

nell'azione di gestione, certo non banale, delle coordinate presenti, azione che deve essere nelle mani di chi ha le competenze e le strutture burocratiche di supporto per gestirle. Oggi si tende a chiamarli "tecnici", De Gasperi li avrebbe chiamati politici di professione (nel senso alto del termine). Sul versante opposto c'è ancora una, seppur sparuta, schiera di intellettuali che credono che la politica sia una costruzione complessa che necessita di luoghi di formazione della visione storica e di continua analisi prospettica di quello che ci troviamo davanti. Non possiamo più chiamare questi luoghi "partiti" nel senso in cui si usava il termine da Dossetti, perché gli attuali partiti a tutto somigliano meno che a quei luoghi di passione e militanza vera in cui si formò il dossettismo. Tuttavia anche di questo ci sarebbe gran bisogno oggi, perché non si gestisce una grande transizione storica che ci porterà a un mondo in cui ben poco sarà come è stato prima senza quei luoghi di elaborazione e di socializzazione delle idee. Aver lasciato questo compito ai *talk show* televisivi e al loro populismo è uno dei segni della decadenza presente.

Quel che infine si potrebbe imparare da De Gasperi e Dossetti è il rigore che ciascuno deve avere nell'essere fedele al proprio *daimon*. Perché ciascuno, anche la persona più modesta, ne ha uno, al quale è necessario essere fedeli nella buona e nella cattiva sorte.

È questa fedeltà che fa sgorgare quel dono che in politica è la creatività delle idee e delle azioni e la forza necessaria per comunicarle e per costruire intorno a esse non solo consenso, ma anche disponibilità a lavorare sodo perché diano frutto.

Non consideratelo un finale da predica. Io sono solo un povero storico di provincia e non ho messaggi da proclamare, ma credo fermamente che avesse ragione il vecchio Foscolo: «a egregie cose il forte animo accendon l'urne dei forti». Il modo in cui questo avviene è in sostanza misterioso. Non sprechiamolo in strumentalizzazioni per portare a casa qualche cosuccia domani mattina; cerchiamo di metterlo a frutto per preparare alle giovani generazioni un futuro meno amaro di quello che esse si aspettano di avere davanti. ■

La profezia democratica di Proudhon e di Dossetti

CLAUDIO FONTANARI

Il dibattito italiano sull'attualità del pensiero di Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), risalente all'ormai lontana estate del 1978, rischia di apparire ai nostri occhi, ancora increduli di fronte all'esito delle elezioni politiche del 24 e 25 febbraio 2013, un fervecchio arrugginito, destituito del minimo interesse per chiunque, se non per qualche polveroso erudito. Mi riferisco alla polemica agostana ingaggiata fra Enrico Berlinguer e Bettino Craxi sulla matrice leninista della sinistra italiana. In un'intervista a Eugenio Scalfari pubblicata su *la Repubblica* il 2 agosto 1978, il segretario del PCI affermava, letteralmente:

«Comunque, a me sembra del tutto vivente e valida la lezione che Lenin ci ha dato elaborando una vera teoria rivoluzionaria, andando cioè oltre "l'ortodossia" dell'evoluzionismo riformista, esaltando il momento soggettivo dell'autonoma iniziativa del partito, combattendo il positivismo, il materialismo volgare, l'attesismo messianico, vizi propri della socialdemocrazia».

La risposta del segretario del PSI, sollecitata con insistenza dall'allora direttore de "L'Espresso" Livio Zanetti, è elaborata dall'intellettuale di area socialista Luciano Pellicani e pubblicata sul numero del settimanale del 27 agosto 1978 con il titolo *Il Vangelo socialista*. La tesi centrale della replica socialista, che si richiamava al pensiero di Proudhon per dimostrare che *la storia del socialismo non è la storia di un fenomeno omogeneo*, è una critica serrata all'opera teorica fondamentale di Lenin *Che fare?*, pubblicata nel 1902:

«Dalla teoria e dalla prassi del socialismo democratico europeo si passa a uno schema rivoluzionario e giacobino. Lenin stesso definisce il rivoluzionario marxista "un giacobino al servizio della classe operaia" (...) Lenin teorizza con grande fran-

chezza il diritto-dovere degli intellettuali guidati dalla “scienza marxista” di sottoporre la classe operaia alla loro direzione. (...) In effetti “Che fare?” apparve a molti come un’aggressiva ripresa del progetto di Robespierre, che già molte scuole socialiste europee avevano definito come una sorta di dispotismo pseudo-socialista. (...) Il comunismo leninista ha mire palinogenetiche: è una religione travestita da scienza che pretende di aver trovato una risposta a tutti i problemi della vita umana. (...) Rispetto alla ortodossia comunista, il socialismo è democratico, laico e pluralista. Non intende elevare nessuna dottrina al rango di ortodossia, non pretende porre i limiti alla ricerca scientifica e al dibattito intellettuale, non ha ricette assolute da imporre. Riconosce che il diritto più prezioso dell’uomo è il diritto all’errore. E questo perché il socialismo non intende porsi come surrogato, ideale e reale, delle religioni positive. Il socialismo nella sua versione democratica ha un progetto etico-politico che si inserisce nella tradizione dell’illuminismo riformatore e che può essere sintetizzato nei seguenti termini: socializzazione dei valori della società liberale, diffusione del potere, distribuzione ugualitaria della ricchezza e delle opportunità di vita, potenziamento e sviluppo degli istituti di partecipazione delle classi lavoratrici ai processi decisionali. Carlo Rosselli definiva appunto il socialismo come un liberalismo organizzatore e socializzatore.»

In questo saggio, la figura di Proudhon è evocata di passaggio come icona da contrapporre a Lenin, senza particolari approfondimenti teorici, allo stesso modo in cui, in un’intervista rilasciata a “L’Europeo” esattamente due anni prima, il neoeletto segretario aveva dichiarato che il PSI per ritrovare se stesso doveva recuperare le sue radici storiche, che erano quelle del riformismo turatiano, aggiungendo che la più coerente dottrina riformista era quella proposta, sin dalla fine del XIX secolo, da Eduard Bernstein. Forse nel contesto del dibattito programmatico con il PCI sarebbe stato più opportuno restare su un piano più strettamente politico, riferendosi piuttosto al *Programma di Bad Godesberg* approvato dai socialdemocratici tedeschi riuniti a congresso in una cittadina vicino a Bonn dal 13 al 15 novembre 1959:

«Il socialismo democratico, che in Europa affonda le proprie radici nell’etica cristiana, nell’umanesimo e nella filosofia classica, non ha la pretesa di annunciare verità supreme e ciò non per mancanza di comprensione, né per indifferenza riguardo alle diverse concezioni della vita o verità religiose, bensì per rispetto delle scelte dell’individuo in materia di fede, scelte sul cui contenuto non devono arrogarsi il diritto di decidere né un partito politico, né lo Stato. Il Partito socialdemocratico tedesco è il partito della libertà dello spirito».

Osservava Marco Cianca sul “Corriere della Sera” del 13 novembre

1999, nel cinquantenario di Bad Godesberg, riferendosi alla rivalutazione di Proudhon da parte del PSI:

«Come ai tempi di Bad Godesberg la vignetta di un giornale tedesco aveva raffigurato i dirigenti della Spd mentre rifacevano il volto di Marx, Eugenio Scalfari scrisse che Craxi aveva tagliato la barba del profeta. Chiosa Bolaffi: “Sbagliò il testimoniai, doveva scegliere Eduard Bernstein, ma nella prospettiva riformista aveva ragione. Però poi è finita come è finita”. Già, poi è scoppiata Tangentopoli. Ma questa è un’altra storia».

Eppure i socialisti italiani coglievano senz’altro nel segno quando individuavano in Proudhon il campione della *libertà dello spirito* contrapposta all’*ortodossia comunista*. In un altro saggio, ben più profondo e meditato, il teologo francese Henri de Lubac (1896-1991) concludeva così la sua appassionata ricostruzione della figura e del pensiero di Proudhon:

«Proudhon si oppone dunque a Marx e gli rinvia più di una volta il suo rimprovero di utopista. Se non crede che l’umanità possa un giorno arrivare all’armonia definitiva, è perché, anzitutto, non crede che l’intelligenza umana possa venire a capo del mistero che la sollecita. Mentre, per Marx, “l’umanità si pone solamente i problemi che può risolvere”, per lui, al contrario, “il nostro pensiero va più lontano di quanto gli è dato di raggiungere”. In questo egli vede la grandezza e la miseria della nostra intelligenza, in questa impotenza che la mantiene sempre aperta e che le impedisce di contentarsi delle soluzioni su cui si ferma. (...) “Non si finisce mai di dibattersi contro Dio”». (Henri De Lubac, *Proudhon e il Cristianesimo*, Jaca Book, Milano 1985, pp. 318-319).

Non deve stupire questo autentico interesse, ai limiti della complicità intellettuale, di un teologo cattolico per un pensatore socialista convintamente anticlericale, che «si vanta di essere radicalmente “anti-teista” (...) poiché “Dio è il male”» (cfr. Karl Loewith, *Significato e fine della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1965, p. 85). De Lubac infatti rivelava:

«C’è un libro che, nella formazione di Proudhon, pesa più di ogni altro. È il libro teologico per eccellenza: la Bibbia. (...) Il suo “socialismo” è lì che bisogna cercarlo prima di tutto; è a questa sorgente che ha attinto. Proudhon spiega in *Confessions d’un révolutionnaire*: “Io non mi sono curato affatto di domandare la luce alle scuole socialiste che sopravvivevano all’epoca e che già cominciavano a passare di moda. Allo stesso modo lascio andare gli uomini di partito e di giornalismo, troppo occupati nelle loro lotte per pensare alle conseguenze delle loro idee. Non ho conosciuto neppure, né cercato, le società segrete: tutto questo mondo mi sembrava lon-

tano dallo scopo che perseguivo, quanto gli scettici e i gesuiti. Ho cominciato il mio lavoro di cospiratore solitario attraverso lo studio delle antichità socialiste, necessario, a mio avviso, per determinare la legge teorica e pratica del movimento. Queste antichità, le trovo anzitutto nella Bibbia» (pp. 133-134).

«È indubbio che la figura di Gesù s'impose in modo unico all'ammirazione di Proudhon. È un fatto che ci guardiamo bene dal disprezzare. È qualcosa che balza agli occhi in più di una pagina della sua opera, anche in quelle che manifestano più la ristrettezza e l'insufficienza dei suoi punti di vista: "L'insegnamento di Gesù è tutto sociale, non politico o teologico. Non scende a compromessi con le vanità ambiziose del potere, né si perde nelle sottigliezze della teologia o della metafisica. *Neque ambulavi in magnis, neque in mirabilibus super me!* Cristo non faceva mai della teologia. In Gesù, la rivoluzione morale e sociale prende coscienza di sé; è questo che lo rende così preciso, così forte, così nuovo, così superiore... E dopo 18 secoli resta così nuovo, così superiore, tanto attuale e a proposito quanto al tempo di Pilato e di Tiberio. (...) Giustizia, morale, libertà, fraternità: ecco la prima parola del XIX secolo, come lo fu del primo. La parola e l'idea di Gesù sopravvivono dunque, più potenti, più grandiose che mai: il solo nome di tutta l'antichità che il progresso non ha punto rimpicciolito, e che sia ancora nostro contemporaneo (*Césari-sme et christianisme*)» (p. 141).

Proudhon è netto: «Cristo non faceva mai della teologia». E ancora: «In lui la religione era la cosa secondaria» al punto che «il suo ruolo di distruttore della religione non è equivoco» (De Lubac, p. 139). Di fronte alla provocatoria contrapposizione fra Cristo e la religione, il pensiero dei lettori de "Il Margine" correrà istintivamente all'angoscioso interrogativo sollevato da Dietrich Bonhoeffer nella lettera del 30 aprile 1944 (in *Resistenza e resa*, Edizioni Paoline, Milano 1988, pp. 348-351): «che cos'è allora un cristianesimo non-religioso?»

Una risposta di insuperata acutezza a questo paradosso ricorrente nella storia del pensiero cristiano viene offerta dal fondatore della fenomenologia Edmund Husserl (1859-1938) in *Tipi formali di cultura nello sviluppo dell'umanità*, uno dei cinque saggi sul rinnovamento scritti nel 1922-23, per la rivista giapponese *Kaizo* (che significa appunto Rinnovamento) e pubblicati in italiano con il titolo *L'idea di Europa* (Raffaello Cortina Editore, Milano 1999). Come riassume il curatore Corrado Sinigaglia a p. XII, in questi folgoranti testi husserliani

«l'"appello" al rinnovamento suona come questione etica fondamentale, che investe tanto la vita dell'individuo quanto quella della comunità. "La vita etica – osserva Husserl – è, per essenza, una vita soggetta consapevolmente all'idea di rinnovamento" (p. 25), in quanto "fondata (...) su una volontà di rinnovamento originaria che

deve essere sempre e di nuovo (*immer wieder*) riattivata" (p. 50). Non c'è, dunque, vita etica se non nella forma di una *renovatio perpetua*, di un incessante divenire orientato dall'idea teleologica infinita dell'*humanitas* autentica, che in quanto essenza dell'umanità ne costituisce la ragion d'essere, l'imperativo categorico, la norma. È l'idea di una vita vissuta nella "autodisciplina", nella "autoregolazione all'insegna di una costante vigilanza su di sé", in una "educazione di sé che non ha mai fine" (p. 46)».

In tale prospettiva Husserl inquadra il passaggio nella storia umana dalla *forma culturale della religione* allo stadio della *civiltà fondata in ragione*.

«[Qui] religione (nel senso specifico del termine) significa lo stadio più elevato della cultura mitica, nel quale entità trascendenti sono assottigliate a divinità, a istitutrici di norme assolute – che loro stesse hanno comunicato e rivelato agli uomini. (...) Ciò che contraddistingue una cultura gerarchica è che la religione non sia un mero ambito culturale particolare, bensì una norma che informa sia l'intera cultura sia la vita nel suo complesso, e che, considerate concretamente, vita normale e vita religiosa coincidano. Il sovrano, il governo, il diritto, il costume, l'arte – tutto trae il proprio contenuto e la propria forma di valore dalla religione» (pp. 72-73).

«[Quando però] nel contenuto complessivo della religione cresce un nocciolo sempre più ricco di contenuti di valore, intuitivamente comprensibili e illuminati dalla piena luce dell'evidenza, (...) in misura sempre maggiore questo nocciolo razionale con la sua necessità normativa evidente ottiene, per l'uomo che raggiunge uno sviluppo più elevato, il tono principale nel contenuto della fede e ne diventa per intero la forza portante. Se ne risulta ora una libera presa di posizione nei confronti della religione sotto forma di un esame critico compiuto anche da chi ha un radicamento religioso nella propria posizione, e in quella del proprio popolo, verso Dio e le sue istanze – ed è in questi termini che possiamo ricomprendere il caso di Cristo –, la religione entra allora in crisi (...) E, in generale, il senso della nuova religione, in virtù del quale rappresentava un nuovo tipo religioso, era che essa voleva essere una religione fondata non sulla tradizione irrazionale, ma sulle fonti (razionali, in un certo qual senso) dell'originaria esperienza religiosa; producendo effettivamente l'intuizione religiosa tramite il messaggio evangelico a lui destinato, i racconti tramandatigli della vita di Cristo, delle sue parabole e delle sue testimonianze, ecc., doveva intimamente prendere una libera posizione, sentirsi unito a Dio e cercare l'accesso al regno di Dio seguendo nella vita cristiana la norma intuita» (pp. 77-79).

Con parole incisive Husserl chiarisce efficacemente come l'intuizione («razionale, in un certo qual senso») del cristiano si forma «tramite il messaggio evangelico a lui destinato». In questa prospettiva inviterei a rileggere il lucidissimo testamento spirituale di Giuseppe Dossetti, di cui a febbraio abbiamo ricordato il centenario della nascita:

«I preti e i laici, quasi senza differenze, s’immergano nel vangelo. Lo dico con una particolarissima e specifica insistenza, anche quantitativa: è necessario leggerlo, leggerlo, leggerlo. Formatevi sul vangelo, letto mille volte al giorno se fosse possibile, sine glossa, senza glossa come diceva San Francesco, dev’essere un rapporto continuo, personale, vissuto, creduto con tutto l’essere, e sapendo di accogliere la parola di Dio come Gesù l’ha seminata quando andava per le strade della Galilea. Non stancatevi mai di leggerlo, perché è assurdo stancarsi del vangelo. Certo, da una prima parola che leggete di un brano potete pensare di conoscerlo, ma non lo conoscete, perché è di una profondità infinita, inesauribile e inesauribile; e continuamente ci plasma, ci sostiene, ci forma, ci crea come cristiani» (citato in Fabrizio Mandreoli, *Giuseppe Dossetti*, Il Margine, Trento 2012, p. 138).

Proprio la straordinaria freschezza di questo accorato appello a concentrarsi sulla lettura *sine glossa* del vangelo riveste di nuova luce uno stantio dibattito sul leninismo fra due esponenti del passato della politica italiana. La libertà dello spirito continua anche oggi a soffiare sulle ali della profezia democratica di Proudhon e di Dossetti. ■

Dossetti, il concilio e la “Chiesa dei poveri”

ENRICO SEGNANA

Con l’elezione di papa Francesco – che con la scelta del nome, il suo stile di vita e di comunicazione e gli ormai numerosi segnali di attenzione per i poveri ha risvegliato attese di una nuova fase storica per la Chiesa – ritornano di attualità le istanze critiche e le richieste di rinnovamento della Chiesa avanzate al tempo del Concilio Vaticano II dal movimento della “Chiesa dei poveri” sulla povertà *della e nella* Chiesa.

Questi temi sono stati oggetto di uno studio recentemente realizzato presso l’Istituto di Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler¹. In esso si esamina il contributo che Giuseppe Dossetti, Giacomo Lercaro, Hélder Camara e Paul Gauthier diedero al dibattito conciliare sulla povertà della Chiesa e i risultati ottenuti in termini di ricezione nei testi conciliari.

Il movimento per la “Chiesa dei poveri”

L’espressione “Chiesa dei poveri” divenne popolare in seguito al radiomessaggio di Giovanni XXIII un mese prima dell’inizio del Concilio Vaticano II (11 ottobre 1962)². La Chiesa cattolica si (auto)comprendeva all’epoca come *societas perfecta*, ma erano sotto gli occhi di tutti le ombre

¹ Enrico Segnana, *La «Chiesa dei poveri al Concilio». Tra istanze di rinnovamento e ricezione conciliare (1962-65)*, tesi di laurea magistrale discussa presso il Corso Superiore di Scienze Religiose, relatore Paolo Marangon, correlatore Marcello Farina, a.a. 2011-2012.

² Queste note sono state arricchite con dati e informazioni riprese, con il consenso dell’autore, da una comunicazione del prof. Severino Vareschi ai sacerdoti del Prado della diocesi di Trento sul tema *La Chiesa dei poveri al Vaticano II* (febbraio 2013).