

RELAZIONE di PADIGLIONE prof. VINCENZO dell'Università di Roma
"CULTURA CATTOLICA E TERRORISMO IN ITALIA"

Quali nessi si possono immaginare tra questi due fenomeni, "cultura cattolica" e "terrorismo", così diversi?

C'è un primo dato da prendere in esame: la presenza consistente di ex cattolici militanti, o provenienti da famiglie cattoliche, nelle file del terrorismo. Tra tutti vanno ricordati Renato Curcio, Mara Cagol, Mario Moretti, Marco Donat Cattin. Ma ce ne sono molti altri.

Alcune valutazioni sono state espresse a questo proposito da studiosi cattolici. Per esempio Padre Sorge, in una tavola rotonda, sembra che abbia affermato che il terrorismo chiama in causa i teologi della Rivoluzione.

Guzzetti, in un fascicolo di "Studi Sociali" sul terrorismo (fascicolo redatto su indicazione della CEI) ha di recente insinuato una responsabilità morale dei Cristiani che negli anni '60 e '70 si batterono a favore degli strati sociali emarginati.

Guzzetti ha scritto al proposito: "Si può dar completamente torto a chi rimprovera alla Comunità cristiana di non aver reagito con sufficiente prontezza, con sufficiente chiarezza e con sufficiente omogeneità ai tentativi di ridurre il messaggio cristiano alla sola elevazione delle classi più diseredate, da ottenere con tutti i mezzi, non esclusi quelli della violenza a persone e della violenza armata..... Non abbiamo dimenticato le indifferenze, le freddezze, le insufficienze con cui tanti di noi erano fatti a segno quando richiamavano l'attenzione sui pericoli insiti nell'esaltazione di Camilo Torres, del Ché Guevara, delle lotte sindacali dell'"autunno caldo" e di molte altre cose ancora.....".

Non ritengo corretta tale valutazione e considero pericoloso e strumentale l'uso che viene fatto strumentalmente del terrorismo. In questo il terrorismo serve a liquidare il dissenso espresso dalle Comunità di base e dunque ad estirpare, anche dalla memoria, pratiche e concezioni alternative di vita che oggi appaiono in qualche modo in declino.

E' lo stesso procedimento che, su un versante laico, ha colpito il '68, imputato, grazie al terrorismo, dell'origine di tante nefandezze.

C'è una seconda interpretazione che mi sembra più articolata e più capace di cogliere i nessi fra cultura cattolica e terrorismo. Se ne sono fatti portatori giornalisti illustri come Bocca e sociologi quali Alberoni e Acquaviva, che hanno sottolineato come la cultura cattolica e quella comunista in sostanza si assomiglino, tanto da rendere possibile il continuo interscambio di soggetti dall'uno all'altra, senza sostanziali differenze se non la crescente secolarizzazione.

Entrambe avrebbero la struttura chiusa e vischiosa della Chiesa, di un'istituzione cioè centralizzata, entrambe sarebbero caratterizzate da una prospettiva totalizzante (e ciò sarebbe il male antico, diretto retaggio della Controriforma) da una forte coesione interna e da attese messianiche.

Scrivendo Acquaviva: "Si passerebbe da un'esigenza di totalità cristiana ad un'esigenza di totalità marxista, da un bisogno cattolico di centralismo ad uno marxista".

Ed ancora più in concreto aggiunge: "A volte è la scelta religiosa che sta dietro, o la precedente maniera di essere religiosi, che determina poi l'adesione a diversi tipi di gruppi extraparlamentari, spesso attraverso numerosi passaggi.

Per tutti, a mo' d'esempio, ricorderò i casi clamorosi di persone che da una militanza impegnatissima nell'Azione Cattolica sono giunti, nell'arco di alcuni anni, attraverso passaggi intellettuali complessi e travagliati, nei gruppi rivoluzionari armati o come militanti o come teorici".

Mi sento di condividere il tentativo di ricercare l'origine della matrice culturale del terrorismo in concezioni totalizzanti religiose, e specialmente in pretese morali altissime collegate ad un'analisi semplificata della realtà (ad esempio il sociologismo di certa vulgata marxista o anarchica).

La presenza di iniziative terroristiche in Spagna, Irlanda, Libano viene a confermare tale indicazione, ma anche (nel caso del Libano è evidente) a svincolarla dalla matrice socialista e di sinistra in generale.

Del resto recenti e antichi massacri compiuti dall'Islam invitano a non limitare l'ambito problematico al solo comportamento religioso cattolico.

Come si può capire, non condivido un'assunzione astratta del problema, il considerare cioè in modo astratto cattolicesimo e marxismo. Questi due sistemi di credenze e di valori tendono, per ragioni storico-sociali, al monolitismo, ma sviluppano anche una loro dinamica e sarebbe assurdo non riconoscere nella esperienza italiana degli ultimi decenni proprio la diffusione di molte e diverse culture cattoliche e comuniste.

Il non voler riconoscere le diversità, il variegato panorama delle situazioni sociali e delle soggettività che negli anni '70 si sono sviluppate, conduce invece ad esiti interpretativi semplificatori, riduttivi, meccanicistici.

E soprattutto porta ad assunzioni teoriche che dicono molto di più sulla personalità totalizzante di chi le sottoscrive che non sulla realtà che si sta esaminando.

Per esempio Acquaviva afferma: "L'uomo e la donna hanno bisogno di un "padre" che interpreti e spieghi, che prescriva chiaramente ciò che è bene e ciò che è male".

Ora ciò può verificarsi in particolari momenti vissuti da una società, ma il presupporre come universale un bisogno di orientamento normativo, forte, carismatico, centralizzato e ben poco manipolabile dal soggetto è, a mio avviso, arbitrario, in quanto eternizza un accidente storico con il risultato di confermare lo status quo.

Comunque dobbiamo tornare a chiederci se l'attribuire al cattolicesimo o al marxismo caratteri di sistemi totalizzanti e centralizzati implichi di fatto (e in che misura) una loro responsabilità a riguardo del fenomeno del terrorismo.

Milioni di persone hanno vissuto o vivono immersi completamente in questi sistemi cognitivi e normativi. Qualcuno potrà rimproverarli di dogmatismo, ma non certo di partecipazione ad iniziative terroristiche.

E' banale, ma è logico allora affermare che non è certo l'appartenenza a questi sistemi la variabile scatenante del terrorismo. Perché essa si metta in moto è necessario presupporre invece innanzitutto una separazione, una distanza del soggetto rispetto a queste istituzioni.

Acquaviva affermava al riguardo che "essere nati e cresciuti cattolici per molti significa aver acquisito un forte senso di appartenenza comunitaria, specie se si è stati militanti. Da qui un distacco rabbioso e violento e insieme una adesione possessiva ai gruppi".

Pertanto si tratterebbe di una separazione vissuta nel profondo come azione non libera, ma coatta, come lacerazione drammatica che attiva un vortice di dinamiche esterne ed ambivalenti alla cui base vi è una dipendenza irrisolta.

Dunque il terrorismo si affermerebbe come governo onnipotente di tali passioni scatenatesi, come gioco manipolatorio sadomasochistico per annullare la separazione, sostituirsi allo Stato, incorporare la classe e il popolo, farsi legge, ordine, Chiesa.

E' evidente che tali dinamiche psicoculturali non si attuano certo di fronte ad una istituzione totalizzante realmente forte, nel pieno suo potere e prestigio. Non è esatto infatti ritenere, come fa Alberoni, che le due grandi istituzioni, le 2 Chiese (quella antica, il cattolicesimo, e quella moderna, il comunismo) espellendo alcuni membri giovani "li fanno impazzire", cioè li avviano di fatto al terrorismo.

E' vero l'inverso, che un indebolimento mal tollerato di tali istituzioni totalizzanti, un loro venir meno, un settorializzarsi di tali sistemi normativi può provocare in dati soggetti, e in determinate situazioni storico-sociali, una nostalgia del Potere assoluto, un immaginario di repressione radicale subita, che si tende disperatamente con ogni mezzo di ritrovare nella realtà, contraffandone in ogni modo i dati sino al paradosso di riuscirci, per cui lo Stato di Polizia, inventato in un primo momento dalle BR, si è quasi realizzato in Italia grazie alla loro opera.

Qui si evidenzia che un limite dell'interpretazione del fenomeno terroristico deriva dalla tendenza ad associarlo all'atteggiamento religioso. Per atteggiamento religioso si intende un comportamento regolato da norme assolute attribuite e sanzionabili da Entità Trascendenti.

A me sembra che invece il comportamento terroristico sia più facilmente assimilabile, specialmente nella situazione italiana contemporanea alle pratiche magiche, "come intervento onnipotente manipolatorio sul reale, come relazione impropria ed irrazionale tra mezzi e fini, come disperato tentativo di riprodurre un ordine immaginario, di affermare una qualche possibilità di azione nel mondo circostante".

Ma affinché un tale comportamento magico si possa affermare sono ne cessarie determinate condizioni sociali che rendano in qualche modo efficace il ricorrervi; ed è necessario un clima culturale pervaso di elementi magici che entri con esso in simbiosi, in sintonia, così da legittimarsi reciprocamente.

Per esemplificare questa direttrice interpretativa, tenterò qui di seguito di delineare il contesto sociale e il clima culturale nel quale si è prodotto il terrorismo di massa in Italia.

L'intervallo storico che vorrei ricordare comprende gli anni che vanno dal '75 al '78, anni che ritengo centrali per una lettura del terrorismo italiano di massa.

Fino al 1975 escluso, il terrorismo italiano è quasi completamente at tribuibile alla Destra neonazista e neofascista. La presenza di un terrorismo di sinistra non è significativa, ma solo episodica e dimostrativa.

Una prima militarizzazione della politica avviene nei primi anni '70 attraverso i 'servizi' d'ordine, "bracci armati" di talune organizzazioni della sinistra extraparlamentare, con compiti di autodifesa, specialmente di fronte al rischio di colpi di stato.

Una seconda militarizzazione della politica nella sinistra avviene nel '72/'73: vi sono rivolte pacifiche nelle carceri, Lotta Continua offre il proprio appoggio politico.

La repressione dello Stato porta alla sconfitta del Movimento per la Riforma delle carceri. In questo clima, dopo che L.C. ha dovuto ritirare il proprio appoggio, nascono i N.A.P., che poi confluiranno nelle BR.

Ma queste prime militarizzazioni della politica non hanno una espansione immediata, rimangono nuclei separati rispetto al movimento di massa, con limitati membri, specialmente negli anni '75-76.

Che cosa avviene in quegli anni cruciali?

Il panorama internazionale è radicalmente mutato. E' caduto il fascismo in Spagna, Portogallo, Grecia. I Vietcong hanno vinto l'Impero Americano. Anche la situazione italiana appare in movimento.

Nel '74 il Referendum sul divorzio mostra per la prima volta la battibilità, con strumenti legali, di forze culturalmente conservatrici (DC - Chiesa).

Si ipotizza una frattura in seno alla DC che libererebbe una parte dell'elettorato cattolico dal vincolo di centro-destra. La polarizzazione politica fra DC e PCI nelle elezioni amministrative del '75 dà valore allo obiettivo nascente nella Nuova Sinistra di mandare al governo il PCI. Prende forza l'idea istituzionale di contribuire alla formazione di un governo delle Sinistre. A causa di ciò vi è chi (come Alberoni nel '75) ritiene che il movimento stia morendo: ha ormai messo sotto accusa i leaders carismatici e ha esaurito la sua carica di stato nascente. Si immagina così un futuro opaco di istituzioni.

Ma è mia convinzione che quel contatto diretto con il reale, alternando l'impegno su problemi settoriali alla partecipazione a situazioni più generali ed espressive, sempre in presa diretta con i bisogni reali soggettivi, abbia prodotto una effervescenza e una vitali

tà culturali qualitativamente e quantitativamente anche più ricche del '68. Il contatto diretto con le istituzioni viene infatti ad imporre un ridimensionamento di velleità astratte, obbliga ad un ridiimensionamento del "noi" collettivo, e avvia ad una valorizzazione nuova del soggetto in quanto tale, anche se si mantiene per ora l'ottimismo di chi si sente sicuro perchè sta dalla parte giusta della storia, quella buona e progressiva, che dunque vincerà.

E' in questo periodo che emerge, purtroppo per durare il tempo di una rosa, una nuova dimensione culturale del tutto originale in Italia, e che qui chiamerò "prospettiva etica", etico-pratica, nel senso di riflessione anche individuale sulla condotta, sulle aspirazioni, alla ricerca della saggezza e dell'autorealizzazione non solo collettiva, ma anche personale, autorealizzazione che era un vero e proprio tabù per le tradizioni cattolica e marxista, che solo ammettevano l'emancipazione della classe o la promozione del popolo.

Giustamente Alberoni attribuisce al movimento femminista l'inserimento nel panorama culturale italiano di questa nuova prospettiva etica che "riguarda la definizione del sè, il modo di essere al mondo, il tipo di relazione da instaurare con gli altri".

Della ricerca etica sono diretta espressione, i gruppi di autocoscienza, i piccoli gruppi di incontro, strutture interpersonali dinamiche rivolte alla conoscenza delle disarmonie tra interiorità ed esteriorità, tra privato e pubblico, tra individuo e collettività.

Inoltre il merito di aver rivendicato in anticipo su altri movimenti sociali la centralità dell'individuo e di aver avviato una radicale e serrata critica alle forme di occultamento dei problemi esistenziali, va indubbiamente ascritto al femminismo. Se nel '68 la rivolta giovanile fu in buona parte interpretata, non solo all'interno ma anche all'esterno, secondo gli schemi rassicuranti del conflitto sociale tradizionale che oppone il lavoro al capitale, la contraddizione tra l'uomo e la donna, che esplose in Italia intorno al '73, ben presto si palesò irriducibile alla sola contraddizione di classe.

La subalternità della donna, lungi dall'essere il prodotto di una società determinata (quella capitalistica) costituiva un universale, attraversava la storia dell'umanità dalle bande dei popoli cacciatori privi di classi sociali alle comunità industriali avanzate capitalistiche o socialiste. Solo forzature ideologiche, ben presto rilevate si inadeguate, potevano favorire una omologazione della situazione subalterna femminile a quella proletaria legittimandone così una lettura socio-economicistica.

La riflessione, che invece impose la rivolta femminista, a chi ne è stato protagonista e per riflesso agli altri, non poteva non raggiungere i nodi delle contraddizioni primarie tra soggetto ed oggetto, tra natura e cultura. Solo scavando sino alle radici delle filogenesi umane, non più occultando la rilevanza di fattori bio-psicologici, poteva chiarirsi il mistero della condizione della donna e aprirsi nuovi orizzonti culturali. Tutto ciò richiede al movimento femminista sia una radicale messa in discussione di tutte le regole fondanti la convivenza sociale nella sfera pubblica come in quella privata,

ancor più rilevante per la donna, sia la ricerca di pratiche di autoanalisi che permettevano di scoprire e valorizzare la soggettività femminile nei suoi specifici bisogni, che secoli di storia avevano nascosto agli stessi proletari. Il recupero della soggettività praticato dal femminismo non poteva essere inteso secondo l'uso di una tradizione marxista come un riconoscimento dell'esistenza di un carattere sociale, dotato di propri bisogni e progetti e livelli di coscienza, che accunerebbe tutti i membri di un dato strato sociale della società. Si trattò invece di un rinvio alle concrete individualità femminili, le sole che, parlando in prima persona ed esprimendo i propri vissuti e desideri, potevano costruire una strategia di trasformazione sociale che non fosse fondata su presupposti organici al dominio maschile o su mere astrazioni.

Sempre connesso a questa prospettiva etica si afferma in quegli anni lo slogan politico della "nuova qualità della vita". Con esso si esprime una volontà di trasformazione radicale della società, un desiderio di mutamento non ristretto alle strutture produttive né al sistema politico vigente, ma esteso all'intero piano della quotidianità, ai bisogni individuali e collettivi. Emerge così una pratica antagonista diversa da quella tradizionale, che sostiene una rivendicazione contemporaneamente diretta su tutti i fronti del sociale, alla "politica dei due tempi", cioè a quella strategia di transizione al socialismo secondo la quale prima era necessario conquistare il potere, socializzare i mezzi di produzione, abolire l'alienazione economica e poi, finalmente edificata la società socialista dei liberi produttori, sarebbe stato possibile umanizzare i rapporti intersoggettivi, favorire la liberazione dei bisogni personali, accrescere l'autonomia dei soggetti.

Ora questa prospettiva etica che si afferma nel '75 rappresenta a livello culturale, nella quotidianità, la prima vera alternativa all'egemonia cattolica.

Vi è da ricordare che in quegli stessi anni la Chiesa con la sua gerarchia risulta alquanto indebolita da un convergere di forze esterne ed interne ad essa contrapposte. Il risultato è un consistente ridimensionamento della sua influenza nella vita politica del paese e nella vita privata degli italiani, i quali non solo mostrano di rifiutare un servizio "evangelico" gestito in modo paternalistico, ma tendono a relegare in spazi limitati della loro esistenza credenze e pratiche proprie della dimensione religiosa.

Inoltre, se durante la prima metà degli anni '70 la Chiesa dei poveri, le esperienze delle Comunità di base nel loro contenuto di apertura al mondo del lavoro, erano state in parte raccolte dalla Gerarchia sotto la formula di "promozione umana" (Convegno del Febbraio '74 sui mali di Roma, Convegno "Evangelizzazione e Promozione Umana"...), anche se non senza travagli, esautorazioni e punizioni per i ribelli, ora questa nuova ed emergente prospettiva etica si presenta, in un primo momento, ben poco reinseribile nella tradizione cattolica (specialmente preconciliare) perchè esalta non solo il valore della solidarietà, ma anche quello della felicità e perchè pretende di investigare e coltivare, libera da ogni dogma, proprio quel terreno problematico che la

precettistica cattolica ha da sempre in Italia arato indisturbata, usufruendo proprio di quella divisione fra compartimenti problematici che assegnava al marxista l'economia politica, al sacerdote a alla sua dottrina la morale, l'identità, la socialità, i sentimenti, la violenza interpersonale ecc.

Tutto questo diventa invece occasione di approfondimento e di dibattito quotidiano.

Purtroppo la prospettiva etica che allora emerse, minacciata da un insieme di congiunture economiche, politiche e sociali, ebbe vita breve. Forze diverse ne corromperono irrimediabilmente la vitalità sino a trasformarla nel suo opposto, in una concezione totalizzante.

Innanzitutto va ricordato che numerosi vettori di crisi si dirigevano in quegli anni sulle masse giovanili. La crisi energetica infatti ha avviato una dura recessione economica i cui effetti risultano immediatamente percepibili dai giovani in termini di disoccupazione e precarietà del lavoro.

Nel loro disagio i giovani non sembrano trovare solidarietà tra le forze politiche della sinistra storica a cui peraltro si rivolgono. Infatti il PCI, nel progressivo inserimento nell'area di governo vara in quegli anni una politica di austerità e sacrifici che, oltre a esprimere valori in netto contrasto con il sistema dei bisogni attivato dalle esperienze del '68, viene a colpire, attraverso accordi sulla riduzione della spesa pubblica in settori non produttivi, proprio quegli strati sociali, come i giovani scolarizzati, che contavano su uno sviluppo dei servizi per il loro inserimento sociale. Neppure il sindacato, che in quel periodo attenua la mobilitazione sociale, sembra poter proteggere i giovani.

Si lacera così definitivamente quell'unità tra operai e studenti (nel '77 si parla ormai di due società) che aveva fatto grande il '68 e che ancora costituiva nel '76, almeno a livello ideale, il riferimento principe dell'immaginario rivoluzionario. E' proprio quest'ultimo, nella sua componente di utopia e di ottimismo, ad essere radicalmente stravolto. Le brutture del socialismo realizzato, la crisi economica, i disastri ecologici (Seveso), il ritorno ad un primato della politica gestito dai partiti, la caduta di tensioni conflittuali da parte della Sinistra Storica, la perdita di autonomia del sindacato, la sconfitta elettorale della Nuova Sinistra nel '76, lo scioglimento o la crisi delle principali organizzazioni eredi del '68, costituiscono tanti frammenti di uno scenario di depressione e di delusione che investe direttamente quei soggetti sociali come i giovani che, più di altri avevano, identificato se stessi nel progetto di un rapido e radicale mutamento.

Un' esemplificazione del processo sociale che tra il '75 e il '78 ha portato tanti giovani alla disgregazione, al fallimento di esperienze realmente creative ed innovative, è possibile ricavarla descrivendo la storia dei circoli giovanili o centri sociali.

Essi sorgono nel 1975 grazie ad un diffuso senso di fiducia presente nel Movimento operaio e popolare derivato dalla consapevolezza della forza raggiunta complessivamente dalla Sinistra.

Giovani e donne partono da esigenze concrete e personali, non più attribuibili ad una generica classe. Alla crisi delle strutture associative e ricreative tradizionali, confessionali e no, come l'oratorio, rispondono non più in negativo, cioè accellerandone il degrado, ma opponendo una alternativa concreta volta a realizzare nel qui ed ora una società appagativa, liberata, e non solo antagonista.

Comune denominatore di questi circoli giovanili era la costruzione di spazi ove discutere la qualità della vita, cioè - come scrivono gli autori di un libro pubblicato da Feltrinelli sull'argomento -

"di luoghi di aggregazione dove si praticano e si consolidano momenti di attacco alle contraddizioni capitalistiche, uomo-donna, personale-politico, pubblico-privato, lavoro-tempo libero; ad esigenze di aggregazione per una vita politica e culturale diversa, dove si pone in concreto il problema della cultura alternativa, possiamo riferire tutte le esperienze dei circoli, da quelli complessi a quelli più deboli".

Questo programma non rimarrà sulla carta, ma si realizzerà di fatto nell'erogazione di servizi sociali autogestiti, individuando sul territorio i reali bisogni della popolazione e aprendo spazi e modalità di attività espressive (es. corsi di musica, danza, teatro...) non più strettamente legate alla politica.

Ma la fine di questa esperienza così innovatrice verrà di lì a poco tempo in seguito alla limitazione della finanza degli enti locali imposta dal Governo, ma anche alla diffidenza delle forze della sinistra storica verso le strutture di democrazia diretta.

L'assenza di rapporti e mediazioni politiche compromise quel delicato rapporto dialettico tra nuovi soggetti ed istituzioni, provocando una radicale ondata di sfiducia che questa volta veniva ad investire in pieno le forze della sinistra, intrappolate in un gioco di logoramento durante l'avvicinamento al governo.

In particolare per i giovani tutto questo ha significato minori possibilità di vivere fuori della famiglia, di viaggiare, di condurre vita autonoma e di maturare esperienze nuove; ad essere molto più costretti alla vita tra le quattro mura domestiche dove più presente diventa allora l'oppressione.

La storia del '77 permette di documentare atteggiamenti diversi e spesso contraddittori che i giovani vengono ad esprimere nella gestione di questa crisi collettiva e personale: l'adesione di massa al partito armato (nel '75 gli attentati furono 702, nel '77 2130), ma anche alla politica della non-violenza, gli happenings festosi e i morti durante le manifestazioni, l'autoironia degli indiani metropolitani e l'autodistruzione dei drogati, i molti suicidi di giovani militanti, i raduni musicali e il senso di solitudine e di vuoto espresso nelle telefonate alle Radio libere e nelle lettere a "Lotta Continua".

L'esito di questo processo che priva i giovani di legittimazione politica e dell'inserimento in una dialettica sociale e li abbandona alla marginalità e all'anomia, proprio nel momento più delicato della costruzione sociale della loro identità, è il regredire della pro

spettiva etica che per sviluppare abbisogna di un clima di libertà e di solidarietà, così da aiutare il soggetto nel potenziamento della espressività e della coscienza.

La riflessione aperta e critica sulla condotta di vita cede il passo ad una ricerca affannosa di modelli normativi totalizzanti in cui identificarsi e così per esempio apprendere come il vero "compagno", il vero "comunista" si comporta di fronte alle femministe.

Scomparsa l'etica non riemerge la visione religiosa, ormai frantumata nella sua interezza per la crisi dell'oggettività, per il soggettivarsi del mondo sacro. Nemmeno riemerge il marxismo monolitico degli anni precedenti. Si fa strada invece la prospettiva magica, intesa come signoreggiamento delle ambivalenze affettive, delle relazioni sogno di grandiosa manipolazione attuato da chi nel profondo si avverte tanto impotente nei confronti del mondo.

In questa chiave di ipertrofia del magico va letta a mio avviso l'ampia domanda sociale di irrazionalità che si afferma nel '77 e che per dura col terrorismo.

In quel periodo si assiste ad una ricerca disperata e continua da parte dei nuovi soggetti di esperienze vitalistiche, di quelle che Jaspers chiamava "situazioni-limite", cioè di stati di continua euforia e depressione, come se l'individuo avvertisse di non poter vivere neanche un attimo senza il sapore della lotta e della sofferenza.

Nei romanzi autobiografici che appaiono in quegli anni l'esposizione privilegiata del sesso e della violenza perviene ad una così radicale estensione tanto da far apparire l'universo dei rapporti intersoggettivi totalmente sessualizzato e conflittualizzato.

Ebbene, questo bisogno di esporsi a situazioni-limite, in larga maggioranza negative, porta in luce un vecchio mito escatologico, fatto proprio dalla sinistra. Mi riferisco ad una concezione ormai diffusa tra i giovani secondo cui l'unica matrice di valori progressivi di relazioni solidali sarebbe l'alienazione, l'esposizione radicale, la miseria psicologica e culturale. Solo toccando il fondo della disperazione umana si può ribaltare il corso negativo della storia. Solo l'esposizione alla sofferenza attiva un processo catartico, rigenerativo per l'individuo.

"Se il mondo è tetro e la notte è tanto scura è perchè sta venendo un giorno nuovo (lettera a Lotta Continua 290);
"forse sentirci disperati a volte fa bene perchè poi si ricomincia con più forza la lotta per sopravvivere". (Lettera a Lotta Continua 323).

L'attesa di una apocalisse ormai imminente appare come il rovescio della medaglia dei miti trionfalistici della rivoluzione che tanta parte avevano nell'immaginario collettivo giovanile. E' sempre dall'esterno, da eventi eccezionali e catastrofici, che dovrebbe avviarsi quel mutamento soggettivo che non si ha la forza di intraprendere nel quotidiano. Del resto l'apocalisse o la rivoluzione permetterebbero all'io anche il più disgregato di reinserirsi nell'ordine sociale al pari con gli altri, poichè tra le rovine si partirebbe tutti da zero.

L'onnipotenza proiettata all'esterno ritorna al soggetto in una spirale del tutto irrazionale e magica per cui solo un'esperienza limite, un bagno nel sangue o nel sesso o nella droga si ritiene possa contrastare e superare l'esperienza negativa di vuoto interiore.

Come si può notare, i meccanismi psicoculturali qui evidenziati non sembrano tanto riferirsi ad una concezione religiosa, quanto piuttosto palesano un fondo arcaico, magico, che utilizza brandelli di sapore oggettivo per fini manipolatori del reale ormai immaginario.

De resto nel '77 si assiste ad un effettivo revival magico di grosse proporzioni: non mi riferisco solo al successo dell'astrologia, ma alla reviviscenza di culti esoterici, di processioni popolari di origine pagana, di credenze dimenticate come quella del Diavolo.

Lo stesso cattolicesimo nel riprendere in quegli anni quota, tende a valorizzare elementi ritualistici e magici. Alberoni nel '77 individua l'emergere di nuovi credenti nelle comunità di preghiera, nei gruppi neopentecostali. Infine in quel periodo sette orientali e movimenti carismatici ricevono in Italia un'accoglienza incredibile da parte dei giovani.

E' il ritorno al sacro - come intitolano giustamente alcuni giornali - che non va confuso con il religioso in progressiva secolarizzazione.

Questa ipertrofia del magico, attivata a causa della assenza di efficaci mediazioni sociali, capaci di rendere conto della realtà e dei bisogni della popolazione, si mostra in tutta la grandezza e tragedia durante il caso Moro.

Un collega dell'Università di Roma, Enrico Pozzi, ha interpretato tale evento come la rappresentazione di "un sacrificio umano, perpetrato da un'intera società tramite le BR; e dunque, offerta collettiva di una vittima sacrificale come rifondazione magica di un patto sociale senza più trama".

L'ipotesi può sembrare audace, ma se, ricordando la situazione e i momenti di quei tragici giorni, ne seguiamo la logica, non dovrebbe sembrare assurdo riconoscere una convergenza latente tra le azioni delle BR e quelle dello Stato e della collettività, tutte protese a ricavare vantaggi simbolici dall'evento.

Le BR, introiettano magicamente, anche per cannibalismo verbale, il potere incardinato e rappresentato nella vittima; la classe politica e la società civile nel rifiutare l'immagine di un potere prigioniero, di un padre fallito, e dunque nel non accettare la trattativa, assecondando "il desiderio collettivo di far morire il padre impotente per salvare il nome del Padre". "Un padre tanto padre da meritare di essere ucciso: è questa la conferma magica che i figli cercano nella missione sacrificale del Padre. Perché l'immagine del Padre indebolito è una realtà intollerabile che dà panico.

Moro prigioniero rispecchia troppo l'impotenza di un sistema sociale e del suo potere. Per questo un intero paese ha desiderato - nel profondo e fingendo il contrario - l'uccisione di Moro, sentendosi sollevato e colpevole, rassicurato e sacrilego (rassicurato perché sacrilego) quando è avvenuta".

Se quanto affermato non è solo un'ipotesi, si può allora individuare nel 1978, con il caso Moro, il periodo in cui avviene la definitiva chiusura di quello spazio di creatività culturale che prima definivo come prospettiva etica. Nella grave assenza di mediazioni istituzionali in grado di sbloccare un gioco di veti reciproci tra le forze sociali e politiche non può che emergere una domanda prepotente di leaders, di personalità dotate di fascino, di carisma. Investito in pieno da tale richiesta sarà Paolo VI, pontefice sino allora poco amato e con scarso ascendente popolare.

Cito qui di seguito l'editoriale che Aiello gli dedica sull' "Espresso", settimanale laico per eccellenza, in occasione del solenne funerale di Moro senza il suo cadavere.

Aiello scrive:

Nella basilica di San Giovanni in Laterano e in genere durante tutto il caso Moro, Paolo VI si è mosso con l'autorità icastica e dolente di un profeta biblico.

Ha usato parole soavi per levittime, apostrofi sferzanti per i carnefici, accenti consolatori per chi rimane. Ha fatto in modo che la sua ala protettrice si stendesse sulla "diletta nazione italiana" senza troppo gravare. E' stato, come presenza e come oratoria, all'altezza delle tradizioni più illustri e solenni della Chiesa. La sua apparente fragilità fisica ha dato più accentuato risalto alla sua statura di uomo di fede, che espleta un preciso dovere connesso al proprio ruolo.

Chi, dopo aver assistito alla cerimonia religiosa per Aldo Moro, esprimesse un sospetto di "ingerenza" o di "invadenza" di Paolo VI ai danni della classe dirigente italiana mancherebbe di prove.

Eppure, in quella basilica Paolo VI sembrava essere, più che il protagonista, l'unico attore.

Sempre nel '78 l'"Espresso" intitola l'elezione del Presidente della Repubblica: "Habemus Pertini"

Dovrebbe ormai risultare chiaro come l'ipertrofia del magico agisca come riduttore della complessità dell'esistenza, affermata invece dalla prospettiva etica che espone il soggetto alla coscienza, spesso tragica, delle disarmonie naturali e sociali e che dunque confida nell'assunzione di responsabilità da parte degli individui per realizzare forme di convivenza migliore. Le operazioni magiche invece rappresentano sistemi di difesa che semplificano il reale sino ad annullarlo completamente, assoggettandolo all'onnipotenza del desiderio.

Il terrorismo, con la sua connessione stravolta tra mezzi e fini, per cui anche l'uccisione di un compagno, di un magistrato democratico o lo sparare nel mucchio è giustificabile, perchè qualunque cosa accada, in peggio, prepara l'avvento della società dei liberi produttori, risponde ad una logica magica che, agendo come riduttore della complessità esistenziale, offre l'illusione di un protagonismo ad un io disgregato.

Il bisogno di presenzialismo, di una costante autopercezione glorificante del sè e del "noi" in quanto gruppo terroristico, si evidenzia nell'escalation spettacolare intrapresa più tardi dalle azioni terroristiche, ma si riproduce oggi anche nel pentito che fa catturare, grazie alla sua eccezionale delazione, i propri compagni di lotta.

Certamente il terrorismo e l'irrazionalismo rituale non sono i soli meccanismi magici che offrono scappatoie e riduzioni della complessità dell'esistenza in quegli anni. Forse il più importante è l'attuale culto dell'io, il moderno narcisismo, rete intricata di finzioni e occultamenti al fine di mettere in scena il trionfo di una identità, che si vive nell'intimo come vuota e incostante pericolo di essere divorata dagli oggetti del proprio desiderio.

In conclusione spero di avere mostrato la complessità delle relazioni tra cultura cattolica e terrorismo, al di là di semplicistiche dichiarazioni di estraneità o di strumentali attribuzioni di complicità: si tratta di investigare sia la qualità della vita religiosa negli ultimi anni, sia la presenza di patti arcaici, di freni mitologici come ad es. il sacrificio (mi domando cosa ad esempio significa "il sacrificio" nella cultura e nei simboli irlandesi contemporanei), di simbiosis magiche, a cui una cultura in grave crisi può affidare la fondazione (perversa) dell'ordine sociale.

Ma ora mi sorge un dubbio, che mi piacerebbe risolvere con voi: il termine "Perdono" inserito nel titolo del presente convegno non nasconde forse proprio quella dimensione magica che sopra nominavo? Chi perdona non pone in discussione il proprio centro normativo, anzi lo esibisce come unico e autorevole livello egemonico. Si presenta cioè come monolite culturale ben disposto ad accettare le differenze solo se queste rientrano, come il Figliol Prodigo, nei ranghi, riconoscono il primato dei suoi valori. Il perdono si configura come un atto di sussunzione dell'altro all'interno del proprio sistema di valori. Tra l'altro questo atto, non essendo in questo caso richiesto dagli interessati, sembrerebbe piuttosto rivolto, come tante tavolette ex-voto della cultura popolare, a forzare magicamente il volere, confondendo così il proprio desiderio con la realtà ben diversa. Vi è inoltre da considerare che nell'attuale e delicato momento di discussione della legge sui "pentiti" il perdono rappresenterebbe un modo di aggirare la norma giuridica, confermando così implicitamente un primato dell'ordinamento religioso su quello sociale.

In sostanza, non desiderando in alcun modo giudicare i sentimenti personali, ma solo valutare da antropologo laico la ridondanza culturale di quelli espressi pubblicamente, mi piacerebbe essere sconfessato nell'idea che nel "perdono" qui espresso vi sia una valenza magica, che nel nascondere la crisi della cultura cattolica attui in modo implicito una rifondazione del sistema religioso preconciliare di un sistema cioè che si concepisce come origine e fine di tutto: così anche il terrorismo non potrebbe non essere sorto in un altrove, ma sempre nella cultura cattolica, e quindi sarebbe fatalmente destinato a ritornarvi pentito e perdonato.

Il nesso cultura cattolica-terrorismo apre una lacerazione problematica: non vorrei che il "perdono" finisse con il frettolosamente rinchiuderla sull'immagine a tutto tondo della Sacra Famiglia.

(segue dibattito)

RELAZIONE di Mons. CARLO MOLARI (dell'Associazione dei teologi
dogmatici italiani)

"ISPIRAZIONE CRISTIANA - TERRORISMO - PERDONO"

Il titolo della mia relazione converge sull'ultimo punto, quello del perdono. Non parlerò perciò dell'origine del terrorismo (ne ha già trattato il prof. Padiglione) nè delle incidenze che una certa cultura cattolica cristiana può aver avuto rispetto alle modalità dello scaturire del terrorismo.

La domanda centrale a cui voglio rispondere è: "ora, che fare?". Penso così di rispondere anche al dubbio sollevato dal prof. Padiglione e ripreso da altri: il perdono non è forse un tentativo "magico"? o un tentativo per "catturare" il diverso?

Parlo in prospettiva teologica, non tanto morale. Come cristiano mi pongo il problema di quali sono le esigenze che oggi, in questa situazione, il Vangelo mi richiede.

Le proposte che possono scaturire sembreranno idealistiche ed utopiche, perchè il Vangelo è idealismo, nel senso che quanto ha voluto annunciare in gran parte non è ancora stato realizzato. Il che non significa che non si potrà realizzare o almeno iniziare il cammino per realizzarlo. La premessa è comunque che parto da un'ispirazione cristiana.

Ci sono esigenze nuove che richiedono risposte inedite all'umanità. Non c'è solo un cammino della coscienza individuale, ma anche dell'umanità intera. Oggi si presentano delle possibilità o delle opportunità fino a ieri impensabili. Bisogna essere coscienti del "Kairos", cioè del momento opportuno nella storia. Ciò vale non solo dal punto di vista religioso.

Oggi per esempio il problema della fraternità umana si pone ad un livello universale come esigenza concreta, mentre nel passato era molto più limitata. Così l'esigenza del dialogo fra le culture.

Quello che è stato fatto nel passato oggi non basta più. A livello religioso non possiamo vivere imitando i santi del passato e nemmeno imitando Gesù: l'umanità di oggi è inedita, ha cammini nuovi da percorrere, i santi rispondono a questa esigenza. Gesù a un certo punto ha addirittura detto: "farete delle cose più grandi di quelle che io ho fatto". Ci sono 3 modalità sbagliate di pensare il perdono, che lo rendono fortemente equivoco, non solo rispetto al problema del terrorismo, ma anche nei rapporti sociali, fra le classi, o a livello interpersonale.

Il primo errore è quello dell'individualismo, di pensare cioè al perdono come un atto personale, a cui sono chiamati gli individui nella loro realtà individuale.

Il perdono ha subito quella pesante riduzione che ha contaminato gran parte del messaggio cristiano, considerato valido sul piano individuale, sempre meno valido e impegnativo man mano che si passa al rapporto familiare, di gruppi sociali, di nazione. Ad es. il motivo dell'"onore

violato", giudicato inadeguato per giustificare la liceità morale del duello, veniva invece accettato come principio sufficiente per giustificare la guerra tra gli Stati. Il perdono non è mai stato ritenuto concepibile a livello di rapporti internazionali, dove invece valgono principi d'altro genere, gli stessi che per esempio fino a non molto tempo fa permettevano di fondare la teoria della "guerra giusta". L'individualismo dominante creava nei fatti l'impossibilità della scelta del perdono anche a livello di rapporti interpersonali. Il più delle volte infatti il perdono esige, per essere costruito, la collaborazione di più individui. Inutile insistere su questo aspetto: mi preme sottolineare come tutta la vita sacramentale, centrale nella fede cristiana, è stata inquinata dall'individualismo. Sacramenti come l'Eucarestia (il cenare insieme) o la Penitenza, atti eminentemente comunitari, hanno subito una impressionante riduzione a gesti di pietà individuale.

Secondo errore: una concezione negativa del perdono. In questa concezione si pensa al perdono come un dimenticare quello che è successo, oppure un non reagire come chi ha fatto l'errore meriterebbe, oppure ancora come un ricercare le attenuanti verso chi ha sbagliato. Questo modo di pensare il perdono è proprio il segno dell'incapacità di perdonare. Il perdono infatti è rivolto proprio a chi ha davvero sbagliato (se non ha sbagliato o non era libero o non intendeva sbagliare o non avvertiva la gravità dell'errore non ha bisogno di essere perdonato), ha compiuto il male essendo consapevole della sua gravità.

Non sottovalutare il problema del perdono ci impone di aver presente che noi per primi abbiamo bisogno di essere perdonati. Accettare il perdono come possibilità di iniziare una strada nuova: per fare questa scelta dobbiamo capire che i mali di cui siamo anche noi responsabili (la fame e la miseria di tanta parte del mondo, per esempio) non sono affatto meno gravi di quelli che imputiamo ai terroristi.

Terzo errore: concepire il perdono in chiave giuridica o morale. Così è per esempio intenderlo come una risposta a chi si è convertito, si è "pentito". Ma chi si è convertito secondo il Vangelo, non ha più bisogno di essere perdonato.

Il perdono evangelico non è una risposta ad una conversione, ma un'azione gratuita che sollecita la conversione. Non è sufficiente, per capire il perdono cristiano, riferirsi alla parabola del Figliol Prodigo che non è la parabola del perdono, ma la parabola dei 2 figli. Piuttosto bisogna riferirsi a Gesù e alla sua testimonianza e prassi di perdono. Gesù sceglieva di frequentare i peccatori non perché si erano convertiti, ma proprio perché erano peccatori. Per questo era criticato.

Il perdono è un'offerta di vita, non la ricerca (in fin dei conti ancora per possedere) del bene che possono dare o avere gli altri. La legge della vita scoperta da Gesù è che solo donando e perdendo la vita, la si può ritrovare. È questo il senso dell'esistenza, se è vero che la radice profonda dell'essere è Dio, cioè l'Amore. Il perdono è un'iniziativa gratuita di dono.

Il perdono non è neppure un dovere o un impegno morale. Un perdono dato per "dovere etico" significa mettersi su un piano di superiorità rispetto agli altri. Significa sottolineare che noi, nonostante tutto, siamo rimasti buoni e capaci di generosità. Questo atteggiamento è quello tipico dei Farisei, criticato da Gesù.

Gesù ha invece presentato un modello nuovo di umanità, a cui i cristiani devono ispirarsi. Gesù ha indicato la necessità di andare oltre alla legge e al dovere.

Il perdono, secondo la proposta di Gesù, è una offerta di vita in nome di Dio.

Per capire il perdono, dobbiamo ricordare che cosa è il peccato in senso biblico: non una infrazione morale o giuridica o individuale, ma un'azione o un atteggiamento che blocca lo sviluppo della vita personale o abbassa il tenore di vita dell'ambiente; o rompiamo i rapporti interpersonali e sociali o sfaldiamo il tessuto della società in cui siamo inseriti.

Il peccato è ogni gesto che ci impoverisce, è "autolimitazione dello uomo" ("Gaudium et Spes"). L'uomo nasce condizionato e limitato, ma è destinato a realizzare la sua identità, sviluppando le sue potenzialità fino a divenire qualcuno di nuovo che non c'è mai stato. Anche la umanità nel suo insieme è chiamata a sviluppare tutte le sue potenzialità di vita. Ma in questo cammino vi sono ostacoli oggettivi e scelte negative soggettive che inibiscono la realizzazione della vocazione di uomo a cui ciascuno è chiamato.

Il peccato è fatto appunto da tutti questi impedimenti. Non è una semplice trasgressione della legge, perchè la legge morale ha compiti limitati e, quando lo fa, ricorda semplicemente le leggi della vita. Ma il peccato è qualcosa di più ampio e profondo, che si capisce cogliendo la realtà di ogni uomo e della umanità come una dinamica in continua crescita. Il peccato è sempre una valenza sociale perchè si riflette sulla vita e sull'ambiente.

Il perdono è compiere un gesto per recuperare il vuoto di vita che è stato provocato, per recuperare il tempo perduto nel cammino della realizzazione. E' una offerta di vita per camminare insieme. Diciamo a chi è sbagliato che gli vogliamo dare la possibilità di riprendere il suo cammino, consapevoli a nostra volta di essere bisognosi di perdono.

Questo gesto, se non vuole cadere nell'illusione "magica", in un sogno di onnipotenza, deve essere compiuto "in nome di Dio". Nel "nome di Dio" però non vuol dire assolutamente che presumiamo che Dio sia con noi. E' esattamente il contrario: fare un gesto "in nome di Dio" significa che il principio, la forza, la giustificazione di quel gesto non siamo noi, ma è Dio che è il principio della vita e del perdono.

Dire "ti perdono in nome di Dio" è un po' come dire "ti voglio bene", cioè voglio per te il bene che ancora non hai e che nemmeno io ho, ma che Dio, Signore della vita, ti può donare. La forza della nostra libertà è che possiamo suscitare un bene che non possediamo, che non c'è ancora nella storia, ma che la fede ci dice che c'è.

D'altra parte l'amore, l'azione di Dio non può entrare nella storia senza azioni umane. Questo è il senso dell'Incarnazione e di Gesù. Allora questo è il contrario della magia, che vuole prescindere dalla fatica dell'azione umana.

Anche il perdono, in senso cristiano, conduce alla coscienza religiosa del nostro essere creature. Non siamo noi la Misericordia, la vita, l'amore, ma noi possiamo renderlo operante perché c'è.

Perdonare vuol dire inserirsi in un processo di riconciliazione. Non sa perdonare chi non è capace di accogliere il perdono. Perdonare vuol dire fare un passo avanti nella nostra comunione di vita.

(seguono dibattito e repliche dei relatori)