Spettacoli Cultura

Incisioni d'epoca sulla rivolta dei contadini: qui a fianco la cattura di un «venditore di indulgenze». A sinistra: l'arresto di un contadino. A fianco al titolo: Martin Lutero

Wajda: nuove critiche dalla Polonia

VARSAVIA — Ancora polemiche per il regista Andrej Wajda. L'organo del POUP «Trybuna Ludu» (Tribuna del Popolo), riprendendo alcuni duri commenti apparsi sulla stampa occidentale, critica infatti gli ultimi due film del regista polacco realizzati all'estero: «Danton» e «Amore in Germania». Colpisce il fatto che queste critiche avvengono poco dopo la riunione dei cineasti membri del POUP (Partito operaio unificato polacco) e prima della prossima riunione dell'associazione dei cineasti polacchi della quale il famoso regista è stato a lungo presidente.

Ricordate le critiche a Wajda provenienti «dalle forze sociali progressiste dei paesi dell'Europa Occidentale», il quotidiano fa esplicita allusione al «regresso artistico del regista nel momento in cui resta troppo a lungo legato ai mecenati artistici esteri».

Wajda è uno dei maggiori registi che «ha creato il suo volto artistico denunciando l'essenza del fascismo», sottolinea il quotidiano comunista, criticando l'entusiasmo con cui la stampa di destra francese ha accolto il film «Danton». L'articolo conclude quindi con la speranza che Wajda si ravveda e si renda conto che «le sue opere più importanti possono nascere solo dal tentativo di dare una risposta ai bisogni autentici della società polacca».

Nel V centenario della nascita il padre della Riforma viene conteso da tutti: i cattolici lo riabilitano, e i marxisti non lo accusano più di essere stato troppo vicino al potere. Ma allora chi è Lutero? Ecco cosa si è detto ad un convegno del Goethe Institut

Lutero all'asta

Roma è piena di Lutero. Pagine speciali sui giornali, un convegno, una mostra, conferenze varie, annunci di nuove iniziative e, infine, dopo la lettera del Papa al cardinale Willebrands, la voce di una sua prossima visita a una chiesa evangelica della capitale. Ma tutte queste celebrazioni del quinto centenario della nascita di Lutero non avranno alla fine il risultato di «dimezzare» il messaggio dell'iniziatore della Riforma? E l'«abbraccio ecumenico» non finirà poi per costruire una figura «normalizzata» e confessionalizzata: un Lutero «luterano-cattolico» o «cattolico-luterano»?

La domanda, un po' inquietante ma felice, è risuonata nella seconda giornata del convegno organizzato dal «Goethe Institut», agitando acque forse troppo chete. L'ha posta uno dei relatori, il professor Paolo Ricca, della facoltà valdese di teologia. C'è pericolo — ha detto — che si formi un nuovo mito-Lutero:Lutero non più «cinghiale», ma mansueto micio di casa, adattato ad una visione ecumenica che punta più sull'«unità visibile» che su quella «invisibile». Interiore, del cristiano;aspirazione quest'ultima essenziale, invece, nel Lutero storico, che scese in lotta proprio per ridare sostanza evangelica alla chiesa, non per istituzionalizzare dogmi o interpretazioni.

E allora, come fare? Occorre — proporre l'«impossibile possibilità» di far dipendere la qualità del movimento ecumenico dalle qualità ecumeniche di Lutero e non viceversa. La stessa recente lettera del Papa pone di fatto questi problemi. E i problemi non si scomunicano. Il movimento ecumenico deve quindi guardare al Lutero non realizzato, al Lutero del futuro, quello che rompe l'incanto della istituzione sacra e offre la libertà come parola di Dio. Dal pubblico è giunta a questo punto la domanda: ma allora che segno ha l'annunciata visita del Papa a una chiesa protestante di Roma? È un atto di libertà reciproca — ha risposto Ricca — solo che è un atto reciprocamente un po' ambiguo: da un lato i protestanti spogliano il Papa delle sue vesti papali considerandolo solo vescovo di Roma, dall'altro il Papa fa solo finta di farsi spogliare, ma si guarda bene dal farlo effettivamente.

Insomma, al «Goethe» e fuori, Lutero provoca ancora. Del resto anche il primo relatore, Thomas Nipperdey, della università di Monaco di Baviera, aveva esordito il giorno prima a suo modo contro corrente. Lasciate Lutero nel suo tempo, se volete, capirlo — aveva detto — perché nei giudizi di Marx e dei liberali tedeschi del secolo XIX (Lutero punto di partenza di una «storia di libertà») c'è più di uno scarto. Il Lutero storico, infatti, non credeva per nulla nel progresso, era un pessimista, guardava al passato. Il mondo moderno ha più a che fare con Zwingli e con gli anabattisti che con lui. Poi Nipperdey si era corretto: certo Lutero, se non è stato un «padre», è stato almeno un «nonno» del moderno, e un «nonno» molto importante se è vero che ha sostenuto, fra il suo «sano realismo» e l'opportunità di agire sul mondo soltanto «a spizzichi», come insegna l'ultramoderno Popper, ci sarebbe una stretta parentela. Non per nulla, Lutero ha insegnato che non esiste una «politica cristiana», che non si può governare col vangelo, che non si può realizzare il paradiso in terra. E l'ammonimento — ha detto ancora Nipperdey — vale anche per un certo, odierno «clericalismo di sinistra». È la stessa formula (sia segnalato proprio fra parentesi e con tutti i rispetti) che ha usato e usa in Baviera Strauss contro i pacifisti tedeschi.

Preoccupato anche lui, ma in modo diverso e per ben diverse angosce, il teologo Joseph Vereruysse, agostiniano fiammingo di «frontiera», che insegna alla «Gregoriana» di Roma. Quasi galamente, ha fornito ai presenti un panorama delle posizioni cattoliche su Lutero. E, si sa, che tale panorama non può offrire sempre luci. Tutt'altro. Con la Scuola di Lortz (e su questa linea si è mosso anche il Papa) — ha detto il padre — Lutero è ormai da decenni considerato un «gigante spirituale». Culturalmente devono essere considerati finiti sia i tempi delle condanne, sia i tempi delle invettive. Ma il trauma non è del tutto passato. Fra i cattolici vi è ancora chi considera Lutero come «una bomba da dissinnescare», un terremoto da cui fuggire, lava da arginare. E se è eccessivo dire che se Lutero rinascesse ripeterebbe la stessa protesta perché niente è cambiato quanto all'essenza, occorre tuttavia prendere coscienza che ogni struttura ecclesiale, anzi ogni struttura umana, tende a sostituirsi a Dio e a opacizzare lo stesso messaggio dal quale è nata.

E allora — gli ha chiesto dal pubblico un sacerdote africano — l'infamante scomunica? Risposta: il «fatto» non si può «dis-fare»; o almeno, è molto difficile farlo. Così più che a una dichiarazione di nullità giuridica si dovrebbe giungere a una dichiarazione la quale constati che, quella scomunica, fu un atto rovinoso. Resta invece Lutero come colui che ha testimoniato di fronte al mondo l'abisso della incommensurabilità di Dio.

In fondo, a chiudere il convegno, Lutero e Marx, centenari che si incrociano: il quinto della nascita, il primo della morte. L'incontro è stato ricordato da uno studioso tedesco, Gunter Brakelman, dell'università di Bochun, nella RFT, che ha avuto ampi contatti con gli studiosi della RDT. Brankelman estraendo dalla teologia di Lutero gli «elementi rivoluzionari» e delineandone le ripercussioni, ha offerto anche un panorama degli studi di tendenza marxista pubblicati nella Germania democratica. Se la teologia — ha detto — è il punto centrale, essa non può essere tuttavia capita se non nel contesto di situazioni storiche concrete. In questo senso l'apporto del marxismo è importante. C'è un incontro fra istanze religiose e interessi che non può essere ignorato e va studiato.

Se mai c'è da aggiungere che in alcuni studi di marxisti tedeschi è presente la tendenza positiva a valutare la teologia nel campo proprio, con una sua autonomia, non come semplice grado della sovrastruttura. Ma ci sono anche delle riserve da fare. La più importante — ha detto Brankelman — riguarda il giudizio negativo espresso da studiosi marxisti sull'atteggiamento di Lutero rispetto alla guerra dei contadini. Se la teologia di Lutero è rivoluzionaria rispetto alla rivoluzione «preborghese» (la Riforma), come può poi diventare reazionaria di fronte alla rivolta contadina? Non vi sono due teologie, non vi sono due Luteri. Lutero era coerente. Egli respingeva, infatti, sulla base della teoria dei «due regni», la pretesa di ricavare dal Vangelo il diritto di agire violentemente sulla società. Solo di fatto, egli agevolò i governanti. Il suo schierarsi a fianco dei principi non fu intenzionale. Il vincolo verso la parola di Dio è stato in lui più forte dei vincoli di classe. Sul finire del convegno è tornato così di scena il Lutero del «sano realismo» che, solo per caso, e magari purtroppo, coincide con la posizione dei principi tedeschi. Lutero di nuovo «nonno» di Popper? È l'antistoricismo che si rovescia, non paradossalmente, nella «storicistica» ricerca di precursori che lo legittimino.

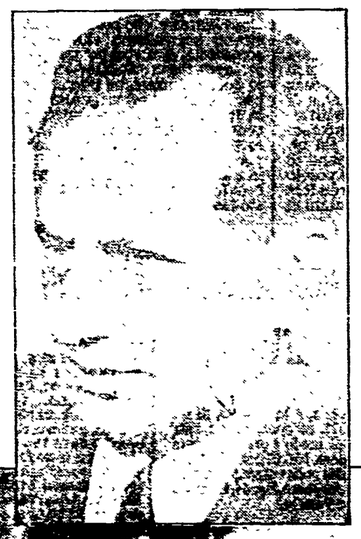
Quale Lutero, fra i tanti, dunque? Non molto lontano dal «Goethe Institut», nel centro di Roma, quasi quando chiudeva il convegno si è aperta, alla Biblioteca Vallicelliana, una mostra: Lutero e Roma. Come dire il «botta e risposta» fra il frate tedesco e la Curia, fra l'eretico e il Papa. Gli anni 1517-1522, grosso modo. Il processo a Lutero, insomma. Cronologia illustrata su grandi pannelli, edizioni preziose del Cinquecento fornite dalle biblioteche Nazionale, Vallicelliana, Angelica e Casanatense, stupende xilografie spesso riprodotte in gigantografie, incunaboli, splendite miscellanee, un mare di «pamphlet» dell'epoca. Una bella rassegna, insomma, curata con intelligenza da Miriam Sellerio Ilsorum e da Maria Luisa Garroni.

Qui si entra nella storia, nei fatti. C'è una xilografia di un anonimo del Cinquecento che mostra Lutero mentre affigge alla porta della chiesa di Wittemberg le «famigerate» novantacinque tesi. Oggi sono in molti a ritenere che quel gesto non sia mai stato compiuto. Ma intanto quel disegno fu riprodotto in chissà quante copie e fu un segno clamoroso di rottura. Poi ci sono le splendide incisioni di Lucas Cranach, di Durer, di Holbein. C'è una bibbia tradotta in tedesco da Lutero — una sorta di «rivoluzione culturale» per la Germania — e ci sono una serie di scritti che si pongono la domanda: ma è poi lecito far leggere la Bibbia alla gente, e per di più nella loro lingua? La risposta è per lo più negativa. Era la Chiesa istituzionalizzata che si sentiva annullata nelle proprie funzioni mediatrici dalla chiesa «invisibile», tutta interiorità, riscoperta da Lutero in Paolo e Agostino.

Poi la mostra percorre le varie fasi della lotta contro le indulgenze e ne incontra i personaggi. Ecco Alberto di Brandeburgo che andava a caccia di denari per pagarsi seggio di elettore e vescovado; ecco il domenicano Giovanni Teztel, che, anche lui per far soldi, aveva lanciato lo slogan pubblicitario delle indulgenze: «Appena il soldo in cassa ribalta, l'anima via dal purgatorio salta». C'è infine, riprodotto in una gigantografia, un commovente brano di Albert Dürer che, credendo che Lutero fosse stato ucciso, invoca la misericordia di Dio sugli uomini.

Ci sono infine i segni della durezza dello scontro. Condanna contro condanna, scomunica contro scomunica. Il Papa è presentato mentre precipita nell'inferno. Roma è la sede dell'Anticristo. Una mostra da vedere, quindi, che offre il così detto «contesto storico» con il minimo di mediazione possibile. Una bacheca fa meditare: quella che contiene un «De Captivitate» di Lutero, con impressi, in segno di disprezzo, freghi a croce di penna. Analoghi freghi si possono riscontrare, e non per caso, su alcune edizioni cinquecentesche di Niccolò Machiavelli. È stato scritto, e vengono in mente anche Marx e Nietzche, che questo è quanto debbono attendersi dalla «giustizia dei posteri» tutti coloro che parlano al loro presente con estrema durezza.

Gianfranco Berardi



Hermann Heller. In basso: Potsdam, 1933, stretta di mano fra Hitler e Hindenburg

Un convegno a Berlino Ovest ripropone una discussione sul politologo «nemico» di Carl Schmitt che intuì in anticipo il futuro della Germania

Chi è Hermann Heller e perché si riparla di lui

Nostro servizio

BERLINO OVEST — La vicenda intellettuale di Hermann Heller, con Schmitt e Kelsen il terzo dei grandi giuristi e teorici dello Stato di lingua tedesca degli anni 20, rappresenta il momento di connessione tra due esperienze decisive del movimento operaio europeo: tra Weimar e Bad Godesberg. Oggi a cinquant'anni dalla sua morte Heller è ancora al centro dell'attenzione e degli studi. Proprio in queste settimane la Freie Universität di Berlino gli dedica un convegno.

Come Kelsen in Austria, anche Heller partecipò attivamente in Germania alla ricerca politica e teorica della socialdemocrazia, pur non condividendone l'ortodossia marxista dalla quale, anzi, all'atto della sua iscrizione alla SPD prese esplicitamente le distanze rifiutando «una ideologia segnata dal materialismo storico e dall'internazionalismo». Nato nel 1891 Heller si scrisse all'SPD nel 1920. E dopo il colpo di Stato in Prussia del '32 Heller difese la SPD nel celeberrimo processo di fronte alla Corte suprema di Lipsia avendo come avversario politico e legale proprio Carl Schmitt.

Il suo socialismo etico, caratterizzato da venature nazionaliste, avvicina Heller ad Eduad Heimann con il quale egli viene a costituire quel terzo polo, certo largamente minoritario, all'interno del socialismo tedesco, estraneo al dibattito tra ortodossia e revisionismo ma forse per questo molto più capace di decifrare i fenomeni di trasformazione strutturale che prima e durante la grande crisi vennero alla luce travolgendo le difese dello Stato liberal-democratico ma anche le organizzazioni del movimento operaio.

A riprova di questa tesi basterebbe ricordare come oggi l'opera di Heimann venga ampiamente utilizzata per lavorare ad una uscita «da sinistra» dalla crisi dello Stato sociale. Quanto a Heller basterebbe ricordare che, contro l'ottimismo dei teorici del «doppio progresso» come Kirchheimer e il catastrofismo della III Internazionale, egli fu il primo, dopo un viaggio di studio in Italia, a segnalare nel 1929 con il suo saggio decisivo «L'Europa e il fascismo» la pericolosità di quello che stava diventando il destino di tutto il continente mentre entrambe le ali del movimento operaio tedesco e importanti strati di intellettuali continuavano a gingillarsi con l'illusione che il fascismo fosse un episodio interpretabile in chiave di «ritardo storico» o di sottosviluppo.

Ma la categoria centrale della riflessione helleriana, quella appunto che getta un ponte tra Weimar e Bonn-Bad Godesberg, è quella dello «Stato sociale di diritto» che in una sintesi felice racchiude, al tempo stesso, elementi descrittivi ma anche momenti prescrittivi. È un giudizio di fatto sulle linee di trasformazione della forma-Stato già presenti nella costruzione weimariana ma anche un programma politico su come organizzare l'azione del movimento operaio.

Politologo, studioso della Costituzione e autore di una fondamentale dottrina dello Stato, ricca di importanti elementi di riflessione sociologica, dalla quale molto apprese un autore conservatore quale Hans Feryer, Heller cercò di assumere nello scontro tra normativismo e decisionismo accesosi, sul tema della sovranità, tra Kelsen e Schmitt una posizione intermedia, una sorta di tentativo di sviluppare un «decisionismo di sinistra» che, per la verità (come ha nel convegno messo in luce il contributo di Cristoph Müller), lo stesso Heller verso la fine degli anni 20 considerò con crescente scetticismo avvicinandosi implicitamente alle posizioni di Kelsen.

Un percorso non molto dissimile, del resto, da quello seguito da un altro allievo di sinistra e poi critico di Schmitt, Otto Kirchheimer. Ma la vera contrapposizione tra Heller e Schmitt toccò il suo vertice nello scontro di fronte alla Corte suprema di Lipsia (1932) e agli studenti della «Hochschule für Politik» di Berlino. Al «Concetto del Politico» schmittiano Heller rispose con un saggio programmaticamente intitolato: «Democrazia politica e omogeneità sociale». Rovesciando completamente la diagnosi conservatrice che leggeva la crisi e la instabilità di Weimar ricorrendo alla tesi della «dissoluzione policratica» della sovranità alla quale porre riparo evocando una autorità carismatica da far sorgere dalla tensione estrema dello «stato d'eccezione», Heller cercò, invece, di sviluppare in positivo gli elementi di «compromesso» sottesi o, meglio, impliciti nell'edificio costituzionale di Weimar.

Si trattava di sviluppare e consolidare quella affermazione dei diritti sociali e di codecisione della classe operaia grazie ai quali trasformare lo Stato di diritto in Stato «sociale» di diritto, capace cioè di salvaguardare e arricchire la libertas «minor» della tradizione liberale in quella «maior» che estende l'eguaglianza dal cielo del diritto e della politica a quello sociale ed economico.

Il vero pericolo che minacciava secondo l'analisi di Heller lo Stato di diritto non era l'eccessiva diffusione del potere quanto l'esistenza di veri e propri centri di imperio decisionale che si sottraevano, grazie alla loro potenza economica, a quella della legge. Come si vede non si tratta di una lettura della dinamica sociale e politica ingenuamente ottimistica o lineare. Anche egli percepì il declino inarrestabile, di fronte all'emergere della democrazia di massa, all'estendersi del suffragio elettorale e del ruolo dei partiti di massa, del vecchio stato liberale prebellico. Solo che, contro Schmitt, che resta paradossalmente, nonostante il suo brutale disincanto, un utopista (almeno quanto il suo autore,Thomas Hobbes), Heller giudicò strategicamente irreversibile questa svolta e cercò di individuare le linee della deriva che la frantumazione del Sovrano (ma è mai esistito un sovrano?) avrebbe prefigurato. Cercò, cioè, di concettualizzare quella che potremmo definire la tendenza delle società moderne verso una sorta di sovranità introvabile, intessuta di compromessi, altamente contingente e flessibile. Questo suo programma, che trovò conferma nel testo delle Costituzioni del secondo dopoguerra, doveva presupporre, però, ciò che nella realtà decretò, invece, storicamente la fine dell'esperienza di Weimar: la «decisione» da parte delle forze sociali e politiche di salvaguardare il compromesso politico come «forma di sviluppo e di riequilibrio» del conflitto.

Non a caso, come acutamente sottolineò Ernst Fraenkel, fu non «il compromesso ma l'impossibilità di pervenire ad un compromesso» a segnare la crisi finale della prima repubblica tedesca. E questo anche da parte del movimento operaio che vide in essa solo una fase di passaggio, un momento transitorio anche da parte della stessa SPD che al massimo fu capace di produrre una teoria del compromesso sociale ma non di elaborare quella del compromesso politico.

In questo è probabilmente rintracciabile una delle debolezze dell'edificio teorico di Heller: in quella che potremmo definire una assoluta identificazione del politico con lo statuale e, conseguentemente, nella eccessiva fiducia riposta nell'organo parlamento e nella sua capacità di svolgere quella funzione centrale di svolgimento-riequilibrio dei conflitti che in una società complessa e strutturata come quella tedesca del primo dopoguerra probabilmente avrebbe potuto essere svolta da un sistema funzionalmente differenziato di organismi parastatuali o, se non necessariamente, statuali certamente politici.

Un'ultima considerazione su un punto prospetticamente rilevante del pensiero helleriano. La sua acuta sensibilità per il momento culturale gli consentì non solo di anticipare quelli che oltre e dopo il momento giuridico-proprietario sarebbero divenuti i nuovi centri di orientamento della opinione pubblica: «media», università, film, letteratura, stampa, università, partiti. Tutto ciò egli scrisse: «Trasforma la democrazia politica in una finzione nella misura in cui mantiene la forma della rappresentanza ma ne falsa il contenuto».

Non solo. Heller intuì, contro tutta una interpretazione largamente diffusa nelle file del movimento operaio, che i processi di trasformazione sociale e il crescere dell'eguaglianza materiale non potevano in alcun modo essere formalizzati come un processo di «riduzione della complessità», di passaggio dal complesso al semplice, giacché i processi di differenziazione culturale, i nuovi «media» avrebbero probabilmente liberato momenti di potente accelerazione e, aggiungiamo noi, di politicizzazione di nuovi ambiti in precedenza neutralizzati. Dunque nessuna «comunità di valori» o rappacificamento. Ma soltanto il tentativo di sondare percorsi lungo i quali l'«avversario» non debba inevitabilmente trasformarsi in «nemico» e la forma politica democratica possa rappresentare la via di confronto-risoluzione di una dinamica conflittuale in sé non sopprimibile.

Angelo Bolaffi