

IL MARGINE

ISSN 2037-4240

**Mensile
dell'associazione
culturale
Oscar A. Romero
Anno 37 (2017)
n. 10**

TUTTO ACCADDE IN OTTOBRE

*Francesco Ghia-
Silvano Zucal*

**L'IMPERATIVO
ERETICO**

Ettore Cinnella

**RILEGGERE OGGI
LA RIVOLUZIONE
RUSSA**

Guido Ghia

**RIFORMA E
RIVOLUZIONE**

Marco Vannini

**LUTERO E LA
MISTICA**

**INDICI
DELL'ANNATA
XXXVII (2017)**

IL MARGINE 10 DICEMBRE 2017

Tutto accade in ottobre

| | | |
|------------------------|----|-------------------------------------|
| <i>Francesco Ghia</i> | | |
| <i>Silvano Zucal</i> | 3 | L'imperativo eretico |
| <i>Ettore Cinnella</i> | 7 | Rileggere oggi la rivoluzione russa |
| <i>Guido Ghia</i> | 21 | Riforma e rivoluzione |
| <i>Marco Vannini</i> | 26 | Lutero e la mistica |
| | 30 | Indici dell'annata XXXVII (2017) |

A cinquecento anni dalla Riforma protestante e a cento anni dalla Rivoluzione russa, l'Associazione "Oscar Romero", editrice della rivista "Il Margine", e la casa editrice "Il Margine" hanno voluto riflettere, con un ciclo di incontri pubblici, sugli esiti e le trasformazioni che questi due eventi hanno generato. Il 30 settembre 2017 Roberto Lambertini ha illustrato un percorso su *Riforma e rivoluzione francescana*; il 7 ottobre Marco Vannini ha presentato alcune linee guida tratte dal suo libro *Contro Lutero e il falso evangelo* (Firenze 2017); il 14 ottobre Debora Spini ha 'perorato' la causa *Pro Lutero*; il 21 ottobre Vincenzo Passerini e Giacomo Zandonini hanno presentato le 'nuove' sfide provenienti dalla *Rivoluzione della migrazione*; il 28 ottobre Ettore Cinnella ha tratteggiato alcune linee di lavoro con cui *Rileggere oggi la rivoluzione russa*; il 4 novembre Guido Ghia ha infine ricapitolato i motivi per cui tenere insieme sotto una unica riflessione *Riforma e Rivoluzione*.

In questo numero del Margine pubblichiamo, opportunamente rivisitati in forma di articolo, alcuni dei contributi presentati in quel ciclo di incontri.

Buona lettura!

L'imperativo eretico

FRANCESCO GHIA-SILVANO ZUCAL

Due antefatti, autenticamente epocali, che, nell'arco di quattrocento anni, hanno modificato radicalmente l'assetto e il destino – politico, religioso e culturale – dell'Europa.

31 ottobre 1517: la tradizione vuole che, sul portone della chiesa di Ognissanti a Wittenberg, Martin Luther affigga 95 tesi contro la corruzione e la degenerazione della Chiesa di Roma. È il fuoco alle polveri che dà inizio alla Riforma protestante.

26 ottobre (secondo il calendario giuliano vigente nell'Impero russo, in realtà 8 novembre) 1917: a Pietrogrado (già Pietroburgo, poi Leningrado) cade il Palazzo d'Inverno. È il fuoco alle polveri che dà l'inizio alla Rivoluzione bolscevica.

Aprire una breccia verso l'impensato

Un celebre aforisma di Emmanuel Mounier recita che se, nel XX secolo, non vi sono state più eresie paragonabili a quelle dei primi secoli dell'era cristiana è perché, di fatto, il Cristianesimo non appassiona più abbastanza. Fare memoria della Riforma protestante e della Rivoluzione russa significa fare memoria, tra i molti errori e i troppi travisamenti, anche e sempre della forza novatrice, utopica e inaudita della passione che tutto travolge e stravolge.

I rivoluzionari e i riformatori radicali sono mal sopportati: sono dissidenti, devianti, pericolosi, sediziosi. Sono in tutto e per tutto paragonabili all'eretico, perché l'eretico, come è stato scritto,

«è l'erede di una specifica tradizione che egli considera come un organismo vivente più che come una serie di dogmi intoccabili da museo; egli vuole capire la sua tradizione, non accettarla passivamente. Inoltre il suo è un pensiero critico e l'eretico, per rispetto per la vita della sua tradizione, preferisce prenderla in esame piuttosto che accettarla a priori come scontata. Cerca di trovare all'interno della tradizione degli elementi impensati, o ciò che essa impedisce di pensare. Egli tenta di eludere queste proibizioni e così facendo apre una breccia verso l'impensato della sua tradizione. A spingerlo a fare tutto questo è la volontà di contribuire a universalizzare la tradizione che ha ereditato. In questo modo però finisce per scontrarsi con i poteri in carica che proteggono i loro interessi, più o meno consapevolmente, spesso nascosti proprio dietro le proibizioni che l'eretico combatte. Di conseguenza egli è spesso costretto a subire la repressione, anche molto dura, da parte di coloro di cui ha svelato gli interessi nascosti e denunciato l'arbitrarietà»¹.

«Aprire una breccia verso l'impensato della propria tradizione»: ecco ciò che fanno, ereticamente, il riformatore e il rivoluzionario.

Proprio per questo avvertiamo oggi, pressantemente, il bisogno di affermare ancora e sempre un «imperativo eretico», per evocare una felice espressione del sociologo americano Peter L. Berger: l'eresia infatti – è la tesi di Berger – ha sempre esercitato, dal punto di vista dell'evoluzione delle dogmatiche, una sorta di funzione regolativa, introducendo dinamicamente a quella dialettica strutturale di tradizione nella modernizzazione e modernizzazione nella tradizione, ovvero *identitas in novitate* e *novitas in identitate*, di cui vive tutta la storia delle istituzioni, e in modo particolare la storia delle istituzioni religiose.

Con l'«imperativo eretico», a ben guardare esemplato sulle medesime strutture concettuali dell'«imperativo etico», ne va dunque della dialettica tra la dimensione oggettiva di ogni organizzazione giuridica, istituzionale e dottrinale delle forme tramandate e la valenza propulsiva della dimensione soggettiva, ossia del modo in cui quelle forme vengono vissute esistenzialmente.

Se la dimensione oggettiva tende a fossilizzare la dimensione soggettiva, la seconda tende invece a sottrarsi al controllo della dimensione oggettiva. In questa dialettica si situano l'eresia, la riforma e la rivoluzione.

¹ Jean-François Malherbe, *Ascoltare l'inaudito. L'etica degli eretici*, trad. it. di Silvia Tusino, Edi, Napoli 2014, p. 16.

La bocca e il cuore

È forse proprio per la valenza innovante e sotto molti aspetti purificante delle eresie che, quasi all'alba di quel Sessantotto che, per la sopraggiunta morte, non vedrà in realtà mai, un grande storico come Delio Cantimori poteva annunciare l'intenzione di lasciare al loro destino i sociologi (invero ai suoi occhi un po' troppo ingessati) del XX secolo e tornarsene ai teologi (eretici) del secolo XVI.

In quei teologi, infatti, egli vedeva non solo un esempio di affermazione di libertà di espressione religiosa del pensiero, ma anche di libertà politica, come già aveva fatto, nel 1935, traducendo e introducendo l'edizione italiana dei due volumi dello storico americano Frederich Church sui *Riformatori italiani*.

Se Benedetto Croce, in un saggio su Galeazzo Caracciolo marchese di Vico, aveva affermato che l'intolleranza di Calvino nei confronti degli antitrinitari (tra gli altri, i senesi Lelio Socino e Bernardino Ochino, il saluzzese Giorgio Biandriata, il chierese Gribaldi Mofa, il cosentino Giovanni Valentino Gentili) doveva essere considerata alla stregua di un atto necessario alla salvaguardia della libertà faticosamente conquistata e al consolidamento filosofico e dottrinario di una fede che il riformatore ginevrino voleva definitivamente depurare dagli errori e dalle incrostazioni sedimentatisi in quindici secoli di storia della Chiesa, per Cantimori la difesa calviniana del dogma trinitario, ben lungi dal configurarsi nella forma di una disputa filosofico-teologica, aveva assunto fin da subito i tratti della repressione politica (non lesinando peraltro nel ricorso al carcere e nella condanna al rogo), dato che la predicazione eretica costituiva una minaccia fondamentale per la neocostituitasi autorità della gerarchia.

La tesi cantimoriana è stata rielaborata in tempi più recenti dallo storico francese Jacques Chiffolleau, che ha visto nel «processo alle intenzioni» operato dall'inquisizione antiereticale (e, parimenti, applicato dalla teocrazia giuridica istituita da Calvino a Ginevra), per il suo rappresentare un 'caso di eccezione' rispetto alla esecuzione del principio – formulato all'inizio del XIII secolo da Giovanni Teutonico nella Glossa al *Decretum* di Graziano – secondo cui *ecclesia de occultis non iudicat* («la Chiesa non giudica di ciò che è iscritto nel segreto dei cuori»), una diretta analogia con la modalità di procedere del diritto secolare in caso di «lesa maestà».

Il principio dell'*ore, non corde* era, come si sa, quello alla comprova del quale la dottrina giuscanonistica disciplinante i processi per *crimen haeresis*

affidava la possibilità di assoluzione dall'accusa di eresia: perché vi fosse luogo a procedere contro tale accusa occorre infatti non solo che le formule ereticali fossero pronunciate con la bocca, ma soprattutto che il loro contenuto provenisse dal cuore, dalla più intima convinzione del reo.

A ben guardare, in gioco nella distinzione tra la 'bocca' e il 'cuore' vi è da ultimo la legittimazione di quello spazio segreto e inviolabile dell'intimo della coscienza che porterà, secondo la nota tesi di Paolo Prodi, al dualismo moderno tra coscienza e diritto: si pensi solo al fatto che, nell'ordinamento giuridico vigente nella nostra tradizione culturale, l'istituto della confessione del reo davanti al giudice, che presenta evidenti analogie strutturali con la confessione del peccatore davanti al sacerdote, non costituisce, di per sé solo, motivo sufficiente a invalidare il principio della presunzione di innocenza.

Il segreto della coscienza

Il 18 aprile 1521, chiamato a difendersi dall'accusa di eresia davanti alla Dieta di Worms, pare che Martin Luther abbia pronunciato le seguenti parole: «hier stehe ich, ich kann nicht anders... (io resto fermo qui alla mia posizione, non posso fare diversamente...)». Se davvero queste parole sono state pronunciate, esse sono il miglior manifesto della risolutezza della coscienza e della sua imperscrutabilità persino da parte del soggetto stesso.

Quattordici anni dopo, un altro grande protagonista del Cinquecento, Thomas More, oppositore di Lutero, durante la prigionia nella Torre di Londra e con già pendente sul capo la condanna a morte per essersi rifiutato di prestare giuramento all'*Atto di successione*, così scriverà all'amico Nicholas Wilson:

«Quanto al giuramento, le ragioni per cui lo ricusai nessuno al mondo le conosce, perché esse sono segreti della mia coscienza, e sono fors'anche diverse da quelle che altri si immaginano; mai le rivelai ad alcuno, né intendo rivelarle finché vivo»².

La difesa del segreto della coscienza, anche a costo della vita: ecco la cifra più costitutiva e rivoluzionaria dell'«imperativo eretico» a cui tornare... ■

² Tommaso Moro, *Lettere*, ed. it. a cura di Bruno Fortunato, con un invito alla lettura di Giorgio Rumi, Morcelliana, Brescia 1987, p. 229.

Rileggere oggi la rivoluzione russa

ETTORE CINNELLA*

Una riflessione sulle vicende del 1917, cento anni dopo, non può prescindere da una preliminare delucidazione terminologica e concettuale. Un famoso storico britannico, autore della monumentale *A History of Soviet Russia* in 14 volumi (1950-1978), intitolò *The Bolshevik Revolution* i primi tre libri, che volevano avere carattere di introduzione al resto dell'opera. Così egli presentò il suo lavoro: «Mi sono proposto di scrivere la storia non delle vicende rivoluzionarie (queste sono state narrate più volte), bensì dell'ordinamento politico, sociale ed economico che ne è emerso» (Edward H. Carr, *The Bolshevik Revolution, 1917-1923*, tr. it., Einaudi 1950).

In effetti, bisognerebbe intendere per rivoluzione bolscevica anzitutto l'esito bolscevico del terremoto rivoluzionario del 1917, cioè la presa del potere da parte dei bolscevichi guidati da Lenin. Ma è anche lecito inserire la vittoria bolscevica dell'autunno 1917 in una più ampia prospettiva storica, indagando come l'azione del partito comunista plasmò la società russa e creò il sistema sovietico negli anni successivi all'insurrezione d'ottobre. In questo senso possiamo chiamare rivoluzione bolscevica, seguendo le orme di Edward H. Carr, il processo di genesi e formazione del mondo sovietico. Erronea è invece l'identificazione, alla quale anche lo storico britannico propende, dell'azione politico-sociale del partito di Lenin con la rivoluzione russa, che fu in realtà un fenomeno storico ben più vasto e complesso e di cui il movimento bolscevico costituì una delle numerose componenti.

* Per un approfondimento delle tematiche trattate in questo articolo si rinvia ad alcuni libri recenti di Ettore Cinnella sulla rivoluzione russa: *1905. La vera rivoluzione russa*, Della Porta, Pisa 2008; *1917. La Russia verso l'abisso*, Seconda edizione, Della Porta, Pisa 2017; *La rivoluzione russa in 100 date*, Della Porta, Pisa 2017

Una complessa cronologia

Quali sono allora l'ambito cronologico e i tratti fondamentali della rivoluzione russa? Quale parte ebbe in essa l'azione del partito di Lenin? La cronologia che a me sembra più atta ad abbracciare il multiforme e complesso fenomeno, chiamato rivoluzione russa, va dal gennaio 1905 alla primavera-estate 1921. Meno fondate mi paiono altre trattazioni, che s'incentrano solo sul 1905 e sul 1917 oppure coprono un arco temporale troppo esteso e indefinito. La rivoluzione russa fu un processo lungo e complesso, ma ebbe un inizio e una fine, s'articò in diverse fasi e vide la partecipazione di numerosi protagonisti politici e sociali.

Nel gennaio 1905, con la «domenica di sangue», ebbe inizio a Pietroburgo una delle più grandiose epopee rivoluzionarie della storia moderna e contemporanea. La prima rivoluzione russa – chiamiamola così – fu un inestricabile intreccio di rivoluzione liberale, ardite azioni di gruppi sovversivi e furiose lotte sociali, che squassarono l'immenso impero zarista ed ebbero una vasta eco nell'Europa occidentale e nel mondo asiatico. Il 1905 non fu la «prova generale» o il «prologo» del 1917, come hanno sempre ripetuto la pubblicistica bolscevica, la storiografia sovietica e non poche opere occidentali sulla Russia novecentesca. A parte il ruolo secondario svolto dal nascente bolscevismo, che non aveva legami con il mondo contadino, nel 1905 fu decisiva l'azione dei socialisti rivoluzionari (PSR) e dei menscevichi ed ebbe una parte notevole il movimento liberale, tanto che, per alcune fasi della rivoluzione, è lecito parlare di egemonia liberale. Inoltre, l'*intelligenza* democratica e socialista s'impegnò allora nella prodigiosa e difficile impresa di gettare un ponte tra le due Russie, fino allora separate, ossia tra i ceti colti occidentalizzanti e le arcaiche masse plebee.

La prima rivoluzione russa divampò con alti e bassi fino alla primavera del 1907, quando parve spegnersi e acquetarsi. Ma il fuoco che covava sotto le ceneri illuminò di nuovo, nel febbraio-marzo 1917, gl'immensi spazi dell'impero zarista. Da allora, per quasi quattro anni e mezzo, i minacciosi boati del terremoto rivoluzionario non cessarono più finché, nell'estate 1921, calò il sipario sulla rivoluzione. Dapprima, nel corso del 1917 e fino all'inizio del 1918, i bolscevichi sembrarono nuotare come pesci nell'impetuoso fiume della rivoluzione. Poi essi dovettero costruire possenti argini per fermare il fiume in piena, che proseguiva il suo corso e minacciava di travolgerli.

La rivoluzione del 1917

Se questo è il quadro generale della rivoluzione russa dal 1905 al 1921, passiamo adesso ad esaminare le vicende specifiche dell'anno 1917. La principale difficoltà nello studio delle vicende e dei protagonisti del 1917 è proprio la tentazione di vedervi una grande affinità, sia pure in un nuovo contesto, con gli attori e gli eventi del 1905. Si commetterebbe un grave errore, peraltro assai diffuso, se ci si limitasse all'osservazione delle analogie esteriori e non si cogliesse la radicale novità della rivoluzione del 1917 rispetto all'altra del 1905.

Alla vigilia del 1917 l'impero russo era un immenso vulcano in procinto di esplodere, perché non era stato risolto nessuno dei problemi politici e dei drammi sociali che avevano generato il sommovimento del 1905. In tal senso, v'è un'indubbia continuità e analogia tra l'una e l'altra rivoluzione. Ma qui cessano le affinità e sorge il primo arduo problema interpretativo. I due eventi ebbero luogo a distanza d'una decina d'anni, durante i quali molte cose cambiarono nell'atteggiamento e nella coscienza di uomini, partiti e classi. Ciò è naturale e quasi ovvio, gl'individui e le società essendo in perenne divenire, specie nel mondo contemporaneo, caratterizzato da una forte accelerazione dei mutamenti economici, sociali e politici. Non dobbiamo quindi stupirci se scopriamo nel 1917 idee, progetti, azioni e fatti nuovi. Ma non è questo il grande cambiamento, al quale accennavo e che non può esser visto come il mero frutto della decennale evoluzione storica della Russia.

La vera e sconvolgente novità della rivoluzione del 1917 è l'estenuante e sanguinoso conflitto bellico, in cui l'impero zarista era coinvolto da quasi tre anni. La prima guerra mondiale non fu un evento specificamente russo, ma s'abbatté sulla Russia ingigantendo e acuendo i mali di cui essa soffriva.

Lo storico George L. Mosse indicò nella «brutalizzazione della vita» uno dei maggiori cambiamenti antropologici, indotti dalla lunga e disumana esperienza della prima guerra mondiale. Ciò è vero, beninteso, anche per gli altri paesi, i quali subirono tutti profonde trasformazioni economiche, sociali e antropologiche durante e dopo la guerra. Ma l'immane conflitto bellico ebbe, in Russia, ripercussioni ancor più dirompenti e tragiche, perché venne ad intrecciarsi con gli esplosivi problemi interni. Il bolscevismo del 1917 fu per l'appunto, per certi versi, l'espressione politica e programmatica degli umori selvaggi di masse popolari esasperate e incattivite.

La svolta estremistica di Lenin e del bolscevismo nel 1917 fu anche l'effetto, il più vistoso e brutale, della mutazione del movimento operaio e

socialista in Europa, provocata dalla guerra. Subito dopo l'insurrezione d'ottobre, il pensatore socialista Aleksandr Aleksandrovič Bogdanov colse con lucidità i caratteri peculiari della rivoluzione bolscevica. Rispondendo il 19 novembre al commissario del popolo per l'istruzione Lunačarskij, che l'invitava a entrare nel nuovo governo, egli oppose un netto rifiuto, accompagnato da alcune riflessioni sulla metamorfosi del bolscevismo. Bogdanov osservò come la guerra avesse generato due fenomeni fondamentali: «1) la decadenza economica e culturale; 2) il gigantesco sviluppo del comunismo militare». Il dilagante massimalismo si era diffuso in Russia più che nel resto d'Europa, «perché da noi il capitalismo è più debole e, di conseguenza, più forte è l'influenza del comunismo militare, come forma organizzativa». Il partito bolscevico, che prima era operaio e socialista, aveva conosciuto una mutazione genetica, organizzando «le masse pseudosocialiste dei soldati (contadini strappati alla produzione, che vivono a spese dello Stato nelle caserme-comuni)». Trasformatosi in partito di operai e di soldati, il bolscevismo aveva di fatto subito l'influsso di quest'ultimo gruppo sociale, assimilando «tutta la logica della caserma, tutti i suoi metodi, tutta la sua peculiare cultura e il suo ideale». La «logica della caserma», avvezza a scorgere nella «forza d'urto» la soluzione di ogni problema, era l'esatto contrario della «logica della fabbrica», attenta all'«esperienza organizzativa» e al «lavoro». La sfrenata demagogia del partito bolscevico non era altro che «il necessario adattamento al compito di raccogliere le masse dei soldati»; e la sua «menomazione culturale» nasceva proprio dalla «simbiosi con la vita militare» e dalla «debolezza culturale del proletariato».

Anche il menscevico Martov intuì assai presto il carattere plebeo e soldatesco della rivoluzione bolscevica. In una lettera del 30 dicembre 1917, egli scrisse che in Russia trionfava un socialismo «fondato sulla “primitivizzazione” totale della vita e sul culto non del “pugno calloso”, ma del pugno nudo e crudo». Terminata la grande guerra, Martov conì il termine «bolscevismo mondiale» per designare i cambiamenti intervenuti, per effetto del lungo conflitto, nella psicologia dei lavoratori di tutti i paesi belligeranti¹.

Gli esordi del processo rivoluzionario, nel febbraio-marzo 1917, parvero annunciare l'avvento di un'era di libertà nella storia della Russia. Le due fondamentali forze motrici della rivoluzione russa – quella liberaldemocratica e quella popolare – sembrarono agire all'unisono, determinando il rapido

¹ Cfr. J. Martov, *Bolscevismo mondiale*, trad. it., Introduzione di Vittorio Strada, Einaudi, Torino 1980.

crollò del regime zarista. Sorta spontaneamente come rivolta per il pane, senza la guida dei partiti socialisti, la protesta popolare e operaia a Pietrogrado poté ben presto giovare dell'esperienza di lotta di molti lavoratori, che non avevano dimenticato i fatti del 1905, e della presenza di gruppetti di militanti rivoluzionari, minuscoli e operanti nella clandestinità, ma esperti e combattivi. Il fattore decisivo per il trionfo dell'insurrezione popolare nelle giornate rivoluzionarie del febbraio 1917 fu la ribellione delle unità militari, subito sfociata nella fraternizzazione tra operai e soldati.

L'esito borghese della rivoluzione popolare

Mentre le forze popolari andavano organizzandosi nel soviet dei deputati degli operai e dei soldati, gli uomini politici liberali non rimasero inattivi. Il comitato provvisorio della Duma di Stato (formato da alcuni autorevoli membri del parlamento) entrò in trattative con il soviet di Pietrogrado per discutere il nuovo assetto politico del paese. Dopo l'abdicazione di Nicola II e la rinuncia al trono del granduca Michele (2-3 marzo), il comitato della Duma annunciò al paese la lista dei ministri e l'orientamento programmatico del nuovo governo liberale.

L'esito borghese della rivoluzione popolare si spiega non solo con l'impreparazione e la disorganizzazione dei partiti di sinistra, indeboliti da lunghi anni di semiclandestinità, ma altresì con il prestigio che i gruppi politici liberali erano riusciti a conquistarsi grazie alla loro risoluta opposizione al regime zarista. Non dobbiamo sottovalutare l'importanza e il peso di tale opposizione, se vogliamo capire la facilità con la quale a Mosca e nelle città di provincia si dissolsero le strutture di potere del vecchio regime. Se a Pietrogrado il trionfo della rivoluzione avvenne nel giro di pochissimi giorni, ma non senza spargimento di sangue, nel resto della Russia l'antico regime si dissolse in modo celere e incruento. Quasi dappertutto furono le amministrazioni locali (dume cittadine e *zemstva* provinciali e distrettuali) a prendere l'iniziativa della liquidazione dello zarismo, convocando pubbliche assemblee e prendendo contatto con le organizzazioni popolari e socialiste.

Il «doppio potere» (*dvoevlastie*), creatosi in seguito alla rivoluzione di febbraio, era insita nella stessa dinamica del processo rivoluzionario, nel quale s'intrecciavano due differenti forze motrici: l'azione politica dei ceti liberali, che mirava al rinnovamento costituzionale del paese, e il movimento sociale delle masse popolari, volto al soddisfacimento dei bisogni delle

classi non abbienti. Entrambe concorsero attivamente alla caduta del regime zarista e alla formazione di nuovi organi di potere. Tuttavia, a differenza di quanto era avvenuto nel 1905, questa volta la convergenza d'interessi tra borghesia illuminata e masse popolari fu di brevissima durata. Gli avvenimenti del febbraio-marzo 1917, dopo aver visto la vittoria della rivoluzione liberale, udirono anche il suo canto del cigno.

La guerra era il primo, ed il maggiore, degli ostacoli che si frapponevano ad una stabile collaborazione tra partiti socialisti e forze liberali. Queste ultime non nutrivano dubbi sulla necessità di perseverare nell'impegno bellico al fianco degli alleati per raggiungere gli obiettivi espansionistici, in nome dei quali la Russia era entrata in guerra. I partiti socialisti, invece, pur lacerati al loro interno da gravissimi dissidi sull'atteggiamento verso il conflitto in corso (che gli internazionalisti condannavano, e che gli altri ammettevano quale strumento di legittima difesa nazionale), erano concordi (così tutti dicevano) nel rinunciare ad obiettivi di conquista e nel cercare di por fine alla carneficina.

Non era solo la guerra a dividere i cadetti e gli altri gruppi liberali dal movimento popolare e dai partiti socialisti. I lunghi anni del conflitto mondiale avevano aggravato le condizioni di vita degli strati sociali più umili, inaspando l'odio popolare per i ceti abbienti e rendendo questi ultimi più restii ad accogliere le rivendicazioni economiche delle classi lavoratrici. D'altro canto, nella assai più difficile situazione del 1917 nessun partito borghese diede prova di quella coraggiosa apertura ai problemi sociali, mostrata nel corso della prima rivoluzione russa dall'*intelligenza* liberale.

In una prima fase gli imprenditori, nella stragrande maggioranza favorevoli alla rivoluzione di febbraio, si mostrarono propensi a fare concessioni alle maestranze operaie. Nei primi mesi dopo la rivoluzione di febbraio gli scioperi operai erano solitamente di breve durata e terminavano, quasi sempre, con la vittoria dei lavoratori, grazie all'atteggiamento conciliante dei padroni. In seguito le agitazioni sindacali si fecero più aspre, le rivendicazioni divennero sempre più radicali, gli imprenditori cominciarono a rispondere alle lotte operaie con la serrata, anche a causa della scarsità di combustibile e di materie prime.

Il pullulare d'una miriade di organi rappresentativi del mondo del lavoro (soviet urbani, comitati di fabbrica, sindacati e altri ancora) fu un aspetto essenziale della rivoluzione sociale nelle città. Ma, accanto a tali manifestazioni di maturità politico-sindacale, si ebbero un po' dappertutto inquietanti episodi di torbida e selvaggia violenza: assalti alle cantine e ai negozi di al-

colici, ubriacature collettive, manifestazioni di antisemitismo, feroci vendette contro gli ufficiali nelle unità militari e contro gl'ingegneri nelle fabbriche.

Se si vogliono capire le vicende e l'esito della rivoluzione sociale nelle città, occorre tener presenti sia la prodigiosa crescita della coscienza politica dopo il febbraio 1917, manifestatasi nell'attiva partecipazione popolare al rinnovamento del paese, sia il cupo retaggio d'una mentalità e d'una condotta, per molti versi arcaiche e primitive, dei ceti subalterni.

Lo spettacolo di folle d'ubriachi imperversanti per le strade, specie nei centri minori, è uno degli aspetti più squallidi, e meno studiati, della rivoluzione russa del 1917, quello che più di tutti rivela il suo carattere selvaggio e plebeo. L'inquietante fenomeno non può esser spiegato soltanto con le mene provocatorie dei nostalgici del vecchio regime o con la libera circolazione di molti pregiudicati, usciti dalle carceri nell'euforia della rivoluzione di febbraio. Le cause più profonde vanno cercate nel primordiale livello di cultura e di coscienza politica di larghi strati popolari, abbruttiti dalla miseria e dall'oscurantismo zarista. Per dare un'idea di cosa accadesse durante le paurose orge d'avvinazzati, riportiamo la testimonianza di un militante bolscevico, relativa ai fatti di Nikolaevsk (provincia di Samara) dell'agosto 1917:

«Per influsso dell'agitazione reazionaria e dell'azione di delinquenti rilasciati a marzo, i soldati della locale guarnigione misero a soqqadro, nonostante l'aumentata vigilanza, il magazzino statale che conteneva enormi quantità di vino e di alcol. Per le vie della città comparve una massa di soldati e di civili ubriachi. Di notte vennero saccheggiati alcuni grandi negozi. In città cominciò l'anarchia...

Di notte nel magazzino di vini scoppiò un incendio. Il fuoco, propagandosi lentamente ma inesorabilmente da un edificio all'altro, si avvicinava agli enormi serbatoi di alcol. Durante l'incendio, nonostante i ripetuti avvertimenti su una probabile esplosione, la popolazione urbana, i contadini dei dintorni e i soldati continuarono a portar via il vino a folti gruppi. Quando il fuoco raggiunse i serbatoi di alcol, si produsse una terribile esplosione: assieme alle pietre, al ferro e a nuvole di fumo nero, volarono in aria oltre duecento persone».

La funzione del movimento contadino

Sebbene la rivoluzione del 1917 si sia svolta su un territorio immenso, investendo numerose nazionalità, e abbia avuto molti protagonisti sociali e politici, gli storici – tranne poche eccezioni – hanno concentrato la loro at-

tenzione sugli eventi di Pietrogrado, sul movimento urbano e sul partito bolscevico. Ciò facendo, essi hanno colto solo in parte la multiforme complessità del processo rivoluzionario.

Gli operai di fabbrica svolsero, senza dubbio, un ruolo attivissimo nelle vicende del 1917; e anche i soldati e i marinai influirono, in maniera decisiva, sul corso e sull'esito della crisi rivoluzionaria (a differenza del 1905, quando essi avevano fatto solo una fugace apparizione sul teatro degli avvenimenti). Ma ciò non deve farci distogliere lo sguardo da quello che, pur lontano dalle luci della ribalta, si rivelò il protagonista più turbolento e vigoroso del grande dramma storico. Il movimento contadino, quasi sempre trascurato dagli storici, merita invece la massima attenzione. Un'accurata indagine andrebbe altresì consacrata al partito dei socialisti rivoluzionari (PSR), per spiegare la sua prodigiosa ascesa fino all'estate e la sua inattesa sconfitta nell'autunno 1917. Anzi, è proprio questo il grande enigma della rivoluzione russa, che va chiarito se si vuol capire l'esito finale delle lotte sociali del 1917.

Nel corso della primavera i socialisti rivoluzionari crearono i soviet dei deputati contadini, concepiti come organismi politici atti a promuovere nelle campagne la discussione sui grandi temi nazionali; e organizzarono altresì i comitati agrari, ai quali era affidato il compito di promulgare norme provvisorie in materia di rapporti fondiari, raccogliere il materiale per la riforma e regolare i conflitti locali fino al varo della riforma da parte dell'assemblea costituente. Pur continuando a promettere la «socializzazione», cioè il trasferimento di tutta la terra alle comunità rurali, il PSR condannava adesso le occupazioni spontanee ed esortava i contadini ad organizzarsi, nella convinzione che la rivoluzione di febbraio avesse creato le premesse per una pacifica soluzione della questione agraria.

Una siffatta strategia legalitaria e ottimistica parve dare i suoi frutti tra la fine della primavera e l'inizio dell'estate. Da marzo a maggio, nella maggior parte delle città della Russia europea si tennero congressi contadini, che di solito preludevano alla nascita dei soviet provinciali (*gubernskie*) e distrettuali (*uezdnye*) dei deputati contadini. Grazie all'attività degli agitatori socialrivoluzionari e alla vasta rete organizzativa da loro creata, i contadini avevano ora la possibilità di far sentire la loro voce e di formulare i loro desideri nella massima libertà. Le «sentenze» (*prigovory*) e i «mandati» (*nakazy*) delle assemblee di villaggio mostrano che la popolazione rurale riponeva allora le sue speranze nella rapida convocazione dell'assemblea costituente.

La nascita del soviet panrusso dei deputati contadini, il cui primo congresso si tenne a Pietrogrado dal 4 al 28 maggio, coronò il grandioso sforzo organizzativo dei socialisti rivoluzionari. È vero che le assise contadine, presiedute dal socialista rivoluzionario di destra Nikolaj Dmitrievič Avksent'ev, votarono risoluzioni politiche di tono moderato (piena fiducia al governo di coalizione, necessità della difesa nazionale, attesa dell'assemblea costituente). Tuttavia, l'aspetto più vivo e interessante del congresso fu il lungo e appassionato dibattito sulla questione agraria, che mise bene in evidenza i desideri e le aspirazioni ancestrali dei mugichi (*mužiki*, contadini). Anche in seguito il giornale del soviet contadino panrusso («Izvestija Vserossijskago Soveta Krest'janskich Deputatov») continuò a farsi interprete dei bisogni delle plebi rurali, pubblicando documenti delle assemblee di villaggio e dando notizia degli incontri con i messaggeri contadini (*chodoki*), giunti a Pietrogrado da ogni angolo del paese.

Il 19 agosto 1917 apparve nelle «Izvestija» il programma fondamentale dei contadini russi, compilato sulla base di 242 documenti delle assemblee rurali. Questo «mandato contadino modello» (*primernyj krest'janskij nakaz*) chiedeva l'abolizione della proprietà privata sulla terra, la confisca del bestiame e degli attrezzi agricoli dei grandi proprietari, la proibizione del lavoro salariato nelle campagne e l'assegnazione ai contadini «secondo principi egualitari» di tutti i terreni coltivabili.

L'appello ad attendere l'assemblea costituente, la cui convocazione era sempre rinviata, rischiava alla lunga di suscitare sconforto e delusione tra i contadini. Gli esponenti della sinistra socialrivoluzionaria se ne accorsero per tempo e tentarono di contrastare l'orientamento dominante al vertice del partito. Essi non si limitarono a criticare aspramente la politica ufficiale del partito, ma cercarono di mettere in atto le loro proposte radicali. Ciò avvenne, per esempio, a Kazan', dove il soviet provinciale dei deputati contadini, presieduto da Andrej Lukič Kolegaev (il futuro commissario del popolo per l'agricoltura), a maggio decise di mettere a disposizione dei comitati agrari tutte le terre con il bestiame e gli attrezzi. Ma non era solo la sinistra del partito a suggerire e a realizzare i primi passi della riforma agraria, senz'attendere la convocazione dell'assemblea costituente. In alcune province i dirigenti locali del PSR cercarono di assecondare le pressanti richieste che giungevano dalle campagne. Clamorose e grandiose furono le vicende del movimento contadino nella provincia di Samara, dove i socialisti rivoluzionari (vicini alle posizioni dell'ala di centro del partito) godevano di grandissima popolarità nel capoluogo e ancor più nelle campagne.

Per iniziativa di Prokopij Diomidovič Klimuškin e di altri dirigenti socialrivoluzionari di Samara, a maggio il secondo congresso contadino di Samara approvò, dopo un appassionato dibattito, un nuovo testo delle «norme transitorie», ancor più radicale del precedente, adottato a marzo:

«Tutte le terre appartenenti ai proprietari terrieri, al demanio, alle banche, alla famiglia imperiale, ai monasteri, all'imperatore, alla Chiesa e, in generale, tutte le terre non coltivate con il proprio lavoro passano immediatamente in gestione e sotto il controllo dei comitati agrari o, dove questi non esistono, dei comitati per il potere popolare, i quali sin d'ora vengono di fatto a disporre fino alla soluzione del problema da parte dell'assemblea costituente».

Nell'estate 1917 la provincia di Samara offrì, nel complesso, lo spettacolo d'una grandiosa e pacifica trasformazione delle strutture agrarie. Il passaggio della terra nelle mani delle comunità contadine avvenne quasi ovunque in modo indolore e organizzato, sotto la guida di comitati di base che traducevano in atto, magari in forme non sempre ortodosse, le decisioni del congresso di maggio. Non si segnalano fatti cruenti né ci furono saccheggi e devastazioni delle tenute signorili.

Anche dalle altre zone della Russia giungevano notizie d'occupazioni di terre effettuate in maniera «legale» dalle organizzazioni rurali di villaggio e di circondario, anche se solo in poche province la rivoluzione agraria si compì su vasta scala e secondo un piano prestabilito come a Samara. Stava accadendo un prodigio nelle campagne russe, che avevano visto in passato la sorda lotta quotidiana per la sopravvivenza e la periodica esplosione di cieche e selvagge sommosse, ancor più furiose delle *jacqueries* occidentali. Ma la grande occasione storica d'una pacifica rivoluzione contadina fu sciupata dai principali artefici di quel miracolo. I socialisti rivoluzionari non si resero conto, malgrado i ripetuti avvertimenti della sinistra interna e di alcuni comitati locali, che la situazione creatasi in estate nelle campagne era micidiosa e irripetibile. Essi non capirono che i contadini non avrebbero atteso a lungo la convocazione dell'assemblea costituente.

Tra la fine dell'estate e l'inizio dell'autunno il PSR vide scemare la sua influenza politica tra i contadini. Ebbe allora luogo la più gigantesca e furiosa guerra sociale che mai si fosse vista nelle campagne russe dai tempi della rivolta di Pugačëv (1773-1774). Dal settembre al dicembre 1917 gli abitanti dei villaggi, aiutati dai soldati tornati dal fronte, misero a ferro e fuoco le tenute signorili uccidendone, o cacciandone, i proprietari e impadronendosi

di tutti i loro beni, oltre che delle terre. Quella apocalittica e distruttiva *jacquerie* rappresentò l'apogeo della rivoluzione sociale russa.

La rivoluzione plebea e la vittoria bolscevica

La sconfitta finale del PSR non fu dovuta solo al colossale errore di rinviare la riforma agraria. Per tutto il 1917 il partito fu lacerato e paralizzato dagli aspri contrasti interni sul problema della guerra. A tale questione lo storico americano Oliver Henry Radkey, oltre mezzo secolo fa, dedicò riflessioni sagge a conclusione del suo libro sul PSR nel 1917, che resta ancor oggi un'opera fondamentale e illuminante. Radkey osservò che il problema era, senza dubbio, di difficilissima soluzione. Ma, egli soggiungeva, era dovere dei socialisti tentare ogni via per tirar fuori il paese dall'orribile carneficina; e forse, dopo l'entrata in guerra degli Stati Uniti, il compito divenne meno disperato, perché la defezione della Russia non avrebbe alterato il complessivo equilibrio militare, ma sarebbe stata bilanciata dal peso della nuova potenza belligerante. In ogni caso, scegliendo la pace,

«il partito avrebbe almeno avuto la consolazione d'aver agito in conformità ai suoi principi e ne sarebbe uscito con una chiara consapevolezza e con la sua unità sostanzialmente intatta, giacché l'amputazione della piccola e rumorosa ala destra non sarebbe stata paragonabile con la perdita della grossa ala sinistra nell'ottobre» (O. H. Radkey, *The Agrarian Foes of Bolshevism. Promise and Default of the Russian Socialist Revolutionaries, February to October 1917*, 1958).

La rivoluzione plebea fu il vasto sfondo sociale che rese possibile la vittoria bolscevica nell'autunno 1917. Soffiando sul fuoco della guerra in corso tra operai e padroni, tra contadini e proprietari, tra soldati e ufficiali, i bolscevichi si fecero interpreti della rabbia popolare, convinti d'aver dalla loro parte la grande maggioranza delle masse lavoratrici. Ma non si trattava che d'una apparente coincidenza d'interessi. Il programma dottrinario e la mentalità settaria di Lenin e di molti suoi compagni d'arme, in realtà, erano destinati a provocare una tragedia storica d'immani proporzioni.

Fu Lenin a indicare al suo partito, con le celeberrime *Tesi d'aprile*, la nuova strategia politica basata sull'immediato passaggio dalla fase democratica a quella socialista della rivoluzione. Vinta la battaglia all'interno del partito, a Lenin restava l'arduo compito di dare concreta attuazione alla formula del passaggio di tutti i poteri ai soviet, dove i bolscevichi erano in

nettissima minoranza. Nelle *Tesi d'aprile* si diceva che il solo modo di conquistare la maggioranza nei soviet era il paziente e tenace lavoro di propaganda tra le masse, le quali si sarebbero alla fine accorte dei loro errori. Lenin lo ripeté più volte nelle settimane successive al suo ritorno in Russia. Dobbiamo credere alla sincerità delle sue affermazioni?

La repentina fioritura dei soviet in seguito alla rivoluzione di febbraio fece credere a Lenin che le cellule di base del nuovo Stato fossero già nate per iniziativa delle masse lavoratrici russe e che occorresse solo perfezionare ed estendere quanto creato dal popolo stesso. Non si comprende appieno la visione politica di Lenin nel 1917, se non si tiene presente anche la sua ingenua credenza nella creatività rivoluzionaria delle masse e nella semplificazione delle funzioni amministrative e direttive nella società contemporanea: basti pensare alle fantasticherie di *Stato e rivoluzione* (scritto durante l'estate). Tuttavia, una siffatta credenza semianarchica s'intrecciava, in maniera contraddittoria, con l'incrollabile fede nel ruolo egemonico del partito di rivoluzionari di professione da lui fondato e guidato. Quando le masse tradivano le sue aspettative, il capo bolscevico si rifugiava nel culto del partito, che restava lo strumento più sicuro e fidato a sua disposizione.

Nell'autunno 1917 prevalse la componente «giacobina» della sua strategia. Bisogna tuttavia precisare che a ottobre Lenin si rivelò abilissimo non nell'organizzare al momento opportuno e nel modo migliore l'insurrezione armata a Pietrogrado, ma nell'imporre al partito bolscevico, ancora riluttante, la scelta d'un così rischioso atto di forza. Infatti, la sua isterica impazienza con ogni probabilità avrebbe portato il partito alla disfatta senza il contributo di Trockij, il quale concorse in maniera decisiva ad assicurare la vittoria bolscevica.

Il ruolo di Lenin

Nell'autunno 1917, la maestria di Lenin consisté nell'intuire, prima e meglio di altri bolscevichi, la natura e l'ampiezza della furiosa *jacquerie* in corso nelle campagne. Il «decreto sulla terra», da lui promulgato il 26 ottobre (8 novembre), riproduceva il «mandato contadino modello» dell'agosto 1917, ossia il programma agrario dei socialisti rivoluzionari. Gettando alle ortiche il dottrinario programma bolscevico, Lenin fece sue le richieste da sempre sbandierate dal movimento populistico.

D'ispirazione populistica era il partito dei socialisti rivoluzionari di sinistra (PLSR) il quale, collaborando con i bolscevichi e impegnandosi nell'attuazione della legge agraria, contribuì in maniera determinante alla salvezza del nuovo governo sovietico. Grazie all'alleanza politica con il PLSR, i bolscevichi poterono consolidare il loro ancor fragile potere nelle grandi città e assicurarsi la fiducia degli abitanti delle campagne, dove stava cessando la furiosa guerra di classe contro i *pomeščiki*. Consentendo, nei primi mesi del 1918, l'attuazione della legge sulla «socializzazione della terra» voluta dal PLSR, Lenin permise al suo governo di uscire dal pericoloso isolamento politico in cui s'era cacciato. In tal modo, sia pure per un breve lasso di tempo, il bolscevismo si fece interprete delle aspirazioni fondamentali della rivoluzione contadina, accogliendo la richiesta centrale del populismo russo.

Per cogliere lo stato d'animo delle campagne in quei mesi, basta leggere gli scarni ma espressivi verbali dei congressi contadini locali. Per esempio, durante l'assemblea di Bežeck (provincia di Tver') del marzo 1918, un delegato affermò di non appartenere a nessun partito politico e di esser «solo un populista (*narodnik*) che ama le mani callose del suo popolo lavoratore», motivando la redistribuzione egualitaria della terra con un argomento tratto dal linguaggio dei *mužiki*: «La terra l'ha creata Dio e solo i lavoratori possono usufruirne».

L'alleanza tra socialisti rivoluzionari di sinistra e bolscevichi, che permise la sopravvivenza del nuovo regime, non fu di lunga durata: aggravandosi la crisi annonaria, il partito comunista obbedì nuovamente al richiamo della foresta della sua astrusa dottrina sociale – che immaginava i contadini scissi in classi sociali antagonistiche – e dichiarò guerra alla «borghesia rurale» e ai *kulaki*, nell'illusione di trovar sostegno nei poveri delle campagne. Ma i contadini in carne e ossa s'opposero con tutte le loro forze ai commissari bolscevichi, che si recavano nei villaggi a requisire i prodotti agricoli. La lotta contro gl'inesistenti *kulaki* ruppe per sempre la magica, e breve, atmosfera di consenso, che il partito di Lenin sembrava aver creato nelle campagne. Ebbe allora inizio la sanguinosa guerra tra mondo rurale e Stato comunista, che durerà fino all'estate del 1921.

Rimanendo insoddisfatte le attese popolari, la rivoluzione continuò il suo corso anche dopo la presa del potere da parte dei bolscevichi. Momenti della rivoluzione furono, oltre alle rivolte contadine, le proteste operaie esplose già nella primavera-estate 1918 e la formazione di governi liberalsocialisti

nella regione della Volga e in Siberia nell'estate e nell'autunno di quello stesso anno.

La rivoluzione russa ebbe termine nell'estate 1921, quando fu finalmente domata la fiera e tenace sommossa contadina nella provincia di Tambov (detta *antonovščina*), i cui umili protagonisti rivelarono una sorprendente maturità politica e organizzativa. I marinai e gli operai di Kronstadt e i contadini della provincia di Tambov, che chiedevano libertà politica e migliori condizioni di vita, non facevano che ripetere le rivendicazioni echeggiate nel 1905 e nel 1917. Questa volta, però, l'onda della protesta popolare andò a infrangersi contro una tirannide, quella comunista, più efferata e determinata dello zarismo.

La sanguinosa repressione della sommossa di Kronstadt e della rivolta di Tambov chiuse il grande capitolo di storia, che s'era aperto nel gennaio 1905. Il partito di Lenin svolgeva ormai il ruolo d'affossatore del moto rivoluzionario, del quale era stato uno dei protagonisti.

Calato il sipario sulla rivoluzione russa, si apriva quello sul comunismo sovietico. ■

Per un approfondimento

Ivan Menara, *Pavel Florenskij. Libertà e simbolo*, Il Margine, Trento 2016, Euro 17

Ivan Menara ci conduce nel mondo complesso e affascinante del pensiero di Pavel A. Florenskij, il «pope» russo, che si era imposto per l'originalità della sua riflessione teorica, deportato prima in Siberia nel 1933, al gulag della Lubjanka, poi nel 1934 nell'infernale lager delle Solovki, un antico monastero trasformato in gulag. Un pensatore che, muovendosi al confine tra filosofia, scienza e mistica, segnala anche le intime contraddizioni della stagione successiva alla rivoluzione del 1917. Florenskij verrà fucilato la notte dell'8 dicembre del 1937.

Con quest'opera disponiamo ora di una bella introduzione al suo pensiero grazie all'originale chiave di lettura legata al significato in Florenskij del simbolo e al suo rapporto con la libertà.

Riforma e rivoluzione

GUIDO GHIA

Apparentemente poco, al di là della contingenza dello stesso mese del calendario, lega due eventi storici così significativi per la storia europea, e non solo, come la Riforma protestante e la Rivoluzione d'Ottobre. Si direbbe che a dividere i due eventi ci siano non solo quattrocento anni di distanza, ma anche due ambiti sociali, due mondi vitali, due sfere di valore così differenti quali sono la chiesa-istituzione e la politica. Inoltre, analizzati secondo la semantica marxista i due eventi evidenziano la loro differenza già nei loro stessi nomi. Infatti, parlare di riforma significa intervenire sulle sovrastrutture sociali, mentre la rivoluzione è una radicale trasformazione della struttura socio-economica che sta alla base dei meccanismi di produzione della ricchezza di una determinata società.

Eppure, non è semplicemente per assecondare una sorta di cabala storica che ha senso accomunare Riforma e Rivoluzione. A ben vedere, infatti, i due eventi rappresentano due tipologie ideali di intendere la storia, la religione e la politica. A guidarli, almeno nella loro intenzionalità più profonda (perché ahimé la storia degli effetti di questi due eventi ci ha mostrato ampiamente quanto questa intenzionalità profonda sia stata disattesa e tradita...), c'è senza dubbio una medesima istanza di libertà e di giustizia. C'è l'idea che soltanto se si dà agli uomini e alle donne la possibilità di una speranza in un futuro diverso ha senso la religione e la vita politica e sociale. A guidarli, inconsapevolmente, c'è il desiderio implicito di dare risposta a quella domanda che Kant aveva esplicitato come la terza domanda fondamentale della filosofia (dopo Che cosa posso conoscere? e Che cosa devo fare? e prima della domanda riassuntiva Che cosa è l'uomo?): In che cosa mi è lecito sperare?

La Riforma e la Rivoluzione danno indubbiamente, ciascuna a suo modo, credito al convincimento che sperare è lecito e ne tracciano, contemporaneamente, per così dire, i confini. Riforma e Rivoluzione realizzano cioè

quella necessaria mediazione tra l'ideale e il reale, tra l'utopia e la concreta realizzabilità storica di quella utopia...

Sarebbe forse azzardato spingersi troppo oltre nella ricerca di punti in comune di questi due eventi. Allo stesso modo, pur riconoscendo la tesi come accattivante, la ricerca storica farebbe probabilmente fatica ad accettare l'ipotesi di un Riforma protestante prodromica alla Rivoluzione russa.

Meno azzardato è invece sostenere che la Riforma protestante e la Rivoluzione russa, pur nelle loro complessità storiche, danno ragione al convincimento di Hannah Arendt, secondo la quale è nell'allargare a tutte le persone lo spazio di possibilità di condurre una vita luminosa che si trova il senso della politica e, verrebbe da aggiungere, parimenti del religioso...

L'escatologia nella Riforma e nella Rivoluzione

Presupposto fondamentale comune alla Riforma e alla Rivoluzione è il concetto di perfettibilità. Solo, infatti, se il mondo *può* essere migliorato ha senso parlare di Riforma o di Rivoluzione.

Per i riformatori e i rivoluzionari è impossibile che l'essere reale coincida già *hic et nunc* con il dover essere. Anzi: Riforma e Rivoluzione esistono solo in quella prospettiva in cui essere e dover essere non coincidono ancora, ma *devono* diventare coincidenti.

L'orizzonte della Riforma e della Rivoluzione è cioè sempre *escatologico*. Riforma e Rivoluzione hanno un fine, uno scopo ideale che *deve* (qualche volta a tutti i costi) essere realizzato. La prospettiva riformatrice e rivoluzionaria è sempre quella della realizzazione di un kantiano Regno dei fini, o di un più o meno secolarizzato Regno di Dio.

Schematicamente, si potrebbe forse dire che l'escatologia esplicita della Riforma diventa, secolarizzandosi, teleologia nella Rivoluzione, ma i confini sono comunque labili.

Una simile prospettiva teleologica ed escatologica è sempre sorretta da un'utopia, dal sogno o mito di una «città ideale» che, in una sorta di circolarità ermeneutica, rappresenta l'*arché* e l'*eschaton*, l'alfa e l'omega della storia, l'origine e la destinazione etica, politica e religiosa finale.

Anche per i riformatori e i rivoluzionari, infatti, l'«origine resta sempre futuro», come diceva Heidegger parafrasando Hölderlin.

L'utopia è il punto di partenza dell'azione riformatrice o rivoluzionaria, ma è anche la luce che la guida, la stella polare da non perdere mai. Il rivo-

luzionario è una sorta di «poeta della storia»: vede il mondo non così com'è, ma come deve essere. La forza rivoluzionaria si esaurisce proprio quando si spegne questa tensione *poietica* e la realtà effettuale prende il posto della poesia, il mito si converte in *Realpolitik*... È il destino comune di molte rivoluzioni novecentesche: basti pensare a Cuba con la transizione dal folgorante mito di Che Guevara alla lunga monocrazia di Fidel Castro, o al Nicaragua, con la progressiva implosione della rivoluzione sandinista...

Thomas Mann, nella splendida *Prefazione alle Lettere dei condannati a morte della resistenza italiana*, scrive che è da lodare la poesia quando parla come la vita, ma è ancor più da lodare la vita quando sa parlare come la poesia... I condannati a morte della Resistenza sono stati poeti autentici, perché hanno, con la loro vita e il loro sacrificio, immaginato e sognato un mondo del dover essere. Lo hanno fatto guidati e sorretti da un ideale, una fede, una speranza in un mondo migliore, in un mondo cioè dotato di senso.

Ecco: Riforma e Rivoluzione hanno in comune il fatto essere intimamente ispirate da un «principio speranza» (Bloch), da un «infinito futuro» che prende viepiù le distanze da un «futuro passato» (Koselleck). Si fa strada così l'orizzonte d'attesa di un futuro diverso e migliore, che non sia più semplicemente la sintesi delle esperienze antiche, o la palinodia dei 'bei tempi andati', bensì una vera e propria *apocatastasi* della storia, in cui tutte le cose sono restituite finalmente alla loro vera essenza, non, appunto, a ciò che sono o sono state, ma a ciò che *devono* (*es soll sein*) essere...

Un postulato di senso

Il significato originario del termine 'rivoluzione' è astronomico. Come i corpi celesti ritornano ciclicamente al loro punto di partenza, ruotando attorno al proprio asse, così i rivoluzionari iniziano la loro azione con l'intento di ristabilire le antiche libertà messe in pericolo da un sistema di potere oppressivo. Ma la rivoluzione è anche un moto inesorabile, una forza centrifuga cui non è possibile opporsi, quasi fosse un processo necessario della natura.

Abitualmente gli stessi rivoluzionari si rendono ben presto conto che la loro non può e non deve essere una semplice restaurazione delle libertà antiche, ma una risposta pronta ed efficace a un'esigenza imprescindibile della storia, a una ineludibilità politica e sociale.

Ciò è stato particolarmente evidente nella Rivoluzione francese, in cui l'autocoscienza rivoluzionaria della cogenza imprescindibile della Rivoluzione stessa ha nondimeno portato i rivoluzionari a perdere di vista l'obiettivo istituzionale della Rivoluzione, ossia gli istituti e la costituzione repubblicana, per concentrarsi invece su una finalità che, oggi, definiremmo forse 'movimentista'.

Questa idea della necessità storica quale categoria portante della politica e della Rivoluzione fu recepita, anche e soprattutto a motivo della preponderante influenza teorica della Rivoluzione francese e dei suoi storici e filosofi, con serietà persino maggiore dai rivoluzionari successivi, che giunsero a immaginarsi un determinismo storico talmente stringente da lasciarsi processare, condannare e uccidere senza spesso neanche protestare la propria innocenza. Infatti, se quella era la sola parte che la necessità storica metteva loro a disposizione, essi erano disposti a recitarla fino in fondo.

Così, l'esempio della Rivoluzione russa, nel corso della quale tale macabro paradosso si verificò numerose volte, rende chiaro per contrasto quanto fosse importante quella verità che era ancora ben nota ai rivoluzionari francesi e americani: la Rivoluzione è il tentativo di fondare lo spazio della libertà pubblica.

Hannah Arendt, nel suo saggio sulla Rivoluzione, ricorda al proposito una frase quasi profetica che Robespierre pronunciò nel suo ultimo discorso prima di essere ghigliottinato: «noi periremo perché, nella storia dell'umanità, abbiamo perduto il momento di fondare la libertà!».

Su questo si misura il successo o il fallimento di una Rivoluzione e in questo consiste anche l'eticità del movimento rivoluzionario: per essere morale – e quindi giusta – la Rivoluzione deve postulare la libertà.

La libertà non è solo la *ratio essendi* della legge morale, è la *ratio essendi* anche della Rivoluzione. Pertanto, anche per i rivoluzionari, al pari di Kant, la libertà deve essere un postulato. Kant, tuttavia, accanto alla libertà individua altri due postulati imprescindibili per la morale: l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio.

L'*escatologismo* di fondo della Riforma e della Rivoluzione si presenta di fatto come un imperativo di eternità, quindi come un postulato di senso. La Rivoluzione ha bisogno di un orizzonte che vada al di là dei limiti del finito, perché sa di dover fronteggiare non soltanto strutture finite di oppressione e di ingiustizie, ma un male, kantianamente, radicale, irredimibile con i semplici sforzi della volontà umana.

Il vero rivoluzionario sa, per parafrasare una pregnante endiadi del filosofo Alberto Caracciolo, che, anche dopo aver sconfitto i *mala in mundo*, si staglierà di fronte alla sua azione il *malum mundi*, l'origine e la radice ontologica di tutti i mali empirici, sociologici e fenomenologici...

Per questo, pur se solo metaforicamente, l'anima della Rivoluzione deve essere immortale. I suoi ideali, i suoi valori non *possono* morire, ma *devono* vivere in eterno.

Allo stesso modo, Riforma e Rivoluzione postulano idealmente l'esistenza di un Dio, di un principio supremo cui orientare gli sforzi che mirano al conseguimento della libertà, della giustizia, dell'uguaglianza. Solo se c'è un Dio, il *malum mundi* può infatti essere redento, il futuro può avere una speranza e, nello stesso tempo, la speranza può avere un futuro... Solo un Dio, ricordava Martin Heidegger, ci può salvare...

Se non c'è un Dio, invece, diceva Ivan Karamazov, tutto è lecito. Ma se non c'è un Dio, o quanto meno uno spazio di Dio – quale che ne sia la figura che questo spazio incarna, foss'anche solo un ideale secolarizzato, un simulacro intramondano di Dio – nessuna Riforma o Rivoluzione è in grado di trovare il suo senso... ■

Lutero e la mistica

MARCO VANNINI

È nota la condanna della mistica da parte del protestantesimo. Infatti esso punta tutto sulla Bibbia, pretesa «parola di Dio», che sancisce la radicale alterità di Dio stesso rispetto all'uomo e la impossibilità da parte della ragione umana di conoscerLo – o, peggio ancora, di unirsi a Lui. Nella mistica il protestantesimo vede l'eredità greca, neoplatonica in particolare, e, dunque, il primato della ragione, *logos* umano e divino insieme: qualcosa che, ai suoi occhi, costituisce un insopportabile atto di superbia e vanifica la venuta e il sacrificio di Cristo.

È altrettanto noto che questa condanna della mistica, ripetuta fino ai nostri giorni, risalga in effetti al Riformatore, che oppose radicalmente Vangelo (beninteso, il “suo” evangelo) e ragione umana e bollò come «sognatori» (*Schwärmer*) alcuni mistici del suo tempo. Meno nota, però, è la formazione mistica di Lutero e l'origine del suo pensiero proprio nella mistica, poi completamente rovesciata. Cerchiamo di vederlo, in breve¹.

Da Johannes Staupitz, suo superiore nell'Ordine agostiniano, il giovane Lutero fu informato sui mistici medievali tedeschi: Giovanni Taulero, le cui opere andavano a stampa in quegli anni, e soprattutto il *Libretto della vita perfetta*, opera di un Anonimo Francofortese della fine del XIV secolo.

Dall'«illuminato dottor Taulero, dell'Ordine dei Predicatori» (era infatti un domenicano di Strasburgo, discepolo di Eckhart), il Riformatore dichiara di aver appreso cosa fosse l'evangelo, in misura quasi pari a quella in cui lo ha appreso da Agostino, e ne celebra la dottrina per cui *Tota salus est resi-*

¹ È questo il tema principale del mio *Contro Lutero e il falso evangelo*, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2017, da cui riprendo alcune righe e cui rimando per una più ampia esposizione.

*gnatio voluntatis in omnibus, sive spiritualibus sive temporalibus. Et nuda fides in Deum*².

Questo elemento dell'abbandono (*Gelassenheit*) in Dio, il quale non può fare a meno di scendere nell'anima che ha fatto il vuoto in se stessa, ha indubbiamente affascinato Lutero. Però in lui la discesa nell'interiorità e incompiuta, non giunge mai in quel «fondo dell'anima» dove nasce il Logos, perché in lui permane sempre il legame all'ego, che si esprime come legame a Dio e alla sua volontà. Abbandonare anche Dio per Dio, che è l'estremo distacco dall'egoità³, resta estraneo e inconcepibile al Riformatore, sempre legato ad una fede come sentimento.

In quanto sempre egoico, appropriativo, il sentimento chiude all'universale, alla verità, e così quella fedeltà al Vangelo che era iniziata con il distacco dalla pretesa di merito proprio, si rovescia in una più forte pretesa di valore, ovvero in un estremo, ipertrofico, rafforzamento dell'egoità.

Ciò è evidente se si prende in esame il testo più amato dal giovane Lutero, quel *Libretto della vita perfetta* che egli stesso fece mettere a stampa col titolo, polemico verso Roma, di *Teologia tedesca*. In esso, infatti, si trova l'insegnamento della rinuncia ad ogni pretesa di merito, e più ancora della rinuncia alla propria volontà, in modo che abbia fine l'egoità appropriativa, la *Eigenschaft*, che costituisce il vecchio Adamo, l'uomo vecchio: è allora che rinasce l'uomo nuovo, il Cristo in noi, e il mondo diventa un paradiso «o, almeno, un suo sobborgo»⁴.

Proprio questa esperienza di rinuncia alla volontà è presente in Lutero, ma diventa in lui una nuova e più potente auto-affermazione, una *Eigenschaft* elevata per così dire a potenza. Per questa esaltante scoperta, infatti, l'egoità si gonfia a dismisura e così il Cristo che è nato in noi si rovescia in un Adamo peggiore del precedente, pieno di orgoglio luciferino.

Nel caso di Lutero, l'esperienza del *distacco* si tramuta così nel preteso *possesso* della verità, la quale perciò deve specificarsi come una teologia: creazione, peccato di Adamo, salvezza in Cristo, ecc. Il Riformatore non riconosce quanto tutto ciò sia proprio, frutto della menzogna primaria che si fa a se stessi, anzi, che *si è* in quanto psiche, autoaffermativa nella sua intima

² Cfr. Giovanni Taulero, *I sermoni*, a cura di M. Vannini, Paoline, Milano 1997, pp. 90-91.

³ «Prego Dio che mi liberi da Dio» è la celebre espressione di Eckhart, nel suo sermone *Beati pauperes spiritu*. Cfr. in proposito M. Vannini, *Prego Dio che mi liberi da Dio. La religione come verità e come menzogna*, Bompiani, Milano 2010.

⁴ Cfr. Anonimo Francofortese, *Teologia tedesca. Libretto della vita perfetta*, a cura di M. Vannini, Bompiani, Milano 2009 (Collana Testi a fronte), § 50, pp. 214-215.

natura. In lui “spirito” non è altro che un sentimento, ovvero qualcosa che appartiene alla psiche, e che solo per ignoranza e/o malizia si può scambiare per una realtà di genere diverso da quella.

Infatti, a differenza dalla mistica medievale tedesca, in Lutero non v'è quella esperienza del *Seelengrund*, del «fondo dell'anima», che è la conoscenza di noi stessi, in quanto psiche tutta condizionata, non libera, e poi in quanto spirito, intelletto che emerge, distaccato, dal nulla dello psichismo.

Dalla prigione dell'auto-affermatività psichica non si esce infatti con una dottrina, ovvero con delle affermazioni di valore che sostituiscano quelle precedenti, ma solo col riconoscimento che siamo sempre entro questa prigione, quando si costruisce, comunque, un “sapere”.

Precisamente l'opposto è, dunque, rispetto a quello di Lutero, l'insegnamento della *Teologia tedesca*⁵. Per esso una sola cosa conta: il distacco da se stessi. Esso non si esercita sulle opere – preghiere, penitenze, ecc. – che rischiano di gonfiare l'egoità, ma sulla propria *Eigenschaft*, qualsiasi forma essa prenda: “salvezza”, “regno di Dio”, “volontà di Dio”, o che altro.

Infatti l'uomo davvero distaccato sa bene che la *Eigenschaft* può sempre risorgere, più forte di prima, per cui proprio l'esperienza di distacco può diventare estrema affermazione dell'ego. Allora non si ha più l'“uomo povero” del sermone eckhartiano *Beati pauperes spiritu*, che nulla vuole, nulla ha, nulla è e soprattutto nulla sa⁶, ma, al contrario, un ego ipertrofico, che si sorregge e fa forte con una teologia.

Una dottrina, un preteso sapere teologico, è ciò su cui l'egoità si appoggia. Al contrario, la vera fede, amore di verità e non amore di se stesso, toglie via ogni preteso sapere. Liberi dal preteso sapere, tutto riconosciuto come fittizio, costruito dalla immaginazione menzognera, si è subito liberi anche dall'avere, dal volere, dall'essere, dunque da tutta l'egoità, e solo allora appare la luce, che è, in cui siamo, che siamo, di cui parla l'Anonimo Francofortese.

Nella mistica medievale tedesca Dio è l'Uno, opposto al molteplice, che è la creatura. Occorre che la creaturalità si dissolva nell'Uno, ovvero che l'io si annienti, per far posto a Dio soltanto. Questo concetto non è affatto biblico: nella Bibbia c'è il Patto, che implica un rapporto tra due, che due sono e due

⁵ Come notava anche B. Moeller (*Tauler und Luther*, in *La mystique rhénane*, Colloque de Strasbourg, 16-19mai 1961, Paris 1963, pp. 157-166), la stima giovanile di Lutero nei confronti di Taulero e della *Teologia tedesca* è frutto di un fraintendimento.

⁶ Cfr. Meister Eckhart, *I sermoni*, a cura di M. Vannini, Paoline, Milano 2002, pp. 388-396.

restano. Nella mistica il peccato è l'egoità stessa: l'io che non si «decrea»⁷ per tornare all'Uno⁸. Anche questo non è un concetto biblico, perché nelle Scritture ebraiche non v'è affatto la scomparsa dell'ego, ma la sua relazione con Dio (ovvero, fuori del mito, il potenziamento estremo dell'ego stesso).

Per la *Teologia tedesca*, infatti, la Scrittura non dà conoscenza di Dio, ma solo credenza⁹, giacché la conoscenza di Dio è senza mediazione, per comunione di essenza e non per estrinseci “saperi”.

Infine, tra la *Teologia tedesca* e Lutero v'è perfetta antitesi nella qualità della fede, che per il Riformatore si fonda sulla categoria dell'*extra nos*, al di fuori di noi, mentre per l'Anonimo Francofortese tutto si svolge nell'anima, quindi *in nobis*.

«La nostra teologia è certa – scrive Lutero – perché pone noi fuori di noi», ovvero non è fondata su noi stessi, sulla forza delle nostre convinzioni o sul valore delle nostre prestazioni, ma su ciò che Dio ha compiuto nella storia di Israele e soprattutto nella persona e nell'opera di Gesù¹⁰.

Quest'ultimo è proprio l'elemento discriminante. Alla ragione, che scopre che *panta eiso*, tutto è sempre all'interno dell'anima, come dice Plotino, Lutero oppone un preteso *extra nos*, manovra ipocrita per porre quel che ci interessa al riparo della soggettività, in una presunta oggettività. Qui il teologo mostra davvero di essere uno che non ha passato i quattordici anni, come scriveva Hegel, ovvero non è mai diventato adulto, non è mai arrivato all'autocoscienza, e men che meno a ragione e spirito.

La piena consapevolezza, il riconoscimento che tutto è nostro, buono o cattivo che sia, è l'opera di chiarificazione compiuta dalla ragione. L'odio per la filosofia e per la mistica, che della filosofia classica è l'unica legittima erede¹¹, è l'odio per la verità, perché mistica e filosofia conducono nel fondo dell'anima, smascherando le finzioni di cui la psiche si pasce. Contrapporre alla ragione la presunta «parola di Dio», è frutto della menzogna – proprio il peccato originale, vorremmo dire. ■

⁷ Usiamo qui la nozione weiliana di *décreation*, per cui cfr. la voce «Decreazione», in S. Weil, *L'attesa della verità*, a cura di Sabina Moser, Garzanti, Milano 2014, pp. 223-228.

⁸ Cfr. Anonimo Francofortese, op. cit., § 36.

⁹ Cfr. Ibidem, § 42.

¹⁰ Cfr. P. Ricca, *L'interesse di Lutero per la Theologia Deutsch*, in: *Lutero e la mistica*, a cura di F. Buzzi, D. Kampen e P. Ricca, Claudiana, Torino 2014, p. 138.

¹¹ Condividiamo in pieno l'opinione di P. Hadot, di cui si veda ad es. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005.

Indici dell'annata XXXVII (2017)

Numero 1, gennaio

(a) Silvano Zucal, *Grazie Emanuele, grazie Piergiorgio*, 3-4 – (b) Piergiorgio Reggio, *Leggere il mondo*, 5-8 – (c) Paolo De Benedetti, *In principio era il giardino*, 9-10 – (d) Francesco Ghia, «*Fossero tutti profeti nel popolo del Signore...*» (*Num 11,25-29*). *Ricordando Paolo Prodi*, 11-16 – (e) Piergiorgio Cattani, *Questioni ultime*, 17-19 – (f) Urbano Tocci, *Oltre il referendum: It's Europe, stupid! Parte prima: lo scenario internazionale*, 20-29 – (g) Mattia Civico, *Beata Badheea. I corridoi umanitari come risposta nonviolenta al dramma dei rifugiati*, 30-33

Numero 2, febbraio

(a) Francesco Ghia, Silvano Zucal, *Giù le mani da papa Francesco!*, 3-5 – (b) Matteo Prodi, *Il progetto politico di papa Francesco. Una rilettura del discorso in occasione del conferimento del "Premio Carlo Magno"*, 6-12 – (c) Urbano Tocci, *Oltre il referendum: It's Europe, stupid! Parte seconda: lo scenario europeo e italiano*, 13-20 – (d) Abu Rabih Satouf, *Grazie da un popolo oppresso*, 21-22 – (e) Piergiorgio Cattani, *Paolo De Benedetti: l'ultimo giudeo-cristiano. Lineamenti per una biografia*, 23-32

– (f) Fabrizio Mattevi, *Le nostre anime nella notte*, 33-34

Numero 3, marzo

(a) Vincenzo Passerini, *Immigrati, una presenza fondamentale*, 3-6 – (b) Giovanni Ferrari, *Il dialogo tra fede e ragione. Un ricordo personale di don Italo Mancini*, 7-8 – (c) Giorgio Butterini, *Il grido della fragilità. Un ricordo personale di Paolo De Benedetti*, 9-10 – (d) Francesco Ghia, *Oscar Arnulfo Romero, stazioni di una Via Crucis*, 11-18 – (e) Piergiorgio Cattani, *Contemporanei con Cristo?*, 19-23 – (f) Pietro Corazza, *Fabien Eboussi Boulaga: critica e ripresa del cristianesimo da una prospettiva africana*, 24-32 – (g) Fabrizio Mattevi, *Marisa e Giancarlo*

Numero 4-5, aprile-maggio (Reinventare don Milani)

(a) Piergiorgio Reggio, *Reinventare don Milani: rileggere e valorizzare esperienze, guardare al futuro*, 4-9 – (b) Paolo Ghezzi, *Com'è profondo il mare a Barbiana*, 10-11 – (c) Fulvio De Giorgi, *Ricordando don Milani, tra libertà e giustizia nell'educazione*, 12-16 – (d) Vincenzo Passerini, *Nessuno gridò: basta! Qualcuno gridò: ora basta! Il primato della coscienza*

in don Milani, 17-20 – (e) Piergiorgio Cattani, *La mamma del prete. Don Milani e l'epistolario alla madre: contenuti, stile, suggestioni*, 21-31 – (f) José Luiz Corzo, *Don Milani e gli ultimi, oggi*, 32-39 – (g) Eraldo Affinati, *L'energia vitale di don Milani*, 40-43 – (h) *Non uno di meno*. Lettera a una professoressa *cinquant'anni dopo*, 44-55 – (i) *Papa Francesco a Barbiana*, 56-59 – (j) *Inviti alla lettura dalla casa editrice Il Margine*, 60-65 – (k) «*I care*»: *democrazia e prossimità? Riappropriarsi delle parole con pratiche di vita. Scuola di formazione della Rosa Bianca 22-27 agosto 2017*, 66

Numero 6, giugno-luglio

(a) «*I care*»: *democrazia e prossimità? Verso la scuola di formazione della Rosa Bianca: 22-27 agosto 2017 a Terzolas*, 3-7 – (b) Emanuele Curzel, «*Gli israeliti fecero ciò che è male...*». *Storia, Bibbia e possibilità della politica*, 8-13 – (c) Vincenzo Passerini, *La lunga avventura di Luigi Pedrazzi*, 14-20 – (d) Francesco Comina, *Con Ettore Masina da Lula. Ricordo in un racconto*, 21-25 – (e) Piergiorgio Cattani, *Contro la "biolatria"*, 26-32 – (f) Fabrizio Mattevi, *Ayan, Camilla e Raffaella*, 33-34

Numero 7, agosto-settembre

(a) Francesco Ghia, Silvano Zucal, *È tornato il razzismo, vergogna dell'umanità*, 3-7 – (b) Vincenzo Pas-

serini, *I due mondi contrapposti*, 8-12 – (c) Stefano Paternoster, *La povertà nel pensiero islamico e il suo valore per il dialogo interreligioso*, 13-23 – (d) Lorenzo Perego, *La teologia delle alleanze. Per una teologia biblica delle religioni oltre le contraddizioni dei tre paradigmi*, 24-29 – (e) Francesco Lauria, *Il volto e il respiro di Barbiana: Michele e don Lorenzo*, 30-32 – (f) *Tutto accadde in ottobre*, 33-34

Numero 8, ottobre

(a) Maite Pagazaurtundúa, Fernando Savater, *Stiamo vivendo momenti difficili... Una lettera sulla Catalogna*, 3-8 – (b) Emanuele Curzel, *Come Abramo di fronte a Elièzer di Damasco*, 9-14 – (c) Piergiorgio Cattani, *L'irrelevanza dei cattolici. Che cosa resta del "progetto culturale" del cardinal Ruini?*, 15-18 – (d) Ivo Lizzola, *Vivere la fragilità nei frammenti*, 19-29 – (e) Paolo Ghezzi, Alvaro Cacciotti, *All'improvviso, Francesco*, 30-32 – (f) Fabrizio Mattevi, *La signora Cornelia*, 33-34

Numero 9, novembre

(a) Silvano Zucal, *Scandalo a Betlemme*, 3-6 – (b) Ina Praetorius, *Il mondo a partire dalla nascita*, 7-15 – (c) Guido Ghia, *C'era una volta... Su mito e narrazione*, 16-21 – (d) Ivo Lizzola, *In dialogo con Simone Weil (Parte prima)*, 22-30 – (e) Vincenzo Passerini, *Chi lo merita?*, 31-34

Numero 10, dicembre (*Tutto accadde in ottobre*)

(a) Francesco Ghia, Silvano Zucal, *L'imperativo eretico* – (b) Ettore

Cinnella, *Rileggere oggi la rivoluzione russa* – (c) Guido Ghia, *Riforma e rivoluzione* – (d) Marco Vannini, *Lutero e la mistica* – (e) Indici dell'annata XXXVII (2017)

Autori

Eraldo Affinati 4-5g
Giorgio Butterini 3c
Alvaro Cacciotti 8e
Piergiorgio Cattani 1e, 2e, 3e, 4-5e, 6e, 8c
Ettore Cinnella 10b
Mattia Civico 1g
Francesco Comina 6d
Pietro Corazza 3f,
José Luis Corzo 4-5f
Emanuele Curzel 6b, 8b
Paolo De Benedetti 1c,
Fulvio De Giorgi 4-5c
Giovanni Ferrari 3b,
Paolo Ghezzi 4-5b, 8e
Francesco Ghia 1d, 2a, 3d, 7a, 10a
Guido Ghia 9c, 10c

Francesco Lauria 7e
Ivo Lizzola 8d, 9d
Fabrizio Mattevi 2f, 3g, 6f, 8f
Maite Pagazaurtundúa 8a
Vincenzo Passerini 3a, 4-5d, 6c, 7b, 9e
Stefano Paternoster 7c
Lorenzo Perego 7d
Ina Praetorius 9b
Matteo Prodi 2b
Piergiorgio Reggio 1b, 4-5a,
Fernando Savater 8a
Abu Rabih Satouf 2d
Urbano Tocci 1f, 2c,
Marco Vannini 10d
Silvano Zucal 1a, 2a, 7a, 9a, 10a

Soggetti

Persone

Paolo De Benedetti 2e, 3c
Fabien Eboussi Boulaga 3f
Francesco (papa) 2a, 2b, 4-5i
Francesco d'Assisi 8e
Kent Haruf 2f

Paulo Freire 1b, 4-5f
Marianela García 1a
Michele Gesualdi 7e
Luiz Ignacio Lula da Silva 6d
Martin Lutero 10d
Italo Mancini 3b

Ettore Masina 6d
Lorenzo Milani 4-57e
Luigi Pedrazzi 6c
Oscar Romero 3d
Camillo Ruini 8c
Simone Weil 9d

Barbiana 4-5, 7e
Catalogna 8a
Europa 1f, 2b, 2c
Genova 4-5d
Germania 1f
Italia 1f, 2c
Inghilterra 2c
Malga Zonta 7b
Somalia 6f
Spagna 8a

Luoghi

Accanimento terapeutico 6e
Alleanza 6b
Autonomia 8a
Bibbia 6b
Biolatria 6e
Cittadinanza 9e
Comunità 8d
Cooperazione internazionale 7b
Cristianesimo 3e
Cristianesimo coloniale 3f
Cultura cattolica 8c
Democrazia 6a, 8a
Differenza 8b
Ebraismo 2e
Eccidio nazifascista 7b
Educazione 4-5a, 4-5c
Energia vitale 4-5g

Fragilità umana 7b, 8d
Frammento 8d
Fraternità universale 7b
Immigrati 3a
Immortalità 8b
Integrazione 2b
Giardino (come paradiso) 1c
Giustizia 4-5c
Ius soli 9e
Libertà 4-5c
Mistica 10d
Mito 9c
Morte 6e
Narrazione 9c
Nascita 9a, 9b
Natura 6e
Opus Dei 2a
Pace 7b
Pensiero islamico 7c
Politica 6b
Popolo 2b
Primato della coscienza 4-5d
Razzismo 7a, 7b
Referendum 1f, 2c
Responsabilità 8d
Riforma e rivoluzione 7f, 10b, 10c, 10d
Rifugiati 1g
Rivoluzione russa 10b, 10c
Rosa Bianca (scuola di formazione politica) 4-5k, 6a
Sacro e potere 1d
Scandalo 9a
Scuola 4-5c, 4-5f
Solidarietà 2b, 7c, 8d
Supremazia della razza 7b
Teologia dell'alleanza 7d
Ultimi 4-5f

Temi

Via crucis 3d
Vita 6e
Vita collettiva 6b

Libri

I. Bertoletti, *Paolo De Benedetti. Teologia del debito di Dio* 2e
Corinzi (libro biblico) 1d
P. Cattani, *Dio sulle labbra dell'uomo. De Benedetti e la domanda incessante* 2e
Corano 7c
A. D'Avenia, *L'arte di essere fragili. Come Leopardi può salvarvi la vita* 2b
P. De Benedetti, *Ciò che tarda avverrà* 2e
N. Fallaci, *Dalla parte dell'ultimo. Vita del prete Lorenzo Milani* 4-5e
Genesi (libro biblico) 1c

Michele Gesualdi *Don Lorenzo Milani – l'esilio di Barbiana* 7e
Marco (vangelo) 1d
Numeri (libro biblico) 1d
Dietrich Bonhoeffer, *Resistenza e resa* 1e
Paolo Prodi, Massimo Cacciari, *Occidente senza utopie* 1d
Riccardo Tordoni, *Francesco, polvere di Dio*
Aldo Maria Valli 266. *Jorge Mario Bergoglio, Franciscus P.P.*, 2a

Numeri monografici

4-5, aprile-maggio: *Reinventare don Milani.*
10, dicembre: *Tutto accadde in ottobre*

**IL VOSTRO ABBONAMENTO ALLA RIVISTA
STA PER SCADERE.
RICORDATEVI DI RINNOVARLO!
ABBIAMO BISOGNO DEL VOSTRO SOSTEGNO
E DELLA VOSTRA AMICIZIA.**

CONTINUE A SEGUIRCI ANCHE NEL 2018!

editore della rivista:
**ASSOCIAZIONE
OSCAR
ROMERO**

Fondata nel 1980 e già presieduta da Agostino Bitteleri, Vincenzo Passerini, Paolo Ghezzi, Paolo Faes, Alberto Conci, Piergiorgio Cattani.

Presidente: Silvano Zucal.
Vicepresidente: Alberto Gazzola. *Segretaria:* Veronica Salvetti.

IL MARGINE

Mensile
dell'associazione
culturale

Oscar A. Romero

Fondato nel 1981 e già diretto da Paolo Ghezzi, Giampiero Girardi, Michele Nicoletti, Emanuele Curzel.

Redazione

Piergiorgio Reggio (Direttore), Francesco Ghia (Vicedirettore), Samuele Moser (Segretario), Celestina Antonacci, Piergiorgio Cattani, Alberto Gazzola, Fabrizio Mattevi, Fabio Olivetti, Veronica Salvetti, Pierangelo Santini, Silvano Zucal

Editor: Samuele Moser.
Responsabile a norma di legge: Paolo Ghezzi. *Amministrazione:* Pierangelo Santini.

Altri collaboratori: Roberto Antolini, Anita Bertoldi, Dario Betti, Omar Brino, Fabio Caneri, Monica Cianciullo, Giovanni Colombo, Francesco Comina, Mattia Coser, Emanuele Curzel, Daniela Dalmeri, Fulvio De Giorgi, Mirco Elena, Claudio Fontanari, Eugen Galasso, Lucia Galvagni, Giampiero Girardi, Paolo Grigolli, Alberto Mandreoli, Paolo Marangon, Milena Mariani, Silvio Mengotto, Giuseppe Morotti, Walter Nardon, Michele Nicoletti, Vincenzo Passerini, Leonardo Paris, Lorenzo Perego, Stefano Pezzè, Matteo Prodi, Emanuele Rossi, Mauro Stenico, Urbano Tocci, Grazia Villa, Antonio Zecca.

Una copia € 2,50 – **abbonamento € 25 (pdf gratuito a chi lo chiede), solo pdf euro 10**, estero € 30, via aerea € 35. Versamenti: c.c.p. 1004299887: «Il Margine», via Laste 3, 38121 Trento; c.c.b. Bancoposta (IBAN IT97 D076 0101 8000 0100 4299 887). Estero: BIC: BPPIITRRXXX.

Autorizzazione Tribunale di Trento n. 326 del 10.1.1981.
Codice fiscale e partita iva 01843950229.

Redazione e amministrazione: «Il Margine», via Laste 3, 38121 Trento.
<http://www.il-margine.it/it/rivista>
e-mail redazione@il-margine.it

Stampa: Publistampa Arti Grafiche, Pergine

Il Margine n. 10/2017 è stato chiuso il 2 febbraio 2018.

«Il Margine» è in vendita a *Milano* presso “Libreria popolare”, via Tadino 18 – a *Trento* presso “Artigianelli”, via Santa Croce 35 e “Benigni”, via Belenzani 52 – a *Rovereto* presso “Libreria Rosmini”.

Non si può dire che la speranza veda ciò che sarà; ma essa afferma come se vedesse; si direbbe che essa attinga la sua verità in una visione velata, della quale le è dato far conto senza goderne.

(Gabriel Marcel, *Homo viator*, 1944)

Periodico mensile – Anno 37, n. 10, dicembre 2017 – Poste Italiane S.P.A. spediz. in abb. postale – d.l. 353/2003 (conv. in l. 27/02/2004 n° 46) art. 1, comma 2, DCB Trento – taxe perçue.
Redaz. e amm.: 38121 Trento, via Laste 3 – Una copia € 2,50 – abb. annuo € 25

<http://www.il-margine.it/it/rivista>