

Un'autocritica insufficiente

di GIOVANNI MOTTURA

Caro Direttore,

c'è un punto, nella relazione di Francesca Spano ad Agape, pubblicata nell'ultimo numero di G.E., che merita a mio avviso qualche parola in più di commento, di là dal ruolo che ha in quel discorso.

1) Dice giustamente Francesca Spano che il « principio del supercriticismo protestante (...) sembra cadere di colpo quando si viene a parlare della Riforma ». Meno giustamente, a parer mio, — se è vero che ogni discorso critico permette di compiere qualche concreto passo avanti soltanto a patto di essere anche esplicitamente autocritico — tale considerazione viene applicata in quella relazione esclusivamente alla critica di quell'insieme sistematico di luoghi comuni piccolo-borghesi che va ufficialmente sotto il nome di « cristianesimo » e di cui si serve la classe capitalistica (ma ormai come strumento secondario) appunto per egemonizzare ideologicamente i piccolo-borghesi. Per chiarire cosa intendo, propongo di partire da una domanda: Perché quella classe se ne serve? Perché quello strumento ideologico le permette di far leva sulla paura latente e mai cancellata della piccola borghesia di fronte all'insicurezza, di fronte alla prospettiva sempre attuale della proletarianizzazione.

Perché, in sostanza, non si vive di solo pane.

Questo per molti significa che elementi come il *lavoro sicuro*, la *carriera*, la *automobile individuale*, la *famiglia-rifugio*, i *rapporti umani in genere*, un certo *livello di reddito* — cose che in certe società e in certi periodi sembrano assicurate alla media dei cittadini (il « cittadino medio » è sempre il piccolo-borghese, come modello) — in realtà di per sé non sono sufficienti a dare il senso di un futuro garantito. Non sono rari i casi, anzi, in cui proprio la paura di perderli

genera inquietudine e, da qualche tempo anche da noi, addirittura propensione alla rivolta nel caso che a tale paura facciano riscontro minacce più realistiche.

Ma dando un « aroma spirituale » alla vita, tutte quelle cose possono acquistare l'aspetto di garanzie calmanti, e possono contribuire a fornire a chi ne ha interesse un reale equilibrio sociale, almeno per ciò che riguarda larghe parti di alcuni rilevanti strati sociali.

2) « Se il Signore ama i suoi figli, non è solo un caso fortuito, e perciò sempre insicuro che io abbia la macchina, che mi vadano bene le cose, che lavori, che... ecc. ».

Ai nostri rigorosissimi teologi a tempo pieno, di alcuni dei quali sarebbe difficile negare la serietà personale, può sembrare una *volgarità imperdonabile* tradurre così i loro sforzi.

Questo è il meno, dato che in una società dominata dalla divisione del lavoro non si può certo pretendere che ciascuno abbia chiare tutte le implicazioni sociali del « proprio » pezzo di lavoro; il grave, a mio avviso, è che tale giudizio (dato che tutti viviamo in settori, e inevitabilmente ne siamo influenzati) possa limitare in qualche modo la comprensione e il lavoro di coloro che già dovrebbero averne chiari i limiti di classe e la sostanza reazionaria.

Chi di noi — per fare un esempio concreto — avendo un padre liberale o socialdemocratico che disapprova fortemente qualsiasi impegno militante in senso proletario nella lotta di classe, si sognerebbe di considerare politicamente utile spendere una rilevante porzione del proprio tempo per polemizzare o discutere con lui in lettere private? Quale militante sottrarrebbe energie al lavoro politico, se ha realmente capito la teoria della lotta di classe, per cercare di convincerlo che « gli ideali » che lo spingono sono gli stessi che lui aveva da giovane?

Capire fino in fondo cosa sia la dialettica delle classi, non soltanto nei rapporti di produzione in senso stretto, ma in tutti i campi dell'attività, della vita umana, della storia, (anche quelli che in termini marxisti formano la « sovrastruttura »), significa capire che persino accettare l'uso parziale di un certo linguaggio può condurre all'opportunismo, se nei fatti — oltre che nei contenuti del discorso — non è esplicita la posizione politica di classe che si assume, e quella che si riconosce nell'interlocutore.

Questo deve essere sempre chiaro, e in particolare lo deve essere quando ci si inoltra su certi terreni — come quello « teologico » — per contrastare la diffusione di ideologia borghese (ma il discorso vale anche per altri campi della sovrastruttura, come la scienza, l'arte, la filosofia ecc.).

Se no ci si ritrova « teologi », a conversare (o litigare, non importa) con altri « teologi », in una sfera nella quale la lotta di classe, la teoria *rivoluzionaria* (cioè



applicata in modo vivo), lo sfruttamento, la violenza e il dolore di classe, nella migliore delle ipotesi diventano *argomenti*, in discorsi più sporchi e penetranti dello smog di Milano.

Non si tratta di negare che ci siano compagni che ne sanno di più in qualche campo specifico, e che perciò possono essere più adatti per condurvi una lotta quando capiti l'occasione. Ma ciò deve subito essere sottoposto ad alcuni vincoli cautelativi fondamentali:

a) che quei compagni non facciano soltanto quel lavoro, e non sia neppure quello principale (cioè quello in virtù del quale si sacrificano come militanti);

b) che comunque rifiutino — nello svolgimento di quel compito — il ruolo di « specialisti », cioè la tentazione di accettare il linguaggio, i metodi e i problemi imposti dall'avversario.

Il primo vincolo è importante soprattutto perché si tratta qui di compiti a livello *sovra-strutturale* (cioè nel campo della cultura e della ideologia), e come quel livello non ha senso se non in riferimento a precisi *rapporti strutturali* (rapporti tra le classi, rapporti di produzione), così non ha senso che esistano dei militanti che fanno la rivoluzione nella sovrastruttura e altri nella struttura, perché così si rischia che sia agli uni che agli altri sfugga una parte della realtà che combattono, e che si riproduca o si perpetui tra loro una divisione di classe.

Il secondo vincolo è anche importante perché i compagni che svolgono un determinato lavoro hanno — tra i loro compiti principali — quello di fare in modo che gli altri compagni imparino al più presto a farlo anch'essi: e questo richiede che si usi un linguaggio comprensibile a tutti (*i militanti*) e che non si trattino problemi senza senso per loro.

3) Fatte queste sommarie considerazioni, ritorniamo alla osservazione iniziale sulla relazione di Francesca.

Ho detto che l'applicazione pratica al solo « protestantesimo piccolo-borghese » della critica da lei mossa mi sembra limitata perché non contiene sufficienti elementi autocritici nei confronti — per chiarire — di tutti noi che abbiamo accettato nel decennio passato (salvo avvertire acutamente la contraddizione negli ultimi tempi, come emerge dalla relazione di Marco Rostan, pubblicata nel n. 4 di G.E.) la qualifica di « sinistra protestante », o di « cristiani-marxisti ».

Per quel che mi riguarda, vorrei innanzitutto dire che la ormai famigerata frase « noi che ci diciamo marxisti e ci confessiamo cristiani » (nata non a caso in una discussione con un compagno cattolico estremamente bravo e impegnato nel lavoro politico di base, ma convinto che Marx sia un « padre della chiesa ») significava — quando è stata scritta — una cosa che a me sembrava assai chiara, nel contesto della relazione: che se il discorso di ricerca e di lotta condotta da noi tutti nelle pagine di G.E., e nutrito largamente dai contenuti di esperienza di pratica professionale, sociale e politica condotte negli stessi anni *in sedi che non avevano alcuna relazione con alcuna chiesa*, voleva continuare senza involversi su se stesso e senza in sostanza negare ciò che nella forma sosteneva, doveva compiere un salto di qualità, coerente ma radicale.

Per anni il discorso condotto da G.E. di riesame delle basi stesse sulle quali si era fondata la nostra formazione teorica nella « chiesa », degli atteggiamenti e delle contraddizioni che ne scaturivano all'atto del confronto col mondo sociale in cui vivevamo e dovevamo prendere posizione, del marchio di classe che la « chiesa » si portava addosso nell'organizzazione, nella predicazione, nell'insegnamento, nella concezione della

vita che propagandava, tutto quanto era stato oggetto di rifiuto, di scandalo ostentato, persino di calunnia e di esorcismo. Non pochi canali organizzativi, non pochi pregiudizi e schemi mentali e psicologici tradizionali (si pensi alla distinzione tra « valli » e « diaspora ») erano stati usati per impedire una discussione aperta, in termini corretti, delle tesi e delle analisi presentate.

Ma una cosa era evidente: i « teologi » della « chiesa » mostravano chiaramente di non ritenere quelle tesi e analisi degne di una « seria discussione » a livello della loro professione.

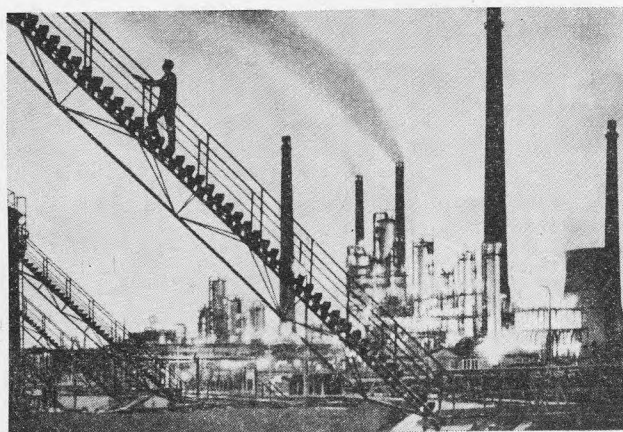
Se questo atteggiamento è cambiato non è merito nostro, se non nell'infima misura in cui ciascuno di noi, come militante, ha contribuito concretamente allo sviluppo delle grandi lotte di massa che hanno modificato e continuano a modificare il volto politico del nostro paese. Ciò che le citazioni di Marx e la critica scritta (per quanto traesse vita da esperienze di lavoro politico di base e da verifiche dei suoi risultati, ad esempio, nei campi di Agape, anche con compagni stranieri), non erano riuscite a suscitare, l'ha suscitato il movimento di lotta, che non può essere ridotto ad « argomento filosofico », mentre è in corso. L'ha suscitato lo sconvolgimento dell'assetto istituzionale, che non permette più di mistificare come scelta politica progressista la delega data ogni cinque anni ad un partito.

Anche le istituzioni più tarde non hanno potuto sottrarsi a questa critica, alla necessità di prendere *realmente* posizione — questo è l'importante — nei confronti di *tutti* gli interrogativi maturati, *all'interno* e *all'esterno* di esse.

Così abbiamo sinodi, riunioni, articoli, sermoni, saggi e libri attraverso i quali non sono più stati soltanto gli « executives » ad esprimersi su argomenti così « empirici » e poco « tecnici », ma i « teologi ». Questo ha avuto alcuni risultati notevoli.

Innanzitutto si è dovuto constatare l'esattezza di una cosa che nelle pagine di G.E. era stata più volte affermata: che non solo la chiesa è una sovrastruttura della società, ma che — come sovrastruttura — era anche abbastanza arretrata.

Poi si è dovuto prendere atto (e ad alcuni — anche tra noi — è costato fatica) che questi « teologi » risultavano in molte questioni essere più arretrati degli « executives », se non altro perché non avendo dovuto far fronte giorno per giorno a pressioni concrete di base (giovane), si trovavano a dover sentenziare *come tecnici* anche su argomenti, come ad esempio il marxismo, che chiaramente non conoscevano.



In terzo luogo, come sempre quando parlano i maestri, tutta la « chiesa » è stata chiamata ad ascoltare; si è così in parte ottenuto indirettamente ciò che in passato gli « executives » si erano sforzati di evitare: una maggior diffusione anche delle nostre posizioni, e non più tra gente disinteressata, distratta, o semi-addormentata su abitudini liturgiche sedimentate, ma tra i giovani da un lato e, dall'altro in un ambiente scosso e messo in allarme dagli avvenimenti nuovi, « inspiegabili », scomodi che si verificavano nell'intera società. Ma nell'« uscita » dei teologi era anche contenuta un'insidia oggettiva, una prova per la nostra fede. Sebbene questo mi costringa a dilungarmi più di quanto desiderassi iniziando la lettera, credo valga la pena di sviluppare questa affermazione.

Le ragioni del loro intervento nella discussione, come ho detto, erano in larga parte determinate dalla nuova situazione di lotta e di movimento generale creatosi nel paese. Questo era decisamente una conferma della linea, portata avanti nelle pagine e intorno a G.E. (si veda, come esempio a mio avviso più maturo, il saggio pubblicato da Sergio Rostagno nei *quaderni di Diakonia*, « L'esistenza della chiesa »). D'altra parte in tutta la prima fase, che proprio allora a mio avviso si chiudeva, il discorso di G.E. aveva inevitabilmente dovuto usare un linguaggio in gran parte « tradizionale », sebbene l'uso che se ne faceva fosse tale da far accapponare spesso la pelle ai « tecnici ». Ciò ha dato l'opportunità a questi ultimi, una volta decisi ad intervenire, di tentare un'operazione non si sa quanto cosciente, ma comunque significativa, dato che certe deformazioni professionali sono dei veri e propri marchi di classe: il « recupero dialettico », per così dire, di una parte di noi, attraverso la scissione della discussione teorica dai suoi contenuti e dalle sue implicazioni pratiche. Ciò faceva leva su una lusinga intellettualistica: il comune distacco (intellettualistico) dalla forma di pietismo « di massa » ancora largamente dominante nelle parrocchie e nelle comunità evangeliche.

L'obiettivo implicito era: risucchiare alcuni di noi, gli « intellettuali », i « teorici » nel circolo vizioso di una chiesa borghese che discute su se stessa, e che ha fatto del « semper reformanda » una *tradizione ecclesiologica*; dividerli così dagli altri (soprattutto i più giovani), condizionando di conseguenza questi ultimi a polemizzare contro la « teoria », a prendere atteggiamenti anti-intellettualistici e pragmatici che poi potevano a loro volta essere neutralizzati (per la « chiesa »), o riassorbendone le energie e le spinte nelle « opere », oppure provocandone l'allontanamento (apparentemente volontario) soprattutto perchè le occasioni di impegno politico abbondano.

Per ciò che ci riguarda, occorre confessare apertamente che per almeno due o tre anni siamo caduti, in vari modi, nella trappola tesa. Abbiamo creduto che « continuare a parlare della Repubblica Popolare Cinese » (per usare ancora un esempio di Francesca Spano), per finire col dire che « non è il regno di Dio » (come se significasse qualcosa per qualcuno), fosse un atteggiamento di rottura come lo era stato nel passato.

Abbiamo avuto occhio, nei discorsi e nelle documentazioni che pubblicavamo, più al « dentro » che al « fuori ».

Abbiamo preso sul serio i più giovani quando — stupefatti e frustrati della pura empiria — reclamavano consumi « teologici » (e ci siamo frustrati a nostra volta perchè ci accorgevamo di non saper rispondere).

Abbiamo rinunciato a trarre tutte le *corrette* conseguenze teoriche dalle esperienze che comunque fa-

cevamo intensamente, sul piano politico e sociale, e così abbiamo spesso ceduto all'evasione dell'organizzativismo.

E su tutto questo, ma come un cappello troppo piccolo per la testa sulla quale è posato, abbiamo tentato di proseguire un filo di « discussione e ricerca teologica » diventato improvvisamente e inspiegabilmente scolastico e striminzito.

Tutto questo è sbagliato, ma non in astratto, non in riferimento a principi a-storici: è sbagliato nella società e nel periodo in cui viviamo, in cui appunto « ci confessiamo cristiani e ci diciamo marxisti ». Questa formula, lo ripeto, per quel che mi riguarda non era un'apertura, ma una chiusura di discorso, una base dalla quale ripartire.

Ma « l'ipercriticismo protestante » non è un fenomeno esorcizzabile così facilmente; ha molte facce e molte lusinghe, permette a lungo andare di « aver sempre avuto ragione » e soprattutto sta dentro ciascuno di noi. Nessuno di noi, individualmente, lo può vincere in se stesso, appunto perchè esso si fonda innanzitutto sull'individualismo. Lo si combatte soltanto con la lotta *collettiva* per mutare le strutture e i rapporti economici che caratterizzano questa società e — una volta realizzato questo — continuando a lottare perchè i rapporti sociali e individuali che si costruiscono sulle nuove basi non riproducano — per inerzia o per poca chiarezza — la vecchia società.

Il cervello di Müntzer

4) Per finire, un esempio recente di come, secondo me, si può rischiare di accettare il campo di scontro scelto dall'avversario è contenuto nell'editoriale del numero di G.E. dedicato a Tommaso Müntzer (numero sul quale, oltre al contributo dato ora da Manfredi, si dovrebbe stimolare una più ampia discussione).

In cosa consiste, brevemente, il disaccordo nei confronti di quell'editoriale: nel fatto che — in base alle considerazioni fatte sopra — non sembra accettabile un *inquadramento politico* del contenuto del numero (perchè tale è la funzione di un editoriale) che si fondi sulla esigenza di parare i colpi di possibili accuse di « ignoranza storiografica », « spirito di parte », o « estremismo ».

In sostanza, mi pare che l'alternativa sia chiara: o il numero è nato dalla convinzione che sia utile, a livello teorico, riportare l'attenzione su un momento assai importante (a mio parere decisivo per gli ulteriori sviluppi storici della « chiesa cristiana ») della riforma del XVI secolo, non a caso mistificato, calunniato, falsificato e ignorato da tutti i santi borghesi dei secoli successivi (e questo è ciò che si dichiara nella prima parte dell'editoriale); oppure il numero è nato da esigenze di lotta interna a ciò che oggi si intende per chiesa cristiana, come risposta polemica ai santi burocrati che la illuminano del loro santo sapere di classe (e che quando non ci hanno fatto la sgarberia di chiamarci ignoranti o nazisti (cristiano-tedeschi), ci hanno fatto l'onore di chiamarci — alternativamente — come maioisti o anabattisti).

Si tratta di un'alternativa tra due esigenze o impostazioni a mio parere inconciliabili e senza possibilità di mediazioni: tanto è vero che nella seconda parte l'accostamento conduce ad una pretesa di « oggettività » storiografica che non solo non trova riscontro negli avvenimenti di cui si parla, ma di fatto tende a valorizzare un modello di interpretazione dei fatti storici

che puzza di conservatorismo (Lutero come *cervello*, Müntzer come *cuore*).

Per essere concreti con tutto ciò che abbiamo sostenuto negli ultimi dieci anni, secondo me, è necessario riaffermare proprio il contrario: in primo luogo che — se non si vuole ricadere nella visione della santa madre chiesa nella cui tradizione si riassorbono (a livello idealistico) tutti i contrasti (concreti), magari tenendo in frigorifero per secoli alcuni personaggi scomodi per tirarceli fuori quando fa comodo — non c'era allora e non c'è oggi alcuna possibilità di integrazione tra Lutero e Müntzer, o meglio *tra ciò che ci interessa* di Lutero e di Müntzer. Ciò significa che qualsiasi posizione — anche storiografica — è partigiana, e che lo è tanto più quanto pretende di presentarsi come oggettiva. E significa, soprattutto, che è partigiana non soltanto nel giudizio che esprime su certi avvenimenti del passato, ma anche e soprattutto nella scelta degli avvenimenti che si ritengono interessanti, nel « taglio » che gli si dà, e nel metodo con cui si affrontano: perché queste cose non riguardano l'oggetto dello studio, ma nascono direttamente da esigenze attuali, politiche, di lotta contro *avversari* ben determinati.

In secondo luogo, occorre ricordare che *una posizione rivoluzionaria appare sempre meno realistica di una posizione riformistico-conservatrice*, dato che quella propone un modello di società (di distribuzione del potere) che non ha riscontro nella realtà attuale, e si fonda su classi che di potere non ne hanno neppure una briciola, mentre questa propone un modello che modifica parzialmente la società attuale, che per lo più anzi sostiene riforme che non sono altro se non una registrazione a livello organizzativo — istituzionale — di modifiche già avvenute o in corso nella società, ed ha di conseguenza l'appoggio di classi che di potere, almeno in parte, ne hanno già.

Le due posizioni sono alternative: dunque non di un rapporto « cervello-cuore » si tratta, ma semmai di uno scontro tra due « cervelli », tra due diverse « razionalità » storiche, scontro il cui esito non è affatto garantito sul piano storico, e che non può perciò essere differito in base alla logica del « non è ancora tempo » (argomento caro agli opportunisti di *ogni* tempo). Ma nessuno, mi pare, ha mai sostenuto tra noi che la testimonianza debba avere esito garantito, anzi abbiamo sempre sostenuto, tutti, che proprio la ricerca di garanzie era l'indice più chiaro che la fede era scaduta nel suo opposto, la religione. Naturalmente ciò non significa non studiare con attenzione le condizioni concrete che hanno determinato il fallimento della linea che ci interessa in un dato periodo storico.

Ma questo studio dev'essere finalizzato ad evitare errori tattici e strategici già fatti: nel caso specifico, ad esempio, a vedere come decisioni avventuristiche — a livello tattico politico e militare — possano condurre alla sconfitta anche se si hanno dietro le masse; che il lavoro di propaganda e agitazione, per quanto essenziale, non è sufficiente, se non dà luogo a soluzioni organizzative; che queste però, se non devono essere calate dall'alto secondo schemi astratti elaborati una volta per sempre, non possano neppure essere sognate come emersioni spontanee indipendenti dall'azione volontaria delle avanguardie che ogni lotta produce e che devono fare i conti con la necessità di una teoria rivoluzionaria.

Questo è solo uno degli esempi possibili, ma penso sia già sufficiente ad escludere, come ho detto, il ragionamento secondo il quale « lo schema era generoso ma impossibile ». D'altra parte, in caso contrario, che senso avrebbe avuto il numero di G.E. sulla rivoluzione russa del '17, che invece a mio parere ha un legame ben preciso con quello su Müntzer? Di mostrare che anche

quella non era possibile, dato che è approdata nel revisionismo attuale?

Di suggerire che la Cina — come suggerisce il « super-criticismo protestante » di cui parla Francesca Spano — finirà anch'essa così? E allora come evitare la conclusione riformista?

E' inevitabile, credo, finire in queste contraddizioni teoriche e pratiche se si usa un metodo slegato dai problemi concreti, tattici, strategici e teorici che i militanti hanno oggi, idealistico al punto di prendere sul serio l'ipotesi che « senza il compromesso luterano questa potenza mondiale (la Spagna) avrebbe stritolato in breve tempo riformati (i mercanti olandesi e anseatici?) e riformisti (l'utilissimo e innocuo Erasmo?), borghesi (i Fugger, che erano i principali finanziatori dell'impero e, anche se cattolici, certo non compravano indulgenze, ma semmai cariche e ministri?) e contadini, fissando le strutture materiali (in piena crisi proprio a causa delle espansioni extra-europee) e spirituali (idem) dell'Europa nelle forme poderose e reazionarie di un rinnovato medioevo da conquista e da crociata ».

Questo ragionamento è idealistico per tre motivi: in primo luogo perché nasconde il problema di fondo, che non è quello di come la riforma poteva sopravvivere, ma di *quale società stava nascendo* (se la forza dei « cattolico-medioevalisti », militare e politica, fosse stata tanta, non sarebbero certo bastati i compromessi di Lutero a evitargli la stessa identica fine, o forse un po' meno da uomo e un po' più da monaco, di Müntzer); in secondo luogo perché non dice *come quella società inevitabilmente è nata*, cioè *in che senso* sarebbe irrealistico (e siamo d'accordo che lo sarebbe, ma non per le ragioni dette nell'editoriale) pensare che i luterani potessero allearsi con gli anabattisti per battere i principi, invece che viceversa; in terzo luogo, in sostanza, perché tende a dare dei fatti una spiegazione « politica », senza mettere l'accento sui concreti rapporti di classe che danno senso a quei rapporti politici.

A noi, che ci confessiamo cristiani e che siamo marxisti, le spiegazioni idealistiche non servono. Ci confondono soltanto le idee. E alla lunga, senza che ce ne rendiamo conto, ci condurranno nella migliore delle ipotesi, a rappresentare veramente la parte del « cuore » di una « chiesa » la cui « testa » (presumibilmente sta per « cervello ») continua a stare altrove.

