, non dovrebbe prendere posizione nei confronti di alcuna tesi che non sia strettamente etico-religiosa o teologica. Ratzinger vuole opporre a una tesi scientifica un'altra tesi scientifica (Einstein contro Galilei). Nessun'altra religione al mondo si comporta così, se non forse l'islam più retrivo o totalitario.

Un teologo dovrebbe limitarsi a dire che il fatto d'aver capito che la terra gira attorno al sole non rende di per sé l'uomo migliore, cioè il fatto d'aver subordinato la natura alla propria volontà non garantisce una maggiore libertà, uguaglianza ecc. Ma dal dire questo a dire che Galileo e prima di lui Copernico erano in pieno errore, ce ne corre. Infatti, anche se avessero avuto torto sul piano scientifico, non sta alla chiesa dimostrarlo, e neppure ha senso affermare che siccome col senno scientifico del poi è possibile sostenere una concezione relativistica dell'universo, allora si può giustificare l'atteggiamento che gli inquisitori ebbero con Galileo.

Anche se fosse vero che nell'universo tutto è relativo, non è possibile utilizzare una tesi scientifica del XX secolo per sostenere che la chiesa romana, 400 anni prima, poteva avere anche ragione. Se non ci fosse stata la rivoluzione scientifica del XVI secolo non ci sarebbe stata quella del XX. La chiesa non ha il dovere di giudicare delle tesi scientifiche, se non per le loro conseguenze pratiche di tipo etico, rivolte all'uomo o alla natura, a fronte delle quali non ha però il dovere d'indicare delle alternative scientifiche.

La chiesa deve limitarsi a fare un discorso *etico-religioso*, poi starà al mondo laico chiedersi se sia opportuno ascoltare quei discorsi oppure no. Il mondo laico deve trovare da solo la soluzione ai propri problemi: le pretese di "supplire" alla scienza, alla laicità, al potere secolare, alla società civile, all'autorità statale vanno esplicitamente stigmatizzate. Infatti, tutte le volte che la chiesa romana ha cercato di svolgere funzioni di "supplenza" nei confronti di un qualunque potere laico, positivo o negativo che fosse, legittimato o meno, l'ha sempre fatto per rivendicare un proprio potere politico-territoriale, costituendosi come "Stato", come "realtà temporale" in

opposizione a quella istituzionale. E in questa trasformazione arbitraria la chiesa romana non s'è mai comportata democraticamente, ma, se vogliamo, come una sorta di sovrano feudale, tant'è che ancora oggi la sua struttura politica è sostanzialmente analoga a quella delle monarchie assolutiste.

Resta poi sempre da dimostrare che la soluzione ai guasti provocati dallo scientismo presuntuoso (quello che sfrutta la natura come mero strumento) sia la religione cattolico-romana. La fede può approfittare dei guasti della ragione, ma la ragione ha il dovere di risolvere da sola i propri errori e d'impedire che la fede, intromettendosi con le "proprie ragioni", influenzi la ricerca delle soluzioni migliori verso fini di tipo clericale (che sono poi quelli, principalmente, di riconoscere alla chiesa un ruolo etico superiore a quello di qualunque altra istituzione o realtà laica). Laicità non vuol dire permettere alla religione d'intervenire sulle questioni cruciali dell'umanità, rinunciando a farlo dal punto di vista dell'*umanesimo laico*.

D'altra parte Galileo non poteva non interessarsi di teologia, visto che la teologia cattolica pretendeva d'essere una scienza dello scibile umano. I tomisti non s'interessavano solo di religione ma di qualunque argomento umanistico. Colombo dovette rendere conto delle sue idee geografiche davanti a una commissione di prelati. Anche ammettendo che il papa non voglia opporre una tesi scientifica a un'altra, resta comunque integralistica l'idea che un qualunque "discorso sui fondamenti dell'umano" possa essere fatto unicamente in chiave religiosa.

Dire che l'uomo è "sopra il creato in quanto imago dei" è già dire una cosa che il laicismo non può accettare senza almeno pretendere una chiarificazione della terminologia usata. Non ha alcun senso sostenere che le questioni epistemologiche debbano essere patrimonio esclusivo della fede, o che l'uomo deve necessariamente essere liberato dai suoi "vincoli naturalistici". È forse la chiesa titolata a dare una definizione di "natura" quando le sue tesi di fondo sono "soprannaturali"? Se religione e laicismo devono convivere, non è possibile farlo quando uno dei due pretende di dire all'altro come deve comportarsi.

La ragione ha le sue ragioni, che non sono quelle della fede. E pretendere che la fede, solo perché "fede", abbia più "ragioni" della ragione, è dire una cosa priva di senso sul piano storico, proprio

perché la fede s'è resa responsabile di orrori non meno grandi di quelli della ragione.

La stessa interpretazione che la chiesa dà della vicenda di Cristo ancora oggi viene messa in discussione da tantissimi laici, che non pretendono di creare nuove correnti ereticali, ma semplicemente di ricondurre a razionalità un evento su cui il misticismo ha pesato enormemente, già a partire dai primi apostoli.

Dire che "l'umanesimo, senza un'intermediazione divina, ha sempre preso vie pericolose" è frase che potrebbe tranquillamente essere rovesciata nel suo contrario, è cioè "la religione, senza un'intermediazione laico-umanistica, rischia sempre l'integralismo e quindi il fanatismo e l'intolleranza".

Comunque mi rendo conto che una discussione sui massimi sistemi quando le impostazioni di fondo sono così diverse non sia cosa facile. Laicità vuol dire sforzarsi di comprendere le ragioni degli altri e trovare una mediazione accettabile per tutti.

Si può davvero scegliere tra Galilei e Bellarmino?

La diatriba tra lo scienziato Galilei e il cardinale Bellarmino era sin dall'inizio impostata male. Basteranno alcune considerazioni per convincersene.

Che la Bibbia non potesse dir nulla sulla verità razionale degli esperimenti scientifici, laboratoriali, di Galilei, appare oggi pacifico. Solo una concezione integralistica della fede religiosa, che fa della teologia un'imposizione politico-istituzionale, cui un'intera società deve attenersi, poteva sostenere il primato "scientifico" della Bibbia su discipline come la matematica, la fisica e l'astronomia.

Una diatriba del genere non avrebbe mai potuto esserci là dove la Chiesa non pretende di avere un ruolo politico. Senza un tale ruolo, infatti, non si ha neppure la pretesa di egemonizzare la cultura e la scienza. Sotto questo aspetto Galilei avrebbe potuto avere seri problemi anche se avesse avuto a che fare non con la Chiesa romana, profondamente controriformistica, ma semplicemente con uno Stato confessionale (cattolico o protestante che fosse), ivi incluso quello ideologico e ateistico del regime staliniano.

Idee scientifiche così innovative come le sue e, per molti aspetti, chiaramente favorevoli a una visione *laica* della vita, potevano trovare, a quel tempo, ampi consensi solo se la *borghesia* si poneva il compito di difenderle. Cosa niente affatto scontata. Copernico, ad es., diede alle stampe le sue analisi rivoluzionarie solo poco prima di morire. E nessun testo degli scienziati del XVII e XVIII secolo mette in dubbio l'esistenza di dio. Tutti hanno paura di spiacevoli conseguenze per la loro carriera e persino per la loro incolumità, siano essi cattolici o protestanti.

È noto che Lutero, Melantone e Calvino giudicarono assai negativamente le idee di Copernico: non accettarono neppure la riforma gregoriana del calendario (che tra l'altro si basava proprio sui suoi calcoli matematici). Se gli scienziati dell'Europa protestante ebbero maggiore libertà d'azione, fu solo perché qui la borghesia era notevolmente più sviluppata, come lo era stata quella italiana prima del Concilio di Trento. Questo per dire che se anche la Chiesa romana si fosse astenuta dal criticare le idee scientifiche di Galilei e Co-

pernico, rinunciando ad avvalersi della propria autorità politica, non avrebbe comunque potuto esimersi dal criticare le conseguenze *laicistiche* di quelle teorie.

Tuttavia è proprio su questo punto, relativo alla critica del laicismo implicito in quelle teorie scientifiche, che l'azione della Chiesa romana si è rivelata del tutto inadeguata. Cosa, d'altra parte, naturale quando si vuole sostenere una visione altamente ideologica della vita, la quale, peraltro, non permette neppure di capire sino in fondo le implicazioni di teorie opposte a quelle dominanti.

Da un lato infatti la Chiesa era tutta preoccupata di dimostrare che la Bibbia non poteva essere letta, là dove si voleva, avvalendosi di allegorie o metafore, poiché così si sarebbe potuta facilmente sostenere una qualunque interpretazione. Dall'altro però non riusciva a capire che la concezione della natura che aveva Galilei era pericolosa non tanto perché vicina all'ateismo, quanto perché profondamente "borghese", cioè connessa a una concezione della vita e dei rapporti con la natura tutt'altro che *democratica*.

Galilei amava fare scienza secondo un preciso scopo, ch'era quello di tutti gli scienziati dell'epoca: *dominare la natura*. Secondo lui la scienza doveva essere posta al servizio delle esigenze di dominio di una classe sociale particolare. La Chiesa romana non lo contesta mai su questo aspetto, né vede che quelle teorie possono diventare pericolose per l'integrità della natura, per il rispetto dell'ambiente. Lo contesta semplicemente per il fatto ch'egli vuole sostenere delle idee contrarie a quelle dominanti.

In altre parole la Chiesa, come istituzione avente un determinato potere politico, teme che se la società si convince che quelle teorie scientifiche, così diverse da quelle ufficiali della teologia, risultano essere più credibili, allora è il suo stesso potere istituzionale che rischia d'essere minacciato. Bellarmino critica ideologicamente Galilei perché in realtà si sente rappresentante di una Chiesa preposta a gestire un potere politico. Più volte infatti aveva sostenuto che l'Inquisizione non avrebbe avuto nulla da eccepire se gli scienziati si fossero limitati a dire che le loro teorie erano semplici ipotesi interpretative, prive di qualunque attendibilità: cosa che sul piano fisico-matematico era quanto meno una richiesta irricevibile.

Su questi temi si potrebbero scrivere interi trattati, sia perché quando si sostiene (e gli scienziati lo facevano) che tra fede e scien-

za non vi è contraddizione, in quanto sono separati i loro ambiti e diversi i loro obiettivi, si sta in realtà sostenendo una posizione ambigua, di compromesso, che è poi chiaramente falsa, poiché uno sviluppo della scienza è sempre incompatibile con una posizione religiosa (almeno con una teologia tradizionale, chiaramente definita). Ma anche perché lo sviluppo "borghese" della scienza è straordinariamente somigliante a quello della religione cattolica e protestante (la prima sul piano politico-istituzionale, la seconda su quello socio-economico); nel senso che sia la teologia che la scienza hanno sempre avuto la concezione dell'uomo come "dominatore" della realtà, libero di usare gli strumenti più opportuni (quindi anche quelli più arbitrari) per affermarsi.

In Bacone (al servizio dei Tudor, una dinastia particolarmente sostenuta dalla borghesia inglese) è evidentissima l'equazione di *scienza e potere*. Né l'una né l'altro, nella sua filosofia, possono essere dati dai sillogismi della logica aristotelica o dalle magie e astrologie dell'Umanesimo del Quattrocento, ma solo dalla matematica e dalle scienze naturali con cui si scoprono le leggi della materia.

Ecco, sotto questo aspetto la differenza tra teologia cristiana (cattolica o protestante) e scienza borghese verteva soltanto sui mezzi o sugli strumenti da usare. Gli scienziati del Seicento portano alle più logiche conseguenze le filosofie laico-umanistiche sviluppatesi nei secoli precedenti, le quali, a loro volta, non avevano fatto altro che laicizzare ulteriormente le posizioni dell'ultima Scolastica, soprattutto di quella francescana presente in Inghilterra, chiaramente favorevole al sensismo e all'empirismo.

Questo sviluppo "borghese" della scienza è potuto avvenire in Europa occidentale proprio perché qui era maturata una teologia che di "umano" aveva assai poco: sia perché non conosceva in alcun modo il senso della "democrazia" (che si ritrova a quel tempo nello spirito conciliare della chiesa ortodossa), sia perché il rispetto della natura non era intrinseco alla teologia cattolica ma semplicemente relativo al fatto che ancora non si era compiuta la rivoluzione industriale.

A partire da Copernico (che peraltro era un ecclesiastico!) la scienza borghese non si poneva affatto (nonostante si pensasse il contrario) come un'alternativa alla teologia fondamentalista della Chiesa romana, ma si poneva come la sua immagine speculare, pri-

vata semplicemente di quegli orpelli mistici che il tempo aveva reso obsoleti. Tant'è che gli stessi scienziati erano così affascinati dalle loro scoperte che non tardarono a fare della nuova scienza una nuova "religione". Il fatto stesso di voler tradurre tutta la realtà in *rapporti matematici*, lo dimostra; e anche il fatto di voler trascurare la qualità delle cose a tutto vantaggio della *quantità*.

Tutti, nessuno escluso, sono convinti che la nuova scienza debba servire per "dominare" la natura; e, pur di realizzare questo obiettivo, compiono cose che oggi giudichiamo eticamente discutibili, come ad es. il fatto di riprodurre in laboratorio condizioni ambientali private di tutte quelle imperfezioni, eccezioni, incongruenze... che nella realtà quotidiana sono del tutto naturali e che generalmente si accettano come facenti parte di una vita normale, in cui le contraddizioni vengono giudicate inevitabili.

La scienza da laboratorio, quella tipica di Galilei, pretendeva (e lo pretende ancora oggi) d'essere "pura", aliena da condizionamenti socio-ambientali. Invece di chiedersi come superare "scientificamente" le contraddizioni sociali, la scienza borghese si poneva al servizio di quella classe che, in mezzo a quelle contraddizioni, ambiva soltanto a cercare un'affermazione personale, esclusiva, ch'era sì ostile ai poteri dominanti, ma soltanto per ottenere un proprio spazio nell'ambito di quegli stessi poteri. Per questa scienza non contava più chiedersi il "perché" delle cose ma solo il "come". L'essenza stessa dei fenomeni veniva ridotta a un'operazione di calcolo. Si voleva far credere che un approccio alla realtà di tipo matematico potesse essere esente da valutazioni ideologiche, e quindi condivisibile da chiunque.

Questa scienza fisica e astronomica rappresenta le premesse culturali di quella scienza che di lì a poco sarebbe stata l'economia politica classica. Si vuol fare della scienza un qualcosa di asettico, di neutrale, indipendente da ogni valutazione etica (che quella volta coincideva con la religione); e, così facendo, si pongono le basi per una qualsivoglia scoperta o invenzione, privando la scienza di un criterio che possa stabilire quando una ricerca è "sensata" (cioè a misura d'uomo) oppure no.

La scienza borghese è tutto meno che *scientifica*, proprio in quanto rifiuta di confrontarsi con l'*etica*. Infatti solo a posteriori, dopo che sono avvenuti immani disastri, la borghesia si chiede come

porvi rimedio. Un criterio per stabilire i limiti della ricerca viene rifiutato categoricamente, come se la scienza fosse un dio da adorare in maniera indiscutibile. Infatti quando avvengono i disastri (che oggi sono sempre più di carattere internazionale), non si mette mai in discussione la scienza in sé, ma solo il *metodo* con cui la si è applicata. Si pensa cioè di poter risolvere i suoi difetti semplicemente rendendo gli uomini migliori, più umani, e non si pone mai all'ordine del giorno il problema di come rivedere i criteri con cui si fa "scienza".

E così, come sempre accade, gli uomini, eticamente migliorati per necessità oggettive, determinate dalle varie devastazioni, si trovano nuovamente a gestire dei criteri e dei mezzi tecnologici per i quali la loro *eticità* continua a rivelarsi del tutto insufficiente. Tant'è che dopo un certo periodo di tempo avvengono nuovi disastri, nuove apocalissi, in una spirale senza fine. Guarite le ferite, si torna a combattere una battaglia persa in partenza. Andando avanti di questo passo si rischia soltanto di porre delle condizioni sempre più autodistruttive, per le quali sarà impossibile trovare dei rimedi efficaci alle nostre assurde pretese di dominio.

Una chiesa matrigna o venduta?

In margine alla *Spe Salvi* di Ratzinger

"Il cristianesimo non aveva portato un messaggio sociale-rivoluzionario come quello con cui Spartaco, in lotte cruente, aveva fallito. Gesù non era Spartaco, non era un combattente per una liberazione politica, come Barabba o Bar-Kochba". Lo dice testualmente papa Ratzinger nell'enciclica *Spe salvi* (2007). Fare le rivoluzioni è peggio d'una condanna, una sorta di maledizione divina, proprio perché falliscono tutte!

Per fortuna Cristo non ha mai chiesto questo ai suoi discepoli, alla sua chiesa! "Ciò che Gesù, Egli stesso morto in croce, aveva portato era qualcosa di totalmente diverso: l'incontro col Signore di tutti i signori, l'incontro con il Dio vivente e così l'incontro con una speranza che era più forte delle sofferenze della schiavitù e che per questo trasformava dal di dentro la vita e il mondo".

Miracolo! L'uomo *schiavo fuori* poteva diventare *libero dentro*! San Paolo capì subito la portata "rivoluzionaria" di questa novità storica della predicazione del Cristo, tant'è che nella Lettera a Filemone scrisse: "Gli uomini che, secondo il loro stato civile, si rapportano tra loro come padroni e schiavi, in quanto membri dell'unica Chiesa sono diventati tra loro fratelli e sorelle...". Non è proprio lui che lo scrive, ma fa lo stesso: Ratzinger, quale sommo esegeta, lo interpreta a dovere.

Padroni e schiavi come fratelli e sorelle in Cristo! Oh quale svolta epocale! "Anche se le strutture esterne rimanevano le stesse, questo cambiava la società dal di dentro". Un vero e proprio inno alla coscienza, oltre che alla carità! Schiavo e schiavista entrambi cristiani hanno consapevolezza di appartenere "a una società nuova, verso la quale si trovano in cammino e che, nel loro pellegrinaggio, viene anticipata".

A che pro dunque ribellarsi se il padrone è buono? Voi direte: ma se è buono, perché tenere sotto di sé degli schiavi? Risposta: e chi l'ha detto che sono schiavi? Se quello che conta è solo la fede, si è schiavi o padroni solo esteriormente. Il cristianesimo è una religio-

ne per tutti: "ceti sociali bassi" e "ceti aristocratici e colti". Si può discutere insieme sulla speranza di un aldilà.

Controreplica: ma perché desiderare un aldilà se siamo tutti felici, schiavi e schiavisti, di stare nell'aldilà? Perché desiderare qualcosa di diverso quando ci si vuol far credere che il paradiso è possibile nella dimensione della coscienza terrena? Perché dobbiamo essere "cristiani" e non p.es. "buddhisti"? Per quale ragione lo schiavo cristiano deve relegare il desiderio di libertà nel suo preconcio e tenersi un pezzettino di desiderio nei meandri più remoti del suo inconscio? Non sarebbe meglio non-desiderare affatto e annullarsi definitivamente nel nirvana? Non costerebbe forse meno fatica, meno interiori lacerazioni?

Non rischia di diventare un po' necrofilo questo cristianesimo, allorquando il suo sommo pastore scrive che "al cospetto della morte la questione circa il significato della vita si rende inevitabile"? Non si pretende forse un po' troppo da un moderno "schiavo cristiano", che già vive un'esistenza precaria al 100% e che deve affidarsi completamente alla volontà altrui per ottenere qualche beneficio? Soffrire tutti i giorni e credere nella morte come liberazione dalla sofferenza: ma siamo davvero sicuri che Gesù Cristo predicasse una filosofia del genere ("l'arte di vivere e di morire") e che avesse così tanti seguaci?

E soprattutto siamo davvero sicuri che una frase così anti-sindacale: "l'affidabilità del reddito materiale si relativizza", possa essere detta da uno schiavo cristiano a un altro schiavo cristiano e non piuttosto da un padrone a uno schiavo, oppure da uno schiavo pagato dal padrone per mentire? Che parte svolge la chiesa romana? Quella di una schiavista che vuole approfittare della buona fede dei propri sottoposti? o quella di una schiava privilegiata che parla a nome di schiavisti molto più potenti di lei? È chiesa matrigna o venduta?

Sono davvero esempi convincenti a restare schiavi quelli che propone il pontefice quando parla di "rinnovare il mondo col martirio", di "dare tutte le proprie sostanze ai poveri" o di "farsi monaco"? Oppure sono esempi che possono andar bene per i ceti altolocati che vorrebbero far qualcosa di diverso per sentirsi "cristianamente importanti"? Ma esistono ancora persone del genere? Esistono ancora cristiani che "non sanno cosa in fondo desiderano"? Dove sono i mo-

dermi Francesco d'Assisi che rinunciano ai loro beni per vivere un'esistenza di povertà e sacrificio? In che mondo vive Ratzinger? Non ha qualche scrupolo di coscienza quando propina ai moderni schiavi una soluzione di vita che al massimo potrebbe andar bene per gli sfaccendati del jet set in vena di crisi mistica?

Ma il paragrafo meno riuscito è il 21, quello sul socialismo: dopo averlo letto ci si chiede se non sarebbe meglio che la chiesa romana si limitasse a parlare di teologia e la smettesse di darsi una veste politica in contrasto con la propria identità religiosa. Infatti se è così scettica sulla possibilità di realizzare una liberazione terrena degli schiavi, perché è così tanto preoccupata di conservare politicamente lo *status quo* che li tiene sottomessi? Perché non li lascia liberi di sperare?

Dunque perché meravigliarsi che Marx abbia "indicato con esattezza come realizzare il rovesciamento", senza dirci - benedetto lui! - "come le cose avrebbero dovuto procedere dopo"? "Egli suppose semplicemente che con l'espropriazione della classe dominante, con la caduta del potere politico e con la socializzazione dei mezzi di produzione si sarebbe realizzata la Nuova Gerusalemme. Allora, infatti, sarebbero state annullate tutte le contraddizioni, l'uomo e il mondo avrebbero visto finalmente chiaro in se stessi. Allora tutto avrebbe potuto procedere da sé sulla retta via, perché tutto sarebbe appartenuto a tutti e tutti avrebbero voluto il meglio l'uno per l'altro. Così, dopo la rivoluzione riuscita, Lenin dovette accorgersi che negli scritti del maestro non si trovava nessun'indicazione sul come procedere. Sì, egli aveva parlato della fase intermedia della dittatura del proletariato come di una necessità che, però, in un secondo tempo da sé si sarebbe dimostrata caduca. Questa 'fase intermedia' la conosciamo benissimo e sappiamo anche come si sia poi sviluppata, non portando alla luce il mondo sano, ma lasciando dietro di sé una distruzione desolante".

L'errore fondamentale di Marx - prosegue Ratzinger - sta nel fatto che "ha dimenticato che l'uomo rimane sempre uomo. Ha dimenticato l'uomo e ha dimenticato la sua libertà. Ha dimenticato che la libertà rimane sempre libertà, anche per il male. Credeva che, una volta messa a posto l'economia, tutto sarebbe stato a posto. Il suo vero errore è il materialismo: l'uomo, infatti, non è solo il prodotto di

condizioni economiche e non è possibile risanarlo solamente dall'esterno creando condizioni economiche favorevoli".

Che parole illuminanti! È davvero strano che uno dei più grandi geni mondiali dell'economia politica non abbia saputo ipotizzare per filo e per segno tutti gli scenari del futuro socialismo democratico e scientifico! Che astuzia machiavellica caratterizza questo pontefice: infatti se Marx avesse fatto il profeta e gli scenari non si fossero realizzati, qualcuno si sarebbe subito sentito autorizzato a sostenere che tutto quello che aveva detto era o falso o inutile; se invece si vuole affermare che il leninismo è fallito proprio perché Marx non disse niente su come doveva realizzarsi il socialismo, allora si deve per forza negare a Marx qualunque pretesa di infallibilità. L'unica vera persona infallibile, dotata di scienza infusa, è il Vicario di Cristo!

Ma a che sarebbe servito decidere le cose per tutte le generazioni future quando "la libertà rimane sempre libertà, anche per il male"? Il bene può forse essere imposto? Perché meravigliarsi di questa riluttanza dei classici del marxismo a delineare nel dettaglio le forme del futuro socialismo democratico? Che senso ha pensare che una rivoluzione non sia possibile realizzarla in maniera positiva solo perché chi la auspica (per il bene dell'umanità) non è in grado di dettagliarla in tutti i suoi particolari?

Sembra qui di assistere alla discussione tra Gesù e il giovane ricco: "Vendi tutto e poi seguimi"; "Eh no, prima fammi vedere la felicità sulla terra e poi vendo tutto". O quella sempre tra Gesù e i farisei: "Se vuoi che ti crediamo dacci un segno"; "Io non vi do proprio un bel niente!".

Non ci vuole molta logica per capire che non ha alcun senso semantico sostenere da un lato che il socialismo è fallito perché Marx non riuscì a ipotizzare concretamente alcuna società socialista, e dall'altro, subito dopo, che se anche l'avesse fatto non sarebbe servito a niente, in quanto la libertà dell'uomo è votata al male.

Questa chiesa è vecchia, non ha più niente da dire agli schiavi moderni, non ha mai avuto nulla da dire di positivo ad alcuno schiavo della storia e forse oggi persino gli schiavi cristiani si stanno rendendo conto di averle obbedito per troppo tempo.

È vero, l'esperienza del "socialismo reale" ci ha fatto capire molte cose negative, la prima delle quali è che non ci può essere al-

cun vero socialismo senza democrazia e senza rispetto dell'ambiente. Ma una cosa resta sempre all'ordine del giorno: *come socializzare la proprietà dei principali mezzi di produzione*. Una chiesa che parla di "comunione" farebbe bene a impegnarsi anche in questa direzione.

L'idea di guerra nel cristianesimo

Ho sotto mano due corposi volumi di oltre 500 pp. il cui contenuto è per molti versi analogo, anche nell'impostazione storiografica. Uno è *Il gallo cantò ancora* (ed. Massari 1998, 2006) di K. Deschner, l'altro è *Il cattolicesimo reale* (ed. Odradek 2008) di W. Peruzzi. Entrambi presumono d'essere una storia "critica" della chiesa.

Prendiamo il capitolo riguardante l'atteggiamento della chiesa verso la guerra. È assodato che con la svolta costantiniana del 313 (Editto di Milano) cambia completamente l'atteggiamento della chiesa cristiana nei confronti del servizio militare e quindi della guerra. Se prima era vietato in ogni caso, ora diventa necessario per difendere un impero "quasi cristiano", che di lì a poco, con l'imperatore Teodosio, diventerà "completamente cristiano".

Ebbene, entrambi gli storici considerano negativamente questo mutamento ed entrambi per la stessa ragione: il Cristo dei vangeli era un pacifista ad oltranza.

Ora, anche ammettendo che lo fosse (il che non è, in quanto è assodato dall'esegesi laica che i vangeli presentano un Cristo del tutto spoliticizzato), che senso ha ritenere incoerente con i propri principi una chiesa che parteggia per un imperatore filo-cristiano? Solo per questo motivo si è costretti a ritenerla una chiesa "politicizzata"?

Uno storico deve sempre fare distinzione, nell'analisi del cristianesimo primitivo, tra la svolta costantiniana e quella teodosiana. Dal 313 al 380 l'impero romano ha potuto beneficiare di un periodo di tolleranza religiosa, persino, in un certo senso, di laicità statale, relativa all'ammissione di una pluralità di fatto delle confessioni di fede. Un pluralismo che pur subì una grave battuta d'arresto quando Costantino, accordatosi col papa Silvestro, decise di convocare e presiedere, in forza della sua carica pagana di "pontefice massimo", il concilio di Nicea (325), il primo ecumenico, in cui si volle condannare l'eresia ariana, perseguilandone i seguaci.

Semmai ci si dovrebbe chiedere il motivo per cui, dopo tre secoli di persecuzioni, la chiesa abbia improvvisamente accettato l'i-

dea di reprimere il "paganesimo" e tutte quelle correnti cristiane che nei vari sinodi e concili venivano definite "eretiche".

Uno storico cioè dovrebbe chiedersi se non sia stata l'idea stessa di "impero" a indurre i cristiani ad assumere atteggiamenti intolleranti nei confronti delle altre religioni. Se per tenere in piedi una realtà politica obsoleta, frutto di violenze secolari inusitate, gli imperatori avevano bisogno, ideologicamente, di uno Stato rigidamente confessionale, allora una religione sarebbe valsa l'altra. La scelta cadde sul cristianesimo solo per motivi di opportunità, sulla base di una semplice considerazione storica, tant'è che per un certo periodo il potere puntò l'attenzione anche sulla fede mitriaca.

Non è stato dunque il cristianesimo, *sua sponte*, a mutare rotta improvvisamente: diciamo che gli è stato suggerito da esigenze di tipo politico. Il cristianesimo petro-paolino, infatti, non era nato come religione politicizzata, salvo il fatto che non era disposto a riconoscere alcun attributo "divino" agli imperatori. Venne perseguitato per tre secoli semplicemente perché uno Stato confessionale (perché "pagano") come quello romano-imperiale non poteva tollerare la diffusione di una religione che, rifiutando il culto alla statua imperiale, appariva come politicamente inaffidabile.

Anche l'ebraismo, sotto questo aspetto, lo era, ma assai di meno e per due note ragioni: 1) gli ebrei desideravano anzitutto uno Stato nazionale e Gerusalemme era stata distrutta nel 70 e di nuovo nel 135; 2) ebrei si poteva esserlo solo dalla nascita, il che li rendeva poco diffusi. Gli ebrei venivano considerati dal potere romano un'eccezione alla regola generale del confessionalismo pagano, e comunque, di tanto in tanto, venivano espulsi da Roma.

Detto questo, fa meraviglia che questi due storici, nel prosieguo del capitolo, non comprendano l'esigenza cristiana di contrapporsi militarmente all'espansione dell'islam. In tutto il Mediterraneo e nel Medioriente l'islam non è riuscito a diffondersi velocemente con la predicazione, ma solo con le armi. Era un impero in via di formazione contro un altro impero formatosi al tempo delle guerre puniche. Non si possono opporre "parole di pace" alle scimitarre degli invincibili cavalieri arabi e poi turchi.

Anche quando si volesse accettare l'idea di una chiesa assolutamente pacifica, non si può considerare sbagliata l'idea che un cristiano, in quanto cittadino, accetti di difendere con le armi i propri

territori. È sufficiente criticare il fatto che non si può, in nome di una vittoria conseguita, imporre una determinata ideologia. E si devono comunque condannare gli eccessi di quei militari che, presi dall'ansia di voler distruggere il nemico, non fanno distinzione tra militari e civili, come spesso accadeva nel corso delle crociate; senza poi considerare che quando i crociati latini usavano il concetto di "guerra santa", non facevano neppure differenza tra bizantini e islamici.

Il torto della chiesa sta nell'essersi lasciata politicamente strumentalizzare dagli imperatori divenuti cristiani, i quali avevano bisogno di un'ideologia unificante per tutto l'impero. La chiesa permise questo al fine di ottenere, in cambio, privilegi a non finire, i quali portarono poi, nell'area occidentale dell'impero, a una progressiva trasformazione della chiesa romana in uno Stato vero e proprio, rivale degli Stati gestiti dai sovrani.

Naturalmente qui non si mette in discussione il fatto che una "guerra di conquista" sia sempre sbagliata, a prescindere dalle motivazioni che l'hanno fatta nascere.

Meno akribeia e più oikonomia nella questione del celibato dei preti cattolici

Per attenuare il peso delle accuse che la stampa mondiale rivolge alla questione della pedofilia del clero cattolico, negli ambienti conservatori vaticani si va diffondendo l'idea che questo male sia più attinente all'omosessualità che non al celibato del clero. Come dire: vi sono più pedofili tra gli omosessuali in generale che non tra i preti cattolici in particolare.

Eppure i casi di pedofilia non riguardano i preti sposati. Perché dunque la chiesa romana è così restia a concedere il matrimonio ai preti? È l'unica chiesa al mondo che al clero secolare chiede l'assoluto celibato, salvo la dispensa che, *oborto collo*, ovvero per calcolo politico, concede a quei sacerdoti di rito bizantino o slavo che si dichiarano sottomessi al papa.

Nel nostro paese i preti cattolici sposati sono circa 10.000 (i celibi circa 35.000) e si riconoscono in varie associazioni (p.es. "Hoc Facite", ma la più importante è "Vocatio", col suo sito www.vocatio2008.it).

Ormai difendono la loro causa non solo autorevoli critici del Vaticano, come p.es. Hans Küng (vedi il suo articolo su "La Repubblica" del 5/03/2010), ma anche esponenti di altissimo rilievo dello stesso mondo cattolico, come p.es. Schoenborn, Martini, Etchegaray, Hummes e altri cardinali, proprio alla luce dell'esperienza di oltre 100.000 preti che nel mondo hanno lasciato il sacerdozio a causa dell'atteggiamento ufficiale del papato verso la sessualità (e sono circa 1/4 di tutti i preti cattolici del mondo; negli ultimi 25 anni circa mille all'anno si sono spretati).

Perché continuare su questa assurda *akribeia* millenaria e non adottare invece il principio dell'*oikonomia* delle altre confessioni cristiane? Un principio che si basa sul noto assunto paolino secondo cui "è meglio sposarsi che bruciare" (1Cor 7,9).

*

È dai tempi del Medioevo euroccidentale (ufficialmente dal 1139, col Concilio Lateranense II) che si va avanti con questa storia del celibato dei preti. Ancora oggi, se si legge un qualunque manuale di storia medievale, là dove si parla di corruzione del clero, l'autore mette sullo stesso piano il clero simoniaco con quello concubinario, senza rendersi conto che i preti hanno potuto sposarsi per almeno un millennio (e quelli ortodossi lo possono ancora oggi).

È vero che col Concilio romano del 386 venne per la prima volta stabilito che vescovi e sacerdoti sposati non potevano più convivere con le proprie mogli, ma questa norma fu ampiamente disattesa durante tutto l'alto Medioevo. Tant'è che i preti (cattolici), ancor prima che venisse fuori il decreto ufficiale, si risolsero a ricorrere all'unione di fatto (concubinaggio o nicolaismo), proprio perché si vietava loro d'avere una moglie legittima. La concubina non era l'amante ma la donna con cui si conviveva senza legalizzare l'unione. Ebbero, ancora oggi questa cosa dagli storici viene considerata scandalosa, mentre appare loro del tutto normale che i vertici ecclesiastici impedissero al clero di sposarsi.

Forse pochi sanno che per la chiesa romana il matrimonio è diventato un sacramento, da celebrarsi obbligatoriamente dal sacerdote, solo col Concilio di Trento. Prima non era neppure considerato un "sacramento" o comunque per legalizzare l'unione in ambito cattolico era sufficiente il consenso libero degli sposi. Questo perché sin dai primi padri della chiesa cattolica (Agostino, Girolamo ecc.), il matrimonio è sempre stato visto come una sorta di "peccato", per quanto veniale fosse. Figuriamoci se lo si poteva tollerare in ambito chiericale!

*

E pensare che basterebbe rifarsi all'antica tradizione cristiana, sancita da vari documenti conciliari, per dirimere la controversia nella maniera più semplice possibile. I canoni regolamentavano la cosa in maniera abbastanza precisa e nella sostanza, cioè nonostante alcune variazioni dovute allo scorrere del tempo, la chiesa ortodossa s'è mantenuta fedele ad essi.

Facciamo alcuni esempi. Il regolamento base (preso dal Nuovo Testamento) prevedeva l'accesso a qualsiasi grado dell'ordine

sacro (diaconato, presbiterato e episcopato) da parte di chiunque avesse contratto un matrimonio legale una sola volta dopo essere stato battezzato (1Tim 3,2).

Si preferiva che i preti fossero sposati proprio per evitare eventuali usi impropri della sessualità, anche se la carriera episcopale, a partire dal VI Concilio ecumenico, si decise di riservarla soltanto ai monaci, che avevano l'obbligo della castità. Chi voleva diventare sacerdote restando celibe, non poteva più sposarsi, altrimenti sarebbe stato ridotto allo stato laicale. A dir il vero un prete poteva chiedere il divorzio per accedere alla carica episcopale, ma la moglie doveva essere consenziente e senza più risposarsi (poteva farlo solo se il marito sceglieva di diventare monaco).

Le uniche vere restrizioni (su cui oggi si potrebbe discutere), in campo matrimoniale, erano riservate più che altro alla donna, in quanto se uno voleva diventare sacerdote non poteva sposare una vedova o una ripudiata (che praticamente venivano considerate allo stesso livello), né una prostituta o una schiava (anche queste, grosso modo, messe sullo stesso piano) e neppure un'attrice, perché questa, esponendosi sulle scene, diveniva moralmente una donna di tutti. A meno che - beninteso - la donna non avesse cambiato completamente vita in virtù del battesimo, che quella volta veniva somministrato agli adulti, essendo una cosa seria e non, come oggi per la chiesa romana, uno strumento di rilevazione statistica.

La chiesa antica non impediva le nozze ai sacerdoti, però esigeva da parte loro una condotta irreprensibile. P.es. in caso di adulterio da parte della donna, questa, anche se si fosse pentita, era destinata a subire la separazione, oppure se fosse stata perdonata dal marito sacerdote, costui sarebbe stato ridotto allo stato laicale e all'interno della chiesa gli si sarebbe offerto un lavoro amministrativo. Lo stesso gli sarebbe successo se, in seguito a un'improvvisa vedovanza, avendo dei figli minori da accudire, avesse deciso di risposarsi. Inoltre era vietatissimo al prete sposare una propria nipote o, nel caso della propria moglie defunta, la sorella di lei.

Nella chiesa romana, a tutt'oggi, l'unica concessione che è stata fatta, oltre quella del matrimonio per i sacerdoti unati, è stata l'abolizione del celibato obbligatorio per i diaconi non intenzionati a diventare sacerdoti.

Sesso e Vaticano *si non caste, tamen caute*

Non c'è manuale di storia medievale che non parli di “nicolaismo” quando affronta il tema della riforma gregoriana, iniziata nel 1046 e che porterà alla teocrazia pontificia.

Gli autori di questi manuali usano la parola “nicolaismo” in riferimento ai preti sposati, i quali, pur di non perdere il loro ruolo privilegiato, e dovendo sottostare alle richieste, sempre più pressanti, dei loro superiori di separarsi dalle mogli, si rifiutavano di obbedire o continuavano a frequentarle in privato, di nascosto. Fu il Concilio quinisesto del 699 a usare per la prima volta questo termine.

La sua origine però non è molto chiara: sembra risalire al diacono Nicola di Antiochia, citato negli Atti degli apostoli (6,5), il quale aveva ripudiato la moglie per vivere una vita casta, anche se poi le esigenze della “carne” ebbero la meglio su quello dello “spirito”. Nell'Apocalisse (2,6.15) viene denunciata, con questo nome, una setta gnostico-cristiana, che, successivamente, i vari Ireneo, Tertulliano e Agostino la ritenevano soggetta a idolatria e libertinismo. Beda arrivò addirittura ad affermare che Nicola aveva permesso ad altri uomini di sposare sua moglie: idea ripresa da Tommaso d'Aquino, che lo accusava di sostenere la poligamia o la comunione delle mogli.

Di sicuro ai tempi della lotta per le investiture la parola viene usata per indicare qualcosa di licenzioso sul piano sessuale. Contro il “nicolaismo” medievale, alquanto diffuso all'epoca, si era scagliato il movimento lombardo dei patarini (ampiamente strumentalizzato dai pontefici), che considerava il clero sposato come una forma di concubinato.

Ancora oggi la Chiesa romana usa polemicamente questo termine in riferimento alla condizione dei preti ortodossi, che generalmente sono sposati, salvo che non abbiano abiurato la loro fede per passare a quella cattolica: in tal caso non si chiede loro di ripudiare la moglie. Non a caso le Chiese cattoliche orientali (cioè obbedienti al papato) non richiedono il celibato per tutti i presbiteri, ma solo per i vescovi. La stessa dispensa il papato la concede al clero

sposato di tutte le altre religioni disposto a passare sotto Roma, anche se vi è qualcuno (come p.es. il card. Bagnasco) che teme enormemente che un sacerdote del genere possa esercitare il suo ufficio al di fuori della sede ove è stato ordinato. Qualunque prete infatti potrebbe chiedersi: “Perché loro possono sposarsi e noi no?”.

Il dovere del celibato, da parte del clero cattolico, risale, ufficialmente, a quando papa Niccolò II dispose, in un decreto del Concilio del Laterano del 1059, di disertare le messe celebrate dai preti uxorati. La cosa tuttavia era già stata richiesta vari secoli prima (p.es. al Concilio di Elvira del 305-306 o al Concilio romano del 382), solo che non la si metteva in pratica. I sacerdoti italiani erano soliti citare il proverbio latino “se non castamente, almeno con cautela” (“si non caste, tamen caute”), attribuendolo erroneamente a san Paolo, intendendo con ciò la necessità di comportamenti che, pur manchevoli dal punto di vista della continenza, non dessero tuttavia adito a scandali.

Per le autorità ecclesiastiche il dovere del celibato era un modo per disciplinare la condotta dei membri del clero, spesso dediti a una vita mondana, non confacente al loro ruolo. L'altro modo era quello d'impedire la vendita di cariche o di beni ecclesiastici (simonia): p.es. al tempo della suddetta riforma a Milano il suddiaconato valeva 12 denari, il diaconato 18, il sacerdozio 24.

Negli atti conciliari della Chiesa romana, dei secoli VIII, IX e X, sono elencati molti provvedimenti a carico dei sacerdoti sposati. Si arrivò persino a esigere che le loro mogli venissero tosate e frustate in pubblico, mentre i loro figli dovevano essere ridotti in schiavitù.

Il basso clero odiava a morte, a causa di questi oltraggi alle proprie mogli, il papato, sempre molto più corrotto di loro, anche perché sin dalle origini del cristianesimo i sacerdoti potevano sposarsi liberamente: al massimo non potevano accedere alle cariche più prestigiose, appannaggio, generalmente, dei monaci più anziani, come accade ancora oggi nel mondo ortodosso.

Imporre il celibato, dietro il pretesto di moralizzare una condotta di vita pubblica, era un'evidente forzatura, un moralismo fuori luogo. Non a caso il papato approfittò della corruzione dilagante per rafforzare enormemente il proprio potere politico ed economico.

Da un lato, infatti, s'inventò un ordine particolare, quello del

cardinalato, cui venne concesso l'esclusivo privilegio di scegliere il pontefice (sottraendo così la carica alle influenze imperiali e alla volontà dei cittadini romani); dall'altro stroncò il nicolaismo per evitare che i feudi ecclesiastici divenissero ereditari: un chierico celibe doveva restituire, alla sua morte, tutti i patrimoni alla Chiesa di Roma.

In sostanza il nicolaismo veniva equiparato al concubinato e le mogli dei preti a delle "amanti". I sacerdoti che vi si opponevano potevano anche finire sotto tortura e le mogli, abbandonate a se stesse, morivano di stenti. Le proteste furono molte, ma non ci fu nulla da fare: il Concilio lateranense del 1123 obbligò i preti al celibato. Il Concilio di Trento (1545-63) mise poi una pietra sopra a qualunque discussione in merito. Da allora la situazione nella chiesa romana è rimasta immutata, salvo che per i diaconi, che possono sposarsi se rinunciano al sacerdozio.

Quello che è cambiato in maniera decisiva è invece la laicizzazione dei costumi, che sta portando molti preti a uscire dalla chiesa per potersi sposare o che li sta facendo diventare morbosi sul piano sessuale proprio perché non riescono a vivere serenamente il loro celibato.

È probabile che di qui a breve la Chiesa romana sarà indotta ad accettare la soluzione che da due millenni pratica la Chiesa ortodossa: cioè rendere possibile l'ordinazione di uomini sposati ma non far sposare sacerdoti già ordinati. Del pari, coloro che dopo il matrimonio sono diventati preti e rimangono vedovi, non possono più risposarsi. Infine, i preti sposati non diventano vescovi e sono per lo più impegnati come parroci. Ma la vera svolta per tale Chiesa potrebbe essere quella di riammettere al servizio sacerdotale quei preti che hanno lasciato l'abito, si sono sposati e vogliono "rientrare" rimanendo sposati. Secondo Sandro Magister i preti cattolici sposati sono circa duemila sugli oltre 400 mila sparsi nel mondo.

Fonti

S. Sodaro, *Keshi. Preti sposati nel diritto canonico orientale*, Franco Puzzo editore, Trieste 2000.

B. Petrà, *Preti sposati per volontà di Dio? Saggio su una Chiesa a due polmoni*, Dehoniane, Bologna 2004; Idem, *Preti celibi e preti sposati*, Cittadella editrice, Assisi 2011

Di quale degrado stiamo parlando?

Che dichiarazioni contraddittorie quelle di mons. Negri, vescovo di San Marino-Montefeltro, rilasciate in un'intervista a Maria Antonietta Calabrò su fattisentire.org.

Se la prende duramente con "Famiglia cristiana", la cui recente denuncia del degrado politico del paese e soprattutto della corruzione della classe politica dirigente, viene qualificata come "giustizialista". Come se la stampa cattolica, quando al potere è la destra, dovesse esprimere giudizi solo in positivo, senza alcuna criticità.

Se si è permessa di criticare, l'ha fatto - secondo il prelado - "solo per vendere qualche copia in più" (sic!). Il problema infatti non sta nella denuncia che non costruisce, ma "nell'educare a una cultura diversa", dice serafico il vescovo.

A quale cultura però lo sappiamo, quella della fede cattolica, che deve permeare di sé anche la politica. Dunque il degrado esiste - secondo questi illuminati cattolici - perché la politica si comporta in maniera a-religiosa: per superarlo ci vuole la politica della fede!

Sembra un discorso di altri tempi, un discorso del più retrivo fondamentalismo, quale si può constatare in un movimento come Comunione e liberazione, cui il prelado appartiene. Invece è un discorso attualissimo, proprio perché si vuol prendere come esempio di come sia possibile superare il degrado, un fatto recente, accaduto in Afghanistan, stravolgendone del tutto il significato.

Alla Calabrò, che ricordava a mons. Negri il cardinale Bagnasco, quando aveva indicato l'esempio di San Lorenzo martire quale via da seguire per risolvere il degrado attuale, lo stesso Negri ha voluto aggiungere un altro esempio che ha a dir poco dell'incredibile: "Sì, i martiri esistono anche oggi, come gli otto medici uccisi in Afghanistan dai talebani, messi a morte non perché curavano i poveri ma perché erano cristiani. Sono i martiri che dimostrano che una vita positiva è possibile".

Dunque i medici sono stati uccisi perché "cristiani", cioè perché erano andati a esercitare la loro professione in quanto credenti, al seguito delle truppe dell'Onu.

Anche prescindendo dalle dichiarazioni dei talebani, secondo cui costoro erano in realtà delle spie al servizio degli americani e che i "missionari cristiani" facevano proselitismo, avendo "Bibbie in dari da distribuire alla gente", qui si ha a che fare col peggiore irrazionalismo.

Non solo il prelado (come d'altra parte il suo collega Bagnasco e aggiungiamoci anche mons. Bertone) non intravede neppure lontanamente il nesso imperialistico tra "intervento armato" e "assistenza umanitaria"; non solo continua a ribadire che il cristianesimo è migliore dell'islam, che l'occidente è migliore dell'oriente, che l'Europa e gli Stati Uniti sono migliori dell'Asia, ma, quel che è peggio, *fa del martirio una forma di garanzia assoluta di autenticità della fede* (allo stesso modo, peraltro, dei fondamentalisti islamici!).

Ma come! Mons. Negri non aveva parlato prima di "educazione a una cultura diversa"? quindi di un processo lungo e faticoso? E ora se ne esce con questa infelice esaltazione del gesto estremo? Come se quei medici avessero voluto farsi ammazzare per tenere alta la fede che li ispirava!

Ma siamo davvero sicuri che da parte di questa chiesa possa venire qualche luce per indicarci in quale direzione dobbiamo andare per risolvere il problema del degrado della politica? Siamo davvero sicuri che il degrado sia il frutto della mancanza di religione e non invece di qualcos'altro? Questo appellarsi al martirio *à tous prix* non è già esso stesso una forma di "degrado"?

Ateismo e religione

Fra memoria storica e desiderio di liberazione

A partire dalla Riforma protestante sono venute emergendo, in Europa occidentale, varie forme di ateismo. Anzi, è forse possibile dire che proprio a partire dalla Riforma, l'ateismo è andato via via perfezionandosi, dopo la grande esperienza socio-religiosa del Medioevo (specie dell'alto Medioevo). Tanto è vero che se il Protestantismo ha messo in crisi il valore della chiesa "visibile", l'Illuminismo ha oscurato la "divinità" del Cristo, mentre il Positivismo e il Materialismo sono persino arrivati a negare l'esistenza di dio.

Da questa "progressione ateistica" la chiesa cattolica ha tratto la conclusione che, dopo aver negato dio, l'uomo ha negato se stesso, dando così origine alle varie forme di nichilismo, irrazionalismo ecc. In realtà le due negazioni non sono affatto in un rapporto di causa/effetto: l'uomo, nella tradizione occidentale, nega se stesso non tanto perché nega dio, quanto perché si autoafferma in maniera individualistica, arbitraria. L'ateismo cioè è qui il riflesso non di un'esperienza socio-umanitaria, ma di un'esperienza intellettuale ed egocentrica, che si contrappone alla crisi della tradizionale (pre-borghese) esperienza socio-religiosa.

La Riforma non è nata dal nulla, ma da una crisi profonda dell'esperienza religiosa, quella tardo-medievale (i primi indizi intellettuali risalgono alla riscoperta dell'aristotelismo in ambito universitario, che avvengono dopo la grande corruzione morale e politica della chiesa romana). A differenza di altri tentativi interni al cattolicesimo, la Riforma è stata una risposta radicale (seppure negativa) alla crisi dell'esperienza medievale. Una risposta negativa perché appunto di tipo individualistico, non avendo saputo risolvere la crisi generale del cattolicesimo-romano, il quale, ancora oggi, a livello internazionale, gode di molta più credibilità di qualunque confessione evangelica.

Il cattolicesimo continua a conservare una forza morale propria, dovuta a principî come quello della subordinazione gerarchica al magistero, quello dell'infallibilità pontificia, quello della giurisdi-

zione universale della sede romana ecc. Viceversa, il protestantesimo ha bisogno dell'appoggio e della società borghese e dello Stato capitalistico, per potersi affermare con efficacia.

La Riforma non è stata di per sé un'esperienza negativa. Per poterla comprendere in maniera adeguata, occorre contestualizzarla storicamente. Questa esperienza è diventata negativa quando si è assolutizzata nella propria soggettività. Cioè, nel momento della critica del cattolicesimo medievale decadente, essa è stata un fenomeno positivo; invece nel momento di elaborare un'alternativa, essa ha fallito completamente. E non poteva che essere così, in quanto la Riforma ha rifiutato, sin dall'inizio, di avvalersi della *memoria storica*. D'altra parte anche l'Illuminismo, il Positivismo e il Materialismo (quest'ultimo nella forma del "socialismo amministrato") hanno fallito i loro obiettivi.

A questo punto un credente potrebbe chiedersi: è possibile recuperare il senso socio-religioso autentico, dopo la crisi dell'esperienza medievale e dopo la critica ateistica di tale crisi? Vien fatto di pensare che una risposta convincente a tale domanda, nell'area dell'Europa occidentale, sia sempre più difficile trovarla. Infatti, se alla crisi della cristianità medievale la società religiosa ha saputo rispondere solo coll'individualismo della Riforma, nulla autorizza a credere che il cattolicesimo-romano abbia in sé la forza (morale) per superare le proprie contraddizioni. È trascorso troppo tempo dal momento in cui il cattolicesimo ha tradito l'esperienza autenticamente comunitaria del valore religioso, perché si possa ancora far leva sulla memoria storica e recuperare i valori perduti.

Per superare le contraddizioni dell'esperienza religiosa (sociale o individuale), gli uomini, d'ora in avanti, possono affidarsi unicamente al *desiderio di liberazione*. In questo senso, ponendosi in una prospettiva prettamente *laica*, è possibile considerare anche la Riforma, oltre che l'Illuminismo, il Positivismo e il Materialismo, come un tentativo di superare la crisi del cattolicesimo-romano, senza riuscire a rifarsi, con la memoria, a un'esperienza sociale e umana del passato, bensì ponendo in essere il desiderio di un'esperienza del genere, che sul piano pratico però non si è realizzato adeguatamente. Il protestantesimo, sul piano pratico, non ha fatto altro che giustificare il capitalismo.

La Riforma è nata in Europa occidentale proprio perché qui il tradimento dell'esperienza socio-umanitaria che il Cristo aveva cercato di realizzare era avvenuto in maniera più marcata rispetto all'esperienza ortodossa dell'Europa orientale. In occidente la chiesa romana ha portato a un eccesso di tipo politico il tradimento operato dal cristianesimo primitivo, il quale è consistito, da un lato, nell'aver voluto dare una connotazione religiosa a un'esperienza umana, e, dall'altro, nell'aver voluto togliere a questa esperienza ogni elemento politico-rivoluzionario. E in questo tradimento è caduta ovviamente anche la chiesa ortodossa, pur avendo essa rifiutato di costituirsi come Stato politico.

La Riforma non ha smascherato questo tradimento (il quale anzi è stato esteso anche agli aspetti materiali, economici della vita sociale), ma semplicemente l'ipocrisia di un'istituzione che mentre predicava sul piano teorico l'amore universale del cristianesimo primitivo, di fatto giustificava più o meno apertamente il servaggio e ogni forma di privilegio e di corruzione.

Tuttavia, la Riforma, confidando più nel desiderio che nella memoria, non solo non ha intuito il tradimento del cristianesimo primitivo nei confronti di una modalità socio-umanitaria di vivere il valore della vita (quella appunto del Cristo), ma non ha neppure recuperato la prassi socio-religiosa di tale cristianesimo (rimasta, appunto, nella chiesa ortodossa: quella prassi con cui, se è vero che da un lato si chiede al credente di sopportare lo sfruttamento come una "prova divina", dall'altro però gli si chiede di sapersi organizzare in maniera collettiva, onde attenuarne gli effetti negativi). Di qui i limiti soggettivistici del protestantesimo e, in fondo, il recupero "vincente" delle posizioni perdute da parte della tradizione cattolica, che certo conserva più memoria di qualsiasi esperienza protestantica.

Il problema che a questo punto si pone è il seguente: perché nell'ambito della chiesa cattolica, anche facendo leva sulla memoria storica rimasta, non si è più in grado di recuperare l'esperienza socio-religiosa del cristianesimo primitivo? La risposta è molto semplice: per poter recuperare il cristianesimo primitivo, la chiesa cattolica dovrebbe rinnegare almeno mille anni di storia euroccidentale, cioè dovrebbe negare qualsiasi valore a quelle decisioni che nell'arco di un millennio l'hanno portata ad essere quello che è.

Ognuno si rende facilmente conto che solo un'esperienza cristiana estranea alla tradizione eurooccidentale può recuperare la memoria storica di un'esperienza socio-religiosa, analoga a quella del cristianesimo primitivo. Qui le possibilità sono due: l'ortodossia greco-slava e il cattolicesimo terzomondista. Entrambe le esperienze sono in grado di superare, seppur non in via definitiva, sia la crisi del cattolicesimo occidentale che la critica protestantica.

Il cattolicesimo terzomondista supera il cattolicesimo-romano e il protestantesimo in due modi, entrambi rifiutati dalle due confessioni: uno è quello del recupero delle tradizioni comunitarie pre-coloniali; l'altro è quello della valorizzazione delle teorie politico-sociali elaborate dal socialismo.

Storicamente parlando, il cattolicesimo terzomondista non poteva recuperare l'esperienza socio-religiosa del cristianesimo primitivo. Esso ha però mescolato due cose che nell'Europa occidentale vengono escluse da tempo. Questo significa che le modalità di vita del cattolicesimo terzomondista non potranno mai affermarsi in Europa occidentale: sia perché il collettivismo pre-coloniale (o pre-borghese) ha qui perso ogni possibile riscontro; sia perché l'affermazione del socialismo marcia, nelle due Europe, di pari passo con l'emancipazione dalla religione.

In Europa occidentale è definitivamente tramontata la possibilità di recuperare lo spirito del cristianesimo primitivo facendo leva sulla memoria storica. Forse si potrebbe recuperare qualcosa se il cattolicesimo considerasse l'ortodossia come la più autentica esperienza del cristianesimo primitivo. Ma ciò potrebbe avvenire solo se il cattolicesimo rinunciasse alle sue esigenze di dominio politico-universale (che oggi soprattutto si concentrano nella funzione carismatica del pontefice), ovvero se riconoscesse che tali esigenze sono venute maturando proprio in un processo di contrapposizione radicale nei confronti dell'ortodossia.

Nell'ambito del cattolicesimo (latino) solo quello terzomondista è estraneo alla logica del dominio universale. Esso infatti subisce l'egemonia politica del cattolicesimo eurooccidentale, che, a tale scopo, si serve dell'appoggio degli Stati capitalistici (ovviamente non nella stessa maniera delle chiese protestanti, che non mettono mai in discussione il valore del capitalismo).

La nuova forma sociale dell'esperienza religiosa non potrà mai essere, in Europa occidentale, quella anteriore al protestantesimo, poiché in occidente non esistono più esperienze del genere (se non in Polonia o nei Paesi Baltici, ma anche qui esiste più che altro una "coscienza" medievale della religiosità, sempre più contraddetta dalla vita concreta, quotidiana, che tende alla secolarizzazione, sia nella forma borghese che nella forma socialista).

Ormai l'esperienza sociale del capitalismo è in grado di far fronte a qualunque critica provenga dal campo cattolico. Il cattolicesimo ha da tempo perso la sua battaglia *politica* contro la mentalità borghese. Ora sta perdendo anche quella *etica*, poiché se è vero che l'ideologia borghese si presenta sul piano etico-sociale in forme sempre più discutibili, tipiche di una società decadente, è anche vero che tale ideologia sa mostrarsi sul piano dei principi in veste molto più democratica dell'ideologia cattolica, chiusa per definizione o comunque legata a schemi di pensiero di origine tardo-feudale. Inoltre il laicismo borghese viene vissuto in forme autenticamente democratiche da esperienze di orientamento socialista, che mirano a superare l'individualismo come *modus vivendi*.

Insomma l'unico modo di superare la mentalità borghese oggi è quello di creare un'esperienza socio-umanitaria che nulla abbia a che vedere con la religione.

Lo stesso cattolicesimo terzomondista ha recuperato l'istanza socio-umanitaria non in virtù del cattolicesimo (latino), ma in virtù di un'esperienza che lo precede nel tempo (quella pre-coloniale) e di un'altra (quella socialista) le cui origini vanno ricercate nell'Europa laica (per quanto vi siano certe affinità ideali tra il socialismo moderno e le società pre-coloniali).

Il cattolicesimo occidentale, per poter riacquistare credibilità, dovrebbe recuperare le forme di socialità anteriori alla sua stessa crisi, cioè le forme del cristianesimo primitivo, che erano sostanzialmente quelle legate ai bisogni della collettività. Il successo del cristianesimo primitivo dipese sostanzialmente dalla capacità di rispondere ai bisogni reali della gente.

Tuttavia, è da escludere a priori che il cattolicesimo occidentale, senza l'apporto dell'ortodossia, sia in grado di realizzare un recupero del genere. Le tracce di umanità sociale che ancora si riscontrano nel cattolicesimo occidentale sono troppo "formali", troppo

"astratte" perché possano veramente costituire un'alternativa al capitalismo. Il cattolicesimo può realizzare un recupero del genere se rinuncia alla religione e se, attraverso l'istanza di liberazione, si sforza di creare un socialismo democratico (il che non potrà certo avvenire senza drammatiche lacerazioni).

In ogni caso questo non può bastare alla coscienza di quegli uomini che non vogliono rinunciare alla loro memoria storica, cioè a comprendere il loro passato. Ora, siccome non sussiste più (almeno in Europa occidentale) il problema di come recuperare lo spirito del cristianesimo primitivo, per quale ragione non dovremmo porci il problema di sapere in che modo il cristianesimo primitivo ha tradito l'esperienza socio-umanitaria del Cristo?

Da questo punto di vista ci pare del tutto lecito vedere le esperienze post- e anti-cattoliche (Riforma, Illuminismo ecc.) come un tentativo, non riuscito, di recuperare (più che altro in maniera inconsapevole) le radici umanistiche dell'esperienza cristiana, successivamente tradite da questa stessa esperienza con l'innesto della fede religiosa.

Ora - ci si può chiedere -, se nell'Europa occidentale è del tutto impossibile recuperare le tradizioni del cristianesimo primitivo, tale possibilità esiste forse nei Paesi est-europei, caratterizzati dalla religione ortodossa? La risposta è sempre negativa, ma per motivi diversi, proprio perché qui l'esperienza del socialismo è stata accettata con maggiore convinzione. Nel senso cioè che il socialismo democratico è stato visto come un'alternativa laica alla socializzazione religiosa in via di dissoluzione. La crisi del cristianesimo primitivo (che qui è iniziata molto più tardi e si è trascinata fin quasi verso la fine dell'Ottocento) si è preteso di risolverla proprio a partire dal socialismo democratico (questo a prescindere dalle realizzazioni effettivamente democratiche di tale socialismo). Ciò significa che un recupero del cristianesimo primitivo passa immediatamente, nell'Europa dell'est, attraverso l'affermazione del socialismo, il quale - come noto - costituisce un superamento dello stesso cristianesimo.²⁵

Si noti, in questo senso, la differenza tra la Grecia e gli altri paesi di religione ortodossa: là dove il cristianesimo è stato più forte

²⁵ Il fatto che nell'Europa orientale sia crollato definitivamente il socialismo autoritario non sta di per sé a significare che in quest'area non possa più facilmente riproporsi un'idea di socialismo democratico.

e più sentito, meno forte è stata l'esigenza del socialismo moderno. Ma questo ad un certo punto non ha impedito che si utilizzasse lo stesso cristianesimo come illusione per rinunciare all'esigenza del socialismo.

Se il superamento del cristianesimo oggi è rimesso in discussione, ciò non avviene in virtù della forza del cristianesimo, ma in virtù dei limiti del socialismo, che ancora adeguatamente democratico non è. Naturalmente questo tipo di problematica è scarsamente avvertita in Europa occidentale (meno ancora negli Stati Uniti), proprio perché l'occidente non ha ancora sperimentato l'esperienza del socialismo (né in una forma statalizzata, né in una democratica).

Sarebbe tuttavia molto interessante se le forze progressiste orientali e occidentali dell'Europa (che si richiamano esplicitamente al socialismo democratico), lavorassero insieme per recuperare le origini umanistiche (laiche) e sociali dell'esperienza cristiana (del Cristo, non della chiesa) e cercassero di riprodurle, *mutatis mutandis*, sulla base dell'esperienza del socialismo democratico. Occorrerebbe cioè giungere alla conclusione che l'esperienza del cristianesimo post-pasquale costituisce un tradimento del messaggio di Cristo e che tale tradimento può essere superato solo da un'esperienza che affermi da un lato gli aspetti socio-umanitari di quel messaggio (in nuce, ovviamente) e che rinunci, dall'altro, agli aspetti religiosi.

In tal senso si potrebbe p.es. partire dal fatto che la chiesa cristiana ha voluto trasformare il sentimento umano della fede in uno strumento religioso per credere in dio, in netta contrapposizione all'uso della ragione e all'uso della stessa fiducia nei rapporti interumani. Nell'ambito della chiesa quanto più un credente ripone fiducia in dio, tanto meno ne ripone in se stesso e nel suo prossimo.

Se oggi l'ateismo appare fallimentare non è perché la religione continua a sussistere, ma perché le esperienze socio-umanitarie cui esso faceva riferimento non sono state all'altezza del compito, cioè non sono state in grado di soddisfare le esigenze democratiche delle masse popolari. Cosa che d'altra parte neppure la religione può oggettivamente fare, poiché, se veramente avesse potuto farlo, avrebbe avuto tutto il tempo a disposizione.

Nell'Europa dell'est l'ateismo è rimasto un'esperienza sostanzialmente intellettualistica, alienata, proprio perché l'esperienza sociale ad esso sottesa - il socialismo amministrato - non ha mai saputo

risolvere i problemi della giustizia sociale, dell'uguaglianza, delle libertà individuali ecc. Il futuro sarà quello dell'ateismo solo nella misura in cui vi saranno soluzioni convincenti sul piano pratico.

E comunque bisogna ammettere che se l'ateismo dei paesi socialisti s'è rivelato fallimentare, quello dei paesi capitalisti lo è ancora di più, proprio perché gli intellettuali che l'hanno sostenuto, si sono lasciati influenzare dalle tradizioni individualistiche dell'occidente, sconfinando spesso nell'irrazionalismo. Sono stati rari i casi in cui gli intellettuali hanno lottato, a fianco delle masse, per realizzare una rivoluzione di tipo socialista.

Dunque, pur avendo più ragioni (teoriche) rispetto alla religione, l'ateismo è stato costretto a fare bancarotta, a causa della sua incoerenza fra valori affermati in sede teorica ed esperienza pratica, che è rimasta carica di contraddizioni antagonistiche.

Marxismo e Teologia della liberazione

A partire dalle autorevoli posizioni del comunista L. L. Radice, sostenute negli anni '60 e '70, nell'ambito della sinistra italiana, alcuni intellettuali, con sempre maggiore insistenza (soprattutto alla luce degli sviluppi della teologia della liberazione) hanno cercato di rivedere o riprecisare le tesi classiche del marxismo sul fenomeno religioso (cfr p.es. i nn. 5/81 e 4/83 di *Critica marxista*).

Accortisi che con il legame latinoamericano di fede e politica le popolazioni oppresse di quel continente ottenevano risultati di una certa rilevanza, in rapporto all'esigenza di una trasformazione dell'esistente in direzione del socialismo, questi intellettuali - le cui idee si ritrovano anche oltreoceano (cfr p.es. *Monthly review*, n. 36/84) - mirano a porre sotto il vaglio della loro critica l'affermazione basilare del marxismo che vede nella religione in sé un "oppio per i popoli".²⁶

Essi in sostanza fanno il seguente ragionamento. Nel Sudafrica neocolonizzato dall'occidente capitalistico vivono milioni di cittadini professanti diverse religioni (in specie la cattolica); questi oppressi e sfruttati d'ogni genere, per opporsi al sistema iniquo dei loro governi filooccidentali, non hanno rinunciato alla fede religiosa, ma anzi l'hanno trasformata mettendola al servizio di una politica rivoluzionaria. Ora, se hanno potuto fare questo, significa che tale fede (in primis quella cristiana) non è - come da Marx in poi ci è stato insegnato - l'aspirazione dell'illuso o dell'ingenuo, ma, al contrario, un motivo di lotta reale per l'emancipazione reale, terrena, delle categorie sociali più deboli. Ergo: i teologi della liberazione e i cristiani per il socialismo hanno dimostrato che il giudizio marxista sulla religione dev'essere completamente rivisto, poiché solo con un'a-

²⁶ Alla Conferenza, dei partiti comunisti dell'America del Sud (Buenos Aires. 5-7 luglio 1984) si è, fra l'altro, rilevato che "alla lotta di liberazione contribuisce la partecipazione notevole dei credenti e non di rado anche della chiesa stessa, e di alcuni suoi esponenti più illuminati. Tutto ciò mostra che si sono create enormi possibilità per l'unità d'azione e per un'ampia comprensione reciproca".

nalisi storica e politica si può verificare quando e come la religione è alienazione e quando e come non lo è.

Questo modo di vedere le cose è sostanzialmente giusto. Anzitutto è vero che il marxismo, se vuole restare dialettico e soprattutto se non vuole diventare settario, non deve limitarsi a un giudizio ideologico (o di principio) sulla religione, ma confrontarsi di volta in volta con questo fenomeno sul terreno più propriamente politico. Un partito di sinistra che restasse indifferente di fronte al credente che decide di lottare per un cambiamento sostanziale della realtà in cui vive, non mostrerebbe certo d'essere democratico e pluralista. Se un credente vuole militare in tale partito o se è anche solo interessato, in qualità di simpatizzante, al suo programma politico, sarà del tutto naturale considerarlo come un credente progressista.

Qui l'unica osservazione che forse è lecito fare è che al credente che milita nelle fila di un partito comunista sarebbe lecito chiedere la separazione della fede dalla politica. Se tale credente pensa di realizzare gli ideali della sua religione mediante la lotta di classe, ciò deve restare un suo patrimonio personale, poiché altri credenti nel medesimo partito potrebbero avere opinioni diverse dalla sua. Una condizione del genere i cristiano-socialisti, che rifiutano sia la netta separazione di fede e politica, sia un nesso vissuto a livello di mera coscienza, difficilmente potrebbero accettarla. Per loro la fede deve avere un risvolto politico nella "chiesa popolare".

In ogni caso il marxismo dovrebbe cercare di capire, anche sul piano storico-culturale, dove come e quando il fenomeno religioso contribuisce e ha contribuito allo sviluppo della libertà e della giustizia nella storia e quando invece svolge o ha svolto un ruolo regressivo. Questo per dire che non ha senso attribuire alla religione, in sé e per sé, una funzione reazionaria, oscurantista. I giudizi categorici (siano essi politici o culturali) sono sempre fuorvianti, anche perché impediscono il dialogo, il confronto su posizioni che possono anche avere molti punti in comune. Il marxismo p.es. non ha mai elaborato una storiografia delle idee religiose progressiste in correlazione allo sviluppo socio-economico e politico di determinate formazioni sociali. Il motivo di questo probabilmente è dipeso dal fatto che alla tesi marxiana secondo cui "la religione non ha storia propria" si è voluta dare un'interpretazione unilaterale.

Il marxismo può anche sostenere che la religione di per sé sia un retaggio del passato e che essa nella storia abbia svolto un ruolo prevalentemente conservatore e che nel presente assai raramente s'incontrano credenti progressisti che abbracciano la causa del socialismo; tuttavia, nonostante questo, si deve continuare ad affermare, sia per la vita reale che per gli studi sul passato, una certa differenza tra *credente e religione*, nel senso che è possibile che una determinata religione abbia dei principi assai migliori dei credenti che li mettono in pratica, ed è possibile anche il contrario, e cioè che esistano dei credenti assai migliori della religione che professano.

Poiché a partire dal marxismo si è arrivati alla conclusione che con la religione non si è in grado di risolvere alcun problema sociale, Lenin arrivò a dire che se un credente progressista vuole abbracciare la causa del socialismo rivoluzionario, inevitabilmente soffrirà di una "personale contraddizione", ma non per questo il partito dovrà rifiutarlo come militante. In fondo l'Ottobre è stato fatto anche da numerosi seguaci delle religioni ortodossa ed ebraica. Questo poi senza considerare che attraverso l'assistenzialismo, il volontariato e altri aspetti di carità sociale la religione riesce ad affrontare spesso situazioni di disagio con un forte senso della concretezza, che sfugge a chi è abituato ad affrontare le cose in maniera prevalentemente politica o culturale.

Dunque, che importanza può avere sapere se in America latina quei credenti che scelgono la via rivoluzionaria lo fanno in virtù della loro religione o nonostante questa religione? Il marxismo sostiene che non è possibile giudicare un uomo sulla base di quello che lui pensa di se stesso, in quanto ciò che conta alla fine è solo la sua posizione di classe, cioè il ruolo oggettivo ch'egli ricopre nel processo rivoluzionario; ebbene, se questo è vero, allora il marxismo dovrebbe sospendere qualunque giudizio sull'atteggiamento che un individuo assume nei confronti della religione.

Se un credente diventa rivoluzionario, ciò probabilmente dipende da fattori sociali di forte privazione: tutta la storia del cristianesimo è piena di casi del genere (si pensi solo alle eresie medievali). Oggi ci meravigliamo di questo semplicemente perché in occidente la coscienza comune del cittadino è più orientata verso l'ateismo o l'agnosticismo che non verso la religione, ma il fatto che il cittadino ateo occidentale non sia affatto rivoluzionario e non nutra

in genere alcuna simpatia o alcun interesse per le forze rivoluzionarie del Terzo mondo, cosa ci deve far pensare?

L'ateismo è stato rivoluzionario nei confronti della religione, ma oggi si trova ad essere oscurantista nei confronti di una rivoluzione politica condotta da credenti. Le cose stanno forse in questi termini? Un'affermazione del genere ovviamente non ha senso, poiché qui si è finito col mescolare due realtà che dovrebbero restare separate: la *politica* e la *religione*. Infatti, non è l'ateismo indifferente alla rivoluzione dei credenti, ma è il soggetto occidentale che, proprio per la sua posizione di classe, non può che restare indifferente alle rivendicazioni che minacciano la sua sicurezza. Qui l'ateismo è del tutto incidentale. Cioè esso può anche riflettere una posizione culturale più avanzata di quella religiosa terzomondista, ma se questa acquisizione non si traduce sul piano politico in direzione del socialismo, alla fine quale posizione culturale risulterà più avanzata?

Dunque, come si può notare, ateismo e religione, messi al cospetto di esigenze rivoluzionarie, risultano in sostanza equivalenti. Di rilievo è il fatto che il magistero della chiesa romana, pur vedendo che non viene messa in discussione la fede, non riesce assolutamente a tollerare il connubio con una prassi rivoluzionaria legata alle idee del socialismo. Gli intellettuali credenti terzomondisti sono addirittura arrivati a reinterpretare in chiave rivoluzionaria molti brani biblici (specie quelli dell'Antico Testamento), discostandosi alquanto dalle versioni ufficiali del magistero.

La teologia della liberazione è il frutto più maturo che la chiesa cristiana abbia mai prodotto dai tempi del cristianesimo primitivo. Essa supera la stessa teologia del vangelo e qualsiasi altra moderna teologia di qualsivoglia confessione. È potuto accadere questo non tanto perché essa è sorta in una società peggiore di altre, quanto perché è venuta a contatto con una fonte di ispirazione - il socialismo scientifico - che mai nessuna epoca precedente aveva conosciuto.

La fede di questi cristiani non trova un vero riscontro nella storia del cristianesimo semplicemente perché lo stretto legame col socialismo scientifico l'ha modificata nettamente, facendole perdere le sembianze della fede tradizionale (che resta ferma su posizioni attendiste: *la speranza dei poveri*, o su posizioni conservatrici: *la carità dei ricchi*).

La fede dei cristiano-socialisti è un valore umano inserito in una cornice religiosa. Non potendo rinunciare di colpo alla loro tradizione culturale, questi cristiani fanno risalire tale valore alla fonte del vangelo, ma l'interpretazione che ne danno ha poco e nulla di religioso. Essi in un certo senso hanno soppresso la fede realizzandola politicamente. Un'esperienza del genere in Europa è stata vissuta, in maniera molto meno intensa, dalle frange del movimento modernista o da quelle esperienze marginali di cattolici comunisti, che in genere si sono risolte con una fuoriuscita dalla chiesa romana.

La chiesa italiana dal Congresso di Vienna ad oggi

Con la sconfitta delle idee napoleoniche, mutate dalla rivoluzione francese, e quindi col Congresso di Vienna del 1815, la Chiesa italiana, come altre potenze vetero-feudali, s'era convinta che la restaurazione sarebbe durata in eterno: la pretesa di veder affermate le idee borghesi in tutta Europa attraverso l'uso della forza militare, andava considerata definitivamente superata. Il papato non aveva alcuna intenzione di combattere né gli austriaci né i Borbone, entrambi cattolici e reazionari; anzi, contro la borghesia nazionale, chiedeva persino un appoggio particolare, sul piano militare, alla Francia cattolico-liberale. Pertanto l'idea neoguelfa di Gioberti (una nazione federata sotto la guida del pontefice) non poteva che essere rifiutata.

In occasione della Restaurazione si trovarono a sedere, intorno allo stesso tavolo, tre religioni diverse, che si concepivano e ancora oggi si concepiscono in opposizione l'una all'altra: la *cattolica* (Austria e Francia), la *protestante* (Prussia) e l'*ortodossa* (Russia). Questa straordinaria convergenza era nata da un comune interesse: arginare il fenomeno del liberalismo europeo, difendendo l'*assolutismo* dell'*ancien régime*, cioè tutto il passato del privilegio clericonobiliare.

A tale scopo lo zar volle realizzare una cosa che a tutta prima sembrava impossibile: una "Santa Alleanza" contro la borghesia. Inguenuamente lo zar riteneva ancora possibile che, in nome di comuni radici cristiane, si potesse trovare un'intesa con le nazioni europee occidentali, i cui sovrani però, sin dagli inizi del Cinquecento, avevano fatto della religione cristiana (cattolica o protestante che fosse) non più un ideale per cui combattere, bensì un mero strumento di controllo della società civile, non in grado d'interferire con la politica estera di Stati sempre più rapaci, borghesi o feudali che fossero. La tensione tra questi Stati era così alta (si pensi p.es. alla guerra dei Cent'anni tra Inghilterra e Francia o a quella tra Francia e Spagna per l'egemonia del Mezzogiorno italiano, o a quella dei Trent'anni tra quasi tutti i paesi europei) che quando ci si dichiarava guerra, le somiglianze o le differenze di religione erano l'ultimo dei pensieri nel-

le preoccupazioni dei sovrani. Che ci fosse una "Santa Alleanza" o no, la fede religiosa veniva semplicemente usata come *instrumentum regni*, sia che questo regno dovesse conservarsi così com'era o allargarsi a spese di altri. L'unica cosa che poteva accomunare i firmatari della "Santa Alleanza" poteva essere soltanto quella che autorizzava ogni Stato-membro a intervenire ovunque fosse violato lo *status quo* pre-napoleonico. Ma la chiesa romana (il papa era Pio VII) non aderì neppure a questa alleanza, non volendo avere rapporti troppo vincolanti con un sovrano protestante e un altro ortodosso; essa si sentiva sicura nelle braccia dell'Impero austro-ungarico, dei Borboni spagnoli nel Meridione e della Francia di Napoleone III: tutti interessati a tenere divisa la penisola.

Ormai tuttavia il liberalismo borghese non poteva più essere frenato. La Rivoluzione francese era stata un avvenimento troppo importante perché la si potesse facilmente dimenticare. E lo sviluppo industriale pareva irreversibile. Il liberalismo borghese poteva essere vinto solo in un modo: ampliando la democrazia nella società rurale pre-capitalistica. Ma questo non avvenne in nessuna parte dell'Europa occidentale.

La stessa sinistra (prima socialista, poi comunista) non mise mai in discussione l'equivalenza tra rivoluzione industriale e sviluppo capitalistico. All'incapacità delle forze sociali rurali (e dell'ideologia religiosa in genere) di realizzare la democrazia socio-politica, permettendo altresì uno sviluppo industriale che non coincidesse *tout-court* col capitalismo, la sinistra laico-socialista rispose dando per scontato che l'industrializzazione avrebbe definitivamente portato l'Europa occidentale fuori dal Medioevo, verso la nascita di un tipo di civiltà - quella "borghese industriale" - ritenuta, ingenuamente, molto più democratica di quella precedente.

I moti liberali in Italia (ma anche all'estero) avvengono a scadenze quasi decennali: '20-'21, '30-'31, '48, sino all'unificazione del 1861 e alla caduta del potere temporale dei papi nel 1870.

Dire che i cattolici non hanno partecipato a questi moti, è dire una sciocchezza. La chiesa istituzionale (appoggiata all'estero dai circoli ultramontani) non vi ha partecipato, anzi ha fatto di tutto - specie dopo il fallimento del neoguelfismo²⁷ di Gioberti - per ostaco-

²⁷ Il neoguelfismo fallì non solo perché il papato non voleva combattere la cattolica Austria, ma anche perché non voleva accettare il liberalismo, né i

larli. È stato invece il cattolicesimo non ufficiale, quello appunto *liberale*, che ha partecipato attivamente all'unificazione nazionale (si pensi p.es. al Manzoni), nonché alla fine dello Stato della Chiesa.

La chiesa (come istituzione) reagirà male all'unificazione nazionale, con due documenti del 1864, l'enciclica *Quanta cura* e il *Sillabo* di Pio IX (1846-78), che condannano praticamente tutto quanto è "laico" e "moderno" (p.es. il concetto di separazione tra Stato e Chiesa e tra scuola e chiesa, espressi dalla formula di Cavour "Libera chiesa in libero Stato", la libertà di religione e di coscienza...).

La breccia di Porta Pia del 20 settembre 1870, sarà preceduta di pochi mesi dalla convocazione del Concilio Vaticano I, che sancisce il dogma dell'infallibilità del papa (vedi però l'opposizione dei Vecchi-Cattolici). Pio IX si autodichiarò "prigioniero" del Vaticano, scomunicerà casa sabauda e rifiuterà anche la *Legge delle Guarentigie*, proposta dal governo, nel 1871, a titolo di "risarcimento danni" (rendita annuale concessa al papato dallo Stato, libertà di coscienza, no ai privilegi giurisdizionali dello Stato sulla Chiesa, extraterritorialità del Vaticano, sovranità sacra e inviolabile del papa ecc.). Di qui il divieto ai cattolici, durato mezzo secolo, di partecipare alla vita politica: chi non accettava il *non expedit* di Pio IX, ovvero il principio *né eletti né elettori* (1874), veniva espulso dalla chiesa. E i cattolici intransigenti dovevano vigilare con l'"Opera dei Congressi e dei Comitati cattolici" (l'antecedente, sorta appunto nel 1874, dell'Azione Cattolica) che le condizioni pontificie venissero rispettate. Il meglio di sé i cattolici potevano darlo solo nel "sociale", costruendo cooperative, leghe di mestiere, casse rurali, sindacati bianchi, ecc.: ciò che in due parole veniva chiamato "movimento cattolico".

La cosiddetta "Questione romana" è nata così. Essa si trascinerà sino al 1929, con la stipulazione dei *Patti Lateranensi* (Pio XI riconoscerà il regno d'Italia con Roma per capitale e il fascismo riconoscerà la sovranità papale sul Vaticano) e il successivo *Concordato*, che il fascismo pretese per la propria legittimazione nazionale, concedendo in cambio alcuni privilegi (p.es. l'ora di religione nelle scuole statali, il valore civile dei matrimoni religiosi, il divieto del

liberali volevano accettare l'idea di un papato a guida della nazione che stava per nascere.

divorzio, ecc.). D'altro canto la chiesa, grazie a questi privilegi, aveva meno motivi di opporsi allo Stato "borghese". Tra l'altro, per la chiesa lo Stato "fascista" rappresentava l'antitesi dello Stato "liberale", così come lo stesso fascismo voleva far credere.

Per quale motivo ad un certo punto si fu costretti a scegliere la strada del *Concordato*? Per due ragioni: da un lato la *borghesia* non riusciva a realizzare gli ideali in virtù dei quali aveva chiesto di unificare l'Italia (maggiore libertà, giustizia sociale, uguaglianza); dall'altro la *chiesa*, pur continuando a rifiutare lo Stato laico, s'impegnava attivamente, per quanto poteva, alla soluzione delle contraddizioni socio-economiche che il capitalismo aveva generato in Italia, mediante appunto le strutture del Movimento cattolico, che dovevano cercare di opporsi anche al solidarismo di tipo socialista.

I cattolici intransigenti, i clericali conservatori, forti soprattutto nell'*Opera dei Congressi e dei comitati cattolici*, cercheranno d'imboccare, con la direzione Grosoli, la via del superamento del clericalismo, ma nel 1904, dopo 30 anni di attività, l'Opera verrà sciolta da Pio X: sia per impedire un suo qualunque rapporto coi modernisti, sia per fare un piacere a Giolitti, col quale si inaugurava una sorta di politica clerico-moderata.

Erano dunque i *cattolici democratici* che sul piano sociale s'impegnavano a realizzare ciò che la borghesia non riusciva a fare, a causa della sua posizione di "classe", contrapposta agli interessi delle masse contadine e operaie. Per ottenere un consenso democratico, in virtù del quale potesse restare al governo senza ricorrere a misure particolarmente repressive, la borghesia aveva bisogno che sul piano socio-economico le contraddizioni fossero attenuate dall'attiva partecipazione dei cattolici. Chiesa e borghesia avevano capito, insieme, che il nemico comune che dovevano combattere non era tanto il repubblicanesimo mazziniano (in una nazione monarchica) o l'anarchismo bakuniniano (in una nazione sempre più centralizzata), quanto piuttosto il socialismo dell'Internazionale, che in Italia era nato da una costola dell'anarchia.

La scelta a favore della dittatura fascista fu per la borghesia inevitabile nel momento stesso in cui cominciò a rendersi conto che non poteva più far leva sulle forze cattolico-contadine per arginare il pericolo della rivoluzione socialista-operaia (vedi il *Biennio rosso* del '19-'20). Non poteva più far leva su queste forze per due ragioni:

1. i cattolici democratici sapevano di poter usare la "questione sociale" contro lo Stato liberale, per questo miravano a una propria rappresentanza politica (vedi la nascita del *Partito popolare* di Luigi Sturzo);
2. le contraddizioni sociali emerse dallo sviluppo capitalistico erano state attenuate ma non risolte dall'impegno dei cattolici. Per i liberali borghesi un nuovo nemico, ancor più pericoloso dei cattolici democratici, era salito alla ribalta: il *socialismo rivoluzionario*.

Il problema che agli inizi del secolo i cattolici democratici si posero fu il seguente: per quale ragione i cattolici, che pur sono superiori alla borghesia sul piano sociale, non possono partecipare alla vita politica (secondo l'imperativo del *non expedit*)? La risposta a questa domanda includeva, generalmente, due diverse considerazioni sui governi allora in carica, a seconda che il cattolico fosse "moderato" o "democratico": per il primo l'attività politica era necessaria perché molti ideali della borghesia erano giusti; per il secondo invece tale necessità dipendeva dall'esigenza che i cattolici costituissero un'alternativa politica al liberalismo.

È comunque sulla risposta a questa domanda che avviene lo scontro tra chiesa istituzionale e *modernismo* (la corrente religiosa più progressista di quel tempo).

Il modernismo nasce in Francia verso la metà dell'Ottocento e si sviluppa in Italia verso la fine dello stesso secolo, concludendosi con l'ascesa del fascismo. Suo esponente principale in Italia fu Romolo Murri.

Il modernismo sosteneva la necessità di adeguare la chiesa al progresso dei tempi. Addirittura affermava la storicità dei dogmi. Sarà condannato nel 1907 dall'enciclica *Pascendi* di Pio X (1903-14). Paradossalmente lo stesso papa, pur di combattere politicamente il laicismo, sostituirà il *non expedit* con la formula "deputati cattolici no; cattolici deputati si", con cui si sanzionò il clerico-moderatismo, arginando il pericolo interno della "democrazia cristiana".

Intanto, sotto il papato di Leone XIII (1878-1903), la chiesa, pressata dal modernismo, all'interno, e dal socialismo, all'esterno, si vide costretta a rinunciare all'intransigenza antiliberale e a promuovere il dialogo con la borghesia (vedi *Rerum novarum* del 1891).

Le condizioni che il papato impone al Movimento cattolico sono precise: *democrazia sociale sì* (nel senso del corporativismo e del paternalismo statale), *democrazia politica no* (nel senso dell'uguaglianza sociale e della partecipazione attiva dei cattolici alla vita politica). Ciò significa che il cattolico non doveva avallare politicamente le idee del liberalismo, né doveva avere un'alternativa al liberalismo che non fosse quella della gerarchia vaticana.

Murri non accetterà queste condizioni e sarà scomunicato nel 1909, e con lui molti altri modernisti (in Italia p.es. Buonaiuti). Da allora in poi l'attività del Murri si svolgerà fuori del Movimento cattolico.

I punti fondamentali della *Rerum novarum* erano i seguenti: 1) l'etica cattolica è superiore all'economia e all'ideologia borghese e socialista; 2) va difesa la proprietà privata, ma con una preoccupazione per la destinazione universale dei beni; 3) capitalismo vuol dire sfruttamento del lavoro salariato, quindi sono legittime le associazioni operaie, anche cattoliche; 4) lo Stato deve promuovere il bene comune (corporativismo e interclassismo).

L'enciclica ha accettato i presupposti del capitalismo, sperando di correggerli in senso cristiano, sperando di scongiurare la minaccia del socialismo. L'ideale sociale è il corporativismo para-feudale o al massimo mercantile.

Il fallimento della *Rerum novarum* lo si può già costatare con la nascita del clerico-moderatismo, a partire dalle elezioni politiche del 1904 e dallo scioglimento dell'Opera. Il clerico-moderatismo rappresenta la necessità, condivisa da Giolitti e da Pio X, di un appoggio reciproco tra borghesi e cattolici (appoggio ufficializzato col *Patto Gentiloni* per le elezioni del 1913): i cattolici votano quei liberali che s'impegnano a combattere, se eletti, qualsiasi legislazione anticlericale (circa 200 deputati liberali saranno eletti così).

Murri continuerà a lottare per avere una Lega Democratica Nazionale (non "cristiana", come poi invece vorrà Cacciaguerra): cercava l'appoggio dei socialisti in funzione anti-liberale, ma non avrà successo, né l'avrà il Cacciaguerra col suo tentativo di conciliare una posizione di rigida ortodossia cattolica con una posizione democratica in politica.

Le cose cambiano con la prima guerra mondiale, poiché i cattolici si schierano dalla parte dello Stato italiano contro l'impero

austro-ungarico. Si risolve così, di fatto (non ancora di diritto), la "questione romana". Nel 1919 nasce il Partito popolare di Sturzo, d'ispirazione cristiana, ma slegato (almeno ufficialmente) da una dipendenza gerarchica dal papato (come invece era l'Azione cattolica, nata nel 1905). Ovviamente sarebbe stato impossibile per un prete come Sturzo diventare segretario generale senza il consenso della curia vaticana. Infatti nel 1923 abbandonerà la carica su richiesta del papato.

Il Partito popolare nasce spontaneamente, è formalmente aconfessionale e antiliberalista, e sicuramente antisocialista (l'ateismo dei socialisti e il concetto di proprietà collettiva impediscono qualunque rapporto coi partiti di sinistra). Lotta per avere: sistema proporzionale, suffragio femminile, elettività del Senato, libertà delle scuole e dell'insegnamento, imposta progressiva, riforma agraria al Sud, autonomie comunali, costituzione della Regione, tutela della piccola proprietà... (molte di queste cose apparivano troppo radicali alla borghesia dominante). Nel 1919 ha 100 seggi in Parlamento (grazie al grande lavoro pre-politico condotto dal Movimento cattolico), ma nel 1922, dopo essersi opposto al ritorno al potere di Giolitti, rifiuta di assumere le redini del governo coi socialisti, anzi, preferisce entrare nel primo governo fascista di coalizione, anche se nel 1923 si ritira, passando all'opposizione. Dopo i delitti Matteotti e don Minzoni il partito (con De Gasperi segretario generale) si schiera a favore della secessione parlamentare dell'Aventino, ma ormai è troppo tardi: verrà sciolto dal fascismo nel 1926. La chiesa accettò lo scioglimento senza reagire, confidando più nell'obbedienza dell'Azione cattolica. Anche la *Confederazione dei lavoratori* verrà boicottata dal papato a vantaggio dei sindacati fascisti. Il Partito popolare risorgerà durante la Resistenza col nome di *Democrazia Cristiana*.

A favore del fascismo si schierano i gesuiti e Pio XI (1922-39), che sono contrari a un'intesa tra popolari e socialisti (il papa definirà Mussolini con l'espressione "l'uomo della provvidenza"). La curia vaticana appoggiò il fascismo perché credette di vedere in questo movimento una maggiore garanzia contro il socialismo. Lo stesso Mussolini, diversamente da tutti gli altri statisti liberali, affermava chiaramente (anche se per tattica) di voler difendere gli interessi della chiesa contro il socialismo.

Il rapporto tra chiesa e fascismo non è però così lineare. La chiesa condanna la violenza, i limiti imposti all'Azione cattolica, l'educazione fascista della gioventù, le leggi razziali, l'alleanza col nazismo... Accetta il Concordato, il colonialismo in Africa, l'autarchia e il regime corporativo, la "crociata" spagnola in difesa dei nazionalisti di Franco, la lotta contro le sanzioni di Ginevra, la fine delle libertà di stampa, sindacale, partitica, di sciopero...

Il fascismo riconosce al Vaticano, fra le altre cose, l'Università Cattolica di Milano, aumenta le congrue parrocchiali, ripara le chiese danneggiate dalla guerra..., ma in cambio vuole una religione sempre più come strumento di potere.

Pio XI pubblica nel 1937 due importanti encicliche: una contro la persecuzione religiosa nella Germania nazista (*Mit brennender Sorge - Con viva ansia*), l'altra contro il comunismo ateo (*Divini Redemptoris*). Il papato è convinto che mentre col nazismo si possa trattare (vedi p.es. il Concordato del 1933), col comunismo invece ciò non sia assolutamente possibile.

Nel secondo dopoguerra i quadri direttivi dell'Azione cattolica e dell'Università Cattolica passano a dirigere la politica economica dell'Italia, attraverso il partito della Democrazia cristiana. Finisce l'opposizione cattolica allo Stato liberale e inizia il collaterale della Chiesa nei confronti della D.C.

La D.C. di De Gasperi, Fanfani, Moro... offre una base di massa - quella contadina - alla borghesia capitalistica. Alle elezioni del 1948 la D.C. sfiora la maggioranza assoluta, ma sull'onda di uno sfrenato anticomunismo, non sulla base di un programma sociale anticapitalistico. Gli Stati Uniti, che ricattano l'Italia col Piano Marshall, diventano il punto di riferimento privilegiato.

L'illusione della D.C. è stata quella di poter garantire uno sviluppo equilibrato del capitalismo in nome dei valori cristiani. Tuttavia questo non si è verificato, anzi la progressiva laicizzazione del Paese è avvenuta proprio nel periodo in cui per la prima volta nella storia d'Italia la classe dirigente era cattolica.

L'origine di questo insuccesso sta nel concetto stesso di "capitalismo", che la D.C. ha mutuato da Weber, Sombart ecc., secondo cui il capitalismo non è tanto un modo di produzione particolare legato a una particolare forma di proprietà e di sfruttamento, ma è

piuttosto una civiltà, una cultura, una mentalità, cioè un fenomeno sovrastrutturale.

Le proposte migliori della D.C., affrontando il problema del capitalismo solo in questi termini, non ebbero alcuno sbocco: si pensi al gruppo dossettiano, alla sinistra cristiana, ai catto-comunisti...

La chiesa romana accetta di convivere pacificamente col capitalismo solo a partire dal Concilio Vaticano II (1962-65)²⁸, nella convinzione che la D.C. potesse assicurare uno sviluppo equilibrato al capitalismo. Fu un'illusione che durò poco, poiché, già a partire dalla fine degli anni Sessanta, venne a maturazione una vasta contestazione al sistema borghese in nome di ideali libertari e socialisti, che penetrarono anche nelle file dell'associazionismo cattolico.

Con l'omicidio dello statista Aldo Moro e il fallimento degli ideali del Sessantotto, la chiesa si riprese la sua rivincita, eleggendo un papa ultraconservatore, Giovanni Paolo II, che, dietro l'apparente ideologia della "terza via" tra capitalismo e socialismo, farà di tutto per abbattere quest'ultimo.

Con la fine del comunismo (caduta del muro di Berlino, implosione dell'Urss, ecc.) e quindi dell'anticomunismo, la D.C. si è trovata ad aver perso anche l'ultima possibilità di tenere unite forze sociali tra loro opposte. Di qui la sua scissione in due correnti fondamentali: una di centro-destra, ancora fortemente anticomunista; l'altra di centro-sinistra, aperta al dialogo con le forze della sinistra riformista.

Quanto alla chiesa, dopo la parentesi molto insignificante di papa Ratzinger, che ha conservato gli aspetti reazionari di Wojtyla, senza però avere alcun carisma personale, essa ora cerca di dimostrare, con l'elezione di Bergoglio, un papa proveniente dal Sudamerica, che non si può escludere a priori la possibilità di una propria interna riforma.

Oggi le nuove forze che vogliono governare (laiche o religiose, di destra o di sinistra) sono convinte che il cristianesimo non sia più in grado di modificare qualitativamente le leggi del capitalismo. L'Occidente è diventato sempre più secolarizzato e consumista

²⁸ In questo Concilio rimasero del tutto esclusi i motivi dello sfruttamento coloniale del Terzo mondo (non a caso la chiesa sudamericana, poco partecipe al concilio, convocò a Medellin nel 1968 la conferenza che reinterpretò il Concilio alla luce della realtà sudamericana).

e il crollo del comunismo ha dato a tutti la convinzione che le leggi del capitalismo siano assolutamente immutabili. Per correggere le sue storture tutti ritengono sia sufficiente un governo forte, razionale, efficiente, che sappia combinare le esigenze politiche di uno Stato centralizzato con quelle organizzative delle *autonomie locali* (in primo luogo regionali). Quest'ultime, in particolare, si pretende diventino parte "organica" dello Stato e non più un territorio da tenere, con sospetto, sotto controllo.

Con la fine dell'intesa religione/capitalismo, dobbiamo dunque aspettarci un futuro caratterizzato da meno ideali e più autoritarismo (non solo nazionale ma anche *locale*), oppure l'alternativa è quella di lottare per nuovi ideali democratici, nel senso della partecipazione *diretta*, non delegata, del popolo alla vita politica? Ciò di cui le forze popolari progressiste devono convincersi è che il capitalismo è del tutto incompatibile con la democrazia, oppure esistono ancora dei margini d'intesa?

Addendum

Il dogma dell'infallibilità e i Vecchi-Cattolici

Nel Concilio Vaticano I (1870) la chiesa romana, soggetta a una forte influenza gesuitica, non affermò il dogma dell'infallibilità pontificia soltanto perché si trovava nel momento di massimo pericolo del proprio potere politico-economico, ma anche perché l'idea di "infalibilità pontificia" poteva essere esplicitamente formulata solo dopo che per secoli l'opposizione ad essa era stata definitivamente vinta. L'ultima opposizione infatti era stata quella della Riforma protestante, bloccata però in Italia dalla Controriforma.

I teologi cattolici affermano che il dogma ha valore soltanto quando il papa sancisce delle verità di fede e di morale, cioè quando parla *ex cathedra*, come "Dottore Universale della Chiesa". In realtà qualunque cosa egli dica, si rischia la scomunica o altre forme di sanzione (conformi alla secolarizzazione dei costumi e della mentalità), se non viene rispettata. Il *Dictatus papae* di Gregorio VII, con cui si scatenò la lotta medievale per le investiture ecclesiastiche, era soprattutto un testo politico e la chiesa se ne servì per scomunicare tutti gli imperatori che non l'approvavano. Decreti del genere (dove

l'etica si confonde con la politica), nell'ambito della storia della chiesa romana, ve ne sono un'infinità, spesso anche in contraddizione tra loro, eppure tutti teologicamente (e penalmente) vincolanti nel momento in cui vengono formulati.

Nel 1854 (quindi prima del 1870) Pio IX si servì di questa facoltà per proclamare il dogma dell'Immacolata Concezione (secondo cui la madre di Cristo sarebbe nata senza peccato originale, il che non avrebbe alcun senso persino sul piano religioso, in quanto renderebbe vana l'opera salvifica del Cristo), e un altro papa, Pio XII, nel 1950, ne approfittò per inventare un altro dogma, ancora più assurdo del precedente (benché ad esso coerente), quello dell'Assunzione della Vergine Maria in cielo, la quale, essendo priva di peccato originale, non avrebbe potuto morire come tutti gli altri esseri umani.

Ma la maggior parte dei teologi ritiene che anche alcuni insegnamenti dell'enciclica *Evangelium Vitae* di Giovanni Paolo II (1995), che mette sullo stesso piano aborto, eutanasia e pena di morte, vanno considerati dogmi non modificabili. Peraltro questa enciclica si ricollega a un'altra, non meno dogmatica, *Humanae Vitae*, scritta da Paolo VI nel 1968, relativa all'obbligo dei coniugi d'essere sempre disponibili a procreare quando si compie l'atto sessuale.

I teologi cattolici naturalmente si rendono conto che in duemila anni di storia il papato s'è comportato anche in maniera particolarmente corrotta, per cui sono costretti ad affermare che la chiesa cattolica non ha mai insegnato che i papi siano assolutamente esenti da imperfezioni o debolezze in campo morale. Tuttavia essi non si rendono conto che qui non è in questione il tasso di moralità di questo o quel pontefice, ma proprio un principio di fondo, quello secondo cui un organo *monocratico* non può mai considerarsi superiore a un organo *democratico*. Nessun papa infatti ha mai sostenuto che la chiesa romana è gestita secondo i criteri della democrazia.

*

Alla vigilia dell'unificazione nazionale non restava, allo Stato della chiesa, che l'appoggio esterno della Francia, le cui truppe presidiavano la città di Roma contro i piemontesi e i garibaldini. Atteggiamento curioso, questo della Francia, che da un lato si reputava patria del moderno anticlericalismo europeo (con tanto di tradizioni

religiose gallicane), mentre dall'altro era intenzionata a tenere l'Italia divisa e quindi debole. La Francia era stata un'alleata di Casa Savoia nel 1859, durante la seconda guerra d'indipendenza, ma, nel momento decisivo dell'ultimo attacco contro gli austriaci, l'imperatore francese preferì firmare il trattato di Villafranca, tradendo le speranze degli italiani.

Probabilmente se la Prussia non avesse attaccato la Francia nel 1870 (vincendola nella battaglia di Sedan), avrebbe dovuto farlo l'Italia, per liberare il proprio territorio da quella presenza ingombrante e inutile, ma gli esiti sarebbero stati incerti, non solo per il rischio che gli austriaci si alleassero coi francesi per spartirsi la penisola, ma anche perché i militari sabaudi erano anti-garibaldini e non godevano di molta popolarità nel Mezzogiorno. L'Italia restava troppo divisa per vincere una potenza affermata come la Francia. Vi riuscì tuttavia la Prussia, che aveva raggiunto una unità nazionale molto più robusta della nostra. E l'Italia ne approfittò per attaccare lo Stato della chiesa, non più difendibile dai francesi. In questo clima di estrema incertezza per le sorti politiche del papato e della curia romana, venne formulato il dogma assolutistico dell'infalibilità pontificia, di cui il papato si servì per ribadire la scomunica a Vittorio Emanuele II e ai liberali italiani, comminata già nel 1855, che si era trasformata in attiva opposizione politica dei cattolici al Regno d'Italia attraverso il *Non expedit* nel 1868, con cui si scomunicavano quanti partecipavano al voto e all'attività politica.

Questo per dire che tale dogma assolutistico non può essere considerato il frutto di un'improvvisa, inaspettata, "rottura" in campo ecclesiastico, ma è stato l'esito inevitabile di una lenta evoluzione della concezione monarchica del papato.

Certamente, nel corso della storia della chiesa romana, l'evoluzione fu più pratica che teorica; praticamente sino al Mille la chiesa romana dovette fronteggiare l'ostilità della chiesa greco-ortodossa, e dopo il Mille ebbe a che fare con un forte movimento ereticale pauperistico, che sfociò, come noto, nella svolta luterana. Se la gerarchia vaticana avesse formulato la teoria dell'infalibilità durante il periodo in cui la contrapposizione di un'idea religiosa a un'altra costituiva il terreno naturale dello scontro politico e culturale, probabilmente avrebbe ottenuto l'effetto opposto a quello sperato, proprio perché quella teoria è contraria a ogni buon senso, oltre che a ogni

concezione conciliare della chiesa. Persino agli imperatori romani, mentre sfilavano vittoriosi per Roma, si doveva ricordare ch'erano soltanto "uomini". Viceversa quella teoria poté essere formulata quando ormai la contrapposizione ideologica dominante non era più tra differenti idee religiose, ma tra laicismo da una parte (con tutte le sue varianti agnostiche, giacobine, liberali e socialiste) e il fondamentalismo clericale dall'altra, che all'integralismo della fede univa la gestione del potere temporale.

Certo la speranza della curia pontificia era sempre la stessa: compattare il mondo cattolico per una difesa militare (una crociata) a favore della libertà della chiesa, libertà anzitutto "politica". Ma è probabile che nel 1870 l'obiettivo vero di quel dogma sia stato soltanto quello di far capire ai cattolici di tutto il mondo che, nonostante l'inevitabile sconfitta militare, la curia romana non avrebbe tollerato alcuna defezione entro i confini della cristianità latina. Essa cioè aveva bisogno di dimostrare che, nonostante il ridimensionamento politico-territoriale, era sempre lei a comandare l'intera cattolicità. Era insomma un messaggio non tanto contro lo Stato sabauda o il laicismo imperante quanto ad uso interno. Il fallimento della restaurazione post-napoleonica era sotto gli occhi di tutti. La chiesa romana peraltro non aveva neppure aderito alla Santa Alleanza, non volendo avere rapporti con uno Stato di religione protestante (la Prussia) e con un altro di religione ortodossa (la Russia).

In ogni caso una qualche, piccola, opposizione vi fu al dogma dell'infalibilità: quella dei cosiddetti "Vecchi Cattolici", l'ultimo scisma in ambito cattolico. Il fondatore di questa nuova corrente, Ignaz von Döllinger, venne scomunicato nel 1871; il primo vescovo di questa chiesa, J. H. Reinkens (1821-96) fu consacrato da quella giansenista di Utrecht. La defezione coinciderà in Prussia con l'inizio del *Kulturkampf*.

Attualmente i Vecchi Cattolici hanno diocesi in Germania, in Svizzera, in Austria, in Cecoslovacchia, in Canada, in Olanda, in Polonia, negli Stati Uniti e ben 28 nelle Filippine, dove gli oltre quattro milioni di seguaci legarono il proprio dissenso alle vicende della rivoluzione anti-spagnola. In Europa sono circa 250.000 e negli Usa circa 200.000. Rifiutano non solo il dogma dell'infalibilità, ma anche il celibato del clero, le indulgenze ecc. Di rilievo il fatto che i vescovi vengono eletti dai sinodi, composti per 3/4 da laici e per 1/4

da ecclesiastici.

L'Opera dei Congressi

L'Opera dei Congressi promosse periodici congressi in cui furono dibattuti i problemi relativi alla presenza dei cattolici nella vita civile e politica del paese. In tali dibattiti si delinea una corrente di intellettuali che vedevano nell'instaurazione di un ordine sociale democratico-cristiano l'unica alternativa al socialismo. Furono creati sindacati bianchi in contrapposizione alle organizzazioni rosse dei socialisti. Le figure più autorevoli di questa corrente furono Giuseppe Toniolo, professore a Pisa, e il sacerdote Romolo Murri che cercarono di dar vita ad un partito cattolico indipendente dalla Santa Sede e con un programma di democrazia politica e di riforme sociali.

Il Pontefice Pio X, interpretando i timori dei cattolici più conservatori che vedevano nell'attività dei gruppi un contributo all'attività del socialismo, provvide a sciogliere l'Opera dei Congressi (1904) e a condannare nel 1905 la Lega democratica nazionale fondata da Murri.

Durante l'età giolittiana le agitazioni operaie e contadine e la rappresentanza dei deputati socialisti in parlamento si erano irrobustite, inducendo i liberali a chiedere l'apporto dell'elettorato cattolico. Già in occasione delle elezioni del 1904 il Pontefice Pio X aveva autorizzato i cattolici a votare per i candidati moderati e anche ad avanzare proprie candidature, ma con la riserva, se eletti, di entrare alla camera a titolo personale e non come esponenti di un partito politico autonomo: "cattolici deputati sì, ma deputati cattolici no".

Quando nel 1912 la direzione del partito socialista passò all'ala rivoluzionaria, i liberali giolittiani e le forze cattoliche si allearono per imprimere una svolta conservativa alla politica interna. In quell'anno Giolitti aveva varato una riforma elettorale introducendo il suffragio universale maschile: è da sottolineare però che l'estensione del diritto di voto ad un elettorato di massa politicamente sprovvista estendeva la possibilità di pressioni e manipolazioni per volgere i suffragi popolari a favore dei candidati governativi: che fosse questo l'obbiettivo del governo Giolitti fu confermato dal Patto Gentiloni, stabilito con l'unione elettorale cattolica presieduto dal conte Vincenzo Gentiloni: in base a tale patto l'unione avrebbe sollecitato i cit-

tadini cattolici a far confluire i loro suffragi su candidati liberali, mentre questi si impegnavano a non proporre i disegni di legge in contrasto con le posizioni della Chiesa soprattutto sulle questioni del divorzio, dell'insegnamento religioso e della scuola privata. Nelle elezioni del 1913, svoltesi con il nuovo sistema elettorale, entravano alla camera più di 200 deputati ministeriali (di Giolitti) eletti col voto determinante dei cattolici.

Bibliografia su Lulu

www.lulu.com/spotlight/galarico

- Cinico Engels. Oltre l'Anti-Dühring
- Amo Giovanni. Il vangelo ritrovato
- Pescatori di uomini. Le mistificazioni nel vangelo di Marco
- Contro Luca. Moralismo e opportunismo nel terzo vangelo
- Arte da amare
- Letterati italiani
- Letterati stranieri
- Pagine di letteratura
- L'impossibile Nietzsche
- In principio era il due
- Da Cartesio a Rousseau
- Le teorie economiche di Giuseppe Mazzini
- Rousseau e l'arcanopropia
- Esegiti di Marx
- Maledetto capitale
- Marx economista
- Il meglio di Marx
- Io, Gorbaciov e la Cina (pubblicato dalla Diderotiana)
- Il grande Lenin
- Società ecologica e democrazia diretta
- Stato di diritto e ideologia della violenza
- Democrazia socialista e terzomondiale
- La dittatura della democrazia. Come uscire dal sistema
- Etica ed economia. Per una teoria dell'umanesimo laico
- Preve disincantato
- Che cos'è la coscienza? Pagine di diario
- Che cos'è la verità? Pagine di diario
- Scienza e Natura. Per un'apologia della materia
- Siae contro Homolaicus
- Sesso e amore
- Linguaggio e comunicazione
- Homo primitivus. Le ultime tracce di socialismo
- Psicologia generale
- La colpa originaria. Analisi della caduta

- Critica laica
- Cristianesimo medievale
- Il Trattato di Wittgenstein
- Laicismo medievale
- Le ragioni della laicità
- Diritto laico
- Ideologia della Chiesa latina
- Esegesi laica
- Per una riforma della scuola
- Interviste e Dialoghi
- L'Apocalisse di Giovanni
- Spazio e Tempo
- I miti rovesciati
- Pazinzia e distèin in Walter Galli
- Zetesis. Dalle conoscenze e abilità alle competenze nella didattica della storia
- La rivoluzione inglese
- Cenni di storiografia
- Dialogo a distanza sui massimi sistemi
- Scoperta e conquista dell'America
- Il potere dei senzadio. Rivoluzione francese e questione religiosa
- Dante laico e cattolico
- Grido ad Manghinot. Politica e Turismo a Riccione (1859-1967)
- Ombra delle cose future. Esegesi laica delle lettere paoline
- Umano e Politico. Biografia demistificata del Cristo
- Le diatribe del Cristo. Veri e falsi problemi nei vangeli
- Ateo e sovversivo. I lati oscuri della mistificazione cristologica
- Risorto o Scomparso? Dal giudizio di fatto a quello di valore
- Cristianesimo primitivo. Dalle origini alla svolta costantiniana
- Le parabole degli operai. Il cristianesimo come socialismo a metà
- I malati dei vangeli. Saggio romanzato di psicopolitica
- Gli apostoli traditori. Sviluppi del Cristo impolitico
- Grammatica e Scrittura. Dalle astrazioni dei manuali scolastici alla scrittura creativa
- La svolta di Giotto. La nascita borghese dell'arte moderna

Poesie: Nato vecchio; La fine; Prof e Stud; Natura; Poesie in strada; Esistenza in vita; Un amore sognato

Indice

Introduzione generale.....	5
Tra animismo e politeismo.....	5
Greci ed ebrei nel mondo classico.....	9
L'esegesi delle fonti neotestamentarie.....	12
Cristianesimo ed ebraismo:	
dal peccato d'origine all'idea di martirio.....	16
Filosofia pagana e teologia cristiana.....	20
L'Europa tra ebraismo, paganesimo e cristianesimo.....	20
Capitalismo e socialismo.....	23
Quale futuro per la chiesa romana?.....	24
Wojtyla e il futuro del cattolicesimo latino.....	27
Luci e ombre nella Centesimus annus.....	39
Il revival cattolico di Cirillo e Metodio.....	51
Wojtyla e la dignità della donna.....	61
Il figliol prodigo secondo Wojtyla.....	71
Wojtyla e la politica dei blocchi.....	74
Sollicitudo rei socialis.....	77
Wojtyla e il Filioque.....	86
Istruzione e Teologia della liberazione.....	88
Settimo: non rubare.....	102
Dalla parte di Caino.....	120
La pena di morte nello Stato del Vaticano.....	130
Maggiore diplomazia non guasterebbe.....	134
Guerra e religioni.....	137
Perché l'Umanesimo laico-borghese nasce dal cattolicesimo-romano?.....	139
Ratzinger antigalileiano.....	142
Si può davvero scegliere tra Galilei e Bellarmino?.....	145
Una chiesa matrigna o venduta?.....	150
L'idea di guerra nel cristianesimo.....	155
Meno akribeia e più oikonomia nella questione del celibato dei preti cattolici.....	158
Sesso e Vaticano: si non caste, tamen caute.....	161
Di quale degrado stiamo parlando?.....	164
Ateismo e religione.....	166

Marxismo e Teologia della liberazione.....	174
La chiesa italiana dal Congresso di Vienna ad oggi.....	179
Addendum.....	188
Il dogma dell'infalibilità e i Vecchi-Cattolici.....	188
L'Opera dei Congressi	192
Bibliografia su Lulu.....	194

