LUIGI GIUSSANI

LA COSCIENZA RELIGIOSA NELL'UOMO MODERNO

Note per cattolici "impegnati"

già e non ancora

Jaca Book

INDICE

Una premessa **3**

Parte prima
«È L'UMANITÀ CHE HA ABBANDONATO LA CHIESA?»
(T.S. Eliot, VII Coro da «La Rocca»)

CAPITOLO PRIMO
Una dimenticanza nel percorso religioso dell'uomo **4**
Il ponte tra l'uomo e il destino
CAPITOLO SECONDO
Come può essere accaduto **7**
CAPITOLO TERZO
Dio, se c' è, non c'entra **12**
CAPITOLO QUARTO
La caratteristica più significativa della triplice eredità **15**
CAPITOLO QUINTO
Lo smarrimento culturale dell'uomo moderno **17**
CAPITOLO SESTO
L'opzione **24**

Parte seconda
... O «È LA CHIESA CHE HA ABBANDONATO L'UMANITÀ?»
(T.S. Elíot, VII Coro da «La Rocca»)

CAPITOLO PRIMO
La protestantizzazione del cristianesimo **27**
CAPITOLO SECONDO
Il cristianesimo come fatto oggettivo **31**
CAPITOLO TERZO
Due caratteristiche fondamentali del fatto cristiano **34**
CAPITOLO QUARTO
Il fatto cristiano come presenza **36**

Post-scriptum **37**

Note **38**

Una premessa

Uno scrittore inglese ha osservato molto acutamente che «gli uomini raramente apprendono ciò che credono già di sapere» [Reinhold Niebhur]. Sono persuaso che a proposito del fatto religioso in genere, e del cristianesimo in particolare, tutti crediamo già di sapere. Invece non è impossibile, riaffrontandolo, approdare a qualche aspetto di conoscenza nuova.

In questa conversazione [il testo riferisce il contenuto di una conferenza tenuta da don Giussani in alcune sedi universitarie italiane ed estere] cercherò di identificare innanzitutto una situazione culturale e sociale nel suo aspetto impeditivo di una coscienza religiosa autentica e in secondo luogo l'atteggiamento del cristianesimo di fronte a tale fatto.

Si avverte comunque oggi la coscienza dell'uomo molto più disponibile a quel senso religioso con cui la ricerca del destino coincide, una disponibilità che anni fa non riuscivo a notare. Sembra esserci una rinascita della vocazione umana a mettersi in rapporto con il suo significato; ma mi pare che se ne sia parlato in modo tale che essa non ne sia stata favorita.

Questi brevi appunti vorrebbero dare un contributo a chiarezza e positività nell'impresa.

Parte prima
«È L'UMANITÀ CHE HA ABBANDONATO LA CHIESA?»...
(T.S. Eliot, VII Coro da «La Rocca»)

CAPITOLO PRIMO
UNA DIMENTICANZA NEL PERCORSO RELIGIOSO DELL'UOMO
Il ponte tra l'uomo e il destino

Per affrontare ciò che intendo dire prenderò spunto da una pagina del poeta inglese Thomas Stearns Eliot che nel settimo dei suoi Cori da «La Rocca» rievoca poeticamente la storia religiosa dell'umanità. (1)

Prima il cosmo è descritto come «Deserto e vuoto. E tenebre erano sopra la faccia dell'abisso». «Deserto e vuoto», «tenebre» coincidono con l'assenza di significato. Sarà infatti l'uomo a popolare il deserto e il vuoto: in lui la natura stessa parte per l'avventura inesauribile della ricerca del significato. Venne l'uomo e si scatenò subito il tentativo ininterrotto per immaginare, definire, realizzare teoricamente, praticamente ed esteticamente il nesso che corre tra il momento vissuto, passeggero ed effimero, ed il senso eterno, ultimo di esso. Qual è il significato dell'attimo contingente in relazione al tutto? L'uomo in tutti i tempi, anche quando dichiarava l'opposto, ha affrontato e vissuto questo impegno interpretativo. La ricerca di questo nesso tra l'istante e il tutto, l'eterno - è un fenomeno inevitabile per l'umana ragione, perché l'uomo da sempre, e più profondamente di quanto non abbia avvertito gli altri suoi bisogni, ha vissuto l'urgenza di interrogarsi e di non lasciare inevasa la risposta sul fine ultimo del suo camminare.

Tra il polo dell'effimero e quello del destino ultimo scatta la scintilla della religiosità. E inizia così il lavoro per gettare «il ponte», direbbe Victor Hugo in una sua poesia, a centinaia e migliaia di arcate tra la sponda umana e la stella lontana (2).

Ci sono nate tutte le religioni: la religione infatti altro non è che il tentativo di costruzione teorica, etica e rituale del modo con cui l'uomo immagina A rapporto con il suo destino. Tale immagine porta con sé un certo modo di pensare, di vedere la realtà; stimola ad un certo atteggiamento verso quel destino immaginato - perciò spinge ad una certa moralità; infine richiede di vibrare esteticamente, poeticamente in certi riti, in certi gesti. La somma di questi modi di pensare, di agire, di ritualizzare è la religione.

Eliot dunque rievoca tale tradizione religiosa dell'umanità.

I grandi iniziatori di religioni hanno proposto agli uomini le loro offerte di cammino, quasi dicessero: «Venite con me; io vi insegnerò la via», oppure: «Questa è la strada della perfezione», o ancora: «Per essere utili alla storia, al mondo, questo è il sentiero da percorrere».

Un fatto anomalo

Ma ad un certo punto, continua il poeta, è insorto un fenomeno assolutamente anomalo. Non uno che abbia detto: fra il momento contingente che tu vivi e il significato eterno di esso, fra questo punto oscuro in cui sei e la stella più vicina nel cielo, bisogna seguire questa strada. S'è levata invece una Voce che ha preteso di identificare il Destino con sé. Non più l'uomo che indaga il mistero, che cerca di immaginarsi il suo destino, ma un uomo che ha osato dire: «Io sono quel Mistero, io sono il tuo destino». Non «Vi insegno la via», ma «Io sono la Via, la Verità, la Vita» (3).

> «Quindi giunsero, in un momento predeterminato, un momento nel tempo e del tempo,
> Un momento non fuori del tempo, ma nel tempo, in ciò che noi chiamiamo storia: sezionando, bisecando il mondo del tempo, un momento nel tempo ma non come un momento di tempo,
> Un momento nel tempo ma il tempo fu creato attraverso quel momento: poiché senza significato non c'è tempo, e quel momento di tempo diede il significato.
> Quindi sembrò come se gli uomini dovessero procedere dalla luce alla luce, nella luce del Verbo.
> Attraverso la Passione e il Sacrificio salvati a dispetto del loro essere negativo;
> Bestiali come sempre, carnali, egoisti come sempre, interessati e ottusi come sempre lo furono prima,
> Eppure sempre in lotta, sempre a riaffermare, sempre a riprendere la loro marcia sulla via illuminata dalla luce.
> Spesso sostando, perdendo tempo, sviandosi, attardandosi, tornando, eppure mai seguendo un'altra via» (4).

Ecco le vivide immagini di Eliot che illustrano la storia cristiana di duemila anni.

Il Cristo ci ha lasciato uomini, ma ci ha consegnato l'impossibilità a fermarci, la tensione al destino. «Sempre in lotta». Questa è la caratteristica

antropologica più sensibile portata all'umanità dall'annuncio di Cristo. Da quel momento il mondo fissò i suoi anni, uno dopo l'altro, per quella strada. E sembrò che gli uomini dovessero progredire sempre «dalla luce alla luce», sempre pronti a riprendere, nonostante tutto, la via illuminata, camminando come potevano, ma camminando sulla scia di quell'Avvenimento senza paragoni.

Qualcosa è accaduto

> «Ma sembra che qualcosa sia accaduto, che non è mai accaduto prima: sebbene non si sappia quando, o perché, o come, o dove.
> Gli uomini hanno abbandonato Dio non per altri dèi, dicono, ma per nessun dio; e questo non era mai accaduto prima
> Che gli uomini negassero gli dèi e adorassero gli dèi, professando innanzitutto la Ragione
> E poi il Denaro, il Potere, e ciò che chiamano Vita, o Razza, o Dialettica.
>
> La Chiesa ripudiata, la torre abbattuta, le campane capovolte, cosa possiamo fare
> Se non restare con le mani vuote e le palme aperte rivolte verso l'alto
> In un'età che avanza all'indietro progressivamente?
> .....
> Deserto e vuoto. Deserto e vuoto. E tenebre sopra la faccia dell'abisso.
> È la Chiesa che ha abbandonato l'umanità, o è l'umanità che ha abbandonato la Chiesa?
> Quando la Chiesa non è più considerata, e neanche contrastata e gli uomini hanno dimenticato
> Tutti gli dèi, salvo l'Usura, la Lussuria e il Potere» (5).

Io credo che questo brano poetico, scritto circa cinquanta anni fa (6) sia la descrizione profetica della situazione religiosa della maggior parte degli uomini del nostro tempo. Ritengo tale descrizione il modo migliore con cui porre l'accento sulla situazione religiosa dell'uomo di oggi, situazione in cui l'uomo cammina, vive, si agita; situazione perciò che ha un influsso sulla sua mentalità, sul suo cuore, sul suo gusto morale e sulle sue possibilità di speranza.

Nelle parole del poeta si trova chiarito il contesto in cui il senso religioso viene a trovarsi oggi: sommerso dal tentativo continuo di non farlo agire come un fattore esistenzialmente vivo, operante nel dinamismo educativo, nel dinamismo dei rapporti sociali, quasi per congelarlo come un fattore obliterato.

Ma il senso religioso, essendo il culmine della ragione - il futuro Paolo VI in una sua prima lettera come cardinale di Milano lo definì: «la sintesi dello spirito», - come tale non può essere strappato, non può restare troppo a lungo eluso. Perciò in un'epoca come la nostra l'assenza di Dio copre la presenza di qualcosa d'altro. Anche una religiosità autentica oggi deve fare i conti con una trama sociale intessuta da una menzogna grave: si nega Dio, ma la dimensione religiosa, la ricerca del rapporto con l'Io tenta di realizzarsi comunque nel rapporto con «dèi» inconsci, non conclamati come tali.

Gli uomini possono certo eliminare il nome di tutti gli dèi, ma si troveranno in ogni caso e senza saperlo un «dio», in una schiavitù innaturale. Quelli che Eliot chiama Usura, Lussuria, Potere possono essere ricondotti ad una sola parola: la strumentalizzazione vicendevole fra gli uomini, proiezione compensativa d'una sudditanza ultima concepita in modo menzognero.

Eliot afferma che non si sa dove o come o quando o perché si sia creata questa situazione. Ma è proprio in una risposta sommaria a queste domande, attraversando la cautela del poeta, che ci vogliamo inoltrare.

CAPITOLO SECONDO
COME PUÒ ESSERE ACCADUTO

Per comprendere il processo di quell'avanzare «all'indietro, progressivamente» di cui parlava Eliot possono essere decifrati dei punti di riferimento storici. La nostra situazione umana è l'esito di una eredità.

Possiamo dire, semplificando, che fino alla fine del Medioevo le società che avevano «riconosciuto» il «fatto anomalo» accaduto nella storia individuavano come origine, destino, ideale del cammino qualcosa di più grande: Dio. La varietà dei fattori costituenti la personalità umana e l'umana convivenza erano protesi a una unità, a comporsi e a realizzarsi in una unità, assicurando così una concezione non frammentata della persona e quindi del cosmo e della storia. L'impegno ideale che caratterizzava il medioevo poneva la figura del Santo come immagine esemplare della personalità umana: una figura d'uomo che avesse realizzato l'unità di sé col proprio destino. È la frantumazione di questa unità e di questa figura d'uomo il grande cambiamento.

Lo scrittore francese Henri Daniel-Rops, quando, nel 1955, venne nominato Accademico di Francia, pronunciò per l'occasione un discorso (7) nel quale identificò i fattori del malessere eccezionalmente grave che diagnosticava nel cuore dell'uomo moderno. Fece risalire la matrice culturale di tale situazione ad una triplice radice che qui richiamerò brevemente commentandola e osservandola nella concatenazione del suo contenuto.

L'uomo come divo

Una di queste radici si ravvisa sistematizzata per la prima volta nell'Umanesimo. Quella tensione all'unità della persona umana che bene era indicata dalla figura del santo, vissuta come ideale di una società, si rallenta fino a non esistere più.

La santità come ideale dell'uomo lo proiettava verso qualcosa di più grande di lui, e in questa tensione ad altro la perfezione evidentemente era l'unità di tutti i fattori umani in Dio. Se il nesso con ciò che è più grande dell'uomo viene eluso, la perfezione come totalità di fattori non può esistere, non è più concepibile. Potrà esistere allora una «performance» particolare nell'uno o nell'altro campo, potrà esistere una capacità particolare in un tipo di umana espressività o in un altro. Da questo punto in poi l'assetto della cultura che sarà influente sulla società si è come scheggiato in parzialità di sottolineature. All'ideale della santità medievale si sostituisce nell'umanesimo l'ideale della *riuscita umana:* non più il Dio cui tutto deve confluire in unità armonica, ma il «divo», l'uomo riuscito che conta sulle sue forze. È nelle proprie forze che occorre sperare, sulle proprie energie che si scommette. Non importa in quale campo, ma occorre che la vita «riesca». È già filtrata come accettabile l'idea che non è cosi importante «riuscire» nella totalità della vita, ma è sufficiente riscuotere l'ammirazione in un particolare settore: l'estetica, il valore militare, la politica, l'erudizione. L'umanista Coluccio Salutati diceva: «Del cielo è degno l'uomo che fa grandi cose su questa terra». E se un uomo non ha goduto di circostanze favorevoli, dove ritrova la sua dignità, se essa non è più retta dal rapporto obiettivo con Dio, ma è consegnata alla mercé del caso? E chi è piccolo e debole, non può essere uomo degno? Il seme del razzismo attende di attecchire su questo terreno.

La scoperta degli antichi manoscritti - salvati in buona parte dai monaci medievali - ha portato, a livello di linguaggio, a convergenze interessanti: la dea «fortuna», o la dea «fama» hanno una rilevante presenza in quell'operazione di recupero del vocabolario antico caratteristica degli umanisti, presenza che contribuisce a chiarire quanto il senso della vita sentito veramente come tale sia il successo, anche ottenuto in un particolare

della vita. Il dio dunque, non lontano ed isolato dall'esistenza, ma operante e partecipe nelle vicende umane è il successo.

Diceva Chesterton: «Ogni errore è una verità impazzita». Infatti la riuscita nell'esistenza rappresenta indubbiamente un valore. Esso viene altamente sottolineato nella tradizione cristiana attraverso il concetto di «merito». La parola «merito» indica la proporzione dei gesti che l'uomo compie nei confronti dell'Eterno: l'uomo deve meritare la felicità, o il Paradiso. Ma è chiaro che in questa prospettiva cristiana un malato, per esempio, un uomo sfortunato, un handicappato, possono avere una dignità e una statura più grande di quella di coloro i cui nomi vengono celebrati dai giornali a caratteri cubitali. Tale statura non è ridotta alla fortunata convergenza di fattori esteriori.

Tutta questa parzialità, questa assenza di unità caratterizzerà il filo della cultura moderna, del pensiero e quindi della prassi moderna. La riuscita della vita, la fede o la speranza poggiate tutte sulle umane energie sono tipiche anche della mentalità contemporanea. Non a caso l'espressione «divismo» si è diffusa nella nostra epoca, e il suo campo d'azione non è certo ridotto al senso più specificatamente hollywoodiano del termine. Il divismo ha una sua etica incidente socialmente e non confinata al mondo della celluloide. Al Dio ancor oggi si sostituisce il divo. Il Dio infatti è concepito come entità inarrivabile, mentre il divo è l'uomo che si realizza palpabilmente, oggi come per l'Umanesimo.

Lo statunitense John Dewey, il creatore della pedagogia americana - la sua notorietà era così grande che quando compì l'ottantesimo anno d'età negli Stati Uniti sono stati proclamati due giorni di festività nazionale - pone come suprema formula, supremo criterio dell'educazione, «l'efficienza sociale». Alla parola efficienza egli aggiunge la parola sociale, ma il senso ci porta molto vicino al «divo» degli umanisti.

Occorre comunque notare che tali trasformazioni di mentalità non si sono verificate in modo necessariamente irreligioso. Ma, se i principi cristiani possono essere con devozione trattenuti e non rinnegati, il sentimento del vivere fluttua per suo conto. Dio finisce con l'essere vissuto come una nuvola che si libra nel cielo, sempre più lontana, con sempre minori influssi su una terra sempre più copiosamente afferrata e manipolata dall'uomo solo. Dio diventa astratto, giustapposto alla terra.

Da dove vengono le energie dell'uomo?

L'umanista aveva ancora un senso di umanità reale e non poteva dimenticare che l'uomo è pieno di limiti. Dalla lettura dei maestri antichi

attingeva quel velo di tristezza, quel senso del limite ultimo che nel teatro greco faceva concludere tragicamente ogni sforzo umano. Sintomatica è in questo senso l'esclamazione di Petrarca quando dice: «Chi mi darà ali di colomba, sì che m'innalzi e levimi da terra?»

L'umanista è come se si domandasse da dove viene all'uomo quell'energia realizzatrice, fonte di successo e di grandezza, e capisce benissimo che l'uomo non può darsela da sé. L'individuo non è evidentemente fonte della sua forza: essa proviene da qualcosa d'altro, qualcosa di più grande. Così di fronte a un Dio cristiano non negato, ma eclissato in una lontananza empirea, la creatività ultima viene identificata con la natura, una natura sostituzione concreta della divinità astratta.

Una natura panteisticamente intesa caratterizzerà l'epoca rinascimentale.

Ma se la natura è l'origine delle nostre fortune, delle nostre energie tutto ciò che nasce dalla natura è bene. Dopo l'affermazione dell'uomo realizzatore propria dell'umanista, l'uomo rinascimentale dichiara un concetto etico nuovo: l'uomo naturalmente agisce bene. E dalla natura che cosa scaturisce? L'impulso, lo spontaneo, l'istinto. Il «bene» diventa l'istinto. Il «naturalismo» che definisce così l'etica rinascimentale segnala un cambiamento sistematico avvenuto nell'intero corpo della morale. Quando Rabelais scriveva: «Fa' ciò che vuoi, perché per natura l'uomo è spinto ad atti virtuosi», esplicitava questo mutamento, e già dava voce perfetta ad un principio dell'etica di oggi.

Come è vero che l'errore è una verità diventata pazza! Per riconoscere l'errore occorre urgerlo nella sua logica e solo allora esso renderà manifesto il fatto che è costretto a dimenticare o a rinnegare qualcosa. In questo caso, per esempio, la tradizione cristiana sarebbe la prima a sottolineare l'affermazione di Rabelais, perché la difesa della legge naturale che l'uomo si porta scritta nel cuore è posizione caratteristica della cultura cattolica e significa riconoscere che «per natura l'uomo è spinto ad atti virtuosi».

Ma nello stesso tempo la Chiesa riconosce che occorre essere realisti e non dimenticare che, se è vero che la natura suggerisce all'uomo atti virtuosi, è anche vero che la situazione esistenziale in cui egli vive rende impossibile realizzare l'impeto ideale che l'uomo ha in cuore. Ogni impulso buono ha un'arsi che presto degrada. Ciascun uomo conosce l'amaro sapore, l'umiliazione di sentire questo venir meno a se stesso. Non riconoscerlo significa perdere di vista la concretezza della propria umanità. Rabelais dimentica totalmente tale limite realistico, la cui origine la tradizione cristiana chiama «peccato originale». Con una frase famosa ammetteva

quel limite anche il poeta latino Ovidio: «Vedo ciò che è meglio e faccio il peggio».

Vale a dire: l'animo naturale, pur costituendo per l'uomo di tutti i tempi una trama di indicazioni ideali, nel concreto è soffocato da una grande fragilità. Se l'uomo per natura ha una sua forza, esistenzialmente è ferito, ambiguo, equivoco. È come se avesse le vertigini, se gli tremassero i polsi. Se, per esempio, noi tracciassimo una linea sul terreno e sfidassimo i presenti a seguirla mettendo i piedi uno dopo l'altro e ad avanzare così, nessuno avrebbe difficoltà. Ma se noi potessimo prendere la stessa linea e la alzassimo cento metri da terra la situazione cambierebbe radicalmente. Sarebbe sì la stessa linea, gli stessi gesti richiesti, ma in condizioni diversissime, al punto da rendere impossibile per i più l'identica operazione. Come struttura l'uomo è capace di determinate cose, di cui storicamente ed esistenzialmente diventa incapace.

Il risultato come clima del naturalismo rinascimentale è bene indicato da una frase di Machiavelli che registra con il consueto cinismo l'atmosfera e la mentalità delle corti del '500: «Noi siamo gli uomini più empi e più immorali che si possono immaginare».

Va notato che nel Rinascimento inizia una sottile, ma reale ostilità al Dio cristiano, a un Dio che dice «sì» o «no», che cerca di modulare, di potare gli istinti umani. Un tale Dio può anche porsi in contraddizione con l'impeto della natura, con l'impulso che sembra naturale, e comincia così a diventare un potenziale o attuale nemico.

L'uomo come Prometeo

Al Rinascimento seguì la grande epoca delle scoperte scientifiche. La scoperta di una corrispondenza sistematica fra i dinamismi della natura e i dinamismi dell'umano pensiero sembrò far toccare all'uomo l'ultima Thule delle sue possibilità. La sua ragione avrebbe potuto piegare la natura a quanto avesse voluto.

Tale scoperta ha portato l'uomo a concepire la sua ragione come il vero fatto dominatore del mondo. Così egli ha pensato di aver trovato finalmente l'autentico dio, il signore: la ragione. Se l'uomo applicandola può persino piegare la natura ai propri fini ha in mano il segreto e lo strumento della felicità.

Daniel-Rops, nel discorso che già abbiamo citato, osservava che quando Watt ha fatto scattare le prime scintille della macchina a vapore sembrò all'uomo di aver realizzato l'antico mito di Prometeo, di avere rapito il

fuoco agli dèi. Parve all'uomo oramai di essere veramente padrone di se stesso. Il Dominus quindi che ha diritto di decidere sulla vita e sul cosmo non è più Dio, ma l'uomo stesso attraverso la sua ragione.

È oramai l'epoca razionalista. Nello sviluppo delle prime conquiste sembrarono aprirsi possibilità di un dominio senza fine e incontrastato: sempre più l'ideale del cammino umano viene determinato dalla scienza e dalla tecnica che, attraverso l'intervento sulla realtà, promettono all'uomo un mondo determinato secondo i propri progetti. L'uomo è padrone del suo destino.

CAPITOLO TERZO
DIO, SE C' È, NON C'ENTRA

Questo triplice ideale di cui brevemente abbiamo scorso le connotazioni, per cui la vita vale se riesce; per cui si ripone fiducia assoluta nella natura - e perciò si esalta l'istinto -; e per cui, da ultimo, si ha la certezza che la ragione può piegare la natura a qualunque suo cenno e comando - realizzando perciò la felicità dell'uomo -, questo triplice valore i secoli scorsi hanno lasciato in eredità al nostro momento storico, di cui ancora definisce il contenuto culturale ed etico.

Neppure in questa idea nuova di uomo, inteso in modo totalmente autonomo, capace di realizzare se stesso e i propri progetti, Dio è necessariamente eliminato. Ma quello che avviene è molto più subdolo. Lo ha sintetizzato bene Cornelio Fabro: «Dio, se c'è, non c'entra». Dio non c'entra con l'uomo concreto, con i suoi interessi, i suoi problemi, ambito in cui l'uomo è misura a se stesso, signore di se stesso, sorgente e dell'immaginazione del progetto e dell'energia concreta per la sua realizzazione, ivi compresa la direttiva etica implicata. Nell'ambito dei problemi umani dunque Dio - se c'è - è come se non fosse. Si realizza così la divisione tra un sacro e un profano, quasi che possa esistere qualcosa che stia al di fuori del «tempio» di Dio che è il cosmo intero.

Così man mano che il razionalismo, attraverso il potere politico - dopo la Rivoluzione francese - assume in proprio quella divisione, questa diventa lentamente luogo comune dei dotti, determina il cielo culturale, diventa cultura dominante. E da quel cielo culturale il contenuto novatore dopo alcuni secoli, attraverso anche l'educazione statale, penetra cuore e mente di tutto il popolo, divenendo mentalità sociale.

E quanto più tale mentalità si dilata, tanto più Dio diventa qualche cosa che fugge lontano, non tollerato se pretende intervenire in quei destini di cui l'uomo si sente padrone.

Il laicismo

Il termine con cui propriamente si indica questa concezione in quanto resa mentalità sociale attraverso un influsso culturale divenuto dominante tramite il potere politico e l'educazione pubblica, è *laicismo*. Esso è «la professione dell'appartenenza dell'uomo a se stesso e basta» (Cornelio Fabro), della presunzione di un'autonomia totale da parte dell'uomo.

Esso è la causa della difficoltà profonda in cui oggi la coscienza religiosa si trova. Un Dio infatti che non c'entri con la vita è un Dio per lo meno inutile. Quindi tanto più un uomo è attivo, interessato alla vita e in essa impegnato, tanto più sentirebbe di perdere tempo nel soffermarsi a considerare un tale Dio. Dio si riduce ad un'opzione più o meno privata, ad un patetico conforto psicologico, ad un fatto da museo. Per un uomo che sentisse febbrilmente il tempo breve e le molte imprese da realizzare quel Dio non solo è inutile, ma anche dannoso, è «oppio del popolo».

Una società informata da simile mentalità può non essere atea formalmente, ma lo è di fatto.

Un tale Dio non solo è inutile, non solo è dannoso, ma non è Dio. Un Dio non interessante per l'attività dell'uomo, per la sua costruzione, per il suo cammino verso il destino, nel migliore dei casi costituisce uno spreco di tempo e tirando tutte le conseguenze è certamente qualcosa da togliere di mezzo, da eliminare. La formula: «Dio, se c'è, non c'entra» porta con sé come coerenza ultima: «Dio non c'è».

Il vero nemico di una religiosità autentica, a mio avviso, non è tanto l'ateismo quanto questo laicismo: un sacro infatti che non c'entri con il campo concreto degli interessi quotidiani dell'uomo rende il rapporto col Dio concepibile solo come totalmente soggettivo. E la realtà umana resta con i suoi problemi e i suoi interessi alla mercé dei criteri dell'uomo, in pratica facilmente determinabile dal potere.

Conseguenze del laicismo

I valori fondamentali che il passaggio all'epoca moderna, illuministica e laicista, ha come terremotati e stravolti rispetto alla tradizione culturale cristiana sono, per l'utilità del nostro discorso, soprattutto quattro.

a) Innanzitutto una riduzione del concetto di *ragione.* La ragione intesa come misura del reale implica che di essa si abbia una concezione bloccata, come si trattasse di una stanza. La si può dilatare finché si vuole, ma in

quanto stanza è limitata ed è destinata a divenire una tomba in cui l'uomo resterà imprigionato.

La ragione «misura di tutte le cose» - e dunque l'uomo misura della realtà - è di fatto una prigione: al di là delle sue mura si dichiara non esserci più nulla. L'uomo-misura-di-tutte-le-cose è un essere che si chiude dentro un orizzonte rendendo impossibile qualsiasi novità nella sua vita. Se ciò che il mio metro non può misurare non c'è, ogni novità è solo apparente, cioè formale: come nel gioco del «meccano», per i bambini può cambiare la costruzione formale, ma i pezzi che la compongono saranno sempre gli stessi. Quando la ragione rimane «stanza», distrugge la sua forza e mortifica l'avventura - scoperta e creatività - della vita.

Per la tradizione cristiana, invece, la ragione è uno sguardo aperto, o, per restare nel paragone, non «stanza», ma «finestra» spalancata su una realtà nella quale esso non ha mai finito di entrare; realtà che l'uomo possiede e sperimenta come sua nella misura in cui vi aderisce, vi obbedisce. La ragione è coscienza della realtà secondo la totalità dei suoi fattori. Per questo la religiosità è il culmine della razionalità in quanto affermazione del significato totale, che rappresenta appunto l'indicazione della totalità dei fattori.

Questa eliminazione della novità è responsabile anche della abolizione di una dimensione caratteristica della ragione vera, che è la categoria della possibilità. Einstein in un dialogo di pochi giorni prima di morire disse che un uomo che non riconoscesse «l'insondabile mistero, non potrebbe essere anche uno scienziato»: non potrebbe infatti fondare la categoria della possibilità, fondamentale per la ricerca.

b) Una seconda riduzione operata è quella sull'immagine della *libertà.*

Essa viene intesa come distacco da qualcosa, come assenza di nesso, come assenza di legami. Si può tradurre tale concezione in forma banale dicendo che la libertà è intesa come abbandono di sé esclusivamente al proprio impeto di reazione, d'istinto, d'immagine, di opinione.

Mentre per il cristianesimo la libertà è energia di adesione al reale, all'essere. È adesione ad altro da sé, che compie, fa crescere, costruisce e realizza la nostra persona. Libertà quindi è una forza affettiva che conduce ad un «Tu» ultimo. Libertà è energia costruttiva dell'io attraverso l'adesione ad «Altro».

c) Un terzo cambiamento profondo viene operato nell'idea di *coscienza.*

Per la cultura moderna la coscienza è il luogo dove si formano criterio e direttiva dell'azione; è la sorgente autonoma della norma etica.

Per la tradizione cristiana la coscienza è il luogo dove la libertà dell'io ascolta la Voce di un Altro, il luogo dove emerge l'oggettività di un ordine dato da oltre sé, cui obbedire. Che differenza abissale sta nell'espressione: «Io seguo la mia coscienza», intesa come il luogo dell'obbedienza, oggettivo, o come il luogo dell'interpretazione ultima, soggettiva!

d) Come quarto esempio di orientamento radicalmente diverso di valori, accenno allo sviluppo di una certa accezione di *cultura.*

Se infatti l'uomo è concepito come misura e verità del mondo la cultura è una proiezione umana sul reale per possederlo. Dunque per l'epoca in cui viviamo la parola cultura si riferisce ad un «avere» del singolo. La cultura come «avere» usa della scienza e della tecnica fine a se stesse per possedere di più la realtà, anziché come funzioni particolari di un organismo totale in cui l'uomo possa «essere» di più. Così anche la scienza e la tecnica - e con esse chi ne fa uso - sono condannate a servire una ideologia come enfatizzazione del particolare punto di vista secondo il quale il potere ha interesse a muoversi per «avere» di più.

Secondo la tradizione cristiana, così tenacemente ripresa da Giovanni Paolo II, la cultura è un fenomeno di umanizzazione dell'uomo, un cammino di realizzazione dell'uomo. Riguarda perciò *l'essere* dell'uomo.

CAPITOLO QUARTO
LA CARATTERISTICA PIÙ SIGNIFICATIVA DELLA TRIPLICE EREDITÀ

L'ottimismo frustrato

In tutta l'eredità moderna l'accento è sull'uomo, padrone del suo mondo, della sua vita, della sua terra. La caratteristica più impressionante di tale assetto mentale è una specie di sindrome d'*ottimismo* affermato con certezza dogmatica.

Si tratta di un fiducioso ottimismo introdotto prima dall'Umanesimo, dilatato dal rinascimento, consacrato poi definitivamente - così allora sembrò - dal razionalismo. Tale ottimismo - già ne abbiamo fatto cenno - è stato tra l'altro per l'umanesimo l'unica nota alternativa rispetto alla fonte massima della sua ispirazione, che era la cultura classica. L'antichità in modo grandioso percepiva il limite tragico dell'uomo, che, per quanto facesse e misurasse la sua grandezza nelle imprese più eroiche non poteva

sfidare il fato incombente; la catastrofe tragica aveva sempre ragione dell'umano progetto. Tutto ciò s'attutisce con l'Umanesimo.

E l'ottimismo rimane caratteristica dominante della nostra eredità culturale: a noi oggi può sembrare ingenuo, ma fino alla fine del secolo scorso e ai primi anni del nostro secolo tale ottimismo giungeva, nella letteratura filosofica e teologica - specie americana, ma non solo -, a dichiarare che di lì a poco tempo la scienza avrebbe finalmente portato l'umanità ad un dinamismo totalmente controllato e quindi ad una perfezione realizzata: sarebbero mancati ancora solo pochi passi in campo psicologico e sociologico (8). Scriveva il teologo e storico della Chiesa statunitense Walter Rauschenbush in un testo del 1907: «La velocità della evoluzione nel nostro paese documenta l'immensa capacità di perfezione latente nella natura umana... Forse questi diciannove secoli di influsso cristiano sono stati un lungo preliminare periodo di crescita, ed ora il fine e il frutto sono quasi a portata di mano».

Ma l'ottimismo di stampo razionalista per cui la ragione attraverso la scienza e la tecnica avrebbe potuto risolvere ogni umano problema senza Dio, fu frustrata dalla tragedia della prima guerra mondiale. Mi ricordo la testimonianza in tal senso dei primi libri di un grande protestante americano, Reinhold Niebuhr, che esercitò un imponente influsso sulla cultura statunitense degli anni '30 e '40, particolarmente il suo «*Moral man and immoral society*» del 1932. (9)

Alla prima seguì la seconda guerra mondiale, che compì l'opera. La grande cultura precipitò in uno smarrimento profondo, perché da una parte il dio era ormai svanito dall'orizzonte umano e dall'altra parte l'uomo, nuovo dio, si era detronizzato con le sue stesse mani.

Un episodio e una profezia

Due fatti vorrei ricordare prima di addentrarmi ad analizzare le connotazioni salienti di quello smarrimento culturale che negli anni del secondo dopoguerra si è diffuso in Europa e nel mondo.

Il primo si riferisce ad un viaggio di Winston Churchill, quando, terminato il conflitto mondiale, andò negli Stati Uniti d'America per una visita in cui gli vennero tributati tutti gli onori per il suo contributo alla vittoria considerata salvezza della civiltà. Si trovò egli ad essere ricevuto al Massachusetts Institute of Technology di Boston - uno dei più noti centri scientifici del mondo – il cui rettore gli rivolse un discorso ancora carico di fiduciosa e ingenua certezza sulle magnifiche sorti che sarebbero toccate all'umanità dopo la guerra. Dopo aver accennato a tutto ciò che la civiltà

doveva a Churchill per il suo apporto al superamento del pericolo nazista si attardò a descrivere il carattere postbellico di tale civiltà, il cui principale attributo era, a suo modo di vedere, il fatto di aver preso possesso, tramite la scienza e la tecnica, di ogni aspetto dell'umano. Solo un piccolo passo separava l'umanità dall'ottenere un dominio intero sul pensiero, l'affetto, il sentimento dell'uomo fin nelle loro radici, cosicché nessun Hitler sarebbe più potuto sorgere, e il mondo sarebbe potuto essere presto una società perfetta, come una grande officina impostata secondo un progetto buono. Sentito questo, Churchill si alzò e - dopo aver ringraziato il rettore per l'accoglienza e le parole di lode ricevute - riguardo al mondo felice da questo appena descritto disse che «sperava ardentemente di essere già morto prima che ciò fosse realizzato». Di fronte ad un ultimo grottesco sussulto di quell'ottimismo radicato nella cultura anteguerra mi è sempre piaciuto ricordare l'umoristico atteggiamento dello statista inglese...

Il secondo episodio di più drammatica evidenza riguarda Daniel-Rops e il suo discorso di ammissione all'Accademia di Francia che già abbiamo ricordato. Ricorreva in quel giorno il decimo anniversario dello scoppio della bomba atomica di Hiroshima e lo scrittore affermò che tale coincidenza per lui come cristiano costituiva un monito da non trascurare. Nel suo discorso citò allora il Timeo di Platone, dove si narra di una terra dell'oro chiamata Atlantide, un continente irraggiungibile posto oltre le colonne d'Ercole, abitato da una stirpe felice di uomini intelligenti e intraprendenti. Essi si erano resi realmente autosufficienti e perciò non adoravano più gli dèi. Giove allora radunò le divinità dell'Olimpo e, prendendo in considerazione il caso, si domandava che cosa fare di quegli uomini che vivevano senza dèi. Fu deciso di sterminare quella razza di empi e con un fulmine Giove fece affondare il continente Atlantide nell'Oceano. Narra ancora il *Timeo* che il riflusso dell'acqua che inghiottiva l'Atlantide formò un enorme fungo che raggiungeva il cielo. Dieci anni fa esattamente - commentò Daniel-Rops - questo dialogo di Platone si realizzava.

CAPITOLO QUINTO
LO SMARRIMENTO CULTURALE DELL'UOMO MODERNO

Una «antropologia della dissoluzione» segna l'ultima logica del dissesto psicologico di fronte all'impatto tragico degli avvenimenti. Cerco di delineare analiticamente i tratti più salienti.

1) Angoscia di fronte all'enigmaticità del significato

La ragione-misura-di-tutte-le-cose ha portato l'uomo alla paura di perdere non solo la propria vita, ma anche la propria umanità. Lo smarrimento che

si è verificato è senza fondo di fronte all'enigma del destino dell'umanità e della persona.

Vorrei ricordare un romanzo particolarmente rappresentativo di questo momento storico, riassuntivo simbolo di questa crisi. Si tratta di *Barabba* di Pär Fabian Lagerkvist (10). Barabba è il simbolo dell'uomo moderno, espressione di quella cultura per cui egli si concepisce totalmente autonomo. Il libro narra la storia del brigante graziato al posto di Cristo che, improvvisamente, pochi giorni dopo la cattura si trova appunto ad essere liberato per questo sconosciuto, Gesù di Nazareth, al quale perciò la sua vita è legata, la «sua» vita, così indipendente, così selvaggia e libera. Il romanzo è tutto costruito sul fatto che Barabba se vive, se continua ad essere potente e capace di compiere le imprese che lo hanno reso famoso lo deve al fatto che «un altro» è morto in sua vece. Giovanni Papini che introdusse la prima edizione italiana del romanzo acutamente commenta: «Barabba è dunque l'Uomo, l'uomo per eccellenza, che ha salva la vita ad opera di Cristo e non sa perché. Cerca di sapere, cerca di informarsi, cerca di vedere. ...E, in verità, non lo saprà mai esattamente. Barabba è incuriosito e turbato, ma non sarà mai convertito» (11).

Lagerkvist ebbe il premio Nobel nel 1951 per questo romanzo scritto l'anno precedente, e la motivazione dell'onorificenza lo considera «emblema dell'uomo europeo», il quale riconosce il cristianesimo come fonte dei valori che hanno imposto al mondo la sua cultura, ma in Cristo non riesce più a credere.

Lagerkvist che è anche un acuto poeta dice nei suoi versi all'«Amico sconosciuto»:

> «Uno sconosciuto è mio amico
> uno che io non conosco, uno sconosciuto
> lontano lontano.
>
> Per lui il mio cuore è pieno di nostalgia
> perché Egli non è presso di me.
>
> Perché Egli forse non esiste affatto?
>
> Chi sei tu che colmi il mio cuore della tua assenza,
> che colmi tutta la terra della tua assenza?»

E aggiunge in un'altra sua poesia «Al Dio che non esiste»:

> «... non c'è nessuno che ode la voce

risonante nelle tenebre; ma perché la voce esiste?»

Perché la voce esiste? L'uomo di oggi, intelligente, colto, amante della vita e dell'umanità, capisce di non riuscire a superare la negazione, ma comprende anche che la negazione non è la misura di tutto. La propria realtà è più grande della negazione.

L'uomo di oggi, come s'è già detto, capisce i valori che gli vengono dal cristianesimo, ma non riesce a credere e ciò lo rende terribilmente incompiuto. La tristezza dell'incompiuto è proprio il contenuto delle grandi coscienze di oggi. Pur non riuscendo a credere, l'uomo moderno in un estremo e disperato gesto di lealtà grida la sua nostalgia di un'affermazione ultima e positiva, grida quello che Cristo ben consapevolmente ha gridato prima di morire: «A te raccomando l'anima mia» (12).

Dopo che l'ottimismo razionalista ha subito la frustrazione delle due guerre mondiali, adesso lo smarrimento profondo della più alta cultura contemporanea sembra aprirsi ad una nostalgia nuova. L'uomo non può a lungo resistere in questa situazione enigmatica. «Tutta la legge dell'umana esistenza - disse Dostoevskij - sta in questo: che l'uomo possa inchinarsi all'infinitamente grande». Questo stigma, comunque letto o comunque lasciato nell'ombra, agisce nell'uomo. E ancora lo scrittore russo osserva che «l'ape conosce la formula del suo alveare, la formica conosce la formula del suo formicaio, l'uomo non conosce la sua formula». Essa infatti consiste nel rapporto con l'infinito.

2) Disperazione etica

L'uomo non solo ha smarrito il significato della propria esistenza, ma constata inoltre di essere incapace di realizzare la propria umanità. L'uomo è impotente ad essere uomo. Non ha legge ideale, non più una direttiva che sia disposto a seguire, un approdo sicuro.

Ma sente che non avrebbe neanche l'energia per viverlo. È una disperazione etica circa la possibilità di una propria dignità, di una lealtà ultima. «Non c'è ideale al quale possiamo sacrificarci – dice Malraux - perché di tutti noi conosciamo le menzogne, noi che non sappiamo che cosa sia la verità».

La più incisiva immagine di questa disperazione sulla propria impotenza etica è nell'ultima scena del «Brand» di Ibsen, quando il protagonista, che ha cercato la coerenza tutta la vita, di fronte alla morte, che il tuono della valanga gli preannuncia, grida: «Rispondimi, Dio, nell'ora in cui la morte mi travolge: può tutta la volontà di un uomo ottenere un filo solo di

salvezza?» Cioè, un solo atto perfetto, che significa in fondo un atto interamente umano.

Come è distante il grido che Ibsen presta al suo protagonista dall'autosufficienza che è stata radice della cultura moderna! L'uomo che si constata incapace di realizzare se stesso cade, a partire da un ottimismo ad oltranza, in un pessimismo profondo, totale: ogni atto è intriso di male, un recupero protestante a tanto tentativo di autonomia.

Del resto quella terribile constatazione di incapacità faceva anche scrivere a Kafka: «Anch'io come chiunque altro ho in me fin dalla nascita un centro di gravità che neanche la più pazza educazione è riuscito a spostare. Ce l'ho ancora questo centro di gravità, ma in un certo qual modo non c'è più il corpo relativo». Quel «centro di gravità» è ciò che io chiamerei un'esigenza di significato unitario, ma è chiaro dall'acuta analisi di Kafka che un «centro di gravità» senza un «corpo relativo», cioè inoperoso, lo si sente infitto nel corpo come una «palla di piombo», appesantisce anziché far vivere un organismo: il cuore è come una pietra.

Un Dio che non c'entri con la vita - come noi lo abbiamo culturalmente ereditato - acuisce la disperazione etica dell'uomo, è piombo nella sua esistenza.

E così l'elenco di dèi che faceva Eliot – l'usura, la lussuria, il potere - diventano attivi dominatori dell'uomo, l'inevitabile pena del contrappasso, il destino concreto in cui l'uomo non può non cadere, quando abbandona il nesso organico con chi lo costituisce creandolo.

3) Conseguenze antropologiche

Vorrei delineare quali a mio avviso siano le categorie fondamentali della psicologia dell'uomo di oggi, in cui si traduce quel piombo inattivo di cui parlavamo pocanzi.

a) Poiché la legge dell'umana esistenza è di inchinarsi all'infinitamente grande, a qualcosa che spacchi l'orizzonte di ogni formula, ritrovo la prima e più globale tra queste categorie in un commento di Teilhard de Chardin, quando dice: «... Il pericolo maggiore che possa temere l'umanità non è una catastrofe che venga dal di fuori, non è né la fame né la peste, è invece quella malattia spirituale, la più terribile, perché il più direttamente umano dei flagelli, che è la perdita del gusto di vivere».

È, questo, credo, il colore di fondo che più si addice all'epoca che stiamo vivendo.

b) Si registra, in secondo luogo, una contraddizione che sta alla radice di molti atteggiamenti. Dice ancora il poeta Eliot nel VI dei suoi Cori.

> «Essi cercano sempre d'evadere
> Dal buio esterno e interiore
> Sognando sistemi talmente perfetti che più nessuno
> avrebbe bisogno
> d'essere buono».

L'uomo cioè, incapace di essere se stesso, cerca scampo in sistemi, in ideologie nelle quali non sia implicato ciò che egli è come uomo, come «io», come libertà.

Mi ha colpito come significativo questo brano di una lettera di Marx alla moglie, del 21 giugno 1856: «Io mi sento di nuovo un uomo, perché provo una grande passione, e la molteplicità in cui lo studio e la cultura moderna ci impigliano, e lo scetticismo con cui necessariamente siamo portati a criticare tutte le impressioni soggettive e oggettive, sono fatti apposta per renderci tutti piccoli e deboli e lamentosi e irresoluti. Ma l'amore non per l'uomo di Feuerbach, non per il metabolismo di Moleschott, non per il proletariato, bensì l'amore per l'amata, per te, fa dell'uomo nuovamente un uomo».

Non solo quindi incombe sull'uomo moderno la perdita del gusto di vivere, ma anche una contraddizione che è, se si vuole, latente - nel senso che difficilmente è letta come tale - ma operante, profondamente presente. Come si può infatti reggere una antropologia, come si può immaginare una concezione della storia che non nasca, investa e spieghi ciò che l'uomo fa ogni giorno?

c) Ed ecco la terza nota: la distruzione dell'utilità del tempo. Tale indizio è da ricercare nella concezione dell'istante. Nell'istante infatti il tempo si sorprende nella sua fattura. Ma dal momento in cui è diventato usuale affermare che noi siamo gli unici artefici della nostra esistenza, una tale follia ha coinciso coll'uccidere la parola destino - con cui la parola Dio si identifica. E soltanto se c'è un destino l'istante ha corposità, è valore, è «funzione» di qualcosa. In caso contrario, come dice Oriana Fallaci, «... la vita diviene una serie di occasioni perdute, un rimpianto di ciò che non è stato e che avrebbe potuto essere, un rimorso di ciò che non si è fatto e che si sarebbe potuto fare. Ed è così che si spreca il presente rendendolo un'altra occasione perduta di cui poi rammaricarsi».

d) Questa triplice categoria cui ho accennato finora sfocia in una situazione dell'uomo moderno che tende ormai a diventare una caratteristica sociale

tra le più impressionanti: la solitudine. L'esito di questi quattro secoli in cui l'uomo ha tentato di affermare se stesso come termine ultimo della realtà è quello di un solipsismo esasperato.

In diverse sfumature si può declinare tale solitudine, di diversa provenienza e vissute in momenti storici diseguali, ma esse hanno in comune l'esperienza dell'uomo tagliato via dai suoi rapporti, con le cose, con gli altri, con se stesso. «Là dove non c'è tempio - commenterebbe Elio t- non ci sono dimore»: solo nella dimora l'uomo infatti trova alimento, amicizia, luogo dove tutte le cose sono per lui, utili e buone secondo la sua natura profonda.

Che solitudine in questo brano di Pavese: «Tutti lo cercano uno che scrive, tutti gli vogliono parlare, tutti vogliono poter dire: so come sei fatto, e servirsene, ma nessuno gli fa credito di un giorno di simpatia totale, da uomo a uomo». Per fare credito di simpatia totale ad un uomo occorre un amore al suo destino.

e) Si possono ravvisare anche risvolti folli nella coscienza di questa solitudine. Ecco un brano di Sartre che non può non far rabbrividire: «Le mie mani, cosa sono le mie mani? La distanza incommensurabile che mi divide dal mondo degli oggetti e mi separa da essi per sempre». È l'affermazione tragica dell'impossibilità di un rapporto. È una logica conseguenza dell'asserzione ad oltranza dell'io misura di tutto. Se l'uomo è misura di tutto è solitario, come un dio senza compagnia. Le mani possono afferrare le cose, accarezzare un volto amato, stringere altre mani, ma non c'è rapporto. L'uomo è come una luce che scivoli sulla superficie delle pietre e dell'acqua, e da esse è inseparabile, ma ad esse estranea. L'uomo condannato ad una certa concezione della libertà si accorge che la libertà è estraneità. E allora è libero per nulla. Ogni stretta allontana dall'oggetto che si ritira e che diviene così sempre più irraggiungibile: una solitudine abissale.

Estraneo a tutto fino ai confini del mondo, al passato e a se stesso l'uomo solo non sa che farsene di quella libertà. E non sa che farsene della stessa realtà. Moravia definisce la realtà come «insufficiente», cioè «incapace di persuadere della sua effettiva esistenza».

Così tutto diventa nulla. Lo dice ancora Pavese in questi suoi versi:

> «Non c'è cosa più amara
> che l'alba di un giorno in cui nulla accadrà,
> non c'è cosa più amara
> della inutilità....

La lentezza dell'ora
è spietata per chi non aspetta più nulla».

f) L'unico rimedio alla dissoluzione sembra essere un impegno volontaristico.

Che cosa opporre al dilagare di questo dissolvimento della personalità umana? Perso Dio infatti, perso il punto di riferimento ad un io unitario, tutto si scolla, si corrompe e muore. Proprio questo è la morte: l'esperienza della corruzione, dove tutti gli elementi di un organismo si separano gli uni dagli altri.

Allora di fronte a questo crollo totale l'aspetto più generoso di un tentativo umano di reazione sta in un rinnovato volontarismo stoico. Di fronte all'impossibilità di realizzare una umana immagine, di fronte ad una natura materialisticamente intesa che tutto travolge ed elimina, la forza dell'umana volontà si prefigge in modo ferreo un progetto e con tutta la sua energia cerca. di realizzarlo. Riporto a titolo di esempio questo brano di Russell.: « ... Provai qualcosa come quello che il popolo religioso chiama conversione. Diventai improvvisamente e vividamente consapevole della solitudine in cui i più vivono e appassionatamente desideroso di trovare delle vie per diminuire questo tragico isolamento. La vita dell'uomo è una lunga marcia attraverso la notte circondato da nemici invisibili, torturato da logoramento e pena; ad uno ad uno come in un libro i nostri compagni di viaggio svaniscono alla nostra vista; brevissimo è il tempo in cui possiamo aiutarli. Versi il nostro tempo luce solare sul loro sentiero, per rinnovare il coraggio che vien meno, per istillare fede nelle ore di disperazione». Coraggio: perché? fede: quale? Il volontarismo mostra la sua cecità e la sua irrazionalità. Con esso l'uomo cerca di estendere le sue capacità ad un orizzonte che la sua coscienza più riflessa sa di non poter raggiungere, come la rana della favola che gonfiò se stessa, ma ad un certo punto non poté che scoppiare.

g) L'unico realistico argine che l'umanità di oggi sa opporre alla propria dissoluzione è lo Stato; lo Stato come fonte di tutto. È la signoria dell'uomo realizzata, ma quanto ironicamente! L'ultima salvezza sarebbe assicurata dalla alienazione in una immagine ideologica della società, - nella schiavitù mascherata dell'intero popolo ad un *potere,* cioè ai pochi «fortunati» che detengono la forza.

Non è forse in tale direzione il commento amaro del premio Nobel per la poesia, Milosz?

«Si è riusciti a far capire all'uomo che se vive è solo per grazia dei potenti. Pensi dunque a bere il caffè e a dare la caccia alle farfalle.
Chi ama la *res publica* avrà la mano mozzata».

CAPITOLO SESTO
L'OPZIONE

Tutta questa situazione finora descritta, con le sue conseguenze, non è frutto di una più seria indagine dell'uomo su se stesso, ma di un'opzione. Diceva il filosofo neomarxista Althusser apertamente che l'alternativa tra «l'esistenza di Dio e il marxismo non è questione di ragione, ma è una pura opzione». È cioè una posizione che l'uomo assume, è una scelta di libertà.

Althusser aveva ragione. Immaginiamo un uomo che sia nella penombra. Se egli volge le spalle alla luce la penombra è l'inizio del nulla, delle tenebre; se viceversa si lascia a tergo le tenebre, la penombra è l'inizio della luce. Si tratta di vedere quale posizione decide di assumere.

Comunque una delle due è quella realistica: se la penombra c'è, significa che esiste il buio del dramma umano, ma significa che c'è la luce. Perciò il vero dramma è proprio questa scelta di postura di fronte alla realtà che, se ti si pone come penombra, può essere certo definita tutta buia, ma può anche essere la scoperta dell'inizio della luce. Quando invece la volontà - tensione ed energia della libertà, capacità di aderire all'essere - si pone in condizione negativa, come un bambino in un tragico capriccio, non tornano più i conti.

L'uomo ha il potere di fare i capricci di fronte all'essere, ma è appunto così tragico che Dio ne ha avuto pietà. È diventato uno di noi per scuoterci, per richiamarci e farci alzare la testa. Il capriccio infatti dell'uomo di fronte all'essere è un odio a se stesso e al proprio destino.

Leggiamo in Nietzsche l'anticipo di questa volontà di violenza, implicita nella pretesa dell'uomo moderno di essere misura di tutte le cose: «Un giorno il viandante chiuse la porta dietro di sé e pianse. Poi disse: questo ardente desiderio del vero, del reale, del non apparente, del certo, come lo odio ... » Questa è la scelta che ha fatto l'uomo contemporaneo: chiudere la porta alla speranza, all'impeto ideale che gli alita alle spalle, acquattato in fondo al suo cuore, trasmessogli da sua madre e da tutto ciò che lo anticipa nella storia: questo evidente desiderio del vero, del reale, del certo. L'uomo moderno se ne sente perseguitato come da un aguzzino «tetro e appassionato», e ad un tempo ammette di essere costituito dal desiderio della verità, mentre si ribella alla natura del proprio cuore che è profezia di Dio. Solo qui si rivela la cattiveria dell'uomo.

Dante, del resto, già aveva indiziato quest'ultimo problema umano con la figura di Capaneo. L'uomo cristiano conosce questa tentazione: Tu o Dio mi leghi qui e non posso sfuggire, ma non puoi impedirmi di bestemmiarti e io ti bestemmio. Ed è così che per rinunciare a Dio l'uomo rinuncia a se stesso. Quel desiderio del vero, quale aguzzino, non gli permette di riposare. Per sottrarsi alle esigenze del cuore, quanti strappi, quante amarezze! «Ma poiché l'uomo deve muovere oltre il piede stanco e ferito» - come continua Nietzsche - allora egli rivolge indietro, alle cose belle e adeguate alla sua esigenza, che non hanno saputo trattenerlo, uno sguardo di odio feroce. In questa irosa volontà di strapparsi alle domande che lo rimanderebbero a Dio, egli è pieno di livore perché quelle esigenze del cuore non l'hanno costretto a rimanere. Egli così odia la propria libertà, la odia mentre la usa.

Montale descrive in questa sua splendida poesia l'attimo di percezione della contingenza delle cose:

> «Forse un mattino andando in un'aria di vetro,
> arida, rivolgendomi, vedrò compirsi il miracolo:
> il nulla alle mie spalle, il vuoto dietro
> di me, con un terrore di ubriaco.
>
> Poi come s'uno schermo, s'accamperanno di gitto
> alberi case colli per l'inganno consueto.
> Ma sarà troppo tardi; ed io me ne andrò zitto
> tra gli uomini che non si voltano con il mio segreto
> .»

L'uomo, come livello della natura in cui essa diventa coscienza di se stessa, percepisce che nell'istante egli non si fa da sé e che quindi le cose non si fanno da sé. Tale percezione potrebbe essere l'inizio dell'esperienza mistica, cioè della coscienza del proprio essere creatura. Come invece diventa nichilismo, «il nulla alle mie spalle»? È, appunto, una scelta, che elude però alcune domande che la ragione imporrebbe. Come ogni errore tale scelta è costretta dalla sua logica a dimenticare o a rinnegare qualcosa: che le cose esistono. Contingenti, non consistenti in sé, questo è verissimo, ma esse esistono. E per ciò stesso esse sono segno di espressione della grande Presenza.

Diceva Cicerone: «Non è turpe che i filosofi dubitino di quelle cose di cui neppure i contadini dubitano?» Accade insomma, ed è fonte di stupore per chi vi rifletta, che si vada contro ciò che fa vivere, contro ciò che si chiama il «buon» senso. Basterebbe invece usare la ragione: questa apertura alla

realtà che è come una finestra spalancata su un mare dove mai si termina di immergersi e che ti si presenta nuovo ad ogni momento.
Si può fare la scelta di porsi di fronte alla realtà, non come il bambino del Vangelo cui è promesso il regno dei cieli, con gli occhi sgranati di fronte alla vita, ma come il bambino che si ripara la faccia con il gomito, e non guarda, non vede.

Questo è il mistero vero dell'uomo perché o uno si pone di fronte alle cose scegliendo di non guardarle, per censurarne l'aspetto infausto, oppure rimane con quell'apertura naturale che lancia l'uomo nell'universale paragone. O ci si spalanca o ci si corruccia, e questa è la scelta cruciale dal punto di vista religioso comune agli uomini di tutti i tempi.

Certo questa scelta può essere handicappata, in un'epoca come la nostra che eredita quattro o cinque secoli di costruito ateismo, costruito perché come giustamente diceva il teologo protestante Tillich: «L'ateismo nel senso etimologico è impossibile».

L'ateismo è infatti possibile esistenzialmente ed è un dio che non c'entri più con la vita, stimato, onorato magari dogmaticamente, ma che con l'esistenza si vuole che non abbia più nulla a che fare. Con la vita avrebbero a che fare i vari interessi, «la lussuria, l'usura, il potere», come diceva Eliot. E lentamente, attraverso la giustificazione etica del naturalismo e attraverso la giustificazione ultima del razionalismo**,** l'uomo si acquieta in questa finale schiavitù quando ha rinunciato a tutti gli dèi, eccetto appunto «l'usura, la lussuria», sinteticamente, «il potere».

Viviamo perciò in un momento drammaticamente bello perché sempre di più tutto poggia su una nostra scelta, ed essa deve lottare contro una mentalità comune fatta di quattro secoli, nella quale però oggi appaiono, come abbiamo visto, le nostalgie e gli sprazzi di una consapevolezza di esigenze umane in altri periodi storici più oscurate.

Dice al termine del suo itinerario filosofico Horkheimer: « Senza la rivelazione di un dio l'uomo non riesce più a raccapezzarsi su se stesso».

* * *

Parte seconda
... O «È LA CHIESA CHE HA ABBANDONATO L'UMANITÀ?»
(T.S. Elíot, VII Coro da «La Rocca»)

CAPITOLO PRIMO
LA PROTESTANTIZZAZIONE DEL CRISTIANESIMO

Di fronte alla situazione di ateismo esistenziale e pratico che abbiamo descritto, ma anche di fronte all'urgenza di un nesso col destino, cioè di una religiosità autentica, che abbiamo rilevato, sarebbe assolutamente necessario che il significato della vita ridiventasse amico della vita.
Il cristianesimo è entrato nel mondo per contestare quella rovina dell'uomo che si perpetra laddove l'uomo perde il nesso con Dio. Esso è l'annuncio del Dio fatto uomo e dovrebbe costituire l'opposizione più determinante all'ostracizzazione odierna del rapporto con l'infinito dalle vicende della vita.

Ricordiamo che Cristo disse prima di morire, pregando il Padre: «Non ti prego per il mondo» (13). E intendeva con quest'espressione riferirsi non certo alla creazione che ci offre le stelle, il mare, la tenerezza e l'amore, ma alla realtà, che tristemente può comprendere anche le stelle, il mare, la tenerezza e l'amore, affrontata senza il rapporto ultimo col divino. Questo è il mondo per cui Cristo non prega: la realtà affrontata a prescindere da Dio; di fatto, una realtà così manipolata tenderebbe a distruggere quell'uomo che Cristo è venuto a salvare.

Ma oggi il fatto cristiano si presenta nel mondo profondamente ridotto. Non è quella presenza in lotta contro la rovina dell'uomo, così come dovrebbe essere. Non lo è se non potenzialmente.

Parlando di questa riduzione voglio specificare che non parlo dell'incoerenza etica. Da quando il Signore è venuto, infatti, la Chiesa ha reso avveduto l'uomo della verità fondamentale che egli è peccatore, e che Cristo è venuto appunto per i peccatori. Non parlo di quella fragilità terribile cui accennava anche il brano teatrale di Ibsen citato prima, per cui l'uomo non riesce da solo a stare in piedi, ad essere se stesso. Non parlo di questo: Cristo è venuto proprio perché noi potessimo, appoggiandoci a Lui, camminare, lentamente, ma camminare.

Parlo invece di una riduzione del cristianesimo nel modo di vivere la sua natura. Il mio parere è che il cristianesimo del nostro tempo è stato come angustiato, debilitato e affievolito da un influsso che potremmo definire «protestante». Non è questa la sede per soffermarci a descrivere la profondità religiosa da cui il protestantesimo nasce o cui può giungere; ciò

che sto per dire è una critica non certo al mondo protestante, ma alla realtà cattolica, starei per dire all'intelligenza cattolica, che oggi si presenta gravemente protestantizzata.

L'osservazione capitale che motiva tale giudizio sta nella riduzione del Cristianesimo a «Parola» («Parola di Dio», «Evangelo», o semplicemente «Parola»).

Ciò lascia spazio a conseguenze decisive per una cultura.

1) Il soggettivismo

Quella riduzione apre, dal punto di vista metodologico, ad un soggettivismo inevitabile che, da un punto di vista pratico, favorisce una sentimentalità e un pietismo. In questo modo la parola di Dio avrebbe come ultimo criterio interpretativo la coscienza personale: drammatica relativizzazione in cui ogni uomo è sorgente di dettato, ultima cattedra e profeta di se stesso, alla mercé della sua sensibilità, del suo risentimento, dell'istante che vive. Tot capita, tot sententiae: tante teste, tanti pareri. Potrebbe anche essere uno slogan della libertà razionalista.

Se si vuole un correttivo a quest'esasperato soggettivismo ci si affida agli ermeneuti della parola, agli esegeti. Ma non bastano gli intellettuali alla obbiettività necessaria. Così come, per salvare l'oggettività, non è sufficiente la comunità di base con il suo parere, e neanche quello della Chiesa locale: Cristo non ha commesso a nessuna di queste entità come tali l'inequivocabile ultima oggettività della Sua guida.

2) Il moralismo

Se il cristianesimo è parola di Dio interpretata dalla coscienza sorge un'ulteriore grave domanda. Il cristianesimo reso «parola» interpretabile dalla coscienza nel senso detto, quale comportamento suggerirà di fronte o all'urto dei problemi umani personali o all'urgenza della realtà sociale?

Come può quel soggettivismo estremo confrontarsi con la congerie di reclami formulati dalle sempre più complesse vicende della vita moderna?

La risposta è purtroppo una: il comportamento dell'uomo necessariamente verrà guidato e identificato come valore dagli ideali che la cultura dominante approverà. La moralità è allora qualcosa che deriva dalle leggi e dalla coerenza di una concezione della vita avallata dal potere e quindi riconosciuta dai più.

Se il cristianesimo è ridotto a parola coincide con un'emozione della coscienza che ha il diritto di interpretarla e tale coscienza non può disarticolarsi dal flusso di quei valori che sono più stimati nel momento storico in cui essa vive.

Ecco allora che il comportamento più corretto e più dignitoso per l'uomo sarà immaginato secondo idee e convinzioni ritenuti più urgenti dalla mentalità sociale al potere.

Questa è la seconda mutilazione che offre al nostro tempo la realtà del cattolicesimo secondo una diffusa interpretazione. Un orizzonte morale reso angusto, per cui i parametri cui riferirsi sono quelli della concezione di vita dominante nella società in cui si è. Una riduzione della moralità a moralismo. Il moralismo è sempre riduttivo dell'orizzonte morale ed è sempre accusativo dell'uomo: o meglio, lo accusa da una parte e lo giustifica dall'altra. Si esaltano dei valori e se ne censurano altri, per alcuni si pretende la piena coerenza, di altri si accetta e talvolta si plaude l'assenza.

Perciò se da una parte la Parola di Dio soggettivamente interpretata può anche aprire spazi sentimentalmente vivi, o anche risorse di sacrifici particolari, la morale per gli uomini che vivono in una società è fissata dal potere reale. Allora la posizione dell'uomo, anche credente, di fronte al cristianesimo è impossibile che non ceda alla sua identificazione con i valori morali che la società sembra rendere ovvi.

Ed è così che la moralità diviene moralismo accanito: o il comportamento fluisce dal dinamismo intrinseco ad un avvenimento cui uno appartiene, oppure è una selezione arbitraria e pretenziosa di affermazioni fra cui dominano le scelte più pubblicizzate dal potere, e ad esse si è tenuti con scrupolo ad uniformarsi.

3) Indebolimento dell'unità organica del fatto cristiano

Diretta conseguenza della riduzione del cristianesimo a parola è anche lo sfuocarsi del nesso tra presente e passato, vale a dire lo sfuocarsi della unità organica, strutturale, propria di un fatto come quello cristiano. Si indebolisce il valore della storia, della tradizione e quindi di quella organicità dell'avvenimento cristiano che rende vita la vita della Chiesa. È come se un uomo adulto vivesse solo del presente, delle reazioni istintive o momentanee e obliterasse, per una strana malattia, o per una reazione negativa, il suo passato.

Tale illanguidimento dello spessore storico e vitale del fatto cristiano arriva sino al tentativo di svuotare il più possibile di contenuto il nesso con il fattore garante di quella organicità unitaria di cui parlavamo pocanzi, cioè con il Vescovo di Roma. In un certo allentarsi della sequela al Pontefice noto un altro riverbero di protestantesimo, che potremmo chiamare «congregazionalismo» con un'espressione tratta dalla storia protestante - o «episcopalismo»: la chiesa locale cioè avrebbe capacità sufficienti e autonome di fondare il rapporto dell'uomo con il Cristo, con il divino. Il primato reale del Vescovo di Roma è rarefatto e con esso anche l'unico ancoraggio adeguato del rapporto con Dio, che è il mistero della Chiesa nella sua totalità.

Già presentì questo pericolo Paolo VI, quando ancora era cardinale a Milano, e così si espresse in una lettera indirizzata al cardinal Cicognani prima dell'apertura del Concilio: «Questo Concilio dovrebbe, sempre al suo inizio, esprimere un atto unanime e felice di omaggio, fedeltà, amore ed obbedienza al Vicario di Cristo. Dopo la definizione del primato e dell'infallibilità del papa, ci furono alcune defezioni, alcune incertezze e poi docili acquiescenze. Ora la Chiesa gode di riconoscere in Pietro e nel suo successore quella pienezza di poteri che sono il segreto della sua unità, della sua forza, della sua misteriosa capacità di sfidare il tempo e fare degli uomini una Chiesa. Perché il Concilio non lo deve dire? Perché il Concilio non esprime questa acquisita certezza? Perché, dovendo poi discutere i poteri episcopali, non allontana da sé ogni tentazione e dagli altri ogni dubbio che si possa momentaneamente rimettere in questione la sovrana grandezza e solidità di quella verità? Anche su questo punto basterebbe un atto semplice e breve, ma solenne e cordiale» (14).

Occorre fare una nota. Una chiesa «locale» non può stare di fronte ad una cultura dominante: può solo subirla. Una cultura può diventare dominante solo per valori che si pongano con forza o con pretesa di universalità. Una chiesa locale, proprio in quanto delimitata, non può che essere presa nel gioco: i suoi valori universali sono quelli che essa attinge dalla «catholica», come si espresse Giovanni Paolo II nel discorso alla Chiesa italiana riunita con i vescovi e i suoi rappresentanti a Loreto (1985).

Ecco allora tre «cadute» che tendono a ridurre dall'interno il fatto cristiano, e in particolare il cattolicesimo, che lo smobilitano dal di dentro, ne indeboliscono la lotta contro una mentalità per cui «Dio non c'entra con la vita».

Sono, lo abbiamo visto, il soggettivismo di fronte al destino, come concezione e come prassi; un moralismo accentuato di fronte ai valori esaltati dalla cultura dominante; l'indebolimento dell'unità viva del popolo

di Dio, con la sua tradizione e attorno al capo garante che è il Vescovo di Roma.

Si presenta così oggi svigorita l'organicità potente della Chiesa, quell'unità in cui sta il segno della presenza salvifica di Cristo. Diceva un teologo belga, Chantraine, scrivendo su un periodico: «Si è svuotata l'ontologia cristiana e sono rimaste le parole».

CAPITOLO SECONDO
IL CRISTIANESIMO COME FATTO OGGETTIVO

L'annuncio nella storia

Se il cristianesimo vuole presentarsi in modo non ridotto al mondo contemporaneo deve proporre il Dio vivo, non il Dio dei morti o del pensiero umano. Il Dio vivo: quello che ha in mano il tempo e la storia, l'intelligenza e il cuore dell'uomo, e che solo può rispondere a quella nostalgia profonda che si è destata al punto da essere rilevabile anche come dato sociale.

Il Cristianesimo è l'annuncio di un Fatto, un Fatto buono per l'uomo, un Evangelo: Cristo nato, morto, risorto. Non è una definizione astratta, un pensiero interpretabile. La Parola di Dio - il Verbo - è un fatto accaduto nel seno di una donna, è diventato bambino, è diventato un uomo che ha parlato sulle piazze, ha mangiato e bevuto a mensa con gli altri, è stato condannato a morte ed ucciso. La parola di Dio è un fatto umano, pienamente umano.

Un brano dei «*Quattro Quartetti*» di Eliot dice:

> «La curiosità degli uomini indaga il passato e il futuro
> E s'attiene a quella dimensione, ma comprendere
> Il punto d'inserzione del senza tempo
> Col tempo, è un'occupazione da santi...
> E nemmeno un'occupazione, ma qualcosa ch'è dato
> E tolto, in un annientamento di tutta la vita nell'amore,
> Nell'ardore, altruismo e dedizione».

Quando in una casa nasce un bambino, ai genitori, ai nonni, alla famiglia e agli amici è chiaro che è un fatto. Non si discute: occorre un nuovo letto, una nuova stanza, occorre pensare a come mantenere il nuovo arrivato, ci si preoccupa di nutrirlo, vestirlo, proteggerlo, ci si alza la notte se ha bisogno di noi. E la fisionomia della vita quotidiana si trasforma e cambia in forza di questo. Il cristianesimo è «fatto» allo stesso modo: è entrato nella storia

come un bambino nella casa di due sposi. È un evento irriducibile, una presenza oggettiva che vuole raggiungere l'uomo provocandolo e giudicandolo, fino alla fine. Disse Gesù agli Apostoli dopo la sua resurrezione: «Ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo» (15).

Il cristianesimo è un fattore drammaticamente decisivo per l'uomo solo se è riconcepito in questa sua originalità, in questa sua compattezza fattuale, la cui fisionomia era duemila anni fa quella d'un uomo singolare, ma già lui vivente aveva anche il volto di persone che si mettevano insieme e andavano, a due a due, a fare quello che lui faceva e aveva detto loro di fare, e poi si raccoglievano, tornando da lui. In seguito andarono in tutto il mondo allora conosciuto, come una cosa sola, per portare quel fatto. Il volto di quell'uomo è oggi l'insieme dei credenti, che ne sono il segno nel mondo, o - come dice san Paolo - ne sono il Corpo, Corpo misterioso, chiamato anche «popolo di Dio» guidato come garanzia da una persona viva, il Vescovo di Roma.

Se il fatto cristiano non è riconosciuto e brandito in questa sua originalità, non serve se non ad essere un folto suggerimento di interpretazioni, di pensieri e magari anche di opere, ma accanto e più sovente in subordine rispetto a tutte le suggestioni di cui la vita si serve.

Oggettività del cammino al destino

Di fronte perciò agli influssi protestantizzanti che abbiamo prima descritto, il cristianesimo riconcepito nella sua originalità strutturale per prima cosa afferma, in opposizione al soggettivismo di cui abbiamo parlato in precedenza, un'oggettività del cammino al vero. Il cammino dell'uomo verso la verità e il suo destino non è alla mercé di quello che egli pensa, o di quel che pensano altri, o della società in cui vive. È oggettivo: non si tratta di immaginare o inventare, ma di seguire.

Paul Claudel fa dire ad Anna Vercors di fronte al corpo morto della figlia Violaine: «Perché affannarsi tanto quando è così semplice obbedire?» Una realtà vivente da seguire, questa è la caratteristica propria del fatto cristiano. Ed è oggi la vita della Chiesa, che è, sì, lettura del Vangelo, della parola di Dio, ma interpretata dalla coscienza viva di un corpo vivente, guidato da una realtà vivente, il magistero, un corpo con un suo ritmo di tempo che scorre, che è la liturgia.

Il cammino al vero nonostante tutta la sua fragilità, incoerenza, debolezza può essere per l'uomo pieno di pace, se è un seguire qualcuno, come decisione affettiva verso un destino che lo rende veramente uomo.

San Filippo Neri saggiamente usava far ripetere allo storico suo contemporaneo cardinal Baronio questa formula: «oboedientia et pax», obbedienza e pace.

La moralità come grazia

Abbiamo visto che il moralismo è una adesione forzata, volontaristicamente accentuata, agli ideali di umanità approvati dalla cultura dominante. L'oggettività della strada al destino di fronte al moralismo proclama invece la Grazia. L'uomo diventa se stesso, cammina verso la sua realizzazione per una Grazia. Come agisce questa Grazia?

Esiste in natura una analogia illuminante. Domandiamoci come un bambino diventa uomo. Egli acquisisce la sua fisionomia, realizza la sua struttura, diventa grande con una personalità inconfondibile in forza di una osmosi continua dovuta al fatto di appartenere ad un avvenimento con una struttura, con un volto: la famiglia. Quanto più la famiglia ha una sua fisionomia, quanto più è cosciente e ricca di umanità, tanto più il bambino cresce con una personalità propria. Appunto l'esperienza di una continuità permette la diversificazione personale, il plasmarsi delle caratteristiche originali. È il paradosso mirabile che esprime la radice di quella unità sterminata che genera tutti gli uomini e ciascuno, che è il principio profondo della creazione.

Analogamente l'uomo cammina verso il suo destino, realizza se stesso, vivendo dentro quel «fatto» familiare che è la fraternità degli uomini in Cristo, degli uomini che si riconoscono e condividono i passi gli uni degli altri perché c'è Cristo tra loro.

In opposizione dunque al moralismo che riduce l'orizzonte dei valori umani ed obbliga ad un conformismo colpevolizzante, il cristianesimo, attraverso il porsi oggettivo del fatto che porta l'uomo al suo destino, ci propone la salvezza come grazia, cioè come qualcosa che è dato immanendo e perseverando in una realtà viva. Così anche l'uomo adulto si «salva», cioè cresce, si trova cambiato nel tempo, matura, si scopre sempre più immanente a Colui per cui è fatto, e cui tutta la sua natura grida.

Restando dentro l'organicítà concreta di quell'evento che ha fatto irruzione nella storia e che è oggi un popolo guidato - una «realtà etnica sui generis» diceva Paolo VI, come vedremo -, l'uomo si costruisce, diventa una creatura diversa. In verità, se uno non nasce da un popolo, cioè, se non fiorisce da una realtà sociale naturalmente fondata e organicamente identificata, avrà molta difficoltà per raggiungere una completezza dei suoi

fattori: cosa potrà essere mai un uomo nato in provetta e allevato da un istituto statale?

CAPITOLO TERZO
DUE CARATTERISTICHE FONDAMENTALI DEL FATTO CRISTIANO

1) Fatto totalizzante

La prima caratteristica di una simile concezione del cristianesimo, cioè del cristianesimo come avvenimento, come evento strutturato, è che il fatto cristiano è totalizzante. E cioè suggerisce la sensibilità con cui si affrontano le cose della vita, genera anzi la percezione stessa delle cose, la concezione e la valorizzazione, e poi la progettazione e l'attuazione. Così come sottolineava Paolo VI nella sua «*Evangelii Nuntiandi*», specie ai paragrafi 19 e 20.

Se Dio è un fatto tra noi è come se io ricevessi a casa mia un ospite di grande importanza: la casa resta mia, ma è sua; tutto ruota attorno a lui.

Se andiamo a rileggere il primo capitolo del Vangelo di Giovanni troveremo i primi accenni di rapporto con quella Presenza che ha totalmente investito le persone dei primi che hanno seguito Gesù: Giovanni stesso, Andrea, Simone, Filippo, Natanaele. L'incontro con Gesù è stato per loro un avvenimento che ha sconvolto la vita, l'ha riempita di un'esigenza totale, eliminando ogni spazio vuoto, ogni programma indipendente da Lui. Un Dio diventato uno di noi, fra noi, compagno della nostra vita se non tendesse a determinare tutti i nostri pensieri, i nostri progetti e i nostri sentimenti; che non si concepisse con questa totalità, semplicemente non sarebbe più Dio.

Badiamo a notare che questa caratteristica totalizzante del fatto cristiano non ha nulla a che fare con la tentazione deduttivistica per cui si vorrebbe tentare di far derivare dal Vangelo una ricetta pronta per ogni particolare della vita. Ha a che fare invece con il fenomeno per cui ogni particolare della vita si trasforma radicalmente per un coinvolgimento totale del soggetto che vive nell'ambito di un fatto sconvolgente. La fede investe il soggetto e cambiandolo tende a cambiarne tutta l'esistenza nel dettaglio.

Romano Guardini ha una stupenda frase che bene definisce, a mio parere, che cosa si intende per fatto totalizzante: «Nell'esperienza di un grande amore tutto ciò che accade diventa un avvenimento nel suo ambito». È questa un'intensità sovrana della persona: ogni cosa si ripercuote in lei e assume un volto diverso.

Forse questo amore manca troppo alla cristianità di oggi?

Comunque è proprio quella fede totalizzante ciò che manca alla cristianità di oggi: non viene insegnata come vita. Così devitalizzato e illanguidito il cristianesimo finisce col diventare pretesto a questa o quella sottolineatura che avrà il beneplacito della mentalità al potere.

2) La fede diventa cultura

Se la fede investe ogni flessione della vita umana, la fede diventa sorgente di cultura e di una cultura nuova: altrimenti non si incarna, - e sarebbe come se non iniziasse la redenzione del presente storico. Giovanni Paolo II disse in un discorso al Meic: «Una fede che non diventi cultura sarebbe una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta».

Cultura può essere definita come coscienza critica e sistematica della esperienza umana in sviluppo.

Ora, l'esperienza è l'impatto di un soggetto con la realtà, la realtà che come presenza lo invita e lo interroga («problematizza»). Il dramma umano sta nella risposta a questa problematizzazione («responsabilità»), e la risposta è generata evidentemente nel soggetto.

La forza di un soggetto sta nella intensità della sua autocoscienza, cioè della percezione che ha dei valori che definiscono la sua personalità.

Ora, questi valori fluiscono nell'io dalla storia vissuta cui l'io stesso appartiene.

La genialità radicale di un soggetto sta nella forza della coscienza di appartenenza. Per questo il popolo di Dio diventa un orizzonte culturale nuovo per ogni soggetto che vi appartenga.

Non posso rinunciare a una nota.

L'educazione alla fede è educazione ad una capacità culturale.

Ma allora lo scopo di una scuola cristiana non dovrebbe essere innanzitutto lo sviluppo della coscienza di appartenenza dell'educando?

CAPITOLO QUARTO
IL FATTO CRISTIANO COME PRESENZA

Come è presente il fatto cristiano, o il Corpo di Cristo, o il popolo di Dio sì da rendere possibile, sperimentabile, operante l'appartenenza ad esso? Analogamente a quanto diceva la prima lettera di Giovanni:

«Ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita (poiché la vita si è fatta visibile, noi l'abbiamo veduta e di ciò vi rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna che era presso il Padre e si è resa visibile a noi) ... » (16)

Ecco la risposta: la presenza del Fatto cristiano sta nella unità dei credenti. Questo è il fenomeno più dimostrativo: questo è *il miracolo, il segno.* Quello che è umanamente impossibile, l'abolizione della estraneità e la nascita di una consanguineità nuova, proveniente non dalla carne, ma che implica anche la carne, questo miracolo Gesù lo ha definito come l'evidenza della sua divinità: «Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato» (17).

Ecco dunque il metodo proprio di quel Fatto per «convertire» il mondo: che questa unità sia resa visibile, dovunque. Senza questo non si sosterrebbe una religiosità cristiana.

Così affermava con vigore Paolo VI:

«Dov'è il "Popolo di Dio" del quale tanto si è parlato, e tutt'ora si parla, dov'è? Questa entità etnica "sui generis" che si distingue e si qualifica per il suo carattere religioso e messianico (sacerdotale e profetico, se volete), che tutto converge verso Cristo, come suo centro focale, e che tutto da Cristo deriva? com'è compaginato? com'è caratterizzato? com'è organizzato? come esercita la sua missione ideale e tonificante nella società, nella quale è immerso?

Bene sappiamo che il popolo di Dio ha ora, storicamente, un nome a tutti più familiare; è la Chiesa.

Questa non è teologia esoterica, inaccessibile alla mentalità comune del Popolo fedele; è la verità altissima sì, ma aperta ad ogni credente e capace di ispirare quello stile di vita, quella comunione di spirito, quella identità di sentimento, quel sentirsi solidali gli uni con gli altri, che infonde ad una "moltitudine di credenti un cuor solo e un'anima sola", com'era agli albori

del cristianesimo. Deve crescere in noi quel senso della comunità, della carità, dell'unità, cioè della Chiesa una e cattolica, ossia universale. Deve affermarsi in noi la consapevolezza d'essere non solo una popolazione con certi caratteri comuni, ma un Popolo, un vero Popolo di Dio» (18).

Far emergere l'unità dei credenti là dove il credente si trova: è il palesarsi della «comunione» che avrà come frutto sperimentabile nel tempo una «liberazione», cioè una umanizzazione dell'ambiente più adeguata al destino dell'uomo.

Per il Fatto cristiano ha dunque un valore decisivo anche la storia, nella sua concretezza di tempo e di spazio, di «circostanze» - che veicolano il mistero dell'unità.

Nella Chiesa la concretezza storica attraverso cui Cristo e il Suo Spirito raggiunge l'uomo, lo provoca e lo educa, comunque abbia origine e qualunque forma assuma, corrisponde al fenomeno, caratterizzante questo tempo storico, che viene chiamato «movimento». In tal senso Giovanni Paolo II ebbe a dire: «La Chiesa è movimento» (19).[1] Ed è ancora in tal senso che Giovanni Paolo II frequentemente parla di «movimenti» nei suoi discorsi.

Non è ai fattori storici che si obbedisce; è a Cristo. Ma non si obbedisce a Cristo se non attraverso i fattori storici «formati», plasmati del Suo Fatto.

Cristo si attua in noi e tra noi attraverso la nostra compagnia.

POST-SCRIPTUM

Es verdad ya. Mas fue
tan mentira, que sigue
siendo imposible siempre
(Juan Ramón Jiménez)

(Ora è vero.
Ma è stato così falso
Che continua ad essere impossibile).

Quando uno intuisce il Fatto cristiano come vero, gli occorre ancora il coraggio di risentirlo possibile, nonostante le immagini negative alimentate

[1] Dal discorso pronunciato da Giovanni Paolo II in occasione del primo convegno internazionale «I movimenti nella Chiesa», promosso da «Luce e Vita» polacco e «Comunione e Liberazione» italiano, in A.A.V.V. I *movimenti nella Chiesa,* Jaca Book 1982, p. 14.

dai modi angusti in cui esso è stato tradotto nella vita propria e della società.

Note

1) T.S.Eliot, Poesie, Mondatori 1971.
2) Victor Hugo, «Le pont», in *Les Contemplations,* Oeuvres Complètes, Editions Rencontre.
3) Gv 14,6.
4) T.S. Eliot, op. cit.
5) T.S. Eliot, op. cit.
6) «La Rocca» è stato scritto da T.S. Eliot nel 1934 come un quadro storico, in versi da rappresentare in un teatro londinese. I cori da soli hanno poi avuto pubblicazioni autonome.
7) Henri Daniel-Rops, in Semaine des intellectuels catholiques, Desclée de Brouwer
8) Ci si riferisce in particolare, e a titolo d'esempio, agli autori di quel movimento protestante americano di pensiero e d'azione che va sotto il nome di «Social Gospel» attivo dagli ultimi decenni del secolo scorso fino alla fine della prima guerra mondiale.
9) Trad. it., *Uomo morale e società immorale,* Jaca Book 1968.
10) Pär Fabian Lagerkvist, *Barabba,* Editoriale Jaca Book, Milano 1985.
11) Tale introduzione è apparsa nella prima traduzione italiana del libro nel 1951 per i tipi di Gherardo Casini Editore e poi è stata riproposta nell'edizione dei 1978 di Città Armoniosa
12) Sono le ultime parole di Barabba nel romanzo di Pár Lagerkvist.
13) 14Gv 17,9
14) Istituto Paolo VI, Notiz. n. 7, pp. 11-14.
15) Mt 28,20.
16) 1 Gv 1- 2.
17) Gv 17,21; cfr. Gal 3, 26-29
18) Paolo VI, Udienza generale del mercoledì, 24/7/1975.