

# FILOSOFIA E POLITICA

Rivista di studi filosofici, politici e sociali

<http://www.filosofiapolitica.org>

Numero 1 (2016)

ISBN: 978-88-88812-63-2

per le edizioni



Drengo Srl  
*Editoria, Formazione, ICT*  
*per la Storia e le Scienze Umane*  
<http://www.drengo.it/>

in collaborazione con

Medioevo  
Italiano  
Project

Associazione Medioevo Italiano  
<http://www.medioevoitaliano.it/>



Società Internazionale per lo Studio dell'Adriatico nell'Età Medievale  
<http://www.sisaem.it/>

Alessandro Bongarzone  
*Il rapporto fra cristianesimo e socialismo in Vasily Sesemann*

Viene qui presentato in prima traduzione italiana un articolo sul rapporto fra cristianesimo, socialismo e comunismo a firma del filosofo baltico Vasily Sesemann. Lo scritto risale al 1936: fu pubblicato a Kaunas, allora capitale della Lituania e consta di due sezioni, pubblicate in due numeri consecutivi della rivista “Akademikas”<sup>1</sup>. Lo scritto presenta motivi di interesse, sia come testimonianza della particolare temperie ideologico-politica dell’Europa nord-orientale fra le due grandi guerre del secolo scorso, sia come testo esemplare, e anche una delle pochissime incursioni su temi connessi all’attualità socio-politica<sup>2</sup> di un filosofo “puro” che è stato uno dei protagonisti del pensiero del ‘900 in quell’area culturale e che risulta in gran parte ancora poco frequentato, al di fuori dell’ambito nordico e mitteleuropeo. Una delle ragioni principali è che è difficile inquadralo in una precisa corrente di pensiero. Scrive i suoi studi in tre lingue (russo, tedesco e lituano) e la sua personalità è abbastanza complessa, tanto da risultare in definitiva non identificata in nessuna di queste culture. Non a caso è stato definito un “isolato polimorfico”<sup>3</sup>.

Già per le sue origini e la sua storia personale Sesemann sembra accogliere in sé la poliedrica ricchezza delle radici etnico-linguistico-culturali del Baltico.

I dati biografici non sono del tutto ancora chiaramente delineati, come evidenziava ancora nel 2002 lo studioso Botz-Bernstein<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Rispettivamente, nel n°6 -1936 (62), pp.138-141 e nel n°7/8-1936 (63/64), pp.160-162, sotto il titolo “Krikščionybė ir socializmas”. “Akademikas” era un quindicinale facente capo al movimento Neo-Lithuania, inserito nell’università di Kaunas. Ebbe vita negli anni 1933-1939, per un totale di 136 numeri. Pubblicava testi di letteratura, di politica, teoria della politica, etnologia, nonché sulla vita accademica locale e godeva di forte autorevolezza (ospitò, fra l’altro, la penna di Salomeja Neris, la massima poetessa lituana del ‘900, dell’etnografo Eduards Volters, del critico letterario Balys Sruoga, nonché di Antanas Smetona, giurista, politico e allora presidente della repubblica dal 1926 al 1940). I numeri della rivista sono stati in buona parte scansionati e sono reperibili in rete, al sito:

<http://www.epaveldas.lt/object/recordDescription/LNB/LNB00446F96> (rev. 01.06.2016).

<sup>2</sup> Sesemann scrisse in proposito *Buržuazijos problema* (Il problema della borghesia), uno studio manoscritto e *Kentėjimo problema* (Il problema della tolleranza) manoscritto preparato per un corso universitario, entrambi pubblicati nella raccolta delle opere del 1997 (Sezemanas V. (a cura di Anilyonitė L.), *Raštai. Filosofijos istorija, Kultūra* [Opere. Storia della filosofia. Cultura], Vilnius, Mintis, 1997), *Laikas, kultūra ir gyvenimas* (Tempo, cultura e vita), articolo pubblicato nel 1933 sulla rivista „Mokykla ir gyvenimas“ di Kaunas, *Tikroji ir netikroji apykanta* (Vera e falsa tolleranza), articolo pubblicato nel 1924 sulla rivista „Tautos vairs“ di Kaunas e *Religija ir jos reikšmė pasaulėžiūrai formuoti* (La religione e la sua importanza nella formazione di una visione del mondo), lezione pubblicata nella rivista “Akademikas” (Kaunas) nel 1935.

<sup>3</sup> Sverdiolas A., “Vosylius Sezemanas: Kitas ir laikas (Vasily Sesemann: L’altro e il tempo), in *Kultūra lietuvių filosofų akiratyje*, Vilnius, Apostrofa, 2012, p.382.

<sup>4</sup> Botz-Bornstein Th., *Vasily Sesemann: Neo-Kantianism, Formalism and the Question of Being*, in “The Slavic and East European Journal, 2002, vol.46, n.3, ed. American Association of Teachers of Slavic and East European

Sesemann<sup>5</sup> nacque nel 1884 in Finlandia, a Vyborg, tipica città di confine<sup>6</sup>. Suo padre era uno svedese di Finlandia<sup>7</sup>, sua madre una tedesca di Pietroburgo<sup>8</sup>. Lavorando il padre come medico a Pietroburgo, egli frequentò il locale ginnasio tedesco “Caterina”<sup>9</sup>. Successivamente studiò all’università dell’allora capitale russa filosofia<sup>10</sup> e filologia classica. Già inserito nella cattedra di filologia, ottenne una borsa di studio e si recò nel biennio 1909-1911 presso l’università di Marburgo, e poi di Berlino, per approfondire le conoscenze in campo filosofico, psicologico, estetico e pedagogico, sotto la guida di Hermann Cohen, di Ernst Cassirer<sup>11</sup>, del neokantiano Paul Natorp, dello specialista di filosofia greca Hermann Diels, dello studioso di storia dell’arte e di estetica Heinrich Wölfflin. Tornato a Pietroburgo, continuò gli studi e intraprese l’attività di docente in alcune scuole superiori, in filosofia e lingue antiche. Scoppiata la guerra, andò volontario al fronte (1914-15) come aiutante di sanità nell’esercito russo (era stato esentato dal servizio militare in quanto nato in Finlandia) e al suo ritorno a Pietroburgo riprese l’attività scientifica e didattica. Dopo l’Ottobre, collaborò nell’archivio della rivoluzione. Nel 1919 si trasferì a Vjatka e poi ai confini della Russia asiatica, a Saratov<sup>12</sup>, dove l’università del luogo l’aveva invitato come professore di filosofia. Nel 1921 tornò a Pietrogrado per lavorare nell’istituto russo di storia dell’arte. Nello stesso anno, per motivi familiari, si recò dai genitori a Helsinki, ma, essendo cittadino finlandese, “a causa dei rapporti peggiorati fra Finlandia e Russia sovietica non poté tornare a Pietrogrado”<sup>13</sup> e si ritrovò in uno stato di emigrazione involontaria. L’anno successivo si trasferì, unitamente ai familiari, a Berlino, dove si occupò di

---

Languages, pag. 512. L’autore parla di “relative obscurity of Sesemann’s life”. Il saggio dello studioso tedesco, attivo in Finlandia, è ampio e pregevole, pur presentando alcune mende in ambito storico-biografico .

<sup>5</sup> La grafia che si riscontra nelle fonti primarie e secondarie è variabile: Vasilij Sezeman, Vosylius Sezemanas, Vasily Sesemann. Qui è stata adottata l’ultima, diffusa in ambito linguistico inglese.

<sup>6</sup> La città di Vyborg fu fondata dagli svedesi nel medioevo: conquistata da Pietro il Grande, col trattato di Nystad (1721) passò alla Russia. Nel 1812 rientrò nel neocostituito Granducato di Finlandia, all’interno dell’impero russo. Alla fine del 1917, in seguito all’indipendenza della Finlandia, cambiò nome passando dallo svedese Vyborg al finlandese Viipuri. Nel 1940 fu occupata dall’Armata Rossa (guerra russo-finlandese), con successiva deportazione della popolazione locale oltre il nuovo confine, ed entrò quindi a far parte della RSFSR. A tutt’oggi fa parte della Regione di Leningrado, (*Leningradskaja oblast’*).

<sup>7</sup> Cfr. V. Žirmunskis, *V. Sezemanui atminti*, in V. Sezemanas, *Estetika*, Vilnius, 1970, pag.3.

Gli svedesi di Finlandia costituivano una minoranza nazionale molto più importante rispetto alla sua rilevanza numerica (allora circa il 18%, oggi poco più del 7% della popolazione), orgogliosa della sua identità etnica e linguistica accanto a quella finnica. Essa era saldamente inserita nei gangli vitali della vita economica e culturale del paese e, anzi, ne costituiva una sorta di ceto di avanguardia.

<sup>8</sup> Lozuraitis A., “Vosylius Sezemanas”, in *Etikos etiudai – 8 - , Dorovė ir tradicijos*, Vilnius, 1984, pag.232.

<sup>9</sup> Al ginnasio, così come all’università, fu suo amico Nikolaj Hartmann (1882-1950), futuro elaboratore della ontologia critica e, fra l’altro, ispiratore dei poeti russi Andrej Belyj e Boris Pasternak, anch’essi studenti di filosofia a Marburgo. Cfr. V. Žirmunskis, *Op. cit.*, pag.3. Hartmann entrò nel 1905 nell’università Marburgo, precedendo Sesemann. Anche in seguito i due conservarono l’abitudine di scambiarsi i rispettivi scritti per una comune valutazione. Cfr. Juršėnas N., Įvadas į V. Sezemanas, *Platono etika ir blogio problema* (Introduzione a V. Sesemann, *L’etica di Platone il problema del male*), in *Etikos etiudai - 6 - Dorovinės vertybės*, Vilnius 1982, pag.228.

<sup>10</sup> Uno dei suoi maestri fu lo storico della filosofia russa N. Losskij (1870-1965).

<sup>11</sup> Dmitrieva N., *Russkoe neokantianstvo: “Marburg” v Rossii. Istoriko-filosofskie očerki* (Il neokantismo russo: “Marburgo” in Russia. Saggi storico-filosofici), Mosca, Russkaja političeskaja enciklopedija, 2007, pp.174.175.

<sup>12</sup> Žirmunskis V., *Op. cit.*, pag.4: “università [Saratov] divenuta in quegli anni uno dei centri scientifici sovietici più importanti nel campo filologico e storico”.

<sup>13</sup> Lozuraitis A., *Op. cit.*, pag.234.

insegnamento e di traduzioni. Nel 1923 fu invitato all'università statale di Kaunas<sup>14</sup>, dove iniziò l'attività come professore straordinario nella cattedra di filosofia: nel 1929 vi fu nominato professore ordinario. In Lituania egli si acclimatò perfettamente, e al nuovo paese volle legarsi per sempre, quantunque continuasse a definirsi finlandese<sup>15</sup>. Studiò la lingua e la cultura lituana, si inserì nella sua vita intellettuale e culturale anche con scritti pedagogici. Fu proprio in Lituania che Sesemann, libero da preoccupazioni materiali, poté sviluppare appieno la sua attività di ricerca, maturare il suo pensiero e comporre le sue opere di filosofia della storia, gnoseologia, logica ed estetica. Alcune sue ricerche furono pubblicate in diverse lingue europee, ma uno dei suoi intenti fu di apprendere la lingua lituana perfettamente, per poi scrivere testi specialistici, arrivando anche ad arricchirla con dei neologismi relativi alla terminologia scientifica<sup>16</sup>: si volle quindi introdurre sempre più nell'ambiente filosofico culturale lituano.

Esemplare fu a proposito la vicenda dell'ingresso dello storico e filosofo Lev Karsavin nel corpo professorale dell'università lituana. Karsavin era conoscente di Sesemann di vecchia data: li divideva solo poco più di un anno di età, e avevano studiato nella stessa università di Pietroburgo, nella facoltà di filologia e filosofia, prima che Sesemann si recasse in Germania. Quando, dal 1922, Karsavin dimorava esiliato a Berlino, Sesemann già collaborava con la stampa del movimento eurasista: si trattava, all'interno dell'intelligenza russa della emigrazione, di un movimento molto giovane, sia per fondazione (1921), sia per età media dei suoi attivisti<sup>17</sup>. Più tardi, mentre dal 1925 Karsavin si era trasferito a Parigi, Sesemann più volte si era recato in Francia, mantenendo contatti colla locale intelligenza russa emigrata. Testimonianza di ciò è la sua collaborazione a *Versty*, una rivista parigina di cui videro la luce tre numeri fra il 1926 e il 1928<sup>18</sup>, nella quale rientrò anche Karsavin. Quest'ultimo fu invitato nel 1927 dal prof. I. Tamošaitis a partecipare al concorso per la cattedra di storia presso l'università di Kaunas. Ma le critiche nel mondo accademico per una tale proposta si sollevarono forti sia da sinistra<sup>19</sup> sia da destra<sup>20</sup>. Fu proprio Sesemann, fra gli altri, a 'imporre'

---

<sup>14</sup> L'università di Kaunas, fondata nel 1922, doveva essere la nuova università della giovane repubblica lituana, della quale Kaunas dal 1920 era diventata la capitale (e lo sarebbe stata fino al 1939) seppure "temporanea", come veniva definita dagli stessi lituani, in attesa della liberazione di Vilnius, la cui occupazione militare da parte delle truppe polacche del generale Pilsudski (1920) non era mai stata riconosciuta dallo stato lituano.

<sup>15</sup> Genzelis B., *Lietuvos filosofijos istorijos bruožai* (Lineamenti di filosofia lituana), Vilnius, 1997, pag.235.

<sup>16</sup> Sua è la traduzione dal greco in lituano del trattato aristotelico *Περὶ ψυχῆς*: Aristotelis, *Apie sielą* (Dell'anima), Ediz. di letteratura scientifica e politica, Vilnius, 1959.

<sup>17</sup> In particolare, Sesemann pubblicò a Berlino il saggio *Socrate e il problema della conoscenza di sé* per la rivista *Evrasijskij vremennik* (Il periodico eurasista). Tit. orig. *Sokrat i problema samopoznanija*, in *Evrasijskij vremennik*, Berlin, Edizioni eurasiste, 1925, pp.224-267.

<sup>18</sup> Il periodico raccoglieva prestigiose firme di intellettuali russi, tra cui il principe D. Svjatopolk-Mirskij, P. Suvčinskij, S. Èfron, A. Remizov, M. Cvetaeva, L. Šestov, A. Lur'e, N. Berdjaev, N. Trubeckoj, oltre a Sesemann e Karsavin.

<sup>19</sup> Riporta la storica Voverienė: "Quelli di sinistra [...] dichiaravano sulla stampa, in forma anonima, che un credente non potesse essere uno studioso, essendo scienza e religione inconciliabili, e pertanto per un 'professore' del genere non vi fosse posto nella università di Kaunas". (Voverienė O., *Žymieji XX amžiaus Lietuvos moklininkai* [Intellettuali eminenti della Lituania del XX secolo], Vilnius, 2009, p.35).

<sup>20</sup> Si veda la definizione coniata allora dal prof. Jakštas-Dambrauskas, un cattedratico esponente della destra più accesa: "Dal punto di vista della nazionalità egli [L. Karsavin] è un russo; dal punto di vista confessionale è un

nell'ambiente lituano il nome del suo amico, che si sarebbe poi visto riconosciuto un posto eminente nella cultura umanistica del paese. Episodio che conferma ad un tempo l'autorevolezza goduta nel suo ambiente e l'orientamento politico del Nostro.

In quegli anni, peraltro, egli si recò alcune volte anche in URSS, dove aveva contatti con studiosi di Mosca e Leningrado. Divenuta Vilnius capitale della Lituania (1940) vi si trasferì con l'università per continuare l'attività didattica. Nel 1943, sotto l'occupazione tedesca, l'università fu chiusa e Sesemann si trovò a insegnare lingua tedesca presso il ginnasio russo, ma al ritorno dell'Armata Rossa (1944) gli fu confermata la carica di professore. Sotto lo stalinismo fu privato della cattedra sotto accusa di idealismo<sup>21</sup>. Nel 1950 fu condannato a quindici anni di campo di lavoro, però nel 1956 (anno del XX congresso del PCUS presieduto da Chruščëv) fu liberato<sup>22</sup>. Dopo due anni riottenne l'incarico di professore di logica all'università di Vilnius, presso la facoltà di storia e filologia. Congiuntamente all'attività didattica continuò sino alla fine (1963) gli studi nel campo della logica, della storia della filosofia, dell'estetica<sup>23</sup>, maggiormente informati alla dottrina marxista, venendo a costituire una delle principali figure di orientamento della vita filosofica lituana.

Sesemann appartiene a quella generazione di filosofi che erano anche dei filologi classici. Da qui il suo apprezzamento per la filosofia greca e i suoi lavori su Socrate, Platone, Aristotele, Plotino. Del resto anche il suo approccio nel trattare i problemi filosofici contemporanei risente chiaramente di una prospettiva classica. Ma egli conosceva bene anche la filosofia moderna tedesca, sulla quale si era formato. Fu molto attratto dalla fenomenologia, sebbene vi riconoscesse nascosto in parte un idealismo tradizionale, da lui criticato. Uno dei suoi oggetti principali di ricerca fu il problema della conoscenza. I neokantiani della scuola di Marburgo furono da lui presto considerati come epigoni di una gnoseologia tradizionale (anche con i suoi vizi di principio)<sup>24</sup>.

In questo ambito oggetto della sua critica era l'idealismo, al quale opponeva la sua gnoseologia, definita come realismo critico<sup>25</sup>. Un realismo in sintonia col materialismo marxista. In tale

---

ortodosso estremista; da quello politico un deciso eurasista. Per professione è teologo; la sua specialità è la patrologia". (Jakštas A., "Kas yra profesorius L. Karsavin" (Chi è il professor Karsavin), in *Rytas*, 13.12.1927, pp.4-10).

<sup>21</sup> *Ivi*, p.238.

<sup>22</sup> Sezemanas V. *Raštai. Filosofijos... op. cit.*, p.VII.

<sup>23</sup> Principale lascito è il volume *Estetika*, da lui completato un anno prima della morte, che raccoglie organicamente le sue riflessioni, risalenti anche al periodo prebellico, sull'origine dell'arte, sul problema della creazione artistica, sullo sviluppo storico dell'arte e i suoi fattori condizionanti, sui rapporti fra il bello e gli altri valori culturali, sul ruolo dell'arte nella vita culturale, oltre a una valutazione storica d'insieme sulle teorie estetiche europee, in cui l'autore considera l'estetica marxista accanto ad altre teorie, senza conferirle una primazia (siamo nel pieno del monolitismo dottrinario del socialismo reale). Il volume fu pubblicato nel 1970 (Sezemanas V., *Estetika*, Vilnius, 1970, pp.463).

<sup>24</sup> Lozuraitis A., *Op. cit.*, pag.236.

<sup>25</sup> Ciò vale soprattutto per il periodo sovietico, soprattutto dopo la riabilitazione alla cattedra (1958-1963). In realtà Losskij lo ascrive al gruppo dei giovani russi idealisti logico-trascendentali, essendo stato allievo dei neokantiani tedeschi (influenza di Natorp, Husserl): "Alcuni di essi elaborarono la teoria per la quale esistono molte forme differenti di conoscenza ed esperienza: altri riconoscevano l'esistenza della intuizione pratica, così come di quella teorica. Questo cambiamento di punto di vista appare in particolare nei lavori di S. Hessen, G. Gurvič, V.

visione l'uomo non solamente conosce il mondo attorno a sé, ma è sua parte integrante, vive in esso. L'idealismo, considerando il problema della conoscenza come del tutto separato e autonomo, deve ritenere l'oggetto della conoscenza immanente alla coscienza e con ciò liquidare lo stesso problema della conoscenza. La gnoseologia idealistica, cioè, secondo Sesemann, entra in contraddizione con se stessa. Ma la gnoseologia non può essere il fondamento della filosofia odierna, che va ricercata nella antropologia filosofica. E l'oggetto di interesse filosofico fondamentale in Sesemann è l'uomo. L'uomo non visto come essere astratto, ma nei più vari aspetti della vita umana, il suo mondo storico e culturale, le costruzioni spirituali umane. In questo quadro è ovvio che un posto importante nelle ricerche del Nostro sia occupato dal problema dell'origine della morale e dei valori etici. Tra i corsi universitari da lui tenuti ve n'era anche uno di etica, che però non si è conservato. Tuttavia da altre sue opere è possibile desumere il suo pensiero in merito. È proprio nell'etica che si evidenziano forse in forma più concentrata i suoi tentativi di definire la struttura della personalità. Evidentemente l'atteggiamento contemplativo della coscienza, col quale Sesemann fonda anche la conoscenza teorica, la visione estetica ed essenza della quale è l'elevazione dell'uomo al di sopra delle sue necessità pratiche, non è adatta a spiegare i fenomeni etici, che non possono rimanere confinati solo nelle alte sfere della contemplazione. I casi concreti in cui tali fenomeni si esprimono, attraverso i quali e nei quali vengono a realizzarsi i valori morali, è il comportamento umano, con le sue esigenze pratiche. Il problema del bene e del male per sua essenza è pratico. Sembra rimanere una sola possibilità: riconoscere i bisogni dell'uomo e il significato sovraindividuale degli interessi, e fondare quindi la coscienza morale sui rapporti sociali reali.

Come è evidente, il pensiero di questo autore eredita tradizioni culturali diverse; in esse si orienta e vi spazia grazie alla sua erudizione filosofica, partecipando attivamente alla vita culturale tedesca, lituana e russa. Mantenne contatti regolari con l'emigrazione bianca russa in Francia (in particolare il circolo eurasista) mentre recensiva interessanti pubblicazioni anche in Unione Sovietica. Ma proprio questo suo essere *super partes*, questa sua marginalità all'interno

---

Sesemann...". Losskij N. *Istorija russkoj filosofii* (Storia della filosofia russa), Mosca, 1991, p.371. Tale dicotomia interpretativa viene rilevata dal principale studioso attuale di Sesemann, D. Jonkus: "La filosofia di Sesemann per lungo tempo è stata interpretata come filosofia neokantiana oppure legata al realismo critico. Tuttavia le tesi filosofiche più importanti di Sesemann sono assolutamente contrarie alla filosofia neokantiana (egli, come Husserl, si riferisce all'intuizione diretta del mondo e alla coscienza di sé preriflessiva) mentre, approfondendo il concetto di realismo critico, sostiene che esso è vicino alla fenomenologia". (Jonkus D., *Vosyliaus Sezemano filosofija: savęs pažinimo ir estetinės patirties fenomenologija* [La filosofia di Vassily Sesemann: fenomenologia della conoscenza di sé e della esperienza estetica], Vilnius, Ed. Univ. di Vilnius, 2015. Già nel 1981 J. Mureika sottolineava come fosse difficile definire il pensiero sesemiano: "Nella formazione della filosofia di Sesemann ebbe un'influenza diretta la scuola neokantiana di Marburgo, Aristotele, Platone e Socrate. Più tardi, la dialettica di Hegel, l'antropologia di M. Scheler e il materialismo dialettico. In queste tappe della sua biografia intellettuale Sesemann ha seguito alcune idee di Kant, Husserl, Vladimir Losskij, Broder Christiansen, Alexander Pfänder, A. Bergson, M. Heidegger, N. Hartmann, della 'filosofia della vita' e del 'realismo critico'. Tuttavia non si possono sopravvalutare tali influenze, giacché non sono state esse a determinare lo sviluppo della suo pensiero filosofico, che si svolgeva naturalmente in direzione del materialismo dialettico. Per questo le idee filosofiche di Sesemann, a mio avviso, non possono essere interpretate e valutate in maniera unilaterale". (Mureika J. *Lietuvių materilistinė estetika 1900-1940* [L'estetica materialistica lituana 1900-1940], Vilnius, Mintis, 1981).

di ciascuno di quei contesti culturali, ha fatto sì che la sua opera non suscitasse la dovuta attenzione.

L'eredità di Sesemann risalente al periodo presovietico fu gradualmente riscoperta negli anni '80<sup>26</sup>, e l'interesse per gli scritti di quel periodo è stato crescente. Se tale recupero fu reso possibile già prima degli anni cruciali 1990-91, lo si deve, con tutta verosimiglianza, alla sostanziale continuità del suo pensiero, di fatto non assoggettata alle politiche culturali e indipendente dalle conseguenti vicissitudini personali. Tratto caratteristico di questo intellettuale fu uno sviluppo lineare del suo pensiero, una sua sostanziale coerenza di atteggiamenti: l'articolo qui pubblicato ne costituisce una valida testimonianza. Gli apprezzamenti di Sesemann sul socialismo e sul comunismo da una parte e sul mondo cattolico e cristiano dall'altra, non sono affatto inseribili nel *mainstream* culturale che ci si potrebbe immaginare nella Lituania degli anni Trenta. Esso trovò ospitalità in una rivista facente capo al movimento dei nazionalisti, cioè al partito dominante, in virtù dell'autorevolezza dello stesso Sesemann. Molto si è scritto sul carattere dittatoriale del governo lituano, in particolare dopo la svolta autoritaria del presidente Smetona del 1926. Sono stati fatti molti confronti con evoluzioni politiche coeve e parallele in altri paesi europei, non da ultimo con l'Italia. Anche per il governo di Smetona (1926-1939) si è parlato di stato fascista da parte della storiografia marxista ufficiale, mentre la storiografia occidentale, specie quella statunitense, alimentata dagli ambienti della emigrazione 'bianca' lituana ha parlato di autoritarismo, dirigismo, ma non di totalitarismo, con elementi anche positivi nell'ambito della economia e dell'ordine sociale della nazione<sup>27</sup>.

Va notato che l'articolo di Sesemann usciva allorché nuove tensioni sociali stavano salendo in superficie. Nel 1935 e 1936 avevano luogo i grandi scioperi dei contadini nel Sud agricolo del paese (indiretta conseguenza della crisi mondiale del 1929, con conseguente caduta in Lituania dei prezzi dei prodotti agricoli) che furono repressi violentemente. La questione sociale, quindi, era all'ordine del giorno. Anche il movimento dei nazionalisti (al quale, come detto, era legata la rivista *Akademikas*) aveva bollato in vario modo le dimostrazioni come opera "di agenti di potenze straniere"<sup>28</sup> o "di elementi contro lo stato e antisociali"<sup>29</sup>. In questo contesto la Chiesa cattolica giocava un ruolo non secondario e nient'affatto equivoco: qui è utile sottolinearne, per una più corretta valutazione della posizione di Sesemann, alcuni aspetti ed episodi. La Chiesa

---

<sup>26</sup> Cfr. la traduzione in lituano dal tedesco di "Die Ethik Platons und das Problem des Bösen" (L'etica di Platone e il problema del male) pubblicato in *Philosophische Abhandlungen: Herman Cohen zum 70-sten Geburtstag*, Berlin, 1912, in *Etikos etiudai - 6 -*, Vilnius, 1982, pp.228-256, e la traduzione dal russo di "Sokrat i problema samopoznanija" (Socrate e il problema della conoscenza di sé) pubblicato in *Evrasijski vremennik I* nel 1925) in *Etikos etiudai - 8 -*, Vilnius, 1984, pp.275-337.

<sup>27</sup> Paltarokas (esponente della cultura lituana di orientamento antisovietico) parla per quegli anni di "standard di vita significativamente aumentato per le gli abitanti delle campagne" (Paltarokas J., *Nepriklausimosios Lietuvos žemės ūkio pažanga* (Il progresso dell'economia agricola nella Lituania indipendente), in *Lietuvių enciklopedija* (Enciclopedia lituana), Boston, 1968, tomo 15, pag.191.

<sup>28</sup> *Lietuvos aidas*, 28.8.1935, p.1. Il *Lietuvos aidas* era il quotidiano di riferimento dei nazionalisti.

<sup>29</sup> *Ivi*, 5.10.1935, p.8.

era stata parte molto attiva nel movimento di “risorgimento” culturale e sociale lituano contro l’occupazione zarista, culminato coll’indipendenza nazionale proclamata il 16 febbraio 1918, rinsaldando così lo stretto legame coll’anima popolare della nazione. Negli otto anni successivi all’indipendenza i rapporti fra il giovanissimo Stato e la Chiesa, di fronte ai nuovi problemi sul campo, furono complessivamente positivi, sebbene complicati periodicamente per la questione dei latifondi che intaccava gli interessi di varie diocesi (riforma agraria del governo), per la impostazione della costituzione del 1922, per la questione di Vilnius (occupata dal 1920 dai polacchi)<sup>30</sup>. Nel 1926 ci si apprestava a un concordato fra Santa Sede e governo lituano. Nell’aprile Pio XI istituì ufficialmente la provincia lituana<sup>31</sup>, divisa in cinque episcopati, che a livello di prestigio internazionale “ebbe l’effetto di porre la Lituania sullo stesso piano degli altri stati europei”<sup>32</sup>. Nello stesso anno però si acuirono le frizioni. Le elezioni politiche avevano visto la vittoria delle sinistre, che “cominciarono a lavorare per dividere la Chiesa dallo Stato. Vi fu non solo un’accelerazione delle riforme, ma anche una ripresa dell’attività delle forze estranee all’indipendenza lituana”<sup>33</sup>. In sostanza l’influenza dell’ideologia marxista, identificata con la pressione politica russo-sovietica, secondo la convinzione di alcuni elementi sociali stava per mettere a repentaglio l’indipendenza stessa del giovane paese<sup>34</sup>. Si arrivò così al colpo di stato del dicembre 1926, cui presero parte i nazionalisti, partito conservatore di destra, i cristiano democratici e vertici delle forze armate. Si instaurò un governo militare, con la guida carismatica di Antanas Smetona, capo dei nazionalisti, rimasto poi presidente in carica fino al 1941. I cattolici in politica, i cristiano democratici, nel marzo del 1927, dopo una tiepida partecipazione e soprattutto dopo aver compreso in quei mesi di giocare un ruolo di minoranza sempre più ininfluente, si allontanarono dal governo, che aveva preso una deriva sempre più autoritaria<sup>35</sup>. Sul carattere totalitario di tale regime si è molto discusso e la sua valutazione rimane tuttora una questione storica aperta. Basti qui sottolineare come spesso siano stati fatti paralleli con l’esperienza fascista italiana. Sta di fatto che, così come a Mussolini in Italia, in Lituania toccò a Smetona la sorte storica di addivenire a un concordato colla Chiesa cattolica,

---

<sup>30</sup> Già nel 1918-19 la S. Sede aveva designato Achille Ratti visitatore apostolico per la Polonia e la Lituania, riconoscendo così di fatto lo stato lituano. Lo stesso Ratti, ormai papa Pio XI, riconobbe la Lituania di diritto nel 1922. Nel 1925, però, in esecuzione del concordato fra Vaticano e Polonia, Vilnius veniva ricompresa nella provincia ecclesiastica polacca. Ciò provocò un forte raffreddamento dei rapporti fra Stato lituano e Vaticano e un definito risentimento patriottico anticattolico in parte della società, peraltro validamente contrastato dalla Azione Cattolica. Del resto, la Chiesa cattolica anche in circostanze storiche precedenti era stata ripetutamente vista come strumento indiretto di polonizzazione in terra lituana, e nel periodo in questione una parte significativa del clero operante in Lituania era di origine polacca.

<sup>31</sup> Con la Costituzione apostolica *Lituanorum gente*, del 4.4.1926.

<sup>32</sup> Žemaitis K., *Lietuvos katalikų Bažnyčios istorija*, Kaunas, 2006, p.67.

<sup>33</sup> Makauskas B., *Lietuvos istorija*, Kaunas, 2000, p.323.

<sup>34</sup> In effetti il Ministero dell’Interno del nuovo governo di sinistra era retto da V. Požela, che nel 1917 aveva ricoperto incarichi importanti fra i bolscevichi di Pietrogrado, la città protagonista della rivoluzione d’ottobre, e che era su posizioni dichiaratamente prorusse. Il Ministero degli Esteri rifiutò l’insediamento del già designato arcivescovo L. Schioppa come rappresentante della S. Sede in Lituania e, contrariamente agli accordi del precedente governo, non inviò un proprio rappresentante diplomatico a Roma.

<sup>35</sup> Alcuni esponenti della opposizione comunista furono processati e condannati alla fucilazione.

firmato a un anno di distanza dalla presa del potere (20.12.1927). In virtù di tale accordo, formulato sulla traccia del concordato già in essere fra S. Sede e Polonia, venivano chiaramente definiti e stabiliti i rapporti fra Stato e Chiesa. Nonostante ciò, le vicende non si svilupparono in modo lineare. Se poté ampliarsi l'attività dell'Azione Cattolica, nel 1930 fu proibita quella dei "futuristi", una compatta associazione culturale-religiosa di studenti liceali e universitari cattolici, in quanto ideologicamente non compatibile col progetto sociale dei nazionalisti al potere. Altro contrasto politico culturale fu rappresentato dalla questione delle cattedre universitarie di teologia e filosofia. La riforma dei nazionalisti aveva segnato l'esonero di più di dieci professori e un prevedibile progressivo declino di quell'insegnamento. L'intelligenza cattolica si rivolse a più riprese alle autorità ecclesiastiche per la creazione di una università cattolica lituana indipendente. Ne fu definita la sede, approvato lo statuto e approntati i programmi. Alla vigilia dell'inaugurazione (prevista per il 15.1.1932) con un comunicato il governo decretava il divieto della sua apertura. Ma già nel 1931 i contrasti Stato-Chiesa si erano acuiti. Il nunzio Bartoloni aveva criticato il governo lituano per inadempienza agli obblighi concordatari, e quest'ultimo aveva risposto ingiungendo al prelado di abbandonare immediatamente il territorio nazionale<sup>36</sup>. Un tale incidente diplomatico raffreddò notevolmente i rapporti fra Lituania e Chiesa romana. Rimasero attivi da ambo le parti solo degli *attaché*. In quel periodo il rappresentante di parte vaticana (il vescovo Antonino Arata) risiedeva a Riga, in Lettonia, e si recava in Lituania solo saltuariamente. Nonostante ciò, il governo lituano finanziava i rappresentanti del clero, per la verità non solo di confessione cattolica, in qualità di funzionari pubblici, regolarmente dal 1924 (e continuerà a farlo fino all'occupazione sovietica del 1940), mentre nel paese furono istituite ben 765 parrocchie cattoliche, fondati seminari e monasteri<sup>37</sup>.

Nel quadro di quanto succintamente richiamato sopra, assumono ancora maggiore rilevanza le riflessioni di Sesemann, che con serenità di giudizio cerca di dar conto della diffusione della idea socialista, della sua forza ideale persino preponderante rispetto al confronto materiale di classe, attribuendole un valore etico, indirettamente metafisico, mutuato dal cristianesimo. Quest'ultimo viene sottoposto a un serrato quanto consequenziale esame in merito alla sua filosofia politica, nella sua evoluzione e nella sua drammatica dicotomia nel rapporto col potere politico, che l'autore ravvisa già all'origine della sua affermazione storica. Inoltre il cristianesimo, secondo Sesemann, dall'800 ha subito una parabola di accelerazione discendente in Europa, ponendosi in posizioni di difesa, quindi passive, e abbracciando il potere costituito per poter sostenere una mutua legittimazione: e si tratta di un abbraccio forse mortale.

La sua è un'analisi che sotto questo aspetto trova consonanze nei pensatori modernisti cattolici coevi: si pensi a Chenu, che affermava come la Chiesa stesse perdendo autorevolezza nel popolo,

---

<sup>36</sup> Riccardo Bartoloni (1885-1933), arcivescovo di Laodicea, fu dal 27.4.1928 nunzio apostolico in Lituania sino al 6.4.1931, quando appunto gli fu ingiunto dal governo di lasciare il paese.

<sup>37</sup> Ališauskas V. (a cura di), *Kriksčionybės Lietuvoje istorija* (Storia del cristianesimo in Lituania), Vilnius, 2006, p.432.

“poiché legata a organizzazioni di ricchi che, essendo instabili, le creano non pochi problemi”<sup>38</sup>. Tra di loro era maturata l’opinione che da siffatta alleanza la borghesia, specie la grande borghesia, traesse molti più vantaggi rispetto alla Chiesa, per la quale, per dirla con Maritain, era “sorto il pericolo reale di perdere definitivamente la classe lavoratrice”<sup>39</sup>. L’afflato morale attribuito al comunismo quale sostituto storico dell’ideale cristiano, il valore anche della sua realizzazione empirica (esperienza russo-sovietica) sembra far presagire, in tempi non sospetti, la futura adesione di Sesemann a una conseguenziale giustificazione teorica dell’esperimento della Lituania socialista, pur con tutte le riserve dettate dalla sua autonomia di pensiero, che lo condussero alla condanna del 1950. Sesemann nel suo esame si eleva allo stesso tempo al di sopra degli schieramenti contrapposti sul campo per un’analisi a tutto tondo alle radici del problema. Vi emerge, al di là della analisi storica puntuale condotta da studioso, la visione politica del Nostro, che possiamo ricondurre a una forma di progressismo sociale, basato su una visione “organica”, etica dell’uomo e della società. Lo sguardo dell’intellettuale, del filosofo su questo tema è per Sesemann basilare, così come imprescindibile nella filosofia è la riflessione etica<sup>40</sup>. Si colgono anche alcuni temi attestanti la vicinanza di fondo al pensiero eurasista: la visione ideale di una società giusta che privilegi l’eguaglianza, almeno nelle potenzialità di partenza fra i suoi membri, l’affermazione dei valori sociali collettivi prevalenti su quelli individuali, l’apprezzamento del singolo in quanto essere essenzialmente sociale (lo ζῷον πολιτικόν aristotelico), della solidarietà, dei valori del cristianesimo come base essenziale per un miglioramento della società, la cui valenza ideale egli ravvisa parzialmente trasfusa nel socialismo e comunismo del suo tempo. Va notato peraltro, sotto quest’ultimo aspetto, un elemento di differenziazione: ricomprendendo nello stesso giudizio storico-politico le tre confessioni cristiane, il Nostro si distanzia dal generale pensiero eurasista, che pone l’ortodossia, per la sua storia e i suoi valori, su un piano superiore, in contrapposizione al cattolicesimo e al protestantesimo<sup>41</sup>. Ma nel testo è netta, ancora in linea con la dottrina eurasista, soprattutto la critica alla struttura economicistica della società, al capitalismo, alla mercificazione del lavoro e delle persone, allo svilimento dei valori culturali, „responsabili“ della deriva comunista e atea, che, si può arguire, l’autore non condanna affatto a una fine immediata<sup>42</sup>, nonché un aperto

---

<sup>38</sup> Chenu M.D., *Wibór pism* (Lettere scelte), Warszawa, ed. Pax, 1971, pag.154.

<sup>39</sup> Maritain J., *Humanizm integralny* (L’umanesimo integrale), London, ed. Veritas, 1960, pag.28. Anche questo scritto del pensatore francese risale allo stesso 1936.

<sup>40</sup> Si veda l’importanza attribuita all’etica da Sesemann, nel suo commento ai dialoghi platonici del 1935.

Es:“Cadremmo in errore se pensassimo che la dottrina delle idee e l’eredità di Socrate siano due tematiche indipendenti, legate tra loro solo a livello superficiale [...] nei dialoghi di Platone. [...] La vera filosofia è nello stesso tempo anche etica, dottrina della morale, che definisce i fondamenti informanti il comportamento e la vita dell’uomo. [...] Nel filosofare l’uomo cerca e analizza se stesso. [...] Nella filosofia, cioè, il mezzo e il fine coincidono. [...] Il compito più importante della conoscenza, secondo l’insegnamento di Socrate, è pervenire a comprendere ciò che è bene. Ma allo stesso tempo Socrate riconosce che il bene non è nient’altro che la vera conoscenza”. (Sezemanas V., *Sokratas ir... Op. cit.*, pag.276).

<sup>41</sup> Anche qui si può ravvisare una influenza dell’origine baltica del pensatore. Quasi tutti gli altri teorici dell’eurasismo erano russi e apertamente proclamantisi di fede ortodossa.

<sup>42</sup> Anche in questa valutazione si riflette l’atteggiamento di una parte significativa degli intellettuali europei nei

antioccidentalismo (contrapposizione degli europei ai „pagani“), particolarmente significativo per un uomo impregnato di cultura europea come l'autore.

Il fatto stesso che l'articolo sia stato pubblicato su un periodico di larga diffusione (così come la vicenda suaccennata legata alla “cooptazione” di L. Karsavin in Lituania) dimostra che il dibattito pubblico sulla teoria e sulla prassi politica nella Lituania del tempo non era così inibito come un filone di interpretazione storica ha voluto asserire<sup>43</sup>, e che il periodo smetoniano è stato oggetto di critiche oltremodo forzate: solo negli ultimi anni si sta tentando, con qualche successo, una riflessione storica serena, scevra delle scorie polemiche ed etichettature ereditate dal '900<sup>44</sup>.

La lettura di scritti come questo può dunque essere strumento per una riflessione più equilibrata e per la riscoperta di una stagione politica, propria anche di realtà storico-statali cosiddette “minori”, inserita in un periodo storico che ha saputo essere soggetto e oggetto di una varietà di spunti di grande momento nella vita culturale europea.

## Bibliografia

Sezemanas V. *Raštai. Filosofijos istorija. Kultūra*, Vilnius, 1997.

Sezemanas V., *Sokratas ir savę pažinimo problema*, in *Etikos etidiai – 8, Dorovė ir tradicijos*, Vilnius, Mintis, 1984.

Sezemanas V., *Eстетika*, Vilnius, 1970.

Ališauskas V. (a cura di), *Krikščionybės Lietuvoje istorija*, Vilnius, 2006, p.432.

Botz-Bornstein Th., *Vasily Sesemann: Neo-Kantianism, Formalism and the Question of Being*, in “The Slavic and East European Journal, 2002, vol.46, n.3 ed. American Association of Teachers of Slavic and East European Languages.

Chenu M.D., *Wibór pism* (Lettere scelte), Warszawa, ed. Pax, 1971.

Dmitrieva N., *Russkoe neokantianstvo: “Marburg” v Rossii. Istoriko-filosofskie očerki*, Mosca, Russkaja političeskaja enciklopedija, 2007.

Genzelis B., *Lietuvos filosofijos istorijos bruožai*, Vilnius, 1997.

---

confronti della esperienza sovietica della metà degli anni Trenta. Proprio un mese dopo la pubblicazione dell'articolo di Sesemann, significativamente, André Gide si accingeva a compiere il suo viaggio da pellegrino ammirato verso l'URSS.

<sup>43</sup> Cfr. Lempertas I., *Fašizmo klasinė esmė ir diskusijos dėl tautininkų režimo Lietuvoje* (L'essenza di classe del fascismo e la discussione sul regime fascista in Lituania) in Žepkaitė R. (a cura di), *Buržuazinių koncepcijų Lietuvos istorijos klausimais kritika* (Critica delle concezioni borghesi su problemi di storia lituana), Istituto di Storia dell'Accademia delle Scienze di Lituania, Mokslas, Vilnius, 1987, pp.118-143 e in genere la critica storica marxista sovietica.

<sup>44</sup> Cfr. le opere recenti del prof.Valdas Pruskus sul cattolicesimo sociale lituano: Pruskus V., *Socialinė katalikybės tarpukario Lietuvoje. Jaunosios kartos lietuvių intelektualų katalikų išvalgos* (Il cattolicesimo sociale in Lituania fra le due guerre. Visioni della giovane generazione di intellettuali cattolici lituani), Vilnius, 2001 e Pruskus V., *Socialinė katalikybė Lietuvoje. Laiko išsūkiai ir atsako trajektorijos. XX antroji pusė- XX a. pradžia* (Il cattolicesimo sociale in Lituania. Sfide della tempo e percorsi di risposta. Seconda metà del XIX – inizio del XX secolo), Vilnius, 2008.

Jakštas A., "Kas yra profesorius L. Karsavin", in *Rytas*, 13.12.1927.

Jonkus D., *Vosylius Sezemano filosofija: savęs pažinimo ir estetiškos patirties fenomenologija*, Vilnius, 2015.

Juršėnas N., Įvadas į V. Sezemanas, *Platono etika ir blogio problema*, in "Etikos etiudai – 6 - Dorovinės vertybės", Vilnius 1982.

Lempertas I., *Fašizmo klasinė esmė ir diskusijos dėl tautininkų režimo Lietuvoje*, in Žepkaitė R. (a cura di), *Buržuazinių koncepcijų Lietuvos istorijos klausimais kritika*, Istituto di Storia dell'Accademia delle Scienze di Lituania, Mokslas, Vilnius, 1987.

Losskij N. *Istorija ruskoj filosofii*, Mosca, 1991-

Lozuraitis A., "Vosylius Sezemanas" in *Etikos etiudai- 8 - Dorovė ir tradicijos*, Vilnius, 1984.

Makauskas B., *Lietuvos istorija*, Kaunas, 2000.

Maritain J., *Humanizm integralny*, London, ed. Veritas, 1960.

Mureika J. *Lietuvių materilistinė estetika 1900-1940*, Vilnius, Mintis, 1981.

Paltarokas J., *Nepriklausomosios Lietuvos žemės ūkio pažanga*, in *Lietuvių enciklopedija*, Boston, 1968.

Sverdiolas A., "Vosylius Sezemanas: Kitas ir laikas", in *Kultūra lietuvių filosofų akiratyje*, Vilnius, 2012.

Voverienė O., *Žymieji XX amžiaus Lietuvos mokslininkai*, Vilnius, 2009.

Žemaitis K., *Lietuvo katalikų Bažnyčios istorija*, Kaunas, 2006.

----

*Lietuvos aidas*, 28.8.1935

## TRADUZIONE

Nota.

La traduzione è stata condotta sulla edizione antologica delle opere sesemaniane del 1997: Sezemanas V. (a cura di Anilyonitė L.), *Raštai. Filosofijos istorija, Kultūra* [Opere. Storia della filosofia. Cultura], Vilnius, Mintis, 1997, pp.642-656.

I termini ed espressioni straniere rimasti invariati nella traduzione sono seguiti da un asterisco (\*).

## CRISTIANESIMO E SOCIALISMO

[642] In questa sede non mi propongo il compito di risolvere esaustivamente un problema di tale ampiezza e complessità: in un articolo è impossibile ricomprendere e spiegare tutti gli aspetti e i risvolti in esso celati. Il mio proposito è molto più limitato, e cioè dimostrare perché questo tema proprio nel nostro tempo è diventato di tanta attualità e urgenza, e in quale direzione sono convinto occorra ricercare la sua soluzione. Su questo problema, è noto, si discute molto e vengono proposti punti di vista molto distanti. Alcuni affermano che il cristianesimo e il socialismo non abbiano nulla in comune e siano due visioni del mondo contrapposte (il socialismo in questo caso viene identificato col marxismo, col socialismo ateo). Altri, al contrario, ritengono che cristianesimo e socialismo non solo non siano inconciliabili, bensì profondamente legati e le rivendicazioni del socialismo emergano dai fondamenti della morale cristiana. Tale diversità e opposizione di opinioni derivano in via di principio dalla concezione che si ha del cristianesimo da una parte, e del socialismo dall'altra.

Volendo approcciare questa problematica occorre dunque in primo luogo chiarire quali possano essere le *posizioni* principali del cristianesimo dalle quali valutare e giudicare la questione del socialismo.

A mio avviso esistono in merito due posizioni: esse corrispondono a due tendenze fondamentali che si manifestano in tutta la storia del cristianesimo, determinandone tutto il suo sviluppo storico e tutte le modificazioni della concezione del cristianesimo stesso.

La prima posizione riconosce come momento più importante e più essenziale del cristianesimo il suo ideale di *carattere trascendente e ascetico*. Ciò di cui il cristiano ha sete e ciò che egli tende a conquistare è la *beatitudine eterna nel regno dei cieli*. Pertanto il compito più importante (e, a dir la verità) unico dell'uomo è la preparazione [643] al passaggio nell'altro mondo, *occuparsi della salvezza della propria anima*. Tutto deriva dal rapporto *personale* dell'uomo con Dio, col Salvatore del mondo, con Cristo: il suo dovere supremo è *avere timore di Dio e amarlo*. Paragonati alla beatitudine nel regno dei cieli, i beni di questa vita terrena sono meschini, insignificanti e in realtà senza alcun valore (e in ogni caso solo relativo); l'uomo non deve affezionarsi o consacrarsi ad essi. Ciò lo allontana da Dio e lo distoglie dal fine più importante nella vita, che può essere raggiunto soltanto al di là dei limiti di questa vita. E ancora: giacché

questo mondo è sotto il potere del male, poiché è una valle di lacrime nella quale il regno di Dio o di Cristo non può essere realizzato, allora i beni della vita terrena non solo non hanno alcun valore positivo, ma devono essere giudicati come *negativi*. Infatti ogni bene di questo genere, sia esso materiale o spirituale (ricchezza, potenza, onore, scienza, arte) non appena si trasforma in un fine per l'uomo, pretende a un valore *assoluto* e tende a occupare nella vita umana quel posto che appartiene solo a Dio. L'uomo ha connaturata la tendenza a crearsi degli *idoli*, ma questi idoli non sono nient'altro che gli oggetti dei suoi desideri e delle sue passioni. Per questo l'ideale cristiano non è conciliabile con gli obbiettivi e le inclinazioni della vita umana. E colui che anela a realizzare veramente nella sua anima ciò che il cristianesimo esige, deve disfarsi di tutto ciò che è contrario ad esso, ovvero, in altri termini, di tutto ciò che lo tiene legato a questa esistenza mondana. Il cristiano, in sostanza, deve essere un *asceta* e un *eremita*; e il *monastero* è il posto che gli si addice (per il cattolicesimo e per l'ortodossia la vita monastica ha un valore più alto, è più vicina all'ideale rispetto al modo di vivere del mondo). La vita terrena non lo interessa affatto e quanto prima essa finisce, tanto meglio. Da questa concezione cristiana ascetica e trascendente consegue che: 1) la religione (e la religiosità) e la vita terrena sono su piani *diversi*: l'ambito della religione deve essere recisamente separato da tutte le cose e le questioni terrene e non deve essere in alcun modo legato ad esse; 2) per questo alla cultura e ai valori culturali (materiali e spirituali) non può essere attribuito alcun *valore autonomo*. Conseguentemente, secondo questa visione ascetica, la cultura deve essere *negata* [644] (questo è il pensiero di alcuni padri della Chiesa, ed esso è sopravvissuto finora presso il clero ortodosso) oppure può soltanto essere *tollerata* per quanto possa servire alla religione (p.es. la filosofia *ancilla theologiae*\*, l'arte, il diritto); 3) sulla base di tutta questa concezione ascetica, bisognerebbe riconoscere che il cristianesimo non ha nulla in comune col socialismo, dato che del problema sociale non si interessa assolutamente. Il rapporto dell'uomo con Dio non dipende affatto dalla sua posizione sociale, dal posto che egli occupa nella società. Chiedere alla religione che si interessi delle questioni sociali significherebbe chiederle di deviare dalla vita segnata per lei nella Nuova Alleanza e di introdursi in cose che appartengono a un tutt'altro piano dell'esistenza. E questo significherebbe lo svilimento e la degradazione della nobiltà della religione.

Però, sebbene questa tendenza nel cristianesimo sopravviva e periodicamente riemerge, lo *sviluppo generale della visione del mondo cristiana* è andato in altra direzione. Quantunque la Chiesa non abbia mai abbandonato la concezione di un ideale ascetico del cristianesimo, tuttavia essa, di fatto, ha realizzato (e lo sta facendo anche attualmente) un'altra concezione del cristianesimo, che si può denominare concezione *immanente*. Secondo questa visione viene messo in evidenza che la preparazione all'altro mondo avviene nella vita terrena, che l'uomo non ha diritto di disdegnare né di negare, giacché anche questa vita è creazione di Dio, dono di Dio, e quindi dovere e compito dell'uomo è realizzare nella vita terrena i principi e i comandamenti del cristianesimo. Egli deve *cambiare* questo mondo, mutarlo e trasformarlo affinché esso si avvicini quanto più possibile all'ideale cristiano. E questo ideale si fonda sull'*amore* non solo verso Dio,

ma anche verso il prossimo. Il vero amore verso Dio è inscindibile da quello verso il prossimo, non nel senso che il prossimo sia *strumento* per acquistare grazia presso Dio o per salvare la propria anima, ma nel senso che l'amore verso Dio può radicarsi e crescere nell'anima dell'uomo solamente attraverso l'*amore per il prossimo*, sotto forma di amore rivolto a esso. Chi non impara a vedere le manifestazioni di Dio nella esistenza terrena, non le contemplerà neanche in cielo. L'*amore per il prossimo* fa sì che non ci si preoccupi solo della vita futura nell'altro mondo, ma anche delle cose di questo mondo. Infatti il nostro prossimo non è un individuo separato, isolato, estraneo a tutte le circostanze nelle quali egli vive, bensì [645] un *uomo concreto, una persona concreta, viva*, appartenente a un reale ambiente sociale (popolo, società, periodo storico) con tutte le sue necessità (fisiche e spirituali) e i suoi interessi. Perciò la religiosità che riconosce l'amore per il prossimo come pietra angolare dell'etica, non può non riconoscere l'importanza e il valore della cultura, di tutte le creazioni della cultura e delle istituzioni culturali. Nella cultura si esprime la *forza creativa* dell'uomo (che è creato a immagine di Dio) e la cultura dà un ordine e uno sviluppo alla vita umana: dunque, solo all'interno della cultura e attraverso di essa può avvenire la santificazione e la *trasformazione del mondo*. Per questo il cristianesimo non è affatto indifferente alla cultura: al contrario, il cristianesimo stesso può affermarsi nell'umanità soltanto facendo propria la cultura e infondendovi il vero spirito cristiano, cioè conciliandola coi dettami religiosi.

Ma giacché la cultura non è stata creata dallo stesso cristianesimo e la cristianità, affermatasi nell'impero romano, si trovò di fronte la già matura cultura ellenistica, le toccò in sorte di convivere con quella cultura, che per origine non era cristiana e che celava molti elementi e tendenze non cristiane. E perciò, divenuto religione dominante nel mondo romano ellenistico, il cristianesimo dovette scendere conseguentemente a un vero e proprio compromesso colla cultura e coll'ordinamento sociale pagani. Ma questo compromesso o *modus vivendi\**, che emerge dai problemi quotidiani non è mai qualcosa di rigidamente definito e univoco. In esso si nascondono molte e diverse potenzialità. Può avere carattere di principio oppure meramente *tattico*, cioè a partire da un progetto tatticista. Nel primo caso, due opposte posizioni (programmi, concezioni del mondo) vengono conciliate in modo tale che una o entrambe rinuncino alle loro rivendicazioni di principio e si accontentino della attuazione di quei punti che non entrano in contrasto con l'una o l'altra posizione. Nel secondo caso il compromesso non va a toccare le posizioni di principio (i fondamenti della concezione del mondo) ma, tenendo in considerazione le circostanze reali, si esaurisce nella realizzazione di un *programma minimo*, tuttavia in modo tale che sia già preparata e prevista per il futuro la realizzazione del programma massimo. E non è raro che quel compromesso che doveva essere meramente tattico in seguito, per circostanze varie, si trasformi in un compromesso di principio. [646] Così è accaduto per il cristianesimo. Convivendo colla cultura pagana, esso non ha cercato soltanto di adattarla alle proprie esigenze, ma esso stesso ha ceduto posizioni in modo notevole, e non solo in questo o quel dettaglio, ma in questioni di principio. Tutte le crisi interne che il cristianesimo ha dovuto vivere durante la sua

esistenza storica sono derivate principalmente dal fatto che la coscienza cristiana non ha voluto riconoscere questo compromesso e in alcuni momenti ha protestato energicamente contro di esso, tentando di recuperare la purezza e il rigore dei principi cristiani. Non si può non tener conto del fatto che il cristianesimo, appropriandosi della cultura romano ellenistica (cultura greca e romana) ha dovuto accogliere in un modo o nell'altro la cultura greca, la sua scienza, l'arte e l'etica personale coi suoi principi, ma ha dovuto, inoltre, riconoscere anche tutto l'*ordine sociale, economico e politico* del tempo (la monarchia assoluta [per grazia di Dio] con la sua mistica religiosa, la gerarchia delle classi sociali e i privilegi dei ceti superiori, la schiavitù, il diritto romano e la sua concezione della proprietà ecc.). È chiaro che il cristianesimo, riconoscendo questo ordinamento delle cose, sanzionandolo con la sua autorità, si assunse perciò, allo stesso tempo, una vera *responsabilità* per tale ordine. E da questa responsabilità non poté ritrarsi in nessun modo. Una posizione del tutto *neutrale* in tale ambito è *impossibile*. O la religione cristiana riconosce la cultura e, quindi, deve osservare il suo compito di perfezionarla secondo i comandamenti di Cristo, oppure nega la cultura e persegue l'ideale del monaco asceta. Ciò si è manifestato in maniera particolarmente chiara in questi nostri tempi. La crisi religiosa contemporanea in Europa deriva in fin dei conti dalla stessa causa che ha originato tutte le crisi precedenti. Il cristianesimo è minacciato da un enorme pericolo, poiché i principi cristiani sono inconciliabili con l'ordine e l'organizzazione sociale e culturale che si è affermata nei popoli cristiani. E perciò ci troviamo davanti a un'alternativa: o renderci ben consapevoli dei principi essenziali del cristianesimo e lottare per la loro realizzazione nella cultura, oppure riconoscere che il cristianesimo ha fatto definitivamente bancarotta e ha rinunciato ai suoi principi e alle sue rivendicazioni più alte e più essenziali. Ecco perché il cristianesimo attuale non può non confrontarsi con la *questione del socialismo*, che costituisce uno dei problemi culturali più attuali del momento presente.

Tentiamo ora di spiegare [647] quale debba essere la posizione di principio del cristianesimo a questo riguardo, cioè la posizione che è condizionata dai suoi principi ed esigenze fondamentali. È chiaro che non posso in questo articolo esporre in modo esaustivo la sostanza del cristianesimo: vorrei soltanto evidenziare le sue peculiarità di fondo che, a mio avviso, determinano la sua posizione dal punto di vista culturale e specialmente dell'ordine sociale.

Suo primo momento (prima peculiarità) è il *valore assoluto* che esso attribuisce a *ogni persona per sé*. Si tratta semplicemente del *valore dell'anima* assoluto in ogni uomo. Ma tale caratteristica non ha un significato univoco e può essere interpretata in modo differente. Se significa che i valori e le attitudini spirituali, nascoste nella natura dell'uomo, ossia la sua personalità spirituale, hanno la primazia sulla sua individualità corporea, allora questa interpretazione è indubbiamente corretta e indiscutibile. Ma se significa che l'anima nella sua essenza non ha niente in comune con il corpo e deve essere rigidamente separata da esso e che la natura fisica dell'uomo non ha nessun valore né significato, allora tale affermazione non rende conto innanzitutto del fatto indubitabile che anima e corpo costituiscono un'unità organica e che in

ogni individuo essi sono inseparabili. Il cristianesimo esige la *trasformazione* non solo *dell'anima, ma anche del corpo*. Ciò si spiega in base ai principi della fede cristiana, secondo cui deve risorgere anche il corpo. Quindi, se alla persona viva e concreta è riconosciuto valore assoluto, il valore della natura fisica non può essere disprezzato o negato: al contrario, è giusto riconoscere che essa fa parte della peculiarità dell'individuo concreto e di una preziosità non soggetta a paragoni. Ma andando oltre, affermando il valore assoluto della persona concreta, non si può non considerarla come creatura individuale a sé, in assoluta indipendenza dal suo ambiente sociale. L'individuo *in sé*, isolato o separato dall'umanità di questo mondo, nel quale egli vive e agisce, è una *astrazione morta*. L'individuo concreto è sempre membro di un collettivo reale (famiglia, società, popolo, cultura) col quale egli è legato organicamente e alla cui vita egli partecipa. Il valore che appartiene all'individuo in quanto persona è dunque inseparabile dalla vita del collettivo. Riconosciuto [648] il valore della persona viva e concreta, occorre perciò riconoscere l'importanza e il valore indiscutibile dei collettivi umani (e di tutta l'umanità come totalità), poiché il collettivo non è una somma di individui o un insieme casuale, ma una *totalità organica*, condizionante e determinante l'esistenza e il ruolo di tutti i suoi membri. Anche il cristianesimo riconosce ciò, dichiarando nei fondamenti della fede la Chiesa comunità, ovvero fraternità di cristiani credenti.

Ma se questo è vero, allora la trasformazione del mondo significa la trasformazione (o il miglioramento) non solo di un concreto individuo isolato, ma delle comunità di tutti gli uomini (della umanità come totalità). E questa trasformazione o miglioramento deve riguardare tutta l'esistenza dell'umanità e tutta la sua organizzazione di vita, cioè non solo la sua parte spirituale ma anche quella fisica (materiale), giacché l'organizzazione sociale ed economica di una società, parimenti, non è scindibile dalla sua cultura spirituale, così come lo spirito di un singolo individuo (vita spirituale) non lo è dalla sua natura fisica. Ma il rapporto fra cultura spirituale e materiale è tale per cui quest'ultima rimane il fondamento della prima; chiaramente, non nel senso che quanto più alta e complessa (più differenziata) è la cultura materiale, tanto più alta e perfetta sarà la cultura spirituale, ma nel senso che una cultura spirituale autonoma può nascere e fiorire laddove la cultura materiale abbia raggiunto un tale grado di sviluppo per cui l'energia e l'intelletto umano non sia immerso del tutto nei problemi e negli affanni dell'esistenza e della sopravvivenza fisica, cioè che la sua esistenza fisica in qualche modo sia assicurata e l'uomo acquisti la possibilità di dedicare il suo tempo e le sue forze ad altri e *più alti scopi*. L'uomo proprio per questo si differenzia dall'animale: non essendo concentrato tutto nella lotta per l'esistenza, egli è in grado di dedicarsi ad altri compiti più elevati, proprio per la realizzazione di valori della vita spirituale (giustizia, morale, bellezza). Portatrice e *realizzatrice* di questi valori è solo la *persona* umana, in quanto immagine di Dio e potenza creativa. Laddove le condizioni della vita fisica e sociale sono difficili e la lotta per l'esistenza esige dall'uomo un incessante, continuo impegno di tutte le forze fisiche e intellettuali, non vi può essere una reale vita spirituale e la religione stessa trasfonde in sciamanesimo e culto dei demoni, rimanendo [649] ai

*totem* primitivi. Negare questa dipendenza della cultura spirituale dalla sua base fisica ed economica, dalla cultura materiale (la quale crea e determina tale base fisica ed economica) significa o non rendersi conto dei fatti e della natura psicofisica dell'uomo, oppure lasciarsi dominare da un'ipocrisia, che distorce scientemente la verità. Questa tesi non può essere inficiata nemmeno dimostrando che vi sono stati e vi sono casi nei quali l'uomo manifesta la più elevata religiosità e dimostra una eccezionale intensità di vita spirituale anche in condizioni esterne e sociali molto pesanti e sfavorevoli. Si dice che tra i primi cristiani vi fossero per lo più schiavi e che la dottrina cristiana sia accessibile anche all'uomo semplice, la cui attività serve solo le esigenze dell'esistenza fisica e al quale è completamente estranea la cultura spirituale e intellettuale più elevata. Ma, argomentando in tal modo si perde di vista che: 1) eccezioni isolate non dimostrano nulla e anzi confermano la legge generale: qui si tratta della dipendenza generale della cultura spirituale e religiosa dalle condizioni sociali ed economiche, e non del livello spirituale e religioso dell'individuo isolato, il quale *spesso* si differenzia notevolmente dal livello del suo ambiente sociale; 2) tutte le religioni più elevate (cristianesimo, buddismo, taoismo) sono apparse in popoli la cui cultura aveva già raggiunto un livello molto alto (India, ebrei dell'epoca ellenistica ecc...) 3) seguendo conseguenzialmente questa visione (che la religione non è collegata alla cultura spirituale e non dipende da essa) bisognerebbe riconoscere che al cristiano, in generale, non è necessaria una cultura spirituale e intellettuale superiore e che gli obiettivi culturali non fanno che distogliere l'uomo dallo *scopo della vita*, la salvezza dell'anima. Torniamo pertanto a quell'ideale cristiano *ascetico*, che nega la cultura e allo stesso tempo non riconosce la trasformazione e il perfezionamento del mondo (dell'umanità) come obiettivo supremo del cristianesimo (il concetto *astratto* della persona non prende in considerazione il fatto che la persona concreta, viva, è collegata organicamente al suo ambiente esterno e culturale). La posizione del cristiano a questo riguardo deve essere *chiara e univoca, ferma*. La cultura non può essere *tollerata*; essa deve essere rifiutata o *riconosciuta* come momento (fattore) inscindibile della *weltanschauung* del mondo cristiana. Ma se è così, [650] occorre allora acconsentire a tutto ciò che ne deriva, e cioè: 1) se il valore di ogni persona è assoluto, dal punto di vista religioso tutte le persone devono essere eguali. Ogni individualità deve avere la possibilità non solo di *esistere* e di provvedere alla propria vita (esistenza minima), ma anche esprimere e sviluppare le proprie *capacità* e forze (potenzialità). Questo non significa che tutti gli uomini debbano essere *livellati*. Ciò è impossibile, non solo perché i talenti innati delle persone non sono di pari livello, non sono uguali, ma perché ciò entrerebbe in contraddizione con il concetto di valore assoluto della persona, giacché ogni persona è *individualità unica nel suo genere* che non può essere sostituita da un'altra. L'importante non è che tutti gli uomini siano uguali, ma che l'organizzazione sociale ed economica lasci a tutti l'eguale possibilità di realizzare le potenzialità nascoste in ogni individuo. Tale possibilità è dunque impossibile senza una reale *libertà*. La libertà è inscindibile dall'essenza della persona. La persona è portatrice di valori spirituali, ma essa può realizzare il compito assegnatole solo nel caso in cui, essendo libera, essa

stessa risponde del suo comportamento e delle sue azioni e liberamente può esprimere e realizzare la sua attività e la sua creatività. Per questo *eguaglianza e libertà* furono due fondamentali *motti della rivoluzione francese*. Essa concepiva la libertà e l'eguaglianza in puro *sensu politico*, cioè come ordine democratico, che conferisce a tutti i cittadini eguali diritti e che permette a tutto il popolo di partecipare alla vita politica (autodeterminazione politica del popolo come personalità collettiva). Tuttavia i risultati della rivoluzione francese e tutta la storia successiva dei popoli cristiani nel XIX secolo hanno dimostrato con evidenza che la libertà e l'eguaglianza politica non basta a garantire la libertà della persona (nel senso preciso della parola), giacché essa perde quasi completamente significato reale, se essa *non è collegata* a una reale *autonomia e indipendenza economica*. L'economia ora è in ogni caso *il fattore più potente* (benché non l'unico) che determina *la forza politica*. E laddove il capitale domina e dove esso è nelle mani di privati, di singole persone, [651] lo sfruttamento è inevitabile: inevitabilmente viene sfruttato il lavoro di tutti gli individui privi di capitale. Ma dato che si tratta della massa, della maggioranza degli individui, si diffonde perciò congiuntamente la cattività economica di questa maggioranza.

Tuttavia non si deve pensare, in base a ciò, che lo sfruttamento derivi dalla cattiva volontà dei capitalisti. Lo stesso ordine capitalista poggia su rapporti economici tali che non possono non portare allo *sfruttamento del lavoro di chi non ha ricchezze*, poiché il lavoro in questo caso è diventato *merce*, la quale viene comprata e venduta allo stesso modo di qualunque bene materiale, senza nessuna considerazione di quello che il lavoro significa per il lavoratore e di quello che gli dà. E per questo motivo ogni professione, al di là di qualsiasi altra considerazione, viene apprezzata per come viene retribuita e per quanto essa può rendere sicura l'esistenza di una persona. La stessa vita economica è diventata *il fine* più alto dell'attività dell'uomo. Tutta la cultura spirituale è riconosciuta e apprezzata solo se e solo quanto può servire la cultura materiale (tecnica). Tutti i valori culturali (scienza, arte, bellezza ecc...) sono equiparati a valori materiali (economici), e vengono misurati in termini monetari. E la stessa *religione* sotto questo aspetto non fa eccezione; anch'essa diviene uno strumento di sfruttamento. È chiaro, non in senso diretto (come gli altri beni spirituali), ma nel senso che l'autorità della religione e in particolare della Chiesa viene utilizzata come strumento adatto a mantenere l'ordine presente (capitalista), cioè a convincere la gente che questo ordine è stato stabilito e sanzionato da Dio stesso e pertanto deve essere riconosciuto e difeso da tutti. Insomma, in presenza del dominio del capitale, quasi tutta la cultura spirituale si ritrova *schiaava della economia* e della cultura materiale. I valori più elevati vengono subordinati a quelli più bassi e sono ad essi asserviti. È chiaro che la cultura europea, sviluppandosi in questa direzione, non soltanto non prepara la trasformazione e il perfezionamento del mondo (nel senso esposto sopra) bensì, al contrario, sembra portare l'umanità a una situazione nella quale dominano non i valori positivi, ma quelli negativi (potere del male). E perciò il cristianesimo o deve voltare le spalle alla vita culturale presente e ritornare all'ideale del monaco asceta, consegnando il mondo al potere del male,

oppure deve prestare tutte le sue forze per la lotta decisiva [652] contro le tendenze dominanti nel sistema capitalistico. Altrimenti ad esso non spetterà alcuna importanza e influenza nell'esistenza dell'umanità. Non è casuale che le prime comunità cristiane fossero ordinate secondo il principio che ora noi chiamiamo *comunismo*. Tutti i beni materiali erano in comune e condivisi paritariamente fra i membri delle comunità. *L'organizzazione economica* era subordinata a un fine superiore; nei confronti della vita religiosa e delle relazioni comunitarie essa assolveva una mera *funzione di servizio* e nel suo ambito doveva funzionare secondo i *principi di amore e di solidarietà*. E quasi tutte le volte che nel cristianesimo è comparso un movimento che ha tentato di rinnovare e recuperare l'idea vera della Nuova Alleanza, sono stati fatti sforzi di ritornare a questa organizzazione comunista dei primi cristiani. Tali tentativi sono falliti: così come le antiche comunità cristiane comuniste, incapaci a durare, sono scomparse anche tutte le comunità create seguendo il loro modello. E non perché la società comunista per sua essenza sia una utopia irrealizzabile, ma innanzitutto perché non hanno ancora concorso (non sono emerse) quelle circostanze storiche e culturali indispensabili per la realizzazione di un tale ordine. Il cristianesimo poteva diffondersi e consolidarsi nel mondo culturale antico solo a patto di accettare il suo ordine economico e sociale. Era un compromesso, senza dubbio, inevitabile, ma ad ogni modo un compromesso tale da introdurre nel cristianesimo molti elementi estranei e inconciliabili coi propri fondamenti dottrinari. Però da questo fatto storico (che questo compromesso fosse necessario per la diffusione e il consolidamento del cristianesimo) non si deve trarre la conclusione che il cristianesimo nella sua essenza sia conciliabile con qualsiasi organizzazione sociale (o almeno con l'organizzazione passata e presente dei popoli europei). Non si deve dimenticare che anche il cristianesimo è un *organismo vivo*, che cresce, si sviluppa e prende consapevolezza, sebbene i suoi principi fondamentali siano fermi e imm modificabili. E perciò anche nel cristianesimo occorre distinguere ciò che deriva da determinate circostanze storiche e che ha una importanza solo relativa, da quello che in esso vi è di essenziale e di *non transeunte*. Solo gradualmente matura e si approfondisce nella coscienza cristiana la comprensione di quei compiti storici che essa deve affrontare. E solamente grazie all'arricchimento e all'allargamento dell'esperienza storica dell'umanità il cristianesimo [653] prende consapevolezza di quello che deve dare per la trasformazione del mondo e di come i principi della dottrina di Cristo devono essere adattati a tutti gli aspetti e condizioni della vita culturale. Quello che era adatto al mondo antico o al medioevo, non è adatto alla vita dei nostri tempi. Per esempio, riconoscendo l'ordine dominante nell'impero romano, il cristianesimo nello stesso tempo riconobbe e sanzionò la *schiavitù*. Oggi ben difficilmente si troverebbe un cristiano credente che ritenga la schiavitù compatibile con la dottrina cristiana. Ma lo stesso si potrebbe dire della servitù della gleba e in ultima istanza di ogni ordine sociale che permetta ad alcuni di sfruttare altri e che trasformi ogni attività dell'uomo (e nel contempo la sua esistenza) in puro valore economico, scambiabile per una certa quantità di beni materiali. Si parla sovente della sacralità della proprietà privata. Questo principio fu riconosciuto perfino da personaggi della

rivoluzione francese (per es. Robespierre). Ma cosa sta a significare questo principio? Se stabilisce che chiunque ha il diritto di godere dei frutti del proprio lavoro, esso non solleva dubbi. Si riconduce ai diritti soggettivi della persona. Ma se esso sta a significare che la differenza essenziale di ricchezze è giusta e non deve essere alterata, tale principio è poggiato sulla dottrina cristiana<sup>45</sup>. Però da quello che è stato detto non è evidente in che maniera e con quali mezzi il cristianesimo (religione) possa influenzare la cultura e forgiarla così che essa corrisponda ai comandamenti di Cristo. Anche ammesso che ogni cristiano debba perseguire la trasformazione e il miglioramento dell'ordine sociale, si può comunque negare un rapporto diretto fra la religione e la vita politica e sociale. Si può argomentare semplicemente: l'ordinamento sociale e l'orientamento della vita politica dipendono dalla disposizione etica del popolo o della società, dal suo livello morale. Ma ogni popolo o società è costituita da individui separati e, quindi, la moralità generale di una società è fondata sulla moralità dei suoi singoli membri. Dunque, volendo migliorare l'ordinamento sociale e politico, per prima cosa occorre far sì che i singoli membri della società si migliorino e raggiungano un livello di moralità più alta. Il mero cambiamento di sistema sociale non darà alcun risultato positivo se le persone rimarranno le stesse. Combattere contro il male in ambito sociale significa eliminare la causa che lo origina, cioè la mancanza di moralità nelle [654] persone; allora scomparranno gradualmente i frutti di questa causa, le diseguaglianze sociali. Così hanno considerato la questione molti rappresentanti del cristianesimo: per esempio, anche Tolstoj. Essi credono che la cristianità (la Chiesa) possa elevare il livello morale della società e contribuire al miglioramento del sistema sociale, senza intromettersi assolutamente in questioni politiche e sociali e influenzando solo le singole persone, quali membri della comunità ecclesiastica.

Però osservando più attentamente questa argomentazione, a mio avviso, non si può riconoscerla del tutto corretta, ed ecco perché.

1. Non si possono considerare le virtù sociali solo come derivate e assegnare loro una importanza secondaria. L'uomo in quanto persona non è solo un individuo, ma anche *membro del collettivo* (essere sociale, ζῶν πολιτικόν). La moralità vera, perfetta non è possibile senza *solidarietà* (sentimento di solidarietà). L'amore per il prossimo, nel suo vero senso, non è amore per questo o quell'individuo; il suo oggetto non è solo ogni singolo individuo, ma anche il *collettivo* (il popolo, la società, l'umanità) come totalità. Non sono pochi gli uomini che nella vita privata dimostrano una notevole rettitudine, ma che difettano totalmente di *sensibilità* per gli affari e le questioni sociali. Anche il timor di Dio cristiano, fino a questi ultimi tempi, ha avuto per lo più questo carattere. A onor del vero va riconosciuto che il momento sociale della morale è stato rappresentato dalla carità. Ma la beneficenza è solo un surrogato, che può pacificare solo la coscienza di quegli individui che non comprendono cos'è la vera solidarietà nell'ambito della vita sociale.

---

<sup>45</sup> Sic nel testo. Manca evidentemente la negazione (n.d.t.).

2. Se l'uomo è essenzialmente un essere sociale, è evidente che sì, l'ordinamento sociale dipende dalla moralità (religiosità) personale dei singoli membri del collettivo, ma anche, di converso, che l'atteggiamento etico del singolo dipende dalla *struttura sociale*. Il rapporto di questi due momenti è reciproco: uno influisce sull'altro e viceversa.

Se gettiamo uno sguardo allo sviluppo della storia politica e sociale europea nel XIX e all'inizio del XX secolo, osserviamo che il cristianesimo ha perso la sua influenza nella vita dei popoli cristiani (ed è un fatto innegabile) soprattutto perché si è lasciato sfuggire dalle mani l'iniziativa in quasi tutte le questioni [655] che solleva la vita sociale anche minuta. E perciò questa iniziativa è stata presa da dei ceti o elementi sociali, che sono religiosamente indifferenti o che addirittura sono suoi accaniti nemici. L'ateismo marxista e altre forme di ateismo che hanno acquistato predominio nella società e anche nella gente non avrebbero mai avuto un successo tanto grande se il cristianesimo (tutte le Chiese: cattolicesimo, protestantesimo, ortodossia) avesse compreso meglio quali compiti *sociali* la dottrina di Cristo gli assegna, se esso non avesse scelto una strada più facile e più comoda: quella di sostenere colla propria autorità il sistema sociale esistente, e godere della sua protezione. A Mosca il governo comunista ha creato un museo di propaganda antireligiosa; ora il suo nome è stato modificato in 'museo di storia religiosa'. Il materiale che vi è raccolto, chiaramente, presenta la storia della religione (in particolare del cristianesimo) in maniera abbastanza unilaterale, proponendo solamente il suo lato negativo. Tuttavia, bisogna riconoscerlo, quella raccolta di eventi e documenti negativi fa un'impressione suggestiva e mostra chiaramente quanto rilevanti e madornali siano stati i cedimenti della Chiesa in ambito sociale. E il cristianesimo, avendo ceduto, ha dato nel contempo la possibilità ai suoi avversari di prendere a prestito e di appropriarsi di quelle idee che sono nate dall'insegnamento di Cristo (valore assoluto della persona, eguaglianza, solidarietà fraterna di uomini e popoli). Il patos politico del socialismo e del comunismo, la sua potenza e autorevolezza non si fonda certo solo sulla lotta di classe (del proletariato e dei capitalisti) e sul sentimento di tale conflittualità, bensì, innanzitutto, su *quei concetti morali* che esso *ha preso in prestito dal cristianesimo*. Ed è per questo che nella gioventù socialista e comunista troviamo molto più vero idealismo e volontà di sacrificare la vita per il trionfo dell'ideale di giustizia sociale che fra i cristiani osservanti, che vanno regolarmente in chiesa. Inoltre, è interessante notarlo, quei pagani che hanno visitato l'Europa e hanno conosciuto la condizione sociale dell'Europa contemporanea, si meravigliano del fatto che essa non corrisponde affatto ai comandamenti fondamentali cristiani e anzi li contraddice perfino. Ma come si può annunciare ai pagani il Vangelo (la parola di Cristo) come vero insegnamento di salvezza, se gli stessi popoli cristiani non sono capaci di affrontare i loro problemi secondo questo insegnamento?

[656] Quale conclusione trarre allora da quanto è stato detto? Certo, non si può chiedere alla Chiesa stessa e ai suoi rappresentanti di intromettersi direttamente nelle questioni politiche. Non si addice alla cattedra ecclesiastica spingersi alla agitazione politica, sottomettendo la religione alla politica di partito. Però, in un modo o in un altro, oggi giorno il *dovere più*

*importante* di ogni cristiano è di lottare per un sistema sociale che corrisponda ai comandamenti della dottrina cristiana e che serva non a Mammona ma a Dio, ossia per la messa in pratica dei valori della vera cultura spirituale. Deve essere ricostituita la vera gerarchia dei valori: quelli inferiori (materiali) devono essere subordinati a quelli più elevati. E per questo ogni cristiano deve coltivare e sviluppare in se stesso e nel suo prossimo la sensibilità per le rivendicazioni e i problemi sociali attuali. È questo il compito più alto dell'educazione. L'educazione che nega e trascura questo dovere avvilisce il sentimento comunitario e non è veramente cristiana. Non lo si deve dimenticare: il cristianesimo è una dottrina che dai suoi seguaci esige non un *minimo*, ma il *massimo*. È una dottrina che si caratterizza per grandissimo *dinamismo* e *attualità*. Ogni momento presente è di importanza decisiva. Agisci e lotta *hic et nunc*! Quello che esige il presente deve essere intrapreso e realizzato fino in fondo, senza indugi. E se il cristianesimo ora non concentrerà tutte le sue forze per cambiare e migliorare il sistema sociale, ci saranno altri che eseguiranno questo compito e lo faranno in modo tale che gli ideali più alti e preziosi del cristianesimo saranno distorti, guastati, e forse anche tradotti nel loro contrario. Cominciata questa lotta, il cristianesimo dovrà abdicare ai privilegi dei quali ha goduto finora (il sostegno delle ceti capitalisti e dello stato), ma nella situazione attuale non c'è altra via d'uscita: si deve combattere, oppure rinunciare del tutto alla realizzazione dei principi dell'insegnamento cristiano. Questo, a mio avviso, è il problema del cristianesimo e del socialismo alla luce della situazione presente.