

Alberto de Sanctis

La fede ribelle

Nessuno conosce

"il punto di vista di Dio".

Quindi non è legittima la pretesa
dell'uomo di farsi Dio.

Per questo bisogna opporsi
all'attitudine che induce a sostituirsi
a Dio, rigettare la ragione
propensa a creare nuove schiavitù,
rispondere a un potere che si va
disumanizzando.

edizioni la meridiana

paginealtre

a cura di
Alberto de Sanctis

La fede ribelle

edizioni la meridiana
pagine altre

Indice

Introduzione 7

PARTE PRIMA

CRITICA RELIGIOSA DEL TOTALITARISMO

Romano Guardini 21
di Carlo Morganti

Luigi Sturzo 35
di Nicola Carozza

Jacques Maritain 47
di Maria Antonietta Falchi

Emmanuel Mounier 59
di Andrea Catanzaro

PARTE SECONDA

CRITICA RELIGIOSA DELL'AUTORITARISMO

Mirza Agha Khan Kermani 71
di Pejman Abdolmohammadi

Il Cartismo <i>di Milena Bianco</i>	81
Ernesto Buonaiuti <i>di Alberto de Sanctis</i>	95
Carlo Rosselli <i>di Flavio Terranova</i>	107
Simone Weil <i>di Marica Costigliolo</i>	119
Aldo Capitini <i>di Alberto de Sanctis</i>	133
Samuel Ruiz <i>di Simone Savona</i>	145
Pier Paolo Pasolini <i>di Marco Guglielmi</i>	159
Fabrizio De André <i>di Alberto de Sanctis</i>	171
Gli Autori	183

Introduzione

Si è soliti pensare, specialmente rimanendo all'interno del contesto italiano in cui il Cattolicesimo è maggioritario, che la religione predisponga ad un atteggiamento accomodante se non addirittura connivente rispetto al potere. Questo per ovvie ragioni storiche, che hanno giustificato una stretta identificazione tra religione e istituzione ecclesiastica. Si è così finito per rendere marginali tutti quegli aspetti del Cristianesimo suscettibili di innescare una qualche conflittualità col potere. Per questo si è spesso trascurata la rilevanza di una critica religiosa del potere – anche di matrice cattolica – che ha svolto invece una funzione sociale e politica importante.

Critica che, proprio muovendo da presupposti religiosi, ha saputo contrastare il potere, ogniqualevolta questo ha vestito i panni del totalitarismo e dell'autoritarismo. Nell'opporci a queste due tipologie di potere degenerato, la critica religiosa ha individuato come suo bersaglio sia le deviazioni imputabili alle chiese e ai cleri, sia quelle dovute a certi approcci politico-ideologici.

Mentre nel caso del totalitarismo è il Cristianesimo il suo valore fondante: è la dignità di ogni essere umano in quanto dotato di una coscienza che gli consente di aprirsi al divino, a rivelarsi l'antidoto più efficace; in quello dell'autoritarismo il *focus* della critica religiosa del potere è costituito dall'antitesi immobilismo-dinamismo. È il dogmatismo infatti a rappresentare ad un tempo la premessa e il corollario dell'autoritarismo, dando corpo ad una ortodossia che, cristallizzando il potere, bandisce ogni dissenso.

Il perno intorno cui ruota il presente volume è pertanto l'analisi del fattore religioso o della religiosità come critica del totalitarismo e dell'autoritarismo. I contributi qui raccolti, che coprono un arco temporale piuttosto vasto compreso tra la prima metà dell'Ottocento e la fine del secondo millennio, sono classificati nell'ambito di due parti, rispettivamente intitolate: *Critica religiosa del totalitarismo* e *Critica religiosa dell'autoritarismo*. Ciascuna di queste fa riferimento ad un insieme di saggi. La prima include quelli su Romano Guardini, Luigi Sturzo, Jacques Maritain ed Emmanuel Mounier; la seconda quelli relativi a Mirza Agha Khan Kermani, al movimento Cartista, Ernesto Buonaiuti, Carlo Rosselli, Simone Weil, Aldo Capitini, Samuel Ruiz, Pier Paolo Pasolini e Fabrizio De André.

La *Critica religiosa del totalitarismo* è diretta a screditare un potere che, usurpando il posto che spetterebbe a Dio, si muta in idolo, non di rado suscitando l'adorazione delle masse. La rottura così attuata dal potere colpisce però innanzitutto l'umano. È come se l'espulsione del divino dal mondo implichi non tanto la rimozione di determinate tradizioni religiose e dei loro simboli, quanto *in primis* il depauperamento di una umanità ridotta a cosa e, in quanto tale, assoggettabile e manipolabile senza remore di sorta. Ecco perché le critiche si rivolgono ad ogni genere di monismo.

Monismo, e quindi totalitarismo, è del resto anche quello che, denunciato con forza da Tocqueville, si annida persino nelle democrazie e nei loro costumi che addomesticano le coscienze.

La critica religiosa del totalitarismo non può in tal modo non ribadire l'impossibilità di colmare lo iato che separa la religione dalla politica. Il dualismo tra le due città agostiniane trova il suo luogo di elezione nell'interiorità, in modo che sia questa ad offrire la misura della tollerabilità del

potere. La degenerazione totalitaria di quest'ultimo non a caso culmina nel tentativo di incrinare il rapporto privilegiato che l'uomo intrattiene col divino. È infatti il persistere di questa divaricazione tra le due città a scongiurare il pericolo che il potere si faccia totalitario, venendo a colonizzare le coscienze. La religiosità è in quest'ottica una modalità di liberazione delle coscienze rispetto a vincoli che le opprimerebbero.

Il primo saggio è dedicato a Guardini, autore che più di ogni altro pone in evidenza come il totalitarismo scaturisca da un malinteso senso di libertà dell'uomo, alimentato dall'estromissione di Dio dal mondo. Una volta che il pluralismo si è mutato in relativismo e la tolleranza in indifferenza, è la stessa libertà a rivelarsi un guscio vuoto. Una libertà che, sciolto ogni legame con Dio, si dimostra pronta a rovesciarsi nel suo opposto: l'accondiscendenza nei confronti di una schiavitù non più esterna ma radicata nell'interiorità. Al peso ormai insopportabile della responsabilità e della decisione morale si sostituisce la richiesta di protezione e di guida indirizzata ad un Moloch che, spodestato Dio, è esplicitamente invitato a dimorare nelle coscienze. Perciò Guardini descrive Dio come il "sabotatore originario" di ogni totalitarismo. Come per Guardini, anche per Sturzo la libertà è un concetto cardine.

Una libertà che, situandosi nella coscienza, fa di questa la base di un Cristianesimo che relativizza la politica. La coscienza è il luogo in cui, grazie al Cristianesimo, universalità e individualità risultano essere per la prima volta coincidenti, cancellando definitivamente la possibilità che essa si presti ad accogliere qualsivoglia mito collettivo. Il totalitarismo è, per Sturzo, frutto di una tensione volta a sostituire Dio con miti riconducibili al clan, alla classe, alla nazione.

Quando essi si traducono nello Stato si assolutizzano, presentandosi come un falso Dio. Per questo, la lotta al totalitarismo presuppone sempre, per Sturzo, un irriducibile dualismo tra Cristianesimo e potere. La stessa democrazia, in quanto prodotto del Cristianesimo e del valore inestimabile da esso riconosciuto alla persona umana, non è *sic et simpliciter* una forma di Stato, bensì parte di un retroterra che non ammette negoziazioni. In modo analogo a Sturzo, Maritain scorge nella democrazia cristianamente ispirata il più valido baluardo contro il totalitarismo.

Maritain chiarisce come la democrazia antitotalitaria denunci il suo carattere più intimamente cristiano rivelando una innata inclinazione nei confronti del pluralismo e della laicità (intesa come non confessionalità dello Stato). Il Cristianesimo di Maritain sa essere lievito della democrazia senza rivendicarne il possesso esclusivo. Ciò è ben esemplificato dalla democrazia americana del *Federalist*. Una democrazia che, nascendo dal dissenso religioso, trae spunto dalla rivendicazione della libertà di coscienza e dell'eguale dignità di ogni uomo libero. Al contrario il germe del totalitarismo è, per Maritain, coltivato da quella concezione della democrazia del numero, che in nome della maggioranza schiaccia il singolo. Maritain prospetta così una sorta di *fil rouge* tra l'assolutismo moderno e la democrazia totalitaria di Rousseau.

Quasi a completamento della disamina di Maritain, la possibile deriva totalitaria della democrazia ha, per Mounier, la sua scaturigine nell'avvento di un sistema subdolo che – come profetizzato da Tocqueville – si infila nelle coscienze, addormentandole. Suo emblema è quella forma bonaria di Anticristo impersonata dal borghese, dal suo amore per la tranquillità e il quieto vivere. Un'*aurea mediocritas* che, per Mounier, è l'esatto opposto del Cristianesimo. A quello che

Mounier chiama il regno del denaro, al suo ridurre tutti gli esseri umani a cose suscettibili di essere sfruttate per trarne profitto, fa da contraltare una concezione cristiana che, in virtù della sua irriducibilità, non può essere assimilata dal capitalismo. La rivoluzione di Mounier è personalista perché diretta a liberare da ogni soggezione spirituale e morale. È comunitaria perché, attraverso l'emancipazione morale del singolo, non può non affrancare la collettività da quelle strutture economiche miranti a soggiogare l'uomo.

Per la *Critica religiosa dell'autoritarismo*, l'attenzione si concentra sul potere come tensione a rigettare il dinamismo. In tal senso il dogmatismo rappresenta quella condizione che concorre ad irrigidire l'autorità. Il rispetto del dogma non implica il dogmatismo, per questo le critiche religiose dell'autoritarismo non enfatizzano il ruolo della mediazione (chiese, cleri) tra cielo e terra e i contenuti dei vari credi. Lo stesso vale per quella ortodossia ideologico-politica che vorrebbe piegare a sé l'esistente, dando luogo ad un dogmatismo non meno pernicioso di quello partorito in sede religiosa. Come l'ortodossia religiosa anche quella ideologico-politica finisce facilmente col far scivolare in secondo piano l'umanità e i suoi diritti. In entrambi gli ambiti la critica religiosa del potere mira a creare uno spazio di confronto in cui anche gli eretici e i dissidenti possano trovare asilo.

Al fine di contrastare la deriva autoritaria insita nel dogmatismo sono i valori della fraternità e dell'immanenza a recitare un ruolo di primo piano. In taluni casi è il trascendente ad essere penalizzato, qualora si presti a sacralizzare le gerarchie esistenti, siano esse sociali, politiche o religiose. In quest'ottica la critica dell'autoritarismo è propensa a recuperare i contorni di una fede più vera in nome di una fraternità, che costituisce l'unico banco di prova ammissibile.

Luigi Sturzo

di Nicola Carozza

In modo del tutto analogo a Guardini, Luigi Sturzo (1871-1959) scorge nella libertà un concetto cardine, in quanto direttamente riconducibile al nesso tra l'umano e il divino. È una nozione di libertà dinamica – che si esplicita diversamente nell'ambito dei differenti contesti storici – ad alimentare l'interpretazione del Cristianesimo di Sturzo. Per Sturzo, “la libertà è come la verità; si conquista; e quando si è conquistata, per conservarla si riconquista; e quando mutano gli eventi e si evolvono gli istituti, per adattarla si riconquista. È un perenne gioco dinamico”¹.

Individualità e universalità albergano entrambe nella coscienza del singolo, ma è il Cristianesimo a decretare per la prima volta l'indissolubilità di tale legame, facendo dell'interiorità il luogo privilegiato della manifestazione del divino. Con ciò Sturzo sancisce l'impossibilità, per il Cristianesimo, di venire a patti con ogni genere di monismo, e quindi di totalitarismo, tendente invece per sua natura all'annullamento dell'individualità e con essa della coscienza umana.

Alla luce dell'impostazione antitotalitaria di Sturzo, le forme politiche sono necessariamente relativizzate. Potrà sembrare un paradosso ma l'aconfessionalità² è sentita e vissuta da Sturzo come un corollario della sua obbedienza alla

¹ L. STURZO, *Il partito popolare italiano*, Zanichelli, Bologna 1956, p. 195.

² Cfr. P. SCOPPOLA, *La aconfessionalità del Partito Popolare Italiano nel pensiero di Luigi Sturzo*, in “Civitas”, luglio-agosto, 1969, pp. 3-10.

Chiesa. Obbedienza che convive con il convincimento di “abbracciare una via che è politicamente giusta senza cessare di essere storicamente relativa, tale cioè – sottolinea Sturzo – che non turbi quanti nella Chiesa sono ormai sospettosi di essere trascinati in ‘assoluti’ temporali”³.

È tale irriducibilità a trasformare il Cristianesimo in un elemento di critica degli assetti di potere esistenti. È quanto, per Sturzo, si palesa già all’epoca dell’Impero romano quando i cristiani, pur non costituendosi in gruppo antagonistico allo Stato, compromettono l’unità politico-religiosa su cui si basa la preservazione dello *status quo*. Si potrebbe dire che, agli occhi di Sturzo, sia proprio il loro rifiuto di resistere, la volontà di non tradurre in termini politici la loro posizione, a confermare la transitorietà e quindi la provvisorietà delle strutture statali rispetto al permanere di un’umanità che, in quanto fecondata dal divino, ha in sé stessa le ragioni del suo dinamismo.

Le persecuzioni scatenate dalla politica romana non destano nei cristiani “nessuna reazione violenta, nessuna rivolta, anzi nessuna effettiva resistenza”⁴. I cristiani si lasciano prendere e mettere a morte. Secondo le medesime modalità, i sopravvissuti alla persecuzione ricostituiscono nuovi nuclei religiosi e continuano a diffondere gli insegnamenti del Vangelo allargando la comunità. I cristiani dei primi secoli non negano il potere politico in genere, né il potere imperiale.

I cristiani si oppongono sul piano religioso, che per loro è diventato il complesso sociale prevalente della loro vita.

³ M. CONDORELLI, *Chiesa e Stato in Luigi Sturzo*, in AA.VV., *Luigi Sturzo nella storia d’Italia*, in “Atti del Convegno internazionale di studi promosso dall’Assemblea regionale siciliana, Palermo, Caltagirone: 26-28 novembre 1971”, F. Malgeri (redatti a cura di) II vol., Edizioni di storia e letteratura, Roma 1973, p. 313.

⁴ L. STURZO, *Chiesa e Stato*, Zanichelli, Bologna 1958, I vol., p. 7.

A minare il rapporto tra fattore religioso e ideologia politica dell'Impero è una sorta di “anarchismo sociale”⁵ del Cristianesimo. Semplicemente seguendo il detto di Gesù Cristo di “dare a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio” e gli insegnamenti di Pietro “siate soggetti [...] tanto ai re [...] quanto ai governatori” e “bisogna ubbidire a Dio più che agli uomini”⁶, i cristiani compromettono l'unità politico religiosa dell'Impero.

Nel primo volume di *Chiesa e Stato*, soffermandosi sull'incontro tra Cristianesimo e Impero romano, Sturzo evidenzia come il Cristianesimo, paragonato alle altre religioni, presenti la novità di spezzare ogni rapporto obbligato fra religione e famiglia o tribù, nazione o impero, fissando una “base personale di coscienza”⁷. Da qui l'universalità del messaggio evangelico, che è rivolto “a tutti i popoli, a tutte le classi, senza distinzione di ebreo o gentile, greco o barbaro, ricco o povero, padrone o schiavo”, ed infine, la costituzione della Chiesa come “società religiosa visibile, al di fuori di qualsiasi struttura familiare o politica, in forma autonoma e indipendente, basata su determinate credenze, repute verità, anzi la verità”⁸.

In quest'ottica l'incontro fra Cristianesimo e Impero romano avrebbe umanizzate entrambe le forme di società, “la familiare e la politica”⁹ incrinando le divinità domestiche e quelle del potere imperiale. Grazie al Cristianesimo la personalità umana, ignorata nell'antichità diventa, in virtù di un riconoscimento religioso, “il centro e il fine di ogni attività collettiva”¹⁰. Per Sturzo, l'universalità è alla base stessa

⁵ *Ivi*, p. 9.

⁶ *Ivi*, pp. 8-9.

⁷ *Ivi*, p. 3.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ivi*, p. 4.

del Cristianesimo: l'unità in Dio e la fratellanza degli uomini non tollerano barriere sociali o politiche.

Già per i primi cristiani la libertà, più che negativa ed esterna, è soprattutto interiore; la libertà è la conquista o il dono di una superiorità che rende svincolati e immuni. Per Sturzo, la libertà è eminentemente personale, mentre solo per certi aspetti rappresenta un vincolo collettivo¹¹. La libertà è una “conquista personale, è un'elevazione positiva dello spirito, è una penetrazione completa della nuova luce del Vangelo, è una partecipazione del divino”¹². Proprio la libertà diventa nel pensiero sturziano quel valore fondante, che egli saprà testimoniare in prima persona negli anni in cui il fascismo lo costringe all'esilio. Nel cristiano dei primi secoli la libertà non è una conquista collettiva della Chiesa, bensì è frutto di conquista individuale, basata sulla rivendicazione del diritto alla religione come luce di verità¹³.

Solo successivamente, sotto Costantino, la libertà religiosa dei cristiani acquista una rilevanza pubblica. Alla caduta dell'Impero d'occidente lo Stato, pur contenendo in sé elementi antinomici alla vita spirituale, per i cristiani resta un elemento terreno necessario alla vita della comunità. Il dualismo da allora rimane insito nell'interiorità del cristiano, radicandosi nella separazione tra vita mondana e “fini religiosi e soprannaturali della Chiesa”¹⁴. L'aspirazione del cristiano-cittadino si proietta inevitabilmente sul piano giuridico-politico, facendo emergere la questione della preminenza del fine spirituale rispetto a quello temporale¹⁵.

¹¹ *Ivi*, p. 10.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ivi*, p. 26.

¹⁵ E. GUCCIONE, *La diarchia Chiesa-Stato nel pensiero politico di Luigi Sturzo*, in *Il pensiero sociologico e politico di Luigi Sturzo nella sua "concezione organica"*, in “Atti del Convegno”, *op. cit.*, p. 171.

Per meglio esprimere tale dualismo in *Chiesa e Stato*, Sturzo usa spesso il concetto di diarchia, spiegato più approfonditamente nell'opera *La società: sua natura e leggi*. Sturzo con tale termine intende la formazione di due poteri, sia all'interno di ciascun gruppo che nell'ambito del complesso sociale. La formazione di questi due poteri può essere più o meno organica e più o meno estesa; ma due poteri si affermano sempre come punti di orientamento delle rispettive impostazioni ideali.

Diarchia è la locuzione più adatta a precisare il concetto di dualità sociale, concretizzata in “due forme di potere, quale ne sia la forza politica, morale o religiosa”¹⁶. Ripercorrendo i diversi rapporti intercorsi tra lo Stato e la Chiesa, la separazione, l'intesa amichevole, il concordato, in *Chiesa e Stato* Sturzo sottolinea come le lotte che la Chiesa si è trovata a combattere non facciano altro che avvalorare la vitalità della diarchia sociologica Chiesa-Stato, che si rivela più pregnante proprio quando è negata¹⁷. A soffocare tale diarchia, credendo di dar corpo ad una rivelazione laica contrapposta a quella religiosa, è *in primis* la ragione illuminista.

Il monismo laico degli illuministi è però, per Sturzo, a sua volta il prodotto di un antecedente monismo di segno opposto che vede il potere religioso confondersi con quello monarchico. Per Sturzo, gli illuministi mancano di “senso storico”¹⁸ e, abbandonandosi al sogno di una palingenesi totale “negano il passato”¹⁹, pretendendo addirittura di cominciare la storia *ex nihilo*. Confondono il bisogno politico di riforme

¹⁶ L. STURZO, *La società: sua natura e leggi*, Zanichelli, Bologna 1949, pp. 247-75.

¹⁷ G. PALLADINO, “Don Sturzo oggi”. *Nel centesimo anniversario dell'ordinazione sacerdotale di Don Luigi Sturzo*, La Nuova cultura, Napoli 1995, pp. 87-88.

¹⁸ L. STURZO, *Chiesa e Stato*, II, *op. cit.*, pp. 32-33.

¹⁹ *Ibidem*.

con la demolizione dell'ordine spirituale e civile. Per Sturzo al contrario, una ragione che misconosce le ragioni del passato, "non è più una ragione umana ma una rivelazione"²⁰, seppur laica, da contrapporre a quella religiosa.

D'altro canto, per Sturzo, il flusso e riflusso delle idee illuministiche trova origine nei due secoli precedenti "di riforme e controriforme; di guerre di religione, di egemonia, di successione"²¹. Lo sfociare nel razionalismo e nel naturalismo testimonia del "fallimento della stretta unione e confusione della religione con il potere monarchico, della Chiesa con lo Stato, sotto il segno del conformismo politico e dell'autoritarismo sistematico"²². Quella di Sturzo è una denuncia chiara ed inequivocabile. La rivoluzione francese prende una piega antimonarchica e anticattolica a causa dei rapporti e dei privilegi condivisi tra monarchia e clero²³. Gli esiti sono disastrosi. Nel culto della dea ragione e dell'ente supremo i rivoluzionari cercano un simbolo religioso che superi il Cattolicesimo romano²⁴.

Con rammarico Sturzo rileva come la democrazia moderna dia l'impressione di nascere o al di fuori del Cristianesimo o in urto con il Cristianesimo, mentre a suo parere essa è "il frutto della civiltà cristiana, arrivata a maturità"²⁵. Leggi, istituzioni, criteri direttivi nella società democratica di ieri e di oggi sono per Sturzo talmente cristiani da indurlo ad affermare che "l'ideale democratico dovrà rimanere unito all'ideale cristiano, altrimenti perirà"²⁶.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ivi*, p. 38.

²² *Ibidem*.

²³ *Ivi*, p. 59.

²⁴ *Ivi*, pp. 61-65.

²⁵ *Ivi*, p. 305.

²⁶ L. STURZO, M. EINAUDI, *Corrispondenza americana (1940-1944)*, op. cit., p. 110.

Aldo Capitini

di Alberto de Sanctis

Il fatto che Aldo Capitini (1899-1968) conferisca alla sua critica religiosa del potere una impronta decisamente antiautoritaria si palesa nel suo concepire la religiosità come un dato destinato a trascinare continuamente gli argini della politica. In sintonia con la diagnosi di Mounier, Capitini è del parere che senso esistenziale e giustizia costituiscano due facce della stessa medaglia.

L'interiorità – dove per Capitini si radica la religiosità – diviene in quest'ottica un ineludibile punto di partenza. In *Attraverso due terzi del secolo*, una sorta di testamento spirituale composto poco prima di morire, Capitini racconta come, una volta rilevato il legame fra trasformazione della società e ispirazione religiosa, egli non abbia indugiato a rifiutare ogni carica pubblica. A partire dal suo privilegiare il nesso tra senso esistenziale e giustizia, Capitini articola una critica del potere che lo induce alla creazione di alcuni neologismi, quali quelli di “omnicrazia” e “compresenza”.

La “compresenza” è, per Capitini, il fondamento della “omnicrazia” o potere di tutti. È all'interno del concetto di “compresenza” che alberga quella visione politico-religiosa che Capitini eredita da Gandhi. Una visione che è bene esplicitata da Giovanni Gentile, quando questi scrive la *Prefazione* alla prima edizione italiana della *Autobiografia* del Mahatma. La verità non si può conoscere, deve essere sperimentata e, una volta sperimentata, non può lasciare indifferente l'uomo.

“È una verità pertanto – come ammette Gentile – che, essendo lì, fuori del pensiero dell’uomo, non può raggiungersi senza uno sforzo che l’uomo faccia per uscire da sé e trasformarsi.”¹

Per Gandhi, la verità è Dio stesso, che è irraggiungibile ed impossibile da possedere. È per avvicinarsi alla verità che Gandhi sposa quella equiparazione tra essere e verità in cui l’essere coincide con tutto ciò che è (piante e animali inclusi) e con tutto ciò che è stato (i morti). Attraverso “l’apertura”, altra espressione, per Capitini, basilare, è possibile instaurare una relazione con l’essere e pertanto con la verità chiamandolo a farsi presente ad ogni nostra azione. Da qui discende la “compresenza”. Per tal via il singolo ha modo di vincere anche l’isolamento e il solipsismo, superando altresì la carenza di senso esistenziale. Affinché questa apertura dia luogo ad una relazione in cui l’individualità risalti il meno possibile, è la nonviolenza (e conseguentemente la scelta vegetariana) la sola modalità credibile.

L’idea di politica implicita in questa prospettiva è del tutto nuova, così come nuovi sono gli strumenti – i mezzi – adottati per porla in atto. Mentre per la politica tradizionale i fini prescindono dai mezzi, per Capitini, come per Gandhi, sono i mezzi ad anticipare i fini. La loro scelta è perciò fondamentale. Alla politica machiavellica, che esige di scindersi dall’etica per avere le mani libere, si contrappone una politica che scorge nell’etica e nella religiosità il suo fulcro irrinunciabile.

Quello che Gandhi e Capitini svelano è il carattere ideologico, nel senso di mascheramento, del “realismo politico”. Quella che i realisti presentano come decisione politicamente efficace non è altro che il prodotto degli interessi di oli-

¹ G. GENTILE, *Prefazione a Mahatma Gandhi, Autobiografia*, C.F. ANDREWS (a cura di), Treves, Milano 1931, p. 15.

garchie, che non esitano – qualora lo ritengano necessario – a trasformare in carne da cannone i propri concittadini e connazionali. Si prospetta una chiara equazione: al credo del “realismo politico” corrisponde il potere di pochi, alla nonviolenza il potere di tutti, o come dice Capitini, la “omnicrazia”, alla politica vecchia una connaturata tendenza all’esclusione, alla politica nuova una altrettanto innata propensione all’inclusione.

Capitini è consapevole di quanto la crisi del suo tempo sia “anche crisi dell’assolutizzazione della politica”². Ecco perché sceglie di battersi per allargare il cerchio dell’inclusione a coloro che non onorano la *polis*: i colpiti, gli annullati dalla vita, “gli abitanti delle insufficienze”³ e per chiedere al *nomos* di estendersi sino ad abbracciare anche i nemici, in una tensione volta a trascendersi costantemente. Identificando nelle dinamiche istituzionali l’inclinazione ad attuare quella *reductio ad unum* che cristallizza la compresenza, Capitini si rende interprete della non rappresentabilità dell’ideale omnicratico. Egli distingue due forme di potere: la prima trova la sua legittimità nella forza e nel diritto, mentre la seconda si nutre di “una garanzia nuova, che è questa: *se vedete che ho la tensione alla nonviolenza, questo è segno della mia apertura alla compresenza di tutti*”⁴. Solo il nonviolento può incarnare l’omnicrazia.

Non solo, la vecchia politica – che è quindi per forza di cose tendente all’autoritarismo – non è altro che frutto della scelta di sottrarsi ad ogni ricerca esistenziale, proiettandosi in una fuga in avanti che diminuisce l’umanità. La vecchia politica non può non esercitare violenza, almeno a livello

² A. CAPITINI, *Democrazia e liberal-socialismo*, “Il Mondo”, 1 settembre 1945.

³ ID., *La realtà di tutti*, Tornar, Pisa 1948, p. 46.

⁴ ID., *Il Potere di tutti*, La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 63.

potenziale. L'ideale omnicratico è invece, nelle parole di Capitini, "intrinsecamente connesso con la nonviolenza"⁵. Mutuando l'espressione dal poeta e filosofo goriziano Carlo Michelstaedter, Capitini si dice "persuaso", ravvisando nella persuasione e nell'antiretorica "quel tipo di esistenzialismo che poteva divenire supremo impegno pratico"⁶. Quando, nel 1946, Capitini pubblica alcuni inediti di Michelstaedter facendoli precedere da una sua introduzione⁷, appare subito chiaro quanto egli, concordando con l'autore goriziano, ritenga l'aspirazione al potere coincidente con quella inclinazione che spinge il singolo a colmare il proprio vuoto interiore, pensandosi in un futuro che lo distolga dai mali presenti⁸.

La nozione di progresso, figlia dell'illuminismo, ereditata dallo storicismo idealistico e dal marxismo, e peraltro rinvenibile anche all'interno di quella visione di matrice tomistica cui si riferisce il Cattolicesimo è, agli occhi di Capitini, poco più che un retaggio del passato. Non è più possibile alcuna riduzione della religione a filosofia (immanentismo idealistico), né alcuna conciliazione tra fede e ragione (neoscolastica). Tutto passa attraverso un non altrimenti eludibile appello alla responsabilità individuale. Solo per tal via, è possibile annunciare l'avvento di una civiltà nuova e di un nuovo modo di pensare la politica.

La religione scaturisce, per Capitini, dal riconoscimento dei limiti della ragione, di quella che è la finitezza umana.

⁵ ID., *Attraverso due terzi del secolo*, in "Aldo Capitini (1899-1968)", a cura del Comune e della Provincia di Perugia, 1988, p. 21.

⁶ ID., *Antifascismo tra i giovani*, Celebes, Trapani 1966, p. 53.

⁷ ID., *Inediti di Carlo Michelstaedter*, in "Letteratura", 1946, 1, pp. 3-27. Sul rapporto tra Capitini e Michelstaedter, si veda C. LA ROCCA, *La persuasione e il rapporto con Michelstaedter*, in "Il Ponte", LVI, 1998, pp. 199-223.

⁸ A. CAPITINI, *Inediti di C.M.*, op. cit., p. 3.

Ciò si riflette nell'accettazione del fatto che la realtà trascende il pensiero ed esso non può ingabbiarla. Per i medesimi motivi, il tomismo, che rivive nella neo-scolastica, appare troppo fondato sulle pretese di una ragione che ritiene di potere gettare un ponte tra l'umanità e Dio.

Diversamente, per Capitini, la ragione dovrebbe arrestarsi prima di scivolare verso quegli idoli, che allontanano l'uomo da se stesso e dalla vera religione.

È tale quel processo che Capitini descrive come creazione di un super-individuo, una forma ingigantita di individualità appunto, che però dell'individualità conserva tutti i difetti. Per scongiurare tale deriva idolatrica ed intrinsecamente autoritaria, occorre abdicare alla fede nella ragione. Al pensiero e alle sue astrazioni occorre sostituire la vita, aprendosi infinitamente ad essa.

Significativamente il sottotitolo dell'*Autobiografia* di Gandhi non a caso è: *La storia dei miei esperimenti con la verità*.

La rivoluzione permanente auspicata da Capitini è in quest'ottica prodotto di un impegno volto ad esigere dalle istituzioni (anche da quelle democratico-rappresentative) di includere i progressivi sviluppi di una fraternità che le trascende costantemente. L'antiautoritarismo di Capitini – e la sua ferma opposizione al fascismo – si esprime in un gesto che testimonia della tensione a vincere la chiusura istituzionale, in virtù di un qualcosa che la supera intimamente. Capitini, che è segretario della Normale diretta da Gentile, si dichiara vegetariano.

Per mettere a tacere lo scandalo provocato dal vegetarianismo di Capitini, che continua a mangiare a mensa con gli studenti, Gentile gli impone di prendere la tessera del partito fascista. Di fronte al suo rifiuto, Gentile lo caccia dalla Normale. È da Gandhi che Capitini dice di avere impa-

rato ad opporsi attivamente, “il dir di *no*”.⁹ È dal 1931-32, negli scritti raccolti sotto il titolo di *La persuasione religiosa*, che Capitini inizia a scrivere nonviolenza tutto attaccato proprio per significarne, sulla scia della posizione di Gandhi, il carattere attivo.

La politica auspicata da Capitini situa lo Stato nella compresenza, vincendo “la tendenza dell’organizzazione a chiudersi, a rendersi trascendente all’anima”¹⁰. Il Concordato del 1929 tra il Vaticano e lo Stato fascista, se da un lato conferma l’esigenza di una riforma religiosa in Italia, evidenziando l’inadeguatezza “di una istituzione ancora una volta alleata dei tiranni”¹¹, dall’altro corrobora, agli occhi di Capitini, la necessità di respingere qualsiasi dogmatismo. Ne discende l’accettazione solo di quelle forme religiose che pongono l’accento sull’interiorità, prive di ogni pretesa di assolutizzarsi in un credo o in una istituzione.

L’esperienza del rinnegamento religioso perpetrato dal Cattolicesimo ai danni del Cristianesimo attraverso l’alleanza con il fascismo induce Capitini a cercare più radicale forza negli spiriti religiosi puri, “in Cristo, Buddha, san Francesco, Gandhi, di là dall’istituzionalismo tradizionale che tradiva quell’autenticità”¹². S. Francesco ha il merito di avere esaltato una religiosità fondata sulla “interiorizzazione umana della divina tragedia”¹³. Buddha ha dato vita ad una filosofia religiosa per sua natura tollerante, compassionevole ed anti-dogmatica.

⁹ A. CAPITINI, *Antifascismo tra i giovani*, op. cit., p. 24.

¹⁰ A. CAPITINI, *Elementi di un’esperienza religiosa*, Laterza, Bari 1937, p. 76.

¹¹ A. CAPITINI, *La mia opposizione al fascismo*, in “Il Ponte”, XVI, 1960, p. 33.

¹² *Ibidem*.

¹³ A. CAPITINI, *Aggiunta religiosa all’opposizione*, Parenti, Firenze 1958, p. 162.

Il santo cristiano più vicino al buddhismo è sicuramente san Francesco, al punto che il suo ascetismo può essere paragonato a quello orientale. In un saggio del 1920 si rileva come l'affinità del francescanesimo con lo spirito indiano si esplichi “nel suo grande amore per gli animali e nel suo consorzio con essi”¹⁴. In Gandhi si ritrovano gli insegnamenti orientali, arricchiti da un profondo confronto con la cultura occidentale e con il Cristianesimo protestante inglese, che conferma la preminenza dell'interiorità (luce interiore).

Gandhi scorge nella morale religiosa lo snodo fondamentale al fine di favorire quella convergenza tra Oriente e Occidente, destinata ad esplicitarsi nella dottrina della non resistenza attiva. Sotto il fascismo Capitini, pur non scegliendo la lotta armata, crea centri di antifascismo incontrando soprattutto i giovani. Viene incarcerato dai fascisti per due volte, nel 1942 e nel 1943. Quando il regime crolla, piuttosto che aderire ad un partito politico, Capitini preferisce dar vita all'esperienza dei Centri di Orientamento Sociale (COS), una sorta di consigli di quartiere *ante-lit-teram*. In essi è permesso a tutti di parlare ed esprimersi liberamente. Ancora una volta, Capitini ritiene di doversi battere per favorire lo sgorgare della consapevolezza dal basso, scegliendo di collocarsi sul versante della società civile invece che su quello istituzionale.

Capitini teme che, in virtù dei suoi limiti strutturali, il partito possa circoscrivere la sua azione in un ambito troppo ristretto.

Con la loro attività i COS tendono, da un lato a svuotare i partiti del loro dogmatismo dottrinale, dall'altro, ad ostacolarne la ricerca del potere fine a se stessa. “Il partito è il mezzo e il potere è il fine. Ma qui sorgono gravi difficoltà.

¹⁴ G. DE LORENZO, *India e buddhismo antico*, Laterza, Bari 1920, p. 286.

Euro 16,50 (I.i.)

edizioni la meridiana
paginealtre

ISBN 978-88-6153-206-9



9 788861 532069