

“Ultimi” e “Proletari”. Un equivoco modernista, ma non solo.



di Mauro Visentin

PAGINA 16

E' da poco terminato l'anno centenario dell'enciclica Pascendi dominici gregis, con la quale, nel 1907, Pio X condannò senza appello e senza la concessione della minima attenuante il movimento modernista, che dalla fine del secolo XIX stava raccogliendo, intorno ad istanze largamente condivise in alcuni settori del mondo cattolico, minoritari ma di elevata cultura e di profondo sentire religioso, un certo numero di preti e intellettuali, sospinti nella loro azione da una forte esigenza di rinnovamento evangelico della Chiesa. A distanza di appena un cinquantennio o poco più, con il Concilio Vaticano II, gran parte delle istanze modernistiche apparivano ad Arturo Carlo Jemolo,

nella introduzione da lui premessa all'edizione laterziana del 1964 dell'opera di Ernesto Buonaiuti Pellegrino di Roma, accolte e fatte proprie dalla Chiesa ufficiale. Oggi, con il pontificato di Karol Woit_ a, prima e, poi, con l'attuale di Joseph Ratzinger le acquisizioni del Vaticano II appaiono sottoposte a revisione critica, spinta, in certi casi, fino alla palinodia. Può, pertanto, non essere inutile svolgere qualche considerazione su quell'esperienza, sull'influsso che essa esercitò sulla storia culturale e politica italiana del Novecento e sull'equivocità di certi intrecci (teorici e concettuali) cui, per diversi e convergenti motivi, cattolici e comunisti sono andati incontro, nel nostro Paese, nel corso del XX secolo.

Il tratto comune e ricorrente dei diversi orientamenti modernistici che si svilupparono, più o meno nello stesso periodo, in Francia, Inghilterra e Italia fu l'idea di un "ritorno alle origini" cristiane, al dettato del Vangelo e della prima predicazione apostolica, insieme ad un rinnovamento profondo delle basi culturali, filosofiche e teologiche del cattolicesimo che i modernisti volevano aprire al dialogo con la scienza. Il primo di questi due aspetti non era una novità nella storia della Chiesa, anche se era forse una novità la sua associazione con l'idea modernistica che il Cristianesimo si dovesse adeguare ai mutamenti storici intervenuti con il trascorre del tempo: nei secoli passati un'analogia rivendicazione di ritorno agli ideali evangelici si era sposata piuttosto con il rifiuto del presente e di quella tradizione che del percorso compiuto dalla Chiesa per giungervi era la testimonianza più espressiva. Si può tuttavia osservare che esso è un carattere tipico di quasi tutti i movimenti ereticali, compreso quello rappresentato dalla Riforma. Ritorno alle origini significava ritorno ad un'ideale di povertà e giustizia, ma non solo. Significava anche ritorno ad un'epoca nella quale il Cristianesimo esprimeva il massimo della sua forza di aggregazione, in cui l'ideale cristiano si traduceva immediatamente nella vita della comunità dei credenti e nell'agire collettivo di coloro che ne facevano parte. Le otto "beatitudini" del "sermone della montagna" del vangelo di Matteo, parzialmente replicate nelle quattro del Vangelo di Luca, diventavano la base, e in un certo senso l'epitome di questo ideale solidaristico e comunitario. Gli "ultimi" e gli "umili" diventavano, insieme, modelli ed oggetti paradigmatici dell'esercizio di una delle virtù più esaltate da Cristo nel corso della sua predicazione (insieme al legame di comunione agapica e fraterna, del quale essa era come la manifestazione simbolica ed esemplare): la carità. Ma gli "ultimi" non dovevano certo diventare "primi" in questa vita, anche se in qualche caso il modernismo è caduto nel "peccato di gioventù" di non riuscire a tenere saldamente distinta la prospettiva evangelica da quella socialista. La carità non si doveva, quindi, spingere, se voleva mantenersi tale, oltre la soglia, il cui oltrepassamento avrebbe comportato un'inversione dei rapporti di forza e gerarchici entro l'orizzonte collettivo. Era pur sempre un paradosso che la povertà e la sofferenza, espressioni della perfezione implicita nell'imitazione di Cristo, dovessero essere alleviate, ma il paradosso della carità non giungeva fino al punto di esigere che la perfezione venisse trasformata in imperfezione, la virtù in difetto. In fondo, si poteva sostenere che la virtù degli "ultimi" consisteva anche nell'offrirsi come oggetto all'esercizio della carità di coloro che solo in questo modo (per una deficienza di forza spirituale che impediva loro la rinuncia a tutto) potevano, sia pure parzialmente, riscattare il difetto della loro condizione di "primi" e "potenti". Il discorso, però, se si fosse voluto presentare con la forza di un argomento logico, avrebbe potuto essere facilmente rovesciato, osservando come la carità dei "ricchi" risulti tanto più meritoria, in questa prospettiva, per via del fardello di cui essa è gravata e che consiste proprio nell'accogliere



e sostenere una condizione penalizzante in vista della vita ultraterrena, grazie alla quale soltanto agli “ultimi” è concesso di essere “ultimi”, giacché senza qualcuno che occupi le posizioni più alte della gerarchia sociale non può esserci nessuno che occupi quelle più basse.

In effetti, non era impresa da poco ricondurre a coerenza logica una morale come quella evangelica, nella quale l'esaltazione degli “ultimi” non poteva facilmente coniugarsi con la simmetrica, ma a ben vedere confliggente, esaltazione della carità agapica comunitaria. Proprio per questo, non desta certo stupore che il movimento modernista, lungi dal riuscire a conciliare questi due aspetti non integrabili del comunitarismo cristiano delle origini, sia stato segnato in profondità dal conflitto e dalla contraddizione interna alla dimensione comunitaria ed escatologica della predicazione originale del messaggio evangelico, e che lo sia stato tanto più radicalmente in Italia che altrove, in virtù del fatto che quello italiano, diversamente dal modernismo francese (impostato soprattutto sul terreno della scienza storica e della filologia delle fonti originarie del dettato vetero e neotestamentario) e da quello inglese (rivolto in particolar modo al confronto teologico con i difensori della tradizione), è stato, per ragioni varie – legate alla particolare situazione dell'Italia post-unitaria – un modernismo fortemente contraddistinto da un'impronta e da una vocazione politiche, che nel caso di Romolo Murri si spingevano fino al punto di immaginare la nascita di un partito cattolico e di avviare il progetto fondativo della “democrazia cristiana”. Murri non è, del resto, un caso isolato, e, nella teorizzazione di un'identità essenziale fra Cristianesimo e democrazia, neppure l'espressione più radicale del movimento, quantunque, partendo da questa premessa egli giungesse a preconizzare, in concorrenza con il giovane partito socialista, il superamento della questione sociale, emersa con l'affermazione del capitalismo ottocentesco, in virtù della realizzazione e del compimento dell'essenza etica comune alla religione cattolica e, appunto, alla democrazia moderna. Ma c'era, tra i modernisti italiani, chi si spingeva al di là anche di un simile punto di approdo. Basti pensare a quell'unicum che nel complesso dell'opera di Ernesto Buonaiuti è rappresentato dalle Lettere di un prete modernista, testo di un oltranzismo politico-teologico con pochi precedenti all'inizio del XX secolo (il libro è del 1908), nonostante il fatto che dalla politica in senso stretto e, in particolare, dall'ideale di un partito cattolico, Buonaiuti si sia sempre tenuto a distanza, adottando, al riguardo, argomenti critici non banali. Ma ancora più interessante è osservare in quale consistente misura (senza dubbio anche attraverso il confronto polemico che fin dall'inizio contrappose i socialisti al movimento modernistico) la sinistra classista abbia, in Italia, assorbito e fatto proprio il concetto di ascendenza evangelica della esaltazione degli “ultimi”, che venivano spesso identificati, senza troppe mediazioni, non solo dai modernisti ma anche da lei, con i “proletari” – ossia con coloro che, secondo l'analisi di Marx, sono portatori di un destino storico in quanto esponenti di una “classe” caratterizzata da una specifica coscienza collettiva – o, quantomeno, con il “genere” nel quale anche questi ultimi, contraddistinti però più dalla loro condizione di sfruttati ed espropriati che dalla loro coscienza e appartenenza di classe, rientrerebbero. Di questa contaminazione si possono produrre infiniti esempi, l'ultimo dei quali è stato proposto da una recente polemica estiva dell'anno passato a proposito dell'ordinanza con la quale l'amministrazione municipale di Firenze aveva deciso di vietare l'esercizio, che ultimamente si era andato esprimendo anche in forme intimidatorie, del “lavoro” abusivo di “lavavetri” ai numerosi extracomunitari (e non solo) che ad esso si affidano per procurarsi di che vivere. Il fatto è che questa attività è spesso, se non sempre, gestita da un





racket che sfrutta i suoi “dipendenti” utilizzando l’arma del ricatto (economico, quando chi ne è vittima non ha altre forme di sostentamento, fisico, soprattutto nel caso di donne e adolescenti, e “morale”, quando l’extracomunitario è privo del permesso di soggiorno) e si è progressivamente andata configurando come un’attività illegale, anche per le modalità, come si è già detto intimidatorie, con le quali sempre più spesso viene (o veniva prima della risonanza che la polemica di questa estate ha dato alla faccenda) esercitata. La levata di scudi di numerosi esponenti della sinistra (culturale e politica) in difesa di una categoria di soggetti che possono ben identificarsi con una parte di quelli che il Vangelo definisce “ultimi” (e che infatti, in alcuni degli interventi che il dibattito pubblico suscitato dalla già menzionata ordinanza ha registrato, venivano espressamente indicati ricorrendo a questa espressione), è stata, sotto l’angolo prospettico della questione che stiamo esaminando, molto istruttiva. La difesa degli “ultimi”, in questo caso, del tutto coerentemente con il senso non equivocabile del dettato evangelico, si traduceva, per prima cosa, in una difesa della loro “ultimalità”, della loro condizione di “ultimi”, per i quali veniva chiesta, innanzitutto, tolleranza, ovvero la possibilità di continuare a fare (e ad essere) quello che fino a quel momento avevano fatto (ed erano stati) “liberamente” (impunemente). E solo in secondo luogo si invocavano diritti e tutele che ne potessero promuovere la condizione (anche perché, dato l’alto numero di irregolari fra i “lavavetri”, qualunque regolarizzazione avrebbe comportato una selezione, con conseguenze di carattere almeno amministrativo per quelli fra loro che non fossero in possesso di un permesso di soggiorno). Anche tralasciando di coinvolgere in questo discorso altre tendenze culturali come quelle che una certa sinistra ha sistematicamente sposato e che vanno dal rifiuto di ammettere l’esistenza di atteggiamenti classificabili come “devianti” alla esaltazione della devianza come tale e alla sua identificazione con uno stato di natura potenzialmente eversiva rispetto agli assetti dominanti in un sistema sociale come il nostro (tendenze che, sebbene talvolta frutto di impostazioni in qualche modo riconducibili ad una visione religiosa e in particolare cristiana della vita e del mondo, hanno provenienze diverse e sono spesso legate all’evoluzione di discipline scientifiche di origine laica come l’antropologia, la sociologia e la psicologia), anche tralasciando questo ampio e variegato campionario di posizioni radicali in cui una certa sinistra si è spesso riconosciuta, in Italia e non, la convergenza assiologica fra radicalismo cristiano e radicalismo sociale appare, nella storia politica, ma soprattutto ideologica, del nostro Novecento, un dato innegabile e una fonte di equivoci che hanno segnato in profondità la vicenda storica del nostro Paese, soprattutto nel secondo dopoguerra. Se qualcosa giustifica la nascita del Partito Democratico sotto un angolo prospettico di natura culturale (cioè in vista di un rinnovamento della cultura politica italiana senza il quale qualsiasi riforma istituzionale – della cui importanza nessuno può essere più persuaso di chi scrive – sarebbe destinata a restare lettera morta o un puro e semplice esempio – l’ennesimo – di gattopardismo della nostra classe politica) è proprio l’esigenza di chiudere l’epoca, ambigua e trasformistica, degli equilibrismi e delle ideologie “arditamente” incrociate, fuse e sovrapposte. Per raggiungere un simile risultato, che, per la nuova formazione politica, è, ad un tempo, un’esigenza indilazionabile e un problema che condiziona tutti gli altri, dunque da affrontare preliminarmente, è necessario che i cattolici democratici riprendano a tessere il filo della loro provenienza modernistica, affrontando la contraddizione di fondo che ha segnato, fin dalle sue origini, la vita di questo movimento e che non è quella, semplicemente teorica, denunciata dai filosofi del neoidealismo, fra una



filosofia immanentistica e una perdurante adesione all'idea di "trascendenza", che in esso coesistevano poco coerentemente, bensì quella, tanto più significativa e gravida di sviluppi per la storia italiana del '900, fra spiritualismo religioso e secolarismo sociale, alla quale ci siamo riferiti più su. E cioè rinunciando, non all'idea di affermare i propri valori anche nella dimensione sociale e civile della vita collettiva, ma a quella che questi valori siano gli unici in campo e che il fronte laico sia dominato piuttosto da un fenomeno come il rifiuto dei valori in quanto tali anziché dal bisogno di affermare valori diversi e alternativi. Allo stesso modo, gli esponenti del PD di estrazione ex-comunista devono dimostrare di saper fare i conti fino in fondo con le ambiguità e gli equivoci (e non solo con gli orrori) della propria storia, riconoscendo quanto di altrio è provenuto loro da un impasto culturale che non è certo stato dei più limpidi. Culture e valori diversi devono innanzitutto riconoscersi come tali per poi potersi mettere alla ricerca di una mediazione equilibrata: nessuna mediazione durevole può nascere sulla base della confusione e del sincretismo.