Storia e Società

Aldo Capitini

Religione aperta

Prefazione di Goffredo Fofi
Introduzione e cura di Mario Martini

GLF *Editori Laterza*



Storia e Società

GLI IRRIDUCIBILI

Aldo Capitini

Religione aperta

Prefazione di Goffredo Fofi

Introduzione e cura di Mario Martini

GLF Editori Laterza

© 2011, Gius. Laterza & Figli

Prima edizione 2011

www.laterza.it

L'Editore ringrazia
la Fondazione Centro Studi
Aldo Capitini per avere acconsentito
alla pubblicazione di quest'opera

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Finito di stampare nel luglio 2011
SEDIT - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa
ISBN 978-88-420-9716-7

È vietata la riproduzione, anche
parziale, con qualsiasi mezzo effettuata,
compresa la fotocopia, anche
ad uso interno o didattico.
Per la legge italiana la fotocopia è lecita
solo per uso personale *purché
non danneggi l'autore*. Quindi ogni
fotocopia che eviti l'acquisto
di un libro è illecita e minaccia
la sopravvivenza di un modo
di trasmettere la conoscenza.
Chi fotocopia un libro, chi mette
a disposizione i mezzi per fotocopiare,
chi comunque favorisce questa pratica
commette un furto e opera
ai danni della cultura.

PREFAZIONE

di Goffredo Fofi

Provo a elencare alcuni dei motivi che rendono, a mio parere, così attuale la lettura di Capitini e la sua stessa figura, quello che è stato il suo modo di operare.

Il primo e il meno ricordato è, mi pare, la sua sfiducia verso le grandi ideologie che divisero il mondo nel secolo scorso e nei suoi anni: «l'assoluto dello Stato» (nazismo e fascismo, e dopo la prima e la seconda guerra mondiali il modello comunista, il fascino dell'Urss) e «l'assoluto del benessere» (le democrazie occidentali, il capitalismo, e soprattutto la pervasività del modello statunitense). Mentre il primo sembra scomparso dalla scena, il secondo tuttora vi domina, nella sua veste più oltranzista. Con il trionfo di un liberismo sfrenato esso ha portato il pianeta sull'orlo di un disastro che potrebbe anche essere definitivo. Se non sistema unico, probabilmente pensiero dominante anche del nuovo secolo per il tramite dell'*american way of life*, che ha finito per imporsi su quasi tutto il pianeta, suscitando in poche parti di esso, in particolare nel mondo islamico, le ben note reazioni fondamentaliste.

Parlando dell'Italia, se Capitini è stato osteggiato dalle destre, dalla Dc e dalla Chiesa cattolica o considerato con ironia ora affettuosa ora sarcastica dai comunisti, che in più momenti hanno pensato di potersene servire e sono riusciti a farlo soprattutto dopo la sua morte, non si può dire che i cosiddetti laici lo abbiano considerato di più, nonostante l'attenzione fraterna di grandi personaggi come Guido Calogero o Norberto Bobbio (che si definiva un «perplesso» di fronte al «persuaso» Capitini). Li allontanava la sua concezione religiosa e il fondamentale ottimismo che egli ne deduceva, e la fiducia non nelle «magnifiche sorti» ma nel «ben fare», per non parlare

– ma questo valeva un po' per tutti – di temi che solo in anni recenti si sono imposti all'attenzione dei migliori, come il nostro rapporto di rapina verso la natura, di sopraffazione verso il vivente e in particolare nei confronti degli animali.

Che strano personaggio appariva Capitini ai politici e ai filosofi del suo tempo, nonostante il diffidente rispetto che alcuni di loro, pochi, gli portarono! La sua concezione di una religione come «aggiunta all'opposizione» si è rivelata solo in tempi recenti – dopo la grande mutazione chiamata globalizzazione, con l'appiattimento delle esperienze e dei significati e la perdita d'attenzione per la storia (per la memoria e per il progetto) chiamata post-moderno – piena di potenzialità teorico-pratiche, sulla base del comune e generale ridimensionamento che la degenerazione della politica ci ha obbligati a compiere, più che della sfera della politica, della figura del politico.

La perdita dell'illusione di «cambiare il mondo» e di «cambiare la vita» (Marx e Rimbaud uniti, secondo l'aspirazione del primo surrealismo, delle «avanguardie» artistiche ma anche politiche del primo dopoguerra) ci ha tolto la speranza ma non la carità né il dovere di credere nella possibilità di reagire. In qualche modo, essere riconsegnati alla coscienza della durezza del futuro, della crisi o morte dell'utopia, ci ha costretti a considerare una prospettiva «religiosa», non ecclesiale, burocratica o dogmatica del nostro agire, quando ci si voglia ostinatamente, e appunto da «persuasi» secondo la concezione capitiniana, dei non-accettanti nei confronti di quelle che ci vengono presentate come realtà obbligate.

Il perno di tutta la concezione capitiniana dell'agire umano, la sua proposta, sta in una dichiarazione di cui abbiamo persino abusato, ma la cui chiarezza e necessità si sono fatte nel tempo sempre più evidenti. «Quando incontro una persona, e anche un semplice animale, non posso ammettere che poi quell'essere vivente se ne vada nel nulla, muoia e si spenga, prima o poi, come una fiamma. Mi vengono a dire che la realtà è fatta così, ma io non accetto. E se guardo meglio, trovo anche altre ragioni per non accettare la realtà così com'è ora, perché non posso approvare che la bestia più grande divori la bestia più piccola, che dappertutto la forza, la potenza, la prepotenza prevalgano: una realtà fatta così non merita di durare. È una realtà provvisoria, insufficiente, ed io mi apro ad una sua trasformazione profonda, ad una sua liberazione dal male nelle forme del peccato, del dolore, della morte. Questa è l'apertura religiosa

fondamentale, e così alle persone, agli esseri che incontro, resto unito intimamente per sempre qualunque cosa loro accada, in una compresenza intima, di cui fanno parte anche i morti [...]».

Per Capitini, religione è «la coscienza appassionata della finitezza e il superamento della finitezza stessa», è «farsi vicino infinitamente ai drammi delle persone, interiorizzare», è il «di più aggiunto alla coscienza e all'operare». «La mia vita religiosa [...]», ha scritto, «1, si aggiungerà al mondo circostante come contributo che vuole arricchire e non opprimere; 2, starà ben aperta a tutto ciò che possa incontrare per approfondire, migliorare, rivedere, ascoltando e parlando, e non con la pretesa di soltanto parlare e rivelare». Senza questa «persuasione» non può esservi per lui politica, cioè una vera assunzione di responsabilità verso la comunità degli umani nei rapporti tra loro e nel loro rapporto con la natura.

Non-accettare la realtà così come ci si presenta vuol dire contribuire alla sua liberazione. È questo il primo passo, il primo gesto. Ed è solo in apparenza qualcosa di facile, perché la realtà ci si impone con un massimo di forza e di violenza, nella manipolazione che ne fanno i poteri – e questo, oggi, forse più che mai, nella capacità di penetrazione che ha dimostrato il modello di gestione delle società basato, almeno qui da noi, sulle possibilità del consumo e sulla pressione ossessiva nella formazione del consenso. È da qui, io credo, che occorre oggi partire, di nuovo e come sempre: dal rifiuto di accettare la realtà come ci dicono sia, un'idea del mondo quale ci viene imposta da chi comanda e presume di dirigere le sorti di tutti, l'uomo e la natura intera, compresi gli elementi.

Capitini dice che «bisogna avere apertura anche verso la storia», che «essa non deve farci paura [perché] la paura impedisce l'ispirazione e fredda l'amore». Ma come intervenire nella storia, da persuasi, da minoranze convinte della possibilità e del dovere di cambiare le regole che si sono imposte, e perlopiù sono state imposte, in una società, nella società umana?

Per Capitini la rottura che permette l'intervento affermativo nella storia è la nonviolenza, perché non si può ottenere niente di buono ostinandosi – come diceva parlando dei comunisti – a voler «lavare con l'acqua sporca». Egli diceva che bisogna scrivere nonviolenza senza la lineetta di divisione, per restar fedeli allo spirito affermativo dell'*ahimsa* gandhiano, togliendo dalla parola ogni negatività.

La nonviolenza rivela il grado di violenza che si annida nel pote-

re. «Il problema non è che nuova gente arrivi, in un modo o in un altro, al potere; ma che il potere sia esercitato in modo nuovo», e anche questa è una proposizione che faceva scandalo, e di cui oggi molti si sono fatti persuasi, nel crollo delle esasperate fiducie del «marxismo» al potere. Però quel che più conta della nonviolenza capitiniana sono, credo, due fattori. Il primo sta nel rapporto con la natura. In un altro dei passi di Capitini che non ci si stanca mai di citare (in *Le ragioni della nonviolenza*, 1968, uno dei suoi ultimi scritti, possentemente riassuntivo), egli dice che «la nonviolenza non è soltanto una cosa della vita e nella vita. [...] Non si può tagliare da noi tutta la natura; ma si può scegliere: o svilupparci come bruta natura, o svilupparsi con crescente nonviolenza verso gli esseri, rimediando la crudeltà della vita e proseguendola nel buono, nel vivo, trasformandola progressivamente. [...] Un atto di nonviolenza è perciò anche un atto di speranza in questa trasformazione della cruda forza della natura». Ma più importante ci sembra considerare la nonviolenza come «liberazione di tutti», e ritornare all'attualità politica della proposta capitiniana.

La nonviolenza, ha detto Gandhi e ha ripetuto Capitini, non è pensabile soltanto come rifiuto di fare il male, di agire male nei confronti delle creature, è anche un modo eminentemente attivo di intervenire e di essa fanno parte indissolubilmente la nonmenzogna e la noncollaborazione. In forme storicamente vincenti, ma solo sul breve periodo, Gandhi ha saputo dimostrare la forza della nonviolenza come noncollaborazione, elaborandola nei modi della disobbedienza civile. Il «non accetto» si fa azione comune, trasformazione comune, intervento deciso nella storia che mette in discussione l'ordine del potere, i modi di gestione del potere.

È qui, io credo, nel discorso sulla disobbedienza civile – che è poi il perno dell'aureo manualetto *Le tecniche della nonviolenza*, che non incontrò negli anni del «movimento» la fortuna che avrebbe meritato, presi com'erano i suoi giovani da un'idea di rivoluzione che si rivelò ben presto vecchia e disastrosa e parodistica – che l'insegnamento di Capitini trova l'altro fondamentale elemento di attualità. Nei suoi ultimi anni di vita, un filosofo il cui pensiero ha avuto qualche punto in comune con quello di Capitini, Günther Anders, rinnegò la nonviolenza perché ne vide l'impotenza di fronte alla forza aggressiva e dominante del potere, a est come a ovest, con il modello consumista e le sue conseguenze, con la costruzione

delle atomiche e con la scienza al servizio della politica e la politica al servizio dell'economia. Egli accusò i nonviolenti di fermarsi nella loro azione a inutili happening gratificanti, a una autoreferenzialità che doveva purtroppo diventare un marchio in altri campi dell'esperienza, giovanile e non solo, dopo il crollo dei movimenti e la vittoria di quella che allora chiamavamo «mutazione»: una falsa coscienza che ha finito per invadere anche il terreno delle cosiddette «buone pratiche», soddisfatte di una loro presunta diversità. In definitiva, ci siamo dati nuovi alibi secondo modi nuovi di non disturbare lo *status quo*, di «accettare» le regole imposte dai poteri. Dice Capitini in *Il problema religioso attuale* (1948) che la nonviolenza non è ordine e pace e che bisogna star bene attenti a che non si risolva «in una acquiescenza all'ingiustizia, a quella violenza di secoli cristallizzata in potere e in privilegi decorati ora di un'apparente legittimità». «Il nonviolento che si fa cortigiano è disgustoso: migliore è allora il tirannicida. [...] La nonviolenza è il punto della tensione più profonda del sovvertimento di una società inadeguata». La nonviolenza deve essere «attivissima».

Di disobbedienza civile oggi si parla molto poco e la si pratica ancor meno, mentre sarebbe il modo più consono ai tempi che corrono per rompere la crosta del raggiro e del consenso, per ridare all'individuo autonomia di giudizio e di decisione, per ridare alla politica il senso originario della responsabilità verso la cosa pubblica, per una acquisizione pratica e autentica di diritti e di doveri del singolo, dei gruppi, delle comunità. Dalla «religione aperta» di Capitini la disobbedienza civile scaturisce come una conseguenza pratica immediata, ed è il modo in cui oggi si potrebbe e dovrebbe intervenire nella disastrosa realtà in cui ci muoviamo, nello sconquasso culturale, morale e antropologico, e non solo politico, del nostro Paese, e non solo del nostro.

INTRODUZIONE

di Mario Martini

Nella storia politica, culturale e sociale italiana del secolo scorso Aldo Capitini occupa un posto che potremmo definire di «protagonista appartato»[1] rispetto a figure dello stesso ambito di provenienza (l'Umbria della prima metà del Novecento), come il critico letterario Walter Binni o lo storico Luigi Salvatorelli.

Nato a Perugia alla fine del 1899, Capitini si forma alla Scuola Normale Superiore di Pisa, dove si laurea in Letteratura italiana facendosi apprezzare dai maestri di quella Università, e in particolare da Attilio Momigliano, che lo nomina suo assistente volontario; il successivo passaggio agli studi di filosofia è segnato dal profondo influsso di Benedetto Croce e di Giovanni Gentile, anche se risentirà decisivamente del pensiero morale di Kant e dell'universo poetico e umano di Leopardi. Ben presto, infatti, Capitini matura un profondo distacco dalle posizioni del neoidealismo, nelle quali avverte una incapacità di leggere a fondo il significato del dramma della vita; attraverso la frequentazione degli scritti di Carlo Michelstaedter, il giovane studioso si apre alla sensibilità esistenzialista e ai temi della filosofia della crisi, che egli interpreta e svolge positivamente. Tra gli amici normalisti, con Claudio Baglietto pone le basi di un'opposizione morale, interiore e religiosa al regime che si sta affermando nel Paese, che si concreterà nel rifiuto di accettare l'appoggio dato ad esso dalla Chiesa cattolica, da Capitini avvertito come «un tradimento del Vangelo».

«Facemmo esplodere la bomba Gandhi alla Normale di Pisa», con queste parole il filosofo rievocherà la sua scoperta del maestro

[1] «Protagonista anomalo» è la qualifica data a Capitini in un numero monografico a lui dedicato dalla rivista «Il Ponte», LIV, 1998, 10.

della nonviolenza, di cui è tra i primi in Italia a comprendere il messaggio nella sua giusta luce; Gianni Sofri sottolinea come egli sia stato «l'unico innesto del pensiero e dei metodi gandhiani sul tronco dell'antifascismo e della Resistenza»[2].

Nominato dal direttore della Normale segretario della Scuola, alla fine del '32 viene dallo stesso rimosso dall'ufficio perché si è rifiutato di aderire al partito fascista. Tornato a Perugia, per un decennio vivrà poveramente di lezioni private e nella sua abitazione riceverà i più importanti esponenti di quella rete che egli ha intessuto nella seconda generazione di oppositori del regime. Con Guido Calogero prende parte alla stesura del Manifesto del liberalsocialismo, e nel febbraio del 1942 con questi e con altri viene arrestato e rinchiuso nel carcere delle Murate di Firenze.

Nei primi mesi del '43 Capitini conosce una seconda volta il carcere, da dove uscirà il 25 luglio. Dopo la liberazione di Perugia, il 20 giugno del '44, il successivo 17 luglio costituisce nel capoluogo e in alcune altre città i Centri di orientamento sociale, nelle cui assemblee periodiche per la prima volta dall'inizio del Ventennio è possibile esercitare il diritto di riunione e di discussione pubblica nonché il controllo «dal basso» dell'operato delle istituzioni amministrative e politiche. Queste straordinarie esperienze di vita democratica popolare avranno fine con il rinascere dei partiti politici, e il loro ideatore verrà emarginato e tenuto lontano dalle cariche pubbliche della rinata democrazia, alla cui preparazione aveva contribuito più di tanti altri. È stato anche pubblicato il fascicolo che contiene la documentazione delle questure su Capitini «schedato politico», che va oltre il periodo fascista e si chiude soltanto con la morte del «sorvegliato»[3]. Nelle elezioni del 1948 aderirà al Fronte Popolare, anche se poi sarà tra i primi a usare per se stesso la formula di «indipendente di sinistra».

L'intellettuale è incaricato della direzione del «Corriere di Perugia», organo del Clnp, e nominato commissario straordinario dell'Università per Stranieri della città umbra. Finita questa esperienza, farà ritorno a Pisa, reintegrato nel posto di segretario e poi come docente universitario di Filosofia morale e Storia delle religioni. A

[2] G. Sofri, *Gandhi in Italia*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 143.

[3] Cfr. C. Cutini, *Uno schedato politico. Aldo Capitini*, Editoriale Umbra, Perugia 1988.

partire dal 1946 Capitini realizza una serie di iniziative con le quali si propone di animare una discussione sulla situazione religiosa dell'Italia. Prima con Ferdinando Tartaglia, e poi da solo, dà vita a dibattiti e associazioni, dal Convegno sul problema religioso attuale al Movimento di religione, al Primo congresso per la riforma religiosa in Italia. Lo stretto rapporto che Capitini vede tra religione e nonviolenza si può verificare nell'intrecciarsi di queste iniziative. Dal 17 al 24 agosto del 1950 partecipa a Londra al Congresso mondiale delle religioni per la fondazione della pace, dove propone l'istituzione di una Internazionale religiosa nonviolenta. Nel 1951-1952 ha inizio la serie delle *Lettere di religione*, vengono fondati i Centri di orientamento religioso e promosso un Convegno internazionale per la nonviolenza, da cui ha origine il Movimento nonviolento. Nel settembre del 1961, sulla scia della risonanza della marcia antiatomica che Bertrand Russell aveva organizzato da Aldermaston a Londra, Capitini ideerà e realizzerà quella «Marcia per la pace e la fratellanza tra i popoli» da Perugia ad Assisi che, sebbene in seguito ripetuta e imitata da forze affini ed anche concorrenti, rappresenterà una novità e un *unicum* in Italia per il suo successo, per essere riuscita a mettere insieme intellettuali, studenti, vasti strati di ceto popolare, per l'affermazione e la diffusione di una cultura della nonviolenza e il superamento dei due blocchi in cui il mondo era allora diviso, che egli riassume nei termini di Oriente e Occidente[4]. Al 1952 risale l'incontro con Danilo Dolci: l'amicizia e la vicinanza alle sue lotte condotte in Sicilia testimoniano il comune impegno per un'Italia civile che vedesse mutate le condizioni di vita del Paese degli anni Cinquanta e Sessanta[5].

Nel 1955 Capitini pubblica *Religione aperta*[6]: nel febbraio successivo la Suprema Sacra Congregatio Sancti Officii condanna il volume e ne ordina l'iscrizione nell'Indice dei libri proibiti, con un decreto che esce nel giorno anniversario della stipula dei Patti

[4] Cfr. A. Martellini, *Fiori nei cannoni. Nonviolenza e antimilitarismo nell'Italia del Novecento*, pref. di G. Fofi, Donzelli, Roma 2006; A. Mariani Marini, E. Resta, *Marciare per la pace. Il mondo nonviolento di Aldo Capitini*, Plus, Pisa 2007.

[5] Cfr. G. Boatti, *Nella torre di Capitini*, in «La Stampa», 29 novembre 2008; G. Bonina, *Nell'isola dove Gomorra era grata a Dio*, ivi.

[6] Il libro fu edito da Guanda. Dopo il suo esaurimento, ne uscì una seconda edizione riveduta e ampliata dall'autore, presso Neri Pozza, Vicenza 1964.

Lateranensi, coincidenza che Capitini non manca di sottolineare. Nel 1958 ebbero luogo i due famosi processi che videro coinvolti i coniugi Bellandi di Prato, rei di aver contratto solo il matrimonio civile e per questo bollati pubblicamente dal vescovo di quella città come peccatori; il vescovo, querelato e condannato in primo grado, fu assolto in appello, e furono condannati i Bellandi per avere – così si espresse la Corte – «sprezzantemente ripudiato il sacramento del matrimonio». In seguito a questo episodio, Capitini scrisse all'arcivescovo di Perugia chiedendo di essere cassato dall'elenco dei battezzati; il gesto, che avrà una certa risonanza e repliche, è preceduto e seguito da due scritti caratteristici del nostro: *Discuto la religione di Pio XII* e *Battezzati non credenti*.

Ancora in un altro ambito, quello educativo, il suo interesse e il suo operato si svolgono in una costante attenzione ai giovani e soprattutto in un impegno continuo di educazione civile e politica. Un lavoro che è rivolto anche alla riforma e alla difesa della scuola pubblica, luogo di formazione del senso della cittadinanza e presidio di democrazia, come si vede negli scritti raccolti in *Scuola secondo Costituzione* (1959) e *L'educazione civica nella scuola e nella vita sociale* (1964), oltre che alla creazione nel 1959, insieme ad altri docenti universitari (Lucio Lombardo Radice, Remo Cantoni, Carlo Ludovico Ragghianti, Tullio Gregory ed altri), di una Associazione per la difesa e lo sviluppo della scuola pubblica italiana.

Nel 1956, in seguito alla vincita di concorso a docente ordinario di Pedagogia, Capitini viene destinato all'Università di Cagliari, allora sede disagiata e periferica, dalla quale poté essere trasferito nella sua città soltanto negli ultimi tre anni della sua vita. Si spegnerà infatti a Perugia il 19 ottobre 1968.

La produzione letteraria e l'attività di Capitini possono essere affrontate su almeno cinque aspetti principali: il pensiero filosofico e l'interpretazione della cultura europea del Novecento (*Elementi di un'esperienza religiosa*, 1937; *Vita religiosa*, 1942; *La realtà di tutti*, 1944; *Saggio sul soggetto della storia*, 1947; *La compresenza dei morti e dei viventi*, 1966); la rilettura della storia e della situazione religiosa italiana (*Il problema religioso attuale*, 1948; *Religione aperta*, 1955; *Discuto la religione di Pio XII*, 1957; *Aggiunta religiosa all'opposizione*, 1958; *Battezzati non credenti*, 1961); il pensiero politico (*Nuova socialità e riforma religiosa*, 1950; *Il potere di tutti*, 1969, postumo);

la prospettiva e l'attività nonviolenta (*Italia nonviolenta*, 1949; *L'obbiezione di coscienza in Italia*, 1959; *In cammino per la pace*, 1962; *La nonviolenza, oggi*, 1962; *Le tecniche della nonviolenza*[7], 1967); l'impegno pedagogico e dell'educazione civile (*L'atto di educare*[8], 1951; *Il fanciullo nella liberazione dell'uomo*, 1953; *Educazione aperta*, 2 voll., 1967-1968). Non va neanche tralasciata la possibilità delle diverse chiavi di lettura che la sua figura storica offre nella vicenda dell'antifascismo, nella formazione del movimento liberalsocialista e nella nascita della democrazia repubblicana, possibilità che è documentata negli scritti autobiografici[9], nella pubblicistica su numerosi quotidiani e riviste dell'epoca[10], e nella corrispondenza intrattenuta con un'ampia parte di esponenti dell'intellettualità e della politica italiana[11].

La complessità delle tematiche e degli aspetti storici suddetti è da ricondurre unitariamente alla linearità del personaggio, alla sua esemplare coerenza di vita. Non è un caso, infatti, che tra i saggi dedicati a Capitini, i più interessanti sono quelli che hanno messo in rapporto le sue idee e proposte con i relativi dati biografici, come hanno fatto i primi amici ed estimatori quali Walter Binni, Guido Calogero, Norberto Bobbio, Lamberto Borghi, Alessandro Bausani, o con indicazioni autobiografiche, come i più recenti studi[12]. Scor-

[7] Edito dalla Libreria Feltrinelli, è stato recentemente ristampato dalle Edizioni dell'Asino a cura di G. Fofi (Roma 2009).

[8] Uscito presso La Nuova Italia, anche questo testo è stato di recente riedito dall'Editore Armando a cura di M. Pomi (Roma 2010).

[9] *Antifascismo tra i giovani*, Célèbes, Trapani 1966; *Attraverso due terzi del secolo*, in «La Cultura», VI, 1968, 4, pp. 457-473.

[10] «La Cultura», «Il Ponte», «Mercurio», «Il Mondo», «Criterio», «Il Nuovo Corriere», «Corriere di Perugia», « Il Socialista», «Italia domani», «Azione Nonviolenta», ecc.

[11] A. Capitini, *Lettere agli amici 1947-1968*, a cura di G. Fofi, allegato a «Linea d'ombra», 1989, 44; A. Capitini, T. Codignola, *Lettere 1940-1968*, a cura di T. Borgogni Migani, La Nuova Italia, Firenze 1997; A. Capitini, W. Binni, *Lettere 1931-1968*, a cura di L. Binni e L. Giuliani, Carocci, Roma 2007; A. Capitini, D. Dolci, *Lettere 1952-1968*, a cura di G. Barone e S. Mazzi, ivi 2008; A. Capitini, G. Calogero, *Lettere 1936-1968*, a cura di Th. Casadei e G. Moscati, ivi 2009; A. Capitini, *Lettere a Giuseppe Dessì (1932-1962)*, a cura di F. Nencioni, Bulzoni, Roma 2010.

[12] Cfr. A. d'Orsi, *Intellettuali nel Novecento italiano*, Einaudi, Torino 2001, pp. 70-145; P. Polito, *L'eresia di Aldo Capitini*, Stylos, Aosta 2001; Id., *L'opera religiosa di Aldo Capitini dalla formazione al 1943*, in B. Henry, D. Menozzi, D. Pezzino (a cura di), *Le vie della libertà. Maestri e discepoli nel "laboratorio pisano" tra il 1938*

rendo gli oltre 850 titoli registrati nella bibliografia secondaria pubblicata nel 2007 e il saggio che la precede[13], si nota come la fortuna dell'autore abbia un andamento nel quale l'interesse passa dal rigetto iniziale (con le eccezioni ricordate e soprattutto da critici di parte cattolica) ad un apprezzamento crescente. Se il rigetto ha a che fare con un messaggio troppo difforme dalla cultura del compromesso e dal costume di coscienza facile del nostro Paese (elemento che Capitini condivide con altri, anche se rari, autori del Novecento), esso è però in questo caso da connettere con il suo carattere «ereticale», il suo modo particolare e innovativo di concepire la religione. Egli mostra come in Italia esista un altro tipo di religiosità, diversa da quella cattolica e, diversamente da essa, pienamente compatibile con la laicità: una sensibilità religiosa viva nel Risorgimento, ad esempio, in una personalità da lui molto amata e ammirata, Giuseppe Mazzini; e viva nella temperie culturale della Resistenza e nella sua preparazione o eredità ideale in figure come Piero Martinetti, Piero Gobetti, Antonio Giuriolo, Danilo Dolci, Ignazio Silone, Adriano Olivetti.

In uno scritto del 1958 viene posto come fattore centrale di spiegazione della storia italiana il destino di minoranze che rimasero poi sempre tali, cioè perdenti: dal primo francescanesimo ai riformatori umanistici, da Giordano Bruno all'evangelismo protestante, al mazzinianesimo, ai liberi pensatori, ai martiri socialisti. Capitini lamenta che «il pane religioso degli italiani, allestito alla mensa del quotidiano con l'amministrazione dei momenti centrali della vita» da parte della Chiesa cattolica, se per un verso ha realmente costituito il nutrimento spirituale del popolo, per l'altro ha rappresentato un ostacolo alla sua educazione civile e alla sua emancipazione: la Chiesa, infatti, «non ha avuto esitazione ad inserire e sovrapporre ai suoi temi etico-religiosi più puri una notevole efflorescenza leggendaria, miracolistica, superstiziosa».

Norberto Bobbio, in un saggio del 1946[14] dove presentava il li-

e il 1943, Carocci, Roma 2008, pp. 133-155; A. Capitini, *Opposizione e liberazione*, a cura di P. Giacchè, L'ancora del Mediterraneo, Napoli 2003; M. Martini, *Lo stato attuale degli studi capitiniani*, in «Rivista di storia della filosofia», LXIII, 2008, 4.

[13] Cfr. A. de Sanctis, *Introduzione* a Fondazione Centro Studi Aldo Capitini, *Bibliografia di scritti su Aldo Capitini*, Volumnia Editrice, Perugia 2007, pp. 7-23.

[14] Cfr. N. Bobbio, *Società chiusa e società aperta*, in «Il Ponte», II, 1946, 12, pp. 1039-1046.

bro appena uscito di Karl Popper *La società aperta e i suoi nemici*, richiamava Bergson come uno dei primi autori che avevano trattato di apertura e chiusura in *Le due fonti della morale e della religione*, ma sottolineava il fatto che, a cogliere la genuina ispirazione religiosa dell'apertura della coscienza senza cadere nel misticismo, fosse stato in Italia Aldo Capitini. Nel saggio laterziano per il quale Gianfranco Contini (allora giovane docente nel capoluogo umbro) suggerì il titolo di *Elementi di un'esperienza religiosa*[15], Capitini aveva impostato il problema come incentrato nell'interiorità concreta e vissuta «fuori dell'ossequio e del culto tradizionali». È sempre Bobbio, in una trasmissione del 1962 del Terzo programma della radio dedicata a *Cultura e costume fra il '35 e il '40*, a darne il seguente giudizio: «Mentre il fascismo, ammantato di mappi imperiali evocava i demoni della guerra, Aldo Capitini, nello stesso anno, cominciava [...] il messaggio di una religione aperta, i cui precetti erano la non violenza, la non menzogna e la non collaborazione». E Capitini insisterà sull'apertura fino a vedere nella chiusura confessionale e istituzionale delle Chiese la prima causa delle società chiuse, quelle, per usare ancora le parole di Bergson, «i cui membri sono stretti da vincoli reciproci, indifferenti al resto degli uomini, sempre pronti ad attaccare e difendersi, costretti ad un atteggiamento di lotta».

In uno scritto di poco posteriore si legge una considerazione che forse più di ogni altra ci fa capire il pensiero di Capitini al riguardo: «La religione è farsi vicino infinitamente ai drammi delle persone, interiorizzare. Essa è spontanea aggiunta, è un darsi dal di dentro e perciò libero incremento e pura offerta, non sostituzione violenta che si voglia fare all'infinita capacità di decidere delle coscienze»[16]. In *Nuova socialità e riforma religiosa* l'impostazione è meno intimistica, esprimendo l'orientamento di Capitini all'interno del liberalsocialismo; il tema è la ricerca delle condizioni per un reale assetto democratico della società, tema che Capitini svilupperà pienamente in seguito con la sua proposta dell'*omnicrazia* o potere di tutti. Qui la sua preoccupazione maggiore è quale sia il «centro»: il centro

[15] Cfr. G. Contini, *Capitini alla Normale*, in Id., *Postremi esercizi ed elzeviri*, Einaudi, Torino 1998, pp. 165-168.

[16] A. Capitini, *Vita religiosa*, con una nota di G. Carchia, Cappelli, Bologna 1985^2, pp. 69-70.

della realtà non è la produzione del benessere e dell'ordine sociale, ma l'affermazione del valore spirituale dato dalla persona che è il soggetto di «una socialità infinita e libera»; in altre parole l'esigenza di affermare una libertà in grado di conciliarsi con la socialità.

Religione aperta porta a compimento in maniera organica la riflessione elaborata negli scritti precedenti. La sua religiosità laica, nella quale la religione non è credo impositivo ma «libera aggiunta», propone il superamento dell'appartenenza di fede considerandola non necessaria, e persino potenzialmente dannosa nei confronti del problema della violenza. Infatti, anche il testimone della fede usa violenza se accetta di pagare per il suo bene quando questo non coincida con il bene «di tutti», che Capitini identifica nella stessa *apertura a tutti gli esseri*: «Quale che sia il Dio in cui si crede (o no), tenere per fondamentale questa apertura all'esistenza, alla presenza, alla speranza di ogni singolo essere» (in un altro passo: «La nonviolenza porta una sua prospettiva, di un sacro aperto e non chiuso, del valore di raggiungere l'orizzonte di tutti come superiore al cerchio dei credenti»)[17].

Il saggio unisce nel suo stile pacato e netto, come è tipico di Capitini, razionalità e impegno pratico; in questo senso, egli stesso ci dà una indicazione di lettura del libro: «E come io sono arrivato a pensare queste pagine dal vivo della pratica, da problemi trattati, discussi, e da decisioni dovute prendere; così mi sembra che il modo migliore di leggerle sia quello di essere aperti a riferimenti di esse con iniziative e decisioni che il lettore stesso possa prendere». In realtà questa scrittura, anche quando non attinge toni lirici (come nelle prove poetiche degli *Atti della presenza aperta* o del *Colloquio corale*), è di grande suggestione: tra le tante, basta leggere la pagina iniziale nella quale l'autore espone la sua «persuasione religiosa». E può essere sorprendente dover rilevare come le tesi e le posizioni più dirompenti affondino in un terreno di pensiero positivo, ricercando l'autore in ogni situazione di chiusura – che egli constata essere poi la condizione di normalità della natura oltre che della storia – la via dell'apertura. A questa condizione Capitini oppone il suo «non accetto», e quindi l'impegno fattivo per una sua radicale e incessante trasformazione.

[17] Cfr. A. Capitini, *Le ragioni della nonviolenza. Antologia degli scritti*, a cura di M. Martini, Ets, Pisa 2007[2].

Nel 1937, su proposta di Benedetto Croce, Laterza pubblicò nella sua prestigiosa «Biblioteca di Cultura Moderna» il primo libro di Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa.* A più di quarant'anni dalla morte il pensatore umbro torna al suo primo editore: la Fondazione Centro Studi Aldo Capitini ringrazia la casa editrice Laterza per la sensibilità dimostrata nell'accogliere la riedizione del secondo centrale testo capitiniano, *Religione aperta*[18], a testimonianza di un costante e rinnovato interesse culturale.

[18] La presente edizione riproduce quella del 1964, emendata dei pochi ed evidenti refusi.

RELIGIONE APERTA

AVVERTENZA

Questo libro uscì nel 1955 con lo scopo di presentare organicamente i risultati della mia esperienza e della mia riflessione su ciò che sia e debba essere la vita religiosa, che, nel mio interesse, sta al centro del lavoro filosofico, pedagogico, letterario, politico, sociale. E il termine di «religione aperta» era per me identico a quello usato con intensità, specialmente e pubblicamente nel decennio precedente, di «riforma religiosa», cioè di dar nuova forma alla vita religiosa. Il libro doveva soprattutto chiarire il termine di «apertura», mostrare come esso si facesse, secondo me, intrinseco alla religione. Sono tornato di recente su questo termine in un articolo *Apertura e dialogo*, uscito nel n. 1 della rivista «La Cultura», diretta da Guido Calogero (gennaio 1963).

Dal 1955 ad oggi ho portato avanti, da un lato il lavoro di chiarimento del contrasto di una religione aperta con la religione tradizionale, specialmente nei libri *Discuto la religione di Pio XII* e *Battezzati non credenti*, dall'altro il lavoro di chiarimento dei princìpi teorici, svolgendo l'idea centrale della compresenza dei morti e dei viventi. Era da ristampare il libro del '55, esaurito nella prima edizione, e non potevo fare a meno di rivedere e rimaneggiare largamente molte pagine sopprimendo e aggiungendo specialmente nella prima metà del libro, senza rinunciare a nulla che fosse utile alla sua linea, e senza immettere parti troppo ampie che la mutassero.

Aldo Capitini

Capitolo primo

LA MIA PERSUASIONE RELIGIOSA

Apertura ai singoli esseri e compresenza cooperante di tutti, anche dei sofferenti e dei morti, nel fare il bene, nel realizzare i valori. Sproporzione tra i fatti della realtà limitata e l'essere tutti nati e attivi nella compresenza. Più che una nuova religione, una realtà liberata.

Ho lasciato la pratica della religione cattolica da ragazzo. Sono tornato ad occuparmi di temi religiosi, dopo circa sei anni, alla fine della Prima guerra mondiale, ma senza riprendere precisamente né la pratica né la fede della religione tradizionale. Di «religioso» c'erano nel mio animo e nella mia ricerca intellettuale questi elementi: 1, il superamento del patriottismo scolastico in una disposizione umanitaria e internazionalistica, nella scoperta del principio supremo dell'amore fra tutti; 2, il distacco dalle valutazioni di una civiltà attivistica secondo ciò che uno può fare e affermare, e l'attenzione a chi non può fare, a chi si aggira esaurito per le strade e tra il lavoro degli altri, a chi è sofferente, ed è messo al margine della vita; 3, il rifiuto della considerazione della vita della giovinezza secondo i godimenti, le varie esperienze, la fortuna, apprezzando, invece, la fedeltà a «voti» di rinuncia e a un indirizzo moralmente rigoroso; 4, la ricostruzione della mia cultura su basi classiche, dopo l'esperienza dei moderni e dei contemporanei perfino estremisti. Il nazionalismo, il dannunzianesimo, il futurismo, restarono alle mie spalle, e ripresi, in fondo, la sincerità, la serietà, l'apertura del fanciullo di prima dei dieci anni. Il Leopardi, il Manzoni, Virgilio, il Vangelo, guidarono la ricostruzione dopo la parentesi di dispersione e di enfasi. Ero in

una posizione morale, e in politica, attento (ma non professante) alle esigenze socialiste.

Il periodo che seguì, quello che nella società nazionale fu del fascismo, mi portò ad usare il termine di «religione» con una precisa intenzione e per concrete ragioni. Davanti al potere della violenza e davanti a quel falso classicismo, che era invece accademia e autoritarismo esteriore; e davanti al fatto che l'istituzione religiosa tradizionale nessun aiuto dava a contrastare ad un regime che era sbagliato dai punti di vista della libertà, della socialità, dell'educazione, mi trovai costretto a risalire direttamente ai maestri di vita religiosa, a contatto prossimo con quello spirito e quel metodo: Gesù Cristo, Buddha, san Francesco, Mazzini, Gandhi. Non dubitai di poter usare la parola di «religiosa» per la posizione che concretai: di fede in Dio, nella nonviolenza, nella nonmenzogna, nella noncollaborazione con ciò che crediamo un male e rivalutazione affettuosa per i sofferenti, i minimi, gli ultimi. Da allora (1931-32) cominciai un'elaborazione più attenta e concreta dei temi religiosi, tanto che lasciai gli studi letterari per gli studi filosofici, fino ad arrivare agli *Elementi di un'esperienza religiosa* (1937), nei quali princìpi come quelli dell'«infinita apertura dell'anima», e dell'«unità amore» erano svolti nelle loro conseguenze anche politiche e sociali.

Ma non vorrei che queste parole dessero l'impressione che la persuasione religiosa che mi ero costituito, fosse una formazione culturale. Se la cultura mi giovò, per rendermi meglio conto del carattere leggendario di tanti «fatti» collocati dalla tradizione alle origini del cristianesimo, per articolare e prendere migliore coscienza degli sviluppi di una libera posizione religiosa, e per osservare più informatamente nell'orizzonte del mondo il tramonto delle vecchie posizioni religiose e politiche; sono certo che anche senza cultura sarei arrivato ai punti essenziali della mia persuasione religiosa, a cui tendevo, si può dire, da fanciullo, ma che le vicende della vita, unite come sono ai sentimenti e alla riflessione, mi fecero concretare: sapere della guerra, conoscere direttamente il dolore e insistentemente, soffrire l'esaurimento, l'insonnia, la fragilità fisica, sperimentare il male morale, non accettare la violenza, interessarsi ai singoli, vivere in povertà, tendere ad associarsi per lottare politicamente, possono essere anche in una persona senza speciale cultura, e loro mi hanno condotto ad una vita religiosa.

Quando incontro una persona, e anche un semplice animale, non posso ammettere che poi quell'essere vivente se ne vada nel nulla, muoia e si spenga, prima o poi, come una fiamma. Mi vengono a dire che la realtà è fatta così, ma io non accetto. E se guardo meglio, trovo anche altre ragioni per non accettare la realtà così com'è ora, perché non posso approvare che la bestia più grande divori la bestia più piccola, che dappertutto la forza, la potenza, la prepotenza prevalgano: una realtà fatta così non merita di durare. È una realtà provvisoria, insufficiente, ed io mi apro ad una sua trasformazione profonda, ad una sua liberazione dal male nelle forme del peccato, del dolore, della morte.

Questa è l'apertura religiosa fondamentale, e così alle persone, agli esseri che incontro, resto unito intimamente per sempre qualunque cosa loro accada, in una compresenza intima, di cui fanno parte anche i morti; i quali non sono né finiti né stanno a fare cose diverse da noi, ma sono uniti a noi, cooperanti, a fare il bene, i valori che facciamo, e che nessuno può vantarsi di fare da sé. Così anche chi è, per ora, sfinito, pallido, infermo, e pare che non faccia nulla di importante; anche chi è sfortunato, pazzo (per ora), è una presenza e un aiuto unito a tutti.

La religione è semplicemente un insieme di pensiero e di azione, di princìpi e di atti (che possono anche accrescersi e variare) allo scopo di preparare e formare in noi l'apertura religiosa. Ma ciò che conta non è di avere sempre la religione, ma che venga una realtà liberata che comprenda tutti; e perciò incontriamo ogni persona, ogni essere, senza l'apprensione che possa finire, e con la gioia di essere in séguito sempre più uniti e cooperanti, verso delle realtà aperte che non possiamo descrivere.

Capitolo secondo

APERTURA RELIGIOSA

Il termine di «apertura», ora molto usato, ha in religione significati precisi. Apertura di «tu» a tutti, riconoscendo che valgono molto più dei fatti che avvengono; apertura ad una realtà liberata per tutti dal male (morte, peccato, dolore) riconoscendo che non c'è nessuna ragione di ritenere che la realtà sia sempre com'è ora; apertura di perdóno e di dare il bene; apertura di non chiudere in descrizioni particolareggiate la realtà liberata; apertura nel considerare la vita religiosa come libera aggiunta, senza dannazioni eterne, prive di liberazione; apertura nel volere l'esistenza, la libertà, lo sviluppo, per tutti.

Il significato di apertura religiosa Da un certo tempo si usa spesso il nome «apertura» e l'aggettivo «aperto» per contrapposto a ciò che è chiuso. Contro ciò che rifiuta rapporti, contro ciò che è soddisfatto di sé, egoistico, cosa o individuo limitato, si vuole l'«apertura», perché sia stabilito un rapporto con altro, con altri, con tutto, con tutti. Che è la cosa chiusa in sé, che pretende di essere isolatamente dal resto? Non ci sono mille rapporti che la uniscono col tutto? la pianta non è per mille modi aperta alla luce, ai venti, alla terra, e se non fosse così, non perirebbe? e anche l'individuo che pretenda di fare a meno di rapporti con gli altri e con il mondo o con qualche cosa di superiore, non si annullerebbe? Apertura è vita, è maggiore vita, è migliore vita; anche migliore, perché esiste una doverosa apertura ai valori, alla bellezza, alla bontà, alla giustizia, all'onestà, alla purezza, alla legge del bene che ci parla e comanda e ispira – se ci apriamo ad essa – in ogni momento, ed eleva la nostra individualità che tenderebbe a restar chiusa, sorda, restia: il peccato, in fondo, è chiusura.

Ma il fatto che l'individuo ha, come vivente, rapporti con il tutto ed ha, come essere spirituale, rapporti con la produzione dei valori (altrimenti è chiuso e pecca), non basta, perché quell'individuo può spegnersi, e nobilmente spegnersi, dopo i suoi rapporti con il mondo circostante e con i valori. Qui è la tragedia della vita, e qui è l'intervento di un'altra apertura che va più in profondo, un'apertura che lotta e non accetta il mondo dei fatti come unico mondo, un'apertura che affronta la storia in atto e tutti gli universi, e vi prende premurosamente gli esseri singoli da salvare in eterno, perché essi nascendo sono entrati nella compresenza di tutti, e l'apertura religiosa è verso la buona compresenza di tutti, non verso la realtà che non ce la fa o non vuole reggere tutti gli esseri, e dà continuamente la morte ad una parte di essi.

L'amore religioso è apertura a tutti Apertura è amore, dire «tu» ad una persona, ad un essere, mai ritenendo che basti, approfondendo e mettendo in questo tu interessamento, attenzione, dedizione; tu, da non dire distrattamente, ma da vivere; e allora le parole possono esser poche, purché l'animo sia rivolto al tu e aperto infinitamente. Quando l'apertura del tu non si arresta ad una sola persona, ad un solo essere, ma è tale che si volgerebbe a tutti, l'amore è religioso. Questa non è che una disposizione di apertura a tutti: si capisce che nel fatto io non potrò dire un tu di amore a tutti, perché non incontro che singoli esseri, ed è impossibile purtroppo, nella realtà così com'è finora, che io dica un tu di amore a tutti gl'innumerevoli esseri, uno per volta, concretamente. Però la disposizione può esserci, anche dicendo il tu di unità amore ad un solo essere, se io incontro un solo essere: ti amo, mi rallegro per te, che tu ci sia, e l'infinito significa che ti amerò e mi rallegrerò per te anche domani e in séguito, costantemente; e poi, che se accanto a te, spunta un altro, anche a lui sono certo che volgerò il tu di unità amore. In questo modo la persona incontrata, amata, salutata con un sorriso mattinale, non è una persona con cui io faccia una lega chiusa, con cui stabilisca un «egoismo di due persone», come se mi fossi aperto un po' e sùbito richiuso: l'apertura continua; a quella persona è rivolto un atto che ha la disposizione di accrescersi, non di cessare. Tale è l'apertura religiosa a tutti.

Le persone e gli eventi Questo atto è appassionato, perché se non è appassionato non è nulla: sarebbe un fare meccanico, e tutto ciò che

è meccanico è chiuso; lo spirito comincia con l'apertura. Se l'atto è appassionato, vuol sempre andare più nel profondo, crescere su sé stesso, aprirsi ancora. E se la persona a cui è vòlto il tu è lontana, l'innamorato parla all'assente; e se la morte non gliela fa più vedere agli occhi corporei e animata, l'innamorato la sente presente, e non può persuadersi che sia ridotta a nulla; e se la persona amata è vivente, e gli vien detto che ha delle colpe, che ha agito male, l'atto di amore è persuaso che il male non comprende tutta la persona amata, e che questa può aver sbagliato, ma potrà anche far meglio, e nell'intimo è migliore di ciò che ha fatto. Così la madre sente per il figlio. La lontananza spaziale, la morte, il peccato o lo sbaglio, sono fatti o eventi che non chiudono la persona a cui è rivolto il tu di unità amore. E siccome la religione è educazione dell'amore, purificandolo elevandolo aprendolo strenuamente, portandolo all'orizzonte massimo, l'atto religioso di amore distingue, nel vivere il tu, tra la persona e gli eventi, tra il peccatore e i peccati, tra l'atto di amare in una compresenza crescente che comprenda tutti, e quei fatti della lontananza e della morte. Ma come può esser che quella persona a cui volgo il tu, sia coperta, chiusa, spenta, tolta via dal fatto della morte? Io non me ne posso persuadere nemmeno per gli animali. Quell'*atto* che si rallegra e si compiace per tutti gli esseri, proprio come singoli, l'uno dopo l'altro, diversi, non mi posso persuadere che sia una cosa effimera, che non possa nulla, perché c'è il *fatto* della morte. Quell'atto di unità amore ha, secondo me, ragione lui, è nel meglio di esser persuaso che la vera realtà è di unità con tutti, in modo crescente, sia come profondità di amore sia come numero di persone amate: questa realtà di tutti, questa compresenza crescente, non è essa la vera, l'autentica realtà, quella che merita di essere realtà?

Apertura ad una realtà liberata E per questo appassionamento che non si rassegna e non accetta i fatti come sola realtà, scopro una cosa importante: che le persone, nell'apertura religiosa, si aggiungono via via e aumentano di numero, senza cancellare le altre; così come ad una bella musica succede un'altra bella musica, e la seconda non annulla la prima; e così un atto di sacrificio e di bontà si colloca accanto ad un altro, e cresce la gioia, si moltiplicano i valori e le persone, e cresce la vera realtà, quella che merita il nome di realtà autentica, intima, eterna. Questa è la realtà a cui sono aperto. Invece la realtà dei fatti, dove il pesce grande mangia il pesce piccolo, dove pare che

la morte chiuda l'essere, e dove il peccato chiude la persona, non è realtà come l'altra, non merita di crescere eterna, anzi mi apro a che si trasformi, che ceda, e renda possibile quella prima e vera e autentica realtà di tutti. La religione è, dunque, apertura appassionata ad una realtà liberata; è riconoscimento del primato che spetta all'unità amore con tutti; è fondazione di una prospettiva superiore a quella che si osserva nel mondo e che è secondo potenza; è risoluta non accettazione della realtà come ci si presenta, accettazione che facciamo, ora per inerzia e viltà, non osando di avere «speranza», di protestare, di vegliare per l'insonnia del rifiutare il mondo; ed ora per una male spesa sobrietà, che non vuole illudersi e illudere. Ma la religione è servizio dell'impossibile, rifiuto di accettare i modi attuali di realizzarsi della vita e del mondo come se fossero assoluti e gli unici possibili: e chi l'ha detto? chi ha detto che ci debba essere sempre il peccato, il dolore, la morte? la prostituzione, il furto, l'odio? la vittoria della potenza, lo sfruttamento sociale, l'inaccettabile decoratività dei potenti assoluti? Non è chiusura accettare che la realtà, la società, l'umanità, continui e ripeta sempre sé stessa nei suoi modi fisici, politici, sociali, biologici?

Il compito della religione La religione come è educazione e promovimento dell'apertura di unità amore, così è educazione e promovimento di apertura alla realtà liberata. L'una apertura è l'altra, ed entrambe si costituiscono coerentemente, svolgendosi e arricchendosi di modi. Il nesso è innegabile: se io amo veramente gli esseri, non posso non contrastare alla realtà dei fatti che li percuote e li distrugge. E quindi, nella religione, non basta l'amore agli altri e il sacrificio per loro, perché questo non è che uno dei due elementi: occorre ci sia anche l'altro, la liberazione per tutti, la prosecuzione di tutti in una realtà liberata; altrimenti il nostro amore non è pieno, e non ha il vigore di sostenere fino al massimo la sua esigenza. Ha ragione perciò don Zeno Saltini (l'ideatore di Nomadelfia, comunità fondata sull'amore religioso con conseguenti proprietà collettiva dei beni economici e famiglie costituite da madri e figli anche senza il vincolo di sangue) che «la bontà umanitaria non basta». E non solo perché bisogna trasformare concretamente la società, ma anche perché (sto dicendo) bisogna aprirci ad una trasformazione della realtà stessa.

Se queste due aperture, che sono intrinsecamente una, sono importanti (l'amore e la liberazione), la religione è, dunque, cosa

fondamentale e, nello stesso tempo, transitoria. Fondamentale, per il compito di aprire verso gli altri, verso tutti, e verso le realtà in cui i tutti siano liberati. Ma è evidente che l'apertura consuma il proprio punto di partenza, poiché ci sarà bisogno di promuovere l'apertura all'unità amore verso tutti finché ci sia il pericolo di chiusura nell'odio o nell'indifferenza, e ci sarà bisogno di promuovere l'apertura alla realtà liberata finché ci sia, illusoria o no ma sempre qui tormentosa, la realtà del peccato, del dolore, della morte; ma oltre l'apertura, come ne parliamo e come la pratichiamo e promuoviamo nella situazione drammatica del mondo, c'è la realtà pienamente realizzantesi, la realtà estrema, l'éschaton, che si dia altre aperture che non sappiamo.

L'apertura religiosa ha una validità e disciplina intrinseche. Infatti il significato di apertura potrebbe essere stravolto a cose e gusti profani; ed ecco che la vita religiosa lo riconduce ai due elementi fondamentali che si sono detti. Quella è la prospettiva sana. Non si tratta di porre verso gli altri un'apertura malsana o bizzarra; né di porre un'apertura verso una liberazione che sia di fantasticheria. Bisogna passare per l'unità amore e per la liberazione dal male: i due elementi dell'apertura hanno lì il loro concreto e sano aggancio. E di questo posso portare spiegazioni, e il mio «bisogna» non avrà un carattere autoritario, ma sarà provato. Eccole.

Il valore I valori che talvolta si scrivono con la maiuscola, e sono, tra gli altri, la Bellezza dell'arte, la Bontà dell'amorevole sacrificio e dedizione, l'Onestà del giusto dare secondo il diritto, la Libertà del promuovere la vita e la civiltà, tutte le volte che sono avvicinati ai due elementi dell'apertura religiosa (amore e liberazione) si avvivano, si intensificano, si arricchiscono di nuovi motivi e sviluppi, si confermano e concretano. Questa è la prova che i due elementi hanno un'intrinseca sanità, e consuonano con i valori, ricevono e dànno. E non è vero che il tu religioso acquista dal valore? La conoscenza concreta di un'alta musica non rende più profondo il tu per una persona, per tutte? E, d'altra parte, l'atto di unità amore non ci fa approfondire di più un'alta musica? Un fanciullo, di quelli educati da Danilo Dolci in Sicilia, Pino (di undici anni) ha risposto così ad una domanda sulla musica: «A me la musica mi piace perché è una cosa molto bella che tutti gli uomini dovrebbero ascoltarla in silenzio per metterla in pratica e così diventeranno più buoni». Egli ha capito

il rapporto tra la musica e la bontà, anzi la musica è senz'altro «da mettere in pratica».

Gesù e Buddha Un'altra prova ce la porgono Gesù e Buddha. Entrambi hanno parlato di liberazione: uno di «regno di Dio», l'altro di «nirvana». Ma si sono ripetutamente rifiutati di dare una descrizione particolareggiata di tale realtà liberata; hanno detto «volgetevi lì», hanno stimolato, destato, orientato ad essa, definendo accuratamente la via, il metodo, la preparazione, l'avvicinamento ad essa, e lo smontamento del mondo, o il capovolgimento delle valutazioni mondane. In questa prospettiva aperta alla realtà liberata, l'amore sta al punto centrale; senza amore non è possibile incamminarsi ad essa, disporsi a scorgerla. Anche qui, dunque, i due elementi, amore e liberazione, sono strettamente connessi, e nel nesso è l'importante per noi; la sobrietà di non descrivere la realtà liberata ha il profondo valore di lasciarla aperta, di non chiuderla in una rete di immagini, di qualità, di categorie che sarebbero quelle usate per l'insufficiente realtà del mondo; da ciò il profondo insegnamento di curare la prassi, e non di soddisfare l'immaginazione. Buddha, Gesù, comprendono che quelli che domandano che cosa sia la realtà del nirvana, o la realtà del regno dei cieli, sono quelli che vogliono immagini da assaporare, soddisfazioni inerti del pensiero; ed essi, invece, vogliono non saziare l'immaginazione, ma stimolare la pratica, la tensione operante e concreta, il sano vigore della coscienza. Ma allora, si obbietterà, se non si dice nulla, non c'è pericolo che ognuno si costruisca una realtà liberata a suo modo? Ecco dunque la necessità, ma non di una descrizione finale, bensì di una fondazione di elementi, poggiando sui quali si eviti e l'arbitrio di fare qualsiasi cosa credendo ciò religione, e l'arbitrio di tracciare immagini finali credendo che siano esse il punto di arrivo della religione. I due elementi dell'unità amore e dell'apertura ad una realtà liberata dal male nelle forme del peccato, del dolore e della morte evitano questi due arbìtri, sono sanità dello spirito.

I due elementi, amore e liberazione Ma voglio dare altre due prove. Non c'è in religione un errore più grave di quello di credere che basti «amare Dio». Perché bisogna vedere quale è il Dio che si ama. E c'è spesso il pericolo che una persona (o un'istituzione) ami il suo Dio, e poi faccia a meno di amare tutti. Supponete che questo Dio sia un idolo, un crudele, un arbitrario, un autoritario assetato di potenza

e di gloria; e voi vedrete che colui che lo ama, crede di fare a meno di unità amore con tutti. Tanto è vero questo che due altissimi maestri di vita religiosa, entrambi màrtiri, sentirono questo pericolo di deviazione religiosa. Gesù Cristo afferma che due sono i comandamenti in cui si riassume tutta la Legge: amare Dio con tutte le forze, amare il prossimo (e voleva dire anche, lontani ed estranei) con tutte le forze, «e questo secondo comandamento è simile al primo» (Matteo, XXII, 39). Voleva egli guarire per sempre la tradizione religiosa da quello star fissi in Dio staccandolo da tutti, da tutto il teocratismo e teologismo e teocentrismo non aperto e non popolare, sequestrato da gruppi chiusi: «Guai a voi, scribi e farisei, ipocriti, perché chiudete il regno dei cieli davanti agli uomini; voi non vi entrate, e non vi lasciate entrare quelli che cercano di entrarvi» (Matteo, XXIII, 13).

Gandhi dice che due sono i princìpi supremi: la Verità e la Nonviolenza; la Verità è la legge morale, il bene morale che regge e corregge il mondo, e ci parla e comanda nella coscienza, in ogni momento e ad ogni persona; la Nonviolenza è amore benevolente per tutti, non collaborando col peccato, ma amando, difendendo, rassicurando infinitamente il peccatore, persuadendolo e liberandolo dal fare il male, eventualmente con il proprio sacrificio. E dice che la Nonviolenza è il mezzo per arrivare alla Verità: l'una e l'altra sono come due facce uguali di un disco. Egli vuole guarire così tutto il moralismo e politicismo che in nome di una «verità» pratica pretende di fare a meno della concreta vicinanza a tutti, visti come singoli, ad uno ad uno (perché così è l'amore).

La libertà laica-umanistica La religione, stando nel mondo, vale come strumento di apertura qui, come tale da mettere l'uomo nella direzione verso la liberazione, orientandolo quindi, attraverso l'impegno, alla speranza. Ma sarebbe un errore riempire questa apertura estrema; tanto è vero che tutte le volte che questo è stato tentato, è susseguita una spinta purificatrice e liberatrice da quelle arbitrarie costruzioni. Basti dire, per esempio, che uno di noi che si trovasse in un oltremondo fatto come quello descritto da Dante, come non si prospetterebbe un lavoro o un'esigenza o una speranza ulteriore, certamente l'abolizione dell'inferno, la liberazione di quelle anime, la pace di tutti con Dio? E non si deve prendere nel senso migliore lo sforzo della civiltà moderna, dopo quella medioevale che aveva strutturato l'aldilà, di rifiutare quella chiusura, e di porre nel mondo

una libertà aperta infinitamente? Certo, la soluzione moderna era insufficiente, perché ricadeva ad esser chiusa nei limiti del mondo e della morte, e non c'era più l'unità amore in eterno del paradiso; era quindi piuttosto libertà che liberazione, attività nel mondo che eterna unità con tutti. Sta a noi oggi andare oltre questo laicismo umanistico, e portare la libertà ad apertura a che il paradiso si attui.

Il fare aperto di Gesù Cristo Nel mondo occidentale Gesù è stato l'alto maestro del fare aperto spinto fino all'estremo. Già grandi cose aveva detto Socrate sul rendere il bene invece del male. Ma Gesù ha posto questo in tutta la sua apertura, nella distinzione tra peccato e peccatore, perdonandogli. Fare secondo amore significa celebrare il rapporto di unità con ognuno (come fa il Samaritano), quale che sia la sua razza, le sue idee, la sua condotta; non chiudere gli altri nei loro fatti, nelle loro azioni, ma stabilire un rapporto libero, infinito, positivo, quale che sia la realtà del mondo, che tende invece a chiudere. Se si sta fedeli a questo atto, non si giudicano irreparabilmente gli altri distinguendoli per sempre in buoni e cattivi, li si vede come possibilità infinita, si dà inizio, uniti a loro, a quel superamento degli elementi di chiusura (peccato, dolore, morte), anche se gli altri non sembra che operino per questo superamento. La religione è iniziativa, e noi prendiamo l'iniziativa dell'appassionato superamento dei limiti. L'altra persona sta nel limite del suo agire che io disapprovo; ma amo la persona egualmente, pur trovando il modo amorevole di esprimere la mia disapprovazione e di non collaborare con il male che essa fa. L'altra persona è di una razza o di una condizione molto diversa dalla mia e magari tiene a tale differenza; ma il mio amore trascende ciò, e non rende assoluta, unicamente reale tra noi due, questa differenza. L'altra persona soffre un dolore profondo nel fisico o ha una limitazione grave, per paralisi, cecità, sordità; il mio atto verso di lei sarà di unità amore, iniziando così una realtà superatrice di quella limitazione. L'altra persona muore, ma l'atto di unità amore non accetta quel fatto, ama appassionatamente quella persona, la sente vicina a sé nell'intimo. Iniziative di unità amore, fare aperto ad una realtà ulteriore e non chiudente.

Nel pensiero orientale Anche nel pensiero orientale questo fare aperto era stato annunciato. «Vinci l'ira con la gentilezza, vinci il male con il bene». «Non rimproverare se rimproverato, non insul-

tare gli altri; persino gli dèi sono ansiosi di entrare in relazione con colui che, colpito, non restituisce il colpo, e che non cerca di nuocere neppure al malvagio che lo danneggia». «Né con l'occhio né con la mente né con la voce dobbiamo nuocere agli altri… insultàti, dobbiamo rispondere con una benedizione» (Hopkins, *L'Etica nell'India*, Laterza, p. 172). «L'albero non rifiuta riparo neppure all'uomo che viene per tagliarlo» (ivi, p. 213). Anzi: «L'uomo virtuoso deve imitare l'albero di sandalo che, quando lo si abbatte, profuma la scure che lo colpisce». «Ciascuno dovrebbe agire verso gli altri nel modo stesso con cui vorrebbe che gli altri agissero verso lui stesso».

La religione come libera aggiunta E che sia così, che non si sia tratto tutto quello che c'è nel fare aperto, si vede anche nel modo di intendere la vita religiosa. È molto importante osservare il problema che la religione porta con sé. Essa divide o unisce? è guerra o è pace? La risposta è che è l'una e l'altra cosa. In quanto la religione è contrasto col mondo, protesta e tensione al superamento dei limiti di una realtà insufficiente, urto ai dormienti nell'angustia del gusto effimero, è separazione, è lotta, è guerra; in quanto essa parla di Dio, o di una realtà liberata, indica un'unità più profonda, la possibilità di una vera pace. Ebbene questo duplice e vivificante aspetto non vive pienamente nella religione quando essa è presa dalle chiusure. L'atteggiamento fondamentale religioso deve essere di libera aggiunta. Tutte le volte che essa si fa pretesa unica e autoritaria, sottomette l'unità di tutti a sé stessa, obbliga tutti a passare per sé stessa, e perciò divide, è guerra e non pace, e capovolge la sana impostazione; invece di porre la pace con le persone e la guerra con le chiusure del mondo, fa la pace col mondo e assume chiusure da esso, e conduce guerra alle persone, le fa schiave o uccide, al modo antico. Libera aggiunta religiosa è muovere da un'unità e un destino comune, non dicendo: io mi salverò e tu no; io sono santo e tu no; io sono ispirato, predestinato alla salvezza, pieno di verità, strumento di Dio, investito di una missione privilegiata, e tu no; ma dicendo: noi siamo un'unità e un destino comune, e se tu non te ne avvedi, e non ti comporti in conseguenza, io mi comporterò, invece, conseguentemente all'unità in cui credo, e aggiungerò (e accosterò anche a te, invisibilmente o no non importa) il mio sentire e agire in tal modo. Io do il mio contributo alla tua consapevolezza di una liberazione che, secondo me, comprende tutti. Tu non te ne accorgi, e può anche essere che

questo tuo non accorgerti di una comune liberazione porti con sé problemi, ipotesi, che a me stesso possano giovare per approfondire la mia consapevolezza e la mia persuasione religiosa. Perciò la mia vita religiosa avrà due caratteri essenziali: 1, si aggiungerà al mondo circostante come contributo che vuole arricchire e non opprimere; 2, starà ben aperta a tutto ciò che possa incontrare per approfondire, migliorare, rivedere, ascoltando e parlando, e non con la pretesa di soltanto parlare o rivelare.

Il centro religioso È evidente che questa è apertura, e più che tolleranza. Non è adattarsi, più o meno volentieri, al fatto che vi siano altri che pensino e agiscano differentemente, e forse col solo scopo che facendo così agli altri, gli altri ci lasceranno pensare e agire come vogliamo. Ma è più: è gioia per la presenza degli altri, attenzione appassionata a come pensano e agiscono per scorgere se vi sono elementi per noi, è fiducia che ciò che disapproviamo in altri è minore dell'unità verso di loro, è offerta del proprio contributo liberamente aggiunto. Questa regola di azione potrà condurre non alla costituzione di una società chiusa di credenti, ma alla vita religiosa come centro di fede e di lavoro, che dà il suo sacrificio, ma non vede il cerchio chiuso, non fa la somma esatta dei risultati che deve tornare con quanto uno ha dato, non conta gli adepti e non esclude i non consenzienti. La religione si costituisce quotidianamente, è il nostro lavoro raccolto e serio di ogni giorno: esso arriva a punti fondamentali, li approfondisce, tiene presenti i contributi altrui, dando e ricevendo: la vita religiosa ha un carattere attivo ed attuale, serio e creativo, e in essa l'interiorità è impegnata a dare i suoi contributi incessanti. L'attenzione a ciò che è altro, nulla toglie alla fermezza dei punti di cui siamo persuasi.

La religione esige la libertà per tutti Se, dunque, operando religiosamente, voglio farti capire e sentire che la liberazione per te e per tutti è possibile, bisogna che ti lasci libero di arrivarci, di provare, di sperimentare, di sentire. Non basta che io te lo dica con le parole, e anche sentendolo io nell'animo. Ma bisogna che tu lo senta veramente, e come puoi arrivarci se non sei libero di fare la tua esperienza, di provare, di portarti a dire sì, o no? Io, da religioso, pur orientandoti all'altezza della realtà liberata, dovrò, nello stesso tempo, lasciarti la libertà, perché tu arrivi a capirne, a sentirne l'altezza e la verità. Sicché è per me fondamentale per la religione fare due cose:

1. Annunciare, esporre, celebrare, cantare l'apertura alla realtà liberata.

2. Volere la massima libertà per tutti, perché a tale disposizione festiva di apertura arrivino spontaneamente.

Non mi consegnate degli animi inerti perché io dia loro la tessera, il distintivo, la catenina al collo, o il battesimo, o un sacramento della realtà liberata; ma io lotterò per la libertà di informazione, di esperienza, di controllo, di decisione, da parte di tutti, e farò la libera aggiunta dell'apertura alla realtà liberata.

La religione è insufficiente se conduce all'immobilità, perché deve condurre, invece, all'attività migliore, più alta, più pura, più di valore. Dunque bisogna orientare la nostra attività ad essere sempre il meglio che si possa fare nel mondo. Perché, se ogni attività è sempre in qualche modo libertà e movimento, la religione cerca un movimento alto, di valore, e perciò solleciterà anche la libertà ad essere la più alta e la più pura, innestata nell'amore aperto a tutti e nel valore. Quindi, va bene che ci sia la libertà di assicurarsi la propria vitalità e di costituirsi una forza come mezzo (dormendo, mangiando, procurandosi beni, ecc.), ma – s'intenda bene – come mezzo per altro. Altrimenti sarebbe alquanto insignificante questo servire alla vitalità, visto che poi viene senz'altro la morte: la libertà di diventare corporei e vitali non è tutto, anzi è semplicemente un mezzo in questa realtà fatta così; perché se la realtà fosse fatta differentemente, potrebbe anche non esserci più: non si può escludere la possibilità di una realtà in cui quei mezzi vitali, per assicurarsi una sia pur minima forza nel mondo, non siano più necessari. Intanto vediamo che sopra la libertà rivolta a mezzi vitali per sé, c'è la libertà rivolta all'amore e al valore, su cui la religione non può cedere.

Un sacro di apertura È una religione autoritaria e chiusa quella che divide gli uomini in sacerdoti e laici, e divide i morti in beati e dannati nell'eternità. I sacerdoti formano un gruppo privilegiato di uomini che si dicono separati per quello che annunciano e comandano, per oggetti sacri (reliquie e sacramenti) che custodiscono e amministrano. Loro soltanto? e perché? perché hanno ricevuto un'unzione sacra da altri sacerdoti? Ma allora è una casta che si assicura e tramanda privilegi, per imporre agli altri un potere che impedisce la libera ricerca. Il vero sacerdote si vede dall'intimo, e non dal vestito o dal potere. Se uno vuole essere un sacerdote dell'a-

morevolezza e del sacrificio, della nonviolenza, della nonmenzogna, del vivere sentendosi vicino ai vivi e morti unito con loro, se uno accetta di lottare contro la società sbagliata fino a farsi crocifiggere: ebbene, costui sarà in questi atti sacerdote dentro di sé e farà nella società dove sono uguali i diritti di tutti, una libera aggiunta di bene. Se è un vero sacerdote, se lo fa per tutti, non chiederà un merito speciale, un riconoscimento esterno.

Così vediamo chiaramente che c'è un sacro di esclusione, di chiusura

1. che presume di venire dall'alto con autorità e con assolutismo;
2. che conserva il latino, cioè una lingua che non è capita dal popolo;
3. che decide ciò che è bene e ciò che è male (anche il votare per certe liste politiche!), senza ammettere la ricerca e lo sviluppo nella fondazione dei valori, e la libera conferma in sé della persuasione di essi;
4. che afferma che non basta la buona volontà e la buona intenzione, se non si accettano anche i dogmi;
5. che vuol far credere come vere tante cose discutibili e tante leggende, che sono negli stessi Vangeli, e che si sono formate dopo Gesù Cristo, come accadde per Buddha e per altri fondatori religiosi;
6. che vuole la parrocchia totalitaria, con tutti uniti nello stesso credo, negli stessi sacramenti, nella stessa sudditanza al sacerdote, il quale mette paura con la visione dell'inferno, e getta fuori del chiuso castello, protetto dagli arcangeli, i peccatori nelle mani dei diavoli.

Si sta formando un sacro di apertura

1. che non ha bisogno di essere costituito da un'istituzione che dia l'unzione di sacerdote;
2. che usa con tutti e in tutte le occasioni la lingua comune, da tutti intesa;
3. che ricerca, osservando l'esperienza, le leggi passate e la voce della ragione nella coscienza, ciò che è da fare, e ciò che è da non fare;
4. che è libera aggiunta del proprio animo di unità amore con tutti, sentendoli presenti ed immortali, anche se lontani e morti;
5. che è rispetto delle opinioni di tutti;
6. che non si organizza in parrocchie con la dannazione di chi non ha la stessa fede, ma in centri di fede e di lavoro che dànno, senza

chiedere in cambio e che hanno la persuasione e la gioia di essere così uniti, dal centro, a tutti.

La festa nella religione aperta Il principio fondamentale della religione aperta è che ci salviamo tutti. Noi non possiamo vivere con il privilegio che ci salveremo noi se crederemo ai dogmi e se seguiremo i sacramenti, mentre gli altri andranno all'inferno. Ai tre modi di sentire la domenica:

a) del credente della religione tradizionale che va in chiesa, assiste a quelle funzioni, prende i sacramenti, e si crede salvato; ma gli altri? e quella per lui può essere una festa? non pensa a quando centinaia di milioni andranno all'inferno?

b) di quello che non è credente tradizionale, e considera la festa solo un giorno di riposo, di distensione, di divertimento;

c) dell'attivo politico o sindacale che nella festa si dà a girare tra i lavoratori per suscitare la tensione verso una società migliore; se ne può aggiungere un quarto:

d) del persuaso della religione aperta che non va alle funzioni della religione tradizionale che lo separano dagli altri, e pur riposandosi o facendo il lavoro politico, sente più vivamente un'unità elevata con tutti; dice ogni tu con maggiore amorevolezza attenzione comprensione perdóno, non accetta che i morti siano «finiti», ma si riconosce unito anche con loro, che ci sono vicini e ci aiutano (siamo tutti un'unità); ascolta una musica, va a vedere cose belle d'arte, ma come se tutti fossero lì presenti ad averle create. Nella festa egli sente il coro di tutti, e più viva, nella sacra luce festiva, la vicinanza dei morti.

Non vi pare religioso la mattina della festa, invece di andare in una chiesa, recarsi in un ospedale, assistere un moribondo, e sentire che quella persona non va nel nulla, ma, lasciato il suo corpo, si unisce all'intima presenza con tutti?

Capitolo terzo

LA MORTE E I MORTI

> Per capire che la morte non chiude in sé il morto bisogna muovere dal tu, dalla morte degli altri, e non dall'io. La religione è in stretto rapporto col problema della morte in tutti i tempi e luoghi. La morte può essere considerata come un fatto da fuggire; come passaggio ad un Giudizio morale complessivo sulla propria vita; come abbandono del proprio corpo e passaggio alla compresenza di tutti. Ma questa realtà di tutti non è qualche cosa che resti spirituale e corale nei valori: sta aperta e preme ad una nuova realtà, un nuovo corpo, un nuovo universo, non assetato di potenza come appare ora. I morti sono uniti a noi nel bene che facciamo: qui li ritroviamo e sempre più li vediamo nella realtà liberata. C'è una differenza tra la morte e i morti: la morte appartiene ad una realtà finiente, i morti appartengono ad una realtà crescente, che prende il posto di quella della potenza e della violenza. E già il corpo può purificarsi, inquadrato in elementi superiori; l'universo può aprirsi. L'amore sessuale era strettamente connesso alla paura della morte: la religione è persuasa della fine della morte.

Il culto dei morti e la religione Del destino dei morti sembra che sia atta a parlare la religione. Anzi certe volte la religione è così connessa con i morti, che quasi si esaurisce nel rapporto con loro. Le ragioni sono probabilmente queste: i morti entrano nell'invisibile, in ciò che è «altro» dal mondo, e quando il mondo non ci aiuta, si ricorre ad altro; lì è l'imperscrutabile, il mondo delle cause di ciò che avviene quaggiù; e i morti sono persone che abbiamo amato: perché si sono arrestati? che vuol dire il mistero del loro silenzio? ci amavano, ed

ora come può essere che non ci amino più? continueremo dopo la morte, noi, gli altri, tutti? Anche Dio è spesso come un grande morto, e risorto a meglio. E se i morti fossero dei «liberati» in meglio, invece che in peggio? Certo è che il culto e il pensiero dei morti è similissimo in parti ed in epoche molto lontane: segno che siamo vicini a qualche cosa di essenziale nell'uomo, di universale.

Due modi di affrontare il problema Un primo modo di affrontare il problema della morte è quello di considerarla come un fatto: il destino dei morti è un fatto che li colpisce, e gli uomini hanno paura che i morti invadano la linea che li separa da noi; quindi gli antichi dell'età classica, e, in genere chi vive una concezione umanistica della vita, fa sforzi per tenere ben separati i due mondi. Mentre nell'età greca arcaica i morti tornano tra i viventi, Omero e la religione olimpica tende a tenerli circoscritti nella loro condizione che è triste, esangue, inferiore. Dice Walter F. Otto: «La sfera della morte ha perso il suo carattere sacro, gli dèi appartengono completamente alla vita e sono, per la loro essenza medesima, separati da tutto ciò che è morto. Gli dèi olimpici non hanno nulla a che fare coi morti, vien anzi detto espressamente di loro, che essi abborriscono l'oscuro regno della morte... in epoche posteriori... evitano la vicinanza di morenti e di morti, per non venir contaminati» (*Gli dèi della Grecia*, p. 30). Anche nella civiltà europea, quando si afferma l'idea classico-umanistica, ci si separa dalla morte; e si vive come meglio si può la vita nel mondo, nei suoi valori che qui la giustificano. Da cui la libertà, l'iniziativa individuale e l'accettazione della fine della persona come individuo vivente. Questo punto di vista torna sempre con l'umanismo: gli dèi dell'Attività, della Produzione dei valori, dell'Eccitazione, della Cultura, dell'Arricchimento, della Potenza, si pongono dalla parte dei viventi.

Un secondo modo è quello morale e del Giudizio finale. La morte conduce al riassunto morale della propria vita, al Giudizio, che conferma e sanziona la distinzione tra il bene e il male. Per questo modo è necessario conoscere pienamente la legge secondo cui uno sarà giudicato, ed ecco che si presenta chi rivela questa Legge e dà garanzie che il Giudizio corrisponderà ad essa. Senza la morte non ci sarebbe questo passaggio da un esperimento temporale ad una vita eterna.

Questo secondo modo è superiore al primo. Perché il primo si moveva in un alone di tristezza, lasciava ai margini qualche cosa di

irrisolto, e faceva appello perciò ad una più o meno stoica virtù di accettazione, o alla stanchezza degli anni che fa desiderare il pieno riposo. Soluzione insoddisfacente, perché c'è la morte cruda dei giovanissimi, e poi perché un «accettare» fa sempre sorgere il dubbio se sia lecito, o non si debba protestare e appassionarsi per un meglio. Perciò una certa tristezza. Si dirà: «ma la tristezza ci vuole, perché la gioia, quando viene, abbia un sapore; e noi dobbiamo virilmente accettarle entrambe». Andrebbe bene se si trattasse di sentimenti; ma qui c'è un essere vivente, che è annientato; c'è un tu che io dicevo, e non come ad una cosa o ad un fatto, che possono ben passare. Lo Hegel ad una madre che aveva perduto un figlio, scrisse per consolazione che certamente era meglio averlo avuto, anche se era morto, piuttosto che non averlo avuto e conosciuto e amato. Va bene; ma non basta; io posso dire questo, se voglio, per gli *eventi*, riconoscendo che anche eventi tristi hanno avuto un effetto che ha servito; ma una *persona* è più di un evento. Sì, io l'ho conosciuta ed amata, ma non sta mica tutto in questo, e nel pesare il bene *per me* di questo evento: il tu a quella persona mette capo a qualche cosa di reale, a un essere vivente che io vorrei unito per sempre con me e con tutti, in tutti i miglioramenti della realtà. Perciò il secondo modo è superiore, perché la limitata gioia oraziana scompare, e viene la più profonda gioia di Socrate o di san Francesco. E se la saggezza nel mondo è sostituita dal duro sostenere rinunce e doveri, l'orizzonte è ben più largo, e la visione finale conforta.

Travaglio interno al secondo modo Ma il secondo modo, superiore a quello umanistico della vita che ha una rapida pietà per colui al quale càpita il fatto della morte, ha in sé una difficoltà che bisogna superare. E questa è il Giudizio, dovunque sia compiuto e comunque. Certo, è importante che io sappia che ogni mia azione ha una conseguenza, e che io debbo ben vegliare perché ne sono responsabile, sia che l'azione mi riempia di motivi di ulteriore pena per il male compiuto (karma), sia che io debba passare per un vero e proprio Giudizio e resa dei conti. Farò un esame più attento del mio agire, per presentarmi al Giudizio nelle condizioni migliori, o per avviarmi più speditamente alla liberazione da conseguenze penose. Così eviterò quella certa faciloneria, che è il precipitato della posizione umanistico-laica. Ma l'inconveniente sta in questo, che l'agire è libertà, se la legge non preesiste alla libertà stessa; altrimenti la libertà

sta semplicemente nel conformarsi a qualche cosa che è posto dal di fuori. Se io domani mi persuado di un'iniziativa doverosa più profonda di quelle attualmente esistenti, dovrò rinunciarvi perché esiste una legislazione definitiva e chiusa che non considera quella iniziativa? E chi è che mi dice come si svolgerà quel Giudizio, in base a quale leggi? e basteranno poche leggi, o ci vorrà tutta una casistica per esaminare i singoli casi particolari? E allora ci sarà un gruppo di persone che si attribuiranno l'autorità di far questo, garantendo che il Giudizio sarà secondo comandamenti, precetti, ingiunzioni espresse da quelle persone. Si vede sùbito che in questo modo il Giudizio genera un'autorità assoluta qui nel mondo con i gravissimi inconvenienti che già conosciamo, perché quell'autorità, per es. sacerdotale, vuol imporre lei una condotta che talvolta è inaccettabile. L'abuso dei sacerdoti è un'esperienza oramai vecchia e frequente. E si basa sulla pretesa di poter enunciare le leggi divine in base alle quali l'individuo sarà giudicato dopo la sua morte. Se i sacerdoti si accontentassero di presentare consigli, precetti, norme, così come ogni altro centro legislativo ed educativo, potrebbero essere utili all'individuo che, se è aperto, cerca di orientarsi e di pensare come deve agire nel mondo, e perciò ascolta i genitori, gli adulti, le tradizioni, i libri, gli altri, i centri legislativi ed educativi. Ma il fatto è che i sacerdoti si presentano con un potere preminente, assoluto (che non deve render conto, diceva Pio XII, né al popolo né ad un tribunale civile); essi si ritengono autorizzati (ma non c'è, a tale pretesa, altra base che quella formulata da loro stessi nella loro storia) a dire quale è la Legge secondo la quale l'individuo sarà giudicato, con tutto un insieme di casi, di varietà di pene, di indulgenze, di aggravanti, specialmente se è mancata l'obbedienza ai sacerdoti!

Per reagire a questa impostazione autoritaria (affidata a un libro o a un'istituzione), si sono fatte tre cose: 1ª, si è ridotto tutto quel complesso (che, per giunta, si accresceva) di comandamenti, precetti, ingiunzioni, ad una sola cosa, che è la *buona intenzione*, il teso sforzo della coscienza di agire, dopo la più attenta informazione dell'agire doveroso; criterio costante e da applicare volta per volta; 2ª, si è tolta la necessità di intermediari gruppi autorizzati e con poteri assoluti; libero ognuno, personalmente o come gruppo, di eseguire un agire più alto, di prendere iniziative più valide; ma senza il potere di garantire alla coscienza che in quel modo il Giudizio assolverà, o nell'altro condannerà; 3ª, si è fatto a meno della rappresentazione

mitologica di un Giudizio speciale, personale o universale, di entrambi, affermando che tale Giudizio è in atto, e nell'interno della coscienza, prima di ogni data e prima della morte. Travaglio questo, necessario per superare quegli elementi mitologici e autoritari, che appunto perché tali, uno prospettava in un modo e uno in un altro, facendo perciò perdere loro forza e persuasività. Ma il punto raggiunto e chiarito esigeva uno sviluppo ulteriore, un veder meglio.

Limiti della soluzione della «buona intenzione» Un grande passo si era fatto. Una delle teorie del Giudizio affermava che il Giudizio universale è «voluto da Dio per la propria gloria e quella di Cristo e degli eletti, per la confusione dei reprobi» (*Catechismo cattolico*). C'è un fuoco eterno, dice il Vangelo, preparato per il diavolo e per i suoi angeli. E nell'aldilà si attua il carattere rimuneratore di Dio, e si ha la visione beatifica di lui. Il travaglio interno a questo «modo» di risolvere il problema della morte aveva portato alla buona intenzione posta in ogni atto al cospetto di Dio nell'intimo, e non per paura di pene o speranze di premi. Ma i limiti di questa soluzione erano principalmente questi tre:

1. Il fatto rimaneva nell'intimo, e non incideva decisamente nella realtà adeguandola perfettamente a sé. Cioè: se la mia intenzione è intimamente buona, questo mi varrà di fronte a Dio nell'intimo che la vede, ma la realtà resta spesso in contrasto con la buona intenzione posta nel mio agire, e non so se mai ci sarà un pieno accordo, tramutandosi il mondo da quello che è attualmente.

2. Il fatto rimaneva prettamente individuale, ciascun individuo sforzandosi, o no, di presentare la sua buona intenzione, da par suo, come la sua individuale proprietà più preziosa.

3. Il superamento della morte poteva essere inutile, perché, in fondo, l'intimo atto aveva il suo valore per sé e in quel momento e in quel punto, e non c'era bisogno di chiedere una continuazione immortale dell'individuo. Si era così tornati alla posizione umanistica di separazione dei viventi dai morti: soli produttori del valore morale i viventi, ed essi soli, nei loro singoli atti, sottoposti all'immanente e intimo giudizio sulla buona intenzione.

Il grande vantaggio delle due posizioni precedenti, condotte al loro punto estremo, è quello di eliminare una «descrizione» di ciò che è dopo la morte, per una descrizione che, evidentemente, è abusiva. L'individuo viene tenuto nel suo limite di essere vivente, è

valorizzato nelle opere, nelle azioni che compie e che continuano ad agire in qualche modo nella realtà anche quando lui non esiste più, o è valorizzato nella buona intenzione, nello sforzo da cui è animato, riprendendosi mille volte, di agire nel modo che alla sua ragione, stando aperto alle leggi e alle esperienze altrui, sembra il migliore: egli chiede di essere giudicato sùbito e intimamente per questa buona intenzione. Il vantaggio, come dico, è che non ci sono descrizioni di fatti imposti come veri e futuri, e c'è la libertà di svolgere la creatività morale. Ma il limite è che l'individuo è rimasto così entro il limite della morte, anche se ha toccato qualche cosa che va oltre lui.

Il terzo modo, della religione aperta Questo modo non è descrittivo, ma pratico. Io non dico che i morti sono qui o là, fanno questa cosa o altra, subiscono un Giudizio e sono beati o dannati; e d'altra parte non accetto che siano finiti e annullati. Non l'accetto perché la morte è un fatto e un essere vivente lo tratto come più di un fatto. In tutto l'agire mio che è vario, c'è una prassi speciale che è quella volta agli esseri singoli (apertura religiosa), e io mi comporto come se questi esseri non finiscano: il mio è un agire, un sentire, un amare, uno stabilire regole pratiche (per es. la nonviolenza, la nonmenzogna, e tante altre, anche verso gli esseri subumani), tutte regole pratiche che sono aperte nel senso che si realizzano come se gli esseri non siano finiti: con questa prassi sono in contatto pratico con il mondo della compresenza, diverso dalla realtà del mondo dove gli esseri muoiono. La realtà del mondo è studiata dalla scienza e dalla storia; ma, a fianco, c'è un'altra realtà, e qui la scienza e la storia nulla hanno da dire né pro né contro, perché è la realtà di tutti che è vissuta solo praticamente, non scientificamente, nell'apertura religiosa alla compresenza di tutti, nessuno escluso. Qui la forza alla compresenza viene dall'esser di «tutti», non escludendo nessun essere che sia nato. E della compresenza non si può parlare come di un oggetto (di cui parla la scienza) o un fatto (di cui parla la storia) o come un insieme di individui visibili: la compresenza è vissuta praticamente con una speciale pratica che è l'apertura religiosa. Né si può portare una prova che la compresenza c'è, come si può fare per un oggetto o un fatto, appunto perché essa è conosciuta praticamente, nell'apertura del tu a tutti.

Lo scienziato, lo storico, l'uomo, nel conoscere comune possono ben dire che non incontrano la compresenza, ma non possono

escluderla: non ne sanno nulla conoscitivamente. Essi volgono la loro conoscenza al mondo sterminato delle cose e dei fatti, entro lo spazio e il tempo, e talvolta sono anche presi da stupore per l'ordine, la razionalità delle norme, l'ampiezza. Ma nulla possono dire della compresenza a cui noi ci apriamo religiosamente, finché restano nell'uso della loro categoria scientifica o storica. Chi è aperto religiosamente è «custode di presenze» perché vive la compresenza anche dei malati e dei morti, tutti aiutando la produzione dei valori, e perciò rivolti a ciò a cui siamo vòlti noi. Se noi perdiamo l'apertura religiosa, non viviamo più la purissima vicinanza dei morti, ed essi ci sembrano spettri, esistenze fantastiche, echi del passato, e non il presente sereno di tutti e aperto.

L'apertura religiosa verso tutti ci fa vincere quella segreta voluttà di tendere, dopo la nascita, alla morte, spezzando il limite in cui la vita ci tiene, anelando a quella fusione con l'incoscienza e l'oscurità. L'apertura religiosa è nella direzione del tu verso tutti, non nella direzione dell'io, e se uno pensa alla propria sopravvivenza, non si orienterà. È stato detto che chi vuole la sua vita, deve perderla. La gente di solito si appassiona per la propria sopravvivenza o per quella di qualche essere caro, e così non farà mai il cambiamento di piano per vivere la compresenza di tutti, e sarà preda di chi gli presenterà belle immagini, gli assicurerà che non morrà del tutto e gli descriverà il posto che avrà per sempre.

Elementi di questa soluzione Questo modo religioso porta al culmine i pregi delle soluzioni precedenti.

1. Senza impegno presente ad amare, non s'intende il destino dei morti. Appassionandoci per l'esistenza dei singoli esseri, noi a poco a poco li interiorizziamo talmente che li sentiamo presenti per sempre dall'esistenza alla presenza. Il primo atto sta a noi, di amare.

2. Tale impegno non è rivolto ad una persona sì e ad una persona no: l'unità amore della religione è senza arresto o salto, e solo così entrerà in noi la persuasione che le persone morte non sono finite, appunto perché stabiliamo un infinito senza eccezioni: solo che facessimo un'eccezione nell'interesse per la presenza, e non si capirebbe come questa eccezione non si estendesse a tanti altri, a tutti, e perderemmo di sentire la compresenza.

3. Salvandoci così dalla descrizione dello stato dei morti, sostituito dall'apertura pratica di unità amore, si capisce che cessa la cu-

riosità di che cosa essi facciano, e si sviluppa la consapevolezza della loro unità a noi nel bene, nei valori, nel meglio. Vuoi avvicinarti a tua madre morta? Puoi, se credi, recarti al cimitero, per fare omaggio a quella cosa che le fu più prossima in vita, e che era il corpo, e fare omaggio anche al nome che sta scritto lì sulla lapide; ma puoi anche ascoltare un'alta musica, compiere un atto di bontà, e celebrerai una vicinanza con tua madre cooperante.

4. Si raggiunge una cosa che è tanto importante da essere profondamente persuasiva, anzi da rimpiangere di non averci pensato prima: «corse, e correndo gli parv'esser tardo». Se soltanto noi vivi facciamo, c'è un privilegio; e i morti non fanno più? loro, che erano anche migliori di me? Allora questo fare mi diviene amaro, e non gioia, bensì un'usurpazione. Ma se facciamo insieme, se loro sono preziosi cooperatori nella pratica produzione dei valori, cessa il mio o nostro privilegio.

Che cosa insegna la morte L'apertura religiosa conduce così a trovare qualche cosa che è più della vita, cioè un modo di realizzarsi comprendente tutti gli esseri, che non sia quello della vita come è attualmente, che fa posto alla morte. Se uno volesse per sé quella forma di vita che egli ha e i morti non hanno, e volesse continuarla sempre, ecco che la morte gli appare, essa finalmente giusta perché comprendente tutti, per insegnargli che non è giusto che uno abbia la vita, mentre altri non l'hanno più o l'hanno avuta più breve; e che la soluzione deve essere positiva per tutti.

Si tratterà di accertare praticamente sempre meglio la realtà di tutti, essa sola giusta, perché comprende egualmente tutti. La vita religiosa è un crescere nella realtà di tutti consapevolmente, già pur continuando la vita e la realtà vecchia. La vita religiosa supera la morte, appunto perché la interpreta, anticipa e risolve. Ho capito che la morte è un avvertimento e una lezione all'io che voglia la sua continuazione particolare, indifferentemente dalla sorte degli altri. L'apertura religiosa è, invece, appassionata per la morte di ogni essere; e così vive la realtà di tutti, a fianco della realtà dove continuamente folle di esseri muoiono. Perciò la vita religiosa è passaggio consapevole da uno stato soltanto individuale ad uno stato di compresenza di tutti, vissuta concretamente e progressivamente nella costante apertura a tutti gli esseri, con impegni di affetto, comprensione, aiuto, gioia verso di loro; persuadendosi così praticamente

della realtà della compresenza di tutti, servendola nel riconoscere che i valori sono prodotti coralmente, da tutti, e non da Tizio o Caio, isolatamente.

Non uno spiritualismo, ma la realtà liberata Sarebbe incompleto, e perciò chiuso, per la religione se si intendesse questo accertamento della realtà di tutti come un grado più profondo rispetto alla vita, restando questa sempre com'è. La religione è dinamica e realistica. La religione non si accontenta, vedendo gli esseri morire, della verità che essi, lasciato il corpo, passano alla compresenza di tutti. È tanto, ed è poco. È tanto, rispetto alla ferocia del mondo che spegne gli esseri, e proprio poco fa ho visto un volto, forse di malato, pallidissimo e con la bocca aperta, senza dir nulla, ma guardandomi disperato. E perciò io metto un po' di ordine, un po' di meglio, un inizio di pace tra me e quell'essere, se credo più reale del mondo, la realtà che preserva tutti, malgrado i fatti delle morti. La pace la faccio con lui, ma non col mondo che continua com'è, e dà colpi, e dà la luce ad alcuni, e ad altri no, e serve, insomma, la potenza. Ecco perché dico che è poco quell'ordine, quello spiritualismo; poiché da lì deve sorgere *una nuova realtà* che prenda il posto di quella della potenza. E poi: va bene che rispetto al mondo che separa e disuguaglia, ha imparato l'unità con tutti nell'atto, nei valori, la compresenza; ma nel mondo lì gli esseri li vedo, hanno gioie, odo la loro voce, e nella compresenza non li vedo, non odo la loro voce, essi sono con me, ma io vorrei come un nuovo spazio e un nuovo tempo per loro, e vorrei una realtà che questa volta li assecondi. Ecco perché la realtà di tutti non basta, ed essa, quanto più è vissuta, tanto più è aperta e preme ad una realtà liberata che prenda il posto della vecchia, ed abbia tutti i morti, e non più la morte. Quella realtà di tutti non è soltanto una patria celeste che accolga i fuggenti da una limitata e tormentosa patria terrena; né è soltanto un Dio padre che li accolga nel suo seno eterno; ma è una patria celeste che anela e si apre ad essere «nuovo cielo e nuova terra», è un Dio padre che scende in terra per farsi crocifiggere innumerevoli volte, appunto per battere il passato, il mondo. Non è possibile lasciare al mondo che le sue soddisfazioni continuino sempre, di dar la morte, di crocifiggere, in un'ordinaria amministrazione della crudeltà: bisogna aprire, liberare il mondo, vedere in lui modi diversi di realizzarsi. Sarebbe una chiusura accettare che lui resti sempre chiuso, e mettere una ferma

consolazione celeste sopra. Tre realtà: realtà attuale, realtà di tutti, realtà liberata, ciascuna molto superiore alla precedente.

Anche perché sarebbe un privilegio per i viventi quello di una vitalità naturale, a differenza dei morti che ne sarebbero privi, e solo cooperanti nella compresenza alla produzione dei valori. Ecco perché l'apertura religiosa è anche rivolta dinamicamente ad una realtà liberata, nella quale la realtà di tutti diventi una nuova natura, un nuovo sentire e un nuovo essere corporei, che sia di tutti, corale anch'esso.

Il corpo attuale Il nostro corpo chiede due cose: 1ª, di continuare la sua vita di funzionamento, come un animale chiede vitto, moto, aria, e una pianta chiede la luce, i succhi della terra; 2ª, di trasformarsi, di salvarsi dal corrompimento, dalla transitorietà. La vita religiosa è aperta alla trasformazione del corpo e dell'universo, che è corpo di tutti, e si appassiona per la realtà di tutti che comprende anche chi ha il corpo malato e difettoso (come i pazzi, i ciechi) e trascende lo stato e il destino del corpo (anche i morti ne fanno parte, che sembrano senza corpo). L'appassionamento religioso per la realtà di tutti non è perché essa resti una cosa separata, ma perché cresca con un nuovo corpo e un nuovo universo adatti ad una realtà liberata, che si sviluppi secondo compresenza, e non secondo potenza. Perciò la realtà di tutti è molto più del mondo crudele della potenza; ma è molto meno della realtà liberata, dove io possa sentire gli altri, compresi i morti, più vivamente con me e vederli con più veri occhi. Che cosa posso, dunque, fare col corpo così com'è ora? Farlo vivere dentro un quadro che è più di lui, e del suo destino di passare. Dargli, sì, aria, moto, cibo, distensione, ma sempre a contatto di alte gioie, cioè di ciò che dice qualche cosa anche all'animo vòlto all'unità amore e ai valori. Che sia molta dell'aria del mattino perché quella purezza è più vicina al silenzio solenne dell'apertura religiosa e dell'inizio di un mondo; che sia il sole in un bel paesaggio, il moto in un'ascensione. Certamente, in fondo anche il fisico si farà più contento se riceverà così; perché anche lui più o meno consapevolmente aspira alla realtà liberata: tutto è aperto ad essa anche se in questo momento, come consapevolezza, non lo sa. Credo, per esempio, che dando ad un corpo fisico umano soltanto cose fisiche e con tale chiusura, si impedisce, a lungo andare, che quel corpo abbia un volto veramente bello. Se io inquadro la vita del corpo in quei tre elementi della vita

religiosa (valori, unità amore verso tutti, apertura alla realtà liberata), esso manifesterà sempre meglio quei preannunci della realtà liberata, che la mia impazienza cerca in mezzo alla realtà attuale. Far vivere il corpo in quella disciplina, è già un volgerlo verso la parte della realtà liberata orientandolo lì, piuttosto che verso il mondo e la continuazione di esso come è, mondo di potenza e di violenza. Né sarebbe ben fondato che io costringessi il corpo per gusto di costrizione, basta solo che gli infonda continuamente la vita di quei tre elementi congiunti nella vita religiosa che vengo descrivendo, che tenga le mie abitudini vitali a contatto di un'articolata vita religiosa, consumando così lo sforzo caotico del subcosciente e costituendo in noi un corpo orientato alla realtà liberata. Bisogna tenere ben distinto il subcosciente dalla realtà di tutti di compresenza e di valori. La religione mostra nettissima la distinzione, perché per la religione è fondamentale la distinzione tra realtà attuale finiente e realtà liberata. Il subcosciente è legato alla prima, la realtà di tutti è orientata alla seconda. I morti, le immagini dell'arte, gli atti di bontà, hanno a che fare veramente con la seconda, non con la prima. Il subcosciente vede tutto come «fatti», ne è impressionato e li tesorizza; la realtà di tutti è gli esseri uniti nella compresenza, la coralità del valore, l'apertura alla realtà liberata. La purificazione è la consumazione del subcosciente e delle abitudini vitali viste come assolute e paurose, attaccate al corpo come fosse l'ultima e suprema realtà, e la consumazione avviene con la decisione religiosa di porre due realtà, quella corporea (così com'è ora), e la realtà di tutti: la prima, finiente, la seconda, aperta alla realtà liberata. La decisione è fondata sull'amore ai morenti che stanno perdendo l'uso del loro corpo, mentre noi lo conserviamo; e non ci resta, religiosamente, altro che unirci a loro in una realtà più autentica e comune, e considerare come finiente il corpo, la realtà, la vitalità, così come ci si presenta ora, che c'è chi ce l'ha e c'è chi la perde.

Una corporeità nuova Il mio corpo ha bisogno, finora, del cibo per svilupparsi e mantenersi. Il modo di agire «naturale» è di darglielo senza pensare che al suo sviluppo e al suo mantenimento. Il modo religioso è di darglielo, non pensando il corpo chiuso in quel solo scopo, ma come capace di realizzarsi in un modo migliore, non legato alla potenza (e quindi alla morte). E perciò il cibo gli vien dato, ma cercando di portare nell'atto stesso di mangiare un'apertura, e per

es. non mangiando animali (vegetarianesimo), per amore ad essi, per risparmiare la loro esistenza stabilendo collaborazione, invece che distruzione. L'atto può perfezionarsi via via, secondo nuove ricerche e scoperte: la fiducia religiosa è che, una volta messisi su quella via, sia possibile un progresso, trovando alimenti che portino anche minore distruzione.

Il mio corpo ha bisogno di sonno; ma se invece di considerarlo un semplice atto vitale, nell'aspettare il sonno io vivo questa «somiglianza della morte» (così è stato detto tante volte) come abbandono a tutti, e particolarmente ai silenziosi, a coloro che sembra non vivano più, abbandono amorevole ad un'unità di tutti profonda, ecco che il sonno c'è, e pure è vissuto diversamente.

In questi due casi, e in altri che si potrebbero esporre (e ognuno ben può da sé fare queste applicazioni), si attua, a guardar bene, l'evangelico «Cercate il regno dei cieli, e il resto vi sarà dato per sovrappiù», e il resto, come si vede dal testo, è il cibo, il bere, l'alloggio. L'attuazione è profonda, radicale, perché non soltanto stabilisce la giusta prospettiva, prima l'apertura religiosa, poi il resto, ma ha coscienza che anche questo «resto» viene così ad essere diverso, pervaso del nuovo, celeste. La religione aperta pervade la corporeità di impegni. Anche la preghiera, se essa è perché ci vengano date cose per la vitalità, a soddisfazione dei nostri bisogni, è insufficiente, perché si potrebbe chiedere qualsiasi cosa, e non sarebbe anche questa che aspirazione alla potenza, cercando semplicemente di volgerci ad uno che, essendo onnipotente, ha veramente la capacità di darcela. Bisogna vivere la legittimità di ciò che si chiede, e approfondirla tanto fino a vedere che noi non possiamo chiedere cose vitali se esse sono privilegio rispetto a chi non l'ha. Non posso dire: «dammi il pane, dammi il sonno, dammi la vita», perché c'è chi non li ha, ed io non voglio essere un favorito, un prediletto di Dio. Perciò io chiederò una sola cosa: «dammi di vivere, riconoscere, celebrare la realtà di tutti, agendo conseguentemente» (e perciò chiederò l'ispirazione, la purezza, la creatività dei valori), perché l'unico pericolo che io ho è che resti chiuso, e non colga la realtà di tutti: «dammi l'apertura»; cioè: «contrasta al mio sforzo di chiudermi»; il resto, pane, sonno, casa, vita, verranno per sovrappiù, secondo il Vangelo, ed io aggiungerei: verranno, ma tanto più trasformate e pervase della novità, quanto più mi sarò aperto prima a questa nuova realtà liberata.

Certo, qualche cosa rimane di irrisolto; qualche cosa di non interamente pervaso rimane forse ancora in ciò che è corporeo-vitale-economico-utilitario; nella quale constatazione due sentimenti o propositi sorgono in me: uno è di considerare la mia religione come da ulteriormente perfezionare, e non come cosa che io abbia bella e compiuta nella mia tasca, e trovando altro lavoro religioso, raggiungerò veramente la perfetta trasformazione della corporeità-vitalità; e l'altro è il sentimento di pace con la morte del proprio corpo: io farò di tutto per svolgere l'attività nella prospettiva religiosa che ho detto, e tenendo il corpo a questo servizio; ma, certo, se verrà la morte che dia una lezione a ciò che del corpo vorrebbe essere potenza per sé, farò pace con lei se mi fosse un aiuto: un evento che io non produrrò, perché debbo aprirmi soltanto all'amore.

L'universo aperto Ma anche l'universo mi si presenta come un qualche cosa che vuole la vitalità, la potenza, l'esser forza, a somiglianza di un grande corpo. Se noi accettiamo il mondo com'è, e seguiamo perfettamente la sua legge di potenza, è come se non avessimo in noi qualche cosa di meglio. Invece ci si accorge che questo mondo non è assolutamente estraneo a noi, è in rapporto con noi, e lo possiamo dominare, volgere ai nostri propositi, farlo servire a noi. Il mondo non si erge davanti a noi come padrone, perché noi vi interveniamo e lo adoperiamo: si piega alla ragione e alla scienza, segno che internamente esso non è estraneo a loro. La civiltà attuale sta traendo le massime conclusioni di questo modo: il sapere si fa tecnica della trasformazione del mondo. Ma è trasformazione religiosa? Non ancora: è trasformazione umanistica, lo spazio accorciato dalla velocità, la materia piegata a mille usi, le fonti di energia moltiplicanti la nostra energia. Ma il morto è morto, il vivente è vivente; ed io vorrei un mondo che derivasse interamente dalla realtà di tutti, un universo esterno che avesse la crescente compresenza di tutti, e portasse, oltre quel che di superiore mi mostrano i valori, soprattutto l'Arte e la Bontà. Il mondo che risulta dall'azione della ragione umana interveniente con la scienza non è, per me, pari a un mondo che risulti dalla realtà di tutti, un mondo che non si dia la morte nelle sue parti, né la separazione, né le chiusure che restano pur nel mondo razionalizzato: un mondo aperto. Abbiamo visto che tra il mondo e noi può esserci una unità, quella razionale. Ma non basta: l'utilizzazione scientifica lascia fuori, sia l'esigenza che la morte non colpisca nessuno, sia l'esigenza

che il mondo sia trasformato nel suo modo di manifestarsi, cercando tra noi e il mondo un accordo più profondo.

Così la religione porta ad un realismo opposto a quello affidato alle considerazioni sulla sorte del mondo e sulla fine di parte di esso per eccesso di calore, per urti o per altro: tutti fatti che sembrerebbero essere realissimi, ma che pèrdono, invece, la loro realtà decisiva davanti alla persuasione religiosa che è molto più verosimile una trasformazione dell'universo per adeguarsi ad una realtà più valida, a cui noi ci congiungiamo non conoscitivamente, ma praticamente.

L'amore Non potrei finire di parlare della morte, senza dire qualche cosa dell'amore, proprio dell'amore dei sensi, e dei sessi, da persona a persona. Esso soggioga e fa ammutolire, come la morte. Se dobbiamo accettare la morte, che abbiamo almeno l'amore, supremo conforto e unico fiore. Non soltanto per quel giuoco totale di sé che avviene nell'amore, ma anche perché l'amore ci dà la procreazione, e quindi, in certo senso, una rivalsa sulla morte. Ecco perché quanto più cresceva la morte, tanto più cresceva furiosamente l'amore. Il nostro corpo, questo essere pari a un animale che portiamo con noi (ma ha anche possibilità di apertura), sembra che per millenni e millenni si sia confermato in questa doppia polarità: debbo morire? e allora che io ami. La religione porta in questo un fatto nuovo. La civiltà, la razionalità, la produzione dei valori, non bastano, perché quella bipolarità resta, perché resta il fatto della morte; e il corpo si fa blandire dalla razionalità, accetta il giuoco della civiltà, si asservisce perfino ai valori, ma finché sa di dover morire e dissolversi dalla sua unità di organismo vivente, cercherà sempre con grande passione l'amore, più o meno scopertamente. E se deve rinunciarvi per la razionalità, per i valori, lo fa con tristezza, senza sentire pienamente risolto il suo problema. Se c'è la morte, c'è la passione dell'amore fisico; e giustamente. E io vorrei impedire ad un essere condannato alla morte, di prendersi almeno questa rivalsa?

Ma per la religione aperta la cosa è diversa, perché per la religione aperta la morte finisce, e i morti restano nella compresenza della realtà di tutti. E un certo rapporto tra superamento della morte e superamento dell'amore fisico la religione, più o meno confusamente, l'ha sentito quasi sempre, e così controbilanciava l'altra coppia: sensualità-morte. La religione, intraprendendo il superamento della morte, chiedeva di fronteggiare la sessualità: essa avrebbe sciolto il

tragico nodo, dando un altro piano. E, d'altra parte, come avviare il superamento della morte, accettando l'amore fisico e il mondo? Il rifiuto della sessualità doveva essere inatteso dalla realtà naturale, che riteneva gli esseri chiusi e accettanti e la sensualità e la morte: colpo inatteso, miracolo, apertura ad altro. «Vi sono degli eunuchi che si sono fatti eunuchi per il regno dei cieli» (Matteo, XIX, 12). Ecco la simpatia della religione per la castità, che pone il problema di una realtà diversa da quella del mondo, e un volgersi ad essa pagandone il prezzo, che può riuscire tanto grave. In fondo anche la civiltà, la razionalità, l'operare per i valori, possono chiedere, se non il sacrificio in senso totale, il freno, il dominio, l'inquadramento dell'amore fisico, talvolta anche la rinuncia, così come chiedono di affrontare coraggiosamente la morte. Ma nella religione c'è altro, perché c'è l'apertura al dispiegarsi di una realtà liberata, che è compenso a ciò che è perduto. Per la religione aperta, che nel modo più esplicito e definitivo pone la fine della morte, l'amore fisico perde quella scura tenacia che avrebbe se si conservasse il traguardo della morte. E che cosa diventa?

Capitolo quarto

L'AMORE

> È religioso l'amore per chi è lontano e sconosciuto, l'amore dalla croce per chi ben conosciamo, l'amore ai nascenti (tutti) come inizio di una realtà liberata, l'amore coniugale se nulla tolga all'apertura religiosa, l'amore per i non floridi, i dimezzati, i crocifissi, l'amore per i vecchi in compenso della vita che toglie loro tante cose.

Ama chi è lontano da te Dopo l'attenzione al fatto della morte (culto dei morti), le religioni ci mostrano quasi sempre l'attenzione al fatto della sessualità, con la tendenza a segnalare l'importanza di quella passione che rompe l'abitudinaria accettazione del reale ed è «estasi» da quello; e, nello stesso tempo, la tendenza a volgere questa passione e concentrazione di energia ad altro, ad una realtà pura, liberata; ed ecco quindi la simpatia per la castità, che è per il misticismo sempre economia di energia per darla ad un amore superiore: «O castitate, o fiore, / che te sostiene amore» (cantava Jacopone). Si capisce la superiorità della castità sull'estasi orgiastica contro la morte ponendo la dissipazione totale, volontaria, deliberata, celebrata, al posto della paura per l'inganno della morte; la castità era la fondazione di un contatto nuovo (san Francesco) con ogni cosa, la rinuncia a scegliere un amore particolare e una spesa di energia lì, per stabilire un rapporto nuovo universale e costante con ogni cosa e ogni essere. La castità era porsi al centro del reale; ed era quindi ottima prefigurazione dell'atto di apertura di unità amore.

La religione aperta, portando il superamento della morte (fine della morte e compresenza dei morti), si riflette anche sul fatto della sessualità. Bisogna profondarsi in questo accertamento pratico di

una realtà libera dalla morte, proprio con l'amore di eseguirlo anche per gli sconosciuti, per coloro che non ci interessavano, ed invece ne vogliamo la non morte, il non annullamento, la compresenza. Solo portando questo taglio cesareo nella realtà che si crede di continuare a infliggerci le morti di tanti, recandoci accanto allo sconosciuto e all'essere che pareva fuori del calcolo dei nostri interessi, si fa questa attiva rivoluzione verso la realtà e i suoi modi attuali, che essa continuerebbe tranquillamente ad applicare, lasciandoci, per compenso, il piacere della sensualità, anzi la gioia e l'abbandono dell'amore. Questo teso atto rivoluzionario che va allo sconosciuto («ama il prossimo e il lontano tuo») e si pone lì, persuaso di non accettare la morte di quell'essere, è una fiera lezione data alla sensualità che vorrebbe che il mondo durasse per gustare la vita in un angolo tranquillo. Sorge così l'amore religioso per lo sconosciuto, l'appassionamento gratuito, la vicinanza nuova, l'interesse non sensuale. Per la religione aperta questo è uno degli atti fondamentali di culto, porsi accanto ad un essere qualsiasi, anche quell'animale che non conosco, con la persuasione: «tu non vai nella morte, ma insieme con me nella realtà liberata». Non è, questo, amore sensuale; anzi potrebbe darsi che la dedizione alla sensualità come dominante nella vita, rendesse più difficile questa persuasione e questo atto, così come rende meno energica e meno attiva l'opera per la conoscenza e realizzazione dei valori. Mentre la castità può favorire (non c'è connessione necessaria) questo andare verso lo sconosciuto. Se per millenni il corpo si è dato alla sensualità per paura della morte, tolta questa paura dalla religione, il corpo sente ancora la tendenza, e se noi, sorridendo, lo portiamo ad altro, certamente senza ingannarlo, ed anzi lucidamente avvertendolo, il corpo si eleva e impara che c'è altro, anzi riconosce qualche cosa e come l'apertura ad una liberazione che aveva in sé, inconsapevolmente.

L'amore dalla croce Ma la religione costituisce in noi anche l'amore che è dall'alto della croce. Tutto quello che ho detto della «libera aggiunta religiosa» lo preparava. L'atto religioso non avviene in pace e tranquillamente, perché c'è un mondo, un passato, una realtà discordante, un contrasto, un dramma. Perciò l'amore religioso sa bene che incontra il sacrificio: ama e non è riconosciuto, dà e non riceve, è paziente perché è eterno. Se prima era nell'amore per lo sconosciuto, qui è nella croce di amare fedelmente il conosciuto.

E anche questa della croce come atto è una lezione alla sensualità che voleva trovarsi bene, e invece deve soffrire, stare insoddisfatta, sentire i chiodi della freddezza e della ripulsa. Ma subendo tutto questo si trova in noi qualche cosa di più vero, e la sensualità si apre a un destino migliore.

L'amore ai nascenti Per la religione aperta il bimbo che nasce porta la novità religiosa. Se si vive la persuasione religiosa nel profondo, ci si forma nella coscienza della realtà di tutti e ci si tende ai valori con pensiero, amore, speranza, nella certezza di un dislivello in meglio, di un qualche cosa di nuovo, che viene dopo la nostra tensione nel valore e nel tu, ecco che al sommo di tanto ci accorgiamo che riconosciamo nel bambino non uno che ripete noi, ma uno che ci viene incontro ad integrare il nostro atto religioso portando un inizio di realtà liberata. Ma bisogna non vedere le cose fisicamente, psicologicamente, scientificamente, pesando e analizzando, e riducendo così il bambino a schemi che son sempre parziali e astratti: il concreto è l'atto religioso che nel lavoro di unità amore, servizio dei valori, apertura alla realtà liberata, sale a tanto che, ecco, trova il bambino come non ripetente noi, ma cominciante altro. Perciò il bambino è sacro. Non perché è nostro figlio, ma perché è per Altro da noi, come ci accorgiamo solo se viviamo profondamente l'atto religioso. Svolgendo questo atto noi troveremo la regola del contegno verso il bambino, portando accanto a lui il meglio del passato e di noi, nella certezza che egli, nella sua intima sostanza, è anche migliore. Ora, noi possiamo ben accertare questo sacro per ogni bambino, anzi il sacro non sarebbe tale se non fosse per tutti. Ma perché impedirci di vivere questo apparire del sacro del nascente anche tanto vicino a noi, in una famiglia che costituiamo con le nostre forze e il nostro amore? Certo, noi non crederemo che quel figlio nostro sia più sacro di un altro bambino, né riterremo meno religioso chi vive l'amore per altri bambini non suoi e in altri modi, e ci riporteremo continuamente alla realtà di tutti; ma nulla potrebbe una religione aperta togliere a questo atto costitutore, in serietà e gioia, della famiglia.

Certo, pericoli vi sono, e stanno nel perdere tanta altezza, nel trovarci fuori della religione, nell'egoismo a due, a tre, a quattro, che la famiglia può stabilire, e perfino nella tentazione di infedeltà che certe volte sorge più sul tronco di una sensualità esercitata che sul tronco della castità; ma questo non è che nel più e meno degli

eventi del mondo in cui, si sa, va immesso il lavoro morale e l'apertura religiosa. Del resto, il sacro dei nascenti non toglie che debba affluire, nella vita religiosa, l'amore nelle altre forme, e tutte insieme aiutino e diano forza; particolarmente per la famiglia l'amore dalla croce dà forza.

L'amore coniugale Mancherebbe se non dicessi ancora qualche cosa proprio sull'amore per la persona dell'altro sesso. Si capisce che questo amore non è da isolare da tutto il resto, facendone un altare o un gorgo: questo non è il punto di vista religioso. Già l'opera della civiltà e della ragione o coscienza morale frena, domina, inquadra, cela anche, come l'amore coniugale di cui non è buon gusto parlare sfacciatamente, e che il Vico vide mitizzato nell'amore notturno e celato della Luna e di Endimione. La vita religiosa accresce tale inquadramento e dominio con tante altre forme di amore, di appassionamento e di impegno, sì che la religione aggiunge forza per vincere l'amore come passione totale e divorante. Ma non è solo questo, che sarebbe sempre ordinaria amministrazione, mentre la religione è essenzialmente apertura allo straordinario, alla realtà liberata. Sicché può esserci talvolta una scelta tra questa attiva apertura religiosa e l'amore coniugale, e nella scelta la vita religiosa non può perdere nulla della prima, e perciò accetta la rinuncia. Abbiamo visto i tre elementi fondamentali (altri potrebbe trovarne di più) di una concreta vita religiosa: unità amore nella realtà di tutti, servizio ai valori sentiti come corali, apertura ad una realtà liberata. Questa vita religiosa è concreta perché porta con sé applicazioni e sviluppi; e richiede prontezza, attività, spirito rivoluzionario continuo verso il mondo com'è.

Se appare la possibilità dell'amore coniugale, esso va messo in rapporto con la vita religiosa, e se si senta come un indebolimento e rifiuto di essa («vigilate, non sapete l'ora»), il persuaso religioso lo eviterà, lo porterà sul piano dell'amicizia. Egli terrà presente che si è sottratto all'amore come furia per vincere la morte, perché egli è persuaso che la morte nulla può contro la realtà di tutti, e se ne viene persuadendo nella sua formazione religiosa. Egli è essenzialmente votato ad altro, che è diverso dalla «natura» come si presenta ora; e ne deriva che di questo voto ad altro, egli porta in sé anche il sacrificio. Altrimenti come prepararsi ad una realtà liberata? e come dare alla natura un orientamento verso un altro modo di realizzarsi, generando ma non per paura della morte, amando ma non con esclusione di altri?

Cosa che la stessa natura più profondamente desidera per adeguarsi anch'essa ad una realtà liberata; e perciò essa, dopo il primo urto in cui per inerzia continuerebbe il vecchio modo, è contenta di trovare in noi una ferma ed aperta guida. Ma, posta la scelta, e la direzione che la vita religiosa esige (sforzo di rinuncia), se l'amore per la persona dell'altro sesso appare come una conoscenza e realizzazione più profonda, che nulla toglie alla vita religiosa, si può anche accettare e chiamare nel cerchio della vita religiosa. Bisogna esser sicuri che tutti gli elementi religiosi non ne soffrano, e qui sta la maturità della propria formazione religiosa. Se non toglie nulla, può dare, perché è un modo di amore per persona conosciuta più di ogni altra, perché già incontrandola ci pare di conoscerla e riconoscerla tra mille, e nello svolgersi l'amore diventa veramente il desiderio e il proposito di stare accanto a quella persona più che ad ogni altra, in un rapporto di conoscenza e di abbandono più che con ogni altra persona. Questa unicità e questa fedeltà sono elementi fondamentali, perché sono la serietà stessa della scelta: o amore religioso per tutti e operare in questa apertura, o aggiungere l'amore coniugale per una persona ma quella soltanto, con fedeltà, e con la prontezza di spendere tutti gli elementi della vita religiosa in quella occasione, e particolarmente l'amore dalla croce. Resta, dunque, chiaro che la vita religiosa porta ad un amore per tutti e all'apertura a tutti i bambini come inizio di realtà liberata; se su quest'orizzonte di tutti, sorge la decisione dell'amore per la persona conosciuta dell'altro sesso e sorge la decisione di generare figli, esse non sono doveri che obblighino ciascuno o squalifichino la castità religiosa, ma iniziative collocate in un orizzonte sacro che le trascende ma non elimina. Starà al persuaso religioso di ricordarsi sempre dell'orizzonte sacro, e di spendere l'energia richiesta per evitare il pericolo di particolarismo di queste iniziative (il suggerimento diabolico di non tenere presente Dio), e la religione offre molti aiuti per vincere questa tentazione.

Amore per i dimezzati Ne esporrò anche un altro. La realtà che mi fa incontrare una persona fiorente, e tanto che mi appare elemento necessario nella mia vita e connesso alla vita stessa per un legame di più profonda conoscenza – e così è l'amore, una primavera del fiorire –; la stessa realtà mi fa incontrare una persona sfiorita, diminuita nella vitalità, colpita fisicamente, dimezzata, priva di parti del corpo, storpiata, pallida, tremante o paralitica. Se io sono un rivoluzionario religioso entro la realtà, la mia attenzione è attratta da questa per-

sona. Sento che lì c'è un problema che mi coinvolge e m'impegna direttamente, e l'atto religioso stabilisce sùbito un'unità amore nel senso drammatico e dinamico che è della religione: quella persona è nella compresenza, ma attualmente ha poco di ciò che è questa realtà attuale. Lì io vivo proprio ciò che è l'esistenza, e l'apertura religiosa che le si aggiunge. Quando Buddha uscì dal palazzo principesco dove era sempre vissuto opulentemente, incontrò un sofferente, un vecchio, un morto. Il dimezzato, il colpito in questa realtà, è come un elemento sacro che ci appare, non per il suo male, che, come tutto il male, è transitorio, ma per l'apertura all'ulteriore realtà che lì più evidentemente scaturisce. Parlavo con amici in una piazza una sera pochi giorni or sono, e ad un tratto ci passò accanto un uomo che camminava svelto, ma era malato perché tremava tutto, specialmente nelle gambe. Era vestito modestamente, ma con una qualche cura, non ricordo bene se nel cappello o nella giacca; non era, insomma, sciatto. Passando vicino a noi, ci disse «Buona sera»; forse conosceva uno di noi; e si allontanò. Lo seguii con lo sguardo come ci avesse fatto un'offerta di pregio, una gentilezza luminosa, l'incarnazione di qualche cosa di più delle nostre abitudini.

Trabocca, è vero, l'amore religioso quando incontra questi esseri battuti, sporcati dal mondo, crocifissi, e non si mette certo a riflettere se quei colpi son meritati, come dicono gli amici a Giobbe, perché quelli credevano nel Dio del passato e della giustizia che deve chiudere gli uomini nelle conseguenze delle loro disubbidienze alle leggi. L'atto religioso interviene con la certezza ulteriore aprendo, e fremendo perché vede un infinito impigliato nei limiti della dimezzata vitalità. Gesù al cospetto della morte di Lazzaro, fremette fortemente. La crescente attenzione e commozione per l'incontro con i dimezzati dalla vita è il segno più sicuro della formazione religiosa. Ne risultano spesso iniziative che prendono un carattere continuo, personale o associato.

L'amore per i vecchi Esiste anche un problema dell'atteggiamento verso i vecchi, ed ha vari aspetti. Per quello sociale, è presto detto che si riconosce sempre più esplicitamente il dovere della società di provvedere all'assistenza, abbiano i vecchi figli o no. Una sentenza recente del tribunale di Ferrara ha assolto tre figli, «tre braccianti della Bassa padana, ai quali le possibilità di lavoro sono dischiuse – e non sempre – per non più di un terzo dell'anno» («La Nuova Stam-

pa», 30 aprile 1954) dal reato considerato dall'art. 591 del Codice penale, di non aver potuto aver cura in casa, o impegnarsi a pagare l'ospedalità, per la loro madre paralitica: la più grave miseria aveva fatto sì che questa donna era morta tristemente rifiutata dalla casa e dall'ospedale, ma la colpa è stata riconosciuta alla società, non ai figli, i quali sapevano bene, e con lo strazio nell'animo, che la loro madre nella casa non avrebbe trovato nessun mezzo materiale di vita. (Vi pensate il dolore di subire, per giunta, un processo per questo?). Ora, che la società adempia effettivamente e pienamente a questo suo compito, non si può dire. Non ci si dovrà mai stancare di richiamare a provvedimenti, dagli istituti pubblici, di carattere sufficiente per i vecchi, per tutti i vecchi, accolti, favoriti, scaldati, ascoltati, come parte fondamentale della società; ma bisognerà che questo sia fondato su un'ispirazione che va ben oltre l'assistenza pratica, il filantropismo, la giustizia, ed è essenzialmente religiosa.

Il principio religioso da applicar qui è questo: bisogna essere migliori della vita con i vecchi. La vita toglie loro tante cose, indurisce le arterie e le vene, indebolisce la mente, la vista, l'udito, il sonno, e tuttavia li fa più irritabili; si avverte con evidenza che la vita li vuole abbandonare, vuol dar loro il meno che può. E noi dobbiamo colmare là dove la vita toglie, compensando come possiamo, con la presenza serena, l'attenzione, la devozione, la pazienza, anzi, la festevolezza, come a fugare l'amarezza e la dolente protesta. E questo è religioso, perché religione è apertura oltre i limiti di questa realtà, oltre il funzionamento della vita, oltre le parabole di ascesa e decadenza della vitalità, che va avanti ancora con i suoi modi di realizzarsi chiusi, spietati, sbrigativi, bruti, certamente inadeguati all'unità infinitamente aperta, bramante eterna vicinanza, comprensione, presenza, come la vera religione fa sperare. La vita ama e segue i forti, l'atto religioso cerca gli umiliati e gli offesi, gli storpiati, gl'impalliditi. La vita vuol disfarsi dei vecchi perché essa non sa quello che fa: l'atto religioso è qui ad una delle prove fondamentali di apertura alla realtà liberata per tutti.

Il pensiero morale antico (Platone, Cicerone) elogiò la vecchiaia. Ne vide la pace, il senno accresciuto, il prestigio, la libertà da quei padroni furenti che sono i desideri; accettò, dunque, il fatto naturale della vecchiaia, cercando, là dentro e senza mutarlo, di viverci il più altamente possibile. La morale antica non vuol mutare la realtà; ma l'accetta, vi si colloca o conformandosi o come statua: non pensa che la realtà possa mutare, ne accetta i ritmi, i cicli, il dare e il riprendere:

è la morale della saggezza. La nostra è la morale dell'amore; e questo significa che essa si riporta continuamente a un atto intimo di dire un tu eterno, infinito, inesauribile, crescente ad ogni singolo essere; e per questo atto non esiste la vecchiaia, la morte. Lo spirito non ha età, e non accetta le linee dell'età. L'atto religioso è aperto a un vecchio come ad un giovane; e se la situazione del vecchio svela il dolore che la vita vi porta, l'atto ancor più appassionatamente interviene.

Nell'esperienza di molti di noi c'è la trasformazione dell'idea del padre. Da fanciulli lo vedemmo forte, sicuro; non ci sembrò che avesse bisogno di noi; da adulti lo abbiamo visto debole; incerto nel parlare e nel muoversi, abbiamo còlto il suo essere semplicemente un individuo umano, forse abbiamo avuto miglior certezza dei difetti, degli errori; e proprio lì nasceva l'amore religioso, cioè l'infinita comprensione e attenzione e compenso; la considerazione perdonante, che vede il bene soltanto, il mettere al servizio di lui il meglio che noi avessimo o fossimo diventati; e allora abbiamo visto che quell'essere limitato era prezioso alla nostra realtà, tanto che, lontano lui, amavamo ogni vecchio che ce lo ricordasse per qualche somiglianza.

Una civiltà il cui umanismo ha un tono esclusivamente produttivo, non vede nel vecchio tutto quello che c'è. Per essa il vecchio è, nella migliore ipotesi, un «pensionato», uno che ha prodotto, ed ora non può più produrre: è rispettato per il suo passato, e per questo è ringraziato e confortato (quando lo è). Ebbene, non sta qui tutto, e nemmeno il meglio. Il vecchio non è un essere declinante; è invece un essere come tutti gli altri. Che egli visibilmente produca o non produca, lavori o non lavori, questo è del tutto secondario, e non ci interessa affatto in sede di vita religiosa. Non ci interessa principalmente nemmeno se egli abbia virtù o no, peccati o no, se tema il giudizio oltreterreno e l'inferno, se faccia tutto per ottenere il paradiso, ed osservi piamente comandi e precetti. A noi interessa rimetter lui continuamente, col nostro pensiero, nel numero degli altri, associarlo instancabilmente alla presenza di tutti, come se il Padre volesse vicino a sé tutti i suoi figli; e per far questo noi abbiamo due mezzi fondamentali (che sono anche due strumenti di liberazione da una realtà e società insufficienti): 1, compensare il vecchio per ciò che non ha, per ciò che la vita gli toglie, facendo affluire i beni e le attenzioni specialmente a lui, riverendo la sua presenza; 2, vivere la persuasione che ci salviamo tutti insieme, nessuno escluso, non uno più o uno meno, e ogni vecchio con noi egualmente come ogni altro.

L'antica idea che alcuni si salvassero e altri no, l'ancòra antica idea che ad alcuni spettasse la gloria (sommo bene) e ad altri no; la moderna idea che solo chi opera, chi produce, vive veramente e ha diritto al più, sono tutte forme inadeguate rispetto ad un'apertura religiosa che, rifiutando l'individualismo della salvazione e della gradazione in essa, va ad ogni incontro, ad ogni tu, con la persuasione (e il realizzarla affettuosamente è come un culto) che già ci salviamo e ci salveremo insieme, nessuno escluso e nessuno più e nessuno meno, da questa realtà e questa società sbagliate, e finienti nei loro sforzi vani di disperazione e di chiusura.

Si dirà: va bene, questo è per l'atteggiamento verso i vecchi; ma i vecchi come dovranno comportarsi nel loro stato? Ebbene, la risposta è la stessa: facciano, se vogliono seguire l'etica antica, di necessità virtù e accettino lo stato della vecchiezza come avente i suoi pregi di compostezza e di saggezza nel limite; facciano, se vogliono seguire l'etica del giudizio e della beatitudine o della dannazione, in modo da portare il loro animo all'ossequio dei comandamenti e dei precetti per quel Giudizio; ma, se vogliono, possono anche lasciare ogni distinzione e separazione per sé stessi, vivendo l'atto religioso verso tutti e ogni singolo essere, proprio con la persuasione affettuosa della salvezza di tutti, e non pensando alla propria morte. Pensando e aprendosi agli altri i vecchi non si penseranno individui separati e diversi, prigionieri di una condizione di inferiorità.

Ed anche per l'altro lato dello stato dei vecchi: il pensiero degli eventi della propria vita, il rimpianto del bello e il rimorso del brutto. Non si esce da questo se non riconoscendo che i fatti del passato sono tutti una grande imperfezione da un punto di vista più severo (e non stando a rigustare oziosamente e individualisticamente i momenti così detti felici); e allora, anche qui, non ci si solleva se non lasciando andare i fatti passati e stabilendo un atto di unità (di gentilezza, di affetto, di compresenza) con tutte le persone, anche se non più vicine: le persone sono l'eterno, non i fatti. Sol che il vecchio abbia questa apertura, anche con forza minima quanta ne occorre per un'invocazione come fosse una preghiera, e si sentirà vicino e unito con tutti, per sempre, e non vecchio.

Il sacro Il sacro lampeggia in questi punti o momenti. È forse il sacro in alcune cose, oggetti, persone? No, il sacro è nella realtà liberata che comprende tutti, alla quale noi ci apriamo religiosamente; e

non è in cose del mondo. Sacra è la luce sul dimezzato, sul battuto, sul crocifisso, perché lì è il vero dramma e l'apertura alla realtà liberata, che magari nel punto della piena vitalità e forza e salute e fortuna non è così drammaticamente e perciò così vivamente. Il sacro è nelle spaccature vissute da un essere, non nel trionfo. Il camposanto è sacro non per quelle ossa e ceneri in sé, ma perché sono cose di esseri che, morti, sono pienamente nell'apertura alla liberazione dal mondo com'è. Dove il mondo è sconfitto, arriva una luce dal sacro. Che è sempre intrinsecamente corale, perché la realtà liberata comprende tutti.

L'opinione di una persona religiosa Mi piace riferire qui un'opinione di Gandhi, riportandola da un colloquio che egli ebbe con Andrews e Ramachandran (C.F. Andrews, *Mahatma Gandhi's Ideas*, George Allen and Unwin, London, pp. 337-339):

– La terza domanda che vorrei porti, disse Ramachandran, è se tu sei contro l'istituto del matrimonio.

– Dovrò rispondere a questa domanda con una certa ampiezza, disse Gandhi. Lo scopo della vita umana è la liberazione. Essendo di religione indù, io credo che la liberazione è libertà dalla nascita, rompendo i legami della carne e divenendo uno con Dio. Ora il matrimonio è un ostacolo nel raggiungimento di questo supremo fine, in quanto esso stringe solo i legami della carne. Il celibato è un grande aiuto, in quanto rende capaci di condurre una vita di piena dedizione a Dio. Qual è il fine a cui si tende generalmente nel matrimonio se non una ripetizione nel proprio figlio? E che bisogno c'è di difendere il matrimonio? Esso si propaga da sé. Non richiede un'attività per promuovere la sua crescita.

– Ma tu intendi difendere il celibato e predicarlo a ciascuno e a tutti?

– Sì, disse Gandhi. Ramachandran appariva perplesso. – Allora tu temi che ci sarà una fine della creazione? – No. L'estremo trasferirsi di essa a un più alto piano.

– Ma non può un artista, o un poeta, o un grande genio lasciare un'eredità del suo genio ai posteri attraverso i propri figli?

– Certamente no, disse Gandhi, con calore. Egli avrà più discepoli che non possa aver figli, e attraverso quei discepoli tutti i suoi doni al mondo saranno consegnati nel modo migliore di ogni altro. Sarà il matrimonio dell'anima con lo spirito la progenie, essendo il discepolo una specie di procreazione divina. No! Voi dovete lasciare il matrimonio a curarsi lui di sé. La ripetizione e non l'accrescimento sarebbe il risultato, perché la brama è venuta a rappresentare la parte più importante nel matrimonio.

– Andrews, disse Ramachandran, non ama il tuo entusiasmo per il celibato.

– Lo so, disse Gandhi. È l'eredità del suo protestantesimo. Il protestantesimo fece molte buone cose; ma uno dei suoi pochi mali fu che egli mise in ridicolo il celibato.

– Questo, replicò Ramachandran, fu perché dovette combattere gli abusi in cui era caduto il clero del Medioevo.

– Ma non erano dovuti a un male intrinseco nel celibato, disse Gandhi. Proprio il celibato ha tenuto il cattolicesimo vivo fino al giorno d'oggi.

Ho riportato questo colloquio soprattutto perché Gandhi vede chiaramente il valore della difesa che il cattolicesimo ha fatto del celibato, coinvolgente il problema stesso del sacro. Il sacro che il protestantesimo promosse si portò nell'interiorità della coscienza e nell'esplicazione civile e sociale dell'uomo, negli istituti che la vita nel mondo presentava, primo di tutti la famiglia. Non era, certo, per leggerezza o per corruzione, ma per serietà di impegno e inserzione nel mondo e nella vita di tutti. Del resto è ben noto che il matrimonio e la famiglia presi sul serio sono cose talvolta più dure e austere del celibato stesso. Si perdeva la distinzione del sacro dal mondo, la trascendenza del primo al secondo, impersonata nella separazione della gerarchia ecclesiastica dai laici, che era un concetto insostenibile, posto in quel modo (una gerarchia ecclesiastica depositaria del sacro), che risaliva al passato, ad un'investitura, ad un privilegio, ad un potere, ad una divisione nella realtà di tutti, e quindi la separazione del potere di legare o sciogliere, l'amministrazione riservata di sacramenti, la verità affidata ad un'istituzione. Questo era arcaico e di religione chiusa, e il protestantesimo fece un passo in avanti affermando l'interiorità. Ma con lo sviluppo dell'altro elemento (l'accettazione della missione nel mondo), si attenuò spesso l'elemento escatologico, della fine di questa realtà e dell'avvento della realtà liberata, che difatti risorse nella sfera sociale verso una società socialista e comunista. Né il cattolicesimo che aveva chiuso il regno di Dio nella Chiesa, né il protestantesimo che lo aveva collocato nell'interiorità, potevano bastare religiosamente. La religione aperta, affermando un sacro in rapporto con la realtà liberata, libera dalle impostazioni anteriori.

Ed ecco anche la soluzione di una religione aperta circa l'amore e il matrimonio: non la separazione in due classi con privilegio della celibe, non la rinuncia (o la derisione) al problema e all'orientamen-

to posto dalla purezza del motivo religioso, ma la priorità nell'intimo dell'apertura religiosa, e l'accordo, nell'iniziativa dell'amore e del matrimonio di questi con l'apertura religiosa. Nessuna inferiorità o superiorità. Ma non si può religiosamente negare che l'appassionamento per il tu si orienti anche alla conoscenza e interiorizzazione di una persona dell'altro sesso, e anche alla generazione di figli. Mentre in Oriente si pone spesso come culminante in religione l'identificazione e il risolvimento del proprio io nell'Unità di Dio, per una religione aperta questo superamento dell'io si configura come un atto di apertura all'unità amore per tutti, con un senso ardente del tu ai singoli. Perciò se questo appassionamento al tu prende anche le forme dell'amore e del matrimonio, non perdendo nulla dell'apertura religiosa, si può pensare che nulla sia perduto dell'intrinseco sacerdozio del persuaso religioso. Se la liberazione è sentita non come approdo ad un'Unità in cui scompaia o perda rilievo la distinzione individuale, la gioia della differenza, l'eternità della persona, ma sia approdo alla realtà liberata che dispiega pienamente «la realtà di tutti», la realtà dei tu singoli e distinti, si capisce che l'amore e il matrimonio, che tanto sono nella celebrazione diuturna del tu, possono considerarsi interni alla vita del persuaso religioso. Nel caso che la priorità dell'apertura universale sia in pericolo, la posizione di Gandhi ha pieno valore; ma questo non lo può giudicare che l'individuo nel suo intimo, non una gerarchia ecclesiastica. In una religione aperta non c'è una legge fuori della quale cade chi minimamente agisce in modo diverso; c'è un orientamento, c'è un'apertura con tutti verso la realtà liberata; l'agire dei singoli è vario, variamente concretando quell'orientamento generale. Essendo religione priva di gelosia, d'invidia e di orgoglio, non può accogliere nemmeno la soddisfazione di chi si rallegri di essere più a posto. Ed essendo religione di libera aggiunta, essa aggiunge il sacro della realtà liberata che comprende tutti, ed uno intona il proprio agire ad essa, con la castità, o con l'amore, o con il matrimonio casto, o con il matrimonio con figli, secondo la creazione che del proprio agire fa ogni individuo.

Capitolo quinto

IL PECCATO E LA PENA

> È inaccettabile in una religione aperta, appassionata per l'unità con tutti, che Dio aspetti il peccatore per infliggergli una pena eterna. Il peccato è non aprirsi alla realtà liberata; e la religione è rivolta non alla pena e alle conseguenze del peccato, ma alla liberazione dal peccato stesso, ed è unita a ciò che di buono è in ogni persona che è nata, anche se questa compie peccati, errori, delitti.

Il peccato originale Nella nostra tradizione religiosa troviamo l'idea che alla nostra origine c'è una caduta, la perdita di uno stato felice passando ad uno stato infelice per colpa dei nostri progenitori. Ammesso che Dio faccia l'uomo pieno di perfezioni, questa perdita non può essere avvenuta che per opera della volontà dell'uomo che si è posta contro Dio; ecco perché la colpa è, secondo la Bibbia, di disubbidienza («non toccare quell'albero»); anche nei benefici concessi da Dio, come era il paradiso terrestre e la felicità originaria, l'uomo deve dipendere da lui, e ricordarsi che non è il padrone assoluto.

Quindi nella concezione tradizionale vi sono questi elementi fondamentali:

1) Dio creatore dell'uomo, donandogli perfezioni e la sua amicizia;

2) Il primo uomo si è creato da sé uno stato di infelicità, dolore, privazione, morte;

3) La trasmissione di questo stato di ferita nelle cose naturali (la ragione, la volontà), e spogliazione delle cose gratuite (l'amicizia di Dio, l'immortalità, l'esenzione dalla concupiscenza e dal dolore) a tutti i discendenti;

4) La redenzione da questo stato, riaprendo le vie della Grazia, per opera di Gesù Cristo che offre il suo corpo alla croce per sacrificio espiatorio, per placare l'ira di Dio (san Paolo, Lettera ai Romani, capitolo quinto).

Non è un fatto, ma il pericolo di ogni momento Siamo sicuri che alla origine dell'umanità c'era questo stato di perfezione e di felicità, di pienezza di umanità con doni soprannaturali? Non ne troviamo nessuna traccia; e siamo piuttosto indotti a pensare che il nostro passato sia molto primitivo e che la civiltà umana si sia formata lentamente; tanto è vero che temiamo continuamente di ricadere in un passato peggiore, più crudele, più barbaro, più bestiale. Si direbbe che questo timore proviene dal ricordo di un passato inferiore in civiltà da cui vogliamo salvarci, e che ci segue come una tentazione di ricadere e di ritornare indietro.

Io non posso osare di rimproverare nulla ad Adamo, perché anch'io mille volte mi chiudo, e ricado nel passato, e accetto il mondo com'è, dimenticando l'apertura alla realtà di tutti e alla realtà liberata. Perciò la prima cosa che debbo fare verso chi è venuto prima di me, i miei genitori, e anche Adamo se c'è stato, e così verso i leoni e i serpenti, è di perdonare ai loro fatti, amandoli malgrado le loro cadute e le loro chiusure. In questo modo io vivo la loro unità con me, attuale, malgrado tutti i fatti passati, e le morti.

Il peccato religiosamente è non apertura alla realtà liberata Il mondo moderno ha ridotto il peccato a quell'elemento negativo che è necessario per l'affermazione dell'elemento positivo, che è il bene, il valore. Come sarebbe possibile, afferma il Croce, realizzare la vita morale del bene, se essa non fosse lotta continua con il male? Togliete il male, cioè la forza vitale e selvaggia che è in noi, e che non sarebbe potenza se non sapesse essere anche prepotenza, e alla perfezione morale mancherebbe alimento. Se noi non fossimo capaci di volgerci al male, non sapremmo nemmeno volgerci al bene, che si attua lottando contro il male. Perciò la nostra vita, dice il Croce (*Indagini su Hegel*, pp. 137-144), è unità della vita nel bene e nel male, che è il vero «peccato originale», e che non ha redenzione «per sangue che si versi dagli dèi o dai figliuoli di Dio, almeno nella vita che noi conosciamo e che sola possiamo concepire». Ma la vita religiosa è, oltre la lotta morale del bene contro il male, del valore

contro il disvalore, apertura alla realtà di tutti e alla realtà liberata; e perciò si va, praticamente, senza pretendere di descriverla ma con impegni pratici, di là dalla «vita che conosciamo», sperando, auspicando, aprendoci ad una realtà che realizzi la compresenza di tutti, in un modo nuovo che non sappiamo quale, in una natura e forza vitale trasfigurata, e non restante com'è ora, *che dà la morte*. Il Croce l'accetta com'è, e non pone il problema di un'apertura ad una realtà che sia divenuta diversa, liberata dal male; cioè lui accetta, si rassegna, non si apre ai problemi religiosi che abbiamo detto, e resta sul piano semplicemente morale. A lui sembra che proporsi il fine di vincere il male è voler vivere «contro la legge della vita», entrare «in un processo di follia». L'apertura religiosa, invece, *non esclude* altro, sul piano pratico, e non sul piano scientifico. E, religiosamente, il peccato è non tentare questa apertura, e porre una «chiusura» pensando che la realtà è e non può che essere nel modo che conosciamo come attuale, dove c'è il male e la morte. È un peccato religioso di chiusura, perché fa immutabile non la categoria della compresenza di tutti, ma quella della permanenza del male e della morte. Nella lotta contro il male, nel dolore per la morte di un essere, auspicare una realtà dove la realtà vitale sia ubbidiente alla compresenza, è apertura religiosa.

Le conseguenze del peccato La vita religiosa è rivolta non alla liberazione dalle conseguenze del peccato, ma alla liberazione dal peccato stesso. La religione aperta stabilisce la giusta prospettiva deformata dalla prevalenza di elementi giuridici e di rapporti meccanici, come se si trattasse di una realtà fisica connessa secondo causa ed effetto. Si dice: il peccato è la causa, e la pena è l'effetto; chi è colpevole, paghi. Lo vedete: si tratta il mondo religioso come se fosse il mondo della materia o il mondo del tribunale. Invece il mondo religioso è il mondo della libera aggiunta, del perdóno che raggiunge anche chi ci offende, del fare aperto che vede nell'altro qualche cosa di meglio che un peccatore. Quando tutto direbbe: «questa volta la pena, dopo tanti peccati, nessuno gliela leva»; viene l'atto religioso che dice: «tu verrai con me in paradiso». Un assurdo? un miracolo? Solo per chi vedeva l'atto religioso come una risposta meccanica, effetto ad una causa (batto una pietra sopra di me, ed essa mi viene addosso); oppure lo vedeva a guisa della pazienza di un sovrano, che la perde quando il suddito fa un delitto, ed ecco, il delinquente è messo

in prigione. La vita religiosa è, invece, libera da questo «reagire» secondo l'urto ricevuto, perché è decisa ad amare maternamente e mette l'infinito, dove il mondo porrebbe la chiusura della pena. Le conseguenze del peccato come pena nel Giudizio di Dio o come accumularsi di karma del male nella nostra individualità, sono estranee alla religione aperta; la quale mira non a colpire le conseguenze del peccato, ma a che il peccato non avvenga più; è sete di mattino, e non custodia e amministrazione di prigionia. Bisogna liberare le religioni tradizionali da quella mescolanza (sono infatti religioni di transizione) dell'elemento giuridico e giustiziere con l'elemento dell'apertura ad una realtà liberata. In qualsiasi momento io posso ristabilire, mediante l'apertura, il rapporto religioso con la realtà liberata; e basta esso, perché tutto sia visto diversamente, diventando fondamentali: 1ª, la realtà di tutti di unità amore e di coralità del valore; 2ª, la realtà liberata a cui la realtà di tutti sfocia; 3ª, la realtà del mondo che comincia a finire. Il movimento di queste tre realtà è scorto dall'atto di apertura religiosa che si colloca come al perno di questo movimento. Le conseguenze sono perciò sorpassate nell'atto stesso, che vince il peccato di chiusura.

La religione vuole un mutamento radicale Per confermare ciò che sto dicendo sul carattere essenziale della religione, che nella religione aperta viene fuori ripudiando residui arcaici di violenza, potenza, prepotenza (tutte chiusure), porterò due esempi. Supponiamo che in un popolo vi sia chi, per cattivo ordinamento sociale, muoia di fame. Ebbene, la mira fondamentale della religione non è tanto di soccorrere chi muore di fame, quanto piuttosto di operare perché in quel popolo non vi sia il peccato di lasciar morire altri di fame: quello che colpisce di più la religione è che non vi sia quell'unità amore per tutti e quel lavoro instancabile di stabilire veramente una società di tutti. E se la religione induce anche a soccorrere l'affamato, è appunto per dare inizio ad una società migliore, dove viva lo spirito di non lasciar morire di fame nessuno. Ma non cura principalmente le conseguenze, bensì tende a fondare un mondo privo del male, una realtà liberata, un mattino. Ed ecco perché, se questo è il suo spirito, nella religione ha tanta importanza l'accostare le persone e il metodo o scelta dei mezzi. Perché, se per rimediare le conseguenze del male, io non faccio fare un passo avanti alla fondazione di uno spirito che non compia il male, religiosamente non faccio nulla. In religione opero solo in quanto uso

un metodo che cambi la produzione all'origine, gli atti. Così per un altro esempio, è quanto alla guerra. Se c'è chi fa la guerra portando la violenza contro altri esseri umani, la religione mira non tanto a suscitare la difesa e la reazione di guerra a quella guerra, quanto piuttosto a che, nell'atto e all'origine radicalmente, non vi sia animo, proposito e atto di guerra. Essa vede il fatto non dalla parte delle conseguenze, ma dalla parte della liberazione totale, sostituendovi altra vita.

Se lo sbocco della religione è una nuova realtà, nella quale il fatto del peccato non vi sia più, potrebbe sembrare che la pena abbia proprio questo ufficio correzionale, educativo ed ammonitivo. Ma nella religione aperta questo aspetto viene tolto del tutto, affermando il valore fondamentale del mezzo che si usa per raggiungere un fine. Il fine di una nuova realtà vive già nel mezzo che si sceglie, e per questo la religione è libera aggiunta di qualche cosa di nuovo. Al posto del male va messo il bene, e non c'è altra legge, essendo già questa infinita e non facile ad applicarsi volta per volta. La nuova realtà sorga da qui. Dal fatto che io non do schiaffi, se voglio che si smetta di dare gli schiaffi. Si obbietta: Ma se si sapesse che quel tale che dava schiaffi, è stato preso e chiuso a star peggio, non si smetterebbe di dare schiaffi? Ebbene, la risposta è questa: può essere che qualche schiaffo di meno si dia, ma non sarà tolta la radice che porta a dare schiaffi, poiché chi subisce un atto di forza, cede perché riconosce soltanto che quella è forza maggiore della propria, ma non si apre ad una nuova realtà. La realtà continua ad essere quella di prima; soltanto che vi è un qualche freno ad arbìtri, e questo è prodotto dal procedere giuridico e dalle pene, dall'isolamento dei rei e dall'ammonimento agli altri e ai recidivi, anche se tante volte è stato detto che chi fa delitti va oltre il timore della pena. Ammettiamo che un qualche risultato l'isolamento e l'ammonimento lo ottengano; esso non è che temporaneo, la radice, cioè che l'umanità si realizzi in un certo modo, non viene mutata. Ci vuole qualche cosa di altro, nella qualità. La religione aperta è la conferma della possibilità di altra realtà: questo fondamento di alterità è il fondamento stesso dell'apertura religiosa. Tutto quello che si può perdere in ordine esterno, si guadagna in valore. In religione bisogna esser pronti a perdere qualche cosa. Cioè a stabilire una differenza di realtà: la realtà del male è realtà che finisce, la realtà del bene e di tutti è realtà che cresce, e questo è il suo eterno. Quello che accade della prima non potrà mai sopraffare la seconda, crocifiggerà questa, ma dovrà cedere.

Perciò il modo religioso è di dare sviluppo massimo alla seconda, e di aprirsi a che la prima finisca al più presto, cioè finisca quel modo di realizzarsi. L'educazione, la correzione, il raddrizzamento, vien fatto, per la religione, soltanto così.

Il residuo della giustizia in religione A meno che anche in religione non ci sia il fatto della giustizia, della condanna, della pena. Perché, se ci fosse il pericolo che una persona andasse, per la sua condotta, all'inferno, certo si potrebbe concedere l'uso della pena, della costrizione e perfino della minaccia di morte, pur di ottenere quel ravvedimento urgente, in tempo per salvarlo dalla dannazione eterna. Ma se non c'è questo pericolo, e il tempo non brucia più sotto in modo che sia lecita anche una tale pressione o intimidazione, il problema è diverso, ed è che quella persona arrivi internamente, per intima ragione, ad essere libera, a creare consapevolmente valori, a superare il peccato e il delitto. Ecco perché Dio, invece di atterrire (come è nel mito), ama, ed è paziente perché eterno. Sicché quella tal persona non è che sia atterrita da una pena, e così si liberi dal peccato e dal delitto, creando invece valori, ma è convinta del fatto che essa già crea valori, e solo che acquisti coscienza di questo diventa libera veramente, dal di dentro, non per paura. E così sapendo, per la religione aperta, che Dio salva tutti nell'infinito svolgersi di ogni essere nella compresenza, la persona ancor più svolge intimamente la propria libertà, indipendentemente da una minaccia.

Un Dio che sia imitazione della natura e sua riproduzione in alto, è un Dio mitologico. Se Dio è iniziativa amorevole e libera tutti e si aggiunge a tutti, non appresteremo colpi e contraccolpi agli altri, ma libere aggiunte. La differenza è questa: se io sto attento al bene e al male che faccio io, come assolutamente separato da quello che fa un altro, andrò avanti aspettando prima o poi un giudizio, basato su quelle leggi secondo le quali ho scelto il bene ed evitato il male, e così avrò meriti e demeriti, e premi o castighi. Se invece io trovo deficiente il bene che vien fatto, sol che vi sia qua e là il male, questo male è un dolore per me anche se lo fanno gli altri, ed io ne ricerco la radice in me. Il problema non è più del bene o del male dell'individuo, ma del bene o del male che coinvolge tutti. Il bene vedo che è corale: come esistenza (tutti esistenti), come valore (tutti cooperanti ai valori), come liberazione (tutti nella realtà liberata). Che uno agisca male, per me è già un dolore; e come potrei volere che gli si dia

un dolore, di pena, che sarebbe per me un altro dolore, così come è tutte le volte che vedo soffrire un essere, cioè lo vedo chiuso nei limiti? È imperfetta la realtà dove ci si rifiuta ai valori e si preferisce il male (male morale); ma è imperfetta anche la realtà dove esiste il dolore (male fisico); e non potrò perciò desiderare che si accrescano tali imperfezioni, ma che finiscano.

Assumere il dolore per ogni male morale Se dal punto di vista religioso io non sono estraneo al male dovunque esso avvenga, è evidente che nel dolore che io provo per esso, mi si forma anche la conoscenza di che cosa debbo fare perché esso non si ripeta; e non è affatto detto che il miglior modo sia quello di agire sulla persona che ha compiuto il male, considerandola «responsabile». L'unico modo sarà invece quello del dolore come cosa propria, del proponimento di meglio fare personalmente, e, con questa premessa, di mettere in comune la decisione per i provvedimenti affinché quel male non si ripeta; ma la premessa del dolore come cosa propria, in cui uno è coinvolto, è fondamentale. Cioè dal punto di vista religioso non si può con la mente giudicare e condannare, così come si misura, o si squadra una pietra. In religione non si va che dall'apertura all'aggiunta, apertura a sentire il malfatto degli altri come intimamente legato a noi, aggiunta del bene. Che si faccia anche qualche cosa d'altro, e si intervenga in senso amministrativo, stabilendo una imputabilità particolare – che non significa altro che un provvedimento che renda difficile ripetere quel male – è del tutto secondario, e può anche non esser fatto; e se è fatto, non vale nulla se non c'è quel preliminare dolore per la correità, per sentirsi ben capaci di fare quel male, e di avervi contribuito in qualche modo. Se tu commetti un delitto, non dirò: per fortuna sono immune, e spero perciò di andare in paradiso, mentre tu andrai, ora in prigione e poi all'inferno. Ma dirò dentro di me: quello che tu hai fatto ora l'avrei potuto fare mille volte io, e forse più sporcamente; ciò che tu hai fatto ora, riaccende in me il dolore di sapermi capace di ciò e perché avvengano tali cose; bisogna che stia più teso nell'amare l'esistenza degli altri e nel rendermi incapace di un delitto; e in questo momento, tanto più se tu non ti avvedi del male che hai fatto, cercherò di farti parte del dolore e della coscienza che io ne ho, avvisandoti che è male ciò che hai fatto, per quanto io ne possa capire rispetto ai miei programmi di bene; può anche darsi che sia opportuno prendere un temporaneo provvedimento che in qualche modo

renda meno facile che avvengano quei delitti, ben sapendo che il modo fondamentale non è questo amministrativo-giudiziario, ma quello religioso del porre il bene al posto del male, della libera aggiunta e non della coercizione esercitata su persone e cose. Naturalmente, questo provvedimento non è detto che sia diretto esclusivamente e sempre verso «l'autore» del delitto; ma, dal punto di vista religioso, dovrebbe essere deciso insieme, esaminando quale è quella azione su persone o cose che si ritiene più opportuna, sempre sulla base del dolore intimo per la correità. È un modo sbrigativo quello di arrestare e condannare l'autore, cercando così di stimolare il suo amore per il bene, o per lo meno, di impedirgli di fare altro male; e certamente un suo valore lo ha nell'esperienza civile, né questo è strumento a cui una società rinuncia di colpo. Ma è urgente mettere in moto un altro modo, che è instancabile libera aggiunta del bene, tanto più se lo vede offeso; è informazione e denuncia aperta del male, insieme col dolore personale sentendosi correi quando avviene; e può essere (ma un religioso può rinunciarvi) presa di provvedimenti del tutto temporanei, che non abbiano mai l'aspetto di un'immensa violenza (suscitatrice di altra violenza o di abbrutimento), né la crudelissima pretesa di essere eterni.

Mi rendo ben conto che la presenza di polizie e di tribunali coopera ad un certo ordine nell'amministrazione della mia vita, e ne son certamente grato a chi si dà da fare per questo. Ma quello che, in primo luogo, non accetto, e che mi pare residuo di religione arcaica, è che polizie e tribunali siano anche nelle mani di Dio, perché quelle cose non ci sono che in funzione di un dopo, cioè di una continuazione di vita e di lavoro, e della possibilità di migliorare: dare un colpo a uno, perché poi agisca meglio, potrà parere più o meno ragionevole, ma dar colpi in eterno a chi non può migliorare, mi sembra tale da inorridire al solo pensarlo e attribuirlo a Dio, perché non esiste una bestemmia più grossa. E poi si appende il cartello «Non bestemmiate»! C'era una pittura a Delfi, città della Grecia antica, nella quale si vedeva l'aldilà; e, tra le altre figure, c'era quella di un padre che strozzava il figlio, per vendicarsi del cattivo trattamento che aveva ricevuto da lui durante la vita. Vi sembra un buon padre quello? Così è il Dio di cui parlano alcune religioni tradizionali. Vi sembra un Dio padre quello che dà il dolore non per purificare (quindi soltanto per un periodo di tempo), ma per punire, per sempre, in eterno, nella dannazione dell'inferno? Vi pare religioso dire, come dice san

Tommaso (S. T., III, p. sup. 94) che i beati del paradiso guardano con gioia le sofferenze dei dannati dell'inferno perché così vedono realizzarsi veramente un aspetto di Dio che è la giustizia? No, questi sono residui di religioni arretrate e crudeli, come quella del padre che strozza il figlio. Vi sembra un padre quello che faccia soffrire in eterno? Qual carnefice o torturatore, lo faccia anche per giustizia, è arrivato a questo? Aiutiamo chi ci crede, a chiarire nel suo animo che questa è una offesa a Dio.

E, in secondo luogo, non posso dire, quanto a me, di essere del tutto immune dal male che viene commesso anche se posso lasciar supporre che mi sforzo di diminuire sempre più la correità col male dovunque si faccia: diminuire sì, ma potrò eliminarla del tutto? Goethe affermava che non c'è delitto che non sentiva avrebbe potuto commettere. E sant'Agostino: «Non c'è errore commesso da un altro, che non siamo capaci di commettere noi stessi». E san Francesco vedendo un criminale condotto al patibolo, dice a sé stesso: «Se quest'uomo avesse ricevuto le stesse grazie che ho ricevuto io, sarebbe forse meno infedele di me, e se il Signore avesse permesso nella mia vita gli errori che ha permesso nella sua, sarei io al suo posto oggi».

In terzo luogo farò uno sforzo più intenso di vivere e praticare quel bene che vedo offeso dall'agire colpevole. In quarto luogo posso fare appello alla coscienza altrui e mia denunciando apertamente quel delitto o male morale, perché sia cosa pubblica che esso avviene e che è un male; posso anche rivolgermi a chi ne è «l'autore», e pur premettendogli la mia correità, invitarlo a collaborare per il superamento di quel male. In quinto luogo può avvenire un «processo» o riunione, a cui partecipino persone che si sentono corree, e nello stesso tempo appassionate per il superamento di quel male, insieme con l'autore, sì che nello svolgimento di questa riunione siano presi eventualmente provvedimenti temporanei di risarcimento o eliminazione delle conseguenze, e anche di coazione, se pur minima, e ben riconoscendo che questi provvedimenti appartengono ad un mondo finiente, in cui si usano cose fisiche per stabilire impedimenti (mentre gl'impedimenti debbono venire liberi dal di dentro), e quindi applicandoli con il dispiacere di servirsi di ciò che non è della realtà liberata; tanto che un religioso può anche rinunciare a questa quinta azione.

Conoscere e giudicare Giudicare non è, dunque, condannare una persona, ma raccogliere elementi e sintetizzarli per conoscere un

fatto, rispetto ad un programma ulteriore. E questo possiamo ben farlo, tanto è vero che lo facciamo continuamente. Che una persona abbia dato un colpo ad una persona o abbia bruciato una casa, sono due fatti, e io posso raccogliere gli elementi per conoscerli nei loro particolari. Naturalmente questa attenzione mia ai due fatti è in rapporto con un interessamento, un dolore, un desiderio, un appassionamento; altrimenti perché mi occuperei dei due fatti? per saper semplicemente che sono successi? Ma allora farei qualche altra cosa più bella, più interessante, per es. amare. La nostra conoscenza è in rapporto a qualche cosa da fare. L'atto di conoscere sta entro un quadro più grande di sé. E allora io posso ben essere severo circa quei fatti, esprimendo così l'appassionamento che quei fatti non si ripetano, e che io non dovrò farli. Ma questo riguarda i fatti. Sarebbe un errore, e cioè minor vita morale e religiosa, pensare che se noi non condanniamo le persone, dobbiamo con ciò approvare tutti i fatti. Io scruto severamente mille e mille fatti; anzi perfino questo modo di realizzarsi in un fatto, non l'approvo; e che per es. cada una tegola da un tetto e storpi una persona, uccida un gatto: non mi va che ci sia questa *potenza*, che la realtà si realizzi così, non dall'intimo e dagli esseri, ma dal di fuori, dalla forza. Ma certo è che in quel momento la tegola ha storpiato una persona, e posso fermamente rimpiangere che questo sia accaduto, essere severo con quel fatto nel senso di desiderare che non ci sia stato (che sia un'apparenza, che non abbia fatto nulla di male), o che non accada un'altra volta. Se poi mi risulta che all'origine di quel fatto c'è una persona, che per es. ha lasciato cadere quella tegola, il mio atteggiamento è diverso, e non posso legare la persona a quel fatto e allo stesso destino, dicendo: oh se quella persona non ci fosse stata! oppure: se quella persona non ci fosse più! Appunto perché il peccato è diverso dal peccatore, e nella vita religiosa sono severo con il fatto, amorevole con il peccatore, verso il quale userò i modi che ho detto prima: intensificare il bene, riconoscermi correo, informarlo del mio appassionamento circa il fatto, cercar di decidere insieme su ciò che c'è da fare perché quel fatto non si ripeta, difendendo le persone contro i fatti. Se «conoscere» ha valore solo in un quadro più ampio di sé, che per il religioso è della trasformazione della realtà (da come si realizza ora) e della liberazione di tutti; noi vediamo che il centro per un religioso è in questo fare aperto, e non nel legare le persone ai fatti, quasi come legando i viventi a cadaveri, a schemi.

La terribilità di Dio Dice san Paolo: «Terribile cosa è cadere nelle mani del Dio vivente» (Ebrei, X, 31). Come è noto, la paura di Dio è un sentimento molto sviluppato in religioni arcaiche, sentimento che è in rapporto con ciò che è misterioso e può nascondere gravi pericoli. Anzi Rudolf Otto ha proprio identificato ciò che è sacro con la causa di questo sentimento di spavento agghiacciante e nello stesso tempo affascinante, e ha chiamato questo sacro «numinoso», senso della presenza del numen, del Dio. Una casa disabitata, un deserto, la tenebra notturna, ciò che presenta un mistero tremendo, e che talvolta è ritenuto, per questo, sede del Dio. Dice Giacobbe (Genesi, XXVIII, 17): «Come è tremendo questo luogo! Questa non è altro che la casa di Dio, e questa è la porta del cielo».

Ma a me pare che questo aspetto religioso si sia attenuato e consumato. Una volta sorto il concetto del Dio come personalità che si rivela, e non cela il suo essere, che paura potrà destare il luogo dove dimora il Dio, quasi fossero i paraggi della sede di un mostro sconosciuto? Il Dio ha parlato, si è rivelato, so che cosa vuole e che cosa fa, quale è il suo procedere: che paura posso avere? Solo se non mi comporto come egli vuole, e allora avrò paura del Giudizio. Questa è la paura di cui parla san Paolo; egli usa le tinte della terribilità del Dio del Vecchio Testamento, ma per il Giudizio, entro un nuovo patto, e questo è un gran progresso. Non è più la paura dei fulmini, quella che frenò gli uomini primitivi, pari a «bestioni», e li indusse a frenarsi, a cercare in sé se avessero colpe, e sorse il rimorso, il pudore, la società umana, come dice il Vico. Qui è il Giudizio. Ma resta tuttavia la «terribilità», come elemento che deve indurmi ad una determinata condotta.

E l'ecclesiastico Lacordaire, in conferenze tenute a Nôtre Dame di Parigi, disse che «non si è amati impunemente da un Dio, non si è impunemente amati fino al patibolo» che fu il Calvario, accettato deliberatamente da un Dio «venuto quaggiù per voi». L'amore non è un gioco. L'amore che ha dato il suo sangue per salvare gli uomini, esso maledice i dannati. «Se si tratta dell'amore di un Dio, è la vita eterna o la morte eterna». Dunque il rifiuto di tanto amore è cosa gravissima, e merita una pena di perdita (o danno) e una pena di senso (o dolore) eterne. Già, ma non si vede che così noi leghiamo Dio stesso a un'impossibilità, lo chiudiamo entro il fatto del rifiuto che fa il peccatore; fino al punto che Dio si abbassa a costruire un inferno per i ribelli, dove non scenderà mai prendendo un'iniziativa di libe-

razione, perché quelli lo hanno rifiutato. Non aprirà una nuova epoca per vedere se coloro si riprendono, si emendano? Bisognava sapere che ogni momento è importante, e decisivo è ogni nostro atto. Ma allora è decisivo anche fare il male, ha una sua eternità anche lui, lascia un solco eterno (l'inferno), esiste il diavolo, un anti-Dio che è da Dio incatenato, senza che si intraveda la sua trasformazione. Ebbene, questo è proiettare in Dio ciò che è il mondo, e il modo di realizzarsi di una realtà, di cui la nostra apertura religiosa vuol vedere la fine.

La vera personalità di ognuno Invece è proprio da Dio che si aspetta la distinzione tra peccato e peccatore, il riconoscimento che il modo di agire del peccato è qualche cosa che finisce, e invece il mondo delle persone è eterno, che la ribellione o rifiuto è uno sforzo vano, che non prende tutto l'essere della persona, la quale è per una sua parte tenuta nell'unità di tutti nella compresenza, da quando è nata. A me sembra che sia inconcepibile un essere che sia tutto male, tutto nero, tutto malignità, un «diavolo». Trovo molto meglio concepibile che gli esseri si dibattano tra il realizzarsi secondo potenza e il realizzarsi secondo unità con tutti nel valore; il peccato sorge dal primo che è uno sforzo, ma che noi sappiamo appartenente ad una realtà che finisce, e quindi diremmo che è tempo perso, e una disgrazia per sé stessa. La severità di Dio è verso questi fatti, questi eventi, perché in quanto sforzi di essere potenza, sono condannati a finire (e questa è la terribilità); ma non per gli esseri in cui c'è tanto d'altro. Si tratta di dare sviluppo a questo «altro» dalla potenza, di far emergere la vera persona che è sintesi con la compresenza di tutti gli esseri; e Dio è per questo, per questa nuova persona rispetto al vecchio individualismo, rispetto alla tentazione che sempre rinasce di andare verso la potenza invece di andare verso la realtà di tutti e il valore. L'essere individuale è la scelta, la decisione, fra la chiusura nello sforzo di essere da sé potenza (e questo è il male morale, il peccato, il delitto; ma, si badi, è uno sforzo che non travolge tutto l'essere individuale), e l'apertura alla realtà di tutti, produttrice dei valori, là dove si realizza veramente la libertà, perché lì tutto l'essere individuale si eleva e trasforma, mentre nel male c'è contraddizione, strazio interno, reluttamento, insoddisfazione, dolore.

Quando si vede che cosa di meglio si può essere, la scelta della potenza e della chiusura, di questo perder tempo, pare stoltezza, e la possibilità di peccare diminuisce sempre più, ma per il rilievo e la

persuasività del bene, non per la paura. La terribilità è nel fatto che io individuo mi sforzi verso l'esclusiva potenza, e non mi apra alla realtà di tutti e al valore; non in Dio che appresta infinitamente elementi di persuasività di bene: poteva bastare il fatto *che io sia nato*, perché sentissi una grandezza infinita e mi volgessi al bene (e questo è l'atteggiamento francescano della gratitudine a Dio, perché si ha una vita, problemi, uno stato creaturale e un'innumerevole compagnia, invece di avere il nulla); non mi è bastato, e mi son vòlto alla potenza e alla chiusura; si è aggiunto, allora, il fatto della *realtà di tutti*, della unità con tutti gli esseri nella produzione dei valori; ma anche questo, che sarebbe tanto, non mi basta perché talvolta cerco di non saperlo e di non viverlo, e mi volgo invece ad essere potenza individuale e chiusura (tuttavia mi urge questa realtà di tutti, e perciò sono inquieto e la potenza non mi soddisfa a pieno).

Il diritto Giunti a questo punto, risulta chiara l'insufficienza del principio giuridico nella religione tradizionale: il dannato ha quello che gli è dovuto; egli è libero di rifiutare Dio; se lo rifiuta, sceglie l'inferno dove avrà questo danno, e per di più una pena sensibile (il fuoco) quasi paragonabile all'offesa che ha fatto a Dio; cioè un po' inferiore, per la misericordia di Dio, ma sempre più grave di tutto il dolore della terra. Il dannato aveva un diritto, che gli è stato riconosciuto. Il difetto di questa impostazione è duplice: per il secondo punto, è quello dell'offesa e della pena sensibile (il fuoco), che è vera e propria vendetta, per di più crudelissima perché dolore senza fine: davanti ad un uomo che nel suo breve tempo si ostina nel peccato, e che fa pietà anche per il breve limite della sua ostinazione, starebbe un Dio raffinatissimo punitore che dà una sofferenza massima e perpetua, senza che si possa pensare che, per la sua onnipotenza, riapra un ciclo di possibilità di pentimento e di purificazione del peccatore. Per il primo punto, il diritto del rifiuto, il fatto che il dannato si sia appartato da sé, il difetto sta nel non rendersi conto che quel «rifiuto» è un dramma nell'individuo, uno sforzo di andare verso il male invece che verso il bene, non è una cosa definitiva che investe tutto l'individuo (perché l'individuo nell'intimo è persona unita a tutti); e perché Dio, proprio Dio, dovrebbe irrigidire la cosa, vedere nell'individuo *soltanto* il suo peccato, il male e non il bene che l'individuo ha in sé? «Non condannarmi, aiutami», supplica l'uomo.

La stessa posizione del diritto dalla teologia passa alla filosofia, che sostiene il diritto del reo alla pena: egli è persona, è libertà, è universalità interiore, che non può volere che ciò che è giusto, il bene. Se la persona compie un delitto, questa offesa al diritto va risanata, riconducendo il diritto là dove il delitto ha creato come un vuoto, un annullamento: la pena annulla questo annullamento, e ristabilisce il diritto; facendo così, dà soddisfazione all'universalità interiore, alla spiritualità del reo, la quale era turbata dal delitto; quindi la pena è un diritto del reo, dargliela è onorarlo, riconoscerlo come essere spirituale, che è ben superiore al delitto. Ma anche qui c'è un far di meno, invece che un far di più. E come prima Dio scendeva sul terreno del peccatore, e si legava al peccato di questo vendicandosi con la pena, invece di aggiungere infinito bene; qui dar la pena, significa legarsi all'iniziativa del reo, e non ritenere che vi sia un'iniziativa migliore da prendere. È un porsi di fronte, come due entità, senza tener conto di un ulteriore sviluppo in meglio. Ma se è riconosciuto che il reo è intimamente più del suo delitto, perché non aggiungere peso reale a questo intimo superiore, in modo che domani il reo si liberi dalla possibilità del delitto? Anche qui, come nella teologia della pena, non c'è apertura all'interesse fondamentale perché le stesse persone non facciano più peccati o delitti, ma solo la preoccupazione che il peccato o delitto non resti impunito. C'è meno di amore aperto. C'è un proposito che è imitazione della natura (o realtà come ci appare secondo potenza), per cui a un colpo risponde un contraccolpo analogo; tanto è vero che la pena per il delitto è, in fondo, vendetta, anche se non si chiama più tale, ma «pena», quando è inflitta non dalla persona offesa, ma da un terzo che impersona il diritto rimasto offeso. Se io riconduco il delitto a un dramma interno al reo, che non è soltanto un delinquente, vedo che rafforzare l'altro elemento, l'altra voce, l'altro mondo intimo – quello della realtà di tutti e del valore –, gli è dovuto in omaggio al meglio che c'è in lui, dove sta la sua liberazione. Che si possa, su un piano amministrativo e talvolta col consenso stesso del reo, accettare temporanei provvedimenti per frenare la tendenza al male, è cosa del tutto secondaria, e non vale per l'eterno, che è lo sviluppo nel bene. Ridurre al minimo questi provvedimenti temporanei (coercizioni, dolore, rinunce), che talvolta noi stessi ci infliggiamo, oppure deliberiamo in comune; e portare al massimo l'aggiunta del bene (realtà di tutti, valori, realtà liberata), è il balzo progressivo da fare.

Capitolo sesto

DIO

Per orientarci circa Dio muovere dall'amore verso tutti. Di là dal teismo autoritario assoluto e di là dall'immanentismo. Tutti sono concreatori con-crocifissi nel mondo, compresenti, conliberati. Così Dio fa più che rivelarsi, si dà nella compresenza che salva tutti. Le prove dell'esistenza di Dio sono approfondite e valide praticamente: la semplice conoscenza non basta, senza una elevazione, una trasformazione nostra, senza impegni pratici, per i quali dopo non siamo più come prima, e solo praticamente possiamo cogliere la compresenza.

Esser un individuo non basta Nella religione aperta scompare interamente la concezione che l'uomo sia un individuo chiuso. E le conseguenze sono tutte importanti e decisive. Che cosa c'è in un individuo? Una coscienza individuale, singolare, diversa da ogni altra. Non basta. C'è tutta una vita naturale per cui il suo corpo è unito all'acqua, all'ossigeno, alle sostanze che costituiscono la vita organica e l'essere inorganico del mondo. Non basta. C'è un qualche cosa di più profondo e di universale; questo è l'elemento più propriamente religioso che c'è in ogni essere. E se io vivo naturalmente, sono unito alla natura, ma non basta. Se vivo sentendo il mio io come coscienza, e decido su tutto pensandoci, non basta. Mi apro alla realizzazione dei valori, cioè ho la coscienza di vivere ed operare al servizio dell'attuazione dei valori spirituali del Vero e del Bello, dell'Onestà e della Bontà, sono una persona spirituale; ma non basta. La religione aperta è nel riconoscere e vivere che la persona è intimamente unita a tutti, e che questa realtà di tutti della compresenza è aperta alla realtà liberata. Bisogna che avvenga questa fine della

persona-statua e questo inizio della persona-musica. Gli altri non li cerco fuori del mio io, perché essi sono compresenti al mio io: più aprirò il mio io, e più troverò tutti, l'Uno-Tutti.

Perciò ogni concezione che mi faccia sentire un io che sta soltanto davanti a Dio e in rapporto soltanto con lui, è insufficiente, perché non dà nessuna garanzia che si tratti di un rapporto al più alto livello possibile. Chi mi assicura che quel Dio non è un'ebbrezza, un caos, un vizio, una dissoluzione, una mostruosa crudeltà, un abisso, un nulla? Ecco perché l'io che si fa coscienza, la coscienza che si fa persona morale nei valori, la persona morale che si apre alla compresenza, accrescono la garanzia che il rapporto con Dio sia ad un alto livello.

La realtà liberata è aggiunta da Dio Una prima importante conseguenza di questa concezione della persona arricchita dall'elemento religioso della compresenza è che è possibile fare, a questo livello, un esame molto migliore di ciò che noi possiamo pensare di Dio. Poiché ad ogni passo che facciamo, sembra che Dio sia quell'Altro con cui entriamo in rapporto: per il bisogno che abbiamo di vivere sembra che sia la Vita, per il rapporto naturale sembra che sia la Natura, per la coscienza la Ragione, per la persona il Valore, per l'io la Comunità con gli altri; eppure noi oggi sentiamo benissimo che tutto questo non basta perché siamo aperti ad una realtà liberata. Tutto il resto ci sembra così pervaso di umano da essere laico, storico, del mondo; e per una Realtà liberata vediamo che ci vuole un qualche cosa di qualitativamente diverso; non è un progresso, ma un salto, è Altro. Questo, al momento attuale, è fondamentale: fatto un esame della situazione nostra per lungo e per largo, visto ciò che ci risulta già umano per la civiltà e la razionalità come sono finora, troviamo il problema di andare oltre e perciò ci si presenta il nesso tra intima realtà di tutti e dispiegata realtà liberata.

Questi aspetti umani, laici, storici, del mondo e possibili in modo comune e senza miracolo (la Vita, la Natura, la Ragione, il Valore, la Comunità), potrebbero esser visti anch'essi come dati da Dio, e come presentarsi di Dio, dell'Aggiunta dell'orizzonte straordinario alla vita chiusa e allo stato di prima. Ma nel concreto della nostra situazione di ora, del mondo che noi possiamo riassumere nel nostro esame, riconosciamo umane quelle mète come gobbe o cime parziali via via raggiungibili. Nella religione aperta non è da chiudere Dio né

in una di quelle mète, per es. la Ragione, e nemmeno da concluderlo come Liberante e dispiegante una realtà e società liberate; anche se questa è, al momento attuale, la prova di una possibilità veramente ulteriore.

Rapporti di Dio con noi Mi pare che questa concezione di Dio ammetta il massimo dinamismo della Possibilità, e, nello stesso tempo, la concretezza più impellente: troviamo ciò riflettendo, eppure accompagnando la riflessione con apertura, fede, speranza; perché la riflessione ci fa vedere i punti che concretamente raggiungiamo (Vita, Natura, Ragione, Valore, Comunità), l'apertura ci rende insoddisfatti di essi, appunto perché manca la realtà di tutti e la realtà liberata, e qui noi viviamo oggi la religione. Ma si capisce che, quando siamo nella vita religiosa, sempre più ci risulta che anche quegli elementi umani o storici e mète raggiungibili, acquistano un significato orientato alla realtà liberata, che si aggiunge a quello semplicemente laico ed umano: si trasformano così, risentendo l'influenza religiosa, e si può dire che Dio arriva in qualche modo fino a loro, ma non si esaurisce in loro, né in loro è principalmente ritrovabile. Possiamo vedere un indizio della Realtà liberata nella vita, ma in quanto è il vivente, che, come sappiamo religiosamente, è più della vita perché va oltre la morte, ed è nella realtà di tutti; possiamo vedere un indizio della Natura, in quanto essa è non una lotta di vitalità e di potenza, ma un dispiegarsi di realtà che può essere «nuovi cieli e nuova terra», non bastando a noi l'invisibilità della realtà di tutti; possiamo vedere un indizio nella Ragione, in quanto essa è, non l'ordine del mondo attuale come fosse perfetto, ma l'esigenza di un ordine che è soddisfatta andando oltre; possiamo vedere un indizio nel Valore, in ciò che esso è libero, creativo e corale; possiamo vedere un indizio nella Comunità in quanto non è essa lega chiusa, ma parte della realtà di tutti; e vediamo un indizio, un paradisiaco indizio della realtà liberata, nel bambino nascente quando lo incontriamo, non come essere che ripeterà noi, la nostra realtà, i nostri limiti, ma come altro, nuovo e liberato, a cui ci apriamo con l'animo e con il meglio che possiamo porgere (i valori, più che oro incenso e mirra), al più alto livello. Indizi preziosi, preannunci che noi cogliamo, perché siamo appassionatamente aperti.

Per orientarci circa Dio Ritengo che non sia buon metodo, per orientarci su ciò che possiamo pensare di Dio, cominciare da lui. Sarebbe

come, volendo capire la società, muovere dall'autorità, e allora non si troverebbero che sudditi, non cittadini. Muovere da Dio è la via per fondare un assolutismo che deforma la realtà, perché tutte le parole i pensieri che usiamo per definirlo, risultano dalla nostra esperienza personale, da problemi vissuti, da miti o leggende, depositati in noi dal passato; e questo è segno che non si comincia veramente da Dio, ma dai nostri problemi. Tanto è vero questo che vediamo persone nominare Dio e fare (ed anche attribuirgli) cose riprovevolissime; e altre persone non nominare Dio, e mostrare un'alta vita: segno, dunque, che l'idea o il sentimento di Dio ci si chiariscono in un insieme di vita e di problemi che si vengono vivendo, affrontando, soffrendo. I primi cristiani erano da alcuni ritenuti atei, perché il loro Dio era diverso da quello dei pagani. Dobbiamo disputare sulla sostanza, non sulle parole (eretico, ateo, ribelle, asociale, traditore). Gandhi, avendo visto che molti, pur dichiarandosi atei, realizzavano la Verità, cioè il Bene, racconta che allora passò a preferire questa formulazione: «La Verità è Dio»; appunto per comprendere anche gli atei, che se eseguiscono la Verità (il Bene), sono proprio con Dio, anche senza nominarlo con la parola. Così noi, visti quei punti insufficienti ma importanti (Vita, Natura, Ragione, Valore, Comunità), arrivati a vivere la realtà di tutti e l'apertura alla realtà liberata, qui viviamo la massima vicinanza di Dio a noi, e perciò la sua *persona*, perché persona è profonda vicinanza a tutti.

Coscienza e libertà Ci sono due punti di vista di tipo «repubblicano» che mi hanno fatto fare un buon passo religioso nell'intendere Dio:

Coscienza. Se si pone una trascendenza di Dio inavvicinabile e assoluta, si finisce con l'arbitrio di collocare in essa tutto ciò che si vuole, sostenendolo con l'autorità di Dio e con l'imposizione che perciò è vero. Si rappresentano, come cose vere, gli angeli (buoni e cattivi), una corte celeste ordinata in un certo modo, e si affermano comandi imperscrutabili e autoritari, si fondano istituzioni sacerdotali esclusivistiche, pretendendo che esse abbiano il vero Dio e siano per questo autorizzate ad eliminare il resto. La coscienza può trovare queste cose assurde, inaccettabili, ingiuste, sconvenienti a Dio; e deve svolgere le sue esigenze liberamente: ciò soltanto che noi dobbiamo chiedere alla coscienza è di lavorare seriamente, di tener conto dei problemi, di appassionarsi ad essi, e poi possiamo fare l'aggiunta delle cose religiose.

Libertà. Il Kant dice che prima viene il dovere (legge morale fondata nell'intima libertà), e poi ciò che possiamo sperare (ce lo dice la religione): il dovere, pur difficile, è adeguato alla capacità di tutti, e lo si trova in ogni situazione con la propria coscienza (se lo si cerca): non sta in comandi fissi o comandamenti. Questo è importante perché dà a tutti la libertà di trovare e di unirsi interiormente alla legge morale, senza dire prima: tu devi far questo, o quest'altro. La legge fondamentale è solo questa: tu devi fare il dovere, ciò che la ragione ti dice che tu debba fare nella situazione in cui ti trovi, perché un tuo dovere lì c'è, e cercandolo, lo trovi. La religione non ti darà comandi, ma ti dirà che cosa tu troverai (la realtà liberata), oltre il tuo fare. Perciò cade tutta la potenza che possa accompagnare un comando, potenza da cui la coscienza non si farà minimamente impressionare se sarà coscienza libera, cioè attivamente unita alla legge morale che le parla dentro. Nemmeno i miracoli, che sono anch'essi potenza, e quindi esteriori alla coscienza che decide. Davanti alla coscienza libera, la potenza non potrà mai convalidare comandi inaccettabili. Bisogna che essi siano persuasivi in sé stessi, proprio senza potenza esterna anche miracolosa; che sia possibile una realtà liberata, questa è altra cosa, e lo dice la religione.

Dio è in principio? Viste le difficoltà (e anche le conseguenze irreligiose) che ci sono nel mettere prima un Dio di autorità e poi la libertà, prima un Dio di potenza e poi un Dio di dedizione, prima un Essere e poi un divenire, prima un Eden e poi la storia, prima la Legge e poi la situazione, prima la Rivelazione e poi la fede, prima l'Uno e poi i tutti, prima il Valore e poi la compresenza di tutti, prima l'Immobile – immutabile – perfettissimo e poi la vita; tentiamo di spostare la direzione del nostro lavoro, e invece di guardare gl'inizi, miriamo allo sviluppo, all'avvenire, alla mèta, al fine, e ad oltre. Risulta sùbito chiaro questo: se quegl'inizi (Autorità, Essere, Perfezione, Assoluto, Eden, ecc.) erano stati cercati per mettere qualche cosa prima del mondo e dei suoi mali, dei suoi peccati, dei suoi limiti e difetti (proprio questa era la ragione fondamentale) e della sua infelicità, si vede che il risultato era insufficiente, perché il mondo rimaneva tale e quale. È inutile che io dica che il mondo è creato da Dio, perché questo non fa che proiettare il mondo in Dio e attaccargli la responsabilità del mondo com'è; e a me interessa discriminare nel mondo ciò che va e ciò che non va, e m'importa che io e

il mondo ci liberiamo da ciò che non va. Se Dio si vede come Essere e Autorità iniziali, è difficilissimo staccarlo dall'essere e dall'autorità che noi, in coscienza, non accettiamo. Se io credo che tutto avviene per volontà di Dio, bello! ma anche tremendamente brutto (arriverò a rassegnazione, imperturbabilità, coraggio, ecc., ma questi non sono beni in sé, possono essere anche cattive qualità se riferite ad una volontà non buona): non faccio che ripetere il mondo in Dio. Il mio problema è non di accettare il mondo e di trovare che esso è il migliore dei possibili; ma che esso si trasformi in meglio e si liberi dal male. Il problema non è di autenticare e perciò ripetere il mondo, di conformarsi, ma di trasformarlo, e perciò è problema in avanti, prospettico, non retrospettivo. C'è un compito di consumazione del male; e voi non potete fermarmi dicendo che debbo accettare come è stato deciso da Dio, e mi portate varie prove, le leggi di natura, il passato, la tradizione, l'istituzione dei venti secoli, ecc.; questo è un Dio dei fenomeni atmosferici (il cielo suo occhio, il fulmine espressione del suo atto), delle forze animistiche, del passato, non il Dio che risponde alla mia insoddisfazione e apertura.

Il Dio del teismo tradizionale Vediamo l'essenza migliore del teismo tradizionale (che muove dai profeti ebrei, così alti). «Io, Dio, ti ho creato e ti ho anche aiutato mille volte, e tu invece devii ripetutamente. Io ti do una legge, che è quella del bene; tu non la segui, e io ti ammonisco mandandoti anche sventure a fin di bene, per richiamarti. Se tu eseguirai il bene (ciò che ti comando), sarai felice; altrimenti sarai infelice. Per di più mando il profeta per eccellenza, la parola diretta, colui che sale sulla croce, redime e risorge. Ti aspetto dunque ad un Giudizio dopo la tua prova di ubbidienza, durante la quale ti do la libertà e la grazia; e allora ti darò beatitudine o pena, riavvicinandoti a me o respingendoti in eterno». La compattezza di questo gruppo di enunciazioni, a guardarla bene, a indagarla religiosamente, si attenua grandemente e si apre ad altro.

1. Già Gesù Cristo, che pur ne accettava la cornice, fondava un uomo migliore di quel Dio. Perché sollecitava ad un fare aperto verso tutti, indipendentemente dal contegno di essi, dal loro essere e nascita, dalle loro idee: io debbo fare il bene verso il nemico, verso il misero, il ripudiato. Debbo amare, servire, e lasciare una possibilità. Invece quel Dio non lascia la possibilità, perché alla fine condanna. Noi, venuti dopo Gesù Cristo, possiamo accettare questo? Non in-

travediamo un Dio migliore? Ognuno di noi pur peccatori, se fosse al posto di Dio, scenderebbe all'inferno e riaprirebbe un ciclo di storia ed altri cicli ancora, finché non ci fosse più un dannato. Quel Dio che danna non è il Dio che, secondo noi, fa il meglio che potrebbe, e perciò è un vecchio mito.

2. Lo stesso concetto di Dio come Padre messo nel passato, pur essendo altissimo, e tale che coerentemente non porterebbe al Giudizio e a chiudere dei figli in un dolore intensissimo che non li purifichi in eterno, aveva qualche cosa del vecchio padre di famiglia e patriarca, che dà, con la vita e i beni, leggi e idee, da accettare dal figlio. Bisogna dire che noi oggi sentiamo il rapporto tra padre e figlio diversamente, e come figli non ci sentiamo obbligati ad accettare ciecamente i comandi e le idee paterne, pur tenendoli presenti come un elemento, ma non assoluto, nella nostra decisione.

3. Il fatto di avermi creato non basta a costituire un'assoluta autorità su di me, altrimenti questo sarebbe un Dio allevatore di sudditi. Io non posso considerare me soltanto come uno che vive, e quindi deve essere non solo grato a chi gli ha dato la vita, ma deve seguirlo in tutto e per tutto. Perché io, oltre la vita, ho tanti problemi fondamentali, e specialmente quello dei valori (che cosa sarebbe una vita senza valori?) e quello del rapporto con gli altri (che cosa sarebbe una vita senza tu?); e mi apro anche ad altro, che il tu sia ad esseri che non mi vengano stroncati e spenti mentre volgo loro il tu, cioè mi apro ad una realtà liberata che comprenda tutti anche di là dalla morte. Un Dio che mi avesse creato, e non rispondesse alla mia apertura non lo accetterei. Quindi non basta dire che Dio è creatore.

4. Il Dio tradizionale ha mandato non un solo figlio, ma più profeti a testimoniare e, spesso, a morire. Quale ragione abbiamo di scegliere uno, e di rifiutare gli altri? Forse perché siamo nati nella civiltà dove uno di questi è chiamato unigenito figlio di Dio? E gli altri? Possiamo allo stato attuale di unità del mondo e di rapporto tra tutti, far questo? Non c'è anche la difficoltà che nel Figlio di Dio da noi dichiarato unico ed assoluto possano esserci atti, fatti, pensieri, comandi, non accettabili dalla nostra coscienza? Non sarebbe idolatria ammettere che tutto di lui sia divino?

5. È noto che vi sono stati profeti, tra i quali il calabrese Gioacchino da Fiore (prima di san Francesco), che hanno parlato di tre età, del Padre, del Figlio, dello Spirito. Noi possiamo, al momento attuale, interpretare la profezia così. La prima età fu quella dell'Autorità;

la seconda, quella del Figlio, prese il posto della prima, con lo scopo di avvicinare di più la realtà divina agli uomini, e di superare i duri assolutismi del Dio precedente. Ma l'età religiosa dello Spirito deve liberare dai particolarismi dei figli di Dio assolutizzati in Occidente e in Oriente, ponendo la realtà di tutti come compresenza in cui è Dio e aperta alla realtà liberata.

Due insufficienze Il teismo tradizionale è, dunque, insufficiente, perché chiude gli esseri razionali nel loro passato dannandoli all'inferno; e chiude gli esseri irrazionali nel breve giro della loro esistenza nel mondo. Asside sé veramente su un mondo di morte e di sofferenza, e quella Corte celeste è ben un luogo di privilegiati, che solo poteva esser concepito dalla mente antica e da quella medioevale, non pervenute all'idea della totale democrazia anzi omnicrazia e aperta società di tutti. Il paradiso medioevale risente proprio della concezione per cui vi sono delle cose il cui possesso non è esteso a tutti, malgrado Dante professi che le cose spirituali sono tali che il possederle in molti è possibile: in realtà gli esseri irrazionali, per natura, e i dannati, per conseguenza della loro volontà, ne sono esclusi. Non c'è l'idea che Dio dia a tutti, malgrado tutto, e in eterno. Per noi quella beatitudine non sarebbe tale, perché ci domanderemmo lassù: «E i dannati ne sono esclusi, mai perverranno qui?». Per di più: «E gli esseri irragionevoli sono annientati? per loro la vita fu un caso, un dolore, una cosa oscura? non è possibile, nell'eternità, stabilire una unità anche con loro?». Quel paradiso è insufficiente; è la gioia di una lega, sia pure la lega dei santi, ma lega chiusa, e perciò insufficiente per la religione aperta.

Insufficiente è anche la concezione laica che rinuncia all'aldilà, e pone una sola realtà, questa in cui ci troviamo, che è la Natura e la Storia. Come individui nasciamo, operiamo, moriamo; abbiamo dato le nostre opere al Tutto, che ha infinita possibilità di sviluppo. Qui è lo sviluppo del Tutto (la Storia, e anche la Natura è storia perché è sviluppo) che viene assicurato, e non abbiamo più la chiusura di alcuni nel paradiso, altri nell'inferno, ed altri (gli esseri irragionevoli) annullati. Qui l'Uno-Tutto si sviluppa e arricchisce per il contributo dei singoli esseri, i quali sono necessari, altrimenti il Tutto non farebbe un passo da sé: il Tutto si concreta in individualità di atti, e gli esseri compiono, appunto, questi atti individuali, dànno la loro opera, che può essere la *Divina Commedia* e può essere il semplice seme che la

pianta produce; e gli esseri poi passano: la morte dà loro la pace, che è il nulla, e ciò che essi sono stati, cioè la loro opera che era il loro vero essere, è dentro il Tutto, lì un qualche cosa che ha avuto il suo posto, ha lasciato una traccia, è stato un punto di passaggio, anche la pianta, anche l'oscuro animale. Non si può pensare che questa realtà finisca, perché se una parte muore, un'altra nasce, e fuori di essa non c'è nulla. Come si vede, questa concezione guarda il Tutto, ed è per la vita e il valore del Tutto: gli esseri particolari sono un passaggio, anzi non sono veramente, perché se fanno qualche cosa di serio, toccano questo Tutto, e non sono più individui singoli. Questa concezione, pur non avendo più la chiusura del Giudizio e della condanna o beatitudine per le proprie azioni, ha la chiusura della morte dei singoli, i quali non c'è nessuno che li ami in eterno, e li separi dalla chiusura nei loro fatti, e li conduca in una realtà liberata dal male, tramutata, in cui essi passino a un più alto operare. Questa concezione che doveva con lo spirito vincere la natura, porta, invece, nello spirito il modo di fare della natura che dà la morte, e non libera i singoli elevandoli ad un'ulteriore realtà. Anche qui c'è chiusura. Anche qui manca l'infinito amore. Nel teismo tradizionale, perché Dio non libera alla fine il dannato, perché gli dà un dolore che non purifica; nell'immanentismo, perché lo spirito dà un compito a ogni essere, e poi passa oltre, non ama dirgli un tu in eterno: c'è l'infinita possibilità del Tutto, ma non l'infinita possibilità di Tutti.

Il Dio dello storicismo Vediamo meglio Dio nella concezione dello storicismo. Dice lo Hegel: «Dio è la cosa più reale; è la sola veramente reale». Qui Dio è lo Spirito che si realizza nella storia vivente, svolgendosi incarnandosi incessantemente, e procedendo oltre: Unità e Tutti, valore intimo al Tutto. Dice il Croce che tutto è attività, in varie forme, anche il corpo che è attività vitale, una delle attività dello Spirito che vuol darsi un corpo ed essere una forza nel mondo, per realizzarsi pienamente anche negli altri valori, più alti di quello vitale, i valori del Bello, del Vero, del Bene. «In ogni atto con cui pensiamo il vero, diamo forma al bello, operiamo il bene, noi sentiamo di staccarci dal perituro e mortale e d'innalzarci verso l'imperituro, verso l'eterno e di unirci a Dio». «Pensando e operando, non pensiamo se non Lui, non speriamo se non in Lui» (*Discorsi di varia filosofia*, II, pp. 278-280). Dio è l'immortale, l'unità dei valori, e noi siamo con lui tutte le volte che realizziamo il valore. Si vede bene che siamo tornati

a un Dio che non ama in eterno tutti singolarmente, che non dice il tu. Ci sarà il progresso che è un Dio che si coglie nell'individualità della vita e della storia, nell'operare concreto, perché l'Unità non esiste fuori del Tutto, come la Musica non esiste fuori delle musiche, ma nelle realizzazioni individuate delle musiche. Ci sarà un progresso anche perché, non potendosi pensare Dio fuori di questi rapporti del valore Bello, Vero, Bene, è giusto dire che Dio si sente, ma non si può abbassare a oggetto di pensiero, perché diventa un'astrattezza; progresso, dunque, nell'aver avvicinato Dio all'intima produzione dei valori nelle loro opere particolari. Ma Dio come amore degl'individui, da sentire anch'esso e con un impegno (non da pensare soltanto, che non sarebbe conoscerlo), non può dirsi astrattezza; se noi riconosciamo Dio come colui che ama i singoli in eterno, questa è un'aggiunta al Dio dei Valori, un'apertura, un'infinità, tanto più che non escludiamo ulteriori modi di manifestarsi, ulteriori realtà.

Dio è, per il Croce, lo spirito del mondo. Da lui ci viene tutto, anche la politica e lo Stato, lui che è sapienza, amore e anche potenza. La vita del mondo è continua redenzione nella più ricca spiritualità della bellezza, della verità, della bontà. Questo è l'eterno ritmo del mondo, questo è lo spirito, Dio e Cristo che espia in sé i peccati del mondo. Ma anche detta così, la concezione rivela la sua insufficienza. L'essere nel mondo (vitalità, potenza, forza, politica, Stato) è incluso in Dio, nel significato del cristianesimo dell'incarnazione divina in Gesù, ma è incluso come sia uno stato perenne: nascono uomini (vitalità) e questi salgono ai tre valori più alti (Bello, Vero, Bene), così crocifissi, e così in eterno. Manca che Dio faccia altro; che cioè li liberi dalla vitalità com'è ora, il mondo, la forza, il male, la morte, e li unisca a sé nella realtà liberata per andare a ciò, a cui siamo aperti ma che non conosciamo. Manca la crisi del mondo, la sua tramutazione, l'escatologia, la fine di un modo di manifestarsi, l'avvento di un altro, per amore eterno ai singoli tu, per protesta contro la morte che ce li porta via; e il Dio nostro ha anche questo aspetto, anzi in questo lo sentiamo specialmente come persona, in questo atto di tu ad ogni essere, liberandolo dal mondo com'è ora, dai fatti. Oltre il Dio delle opere, sentiamo il Dio dei tu; e gli alti valori non sono soltanto la liberazione perenne del mondo della vitalità, catarsi e arcobaleno sul dramma della vita, ma sono indizio dell'avvento di una realtà ulteriore a cui tutti siano presenti. Se si ama non soltanto l'opera, ma anche il tu, e non si accetta che nem-

meno un gatto sia chiuso e annullato nel tormento e nella morte, questo è il nostro Dio.

Ma se il Dio che così si aggiunge alla nostra vita anche più alta, è il Dio che dice tu a tutti e li vuole in eterno e liberati, è chiaro che grande valore nella nostra vita ha non solo l'atto creante valori, ma l'atto del tu ai singoli esseri, quello aperto alla realtà liberata per tutti. Dire tu è atto divino. E così la vita religiosa non è tanto dire Tu con la maiuscola a quel Dio, ma dire tu con la minuscola, ad ogni essere. Questo è l'atto fondamentale dell'apertura religiosa che mi è possibile nel mondo. Da cui vengono due cose importanti. 1, L'atto del tu agli esseri non è idolatria per le creature, sostituendole a Dio: Dio è l'atto infinito del tu, ed io cercando di aggiungerlo aprendomi alla realtà di tutti, vivo Dio come atto *verso la creatura*, non come coincidente con la creatura, quasi fosse un idolo, un pezzo di Dio. 2, Il volgersi soltanto a Dio viene così ad esser molto ridotto, parlandone meno, e isolandolo meno dal resto, perché diventa principale l'aprirsi al tu, alla realtà di tutti; e quindi anche la preghiera può non esserci, e può esserci, ma essenzialmente come confessione della propria limitatezza e insufficienza rispetto all'atto verso i valori e all'atto verso il tu religioso a tutti, al vivere veramente la realtà di tutti aperta alla realtà liberata, perché ci accontentiamo della realtà del mondo, cerchio più ristretto e anche fuggevole.

Muovere dai tutti Ci stiamo, dunque, rendendo conto che per orientarci nel problema di Dio, è meglio aver messo sùbito davanti i *tutti*, invece di muovere da un Dio arbitrario e assoluto. Altre volte, avendo capito che non si poteva muovere da Dio perché parlando di lui, era il nostro pensiero il punto di partenza, ci si è collocati nell'io, mettendo davanti il fatto dell'io, per risalire da lui a Dio. Era già un progresso sulla mentalità antica di cominciare da Giove; si moveva, invece, dalla coscienza, dal soggetto in atto, vivente, pensante, sperimentante, sofferente. Il terzo modo è quello che imposta una religione aperta: muovere dai tutti. E perché? Per amore; perché mi rifiuto di affrontare un tal problema se non sono in compagnia (compresenza) di tutti. Questo atto preliminare di apertura all'unità amore con tutti fa fare (mi accorgo poi) un grande passo per una migliore soluzione del problema. Teniamo perciò fermo anzitutto questo punto: non si comincia da Dio perché se ne parliamo e lo pensiamo, realmente non moviamo da lui fuori del pensiero, ma da

una nostra idea; né si comincia dall'io, perché prendere l'io separato dagli altri, per noi non è la vera realtà, ma chiusura e realtà finiente. Moviamo dai tutti, che religiosamente è la realtà aperta all'eterno. Cominciamo dai cittadini tutti, e non dal re, o dal singolo suddito.

Ebbene basta che ci poniamo sul serio questo fatto dei tutti, ed ecco che troviamo Dio proprio nel suo movimento, nel suo infinito, e non ci possiamo fermare ad un aspetto soltanto; altrimenti resteremmo impigliati in una chiusura, che sarebbe poi un Dio mitico e arcaico, non purificato e aperto infinitamente.

I tutti esistono, ci sono; e qui è Dio come fonte del loro essere, *creatore*, Unità che si estende a tutti in quanto apparsi alla vita. I tutti sono attivi, realizzano quindi valori, da quello vitale agli altri più alti; e qui è Dio come fonte del valore, e perciò *ordine* al bene, provvidenza, finalità in rapporto con l'attività di ogni essere. I tutti hanno un'*interiorità*; e qui è Dio che li vede dall'intimo, ed ha contatto col loro intimo, lì si manifesta, si rivela. I tutti sono avviati ad una *realtà liberata*; e qui è il Dio che dispiega la realtà liberata che comprende tutti.

Ad ogni grado dello svolgersi dei tutti, troviamo una presenza che possiamo chiamare Dio, e che costituisce l'intrinseco movimento e apertura, perché non basterebbe un grado soltanto. Non basterebbe l'esistenza perché troppo poco sarebbe per gli esseri esistere soltanto; non basterebbe l'attività per i valori, e si desidera che Dio si ponga accanto all'interiorità; non basterebbe l'interiorità, se ci fosse anche un'esteriorità o realtà avversa, peggiore, di altra natura, affezionata alla potenza e dante la morte ai singoli esseri; ed ecco l'avviarsi di tutti alla realtà liberata. Questo è un Dio che fa sul serio! Che cosa altro sia possibile, non lo sappiamo: noi siamo religiosamente aperti. Ma già si comprende che il meglio è su questa linea, dinamica e crescente. La fisicità o essere corporeo è dominata prima dal di dentro, e poi tramutata; nessuno è disperso e abbandonato, perché l'Uno li comprende tutti e a tutti arriva; l'attività per i valori ha la sua nobiltà, ma non il suo orgoglio; il presentarsi del Dio liberante come il più intimo agli esseri, il più efficace, il più parlante a loro, è evidente vista l'incompletezza dei momenti anteriori; il vero avvenire non è quello di fatti che ripetano il male, i limiti, e l'ordinaria amministrazione, ma è la Realtà liberata che comprende tutti: è questa che finisce per far legge in noi, essa la gravitazione nostra, l'Aggiunta che eleva tutto ciò che precede e lo tramuta. L'ordine è in rapporto con quell'arrivo, quindi

un ordine interiore, puro, di valore e di unità amore; non è l'ordine del mondo, dei potenti che schiacciano i deboli, della materia che separa gli esseri, della vita che sbocca alle morti. La Provvidenza non è soltanto di condurre ogni fatto al Tutto dove trova la sua ragione e il suo valore; ma è rivolta ai singoli esseri, è Grazia. L'esser creati non basta, perché se mancasse tutto il resto, potrebbe parere anche una condanna; invece l'infinita possibilità per ogni essere è non creazione dall'alto in basso ma dall'alto all'alto. E se restasse una realtà esterna del male, mancherebbe quella realtà adeguata al nostro intimo a cui aspiriamo, e quindi la realtà del male è finiente, Dio opera la tramutazione, e la realtà di tutti ha nuovi corpi, nuove società, nuove politiche, nuovi spazi e tempi, nuovi cieli e nuova terra.

Un Dio che avesse a che fare soltanto col mondo, sarebbe troppo poco; un Dio che avesse a che fare con i valori e con l'intimo, sarebbe già di più; un Dio che ha a che fare con tutti, e li trae ad una realtà più liberata degli stessi valori, è il massimo che noi possiamo finora intravedere come possibile, finora nell'attuale momento, perché Dio è infinita possibilità e apertura, non qualche cosa di fermo e di chiuso. Noi dobbiamo pensare di Dio il più e il meglio che possiamo; perciò diciamo che Dio è atto di unità amore con tutti, verso l'intimo, e aggiungente una realtà liberata.

Gli atei e gli idolatri Ma vi sono, da una parte e dall'altra, gli atei e gl'idolatri. L'ateo non mi spaventa, specialmente se egli compie questi atti di cui veniamo parlando (di amore), e particolarmente se non è conformista alla realtà del mondo con la sua potenza e ingiustizia: il vero ateo è il conformista, perché non si apre ad altro, non fa una distinzione, non vuole una liberazione per tutti. E idolatri sono tutti coloro che divinizzano cose, oggetti, istituzioni, persone: Dio è atto, e perciò non possiamo divinizzare nulla di ciò che incontriamo: egli è più vicino che se fosse una determinata persona, di cui dovessimo interpretare l'umore. L'idolatria ha anche il pericolo che se noi facciamo di una persona, attuale o storica, un idolo, sorge poi la lotta contro altre persone, e una gloria per lui, e un privilegio e una particolare protezione per chi gli presta un culto utilitario. Molto meglio fa allora l'ateo, che rifiuta l'idolatria, e magari non parla di Dio, ma al posto dell'idolatria mette atti concreti che sono aggiunte amorevoli contro il mondo insufficiente; ma se non ha apertura né al valore né

al tu né alla realtà liberata, a nessuno di questi tre atti, se ne sta in un naturalismo chiuso.

La rivelazione è l'atto di Dio che si pone a contatto delle coscienze, che non è geloso di sé, che non resta nell'arbitrio, nel mistero, nell'oscurità, nello scatto della sua onnipotenza quasi come ira. Possono sorgere in proposito due equivoci fondamentali: o che la rivelazione resti autoritaria, arbitraria, impersuasiva, e così e basta; o che coincida col mondo, e dica tutto quello che si trova nell'ordinaria amministrazione della vita nel mondo com'è. Trascendentismo e deismo mostrano la loro insufficienza rispetto alla religione aperta: nel primo manca il nesso tra questa realtà e la realtà di Dio; nel deismo manca la distanza tra le due realtà. Ma se manca il nesso, Dio non è persuasivo, non c'è la libertà, Dio è arbitrario, e non si sa che cosa lo distingua da un altro fatto, semplicemente la maggiore potenza. Difatti quando Giobbe si lamenta per le sventure da cui è colpito e ne chiede a Dio il perché, Dio gli domanda se è lui che fa le cose più grandi e più mostruose del mondo, dalle stelle all'ippopotamo, al coccodrillo; e allora Giobbe cede come davanti ad una risposta. Egli si deve prendere le sventure, perché Dio è più potente di lui. Si comprende il limite religioso di ciò, la sua primitività barbarica. Che l'uomo sia scosso dal suo adagiarsi nei propri limiti, nel divider la vita angustamente tra il piacere e il lavoro, e veda l'apparirgli di Altro da sé, è un bene solo in quanto stimoli l'apertura ad un meglio, altrimenti è un mostro da cacciare e da dominare con la civiltà, la ragione, la scienza, l'affetto per le vittime. Dio è più, non meno. Finché egli mi si presenti semplicemente come potenza, io mi farò basso e tremante, ma coverò il proposito di farmi anch'io potente, e se lui ha il temporale, io mi farò la bomba atomica e all'idrogeno. Bisogna che egli mi riveli altro dalla sua potenza, e qualche cosa di cui riconosca il valore e la superiorità.

D'altra parte, se la sua rivelazione coincide col mondo, che rivelazione è? Dovrei prendere la vita nel mondo come perfetta, accettarla ed accettare tutto; e invece religiosamente sono insoddisfatto, e aperto ad altro, ad una liberazione dal peccato, dal dolore, dalla morte. Avrò pace solo se farò guerra al mondo, cioè se potrò intravedere una tramutazione della realtà stessa del mondo all'altezza di una liberazione di tutti gli esseri. Questo il mondo com'è non me lo dà. E una rivelazione che non mi dischiuda altro, è inferiore a me, vale meno di me, perché almeno io sono insoddisfatto e aperto ad un me-

glio, e quella trova il mondo una cosa ottima. Davanti a quell'affermazione trascendente di potenza, veniva fatto di unirci tutti insieme e di vedere che cosa umanamente potevamo contrapporre («tutti fra sé confederati estima», dice il Leopardi, contro i colpi della matrigna Natura, i terremoti, le distruggitrici eruzioni vulcaniche); davanti all'accettazione del mondo, veniva fatto di portarci accanto alle cose misteriose, oscure, terribili del mondo, l'abisso del male agire, il tormento del dolore, lo sgomento dei cimiteri e delle morti, per dire che c'è altro al mondo, problemi ulteriori all'amministrazione della vita, e che questa non basta a risolver tutto. Oggi siamo al punto di veder chiaro nell'insufficienza dei due modi, perché entrambi hanno dato tutto quello che potevano, l'autoritarismo divino, l'iniziativa umana. Se per rimediare al primo, lo si è risolto nella razionalità e nella civiltà, bisogna che questa si trasfiguri. Se non più il vecchio Dio, ma nemmeno più il vecchio uomo.

Dio si rivela e fa di più: salva tutti Al punto in cui siamo, la rivelazione di Dio è meno rispetto al «ci salviamo tutti». Non che non sia stato fondamentale essercisi resi conto che Dio si rivelasse, e non tenesse gelosamente sé stesso per sé. Ma si capisce che quella fede era importante quando l'uomo si sentiva disorientato in mezzo a un mondo o natura che gli pareva tutto, e non poteva accettare che l'ingiustizia, la prepotenza, l'oppressione, il dolore, il peccato, fossero tutto, e l'amministrazione della vita nel mondo l'unico destino. La rivelazione che gli dice sostanzialmente: c'è un elemento divino in te che ti destina a oltre il mondo; è una verità che lo salva dalla chiusura. Che poi le rivelazioni si atteggiassero diversamente nei particolari, caratterizzando il percorso diretto oltre il mondo e descrivendo questo oltremondo in un modo o nell'altro, le molte lotte tra autorità e coscienza hanno chiarito che non era essenziale di fronte al fatto che si era accertato ormai che Dio non è geloso di sé. Con la religione aperta facciamo un passo avanti, in modo che quelle lotte possono ben finire per sempre, perché erano incentrate nell'individuo, nel Giudizio, nella condotta dell'uomo in base alla quale Dio dà l'oltremondo di una specie o di un'altra. Erano lotte antropocentriche, non teocentriche: la religione aperta rimette pienamente l'iniziativa a Dio, e noi non abbiamo da disputare se l'Eucarestia ci salva o no, o se è eresia negare che il mondo sia fatto per la gloria di Dio, visto che Dio salva tutti (con-creatori, con-presenti, con-liberati).

Che Dio salvi tutti nella compresenza è un fatto che sta all'altezza del fatto che si riveli, anzi è più importante e pressante, perché c'è più amore, e più di atto. Tanto è vero che, anche come suscitamento pratico, se so che Dio si rivela, starò attento col pensiero riverente a cogliere la sua parola o sulle labbra di un profeta o di un sacerdote, o nella pagina di un libro; ma se so che Dio salva tutti (cioè si dà pienamente come amore nella compresenza), sarò lietamente preso dal far come Lui e amare reverentemente tutti. Non ci sarà più la distinzione tra eletti e dannati, ma, internamente a me, tra aprirmi a Dio – tutti – liberazione, e il chiudermi.

Chi soffre, sporge verso la realtà liberata Visto questo, abbiamo anche un punto per scorgere chiaramente come, nella religione aperta, tutto il mondo della razionalità e della civiltà non basta e resta indietro rispetto alla coscienza appassionata della limitatezza (peccato, dolore, morte), rispetto all'atto di un solo essere crocifisso nel mondo. Questo essere sporge verso Altro. E l'atto di tu a lui scopre la realtà di tutti gli esseri, e realizza l'apertura alla realtà liberata, ad Altro dal mondo com'è (con peccato, dolore, morte). Dunque lì è il perno, lì è il fatto che sopravanza il mondo naturale, giuridico, morale anche, perché è più: coscienza di essere crocifisso. È Gesù Cristo? Sì, è lui, e con lui tutti gli esseri, con-crocifissi, perché tutti nei limiti del mondo della morte, dalla quale «nullo omo vivente po scappare», diceva san Francesco. Se la coscienza appassionata del limite, il tu ad un essere crocifisso, lascia indietro il mondo del vivere consueto ed esterno, e apre la realtà religiosa, qui allora è il vero futuro perché è verso l'eterno. Se io oggi soffro, e mi par d'essere di meno del mondo, rispetto alla consuetudine comune dell'operare, di fruire la vita, di svolgere i valori e pensare, sono realmente di più perché sporgo dal mondo consueto e razionale, verso la realtà religiosa, dove ritrovo tutti nella loro eternità: soffrendo divento consapevole che entro nel cerchio del Dio liberante, e non solo nel cerchio del Dio soltanto vivente o soltanto creante. Soffrendo io so, anche per chi non soffre, perché non è cosciente del peccato, del dolore, della morte; ma anche lui si ritroverà in questi limiti: tutti crocifissi, tutti spinti al rischio di perdere il mondo e di ricevere quella suprema offesa che è il peccato. Questo rischio è l'essere vivente. La religione tende a sviluppare la coscienza di vedere chiaramente gli esseri nel rischio del mondo fino all'apertura ad una liberazione per tutti.

Non basta porre il rapporto tra Dio e il mondo Non basterebbe perciò a Dio aver creato il mondo per avere autorità, a meno che io non reputassi la semplice vita come un bene supremo. Al momento, però, in cui incontrassi un animale facente a pezzi un altro animale vivente, quel Dio perderebbe la sua autorità, e mi volgerei a riconoscere l'autorità di un Dio che mi promettesse la fine di quel dolore, un Dio liberatore. Se io, che sono un essere limitato, reputo bene supremo non il semplice vivere (altrimenti sarebbe per me Dio supremo chi me lo ha dato), ma reputo bene supremo l'unità amore con tutti come singoli e in eterno, e l'operare per i valori coralmente, avrà per me autorità e quindi personalità solo quel Dio che è a questa altezza, e risponde a questa mia apertura. A spiegare il mondo fisico basta un architetto, un causatore, ma a spiegare il mondo degli esseri come singoli ho bisogno di più, di un Dio che si dà. Ecco l'assoluto: Dio che si dà. Questa è la personalità. Non che Dio abbia un bel nome, e stia lì su un trono a regolare tante cose. E il nostro orientamento a lui è proprio nel riconoscere che non siamo semplicemente individui, ma persone che vivono nella compresenza di tutti, unite perciò a tutti.

Il principio di porre di fronte l'uomo e Dio è insufficiente, perché non tiene conto dei «tutti». Se Dio si dà a tutti, questo non vuole affatto dire che si dà al mondo, anzi li separa dal mondo. Vedere soltanto il mondo e Dio è togliere la progressiva comprensione del Dio che si dà nella compresenza e il risultato di un primo darsi è che tutti sono con-esistenti, e questo è il mondo dell'esistenza o natura; il risultato del secondo darsi è che tutti sono con-creatori, e questo è il mondo delle opere o storia; il risultato del terzo darsi è che tutti sono con-liberati, e questa è la realtà liberata. Come si vede, tener dinanzi tutti (e l'amore per ogni singolo, il tu) ci ha dato un orientamento a superare quell'antitesi tra Dio e il mondo, che era insufficiente, perché corrispondeva ad un modo molto elementare di vivere Dio, appena al punto di partenza.

Ma se questo fosse detto come un fatto, non sarebbe persuasivo, e non darebbe tutto sé stesso; ecco perché la religione lo trasforma in atto. Non si pretenda di capire ciò che è di Dio senza impegno. Che noi siamo con-esistenti (Dio si dà come esistenza) si eleva all'atto religioso di unità amore per tutti vivendoli come con-presenti; che noi siamo con-creatori (Dio si dà come creatore) si eleva all'atto religioso della coralità creativa di valore che ha la realtà di tutti; che noi

siamo con-liberati (Dio si dà come liberante) si eleva all'atto di essere *nuova persona*, che ha intimamente in sé tutti destinati a un'infinita possibilità. Se si entra in questi atti si vede come Dio, attualmente, è questo darsi nell'atto liberante che unisce tutti nella compresenza; ma si capisce che questo è aperto ad ulteriore possibilità. E questo fa comprendere che intendere la persona come il sapere sé stessi ieri e oggi, in identità, era troppo poco se non si fosse accettata questa apertura; sicché la forma più alta, più liberata, dell'esser persona è, non nel tenere alla propria nascita ed alla memoria dei propri fatti distinti dagli altri, ma nel vivere tutti come tu singoli e distinte persone (la persona è da vivere nel tu, e non nell'io), aprendo a tutti un'infinita possibilità oltre i loro fatti.

Io sono assetato fondamentalmente di dire tu, e ad una forza non si dice tu. Tra una forza onnipotente e una persona senza potenza, scelgo questa. La forza di Dio è quella della persona, che è di darsi nella compresenza di tutti.

Tre modi di vivere Dio Importa osservare il significato di due fatti o racconti che noi troviamo nel teismo tradizionale.

I. Abramo riceve l'ordine di offrire in olocausto l'unico suo figlio Isacco, e va sul monte per obbedire. Egli così è disposto a dare ciò che ha più caro nel mondo davanti a ciò che è più del mondo, e questo è bello; brutto è, però, che egli sia pronto a non tener conto per nulla della volontà del figlio, anzi sul principio lo inganna per condurlo al monte. Quindi siamo in una religione arcaica, con elementi di crudeltà, con la chiusura di un Dio che comanda senza persuadere dicendo il perché, e con la chiusura di considerare un essere libero, il figlio, come mezzo.

II. Dio manda il proprio figlio in sacrificio di espiazione per gli uomini sulla croce. Qui è Dio che assume su di sé il dolore: non c'è una vittima della cui volontà non si tenga conto. Se il primo sacrificio era per obbedienza, questo è per iniziativa e dedizione; la prima altura guarda a Dio, la seconda (il colle del Calvario) guarda gli uomini; prima c'era l'amore verso Dio, qui c'è l'amore verso gli uomini. È evidente la maggiore persuasività del secondo fatto, che è la ragione per cui il cristianesimo ha superato il monoteismo precedente. Era già molto esser riusciti a stabilire questo contatto tra gli esseri viventi e Dio: uno di loro, il crocifisso, era figlio di Dio, Dio stesso incarnato e ucciso. Ma questo contatto non poteva che allargarsi, moltiplicar-

si. San Paolo era ancora al monoteismo ebraico: uno il Dio, una la vittima espiatoria.

III. Dio si dà ad ogni essere che soffre nello stato tragico del mondo, nei suoi limiti, nel peccato nel dolore nella morte, e in quanto si dà lo colloca in una realtà liberata da questi limiti; la chiusura degli esseri costituisce tali limiti, il mondo come male, il modo di manifestarsi della realtà come potenza. Dio dice «tu» (si dà), non dice «io». Noi dicendo tu ritroviamo tutto un ampliamento fino a «Dio tutto in tutti»; infatti dal tu ad un essere, lo allarghiamo religiosamente a tutti gli esseri, e poi li viviamo interiormente perché il mondo esterno ce li porta via, quindi ci apriamo ad una realtà liberata dalla morte, che invece li comprenda: e qui è la pienezza della compresenza: Dio tutto in tutti. Perché se Dio assistesse alla morte degli esseri, che Dio sarebbe? sarebbe un Dio che accetta di vivere, vedendo morire gli altri: bel Dio! uno che tiene qualche cosa per sé, e non la condivide con tutti! Ancora il Dio della potenza, della superiorità arbitraria e gelosa di sé, insensibile al fatto che gli altri siano minori, il Dio re assoluto, non ciò che unisce i cittadini dal di dentro. Ecco dunque che anche quel concetto di «espiazione» cade, cioè del Dio che esiga un'espiazione per placarsi, per far la pace (e del resto, il Dio che si aggiunge e non vuole espiazione, è più concorde col dare il bene per il male: san Paolo qui tornò indietro). Poiché è aggiunta di pace a tutti, e se il singolo si chiude (da cui il male), Dio gli risponde con apertura, perché Dio si dà, cioè dà il bene per il male. Tutto il male è un tentativo di realizzarsi secondo chiusura, non secondo apertura: che ce ne sia tanto nel mondo non vuol dire molto da un punto di vista di eterno e di realtà assoluta, anzi non vuol dir nulla, perché il mondo, la potenza, sono nel tempo, e non nella direzione del vero futuro (o eterno, nel senso di vero futuro), che è la realtà liberata. Il Dio che si dà a tutti nella compresenza (tutti si salvano) è il fatto da annunciare, il racconto di oggi. Se soltanto per una settimana l'umanità lo ascoltasse e lo vivesse in ogni incontro, avverrebbe un'infinita trasformazione. Quando avverrà questa vera settimana della creazione?

Persuasività di questo Dio Senti la persuasività di questo Dio su ogni altro precedente? Dirai: bello! se fosse vero! Ma è qui che tu sei uomo di poca fede, e pretendi esistere tu, e non che esista il Dio che ti pare il più alto, il Dio che si dà, il Dio anonimo, che non vuole un nome

per amore ai nomi dei singoli esseri, anche gli animali, anche le pianticelle, a cui Dio dà un nome singolo, un tu. Se ti persuadi veramente che questo Dio è più alto di tutto, non puoi restare attaccato al Dio che fa paura senza amare, al Dio che afferma il suo Io inspiegabile, al Dio che vuole in qualche modo un'espiazione, al Dio che può dare un dolore eterno non purificante i dannati. Perché ancora stimi più il mondo che Dio, la potenza che la persona, i fatti che l'amore, vorresti una *garanzia* che questo Dio esistesse, una garanzia del tipo del mondo, della potenza, dei fatti. Segno che non sei persuaso veramente che quel Dio è più alto di tutti gli altri, degno di esistere. Dici «bello, ma però...»; e il «ma però» ti fa perdere tutto, e ti ritrovi dalla parte del mondo, e riprendi la fatica, i tentativi di chiusura, difatti pecchi, soffri, temi la morte, riprendi la fatica del mondo che non ti dà la pace. E allora magari aspetti il miracolo, come la gente del Vangelo che voleva «segni»; e non ti accorgi che il miracolo è cosa antidemocratica, perché è per uno e non per altri, e Dio fa molto di più, perché si dà a tutti nella compresenza. Se tu vivessi profondamente questo, senza residui di chiusura, ti accorgeresti che son possibili mille miracoli, cioè: fine della realtà che si manifesta come potenza, e nuovo mondo, nuovo corpo, nuova vita, venuti per sovrappiù.

Le prove dell'esistenza di Dio È noto che sono state presentate più volte delle prove per l'esistenza di Dio. Si è detto: Dio è potenza, e chi può negarlo? Basta udire un tuono, un fulmine. Si è detto poi: Dio è finalità; le cose se fossero solo materia, potrebbero avere una finalità? e potrebbe esserci la bellezza, l'onestà, i valori? Dunque Dio è colui che indirizza la materia ad una finalità, a un ordine. Si sono caratterizzate diverse prove fondamentali, con il compito di soddisfare la mente. Ma è chiaro che non bastano se non c'è un accompagnamento e un'elevazione dell'animo. Altrimenti le prove mi dimostrano un fatto che resta lì, ed io rimango come prima. Ora questo è sconveniente a Dio. Dimostro che esiste, e posso rimanere come prima! Quando si è visto che le prove lasciavano l'uomo come prima, si è detto che la mente inutilmente tenta di sollevarsi a Dio perché la mente non può conoscere che cose finite, e a Dio non si arriva che con uno slancio del sentimento, per una via diversa dalla mente, con un sapere immediato: così si sente Dio, l'infinito. Ma qui c'era l'inconveniente che del Dio così raggiunto si poteva dire soltanto che esiste; il che è ben poco: «esiste l'infinito»; e chi può

contentarsi? C'era bisogno di dare uno sviluppo e un'articolazione all'esistenza di Dio; e in queste pagine abbiamo visto uno sviluppo incentrato sull'idea di Dio che si dà a tutti, idea che non si fa persuasiva per noi se non ci trasformiamo mediante impegni pratici. Ecco dunque la soluzione del problema: la semplice conoscenza non basta, ci vuole una nostra elevazione e trasformazione, questa si realizza mediante impegni pratici, per cui dopo non siamo più come prima. Se Dio è atto e non cosa, non posso coglierlo che facendomi atto, assumendo un impegno pratico.

Vediamo molto in breve queste prove. *Prova cosmologica*: tutto ciò che è contingente (che può essere e non essere, che non si dà il suo essere da sé stesso) rimanda a qualche cosa che è necessaria, ed è il fondamento dell'essere del contingente. Il mondo è contingente; dunque il mondo rimanda a qualche cosa di necessario, che è Dio. Prova dal contingente al necessario, dal mondo (perciò: prova cosmologica) a Dio, dal finito all'infinito. Ma a parte il fatto che tale prova ci dice ben poco di Dio, e soltanto che è la causa del mondo (ben altro è il Dio a cui ci volgiamo), possiamo fare questo passaggio dal contingente al necessario, così come fossero due cose davanti a noi? e può un'eguale conoscenza rivolgersi al contingente e al necessario, al finito e all'infinito? La prova varrà solo se noi viviamo profondamente questo passaggio, vi ci sentiamo coinvolti praticamente, vediamo che c'è un contingente che può finire, ci apriamo a un futuro che è un eterno. Ma questo non è atto di semplice conoscenza, è atto pratico per cui si separa qualche cosa che è degna di restare ulteriormente e di passare ad una realtà liberata (che è l'essere vivente a cui volgiamo il tu), da qualche cosa che può finire, andare nel passato, esser tralasciata, come un modo di realizzarsi non meritevole di esser portato all'eterno, e questa cosa è il peccato, il dolore, la morte. Così la prova cosmologica del passaggio dal contingente al necessario viene radicata più profondamente nell'atto religioso per cui distinguiamo il peccato dal peccatore, la morte dal morente, il dolore dal sofferente: si vive praticamente l'effettivo passaggio dal finito all'infinito.

Prova fisico-teologica: nel mondo c'è un ordine; può il mondo, la natura nella sua materialità, darsi un ordinamento con uno scopo determinato? Ci deve essere una causa ordinatrice, saggia, intelligente, non operante ciecamente. Ma questa antica prova, che come conoscenza avrebbe la difficoltà della precedente, di passare da un ordine

di cose che è il mondo a un altro ordine, come se si potesse usare lo stesso modo di conoscere, avrebbe anche l'altro inconveniente di presentarci, al massimo, soltanto una mente onnipotente costituente l'ordine del mondo, come se noi facessimo fondamentalmente questione di mondo, e non di liberazione e apertura ad altro. Qui la religione ci orienta concretamente ad altro, e ci svela l'insufficienza della prova, pur così importante. Per esempio: vedo uno che muore, e religiosamente non mi basta per nulla riconoscere la razionalità, l'ordine, la finalità di quel fatto, perché a me interessa l'apertura ad una realtà dove quell'essere morente si svolga compresente, e quindi distinguo il fatto morte (appartenente ad una realtà che, in quel modo di realizzarsi, vorrei che finisse) e il tu a quell'essere (che vorrei consegnare ad un futuro eterno). E come potrei accettare quale Dio uno che mi tagliasse questa apertura di amore? Ma la prova si radica più profondamente se diventa apertura pratica ad una realtà liberata di cui il valore e il tu diano segno già in questa realtà. Non la razionalità del mondo così com'è, che sarebbe poi un fermare ciò che si trasforma e può trasformarsi, un chiuderlo (mai come oggi ci si è resi conto della trasformabilità del reale, e noi lo vorremmo fermare ed eternare così come ci si presenta?); ma la razionalità dell'apertura alla realtà liberata, razionalità attestata nella ragionevolezza dell'impegno ai valori e al tu e nella apertura ad una realtà, di cui valori e tu siano preannuncio. L'impegno ai valori e al tu, collocato entro la prova fisico-teologica, dimostra l'esistenza non di un Dio semplicemente architetto del mondo com'è, ma del Dio che prosegue e porta al massimo il significato del valore e del tu, e perciò supera effettivamente il mondo com'è, discriminandovi ciò che deve finire da ciò che deve passare all'eterno. L'ordine del mondo è visto così dinamicamente e con apertura.

Prova ontologica: se noi pensiamo la definizione di Dio (somma di tutte le perfezioni), questo implica anche l'esistenza, altrimenti gli mancherebbe una delle perfezioni, e il Dio che avesse l'esistenza sarebbe quello corrispondente alla definizione suddetta. La prova è molto seria. Basta pensare veramente Dio per comprenderne l'esistenza, per esser presi da quella serie di perfezioni tra le quali c'è quella di esistere. Ed è anche molto serio che l'esistenza non sia la prima cosa, ma sia connessa con le altre perfezioni. Ma la prova si consolida se viene radicata profondamente nella vita religiosa che si è detta: il Dio che si dà a tutti nella compresenza, assoluto in quanto

si dà e tutti salva, se è riconosciuto come Dio più persuasivamente accettabile, ecco che esiste, perché il nostro impegno è pratico, vive Dio così; e allora o siamo noi più di Dio, se lui non è in quel modo, o è lui in quel modo, nel modo più alto e persuasivo che finora ci possa risultare entro la nostra apertura.

Di là dai fatti Abbiamo visto come il principio che Dio si rivela doveva metter capo al principio che Dio si dà a tutti nella compresenza e tutti salva. Come quel principio del rivelarsi a tutti riusciva assurdo e dagli stessi accettanti fu attenuato, ristretto, e incanalato in un'istituzione autoritaria, così può sembrare assurdo il principio del Dio che salva tutti, e può esserci chi lo trovi alto e persuasivo, ma poi nel fatto lo restringa. Tanto la religione è di corto fiato. Siamo arrivati a capire che la posizione fondamentale non è di sapere, perché il sapere crede che le cose siano lì immobili, chiuse e separate, e questo fa anche noi chiusi e separati da ciò che si sa, non impegnati in ciò che si conosce. Non si può sapere che Dio esiste e restare come prima: sarebbe segno che non si conosce veramente. Perciò conoscere la realtà e prendere per reale solo ciò che tocchiamo con le mani e vediamo con gli occhi attualmente, non è che una scelta che si fa, scegliendo che sia realtà essa soltanto e non aprendoci ad altra. E, dopo la scelta, non può che sembrare che il resto sia irreale. La posizione fondamentale è pratica e di impegno, per cui l'apertura ha un àmbito più largo di ciò che si tocca, e si sceglie una realtà aperta al posto di una realtà chiusa. L'apertura è tale scelta; perciò l'apertura esce dal tessuto normale, abitudinario, mondano della vita come se questo fosse l'unico reale; l'apertura lo mette in discussione, anzi fa di più, dice che come mondo finisce, e si apre a realtà liberata. Perciò hanno ragione, in un certo senso, quei teologi che dicono che la rivelazione non è una notizia o un ammaestramento, ma la penetrazione nella nostra vita di una vita superiore e inesprimibile; difatti con l'apertura io colgo non dei fatti nuovi assomiglianti agli altri fatti di prima (quel tale moriva: fatto; quel tale è immortale: altro fatto), ma colgo una possibilità più reale della realtà, qualche cosa che non posso descrivere come si descrivono gli oggetti e i fatti, ma che è liberazione dai fatti del peccato, del dolore, della morte, liberazione che io vivo per tutti gli esseri, non conoscendola, ma praticamente. Non posso pensare Dio come un ineffabile che spazzi tutti, e capovolga anche il valore, e distrugga tutti gli esseri come a lui inessenziali. Questo non

è veder Dio come supremo «dopo», ma vederlo prima, cioè senza esserci calati nel concreto della vita del *valore* e degli *esseri*. Questo sarebbe barbarico e arbitrario, e non post-civile.

Itinerario alla compresenza Era necessario parlare di Dio e vedere i problemi che la tradizione religiosa ci presenta nel nome di Dio. Se non si affrontano e chiariscono tutti, c'è il pericolo di vederli riaffiorare e diventare insuperabili. Ho preferito percorrere con calma questa via, che alcuni giudicheranno vecchia. Riconosco la difficoltà di fare il nome di Dio, perché nel nostro ambiente culturale la mente pensa o il Dio del Vecchio Testamento (unito con Giove) o Gesù Cristo. Mentre la religione aperta riduce l'importanza del mondo, in rapporto al quale è pensato il Dio antico, e moltiplica la posizione di Gesù Cristo per tutti gli esseri, tutti con-crocifissi. Per la religione aperta è più importante dire *compresenza*, perché la compresenza da un lato comprende tutti gli esseri, dall'altro ha tutti i caratteri fondamentali di Dio. Il sommo dell'apertura religiosa è vivere nella compresenza di tutti gli esseri e per ogni essere, per ogni tu, ciò che intendiamo per Dio (esistenza, libertà, liberazione, possibilità infinita). Se si arriva a questa apertura religiosa e si vive così la compresenza, non c'è bisogno di nominare Dio e di fare l'itinerario di questo capitolo, che è l'*itinerario verso la compresenza come Dio*. Ma ciò non significa che Dio è espunto, congedato, per mettere al suo posto la compresenza! Significa soltanto che noi viviamo praticamente Dio, cioè, per quanto possiamo (e visti come individui siamo ben poco), viviamo la persona di Dio che si dà nella compresenza senza residui, ma si dà. Questo itinerario di riflessioni ci conduce ad un'idea di persona molto più alta di quella che si aveva prima e da cui viene il più alto insegnamento possibile: l'apertura religiosa ce la fa vivere praticamente per quanto possiamo, e umilmente riconosciamo quanto ancora ci vuole per noi a viverla veramente.

Se qualcuno ci venisse a dire, storicisticamente, che questa idea di persona è certamente la più alta che si sia trovata, ma attribuirla a Dio è un mito, e come un bozzolo, utile a che nasca tra gli uomini, in conseguenza, una nuova idea dell'esser persona, noi risponderemmo che questo punto di vista vuol essere conoscitivo per la storia, ma la nostra posizione è pratica, e attribuisce a tale pratica il potere di andare oltre la conoscenza e il mondo conoscibile com'è ora, cioè il potere di vivere Dio (il Dio che si dà nella compresenza senza

residuo, la persona di questo darsi) non come un qualsiasi oggetto. Solo con la distinzione tra mondo conoscibile (finiente) e realtà della compresenza a cui ci si congiunge praticamente, è possibile realizzare l'apertura e la liberazione. La compresenza non è un insieme di esseri viventi, studiabili con la statistica e la sociologia; ma comprende anche i morti, ha, in quanto Uno-Tutti, i caratteri dell'iniziativa di Dio, ed è conoscibile perciò praticamente, in un modo diverso dagli oggetti del mondo.

Capitolo settimo

IL DOLORE

> La vita religiosa, educando al riconoscimento che gli altri sono, come esistenza e presenza, molto più dei loro fatti, e quindi anche del dolore, costituisce in noi una serenità aperta verso i sofferenti che si riflette anche circa il nostro dolore, che viene ad essere circoscritto e non più assoluto: il soffrire è qualche cosa che passa, appartiene ad una realtà finiente, e la persona appartiene ad un futuro che è l'eterno. Quando soffriamo, ci scopriamo uniti a tutti i sofferenti e ai morti; e pensando amorevolmente a loro come persone che son più dei fatti, il dolore, che è un fatto, si attenua. La scienza conferma la possibilità del superamento del dolore, attraverso impegni pratici e riferimenti ad altro.

Il dolore e l'individuo Quando si pensa a quanto dolore gl'individui possono incontrare, ci si rallegra se riescono a strappare un po' di piacere, un po' di pace, i giovani, gli anziani, e perfino il gatto che si mette, ecco, tranquillo e composto in un punto dove il sole invernale irraggia e riscalda. Che gl'individui, quali che siano, trovatisi nella vita abbiano piuttosto il piacere o l'assenza di dolore che lo strazio, è certamente da augurare; ma non possiamo restare a ciò che accade, come viene. Perciò sarà da fare, anzitutto, opera costante e illuminata per alleviare ogni dolore dovunque lo si veda, per strappare gli esseri viventi alla sofferenza, portando quell'aperta cortesia e gentilezza che dobbiamo avere con tutti (uno dei segreti della pace interiore), al punto sommo di intervenire più che possiamo e ampliando continuamente, verso chi soffre; cioè il dolore va affrontato universalmente, volgendoci agli esseri che lo soffrono, cercando i

modi di alleviarlo, ispirati dal proposito di non infliggerlo, e con la convinzione che non è necessario che il dolore esista.

Tutte le volte che si dice che il dolore è elemento necessario nella vita, non si considera l'individuo che lo soffre, ma il Tutto, la Realtà, cioè uno di quegli enti mitici fantasticati dai così detti realisti. Che il dolore sia un allarme, il sintomo di un'armonia turbata, e che come tale sia utile; che il dolore sia uno stimolo, un richiamo, una purificazione, un problema di serietà; possono essere cose alcune volte vere, che non tolgono che noi dobbiamo operare per una realtà che non dia il dolore e che raggiunga quei fini di stimolo o purificazione con altri mezzi. E perché? Appunto perché non guardiamo dalla parte del Tutto che divora gl'individui, ma religiosamente dalla parte degl'individui, e per aggiungere ad essi una liberazione dai limiti e un incremento infinito: per unità amore verso tutti gli esseri, protestiamo contro la realtà che dà il dolore (tra l'altro, con moltiplicata ingiustizia), e ci apriamo ad una realtà a cui accedano tutti, liberata dal dolore. L'intervento verso chi soffre, portandogli mezzi di lenimento e un infinito affetto, significa che non facciamo del dolore un problema personale, un problema di *io*, ma di *tu* e universale, religioso, aperto ad una diversa realtà. Di riflesso accadrà che, con questa disposizione di apertura e di intervento per tutti, anche il problema del proprio dolore sarà attenuato dal suo spietato assalto verso di noi singolarmente. E ancora: chi ha sofferto gravissimi dolori fisici sa quanto conforto, per lo meno negl'intervalli, gli viene dal vedere attenzione, affabilità, solidarietà, servizio intorno a sé. Il che è anche la severissima accusa che noi alziamo contro chiunque dia la tortura proprio fisica, e abbia tenuto gli orrendi campi di concentramento.

Perciò al posto dei due modi vecchi di affrontare il dolore: 1, cercare di eliminare il proprio dolore; 2, dire che è bene ci sia perché è un avvertimento e nella totalità del reale ha la sua ragione; una religione aperta sostituisce questi due: 1, cercare di eliminare il dolore di ognuno, con appassionamento continuo e apertura; 2, riconoscere che oltre il dolore che un essere o un altro soffre, egli è molto di più come esistenza e presenza, ed è avviato ad una realtà liberata in cui il dolore non c'è più.

Serenità religiosa verso il sofferente Posto il principio di collocare il problema del proprio dolore nell'apertura al dolore di tutti, per muovere da lì verso il proprio, ne viene sùbito un altro: che l'atten-

zione al dolore altrui, ci fa scoprire lentamente che la persona che soffre, è anche altro. Questo è il miracolo dell'amore che porta l'infinito con sé e scopre l'infinito. Se io ho affetto per uno che soffre, a poco a poco mi accorgo che egli è più del suo dolore, della sua malattia, colgo l'essere spirituale, il divino, la nobiltà di essere incarnati sulla terra, ma con una destinazione che va oltre questo nodo di limiti che è la realtà com'è ora. E mi sento unito con lui, sento che egli, pur restando nel suo letto di dolore, è anche nel mio animo, e mi aiuta nei buoni pensieri, nelle buone azioni, nell'apertura alla musica più elevata, e coopera così con me, anche se è malato, anche se è pazzo; dunque questi mali sono cose transitorie. Ma come è importante non dare la morte alle persone, e affettuosamente imparare che sono immortali e ci sono presenti nell'intimo (rispettando la loro esistenza, scoprire la loro immortale presenza); così non dare il dolore, e imparare che le persone sono più del dolore, il quale è transitorio e può scomparire. Perciò la vita religiosa educa ad avvicinarsi al sofferente con un'intima serenità che sa più di chi soffre correndo il pericolo di restar chiuso dal dolore, serenità che a poco a poco si comunica al sofferente. Anche qui la religione tende, più che a rimediare al fatto, a collocarsi nella radice dell'unità amore oltre il fatto, nella comune destinazione alla realtà liberata.

Ci troviamo così nel punto che è decisivo per la liberazione dal dolore: il dolore è in una realtà che può finire (realtà di potenza che è nel tempo, è il mondo); e noi ci volgiamo ad un'altra realtà (realtà liberata, di amore e valore crescenti all'infinito). Noi possiamo volgerci alla realtà così come ci appare, col dolore, la morte, il peccato, con la potenza e l'oppressione; e se cediamo a questa direzione, allora ci troviamo nel mondo e lo accettiamo con tutto il suo male. Oppure ci volgiamo ad una realtà pura, oltre i limiti e i mali del mondo. Noi siamo come in un perno, in una scelta. Se noi accettiamo il mondo così com'è (la realtà, la società, l'umanità, con le loro colpe e delitti), allora accettiamo anche il dolore; se invece pensiamo che il mondo così com'è può finire e che quel modo di realizzarsi (secondo potenza, oppressione, ingiustizia) può finire, vediamo che anche il male fisico può finire, e che può esserci una realtà liberata dal male. L'unità amore è il modo per incominciarla a vivere. Dunque la coscienza del dolore è già superamento del dolore se questa coscienza è appassionata, *preparata all'unità con tutti i sofferenti*, e addestrata a collocare il dolore in una realtà finiente. Per raggiungere questo ad-

destramento, e potere facilmente col nostro spirito mettere il dolore fuori di noi, in una realtà transitoria, sono stati sviluppati esercizi appositi, per es., quelli dello Yoga. Io penso che fondamentalmente non è questione di acquistare un potere con un metodo speciale, ma di vivere profondamente la vita religiosa e i valori connessi.

1, Se io sentirò l'intima unità amore con tutti, avrò inizialmente un accrescimento di dolore perché non soltanto per il mio, ma soffrirò anche per il dolore altrui; tuttavia in questa moltiplicazione del dolore mescolandosi l'amore, grandissima positività, ecco che il dolore come dolore si attenuerà, e prevarrà la gioia dell'amore, e l'interessamento per il dolore altrui avrà aiutato a superare il proprio, perché avrà messo in moto l'amore religioso per tutti, che è gioia;

2, inoltre, in questa amorevole apertura agli altri sofferenti, imparerò a non assolutizzare come unico e insopportabile il dolore mio, vedendo che c'è sempre tanto altro dolore, e anche più grave; e mi formerò, con l'avvicinarmi frequente all'altrui dolore, una certa familiarità che, illuminata dal resto della vita religiosa, sarà una forza;

3, abituandomi, nei tanti modi concreti della vita religiosa, a sentire la differenza fra le persone (immortali e infinite) e gli eventi (finienti), mi troverò a collocare il dolore fra gli eventi, e ad accostare un'aperta serenità ai sofferenti;

4, vivendo nella vita religiosa che il mio vero io non è l'io individuale e singolo, ma la realtà di tutti aperta alla realtà liberata, trascenderò il dolore che possa toccare il mio io individuale, visto che vivo fondamentalmente qualche cosa di più profondo. Così, mentre con i lenimenti, i calmanti, le cure, apporto un sollievo al dolore, sollievo da apportare per liberare l'animo verso altro, ma che è temporaneo, con l'apertura della vita religiosa mi vengo portando per sempre su un piano che è definitivamente liberazione dal dolore.

Del dolore eterno (nell'inferno) si è visto come esso perda perfino il significato di valere come stimolo, avvertimento, purificazione, perché non è in riferimento a un avvenire che conti più del passato, a un agire da rendere migliore. E perciò è da espungere dalla religione, che nell'unità interiore e aperta con tutti si salva dal trasformare il male morale in male fisico eterno. Una religione aperta appartiene non più alla civiltà della potenza (nell'Antichità), o a quella dei sacramenti (nel Medioevo) o a quella dei servizi pubblici e del contatto con i motori (nel Novecento); ma ad una civiltà che ha per trama e per prima cosa l'infinito tu a tutti gli esseri. E i credenti nelle religioni

del dolore eterno dovrebbero prendere su di sé la responsabilità del fatto, il che significa che se essi fossero al posto di Dio che essi credono agisca così, agirebbero così, affidando i peccatori all'eternità del dolore. Si dice: i peccatori l'hanno voluto. Ma Dio non può prendere atto di ciò, e chiudere il peccatore nelle conseguenze, soltanto attenuando un po' il dolore rispetto a quello che spetterebbe al peccatore, ma sempre lasciandogliene uno che è superiore a tutti quelli del mondo, e in eterno. Appare strano che le istituzioni religiose, per rivendicare un potere assoluto di controllo sulle persone, sostengano che un padre che ama non può lasciare che i figli errino; e nello stesso tempo non presentino un Dio che aggiunga infinito amore.

Conferme della scienza Le ricerche che attualmente si compiono, in sede psicologica e medica, per il superamento del dolore non fanno che confermare l'importanza dell'educazione e della trasformazione che la vita religiosa porta. Anzitutto è stato scartato come costante il finalismo della sensibilità dolorosa, come se essa dia sempre allarmi utili a svegliare il meccanismo protettivo, perché non sempre è così (si pensi al dolore riferito a parti di una gamba già tagliata), e poi perché non si vede perché l'allarme dovrebbe essere così tormentoso. E perciò il primo punto, straordinariamente positivo per la religione, è che c'è uno stretto rapporto tra la sensazione dolorosa e le attività del soggetto (la concentrazione della sua attenzione, il fare qualche cosa, l'entusiasmo, l'affetto, lo slancio diretto verso altro, ecc.). Perciò al porsi del dolore, viene a contrapporsi altro; e noi sappiamo quale è tutto *l'altro* che la prassi religiosa mette in movimento. Anche il secondo punto è positivo per la religione: bisogna creare nuovi riflessi condizionati che leghino ad es. il parto femminile (che pur è annunciato così doloroso) alle prospettive felici della nascita di un fanciullo che arricchirà la vita della donna, e questo «le permetterà di adattare il suo organismo a partecipare al suo parto», cioè a disporsi attivamente con gioia ad esso (René Angelergues, *Naissance et disparition de la douleur*, in «La Pensée», marzo-aprile 1955, n. 60). Ma noi abbiamo già visto che significato ha il nascente, come preannuncio di una realtà liberata: la religione dispone a questa apertura verso il nascente, all'impegno a presentargli il meglio (la serietà dei valori e dell'amore religioso) che ci è possibile porgere dalla vecchia realtà da cui veniamo verso lui che è indizio della nuova: questa è la vera «verginità», la purissima attesa e il purissimo parto; e gli esperimenti

psicologico-medici ce lo assicurano indolore, appunto in forza di riferimenti nuovi nella vita affettiva della partoriente, e anche, come si sostiene dal punto di vista sociale, in rapporto ad una società che porgerà tutto ciò che è necessario alla madre e al figlio, togliendole preoccupazioni di carattere materiale, e dandole quell'alimentazione e cure che le sarebbero dovute se la società fosse meglio organizzata.

Capitolo ottavo

PRASSI RELIGIOSA

L'apertura alla realtà liberata è pratica. Così intendere che cosa è Dio non si può se non attraverso impegni pratici. Se ne possono trovare di diversi, e tutti hanno il carattere non di assicurare una potenza individuale, ma l'apertura da una realtà insufficiente ad una realtà liberata. Può esserci in tal modo una forma moderna di eremitismo, cioè di separarsi dal mondo pure stando in esso, nelle tensioni al tu e al valore, che sono già più del mondo, e nell'esercitare profondamente il silenzio, la meditazione, l'arte, la gentilezza. I valori del Vero e del Giusto sono più razionali e del mondo, i valori del Bello e della Bontà sono più prossimi alla realtà liberata. E ci si può esercitare (come in uno Yoga veramente religioso e nuovo) a intendere il tu e il valore secondo gradi che li portano a culminare nella coralità, che è fondamentale per una religione aperta. Anche lo stanco la ritrova, non nel fare che egli non può, ma nell'abbandono a tutti. Un altro modo pratico religioso è la nonmenzogna, ed un altro è il pentimento.

Valore fondamentale della prassi Già nel rifiuto di Gesù e di Buddha di dare una semplice soddisfazione conoscitiva circa la realtà liberata (regno di Dio, nirvana) si rileva il valore dato alla pratica, all'attiva preparazione, al laborioso avvicinamento alla realtà liberata: nella realtà com'è attualmente l'uomo non può che elevarsi, convertirsi, mutare le valutazioni, smontare le proprie abitudini mondane, impegnarsi e non voltarsi mai. Ma non solo in questo, che potrebbe avere un aspetto prevalentemente polemico contro l'intendere la vita religiosa come stasi e pace col mondo e diletto dell'immaginazione;

ma il rilievo della prassi è, anche, e più, in senso positivo, nel richiamare ad un impegno, ad un atto, senza del quale non si vede la realtà più profondamente, le cose divine, la liberazione: un orientamento e una scelta, una fede e speranza, un atto di amore, sono necessari per conoscere la realtà che la religione addita. È stato già detto che, riguardo alla concezione greca ed antica del primato del conoscere, come se il valore fosse una idea ultraceleste, il cristianesimo contrappose una prassi di amore e di fede che costituisce una nuova realtà, sorpassa ciò che è di fatto in un atto e un'iniziativa, per esempio quella di considerare amico colui che naturalmente e di fatto sarebbe nemico. Così nel mondo moderno, negli ultimi due secoli, si è presentata alla filosofia la posizione che la prassi sia necessaria per raggiungere ciò che l'intelletto non può: l'assoluto, l'infinità, la totalità; posizione a cui le rivoluzioni nel mondo politico-sociale e le riforme o rivoluzioni in corso nel mondo religioso dànno concretamenti e sviluppi.

Anche per Dio La tradizione teistica ci ha lasciato un orientamento, che è la differenza essenziale tra Dio e le cose particolari; il che spiega anche la lotta che i profeti ebrei condussero contro l'idolatria: «Inginocchiarsi davanti a un pezzo di legno!...» (Isaia, XLIV, 19). Non possiamo prendere nessun oggetto particolare e adorarlo come Dio. Non possiamo parlare di Dio nello stesso modo in cui parliamo di un oggetto, di un sasso, di una montagna. Se Dio fosse un oggetto, una montagna per es., io potrei ritenere che per conoscerla mi basterebbe misurarla, definirla: per Dio ci vuole un altro metodo, un'altra via, che non per l'altro conoscere. E che cosa significa questo, se non che per conoscere Dio è essenziale un impegno pratico? Non che per vederlo ci voglia un occhio o uno strumento più acuto che per gli oggetti, ma proprio che ci vuole un impegno pratico: questo è lo strumento. Il nome di Dio non si può dire «invano»; e possiamo ben intendere il comandamento in questo senso: non si può dire se non prendendo contemporaneamente un impegno di azione, se non movendoci nella direzione di cui si fa parola. Se dico che Dio è creatore, infinito, amore, liberatore, persona, valore ed altro, non vivo nulla di concreto se non vi accompagno un impegno strettamente conseguente. Se io definisco: Dio è apertura di amore, e mi fermo qui, ho davanti a me una formula, qualche cosa di dipinto, parole che possono esser dette anche da un fariseo. Vivrò il predicato «è aper-

tura» che è nel giudizio «Dio è apertura», soltanto se mi aprirò, se, nel presentare quella formula, assumerò l'orientamento di apertura. E così se io dico: Dio è valore, mi impegno ad aprirmi al valore, cioè all'attenzione ai valori nel loro costituirsi; e solo così dico qualche cosa che ha un significato, che io posso dire d'intendere. Se dico: Dio è liberatore dal male; con ciò stesso, assumo l'impegno di non considerare il male nella realtà come eterno, e di vivere invece la sua transitorietà. Con questo orientamento non si pone Dio fuori del mondo, perché da questo verrebbe l'arbitrio, la prepotenza; né lo si confonde col mondo, che sarebbe un altro errore, essendo il mondo pieno di insufficienza e di disvalore in ogni punto. Dio resta distinto dal mondo come atto carico di valore e liberatore, che io colgo con l'atto d'impegno.

Finito e infinito Del resto, a intendere la prassi può servire anche la considerazione del finito e infinito. Sappiamo che se si fa la distinzione detta prima tra oggetti, cose, eventi, e Dio, bisogna dire che «Dio è infinito». Ma come si dice questo seriamente? Nello stesso modo in cui si dice che questo oggetto qui è finito? No, certamente: ci vorrà un'elevazione dell'animo, che è appunto un atto, un impegno pratico. Se la dico senza tale elevazione, quella frase equivale a dire «Dio è finito», perché è di chiusura; il vero contenuto nella frase «Dio è infinito» c'è soltanto se io, nel dirla, mi elevo a vivere diversamente, sentendo che si tratta di un atto libero, non limitato e costretto, mai arrestabile o finiente, non come fosse una pioggia che c'è e passa: un atto aperto a tutto ciò che è finito, e non chiuso nella sua infinità, un atto che contiene in sé il finito ed è più di esso.

Qualche osservazione sullo Yoga Ritengo che nella esperienza millenaria dello Yoga vi siano due punti che a noi interessa chiarire principalmente:

a) è importante il principio fondamentale di *liberazione* da una forma della realtà che a noi risulta insufficiente, la realtà del mondo, della storia, di noi stessi, come ci manifestiamo e ci siamo attuati finora; c'è, insomma, una correzione da fare, una trasformazione, un superamento del male, dei fatti come sono avvenuti, e anche delle nostre tendenze disordinate, caotiche, scomposte, egoistiche:

b) il modo di questa liberazione e trasformazione non deve essere incentrato su operazioni per divenire più potenti, ma per divenire

più buoni; bisogna cioè chiarire che lo Yoga va visto non in concorrenza con la scienza per accrescere i poteri dell'uomo, ma come un insieme di atti di valore morale e religioso.

Questi due punti ci fanno intendere lo Yoga non come negativo di qualsiasi realtà spegnendo il fare; e nemmeno come una specie di magia e di potenza.

Posto questo, è chiaro che nello Yoga bisogna fare una prospettiva secondo cui gli esercizi hanno un valore secondario rispetto alla prassi dell'amore e del valore. Mi spiego meglio. Uno che si occupa di libertà, di giustizia, di virtù, e pratica l'amore religioso, si appassiona per l'arte; ed uno che fa tanti esercizi, come ginnastica fisiologica, di meditazione, di concentrazione mentale su un punto, di posizione del corpo, di respirazione frenata, ecc.; sono entrambi limitati. Il primo, che può essere il migliore uomo occidentale, è limitato perché potrebbe andare oltre e vivere la sua attività di virtù e di amore aperta alla liberazione e trasformazione della realtà aggiungendo cioè questa apertura della realtà com'è ora; il secondo, che può essere un orientale, è limitato perché potrebbe arrivare a capire che avere certi poteri è nulla se non sono messi al servizio dell'amore, della virtù, dei valori. Elevare lo Yoga depurandolo della potenza; arricchire il servizio ai valori come non solo buoni e belli in sé ma anche come aperture alla liberazione, è prassi religiosa.

Ho detto che dello Yoga accetto questo rifiuto della realtà com'è, e la ricerca di atti aperti alla liberazione. Non bisogna lasciarsi andare, vivere e agire ripetendo gli altri; ma andare più in profondo. La vita religiosa diventa sempre più qualche cosa che non è semplice culto e adorazione di un oggetto supremo o Dio, ma prassi di apertura. Questa vita religiosa così intesa serve a capire lo Yoga nel suo valore fondamentale, e vi porta una rivoluzione rispetto al modo dei fachiri, perché vivere il tu, i valori, l'apertura religiosa, sono esercizi molto più alti per creare un nostro corpo migliore e avvicinarsi alla realtà liberata, che frenare il respiro o concentrare la mente su un punto.

La ragione positiva di una prassi liberatrice è religiosa Lo Yoga dà importanza a certe regole morali come preparatorie. Per es.: non uccidere, non mentire, non rubare, non uso sessuale, non avarizia. Sono voti molto diffusi, anche con modificazioni, e praticati nei ritiri o ashram. Sono visti come discipline corporali e psichiche. Poi

vengono tutti gli altri esercizi, per arrivare ad una potenza mentale e corporea superiore. Ora, osservo che quelle certe regole o raffrenamenti a base di *non*, debbono avere ragioni più profonde che quelle di farmi acquistare un potere individuale superiore. Bisogna che io senta quello che c'è di positivo in quelle negazioni. Lo Yoga e tanta ascetica mi risponde: tu devi sottrarti al mondo con le sue passioni, al suo divenire che è una ruota di dolore che ti stritola, e quelle cinque rinunce già ti staccano dal mondo; poi ti eleverai con altri esercizi. E io rispondo: sono disposto a quelle rinunce o voti o distacchi, soltanto se vi vedo lo strumento di passaggio ad una realtà liberata per tutti, soltanto se vi vedrò un amore per tutti e un servizio ai valori; non perché io cerchi di non soffrire o di raggiungere un potere individuale. Il positivo mi persuade e mi fa decidere. Per questo entro in dissidio col mondo, con l'universo, con la realtà attuale, e cerco un'esperienza o vita più alta, che comprenda tutti. Il mutamento di rotta non è perché il mondo mi dà il dolore, perché io potrei anche accettarlo coraggiosamente. Vedo che il mondo è una macchina sbagliata, appunto perché mi apro all'amore per tutti gli esseri e ad una creatività di valori da parte di tutti gli esseri, che il mondo stritola; ma è quest'apertura *la decisione*. Quindi se non uccido, è per unità amore, non per non compromettermi col mondo. Il lavoro per ritrovare il nostro centro, per salvare e depurare il sé, per risvegliarsi dalla confusione col mondo, per scoprire ciò che vi è di divino in noi, non è per me scoprire un punto statico e immobile, ma per vivere l'Atto che dal nostro intimo è aperto praticamente a tutti, al valore, ad una realtà liberata. Se noi arriveremo a vivere questo Atto, sentiremo il dolore come un fatto che non lo tocca.

L'eremitismo Uno potrebbe domandarsi: Come mai Gesù Cristo non stimolò a farsi eremiti, cioè religiosi solitari e abitanti di luoghi solitari? Certo, egli si ritirava in certi momenti del giorno e nella notte tra sé e sé e con Dio, pregava; e si diceva che avesse passato dei periodi di solitudine e di concentrazione; ed anche, quando dice il modo di pregare, esorta a ritirarsi nella propria camera, e lì, chiusa la porta, pregare il Padre che vede nel segreto. Eppure nella vita del cristianesimo, e delle altre religioni, l'eremitismo ha una notevole parte; ed anche oggi non manca chi, nelle religioni o fuori delle religioni, pensa con simpatia ad una vita di massimo raccoglimento e sobrietà e tensione al cielo, lontano dal frastuono e dalla disperazio-

ne, e dalle ondate sporche del mondo. La tendenza all'eremitismo ha questi due motivi fondamentali: allontanarsi dal mondo quotidiano e dalle sue incessanti e prepotenti tentazioni e peccati di ogni genere; raccogliersi più fedelmente e più compostamente nella meditazione e amore verso Dio; purezza e preghiera ne sono elementi essenziali.

Nell'epoca moderna ci si è messi a lavorare nella società più intensamente e più mescolatamente, costituendo molteplici tessuti di rapporti sociali, di scambi di influenze, di attività. Questo moto ha, direi, la sua «piazza» nel Settecento e nell'Illuminismo, che fu, appunto, l'intensificazione dell'attività sociale e divulgativa, quando, per trovare la forza a scuotere i vecchi pregiudizi e i privilegi, ci si rivolse alle moltitudini, e il moto continua ancora; impegnarsi nella politica, nelle libere associazioni, mirare al potere politico e alla trasformazione sociale, e far «propaganda», diventarono predominanti; e il romanticismo, se idoleggiò (tra i suoi aspetti, anche contraddittori) lo star solitario, lo fece con una intonazione spesso estetica o per la singolarità sentimentale e creatrice dell'individuo irripetibile. Oggi si può ben fare un bilancio, sia di ciò che è tramontato dell'eremitismo, sia di ciò che è stato rifiutato e non andava perduto; un bilancio in nome di una nuova vita religiosa.

Senza isolarci su una montagna, noi possiamo vivere una tensione che è intimamente separazione dal mondo per ciò che esso è la tragicità del finire delle esistenze e la futilità dell'assicurarsi unicamente comodi e vantaggi in una civiltà di tipo pompeiano. L'apertura nel tu alla compresenza, l'apertura nell'attenzione e tensione al valore, costituiscono un modo di esser «eremiti» nel mondo, nei due elementi che vive l'eremita: severo distacco dalla realtà insufficiente, avvicinamento alla realtà liberata. E alle due aperture si aggiungono modi religiosi che confermano il distacco dal mondo e l'avvicinamento alla liberazione, che sono dell'«eremita».

Primo: il silenzio. Noi parliamo troppo, diciamo troppe parole inutili (ce lo avverte anche il Vangelo), suscitiamo frastuono intorno. Dobbiamo, invece, apprezzare la virtù risanatrice, purificatrice del silenzio intromesso spesse volte nella nostra giornata. Esso significa che non ci si mescola senz'altro col mondo e con tutte le sue anche vane manifestazioni. Siccome c'è sempre il pericolo che la parola restringa la vita, la limiti a certi rapporti e a certi punti di vista escludendone altri, o che sia detta troppo presto, non da una base profonda, ecco il silenzio che unifica ed eleva: unifica perché

nel silenzio noi facciamo posto ad ascoltare gli altri esseri, a tanti suoni e segni che altrimenti non percepiamo; eleva, perché dopo un silenzio di vero raccoglimento, diciamo più agevolmente il meglio che abbiamo nell'animo. Durante il silenzio c'è qualche cosa dentro di noi che lavora meglio per noi, unendoci all'intimo silenzioso, operoso e infinito di tutti.

Secondo: la meditazione. Con tanto gusto dell'azione e del fare mille cose e nella massima fretta (ma è un vero «fare»?), noi trascuriamo di elevare il nostro pensiero a considerare quella verità che via via a noi è possibile accertare, chiarire, meglio organizzare. Dobbiamo, invece, ritrovare questa attitudine, e servircene anche dentro la nostra giornata, raccogliendoci a pensare, non per gusto né per orgoglio, ciò che a noi via via appare chiaro e vero, ed accrescendolo, possedendolo meglio, orientandoci con esso. La meditazione significa che riconosciamo in noi più che la individualità che vive e va nella morte, che abbiamo un'interiorità a contatto con qualche cosa di ulteriore.

Terzo: la musica. Essa è l'immagine più precisa della bellezza artistica, perché agli occhi dei più è pura; mentre la poesia porta con sé un contenuto, un racconto, che ci può prendere per sé stesso e portarci fuori del valore della bellezza, e le arti figurative hanno anch'esse un contenuto che può piacere per sé stesso, un paesaggio, una figura umana, allontanando dal cogliere la bellezza, la trasformazione in bellezza (nel che fu la fatica dell'artista). Ma s'intende che come la musica, sono le altre arti, se còlte con purezza. Ed esse ci dànno l'immagine di una realtà liberata, proprio ce ne fanno vedere i tratti, le linee, il ritmo, il nuovo essere.

Quarto: la gentilezza verso tutti. Sembra cosa da poco, ed una norma di galateo, ed è, invece, molto di più. Significa sforzarsi di essere verso ogni essere e in ogni incontro, cortesi e leali, con una amichevole premura senza smancerie ed ostentazioni, e con un rispettoso non molestare; far questo con tutti e in ogni luogo, dà una letizia e saldezza interiore, ed è un notevole elemento per quel trasportare l'esistenza nella compresenza di tutti.

Quattro modi che debbono esserci tutti e quattro insieme perché il silenzio senza la meditazione è sonno, e la musica senza gentilezza è orgoglio come la meditazione senza gentilezza, e questa senza gli altri tre rischia di perdere la sua finezza, il suo approfondirsi e il suo essere cosa religiosa.

Chi si pone questi quattro modi e così li pratica, mettendoli in rapporto con la tensione religiosa e le sue aperture, stabilisce uno stato preliminare per l'ulteriore ricerca, e questo è proprio il carattere di un eremitismo attuale: esso non è al culmine, ma è all'inizio di una nuova vita e di una nuova realtà. Non si tratta di andare su una montagna e di lì spiccarsi per andare in cielo, salvandoci individualmente; ma si tratta di trovare quei modi di vita che trasformano intimamente la realtà-società-umanità com'è ora. Sicché si può essere eremiti, sì, su una montagna, ma anche in un sobborgo popoloso, in un giardino d'infanzia, in una prigione, dappertutto perché dappertutto e di tutti è quella realtà aperta alla liberazione.

La pratica dei valori Non basta dire di «avere» una coscienza, bisogna esserlo, ed esserlo vuol dire diventarlo attivamente, affrontare uno sviluppo, fare un di più, un'aggiunta alla vita, usare meglio il tempo, le energie, il mezzo, salire ad un orizzonte più largo: la coscienza è il «talento» di cui parla il Vangelo, da spendere attivamente.

Questo vuol dire non accontentarsi di ciò che si è individualmente e di ciò che è la realtà, impegnarsi ad aprire la coscienza dallo stato di semplice continuazione della vita, salire i gradi del valore. Ecco quattro valori fondamentali nella realtà come la viviamo: il Vero, il Bello; il Giusto, la Bontà. Osserviamoli.

A) Il Vero è l'atto conoscente come si realizza in questa realtà. Ma io religiosamente ammetto che la realtà, essendo così imperfetta, possa realizzarsi in modi migliori e superiori; perciò questo atto del conoscere è per me aperto e non un atto supremo e assoluto, che sovrasti a tutto e non abbia bisogno di nulla; è aperto, perché un accrescimento della vita spirituale in generale, attraverso gli altri valori e la prassi religiosa, fa sì che l'atto del conoscere vada più in profondo e si realizzi con maggiore ricchezza. Ciò non significa che io possa cambiare le carte in tavola, e dire di un fatto cose arbitrarie e menzognere, ma vuol dire molto seriamente che nell'atto del conoscere deve esser presente un'umiltà per riconoscere che quel fatto come noi lo accertiamo non è tutto e non possiamo chiuderlo nel nostro giudizio, anche se esso attualmente è ben fermo; e deve affluire continuamente una complessità di interessi ideali ad aguzzare il nostro sguardo, a cogliere l'interno, a scorgere il limite del fatto davanti ad una realtà ulteriore.

B) Il Giusto è l'atto che fa ciò che è doveroso, onesto, come risulta pensandoci. Ma io so che se anche faccio tutto ciò che posso e

vedo doveroso, potrei ammettere la possibilità di un agire migliore, solo che io avessi vissuto in modo più complesso o, per dir meglio, più sincero la vita spirituale, il rapporto con gli altri, il rispetto delle realizzazioni etiche, le tante aperture religiose. Questa umiltà è connessa con l'atto con il quale credo di realizzare ciò che è giusto. So anche che c'è tutta una prassi, che è quella religiosa, che si aggiunge alla considerazione semplicemente razionale del Giusto; e perciò, pur cercando limpidamente ciò che è Giusto e praticandolo vigorosamente, è bene che sappia il suo limite. Non che io oscilli e renda molle la mia esecuzione del doveroso, o ceda alle tentazioni e lo tradisca («L'onestà, dice il Croce, è non cedere alle tentazioni»); ma religiosamente so che tutto non è lì. Io faccio ciò che debbo; e conosco ciò che accerto, ma sapendo che la realtà può passare ad un realizzarsi migliore. Il Vero e il Giusto sono, dunque, due valori affidati soprattutto alla ragione, quale può essere secondo la realtà com'è finora: salga al meglio possibile, e ammetta un'apertura ulteriore.

C) Il Bello è più alto del Vero perché è più vicino alla realtà liberata; l'atto del Vero può farle posto, ma non la conosce; il Bello ci suggerisce come la realtà liberata potrebbe realizzarsi, è una proposta ardita e fidente. L'immagine artistica quando è veramente bella (nelle arti figurative, nella musica, nella poesia) è ben diversa dalle immagini non artistiche e non belle, quelle della vita e dei sogni, e che sono impure, febbrili, appartengono al passato, ad una realtà chiusa; non sono aperte in senso religioso (che vuol dire: alla realtà liberata). Perciò invece di abbandonarsi troppo a vedere le immagini del mondo (e oggi se ne fa un'orgia, accresciuta dalla disponibilità di mezzi che le riproducono) è bene scegliere le immagini pure dell'arte, conoscendole e creandole: esse ci portano verso l'avvenire e sono sempre più serene ritrovandole, mentre quelle del mondo vanno a male, si riempiono di lacrime e vanno nel passato. Da ciò l'importanza religiosa di seguire, di coltivare tutti un po' l'arte.

D) La Bontà è più alta di ciò che è il Giusto, ed è più vicina alla realtà liberata, perché, essendo iniziativa amorevole che prende su di sé il male e non giudica gli altri, ci suggerisce come la realtà liberata potrebbe realizzarsi.

Così la realtà liberata porta un ordine e una scala nei valori: col Vero e col Giusto io sono ancora nel travaglio di questa realtà; con la Bellezza e con la Bontà sono più vicino alla realtà liberata; e perciò

religiosamente non mi basta il Vero e il Giusto, ma ho il culto dell'alta Bellezza artistica con le sue immagini pure, serene, e il culto della Bontà con le sue azioni non giudicanti ma assumenti su di sé il male e perciò eliminandolo.

Gradi nel valore Posso fare anche di più, e non solo operare per questi valori nel loro organismo, ma anche riflettere attentamente sugli elementi che costituiscono il valore, riconoscendo in ogni valore un movimento interno di elevazione per gradi, accertando il quale mi elevo intimamente anch'io. Se percorro i gradi pensando al valore che ho dinanzi (un'opera d'arte, un atto di bontà, ecc., realizzati da me o da altri), se partecipo a questa scala, trovo una liberazione:

a) il valore non è una quantità, ma uno stile, una caratteristica che non si può sommare;

b) non appartiene al tempo, ma ha un suo tempo, un suo ritmo;

c) opera da un centro suo e non ha paura di aprirsi;

d) diventa gli esseri tutti, la loro coralità.

Questi gradi sono una liberazione da aspetti negativi o limitati di una realtà insufficiente: la quantità, il tempo, la paura, la chiusura individuale. Io vedo come il valore si fa un posto suo, lottando contro di essi, e affermando qualche cosa di proprio, di superiore. Contro la bruta quantità il valore porta qualche cosa che non lo è: una poesia non si può sommare con un'altra; e per far che? Non accetta il procedere del tempo, quello dell'orologio; né teme di presentarsi come se potesse sparire, sa di essere un centro; e infine, cosa suprema, il valore non sta in un rapporto con un essere soltanto, o con un gruppo, in un rapporto sempre particolare, ma è in rapporto con tutti, è anzi ciò che unisce intimamente tutti, perché è aperto a tutti, e tutti dal loro intimo cooperano all'essere di quel valore: ogni atto di valore è corale, espressione di tutti, e vi ritroviamo perciò tutti.

Gradi nel tu Ma se io aggiungo il tu, aggiunta in cui la religione aperta dà tanto di sé, mi accorgo che anche per il tu posso partecipare ad una scala analoga; e questa è una prova che tutto ciò non è arbitrario, ma fondato, reale, sano, concreto, a disposizione di tutti. Posso dire il tu sbadatamente come un «buon giorno!» distratto; posso dirlo con affetto e anche con apertura religiosa (vedendo la persona a cui è rivolto, in riferimento con l'infinito di tutto e della realtà liberata); posso vivere nel tu attentamente questi gradi:

a) gioia per la purezza disinteressata alla radice del tu;

b) vittoria sullo spazio, costituendosi un suo spazio, una sua vicinanza;

c) singolarità, per ognuno un tu speciale, diverso; e questa singolarità del tu è cosa più importante del Tutto;

d) al sommo un aprirsi a tutti, non pregando più Dio, che è il Tu con la maiuscola, ma dicendo tanti tu aperti con la stessa altezza e reverenza religiosa che se dicesse il Tu della preghiera a Dio.

Difatti: un tu interessato e utilitario non è un vero tu, non vede con purezza la persona a cui si rivolge, la vede come una cosa; e il vero tu parla, per amore, anche alla persona lontana; ed ha la capacità di farsi infinitamente diverso per ogni singola persona a cui si rivolge; culmina nella massima apertura religiosa a tutti. Si capisce ora perché c'è irrequietezza prima di portarsi al valore del tu: vorremmo dire tu da un punto elevato; se diciamo tu dopo aver cercato il valore, se vediamo dentro al costituirsi del tu questi quattro gradi e li saliamo con l'animo, arriviamo ad uno stato che prima sarebbe stato inconcepibile: poter dire questo tu è cosa altissima, perché è intravedere nell'essere a cui viene rivolto, l'inizio di una realtà liberata.

L'attivo e lo stanco Questo esame dei gradi nel valore e nel tu mi mostra che l'attività, quanto meglio la esplico, tanto più mi mette in contatto con tutti e mi prepara alla realtà liberata. Ma ecco che mi si presenta sùbito la condizione di chi è stanco, sfinito, esaurito. Ho detto che a condurmi ad un modo di vedere religioso è stata proprio l'attenzione allo stanco; perché lo vedevo, nella nostra civiltà attivistica e di gareggiamento nel realizzare, messo da parte, ai margini, come un congegno logoro, un pezzo inutile nella grande macchina del fare, del produrre beni, valori, cultura, opere, dell'aver famiglia, delle attività civili e politiche. *E chi non può fare?* Allora sono andato più nel profondo, e ho capito che egli non è estraneo all'unità di tutti. Chi è stanchissimo, vuoto di ogni vita, esaurito, e non può fare quasi nulla, tanto che sembra non essere, ebbene anche lui, proprio in quella condizione, compie un atto, che non è cosa negativa, anzi è positivissima, perché egli è vicino a tutti quelli che apparentemente non sono e non fanno e non vivono; non solo agli sfiniti, ma ai morti. Quello stato è la porta per accertare la solidarietà con loro; è uno stato momentaneo, poi viene la forza di questa unità; ci si accorge che questa unità di tutti è la vera produttrice dei valori (tutti

cooperano), che lo stato di non fare è apparente e momentaneo, è cioè un fatto che passerà, crescendo invece l'unità con tutti. Perciò, se nella spossatezza un minimo si può fare, ed è questo sentirsi alla pari dello stato di tanti altri (sfiniti, morti, non nell'attività), questo è tanto importante e sacro, perché è conoscenza di una realtà più larga e più vera. Uscendo da me, trovo un me più vero. E dopo aver sentito non lo stato mio soltanto, di esaurito, ma unitomi agli altri, avverto già una forza religiosa, che è l'abbandono a tutti. O che io ci arrivi per la via della stanchezza e del contatto con i rifiutati dalla vita, o che io arrivi per la via della piena e visibile attività, l'abbandono a tutti svolge una speranza in me: che sarà possibile un maggiore accordo, una vera unità con tutti gli esseri, superando le tante difficoltà di ora. Vedo che queste difficoltà saranno l'una dopo l'altra risolte e finiranno nel passato, non esisteranno più; mentre quell'accordo con tutti gli esseri, quell'unità, crescerà sempre più perché appartiene all'avvenire (cioè al vero essere). Tanto bene mi viene da un semplice inizio, dal pensare che non ci sono soltanto io al mondo, dal liberarmi dall'avversione alla gente e dall'indifferenza alla moltitudine degli esseri.

La nonmenzogna Nella prassi religiosa rientra con grande valore l'aggiunta che vien fatta della nonmenzogna alla vita di tutti. Essa è il proposito di considerare gli altri presenti a noi, anche se assenti, e perciò di non dir loro cosa diversa, incontrandoli poi: trasparenza assoluta. È uno dei princìpi più veri, e di quelli che aprono di più il nostro io, fino a farci cogliere nel più intimo la compresenza di tutti. Tutto ciò che noi pensiamo e facciamo, essendoci in noi questo impegno, acquista una sacralità perché sentito nella compresenza e non nel chiuso di un utilitarismo particolare o di un colloquio nell'ombra. Se parliamo, non possiamo che dire ciò che abbiamo nella mente.

Il pentimento Il pentimento è atto fondamentale. La strada della liberazione è lastricata di pentimento. Non solo per tutto ciò che si è fatto personalmente di male e che ci consuma dentro, ci sveglia e punge; ma per tutto il male dove che sia. Intanto anche per il male fatto dagli altri e che noi (superando un atto di giudizio) consideriamo che è avvenuto perché c'era in noi una certa radice, qualche spunto che lo ha aiutato a compiersi. Ma c'è più: per il male dove

che sia, peccato, dolore, morte: pentimento cosmico, che è dolore perché ci sia il male, riconoscimento di dover elevare la nostra vita, cercandone un uso più attento, più puro, più aperto, e che non ci basta né la prudenza né la saggezza né la religione che già abbiamo.

Per liberarci dal male morale (peccato), dalle tentazioni, abbiamo l'aiuto della coscienza che, attraverso gl'impegni religiosi, si fa più vigilante e complessa, più fedele alla liberazione, più capace di abbandonarsi con tutto l'animo e la passione alla realtà di tutti aperta alla realtà liberata. Proprio questa capacità di abbandono fiducioso e totale è una grande forza contro la possibilità di deviare. Profondandoci negl'impegni religiosi, non deviare ci diventa sempre più facile; e se deviamo ci raddrizziamo, per il pentimento, per il dolore di non sentirci più vicini alla realtà di tutti, di chiuderci. Perché per la religione abbiamo imparato che non possiamo soltanto pensare (esercizio della mente), amare (esercizio del cuore), ma anche sperare (esercizio dell'animo aprentesi ad una realtà liberata). Anzi, ci pare, che se non facessimo una di queste tre cose, avremo come il posto per l'ingresso in noi di una malattia. Le tre cose insieme sono la salute dello spirito.

Capitolo nono

LA NONVIOLENZA

La nonviolenza non è cosa negativa, come parrebbe dal nome, ma è attenzione e affetto per ogni singolo essere proprio nel suo esser lui e non un altro, per la sua esistenza, libertà, sviluppo. La nonviolenza non può accettare la realtà come si realizza ora, attraverso potenza e violenza e distruzione dei singoli, e perciò non è per la conservazione, ma per la trasformazione; ed è attivissima, interviene in mille modi, facendo come le bestie piccole che si moltiplicano in tanti e tanti figli. Nella società la nonviolenza suscita solidarietà viva e dal basso. Anche verso gli esseri non umani la nonviolenza ha un grande valore, appunto come ampliamento di amore e di collaborazione. Non bisogna impantanarsi nei casi e nelle ipotesi in cui sia lecita o no la violenza; anzitutto c'è una minaccia di violenza che investirebbe tutti, la guerra, ed è contro di essa che bisogna scegliere l'atteggiamento più religioso; e poi nei casi individuali è da tener presente che la nonviolenza è creazione, è un valore, e che può essere sempre svolta meglio. La nonviolenza ha diritto al suo posto in mezzo alle rivoluzioni, e aggiunge princìpi preziosi nell'educazione.

La nonviolenza è amore Nonviolenza è, apparentemente, un termine negativo. Il rifiuto della violenza è un atto positivo, che richiede volontà e molta energia interiore. Se esaminiamo quante conseguenze importanti, quali modificazioni di vita, quale chiarezza per giudicare tante cose, derivano dall'impegno alla nonviolenza, comprendiamo anche meglio la sua positività. Della nonviolenza si può dare una definizione molto semplice: essa è la scelta di un modo di pensare

e di agire che non sia oppressione o distruzione di qualsiasi essere vivente, e particolarmente di esseri umani. Perché questa scelta verso l'esistenza, la libertà, lo sviluppo di altri esseri? Per amore: ecco, vediamo sùbito che si tratta di una cosa positiva, appassionata. Ma è l'amore che non si ferma a due, tre esseri, dieci, mille (i propri genitori, i figli, il cane di casa, i concittadini, ecc.); è amore aperto, cioè pronto ad amare altri e nuovi esseri già conosciuti. E qui si capisce uno dei caratteri essenziali della nonviolenza bene intesa: essa non è mai perfetta e non finisce mai, appunto perché è una cosa dell'anima; è un valore, è come la musica, la poesia, e si può sempre fare nuova musica, nuova poesia; e la vecchia musica, la vecchia poesia, possono essere vissute più profondamente.

Il paragone con la musica ci fa comprendere anche un'altra cosa: come nessuno può desiderare di ascoltare e comporre «la Musica», tutta la Musica, vederla per intero come fosse una statua; ma desidera ascoltare e comporre delle musiche particolari e concrete; così nessuno abbraccia l'astratta «Nonviolenza», ma compie atti particolari di nonviolenza, in situazioni concrete. La nonviolenza è, dunque, dire un tu ad un essere concreto e individuato; è avere interessamento, attenzione, rispetto, affetto per lui; è aver gioia che esso esista, che sia nato, e se non fosse nato, noi gli daremmo la nascita: assumiamo su di noi l'atto del suo trovarsi nel mondo, siamo come madri. Ma è bene aggiungere che facendo così per un essere particolare, poi per un altro e per un altro e così via, noi non facciamo atti che siano essenzialmente diversi; anzi noi viviamo per ogni essere, in occasione del suo incontro, l'unità, così come parlando con tante e diverse persone noi realizziamo l'unità del pensiero, del linguaggio. La nonviolenza fa vivere l'Uno-Tutti; e così salva da due atteggiamenti scadenti: quello di chi vorrebbe arrivare individualisticamente all'unità, per suo conto, trascurando di aprirsi agli altri; quello di chi guarda e rimira l'Universo, l'Uno-Tutto, che non è altro che un'immagine, un'idea della mente, e trascura la concretezza dell'Uno-Tutti.

È da notare che l'iniziativa della nonviolenza non è affare individuale, privato, come se uno non volesse sporcarsi con il sangue altrui. Anche così sarebbe da rispettare, perché in mezzo a tanti che hanno il gusto della strage, non è male che ci sia qualcuno che non l'ha. Inoltre, anche in omaggio alla libertà di coscienza e di decisione, chi sceglie la nonviolenza, ha diritto al rispetto degli altri. Ma

oggi la cosa è più larga e coinvolge tutti: chi sceglie la nonviolenza parla col suo atto a tutti: segnala una via per tutti, e rompe l'indifferenza o l'incantamento mentre si prepara un'altra guerra. E poi la nonviolenza, quando è professata sul serio ed eventualmente con sacrificio, è un valore, che può essere riconosciuto anche da chi non la pratica, come uno stima chi fa poesia, anche se si occupa d'altro. Se è un valore, fa bene intimamente a tutti, influisce su tutti.

La morte può finire Nell'agire secondo la nonviolenza ha grande rilievo non uccidere, non dare la morte. Si potrebbe obiettare: quella persona morrà egualmente, prima o poi. Rispondiamo che anzitutto c'è una grande differenza; e noi stiamo parlando con serietà, per cui l'atto nostro ha il suo valore non nel fatto, ma nel proposito. È ben diverso che io uccida mia madre, e che essa muoia assistita amorevolmente da me. Sono non solo due modi di vivere diversi, ma due mondi. Inoltre: chi ci dice che la morte sia un fatto costante, ineliminabile? Abbiamo tentato di non dare la morte né col pensiero né con l'atto, per vedere se la realtà ci seguisse? Che ragione abbiamo noi di rimproverare la realtà che dà dolore e morte? Sicché chi non dà la morte, produce due cose: in sé, tanto è l'appassionamento all'esistenza delle persone, il senso della loro presenza anche se muoiono; e nella realtà introduce un'iniziativa che la può trasformare. Proprio l'amore, l'amore per le persone fino al rispetto della loro esistenza e fin sull'orlo della morte, prende su di sé la presenza di quelle persone, quando è amore aperto a tutti. Il nostro agire innocente sente che quelle persone, se muoiono, restano unite all'intima presenza; mentre l'omicida, soltanto se si pente amorevolmente, ritrova in sé la presenza della persona uccisa; altrimenti sente il vuoto intorno a sé.

Con la nonviolenza, dunque, s'impara concretamente che i modi di manifestarsi attuali della realtà (tra cui la separazione, il dolore, la morte) non sono permanenti, ma possono trasformarsi in meglio; e perciò la nonviolenza è appello al mondo per una grande mobilitazione dell'unità amore, con l'apertura alla trasformazione della realtà stessa.

La nonviolenza non per la conservazione, ma per la trasformazione È perciò un errore credere che la nonviolenza si collochi nel mondo lasciandolo com'è: più si pensa alla nonviolenza e si cerca di attuarla, più si vede che essa ha un dinamismo tale che non può

accettare il mondo com'è, ma porta tutto verso una trasformazione: l'umanità, la società, la realtà. Come strumento di conservazione del mondo, la nonviolenza è discutibile; come strumento di trasformazione in meglio, essa ha un valore inesauribile, appunto perché non fa modificazioni e spostamenti in superficie, ma va nel profondo, al punto centrale.

E un altro e simile errore è credere che la nonviolenza sia contro le violenze attuali, ma accetti quelle passate, dell'umanità, della società, della realtà. Se fosse così, la nonviolenza sarebbe conservatrice e accetterebbe il fatto compiuto, le prepotenze avvenute, le oppressioni, le monarchie, gli sfruttamenti. La vera nonviolenza non accetta nemmeno le violenze passate, e perciò non approva l'umanità, la società, la realtà, come sono ora. Non accetta la realtà dove l'animale grande mangia l'animale piccolo; e perciò cerca di stabilire unità amore anche verso gli animali, appunto per iniziare il bene; non accetta che i viventi prendano il posto dei morti; non accetta la fortuna dei forti e dei potenti, e perciò tende a soccorrere i deboli, gli stroncati; non accetta il potere e la ricchezza privata, e perciò tende a costituire forme di federalismo nonviolento dal basso e forme di aiuto e reciprocità sociale e fruizione comune di beni sempre più larghe. Essa ha come guida instancabile la presenza di tutti, e il principio che ogni singolo essere è insostituibile.

Perciò essa tende a ridurre ed eliminare gli schemi generici e impersonali. Noi viviamo troppo di questi schemi, e molte volte non ci curiamo d'altro; ma non esistono gli schemi (gli amici, i nemici, i malati, gl'italiani, i religiosi, gli autisti, ecc.); esistono i singoli individui, e la vita fondamentale è quella che li considera nella loro singolarità insostituibile. Noi usiamo lo schema, per es. se cerchiamo un autista, e poi un altro autista, un libraio, ecc. Ma il progresso è proprio nel ridurre questo uso di schemi. La guerra invece è il mostro più immane di questo uso di schemi, che divora le singole individualità: non ci sono che i nostri e i nemici; è perciò sommamente diseducatrice.

Anche il diritto va per schemi. Noi facciamo leggi molto spesso, cioè esprimiamo la volontà di regolarci secondo uno schema. E così fanno gli uomini aggruppati mediante organi dirigenti le società, gli Stati, ecc. Ma poi quando dobbiamo agire concretamente, andiamo oltre lo schema, e possiamo seguire o non seguire la legge nel caso concreto, e secondo la coscienza. La nonviolenza dà questo contribu-

to: che quando si tratta di persone, si tenga conto della loro singola individualità, e si tenda a costituire un rapporto con quelle persone come se esse siano indistruttibili, cioè si debba agire con loro in tutti i modi che tengono conto che sono persone singole e indistruttibili.

Ci avviciniamo così ad alcuni punti problematici della nonviolenza: che cosa succede nella società così com'è ora costituita? La risposta deve richiamare a quello che già si è detto: la nonviolenza non può mettersi nel mondo com'è, e lasciarlo tale e quale; la nonviolenza è lotta (contro sé stessi, le proprie tendenze, i propri sogni di quiete), è dramma tormentoso, è spinta a scegliere ciò a cui uno tiene di più, a fare una prospettiva; e se uno continua a vedere la vita come la vedono tutti, trova assurda la nonviolenza; poi vengono le disgrazie e la morte, e uno non ci capisce nulla. Invece la nonviolenza fa una prospettiva che dà una preparazione religiosa per tutte le disgrazie e la morte: l'unità amore con le persone, come singole e come eternamente presenti, unità amore che si perde di sentirla se noi compiamo atti di violenza e di distruzione delle persone. Tenuto fermo questo senso di eterno, esso si allarga a comprendere tutto ciò che di bello, di buono viene creato, ed uno si sente in un mondo più vero di quello che è apparente, nel tempo e transeunte.

Ora, in una società se io sto inerte, sono colpevole. Ma se io, pur essendo per la nonviolenza, sono attivissimo, e con quella scelta e quella fede, la vivo e la concreto e la diffondo con il mio costume, sono a posto verso la società. Nella quale perciò saranno due gruppi di persone: quelle che useranno eventualmente la violenza, e quelle che non la useranno, ma esplicheranno un'intensa attività. È evidente che queste seconde raggiungeranno risultati più duraturi; mentre le prime costituiranno un ordine instabile, con parecchi difetti (può essere ingiusto e imposto con la forza; può costare troppo uso di forza, e perciò finire con insegnare più l'uso della forza che la giustizia; può servirsi di persone che poi usano la forza prepotentemente). Tutte le volte che si addestrano, in noi o in altri, forze per usarle anche violentemente, sorge il problema di impedire che queste forze siano usate male; tutte le volte che si educano persone armate, c'è questo problema, che è sempre di soluzione incerta. Solo invece la diffusione di libera educazione nonviolenta porta nella società una sicurezza di ideale, di prospettiva, di finalità, di non aspettarsi un uso cattivo della forza, della vita stessa. Perciò la nonviolenza ha diritto di cittadinanza nella società. Col tempo, diffondendosi, essa

riduce l'uso della violenza, che un'attività nonviolenta tende a rendere sempre meno «violenza», purché non la sostenga, perché se la accetta e rinnega sé stessa come finalità, perde tutta l'influenza dinamica che ha il valore della sua purezza. La nonviolenza deve essere nonviolenza pura; così come la musica deve realizzarsi con purezza, perché se nello stesso tempo vuol fare altro, perde di essere musica e di esercitare il suo ufficio.

Trionfano i cattivi? Ci siamo così preparati per affrontare una delle obbiezioni più insistenti: se usiamo la nonviolenza, trionfano i cattivi. Rispondiamo che, anzitutto, l'uso della violenza non ci dà sufficiente garanzia che trionfino i buoni, perché l'uso della violenza con efficacia richiede che si facciano tanti compromessi e tanti addestramenti che si perde una parte di quella bontà, di quella elevatezza; e questo si vede dopo le guerre, quando c'è un diffuso trionfo di violenti, e ci vuole l'azione di nuclei puri per cercare di guarire (ecco la fortuna di idee religiose in ogni dopoguerra). Ora, gli uomini non hanno bisogno soltanto di ordine nelle società, ma che ci siano vette alte e pure. Se per tener testa ai cattivi, bisogna prendere tanti dei loro modi, all'ultimo realmente è la cattiveria che vince. La cosa è più evidente se i cattivi posseggono armi potentissime, e noi per avere armi più potenti ancora, mettiamo tutta la nostra forza: alla fine scompare la differenza tra noi e loro, e c'è bisogno che sorga una differenza netta tra chi usa le armi potenti, e chi usa altri modi, con fede che essi trasformino il mondo. Che è proprio la situazione di oggi, mentre i due blocchi si armano; intanto si sta formando la differenza tra fiduciosi nelle armi e coloro che ricostruiscono dall'anima e dalla sua forza.

Ciò che stupisce è che credenti in Dio, e perfino i cristiani, usino le armi e uccidano i propri simili. Essi dovrebbero avere fede che Dio integra questa realtà; e ubbidire all'ordine di non usare le armi, dovrebbe bastare al credente, perché al resto provveda Dio, se ha dato e confermato quell'ordine. Il trionfo dei cattivi nel mondo è cosa di ben poca importanza in chi crede in Dio (che può impedirlo quando voglia) e nell'aldilà: il credente deve semplicemente eseguire la volontà espressagli dal Dio, ed affidare il resto a lui.

Le ragioni della nonviolenza Il nostro punto di vista è tuttavia diverso da quello di chi è per la nonviolenza per la ragione che Dio

glielo comanda (e se comandasse altro, altro farebbe). Noi siamo risaliti dal precetto di «non uccidere» così dentro alla realtà stessa di Dio, come Uno aperto a Tutti, che abbiamo visto convertirsi il comando in un atto di realizzazione di una realtà; altri tra di noi sono arrivati al «non uccidere» per l'interesse e l'affetto alle singole persone, elevato ad atto universale, per tutti; ed altri, avendo visto a che cosa si arriva una volta ammesso di usare la violenza: tra i danni dell'una e i danni dell'altra, quelli della nonviolenza portano, almeno, un'educazione e una trasformazione dell'uomo.

Si può aggiungere anche un altro fondamento: quello dell'unità col vivente, il senso della vita altrui accostata con la vita nostra stabilendo un contatto, arrivando a sentire la Vita vivente nella molteplicità degli esseri, con la conseguenza di uscire dal sentire soltanto la propria vita nel limite individuale. Noi ancora non intravediamo nemmeno quanto potrà venir fuori da questo affettuoso compiacersi dell'incontro vivente.

Già queste poche considerazioni mostrano quale gruppo di modi spirituali più ricchi scaturisce dalla nonviolenza. E anche in questo essa ha un grande ufficio nel mondo d'oggi, nel quale sembra che tutto si risolve nell'organizzazione sociale; che ha il pericolo di restringere l'orizzonte dello spirito. L'organizzazione sociale non è che un aspetto, e se noi piegassimo tutto ad essa, perderemmo cose anche più importanti. È certo che Gesù Cristo portò scompiglio, divisioni, altri modi nell'organizzazione sociale; eppure siamo tutti convinti che egli era ben degno di nascere. Forse col Settecento si è accentuata questa tendenza politico-sociologica; ma non bisogna dimenticare che la civiltà è molto più che l'organizzazione sociale, e la civiltà vuol dire essenzialmente non ripetizione, ma creazione. Per di più lo sviluppo tecnico ha portato il beneficio di tali comodi e servizi, che uno si è affezionato troppo ad essi; e allora la civiltà perde in serietà confrontata con civiltà passate, che saranno state devote a miti, ma erano più elevate se consideravano, per es., assicurarsi l'eucarestia più importante che assicurarsi l'acqua corrente in camera. Bisogna quindi tornare ad una gerarchia o prospettiva di valori; e allora si vedrà che i valori che si difendono o acquistano con la violenza sono inferiori a quelli che si difendono o acquistano con l'attiva nonviolenza.

Insieme con questa prospettiva, che si diffonderà a poco a poco negli uomini, specialmente se dovranno subire una nuova guerra, c'è un fatto che appare nuovo. Fino ad ora chi ha attuato la nonviolenza

in una parte, per es. in India, non si è sentito perfettamente unito a chi ha usato la nonviolenza in un'altra parte, perché uno diceva di farlo per una ragione, uno per un'altra; e ci rientravano miti, dogmi diversi. Oggi c'è un'unificazione e noi lavoriamo per questo. E l'unificazione delle ragioni della nonviolenza porta, tra l'altro, che consideriamo violenza e nonviolenza non come un fatto privato e personale, ma internazionale. E perciò puntiamo prima di tutto sul fatto guerra, ci opponiamo alla violenza internazionale. Una volta c'è stato un pacifismo molto blando, tanto è vero che davanti alla prima guerra mondiale o alla seconda vacillò. Esso credeva di arrivare alla pace molto facilmente attraverso la cultura, la scienza, l'interesse al benessere, il cosmopolitismo delle classi dirigenti. Si è visto poi che non bastavano, e si capisce perché. Non era stato affrontato il lato religioso del rifiuto della violenza, che cioè la violenza si rifiuta in nome dell'amore (e non dello star bene), di una realtà liberata dagli attuali limiti (e non in nome della continuazione di una realtà insufficiente), e con una disposizione al sacrificio, ad essere come il seme del Vangelo che muore per far sorgere la nuova pianta. Il vecchio pacifismo era ottimista, il nuovo è drammatico e di fede nella liberazione dell'uomo-società-realtà dagli attuali limiti.

Perciò anche a proposito dell'attuale mondialismo la nonviolenza dà un'ottima guida. Non si oppone, sia perché c'è tanta gente che in quella forma esprime per ora quello che vuole la nonviolenza, sia perché c'è sempre qualche cosa di educativo in questo dirsi «cittadini del mondo», tanto più in presenza di tanti persistenti nazionalismi alquanto torbidi: una prima purificazione può esser quella di dire, «conveniamo insieme tutti nel mondo», vediamo di intenderci, ascoltiamo e parliamo. Là dove la nonviolenza interviene è nel primato da dare; il mondialismo dice: facciamo un'assemblea mondiale e un governo, e un codice, e una polizia mondiale; la nonviolenza dice: persuadiamoci della interna ragione dell'unità umana attraverso l'impegno nonviolento, poi vedremo le forme sociali che ne conseguono. Il mondialismo sembra più concreto, ma corre il rischio di mantenere la violenza e di appoggiarsi a un impero vincente, e tutto resta quasi come prima; diminuirà qualche guerra, perché il diritto di farla rimane al centro dell'impero, ma è grave l'inconveniente che se questo governo mondiale fa ingiustizia, non c'è scampo (mentre ora, almeno, si può mutare Stato). Il mondialismo sembra troppo facile accettarlo (e questa facilità dovrebbe rendere attenti). La nonviolenza pone

impegni precisi, chiede fede; è difficile, ma va in profondo, si occupa della radice: ha fiducia di trarre da sé e dalla trasformazione che porta nuovi modi anche sociali, diversi dai vecchi del codice, dello Stato, della polizia, della distruzione repressiva.

La nonviolenza, per quello che vede finora, considera ogni rapporto non in senso di autorità, potere, repressione, ma in senso federativo, orizzontale, aperto. Per questo nella società circostante porta un modo diverso che agisce sia direttamente per le persone che coltivano in sé questo senso orizzontale, fraterno (e che ne sono trasformate), sia indirettamente per le persone che ricevono questo nuovo agire nonviolento.

Nonviolenza e società Perché di nonviolenza ce n'è stata, e profonda, pura, mirabile; ma noi oggi vi vediamo alcuni elementi che ne fanno una cosa nuova; e anzitutto il senso dinamico, che essa è trasformazione dell'umanità, della società, della realtà; e che quindi non è un fatto semplicemente morale e semplicemente personale, ma coinvolge tutti; e che non pende da un comando divino imperscrutabile, ma è trovata nella chiarezza del rapporto diretto con tutti. Se uno ci sente Dio, ci sente un Dio anonimo, che è vissuto ad ogni incontro con una persona (non che Dio sia quella persona, ma io vivo e conosco Dio solo *agendo* in un certo modo verso quella persona e tutte le altre). Solo che uno intuisca che i modi di essere attuali dell'umanità-società-realtà non sono immutabili, e poi pensi alla nonviolenza, capisce come essa acquisti un dinamismo prima impensabile.

Quindi anche la società mondiale va considerata investita da questo dinamismo della nonviolenza, specialmente se noi sapremo «coordinare» la nonviolenza nel mondo. La cosa prima che ne subisce l'azione è l'esercito (e l'armamento). Qui si è fuori del sottilizzare sulla nonviolenza personale, sui diversi «casi», su quelli tormentosi, ecc.; qui siamo davanti ad un fatto enorme, che è la violenza con un'organizzazione poderosa, con una campagna psicologica imponente, con uno sviluppo impersonale: i nemici molte volte si distruggono, senza nemmeno vedersi in faccia. È il trionfo più brutale dello «schema». Contro di cui bisogna svolgere una duplice azione: obbiezione di coscienza contro il servizio dell'uccisione militare; educazione dei popoli alla resistenza nonviolenta (metodo gandhiano) da applicare nel caso che il territorio venisse invaso; e così non ci sareb-

bero più gli equivoci che ci sono ora su difesa-offesa; e avverrebbe uno spianamento dei turgori difensivi-offensivi attuali. Questo è il primo e il più urgente scopo dell'azione nonviolenta da concordare mondialmente.

Da quello che si è detto risulta chiaramente che la nonviolenza tende anche a trasformare le strutture delle comunità, e stabilire rapporti diversi da quelli repressivi. Tuttavia si può osservare che l'azione dell'organo di polizia in una comunità è lontana da quegli eccessi di distruzione e di eccitazione psichica e di impersonalità che ci sono per gli eserciti e la guerra: quell'azione è circoscritta, diretta specificamente contro chi porta violenza e con lo scopo più di distogliere dalla tentazione che altro. Naturalmente il nonviolento tende ad altro, e a smobilitare polizie e prigioni, ed ha fiducia che questo sia possibile, perché crede alla superabilità del male e all'attuabilità di migliori rapporti umani; e per intanto compie un'opera instancabile perché la repressione sia umana e non torturatrice, educatrice e non vendicatrice, ma cooperante al bene anche del criminale stesso. Ma si rende tuttavia conto che è l'ultimo organo a cui una comunità rinuncia, e solo quando ci sia un ampio sviluppo di modi nonviolenti di convivenza. Il nonviolento si dedica a questo, specialmente con l'apertura verso il probabile violento, rimovendo le cause, rafforzando l'unità sociale già nell'intimo.

Casi, ipotesi Nei rapporti personali (che è il campo dei «casi» e delle critiche nelle discussioni sulla nonviolenza) la persuasione della nonviolenza si manifesta come tendenza generale, come una direttiva che va applicata pazientemente, e con la buona volontà di cercare di evitare l'uso della violenza, e con la lealtà di correggersi se si devia, e di affrontare il dolore conseguente. Chi si mette su questa linea può errare mille volte, ma fa uno sforzo, apre una via, incide nella realtà abituale e fuga l'inerzia: non merita il rimprovero di chi sta inerte a non tentare nulla. Sì, è vero, è difficile essere nonviolenti integralmente; e più facile rifiutarsi agli eserciti e alle guerre; ma nell'àmbito personale e immediato è più difficile purificare dalla violenza i nostri atti, e ci possiamo trovare in situazioni nelle quali spingiamo la difesa fino alla violenza. L'importante è non stancarsi di tendere ad attuarla, vivendola nelle sue profonde ragioni; che cosa fa il musicista, se non tendere a realizzare musica meglio che può? eppure può riuscirgli anche musica non sempre di valore, pura, alta.

Se uno mi assale per colpirmi, che cosa debbo fare? È chiaro che dal punto di vista della nonviolenza io debbo evitare di colpirlo, e tanto più se il mio colpo sarebbe per lui la morte. Se sono capace di tenerlo nell'incapacità di colpirmi, cercherò: lo farò con il dolore di esser tirato ad un contrasto con una persona, ma posso tentare di farlo; e sappiamo che sono costruibili arnesi con i quali si può senza uccidere e senza ferire, impedire ad uno di colpire. È probabile anche che io possa fare dei tentativi di parlare e di distogliere l'avversario. Certo è che, nel punto estremo, nel quale o muore lui o muoio io, la nonviolenza mi dice quale è la scelta da fare. E tuttavia le circostanze, le ragioni, significano molto se io decidessi diversamente; e con molto dolore dopo, per la tristezza del caso.

Così è nelle altre ipotesi tormentose. Per es.: se uno volesse uccidere un bambino? È molto probabile che vi siano mezzi per immobilizzare chi vuol compiere quell'atto, e che sia alquanto raro il caso che egli lo possa compiere senza che lo si cerchi di tener fermo e disarmarlo. In ogni modo nel caso estremo, si può arrischiare anche la propria vita davanti a quella del bambino. Sarà stimabile chi, in omaggio alla nonviolenza e per tutto ciò che essa significa e produce, non compie la violenza di uccidere l'aggressore. Sarà stimabile anche chi compie questa violenza, con il puro scopo di difesa del bambino. Sarebbe un'impostazione errata del problema dire che non c'è che un modo d'agire; e ogni altro è delittuoso o traditore. L'atto vale per tutta la sua sostanza, e la sostanza della nonviolenza è rispettabile tanto quanto quella della legittima difesa, purché siano entrambe serie e profonde. Del resto, non è detto che tutte le volte che si opera con violenza si riesca ad impedire il misfatto; mentre se ci si desse a diffondere una educazione alla nonviolenza si agirebbe anche sul sorgere di atti di violenza dove che siano, perché nell'intimo siamo tutti un'unità. Mentre ora non c'è da stupirsi se la violenza si moltiplica, quando i governi la insegnano negli eserciti e nelle guerre (dicendo che alcune volte è lecito usarla), e la praticano nelle condanne a morte.

Del resto, la nonviolenza oggi si presenta con un accento straordinario. Appunto perché la violenza, in atto o potenziale, è salita a un culmine straordinario, la nonviolenza interviene per coordinare i tentativi di decongestione, e la cosa vale bene il sacrificio di qualcuno di noi se sarà offeso ed egli non reagirà con la violenza. Non che il sacrificio di noi, di altri o di cose sia cercato di proposito; ma il fatto

è che si sta non salvando la bianchezza delle proprie mani, ma intervenendo perché l'umanità-società-realtà prenda un nuovo corso, si trasformi. E la trasformazione essenziale, da cui mille altre, è quella di aprirsi ai singoli esseri, vedendoli coralmente, infinitamente, eternamente. Il non usare violenza verso singole persone è, insieme, simbolo e realtà: volere che i singoli siano presenti e partecipino in eterno; è dunque cominciare la realizzazione paradisiaca in terra, che richiede (naturalmente) iniziativa e sacrificio. Quest'aria eccezionale di ora religiosa, di fine di una realtà e di inizio di una realtà migliore, questa luce festiva tocca i sacrifici che la nonviolenza richiede.

Viene talvolta obbiettato che è bene arrestare il violento con altrettanta violenza, proprio per il suo bene, per amore di lui, perché conosca ciò che è giusto, e trovi, fuori di sé, un aiuto di forza per costringere la propria bestialità e cattiveria. Rispondiamo che se fosse sempre così, sarebbe realmente già miglior cosa della violenza che trascura la situazione della persona che la riceve. Tuttavia è da notare che l'efficacia di un tal metodo per migliorare gli altri è ben discutibile, e nella realtà il violento si vede vinto da una violenza maggiore, e non impara a trasferirsi su un altro piano. Anzi vede che non c'è che il piano della forza, e che vince chi ne ha di più. È molto male che agli uomini non si porga l'esempio, l'ipotesi, l'insegnamento di tutto un altro modo di comportarsi. E fanno male i sacerdoti ad abdicare, quando abdicano, su questo punto. Inoltre chi usa questa «violenza pedagogico-giuridica», si cristallizza in essa: i romani la usarono, risparmiando i sottomessi e debellando i superbi; ma solo il cristianesimo portò libertà ed autentica cittadinanza mondiale, e al posto della intenzione pedagogico-giuridica, mise la costruttiva e reale apertura dell'anima. In quel modo, opponendo violenza al violento, si ottiene, se mai, un risultato nel momento; mentre opponendo la nonviolenza e i suoi modi si otterrà un risultato più lontano, ma veramente di qualità migliore.

Non si può sperare che poco dalla persuasione! viene obbiettato. Ammettiamolo, ma rispondendo: che se non si tenta, non si può dire, e bisogna dunque tentare con cuore intrepido; e poi, il valore della nonviolenza non sta nel persuadere sùbito di colpo: essa afferma sé stessa e stabilisce unità amore, apre una migliore realtà; questo atto viene deposto nell'unità che lega tutti gli esseri; prima o poi darà il suo effetto, anzi esso ha cominciato già a darlo se c'è stato chi ha cominciato.

Ma voi persuaderete i buoni, i già persuasi; mentre i cattivi non vi daranno ascolto; ci vien detto. Noi non crediamo, invece, che le persone siano divisibili in due gruppi netti, ma se, col parlare di nonviolenza, si riuscisse a ritagliare un gruppo di persuasi, meglio così, che non, tacendo sulla nonviolenza, avere tutte persone violente. E poi: tante volte si parla di cattivi, e dei peggiori, che si volgono energicamente al bene; ed è vero che spesso i fortemente buoni sono dei mancati briganti: che vuol dire questo? che non dobbiamo guardare a nature fisse, precostituite, predeterminate; ma piuttosto a impulsi, esempi, forze spirituali e pure, che entrano nel campo della vita delle persone; ed è qui che la nonviolenza può fare più che può.

Verso gli animali Il discorso si è ristretto alle persone, al campo dell'umanità. E gli altri esseri? La nostra situazione umana è talmente infelice che già è ben difficile attuare la nonviolenza nel campo umano. Chi ritiene che tutto sia perfetto nell'umanità-società-realtà, ci pensi. Ma un punto sia chiaro: che le difficoltà non impediscono di cominciare, di farsi centro di nonviolenza. Ogni musica ha cominciato, prima di aspettare che tutti ascoltassero; ognuno che è innamorato, non aspetta che tutti quanti si innamorino. Ma oramai, grazie anche a tanta esperienza e sacrificio di chi è venuto prima di noi, un certo cammino si è fatto nel campo della nonviolenza umana: basti pensare al nome di Gesù Cristo, da tutti, anche non credenti, rispettato: «Se i cristiani fossero veramente cristiani», diciamo tutti. Verso gli esseri subumani, si è tentato non molto, per lo meno in Occidente. Eppure si deve tentare e fare cinquecento, se anche non si può fare mille. Abbiamo visto che la nonviolenza è un cominciare, un progredire, un allargarsi. Allo stato attuale delle cose già sarebbe possibile risparmiare tante uccisioni di animali; e perciò dobbiamo portarci sùbito al punto possibile. Quelli che ci presentano il caso della tigre che assale, e poi uccidono tranquillamente le galline dopo che esse ci hanno fornito uova e uova, parlano per parlare, non con la buona fede di prendere impegni, se risultassero ragionevoli. Un primo lavoro da fare è di togliere tutte le crudeltà ed uccisioni inutili, se si vuole tener fede al principio di estendere l'unità anche con gli esseri subumani.

Il vegetarianesimo Il vegetarianesimo è un modo considerevole per ridurre l'uccisione di animali. Condotto bene, non presenta inconvenienti allo stato del nostro corpo fisico. Anzi c'è chi sostiene che

migliora la nostra indole stessa; come che stia questa cosa, è certo che la nostra indole migliora per il proposito di affetto verso gli animali, per il nuovo sguardo che abbiamo verso di loro, dopo il proposito di non distruggerli, per il senso di cooperare che stabiliamo. Finora si è considerato il campo animale come un campo libero dove uno potesse portare stragi; la nonviolenza inizia il piano di un accordo col campo animale, che potrà arrivare molto lontano. Di riflesso poi, la direttiva di rispettare la vita animale porta maggiore attenzione alla vita umana.

Ma verso tanti esseri animali ancora è difficilissimo attuare la nonviolenza: che noi proviamo dolore di questo, è già un passo avanti. Col tempo le stesse bestie feroci potranno essere allevate, nutrite diversamente e trasformate. Noi potremo sviluppare le nostre energie interne e meglio dominare, senza ucciderle, molte bestie. L'opera stessa dei microbi potrà esser volta a favorevole. Tesori di cooperazione giacciono inutilizzati fuori delle nostre porte. E non possiamo chiamar questo, un sogno, un'utopia, finché non abbiamo tentato attivamente il possibile già finora. E lo tentiamo anche un po' sorridendo, perché non siamo maniaci e sappiamo la differenza che c'è tra la vicinanza che possiamo stabilire con una persona e la vicinanza con un animale; sorridiamo, ma procediamo con fermezza.

Verso le piante Quanto al mondo delle piante, si può aver cura di coltivarle, favorirne lo sviluppo, non strapparle dalle radici quando è possibile, servirci prevalentemente dei frutti e di ciò che non porta la distruzione; ma è certo che, così com'è la realtà, si possono soltanto fare dei progressi per aprire rispetto e affetto anche agli esseri vegetali. Progressi lenti, ma non di poco rilievo; e già sentire il nostro spirito più complesso e più sereno se anche ad una sola, piccola pianta, possiamo dire: ecco, fermamente io non ti distruggerò; tu non sei per me una cosa, un oggetto, uno strumento freddo, ma sei una compagnia, una presenza, un essere che ha in sé un soffio e un'apertura all'aria, alla luce, simile a quelli che ho anch'io.

Formazione di aperture Che questi assaggi, tentativi, progressi, fuori del campo umano, non siano cose irrilevanti, lo prova anche l'avvicinamento che avviene tra il pensiero e la vita, e che sarà fonte di gioia. Noi occidentali siamo ancora sotto l'influenza di una tradizione che ha messo da una parte il pensiero, la verità che la ragione

svolge, e dall'altra la vita, come cosa torbida. La nonviolenza oggi porta un avvicinamento, che avrà conseguenze notevolissime, e tra le altre queste due: la forza che al pensiero viene dal cogliere la vita di singoli viventi, e la capacità trasformatrice che alla vita vivente può essere affidata dal pensiero. Anche in questo constatiamo che la nonviolenza porta a sensibilità, impostazioni, interventi di altro piano. Non si può prendere la realtà e la società così come sono ora, e ritenere che la nonviolenza serva a perpetuarle. Facciamo due esempi: 1. È nella realtà che un essere vivente cerchi di assicurarsi la prosecuzione della propria vita a costo di tutto e di tutti, e poi è colpito dalla morte. La nonviolenza porta che l'essere vivente tende a stabilire un rapporto di compresenza con gli altri (e di intimo Uno-Tutti), che è eterno, nella vita e oltre la morte. Sono dunque due cose diverse, e la nonviolenza serve al secondo fine. 2. È nella società che le trasformazioni radicali di struttura avvengono mediante una rivoluzione, che elimina tirannie, profonde ingiustizie, oppressioni. La nonviolenza tende a stabilire una società esente da qualsiasi oppressione, sfruttamento, violenza sul singolo, per cui essa propugnerà quei modi (noncollaborazione, ecc.), che già *inizialmente* non significhino oppressione per nessuno, ma appello all'altrui ragione, e non distruzione dell'avversario. Sono due piani diversi, nel primo dei quali sta, per es., la formazione delle società nazionali, nel secondo la formazione di aperture massime e mondiali.

C'è, dunque, un minimo e un massimo, che bisogna sempre tener presente trattando di nonviolenza. Il minimo è dato dalla nonviolenza convivente con la violenza in atto o cristallizzata. Per es. l'obbiettore di coscienza che chiede un servizio nonviolento, che gli viene concesso, mentre gli altri vengono assegnati a servizi bellici. Altro es. l'educazione che trasforma gl'impulsi combattivi in pacifiche competizioni. Ma il massimo a cui tende la nonviolenza è ben più che preservare i seguaci dal far la guerra: è che guerra non vi sia più. E il massimo nell'educazione è che l'uomo sia trasformato e cerchi la realizzazione paradisiaca. Tuttavia vale la pena di lavorare perché vi siano già quei minimi, i quali riducendo la violenza, possono preparare l'ulteriore passo. Per es. finché ci saranno leggi è pur bene che ve ne sia una che garantisce il diritto dell'obbiettore di coscienza, tanto più che questi generalmente chiede servizi più rischiosi. E così finché ci saranno gli Stati è pur bene che si facciano scambi di moltitudini di giovani studenti e operai tra Stato e Stato

per un certo numero di mesi, allo scopo di favorire la comprensione e impedire guerre. Il riconoscimento dell'obbiezione di coscienza da parte di tutti gli Stati e la libera propaganda di essa, sarebbe una forte arma per svegliare i popoli contro la volontà di guerra dei loro gruppi dirigenti.

Perché il grave di oggi è proprio che i gruppi dirigenti degli Stati ammettono la guerra come efficace a raggiungere determinati scopi. In un giuoco di forza già nella guerra fredda essi non cedono in nulla, e si irritano reciprocamente. I popoli non sono sufficientemente consapevoli di questo, in nessuna parte. Se si svegliassero, e iniziassero su una base nuova (apertura nonviolenta) rapporti di scambio e di reciproco aiuto, la guerra non avverrebbe più. Ma i gruppi dirigenti accrescono quotidianamente le misure repressive, centralistiche, offensive, e perciò i popoli saranno trascinati alla guerra, che non risolverà nessun problema. Nelle tragiche piaghe della guerra, che è il mostro dell'ingiustizia, le anime si apriranno per sempre all'unità nonviolenta del mondo. Affermarla ora significa o riuscire a impedire la guerra o preparare per dopo che essa avrà dato la terribile sveglia a chi non vuol fare ora e sùbito. La nonviolenza oggi significa (più di tutti i fatti particolari, privati) prendere un'altra via, e per tutti: è portarsi al cuore di tutti, e concretamente.

La nonviolenza e le rivoluzioni Un amico mi domanda: «E che cosa pensi delle rivoluzioni francese e russa rispetto alla nonviolenza?». Ecco la mia risposta: Anzitutto la nonviolenza non è un comando e non esclude chi agisce in modo diverso, tanto più se razionalmente, per motivi, come si dice, «universali», e non per il gusto di far soffrire o distruggere la persona. La nonviolenza rispetta le altrui decisioni e aggiunge sé stessa. Naturalmente io sono riuscito a sottrarmi, oltre che al patriottismo scolastico, anche a quello storicismo che venera gli atti del passato, e da lì prende legge. Io decido ora, e debbo ora decidere, e non farei né la rivoluzione francese-europea né quella russo-sovietica. Non solo perché credo che oggi il tempo voglia altro, ma anche perché, se mi fossi trovato in quelle circostanze, avrei ritenuto che affermare la nonviolenza (cioè unità amore con tutti, e differenza fra peccato e peccatore) era importante tanto quanto fare ciò che fece Lenin o Robespierre. Mi pare, del resto, alquanto angusto il punto di vista di un pesante laicismo illuministico-hegeliano che del passato siano da riprodurre certi atti, per es. le guerre e le

rivoluzioni, e non certi altri, per es. gli apostolati religiosi e i metodi nonviolenti. C'è anche da soggiungere che la nonviolenza non è una legge, ma un valore, e quindi un creare, che può ampliarsi ed essere meglio realizzato e portato avanti, e che quindi se non sono interamente nonviolento, non è chiusa la possibilità per me o per altri di esserlo meglio. Si potrebbe, oltre che di astrattezza o individualismo o evasione, accusare il nonviolento di ingratitudine; ma anche questa sarebbe un'accusa insipiente; perché si capisce bene che il nonviolento è grato di tutto a tutti; ma quando deve dare il suo contributo, lo dà quale crede il migliore, purché lo dia con serietà e dedizione e coraggio. Il fatto fondamentale è che il persuaso di una religione aperta non considera come assoluto nessun fatto passato, o cosa o persona, e perciò non può «accettare» una rivoluzione, francese o russa, anche se si trova a vivere nelle conseguenze di esse, alcune delle quali benefiche. Da tutto può esser venuto qualche cosa di benefico. Ma attuale è la nostra decisione, che per un religioso è quella che si è detto, con tutte le sue articolazioni e conseguenze; e mi sembra che quella di un metodo che distingue tra peccati e peccatori sia molto rigorosa e coerente. L'atto religioso vive già, nell'apertura, il soffio che viene dalla realtà liberata comprendente tutti, e perciò gli cadono di mano le armi che dividerebbero l'inconsutile unità di tutti. Mille rivoluzioni, entro questo spirito e metodo e orizzonte religioso.

L'educazione alla nonviolenza È evidente che, come si può esaminare l'influenza della nonviolenza sull'educazione, formazione e trasformazione dell'uomo, così si possono studiare modi per condurre l'uomo alla nonviolenza. La religione è già per sé stessa educatrice, sempre riferendosi ai due elementi fondamentali, dell'apertura a tutti e dell'apertura ad una realtà liberata. I due elementi vanno tenuti presenti anche in un'educazione alla nonviolenza che sia religiosa. Poiché si opera anche un'educazione alla nonviolenza in generale, senza entrare propriamente nella vita religiosa. Per esempio, facendo partecipare i singoli, fanciulli ed uomini, alla istruzione, all'esercizio e al controllo della vita pubblica, alla produzione ed alla distribuzione, si tende ad eliminare i modi coercitivi, autoritari, le chiusure nazionalistiche, razziali, gli abusi burocratici, le prepotenze del potere e lo sfruttamento, tutte cose che sono, esplicitamente o implicitamente, violenza; la sostituzione di un imparare facendo

e in libera ricerca, all'apprendere passivo di schemi fissi, tende a svegliare e incoraggiare le capacità creatrici, ad offrire il mezzo di affermarsi normalmente, e quindi di eliminare quella certa violenza che sarebbe sia nell'imposizione da parte dell'educatore, sia nella reazione da parte dell'educando. L'educazione alla sincerità e alla libera discussione, al rispetto delle minoranze, dei refrattari, degli eretici, l'attenzione a chi è fuori del gruppo e gli scambi di scolari, i campi estivi internazionali e il servizio civile sono modi che rientrano in questo àmbito. Ed è importante che il fanciullo veda armonia tra i genitori, per avere l'uno alleato nell'affetto verso l'altro (il dolore di Amleto è nel non trovare la madre alleata nell'ammirazione verso il padre, e da qui tragedia di violenze); è importante che il fanciullo non sia vittima inerme della scarica su di lui dei complessi psichici degli adulti; che non gli si presenti la tortura e l'uccisione degli animali; che gli siano offerte biografie eroiche non nel senso della violenza. Così hanno efficacia anche i modi che sospingono l'energia verso attività nel mondo esterno (lavoro, sport, gare, imprese rischiose), verso la lotta con le proprie tendenze inferiori e contro i mali sociali.

Ma da un punto di vista propriamente religioso ecco che princìpi più risolutivi sono messi a disposizione per educare alla nonviolenza. E anzitutto non è da considerare l'uomo, e particolarmente il fanciullo, come un essere che non abbia altro che tendenze alla violenza e al combattimento, da incanalare, trasformare, sublimare: per la religione riconosciamo nell'altro una, per lo meno, eguale tendenza all'unità amore verso tutti gli esseri e perciò riferendoci ad essa, puntando su di essa, l'educazione mira a *confermarla*, a svilupparla. In secondo luogo il principio della distinzione tra peccato e peccatore, fa sì che sul primo si scarichi, e non sul secondo, l'impeto e l'augurio della soppressione. In terzo luogo il rifiuto di accettare come legge le violenze che si vedono nel mondo naturale, e la persuasione di dar nuovo corso con la propria iniziativa nonviolenta, rafforza la persuasione di questa. E in quarto luogo la convinzione del dinamismo rivoluzionario che la nonviolenza ha rispetto alla banalità delle scialbe consuetudini o dell'edonismo e della società così com'è stata finora, infonde il coraggio, dissipa l'errore che solo la violenza sia energica, fa cessare la paura della morte, la brama egoistica del primeggiare, orienta l'immaginazione e il pensiero ad un'apertura e ad una realtà così critiche dei vecchi modi e intensamente nuove, e pur così cor-

rispondenti all'attesa del nostro intimo migliore, da costituire quel qualche cosa di appassionato che lo James invocava come surrogato ed equivalente, per la psiche, alla tendenza alla guerra.

Capitolo decimo

CORALITÀ DEL VALORE

Dopo tanta civiltà dell'Autorità, ecco la civiltà che viene svolgendo i diritti, i doveri, la presenza di Tutti. Il risalto dell'individualità è il passaggio dalla prima alla seconda. Alla valorizzazione laica di tutti, si aggiunge la realtà liberata che è la salvezza per tutti. Perciò vivere qui e sùbito l'attenzione a tutti, alla luce di questa destinazione universale, fa sentire l'importanza del «sacramento aperto», costituito dalla persuasione religiosa dell'incontro del valore e di tutti, tutti cooperanti ai valori, sacramento che non si esaurisce in un istante, poiché noi ancora non riusciamo veramente a sentire presenti e coadiuvanti che alcune persone, ma sappiamo che vi vedremo sempre meglio altri, e tutti; e questo dà gioia.

Attenzione a tutti Abbiamo alle nostre spalle, tra gli altri, due grandi fatti della civiltà. Il primo è il lavoro per affermare il principio dell'Autorità. L'Autorità dà la legge, punisce, è padrona della vita e della morte; sia un re o un dio non ha sotto di sé che sudditi; essa è proprietaria dei beni, che sono concessi solo per eccezione o per usufrutto ai sottostanti; essa scaglia i fulmini e fa il tempo favorevole: l'Autorità è l'Assoluto, il Potere, l'Essere, la Verità. Il secondo fatto è il lavoro per affermare l'esistenza, lo sviluppo, l'attività, il valore, la presenza di tutti gli esseri. In questo caso le minute occupazioni degli esseri, il loro lavoro a contatto della realtà e per trasformarla, i loro sentimenti e bisogni particolari, acquistano un valore. Le due cose s'intrecciano, si trovano in Occidente come in Oriente. Noi sappiamo che il primo fatto si è dato la sua teologia nel Dio assoluto, la sua liturgia in quella delle religioni sacerdotali, dogmatiche, sacramentali, la sua politica nelle monarchie, la sua economia in quel tale corpo-

rativismo in cui il proprietario sopravanzava, perché non erano pari le posizioni al punto di partenza, sicché era un'economia di sudditi e non di liberi.

Il secondo fatto, quello in processo di formazione, sta nel salire ad importanza di tutti gli esseri; è il moto di una Libertà concreta, di uno Spirito che vive molteplice in tutti. Conosciamo gli aspetti storici di questo moto. Valutazione dell'individualità vivente, nella corporeità naturale come il mondo con cui ogni individuo realizza tanto di sé, del guadagno e del risparmio come risultanti dal lavoro e dall'accorta iniziativa nel commercio, della cultura poetica come tale da esprimere l'intimo personale in una forma ben rilevata e distinta, dell'oratoria come mezzo di affermazione, della libertà di accettare solo ciò che al proprio giudizio e alla propria esperienza paia vero scientificamente e giusto moralmente, del diritto di elezione ai posti dirigenti delle società. In questo sviluppo di umanesimo gli elementi che si presentano come unificatori degl'individui, hanno un carattere non più di un'autorità scesa dall'alto, ma sorgente dal seno stesso della vita di tutti. È la cultura che si forma continuamente, il linguaggio, la trama di una società tutelante i diritti, la patria, il lavoro e i rapporti di produzione. Ma a guardare più attentamente si scorge anche altro. Ed è quello che ho indicato prima: la formazione di un nesso essenziale tra *tutti* al posto dell'individuo. L'individuo isolato era l'imitazione e la contrapposizione al principio autoritario impersonato in un sovrano assoluto, re o dio. Ma svoltosi l'altro moto, pareva che si affermasse la singolarità del loro essere individui, ma realmente si preparava ben di più, fondato sulla singolarità di tutti, unificanteli in modo supremo.

Interpretato così questo secondo «fatto», e considerate come soste o deviazioni tutte quelle rappresentate da negazioni di questa valorizzazione di tutti, ecco che vediamo l'importanza del principio della religione aperta che tutti si salvano. Quello sviluppo sarebbe imperfetto, vi mancherebbe qualche cosa, o parrebbe esaurirsi in una società di viventi e di morenti nella consolazione, quando sarà, di sentirsi uguali nella libertà e nella giustizia, se non intervenisse l'apertura religiosa. Quei tutti che l'attività giuridica, politica, etica, era andata a ricercare in ogni piega dell'universo, eccoli assunti ad altro, a un di più, che comprende anche i morti, tutti quelli che per una causa meschina, una malattia, una tegola sul capo, il gesto di un assassino o di un malato di mente, ha tolto dalla vita del mondo, ma che sono intimamente inconfrontabili con la causa meschina della loro morte.

Tre aspetti in ogni essere: biologico, spirituale, religioso Così si vede che questo lavoro di portar sù tutti gli esseri, di ricercarli suscitando in ciascuno la vita della sua coscienza, dei suoi diritti, della sua produttività, della sua partecipazione ai valori della civiltà, visto come presenza di tutti gli esseri è una cosa fondamentale anche dal punto di vista religioso. Ci sarà tanto di economico, politico, giuridico e tecnico, ma c'è anche un elemento di vita religiosa, e tutti vi entrano essenzialmente: unità amore di presenza per tutti e verso tutti, tu ad ogni essere. E non basta questo. Se quel lavoro di attenzione e di valorizzazione di tutti restasse in una sfera umanistica, salirebbe ad un certo grado, pieno di dignità e di civiltà, ed ogni essere sarebbe visto in questo travaglio, in queste mete faticosamente raggiunte, e altri, invece, sarebbero visti come rimasti indietro, e caduti prima che questa valorizzazione sorgesse, per es. gli schiavi che costruirono le Piramidi. Che cosa aggiunge di proprio la religione? La persuasione aperta di una realtà liberata, un'infinità di elevazione, continuazione, sviluppo, di possibilità ulteriore per tutti; il che dà una serenità e un entusiasmo, libera aggiunta al nostro lavoro umano di valorizzare tutti. Così noi sappiamo che essi sono non soltanto quegli esseri che hanno diritti, la coscienza dei quali noi svegliamo; e non sono soltanto persone da rispettare come fini, non considerandole soltanto come mezzo; ma sono più: sono esseri che vivono nella compresenza. (Perché chiudere ogni essere nel suo confine di vita mortale?). Vedendo ogni essere, io posso scorgere in lui tre aspetti: quello naturale biologico (un essere vivente); quello spirituale (un essere che ha coscienza di diritti o doveri, personalità); quello religioso (un essere che va oltre i limiti di questa realtà imperfetta, dove c'è il male e la morte).

Tutti cooperano al valore Non esiste soltanto l'attività che si vede in ogni essere. Esiste anche il fatto che è in contatto con una destinazione di liberazione, lui e tutti. Può anche darsi che lui non lo sappia, cioè non se lo rappresenti davanti consapevolmente in questo momento; ma ciò non vuol dire, perché ogni essere può allargare il suo fare, il suo essere, e sarebbe limitarlo e chiuderlo pensare che egli farà e sarà sempre nel modo di ora, senza ulteriori perfezionamenti e liberazioni. L'attività che si vede in un essere è un punto di vista, ma c'è un altro punto di vista, ed è quello per cui quell'essere è in rapporto con tutti nella compresenza. Allora egli è per il suo intimo unito a tutti. Così vedo che egli è molto più di ciò che appare, e il

mio contegno verso di lui trascende il giudizio del suo fare individuale: lo sento unito a me in una elevata destinazione comune, che è più che un perdóno: un'integrazione, una suprema aggiunta. E su questa destinazione suprema si stabilisce una solidarietà con tutti, che è molto più viva e importante di tutte le differenze e singolarità. Come cogliere sùbito questa solidarietà? C'è un modo, ed è che io agisca bene, che mi tenda al valore, non come a cosa mia e soltanto mia, ma come ad una porta a ritrovarmi con tutti (quei tutti aperti alla realtà liberata). E cioè la realizzazione del valore è opera di tutti, corale; ed ogni essere coopera intimamente a tutto ciò che si fa di bello, di onesto, di doveroso, di universale insomma, tale da imporsi intimamente a tutti. Egli non se ne avvede, ma questo non importa per il fondamento, perché ciò che non vede ora, potrà vederlo in séguito; l'importante è che egli è unito a quell'atto, sembra inoperoso e non è, sembra ignorante, malato, impotente, annullato, morto, e non è tale, perché egli dà la sua parte proprio singolare, che ci vuole, che se non ci fosse, mancherebbe qualche cosa. La ripercussione centrale di ciò è che mi sento debitore di gratitudine ad ognuno per ogni valore che si realizza, per le mani mie o per le mani di altri; e che non posso attribuirlo a me soltanto perché la parte che ci metto io non sarebbe bastata a costituirlo: assoluta umiltà interiore, rispetto alle etichette che si mettono e che hanno un valore indicativo, non di merito isolato.

Ed anche ne consegue che mi persuado sempre più che se voglio stabilire un contatto serio con altri, pur lontani e morti, questo è nel servire un valore. Da un lato c'è, dunque, questa tensione a realizzare alti valori, in uno sforzo continuo di non farsi prendere dalla vita come semplice amministrazione individualistica e utilitaria, a contatto con il mondo com'è ora (come se tutto fosse qui!), ma raggiungendo la Bellezza dell'arte, la Verità del pensiero, l'Onestà e la Bontà del comportarsi, e cercandone continuamente la maggiore purezza ed energia di realizzazione; dall'altro lato c'è l'attenzione a tutti, sì che non sia pensabile nessun essere che non dia una sua parte a questi valori, nell'Unità di tutti, anche se egli non ne è consapevole o il fatto non si vede esteriormente; perché la compresenza non si vede. Così, quello che è un lavoro laico, sforzarsi ai valori, considerazione dei tutti, viene portato al massimo di peso realizzativo, perché non è soltanto un operare della coscienza, ma un trasformarsi della realtà, che esce dalle categorie solite, dal modo di presentarsi consueto (una persona

crea valori, le persone muoiono): tutti creano concentrati in unità in ogni punto dove si realizzi il valore; la morte o altri impedimenti non turbano l'unità.

Sacramento eucaristico aperto Per cogliere questo massimo e vedere questo trasformarsi della realtà uscente dalle categorie solite, noi abbiamo il lavoro personale quotidiano (per il valore, per i tutti) nella persuasione della loro confluenza, e con la serietà che ci difende dagli sviamenti e ci riprende dopo di essi, e che è fonte di serenità, di allegria. La ragione è questa. In quel lavoro quotidiano che è anche sforzo, tensione, e lotta contro la dispersione, l'inerzia, il chiudersi nel proprio guscio, se è fatto con la persuasione della confluenza dei due elementi, entra un senso di sviluppo, di crescenza, si accerta che dopo è sempre meglio di prima; e questa è una ragione di pace e di gioia. Aver trovato qualche cosa che non sarà seguita da decadenza, dal vuoto, dalla fine, dal nulla, arricchisce l'atto stesso, che non è soltanto realizzazione del valore, attenzione alle persone, cioè la vita morale: nella persuasione della loro confluenza le due cose si uniscono, e l'una dà vita all'altra, ed entrambe producono la gioia di scoprirsi crescenti, tali cioè da esser vissute nella loro unità sempre meglio. Questo è un sacramento, ma un sacramento non còlto un momento e posseduto totalmente; è un sacramento crescente, di certezza e di speranza, e da qui la sua gioia. Se la persuasione religiosa mi dice che in un atto del valore, per es. vivendo (creando o ricreando) un'alta musica, o un atto di bontà, sono presenti i morti, gl'infermi che so pallidi in letti di ospedali, e i pazzi, i perversi, tutti; non è tutto qui, perché ancora non sento questo pienamente: è una fede, un appassionamento, un rifiuto della realtà che divide; è anche un sentire accanto per lo meno qualche morto o malato, quelli cari che conosco, e li sento così vicini; ma non sono tutti; ho la speranza che questo sarà, che questo sacramento eucaristico, di gratitudine, si farà sempre più concreto, visibile nella sua universalità, ci troverò sempre meglio tutti, e sempre più vivi, più cooperanti, Uno-Tutti attivo e aperto.

Capitolo undicesimo

L'UMANISMO

Insufficienza del «sacro» tradizionale e del laicismo. Passaggio dai punti raggiunti dal laicismo a punti religiosi. Trascendenza, immanenza, trascendimento. Caratteri dello storicismo. L'atto religioso, intimamente aperto ad altro. L'esistenzialismo. Il materialismo rivoluzionario e l'aggiunta religiosa post-umanistica.

Il laicismo La religione medioevale distinse nettamente il sacro e il mondo; il primo custodito ed emanante dall'istituzione ecclesiastica (con dogmi, sacramenti, sacerdoti), il secondo consistente nella libera esplicazione della vita terrena da parte dei laici. L'Umanesimo affermò il valore della vita terrena, e la sua capacità di articolarsi e svilupparsi fino ad elevare le proprie forme ad una universalità che trascende il destino della specie umana, ed è valida cosmicamente per tutta la realtà, dove che sia. Il laicismo fu anche atteggiamento polemico della concezione umanistica contro l'istituzionalismo ecclesiastico, affermante la propria autorità assoluta.

Una vita religiosa aperta sorge avendo, da un lato, i religiosi tradizionali, e, dall'altro, i laici umanisti. Riguardo al valevole che c'è in loro, la vita religiosa è piena di rispetto e di riconoscenza. I primi cercano di salvare la differenza tra ciò che è divino, sacro, e il mondo com'è; sanno che la realtà attuale è insufficiente, ed hanno fede nel suo mutamento, nella liberazione, in Dio che è proprio il simbolo, l'autore, la presenza di questa liberazione; i secondi portano la libertà contro ogni dogmatismo e oppressione di uomini su altri, affermano che nessuno ha il privilegio di ciò che è spirituale, perché questo è alla portata di tutti, della loro libera e attiva coscienza realizzante valori; ed hanno fede nel progressivo sviluppo del mondo.

Ma entrambi sono insufficienti: i primi, perché dànno al divino e al sacro forme autoritarie, istituzionali, come se essi consistessero in una chiesa o associazione, con un capo che è «la Santità di Nostro Signore»; e questa associazione impone come verità avvenimenti che sono leggende, princìpi che sono inaccettabili come la differenza delle classi, l'ubbidienza ai potenti, la persecuzione dell'eretico, la dannazione eterna del peccatore. I secondi, perché accettano che la realtà si realizzi così come ora; che nel mondo ci sia il male e la morte; e, pur col programma umanistico e prometeico di umanizzare il mondo, la realizzazione è puramente scientifica e politica, dichiarando che l'uomo non può cercare altro. Riguardo a queste due insufficienze una nuova vita religiosa sorge come un più largo orizzonte, «a guisa d'orizzonte che rischiari».

Per i primi, diceva già Gesù Cristo che corrono il pericolo di chiudere «il regno dei cieli in faccia alla gente: voi non vi entrate e non lasciate che vi entrino quelli che vengono ad esso» (Matteo, XXIII, 13); e noi non possiamo che metterci accanto a loro con la massima amorevolezza, mostrando: 1, che ciò che essi hanno di valevole deve essere portato a nuova vita; 2, che è loro necessaria un'interna autocritica verso alcuni elementi che essi ereditano come si ereditano malattie, ma che debbono guarirsene. C'è un atto religioso che possiamo compiere loro e noi, che ci accomuna, che dà origine ad una nuova vita religiosa: questo atto religioso, comune, aperto, che tutto il passato riassume e supera e a tutto l'avvenire dà inizio, sta nel vivere nello stesso tempo, drammaticamente e serenamente, tre realtà:

A) la realtà attuale e passata, quella che si vede con gli occhi e si tocca con le mani, che dà i colpi, la morte, schiaccia o conduce (sembra) alla fine i singoli esseri, realtà che è potenza ed economicamente sfruttamento;

B) la realtà di tutti gli esseri, che noi viviamo e sentiamo e riconosciamo non accettando la realtà precedente, sottraendo col nostro intimo appassionato ogni essere alla morte, dicendo: «no, non è vero, tu non finisci, non sei finito, siamo insieme»;

C) la realtà liberata dai limiti della prima, dal peccato, dal dolore, dalla morte, realtà a cui ci apriamo dando la disdetta alla prima, riconoscendo che essa non ha nessun diritto di durare in eterno; e appena pensato questo, sentiamo che essa sta per finire, e intanto

godiamo la realtà di tutti come preparazione alla realtà liberata; anzi di questa ci vengono preannunci.

Vivere queste tre realtà nel loro nodo è religione; la religione è «apertura ad una realtà liberata per tutti».

Per i secondi: 1, noi accettiamo di vivere in una premessa di libertà, siamo disposti a riconoscerla in altri e grati all'umanismo e al laicismo che l'hanno tanto svolta e fondata e portata a un risalto che le religioni e le società tradizionali, autoritarie, non consentivano; 2, ma facciamo osservare fermamente che, proprio per svolgersi, la libertà guadagna dall'aggiunta di una nuova vita religiosa. La libertà che si accontenta di sé non è più libertà, e finisce con essere rinunciataria: la libertà deve essere inquieta, scontenta del suo stato presente per accrescersi, per entrare là dove non è entrata. Altrimenti nel Risorgimento gl'italiani si sarebbero accontentati delle libertà che avevano sotto il Papa, sotto il Granduca di Toscana (e ne avevano); e nell'Impero romano i cittadini si sarebbero accontentati di quella libertà senza fare un passo avanti per entrare nel Regno di cui Gesù Cristo aveva parlato.

Quindi gli umanisti e laici se non vogliono prendere una posizione di difesa semplicemente di ciò che è raggiunto, difesa a tutti i costi e disperata, e spesso amareggiata perché costretta a tanti compromessi; se non vogliono essere i Marco Aurelio o i Giuliano l'Apostata, o gli stoici che incassano i colpi della sorte, o gli epicurei che cercano di compensarli con le consolazioni dell'amicizia e della tranquillità riparata dai venti; debbono fare almeno queste tre cose:

A) allargare il loro senso di libertà fino a non accettare che la realtà, la società, l'umanità attuale abbia il male sempre accanto e in sé, ammettendo invece la possibilità di un realizzarsi superiore, salendo dal grado della libertà che si attua nel mondo che rimane com'è nelle sue strutture, al grado della liberazione che si attua in un mondo che assume strutture migliori;

B) aprirsi alla solidarietà e compresenza con tutti; infatti se il laico ha sostituito alla concezione del proprio intimo che aveva il religioso tradizionale (la coscienza unita a Dio attraverso la rivelazione custodita da un'istituzione privilegiata) la concezione della coscienza unita allo Spirito che è in tutti nel mondo della Storia, egli deve fare un passo avanti per meglio fondare questa apertura sociale religiosa, perché non gli accada di sentire soltanto la propria coscienza come è nella civiltà individualistica;

C) ritrovare che tutti i princìpi e tutti i termini laici, che l'umanismo aveva liberato dal vecchio significato autoritario e chiuso tradizionale, hanno acquistato un contenuto di nuova vita religiosa. Eccone gli esempi:

a) parrocchia omogenea, liberi gruppi e individui, centro religioso aperto;

b) dogmatismo e inquisizione, tolleranza, apertura con interesse ad accettare elementi dagli altri per la costruzione quotidiana della vita religiosa;

c) imposizione di un credo solo, lasciar vivere e pensare, libera aggiunta della propria persuasione religiosa;

d) chiesa dei salvati unita dalla stessa fede e stessi sacramenti, associazioni e istituzioni come formazioni storiche, realtà intima comprendente tutti anche gli sfiniti e i morti;

e) guerra autorizzata se fatta dall'Impero o dai re o decisa in nome di Dio; pace attraverso rapporti giuridici tra gli Stati come sono attualmente; federalismo universale nonviolento dal basso dopo i blocchi attuali;

f) valore come concesso da Dio; valore come opera ed elevazione umana; valore come indizio di una realtà liberata.

Questi non sono che esempi; ognuno può accrescerli, posto che abbia il pensiero generatore che è: non accettare il dualismo spaziale di cielo e di terra, di istituzione sacra e laici, di autorità e libertà; portarsi dalla parte della libertà dal basso, della terra, del laicismo, della materialità economica, ma consumarne dal di dentro gli elementi mondani e insufficienti in modo da arrivare ad una liberazione.

Non tornare a prima di Gesù Cristo Passare per il laicismo può aver servito ad acquistare il valore della libertà e di tutti, per risalire poi da esso ponendo entro lo stesso laicismo centri superatori di quello che di naturalistico, umanistico, prometeico c'era nella posizione laica, polemica verso il Medioevo, ma col pericolo di tornare a un mondo greco-romano, prima della nascita di Gesù Cristo. Se il laico umanista ha scosso da sé le leggende, i dogmi e l'autorità sacerdotale per riaffermare una vita semplicemente mondana, e chiude gli occhi davanti al problema che ci pongono il male e la morte, torniamo indietro, e quei miti e dogmi restano espressione di un'esigenza che è messa in disparte e ignorata (per lo meno, finché non càpita il dolore e la morte), ma non soddisfatta e in modo migliore che con quei miti

e dogmi, come fa una religione aperta. Tra una religione tradizionale vissuta profondamente e un laicismo angusto e superficiale, siamo più avanti qui solo nelle formulazioni, ma non nella sostanza. E siccome non si può tornare alla vecchia posizione, non c'è che da fare un passo in avanti e portarsi ad una posizione post-umanistica. Perciò, come dicevo, il pensiero e il movimento generatore è questo, in tre tempi: 1, trascendenze autoritarie; 2, rivendicazione della libertà e della creatività da parte dell'uomo; 3, apertura religiosa dall'uomo verso la consumazione degli elementi mondani e dei limiti del male e della morte, Dio tutto in tutti. Nel 1° è la *trascendenza* alle spalle, la Causa, l'Autorità, il Padrone che non spiega, il Proprietario che possiede dall'eternità; nel 2° è l'*immanenza*, l'accettazione del mondo nel quale è tutto il realizzarsi dell'uomo; nel 3° è il *trascendimento* di questa realtà insufficiente, il costituirsi di un realizzarsi liberato, l'Unità amore di tutti, nessuno distrutto e tutti liberi e cooperanti nella compresenza. Il laicismo sta in mezzo, e contro l'Autorità ha affermato la libertà, contro la priorità della Proprietà la priorità del lavoro, contro la Causa come valore la novità dell'effetto, contro il Padre che a guisa di antico patriarca dà al figlio beni, dèi, sposa e benedizione, il figlio che si dà, con la sua iniziativa, propri beni, proprie idee e propria sposa, facendo un passo innovatore sulla tradizione. Oggi siamo in questo laicismo, e qualche cosa tutti gli dobbiamo (basti pensare alle libertà civili e alla scuola), ma lo stiamo anche oltrepassando; e questo è il lavoro religioso, che è un oltrepassamento che ne conferma il positivo di apertura e vi aggiunge un modo più profondo. La prova può esserne data in ogni campo, basti prendere queste due: una nel modo di intendere il rapporto tra gli uomini, nella religione tradizionale attraverso il Corpo mistico formato dai battezzati e credenti (e gli altri? non è questa una prepotenza autoritaria?), nel laicismo attraverso la libertà di tutti uniti nella società civile e nello Stato, nella religione aperta attraverso la realtà di tutti che è compresenza aperta e realtà liberata che comprenda tutti. Un'altra prova è nel modo d'intendere il destino dell'uomo: ricevere il giudizio divino secondo la religione tradizionale; dare la propria opera nella storia finché si è vivi, secondo il laicismo; cooperare in eterno alla produzione dei valori.

Lo storicismo Una forma elevata di umanismo è lo storicismo. Per esso la realtà è svolgimento, storia vivente (altra cosa è la storia scrit-

ta, la storiografia), e tutti gli esseri, in quanto attività (lo spirito non è una sostanza o materia più sottile, ma semplicemente atto), costituiscono, svolgono, portano avanti questa realtà o storia vivente, che è unica, infinita, l'Uno-Tutto. La riduzione della realtà a storia fu operata massimamente, entro il Romanticismo, dallo Hegel, l'Aristotele moderno; ma io per esaminare alcuni elementi dello storicismo in rapporto al problema religioso attuale, non mi tratterrò sullo Hegel, bensì su Benedetto Croce, il filosofo italiano dello «storicismo assoluto». Ci troveremo, con grande chiarezza, elementi di quell'operare intermedio che ho detto del laicismo.

Il Croce riassume la civiltà umanistica che uscì dal Medioevo, civiltà greco-europea, tesa alla creazione dei valori, che sono non solo il Bello, il Vero, il Bene, ma anche l'Utile o Vitalità, quel benessere e quella forza di essere nel mondo, che è anch'essa un valore, che noi (con tutta la natura) realizziamo appunto per essere vita e possibilità anche degli altri valori. Questi valori sono le molle della creazione di nuova vita, di nuova storia, cioè di nuove opere; essi sono «potenze del fare», ma ci servono anche per «conoscere», perché quando noi conosciamo un'opera, cioè un atto, lo giudichiamo se è bello o no, se è vero o no, se è utile o no, se è bene o no. Questo è il realizzarsi dello Spirito nella storia vivente, che comprende tutti e tutto, e fuori non c'è nulla. Contano le opere, ciò che si fa, gl'individui non prendono nulla per sé. E la storia vivente ha una ragione in sé, essa realizza, mediante quei valori, la Libertà, la creatività dello Spirito che è «infinita possibilità trapassante in infinita attualità», opera che non è terminata né terminerà mai, infinito progresso in cui sta il mistero, che è appunto l'infinità (con sempre nuovi problemi e oscurità da vincere) di questa evoluzione, su cui il male non può prevalere, perché anzi lo spirito è vittoria sempre rinnovantesi sul male. Qui è il Dio del Croce, il Dio che è in tutti e per tutti: «pensando e operando non pensiamo se non Lui, non speriamo se non in Lui». Dio, dunque, è in rapporto con tutti quando pensano e operano realizzando valori, è il Valore stesso, senza di cui non esiste nulla e non si muove foglia: collocare Dio fuori di questi rapporti intrinseci al pensare e all'operare di tutti, è, per il Croce, farne un mito, una nostra astrazione, una personificazione, una rappresentazione.

Né, secondo il Croce, creda l'individuo di poter fare un'altra astrazione, quella di ritenersi immortale nella sua individualità in sé. Perché se l'individualità è vista nell'avere un corpo vivente, che

si assicura la vitalità finché può, è evidente che questa parte di noi è un semplice strumento che serve alle superiori attuazioni e in esse si consuma; e se l'individualità è nel realizzare valori, lì appunto l'individuo si fa atto, opera, opere, e le opere vivono, contributo di tutti, nel Tutto, e lì sono immortali. «La vita eterna non è uno stato da raggiungere in un di là o da vanamente sospirare, ma uno stato che si possiede e si sperimenta in ogni atto con cui pensiamo il vero, diamo forma al bello, operiamo il bene. In ciascuno di questi atti noi sentiamo di staccarci dal perituro e mortale e d'innalzarci verso l'imperituro, verso l'eterno e di unirci a Dio». Questo stato il Croce non l'intende come dualisticamente staccato dalla storia e dal mondo, come un mistico sopramondo: l'immortale vive attraverso il mortale, l'infinito attraverso il finito, la serenità attraverso il dramma dell'operare, del compiere atti di vita, e anche il morire è atto di vita.

Si capisce perciò che quello del Croce è un laicismo, che se nega le pretese dell'ecclesiasticismo, di qualsiasi ecclesiasticismo e autoritarismo istituzionale, salva e assimila ciò che una religione porta a sussidio di un'etica della libertà. Da cui la sua affermazione (già un tempo nella *Filosofia della pratica* e molto più tardi in un noto saggio) che non possiamo non dirci cristiani, per il risalto che la rivoluzione cristiana conferì a ciò che è intimo proprio della coscienza morale, per l'amore che suscitò verso le creature e verso Dio, Dio d'amore che «non sta distaccato dall'uomo; e verso l'uomo discende, e nel quale tutti siamo, viviamo e ci moviamo». Ma sùbito soggiunge (e si vede chiaro qual è il suo laicismo) che se tale cristianesimo interruppe il suo svolgersi come ricerca e pensiero e si fece fede, azione pratica, istituzione, il corso fu ripreso e portato oltre nell'epoca moderna, finché il Dio cristiano fu chiamato Spirito (ma con problemi simili e simili travagli) e gli uomini possono essere cristiani anche fuori delle chiese, «e tanto più intensamente cristiani perché liberi». Da qui si vede come egli assume il cristianesimo ad un laicismo aperto, dell'operare divino-umano nel mondo, secondo lo storicismo hegeliano.

Quando il Croce ha cercato un posto per la religione tra le varie attività dello spirito, gli è parso che non ve ne fosse uno speciale e distinto, oltre i quattro valori sopra detti: quale valore è peculiare della religione? Ma Dio si realizza nei quattro valori dello Spirito, appunto, ed è la loro unità e la loro distinzione, il loro dinamismo; – del resto, già lo Hegel aveva detto che Dio «è la cosa più reale e la sola veramente reale», e il Croce che non esiste che l'«interno» –:

possiamo farne un valore distinto? E gli altri sono fuori di Dio?! Gli è sembrato perciò che la religione, non essendo una forma speciale dello spirito, prenda elementi da tutte; e che in quanto è fede, si ritrovi in ogni nostro agire, quando ci fermiamo e ci fondiamo su ciò che abbiamo pensato per passare all'azione. Così per ciò che la religione è mito, cioè una rappresentazione presa e sostenuta per verità, gli è sembrato che il lavoro della civiltà sia appunto di porre di tali miti, sempre nuovi e sempre più alti, ma anche di sorpassarli e di schiarirli in verità pure, senza più la veste autoritaria e acritica che essi assumono trapassando in dogmi. E quanto più nel Croce si svolgeva il proposito di intervento ed impegno, tanto più egli tendeva a vedere nella religione un altro aspetto, più largo, quello di essere una concezione della realtà e della vita, con conseguenti impegni pratici. La religione che il Croce avvertiva in formazione, non può essere quindi se non quella della libertà creatrice nei valori, sempre travagliantesi e sempre aperta a intendere tutti, anche quelli del campo avverso, perché, dice il Croce, se la Chiesa fa politica (per sostenersi, è la sua logica, ma quella è politica), la religione del pensiero e della libertà, che non fa politica nel campo della verità e della vita morale, saluta come fratelli anche i cattolici in quanto lavorano per un'opera – quella della verità e della vita morale – che è la sola che accomuna veramente gli uomini, toccati tutti, dice il Croce, dalla «Grazia», non quella che prende aspetto di «odiosa preferenza e prepotenza» ma quella «dovuta a tutti gli uomini per il loro carattere stesso di uomini».

Questa la «religione» del Croce, quando egli deve professarne una, impegnarsi ad una nel momento e in contrasto con le altre invocarne una, come egli ha fatto più volte, e per esempio nel 1917 segnalando che certe tendenze artistiche indicavano una malattia, che sarebbe scemata o quasi scomparsa «con l'afforzarsi nell'anima europea di una nuova fede, cogliendo alfine il frutto di tante angosce sostenute, ecc.»; e, per altro esempio, nel 1948: la crisi presente nel mondo è «la crisi di una religione da restaurare o da ravvivare o da riformare, e a soccorrere ad essa non bastano soli politici e guerrieri, ma ci vogliono i geni religiosi e apostolici». Questa è l'affermazione pubblica e impegnata del Croce, per la religione che deve, sia pure con qualche mito (disse una volta) rafforzare il senso che l'uomo, con il pensiero, con la coscienza morale, con la bellezza, vincenti la

parte più bassa dello spirito, si congiunge con il principio stesso della realtà e della verità.

Questo senso sereno del possesso positivo del valore è fondamentale nel Croce, tanto che in questo si differenzia dallo Hegel e da quel correre di dialettiche opposizioni verso uno sfocio supremo: serenità perché sempre si realizza un valore, anche se il Croce qui introduce un dislivello, un qualche cosa di più puro: la purificazione nel cogliere il Bello, la purificazione nel cogliere il Vero. Se quella della libertà era la religione pubblica del Croce, per azione di antifascismo e di guida europea, la Poesia e la Storia erano le sue dee private; e da qui la fondazione della loro purezza (così il Croce vive il culto), l'isolarle da ciò che è letteratura per un verso, e per l'altro conoscenza tecnica; e perciò l'augurare una religione che infonda la fede in questa purezza, nel contatto con Dio (che non può essere che contatto attivo) attraverso il Bello, il Vero, il Bene. E questo terzo operare ha, pur nel suo impegno e mossa all'azione, l'elevatezza, la nobiltà degli altri due, una specie di natura superiore, come di chi proviene da un mondo di supremi distinti, e non da anguste e lottanti opposizioni (distinguere serve a lui per rasserenare, conservare, elevare).

La «religione della libertà» deve servire a lasciar vivere il reale nelle sue forme, nei suoi intrinseci poteri, sgombrando continuamente gli ostacoli, e deve servire a render puro l'occhio di chi si volge a comprenderlo. Non è una religione di intervento a trasformare, ma di accettazione del reale nel suo sviluppo dinamico-armonico, perché la liberazione il reale l'ha già in sé, nella sfera pura del Bello o nella sfera pura del Vero, e nel raccoglimento della Coscienza morale. Contemplare, accertare la purezza del Bello, la saldezza del Vero, riesce al Croce preferibile ad esporsi tutto nel mondo dell'economia-vitalità o nel mondo dell'eticità-religione e ad accettarne le tecniche (ogni valore ha una sua tecnica di attuazione): egli preferisce affrontare le tecniche dei due valori Bello e Vero, di cui vede, meglio che in tutto il resto, chiara ed esemplare la distinzione e l'affinità.

Per tenere a freno l'insorgenza del negativo, del male, il Croce vi spinge la dialettica degli opposti, ed alla morte contrappone la vita che rinasce eterna, al peccato l'attivo miglioramento e correzione di sé, al dolore la soddisfazione dell'operare, dell'essere spirito. E lo stesso fa con l'individuo, il quale se alza pretese per suo conto, il Croce gli manda la storia vivente a prendergli le opere e a farle o riconoscerle proprie respingendo l'individuo nel mondo transeunte,

monotono anche. Ma l'individuo non può liberarsi per sempre dal male, perché ha accettato la realtà com'è, l'atto com'è; e la liberazione sarà di sempre, ma non per sempre: vita e morte, piacere e dolore, saranno sempre con lo spirito, e spirito essi stessi, con cui lo spirito guadagna di essere sempre più sé stesso. Una vita liberata dal male gli è impensabile, e il Croce non tenta nemmeno di ammetterne la possibilità, perché per lui il valore non è inizio, indizio, apertura ad una realtà liberata, che ritrovi la compresenza di tutti gl'individui: gli alti valori per lui si inarcano sereni arcobaleni sul tumulto e i mali della vita che sempre ritornano, e sugl'individui che perennemente nascono e dileguano, dopo che hanno dato il loro contributo di opere. Per questo una rivoluzione di struttura è inammissibile, perché tale è la struttura del reale; il passaggio da una realtà di limitazioni ad una realtà liberata, sì che da qui cominci altro e la realtà di limitazioni e di male finisca, è escatologia sociale-religiosa che va oltre l'umanistica proporzione divino-umana dell'uomo. Se invece di muovere dall'atto vitale, come base insopprimibile, e salire su su alle purificazioni del Bello e del Vero, movessimo, come è nella religione aperta, dall'atto religioso come apertura estrema, tesa ad una realtà liberata dai limiti che chiudono l'umanità, la società, la realtà attuali; allora, di riflesso, gli altri valori apparirebbero non culmini e soste serene, oltre cui null'altro sperare e null'altro tentare, ma porte, preannunci, primo apparire di una realtà diversamente strutturata, e in cui gl'individui, nell'Uno-Tutti, vivono qui in apertura e cooperazione infinita. Allora la religione passa dalla retroguardia all'avanguardia delle estreme speranze di rinnovamento religioso e sociale, come è in noi, socialreligiosi rivoluzionari della realtà di tutti. Ma per fare questo ci voleva un giudizio più severo sulla realtà e i suoi modi attuali di manifestarsi, un appassionamento che risultasse da un disagio e da una protesta più radicali contro il dolore, il peccato, la morte, contro l'essere insufficiente di una umanità lenta, di una società ingiusta, di una realtà sorda e separante, quali le generazioni venute dopo il Croce, generazioni ferite, hanno più sofferto, maturando perciò propositi e strumenti di apertura che sono più risoluti ed estremi. I valori stessi da questo punto di vista, sono, sì, sacrosanti, ma non sono l'autorizzazione al mondo di restare qual esso è: essi sono tramiti, indizi, passaggi ad una realtà liberata.

Lungo il cinquantennio del suo sviluppo, allo storicismo crociano sorgevano accanto due correnti, del tutto indipendenti dalle

posizioni tradizionali e conservatrici: la corrente per una nuova società (Gramsci) e la corrente per una nuova vita religiosa, entrambe antifasciste, entrambe chiarentisi attraverso impegni pratici, e pagine scritte tra la lotta, la propaganda e anche il dolore e il disagio. Entrambe hanno appreso dal Croce, anche se non sono state mai crociane. Esse, differenti intrinsecamente per tanti elementi, si svolgono in questo secondo cinquantennio del secolo mettendo alla prova quanto l'una e l'altra valgono, nella consonanza dei mezzi al fine, e quale più e quale meno, per costituire il nuovo uomo. Diceva bene il Gramsci che l'opera del Croce riuscì «a mantenere il distacco tra intellettuali e cattolicismo e quindi a rendere, in una certa misura, difficile anche una forte ripresa clericale nelle masse popolari»; questa è la sostanziosa premessa che il Croce, capo di un laicismo complesso e padrone di sé, ha messo e mantenuto fino in fondo.

Premessa, come dico, e stato intermedio tra la religione medioevale e una religione aperta che dall'umanismo prenda il fatto di tutti (superando la discriminazione degli eletti dai dannati), e prenda la libertà. Ma una religione aperta pone l'accento sulla persona, e non sull'evento, sulla realtà di tutti e non sul Tutto, e ammette la possibilità della trasformazione dei modi attuali della realtà, liberandosi dalla potenza, dal male e dalla morte. Che ragione c'è di escludere tale apertura? perché la realtà dovrebbe sempre manifestarsi così, e non altrimenti che così? che fondamento ha il Croce (e lo storicismo) per proiettare le sue categorie di là dall'esame dei fatti che studia e secondo presupposti punti di vista? Non c'è in questo una scelta, un rifiuto di apertura, qualche cosa di conservatore? Ci son quelli che hanno fatto della proprietà, delle classi, dello Stato, della guerra, categorie eterne, come se non si potesse ammettere una società che sia priva di quegli istituti. Lo storicismo fissa alcune strutture come essenziali allo Spirito, prende alcuni fatti (per es. il male, la morte) e afferma che sono indistruttibili; e perché? Se si appassionasse di più per la loro eliminazione, passerebbe ad una posizione religiosa. Questa inaccettabilità di vecchi modi di realizzarsi è più sentita oggi, appunto per uno spirito andante a rinnovamento dopo le guerre e le reazioni conservatrici dei fascismi, uno spirito più esigente e più aperto a distinguere tra l'amore per tutti voluti come immortali, e la severità per gli eventi. Un religioso Uno-Tutti aperto a una realtà liberata prende il posto dello storicistico Uno-Tutto che sta sopra le morti degl'individui.

L'atto religioso L'apertura religiosa porta una differenza nell'atto: esso non è più l'atto che accetta la vita e va avanti ripetendola, ma è atto che aspetta qualche cosa di meglio, una realtà liberata dal male, un realizzarsi superiore che congedi per sempre e dia lo sfratto e veda finiente l'attuale modo di realizzarsi «naturale», secondo potenza, male, morte. L'atto religioso è atto a dislivello più alto nell'interno suo; fa una cosa, e ne aspetta una migliore, è aperto. Questo non è più umanismo, come se l'atto attuale avesse raggiunto la forma suprema e radice di tutto il cosmo; ma è post-umanismo, atto attuale che si fa umile e aperto ad altro di ulteriore e di più liberato.

Il distacco dal Medioevo fece sì che l'atto umano assumesse responsabilità sempre maggiori. Dopo le eroiche e michelangiolesche tensioni di Giordano Bruno, Galileo e il Vico, l'uno per il mondo scientifico della natura e l'altro per il mondo storico delle nazioni, ebbero la certezza della coincidenza per il singolo fatto con l'atto creatore: quattro per quattro fa sedici per Dio come per l'uomo, un evento storico è uguale per chi l'ha fatto come per chi lo conosce; e perciò finiva, per quel singolo fatto, un mistero, un di là, finiva un'autorità che non fosse nel fatto e nel certo; e sorgeva una «scienza nuova» sia della natura sia della storia, dell'intendere il moto nella scienza (meccanica), e il divenire nella storia (dialettica). Platone aveva escluso che conoscere il moto fosse conoscere la verità: la scienza era dell'immoto, dell'essere, e non del diveniente. Nel mondo moderno sia che la matematica e l'arte lottassero per interpretare e padroneggiare il mondo, sia che la tendenza scientifico-matematica si alternasse con quella storico-umanistica, era sempre nell'uomo che si faceva centro, ed entrambe meglio si svolgevano fino alla costruzione di un Tutto, in cui si risolveva ogni elemento particolare: una totalità non statica, ma internamente piena di contrasti, come vita stessa del Tutto: bene e male, valore e disvalore, infinito e finito, creatore e creatura, libertà e necessità, universale e individuale, vita e morte, gioia e dolore. In questo modo, nel Tutto dello storicismo, la liberazione non è per sempre, ma di sempre, perché sempre lo Spirito vince, si realizza, ma trova sempre nuova materia e nuovi problemi da vincere. In questo modo si è arrivati ad avere una coscienza vivissima dell'infinità dell'atto spirituale, ma è sorta sempre più anche l'esigenza di trarre da questa infinità quanto sia possibile, di portarla al massimo, e fino alla possibilità di una trasformazione del reale; l'apertura religiosa ad una realtà liberata dal male e ad una

compresenza di tutti, realizza proprio questo massimo (per ciò che noi possiamo vedere) dell'atto, e lo salvano dall'essere come l'atto di prima, l'atto comune, amministrativo, che prende il mondo com'è, e lo conosce, ma non ne esige una trasformazione rivoluzionaria. Ecco perché oggi è più visibile la distinzione tra coloro che hanno preso questo atto che concludeva tutto lo sforzo del laicismo e dell'immanentismo, gli hanno tolto non solo le strenue purezze kantiane, ma anche l'orizzonte hegeliano, e lo hanno ridotto a un continuare naturalistico in mezzo ad un conoscere storico o scientifico prettamente utilitario e amministrativo; e coloro che vi collocano dentro un impegno di apertura verso la trasformazione delle strutture della società e della realtà.

L'esistenzialismo Già contro lo storicismo ottocentesco dello Hegel e poi contro lo storicismo novecentesco si è levato l'esistenzialismo, rivendicando davanti alla Storia, allo Spirito che procede nel Tutto di bene in meglio, l'esistenza di fatto dell'individuo singolo, sia pur col suo male (peccato e sofferenza), sia pur con la sua finitezza. Si riconosce all'esistenzialismo il compito di aver reagito all'ottimismo umanistico, culminato nello storicismo, per cui l'uomo si era ormai assicurato, disceso interamente lo Spirito nella Storia, creatività, novità in ogni atto, progresso, celebrazione di infinità, superamento della limitatezza, tramutazione della realtà chiusa. Ma non restava questo nelle formulazioni e sulla carta? Il grandioso programma del laicismo contro la trascendenza del valore e dell'infinito al finito, era attuato pienamente? E il male, lo scacco, la precarietà dell'esistenza umana? Semplici cose passeggere, cose che davanti al Tutto l'individuo fa meglio a non presentare, perché il Tutto procede e non prende in considerazione che le opere, non può attardarsi all'individuo come individuo. Così l'esistenzialismo appare come una sollecitazione (e soltanto questo, perché altro non può fare) al laicismo umanistico ed ottimistico a realizzare effettivamente il suo programma, così come il positivismo della seconda metà dell'Ottocento verso le metafisiche idealistiche del primo Ottocento. Ecco perché il laicismo si svolge e si supera in una religione aperta, realizzando allora il meglio del suo programma. Infatti:

1. Per l'esistenzialismo l'esistenza non può mai diventare oggetto, esser vista davanti, si vive soltanto; essa sporge dall'oggettività, dal piano logico-intellettivo; il singolo così è solo davanti all'assoluto,

ma in prima persona, dice *io*, e si riconosce finito, peccato, male. Ma se noi assumiamo questa finitezza in un *tu* appassionato, ecco la vita religiosa: appuntarsi al tu, considerando quell'essere, di cui è vista e assunta tutta la finitezza, come un singolo insostituibile. L'atto religioso di amore mira fondamentalmente a dire tu. C'è tutta l'esistenza, ma presa sù da un atto infinito che è l'atto dell'idealismo, ma non a vivere amministrativamente accettando la morte, bensì a interiorizzare nel tu esseri limitati nella loro singolarità, aprendosi per amore alla loro presenza per sempre. L'atto dell'idealismo realizza così la sua infinità per i singoli esseri, si fa concreto e aperto, non accettante la propria *infinità* e la *fine* degli esseri; comunica la sua infinità agli esseri singoli, aprendo loro un'ulteriorità dopo la loro finitezza che, per ciò che era chiusura, è finiente.

2. Per l'esistenzialismo l'io sta nella situazione, nella scelta che ha già fatto, che assume pienamente. Ma anche qui la religione, pur riconoscendo che per la situazione e l'appassionamento ad essa si deve passare (come prima, per la finitezza dell'individuo), pone come fondamentale l'impegno all'apertura della situazione stessa, cogliendo (o aggiungendo) in essa il dramma verso la sua liberazione. Collocare accanto all'io finito il tu religioso aperto; collocare accanto alla situazione in cui uno si trova «gettato», la possibilità della liberazione. Sono due movimenti in uno solo, che è l'atto dell'idealismo, portato a dare le massime sue possibilità. L'esistenzialismo ha valso a mettere l'atto davanti alla finitezza dell'io, alla infimezza della situazione, anzi a far passare l'atto per lì, in modo che ne assumesse il dramma e ne realizzasse l'effettiva liberazione, risalendo, aprendosi. Non la trascendenza dal passato, ma il trascendimento in avanti.

Si capisce anche, da un punto di vista religioso, il significato di quell'interruzione dello svolgimento storico che l'esistenzialismo porta, la frattura, l'inaccettazione della retorica della vita: l'impuntarsi a non andare avanti alle condizioni di prima, propone all'atto un impegno di apertura, di dimensione diversa; di nuova realtà, di fine di un modo di realizzarsi e inizio di un altro. Infatti l'atto, che doveva portare il nuovo, si era invece fatto prendere dalla consuetudine di ripetere.

D'altra parte per l'esistenzialismo, che presentava l'esistenza come il grado più umiliante, talvolta anche più nauseante, e massima negatività, restava un posto infinito per *l'altro*; e di questo altro nell'atto del laicismo si era perso il senso, riducendosi ad una naturalistica

possibilità di proseguire: per la religione diventa veramente Altro, e anzitutto realtà liberata, con nuove categorie o modi di realizzarsi liberati dal male e nella compresenza di tutti, e poi altro ancora. Davanti alla trascuratezza dello storicismo per l'esistenza dell'individuo e per la trasformazione rivoluzionaria della realtà, l'esistenzialismo ha richiamato e preparato la religione. Lo storicismo era sicuro di avere con sé la garanzia dell'assoluto, e finiva di celebrare questa realtà (che è imperfetta); la religione fa dell'assoluto un termine di aspirazione, qualche cosa a cui ci si apre come realtà liberata, ma anche purificazione e fine di questa imperfetta. Non idealizzare la realtà che dà il male e la morte, ma distinguere mediante l'apertura religiosa un realismo arido che finisce e una ulteriore realtà, di cui si scorge l'alba, finendo le chiusure del mondo.

Il materialismo rivoluzionario La situazione in cui l'individuo esistente si trova ha anche un aspetto sociale. Se noi, piuttosto che star fermi ad un'analisi dei sentimenti dell'individuo (ma l'individuo è tutto lì?), ci portiamo ad un esame dei suoi nessi con la società, nessi storicamente concreti in modo particolare nella vita economica, abbiamo un altro punto di vista, che è del materialismo storico. Dal nome si vede sùbito che il suo posto è nell'umanismo moderno, e proprio nel suo programma di toccare il punto più basso della reazione all'autoritarismo e alla metafisica dall'alto, il programma di coinvolgere ciò che si direbbe «materiale», cioè economico (non la così detta materia fisica), pertinente alla vita nei suoi bisogni anzitutto elementari, e ai modi della produzione e dello scambio. Il socialismo aveva posto più volte, e tanto più dopo che il razionalismo aveva convinto della presenza del valore della ragione in tutti gli uomini, il problema del superamento della proprietà privata, e della riduzione del mondo economico alla presenza di tutti con eguali diritti: bisognava innestare intimamente questo programma nel moto stesso della storia, in modo che non si librasse su di essa incapace a trovare l'atterraggio; la rivoluzione della struttura sociale doveva esser tale da spiegare 1, tutta la storia (o preistoria) passata; 2, il passaggio ad una storia nuova (o vera storia, perché della libertà autoconsapevole e autodeterminantesi di tutti); 3, la dialettica interna alla realtà stessa. Non è qui possibile, né richiesto, spiegare con ampiezza ed esattezza tutto questo: debbo soltanto riferire, e nel modo più schematico, il marxismo alla linea di queste pagine e di questo capitolo. Perché nel

marxismo l'umanismo laico fa un poderoso sforzo ulteriore, vista l'insufficienza della soluzione dello storicismo idealistico. E non dirò le ragioni portate nella polemica, ma quelle che a me sembrano da un punto di vista ulteriore.

Lo storicismo affermava che la realtà storica è il manifestarsi della Libertà: la Libertà, che è lo Spirito nel suo atto, costruisce la propria realtà nella Storia. Ma perché questo Spirito non si trasformasse in una ragione di inquadramento, soggezione e svuotamento degl'individui in strutture vecchie e sorte in periodi anteriori, autoritari, bisognava fare due cose: fare scendere lo Spirito veramente nei soggetti della storia, cioè in tutti, nella collettività concreta; collocare nel momento stesso reale storico una negazione, uno scatto in avanti, che aprisse una possibilità veramente nuova mediante una rivoluzione. L'umanismo arrivava così al suo massimo dinamismo pratico, perché gli uomini avrebbero, contro l'antico autoritarismo, preso su di sé collettivamente la possibilità di fare una nuova realtà sociale. Così venivano tutti avanti nella storia, e non più le minoranze oppressive che toglievano agli altri di essere costruttori liberi della storia; finivano tutte le vecchie posizioni autoritarie di «alienazione» a cui ho in queste pagine accennato e contro cui l'umanismo si era mosso (l'Autorità fuori della libertà, la Proprietà fuori del lavoro, il Potere fuori dei cittadini, Dio fuori dei tutti, la Legge fuori della coscienza, il Sacro fuori dei valori, la Liberazione fuori della libertà, lo Spirito fuori della materialità economica); ed era operata la negazione dialettica delle strutture sociali attuali. Se non veniva fuori questa unità collettiva di tutti; se non si liquidavano radicalmente tutte le vecchie trascendenze, negandole in blocco tutte quante, e scegliendo anzi, per rovesciarle, la base più bassa e più lontana dal celeste e trascendente, cioè il fondamento economico; se non si poneva nel modo più energico la necessità di negare, spezzare, rivoluzionare antiteticamente, si sarebbe avuto un certo «personalismo», estremo frutto della vecchia civiltà, l'affermazione del valore della «persona», come quella però che non è riuscita a trovare un concreto rapporto con tutti, non subordinato alla sua concessione; né a negare strutture in cui è tanto di male. La «persona» di cui tanto si parla che si aggira in un mondo in cui *esistono* strutture della società e della realtà ingiuste e dolorose, e sente un generico rapporto con gli altri, stando invece tutta attenta a salvare la sua proprietà economica e la sua proprietà di opere realizzanti valori, sia per un giudizio davanti a Dio, o sia per

una gloria davanti agli uomini («Assumi una superbia che ti sei guadagnata con i tuoi meriti», diceva Orazio), era una persona assolutamente insufficiente; e non solo dal punto di vista sociale, ma anche dal punto di vista religioso. Bisognava che la persona si opponesse alle strutture, e si riconoscesse unita con gli altri nel destino di schiavitù e di liberazione. Per il primo bisognava trovare il modo della negazione: rivoluzione, noncollaborazione, urto violento, dittatura antitetica, utilizzazione dialettica degli elementi di opposizione già esistenti nella vecchia società. Per il secondo bisognava liquidare per sempre la proprietà privata e la salvezza personale, trovare ciò che unisce veramente tutti, prima come oppressi e poi come liberati, e stabilire finalmente un rapporto intrinseco tra l'individuo e i tutti, in modo che il libero sviluppo (ecco il motivo umanistico) dell'uno sia in stretta connessione con il libero sviluppo di tutti. La ricerca delle soluzioni a questi due problemi è il lavoro culminante dell'umanismo. Ma qui è anche il sorgere di una posizione religiosa nuova, non più legata a quelle trascendenze e priorità autoritarie elencate prima, contro le quali l'umanismo ha combattuto per secoli.

La liberazione: a chi affidata, e con quali mezzi

1. Il Marx stabilì che l'elemento unificante degli uomini è quello della produzione, perciò qualche cosa di attivo e di economico: «La prima azione storica dell'uomo è la produzione dei mezzi per il soddisfacimento dei propri bisogni: la produzione stessa della vita materiale». «Nella produzione gli uomini non agiscono solo sulla natura, ma anche gli uni sugli altri». Questo carattere sociale della produzione si accentua nella società capitalistica che mette insieme nelle fabbriche folle di operai: cresce in essi la solidarietà trovandosi nella stessa situazione e cresce la coscienza della propria unità di forza produttiva.

2. Questa unità sociale delle forze produttive è in contrasto con i rapporti di produzione, che sono privati, perché privata è la proprietà dei mezzi di produzione (le industrie, la terra), e privato è lo scambio dei prodotti, affidato al libero mercato, alla concorrenza. Bisognerà che quelle forze produttive, unitarie e collettive, riducano a sé, al proprio modo, i rapporti di produzione, divenendo da classe economica classe politica, e conquistando mediante la rivoluzione il potere.

3. Questa conquista del potere ha un significato profondo, perché muta tutta la realtà sociale. Non si tratta di un gruppo che va

al potere, per sostituire un altro, e il resto rimane come prima. È invece: la grandissima maggioranza, cioè tutti i lavoratori, che distrugge il vecchio Stato (strumento di una minoranza oppressiva e sfruttatrice) sostituendolo con una società tutta diversa, dove la libertà di ciascuno coincide perfettamente con la collettività; la fine dell'alienazione per cui la Proprietà era in mani diverse dal Lavoro, e quindi la ripresa umana di ciò che all'uomo veniva tolto dalle vecchie metafisiche e autoritarismi e trascendenze, con le illusorie felicità paradisiache.

«La possibilità di assicurare a tutti i cittadini, mediante la produzione sociale, non solo un'esistenza pienamente soddisfacente, ma lo sviluppo pienamente libero e il libero esercizio delle loro attività fisiche e intellettuali... Con ciò l'uomo si separa definitivamente e per la prima volta, in certa maniera, dal mondo animale, passa dalle condizioni di esistenza degli animali a condizioni veramente umane» (Engels, *Antidühring*). Perché gli uomini facciano la loro storia secondo un piano, secondo una volontà generale, bisogna liberarli da certe condizioni oppressive, che sono negli attuali rapporti economici. Così si arriva ad una «umanità socializzata» e questo è possibile mediante l'«attività umana» che risolve razionalmente le esigenze che si presumeva di risolvere col misticismo (Marx, *Tesi su Feuerbach*). Il lavoro vivo diventa il centro, e non è lui che serve per accrescere il lavoro già accumulato, come se il presente debba servire al passato: «nella società comunista sarà invece il presente che dominerà il passato» (*Manifesto*); i prodotti sociali non debbono essere utilizzati ad asservire il lavoro altrui. «Nella società borghese il capitale è indipendente e personale; l'individuo attivo è invece dipendente e impersonale» (*Manifesto*). Il tema dell'emancipazione umana torna spessissimo nel Marx. Il comunismo, sopprimendo positivamente la proprietà privata che sarebbe l'uomo estraniato a sé stesso, è «ritorno dell'uomo per sé, dell'uomo come essere *sociale*, cioè umano, ritorno completo, fatto cosciente, maturato entro tutta la ricchezza dello svolgimento storico sino ad oggi. Questo comunismo s'identifica, in quanto naturalismo giunto al proprio compimento, con l'umanismo» (*Proprietà privata e comunismo*, in *Manoscritti econ. fil. del 1844*).

Bastano queste poche citazioni per dare un'idea del carattere di questo umanismo, il quale ad una concezione che dica com'è *sempre* la realtà (e che accusa di essere perciò «metafisica») sostituisce una prassi di trasformazione radicale in una realtà sociale liberata dal

male che è lo sfruttamento, la proprietà privata dei mezzi di produzione, allontanati, estraniati così ai lavoratori stessi che li bagnano col proprio sudore di salariati. Questo punto del coinvolgimento della realtà sociale è fondamentale: è il punto profetico. Già i profeti ebrei annunciavano che Gerusalemme avrebbe avuto una nuova storia e un nuovo nome. Il passato non continua. Ma a chi il Marx affida il cambiamento rivoluzionario? Alla classe dei proletari, nelle circostanze storiche maturate. E a quali mezzi di azione? A quelli politici. E qui sorge il problema: quale garanzia dà la classe proletaria, per il fatto stesso di aver accertato la propria unità sociale nella produzione economica, che essa costruirà una società di tutti? quale garanzia dànno i mezzi politici di stabilire un mondo nuovo, dato che essi, principalmente nella forma dello Stato cioè della violenza organizzata repressivamente (così è definito dai marxisti stessi), appartengono proprio al mondo vecchio che si vuol superare? E qui è la risposta religiosa: la condizione oppressiva che subisce il proletariato nel campo economico rientra in un complesso di condizioni oppressive, limitatrici, che gli uomini soffrono in questa società-realtà-umanità, così com'è costituita; accettata in pieno la tensione alla liberazione dal servaggio capitalistico, questa liberazione è associata a quella, parimenti improrogabile, dall'oppressione statale, dalla violenza, dall'egoismo (soddisfazione esclusiva delle proprie appetizioni) e anche dall'egotismo (che come tendenza alla soddisfazione della propria ambizione può rimanere anche in una società collettivistica), e liberazione dal dolore, dalla morte degl'individui. Oppresso è un salariato, ma oppresso, in questa realtà di fatti, è anche il condannato alla pena capitale, il nato cieco, il morto. Questo allargamento del fronte della liberazione fa sì che si stabilisca un'unità più ampia di quella della classe economica, ed è un'unità che comprende veramente tutti, perché tutti sono oppressi in questa realtà-società-umanità dello sfruttamento, della violenza, dell'egoismo, della chiusura, della morte. Tutti sono oppressi da una realtà sbagliata, insufficiente, inadeguata, e tutti sono uniti intimamente nella coralità cooperante del valore. Si tratta di ridurre la realtà-società a questa intima realtà di tutti. Si potrebbe obbiettare: e quale garanzia dà il persuaso religioso che a tale apertura risponda una realtà liberata? Ebbene qui non c'è che da vivere, provare, sperimentare le due soluzioni, ed è ciò che la storia sta facendo: da una parte si pratica la violenza organizzata in mano ad una classe, assicurando

che così avverrà il mutamento in una nuova società, dall'altra si praticano strumenti di apertura con la persuasione che per essi si avvicina a tutti il mutamento che è la realtà liberata. Sono le due rivoluzioni di questo secolo. Per un persuaso religioso la prima non raggiunge veramente il suo scopo senza l'aggiunta religiosa (e trasformatrice) della seconda.

L'unità sociale e l'unità religiosa L'attenzione portata alla «classe economica» come leva del rinnovamento, se significava lo sforzo di un contatto con tutti e la liberazione di tutti attraverso lo strumento che pareva storicamente più adatto, e cioè una classe tale la cui liberazione non è il fatto di un gruppo che si alterni al potere, ma porta con sé la liberazione di tutti; d'altra parte conduceva ad una continua sostituzione di «contenuti» particolari alla «forma» universale; e con ciò stesso l'impossibilità che quella classe assumesse in sé un valore universale, di servire realmente e nel modo migliore tutti. Se si fa attenzione a questo punto, si capisce molto dell'interno della situazione attuale. Esiste una classe che come tale è portatrice del valore, o il valore è espresso da tutti di là dalla situazione di classe? Ecco un'opera di alta musica, o un atto di autentica bontà. Da un lato c'è lo sforzo di ricondurre quella musica o quella bontà ad una situazione storica, e quindi ad un rapporto di classi; dall'altro c'è lo sforzo di ricondurle ad essere l'espressione di tutti, dell'unità di tutti, di là dalle classi; il valore, nella sua forma, per ciò che è veramente valore: bellezza, bontà, realizza già quello che sarebbe rimandato alla società senza classi: «Una morale veramente umana che sussista al di sopra del contrasto delle classi e al di sopra della tradizione, sarà primieramente possibile in un grado di sviluppo sociale che non solo abbia vinto la lotta di classe, ma che per la pratica della vita l'abbia anche dimenticata» (Engels). Ho detto anch'io che in una realtà liberata possiamo ritenere che vi sia un realizzare i valori più alti; ma ciò non toglie che io non veda già in questa realtà nei valori come forma proprio il preaccenno di questa liberazione, e certamente il di là dalle classi. La bellezza della poesia omerica è attualissima, e opera corale, di tutti, appunto perché è un valore; e l'osservazione del Marx le resta estranea: «È possibile Achille con la polvere da sparo e il piombo? O in generale l'*Iliade* con la stampa e la tipografia? I canti e le leggende e la musa non scompaiono con l'arte della stampa e così non scompaiono le condizioni necessarie della poesia epica?» (in *Il pensiero di C. Marx e F. Engels*, trad. S.F. Romano, pp.

167-168). Le condizioni, i modi della poesia epica come genere sono una cosa, e la bellezza è altra cosa. Così altrove può esserci confusione tra ideologia e verità; tra ciò che la volontà vuole perché spinta dalla sua costituzione fisica o dalle circostanze esterne e «in un'ultima istanza dalle circostanze economiche (o sue proprie personali, o generali e sociali)» (Engels, ivi, p. 153), e ciò che la volontà vuole portandosi ad un grado superiore, di universalità; tra l'azione pratica volta direttamente a modificare la realtà sociale («quella morale che nel presente sostiene la trasformazione del presente»: Engels, *Antidühring*), e l'azione pratica così pura ed elevata che è già superamento, essendo un valore, dei limiti del passato.

La posizione religiosa della coralità del valore ha appunto questo compito, di affermare il valore universale della forma, tale che è opera di tutti vivi e morti, superanti in ciò i loro limiti e le loro classi ed uniti, anticipazione della società liberata che comprenda tutti. Per il valore così inteso avviene proprio la trasformazione della quantità in qualità: arrivare a tutti, a veramente tutti (vivi e morti), toglie il vecchio concetto individualistico produttivo. Ed anche «la noiosa finzione della immortalità personale» (Engels), che è tale se concepita secondo il produttivismo individualistico, ma non nella coralità degli alti valori nella quale ognuno mette qualche cosa di proprio.

Il materialismo rivoluzionario dovendo rifarsi, come ho già detto, dal punto più basso dell'immanentismo («qui si sale dalla terra al cielo»: Marx e Engels, *L'Ideologia tedesca*), ha indicato la socialità che c'è nel mondo economico creato dalla produzione capitalistica. I prodotti sono diventati prodotti sociali, non più prodotti dei singoli. Il filo, il tessuto, gli oggetti di metallo, sono il prodotto comune di molti operai. Nessuno di loro può dire: questo l'ho fatto io, questo è un mio prodotto. Ma la religione aperta dice: guardate ad altri prodotti, alle opere di valore (di bellezza, di bontà, di onestà); neppure lì potete dire: l'ho fatto io; anche lì dovete riconoscere che vi hanno aiutato tutti intimamente, e così stabilite un legame di unità con tutti. Essa è più salda di quella a cui allude la Bibbia, quando gli uomini trovarono una pianura nel paese di Scinar, e lì volevano edificare una città e un'alta torre. E il Dio della Bibbia discese a vedere la città e la torre che i figli degli uomini edificavano, e disse: «Ecco, essi sono un solo popolo e hanno tutti il medesimo linguaggio; e questo è quel che cominciano a fare! Oramai niente gl'impedirà di condurre a termine qualsivoglia impresa si propongano. Orsù, scendiamo

e confondiamo quivi il loro linguaggio, sicché l'uno non capisca il parlare dell'altro!» (*Genesi*, XI, 6-7). Questa era l'invidia del Dio, e quello era lo sforzo dell'umanismo. Ma la religione aperta ritrova l'unità di tutti nella produzione del valore, realtà di tutti aperta alla realtà liberata. L'unità è più salda e più vasta di quella che può essere pur tanto cara (come lo è quella della patria), prodotta dall'essere compagni in una situazione economica.

E che la religione aperta aggiunga questa unità aperta a tutti, si vede anche in un'altra considerazione. «Il fatto evidente, ma prima completamente trascurato, che gli uomini anzitutto devono mangiare, bere, avere un'abitazione e dei vestiti, e quindi *lavorare*; prima di poter lottare per il potere, prima di potersi occupare di politica, di religione, di filosofia, ecc. – questo fatto evidente vedeva infine riconosciuti i propri diritti storici» (Engels). Cioè: l'uomo comincia dal vivere, dal mangiare, dal produrre per soddisfare bisogni elementari. Ora, una cosa è dire che quelli sono mezzi richiesti per estrinsecare una certa vita nel mondo, altra cosa è dire che sono il fondamento della storia umana. La religione qui fa un salto: cercate il regno dei cieli, e il resto (mangiare, bere, vestire) vi sarà dato per sovrappiù. Cioè non ammette che si possa cercare prima il vivere e poi la religione. Questo si riflette sulla prassi. Non è che la religione dica: assicuriamo a tutti la soddisfazione dei bisogni, poi daremo loro una vita religiosa, quasi che la religione sia una sigaretta da fumare dopo i pasti. La religione fonda l'unità di tutti, e sulla base di questa, si tende a che tutti abbiano da mangiare, bere, vestire. Altrimenti, come sorgerebbe il problema di *dare a tutti*, sulla semplice base dell'assicurare a sé il vivere elementare? È il problema di tutti che guida i teorici del socialismo e del comunismo, e il problema ha tutt'altra origine che la constatazione della vitalità come base. E se guardiamo attentamente troviamo anche un'altra cosa. Che quest'attenzione ai bisogni elementari cela il desiderio che finisca il modo primitivo della loro soddisfazione, e la sfera vitalità-economicità dell'uomo sia trasformata sotto l'influenza dell'unità sociale e di una concezione corale. Sicché i due punti della doverosa azione per tutti e della liberazione dalla primitività vitale-economica, sono proprio i più carichi di riferimento religioso, quelli che nella religione aperta stanno in primo piano. La religione aperta si aggiunge all'umanismo rivoluzionario da una posizione post-umanistica, ma proprio ne rende possibile la realizzazione. E il ragionamento si può estendere a tutto il

resto: movendo semplicemente dal basso, dall'uomo, dall'economia e dalla politica, usando i vecchi strumenti umani della scienza e dello Stato, non si arriva alla possibilità della trasformazione nella totalità auspicata: è necessaria, per questo, l'aggiunta religiosa, nello spirito e con il metodo che le è proprio. Le battaglie possono apparire le stesse guardando ciò contro cui si combatte; ma è diverso, appunto, lo spirito e il metodo portato nell'opposizione.

Gli aspetti di maggiore apertura della dottrina del materialismo rivoluzionario sono là dove è affermato che il mondo non va concepito come un complesso di cose compiute, ma come un complesso di processi, per cui finisce una volta per sempre l'esigenza di soluzioni e di verità definitive (Engels). Le categorie sono così poco eterne quanto le relazioni che esse esprimono. Esse sono prodotti storici e transitori (Marx). Ora, questo lascia il posto per l'inserimento nel processo rivoluzionario di un metodo diverso, che è quello religioso; il quale, inoltre, ha il vantaggio di non presentare l'esclusivo passaggio alla liberazione costituito dalla classe proletaria, nella situazione attuale, e con la dittatura del proletariato, ma di riferirsi a tutti i soggetti della storia, tutti compresenti nella realtà di tutti, e tutti aperti ad una realtà liberata. Una guida deve pur esserci in questa aperta realtà di processi. Anzi, la posizione religiosa si presenta come quella che realizza la massima dialetticità, si porta all'opposizione radicale, non è l'umanismo che continua (con tanto di vecchio, polizie, esercito, ecc.); ma è la contrapposizione più assoluta, e perciò l'apertura di un orizzonte veramente nuovo. L'umanismo finiva, come sempre, per ripetere molto del passato; la religione se ne libera. E non mutando solo l'intimo, ma proprio aprendosi a un mutamento dei modi di realizzarsi della stessa realtà, andando oltre ciò che può raggiungere l'umanistica scienza, o diversamente da ciò che può ottenere la violenza, giudicata «la levatrice di ogni vecchia società, gravida di una società nuova. È essa stessa una potenza economica» (Marx, *Il Capitale*, trad. Cantimori, Cap. XXIV, Libro I, parte III, p. 210). Già, ma bisogna vedere se non c'è un metodo di trasformazione diverso da quello della forza, ma che trasformi sul serio, e muti la società nella sua forma (cento anni orsono la violenza distruggeva gli avversari con un fucile, un cannone; ora una bomba distrugge milioni di bambini, di un popolo giudicato «nemico»: non si deve cercare un altro metodo di lotta, come è, per es., quello gandhiano?).

Il marxismo vuole insegnare prometeicamente alle moltitudini il modo di trasformare la realtà sociale. La storicismo dello Hegel ave-

va dato alla borghesia la soddisfazione di sentirsi nella storia, che era divina: che più? non c'era che da provare la soddisfazione di essere funzionari di tanto regno. Lo storicismo del Marx coglie il segreto e lo trasmette a quelli che debbono rivoluzionare la storia. Il segreto lo ha trovato indagando il male della storia, il male come molla del dinamismo, e connettendo la lotta di classe con quel particolare momento storico (culmine del capitalismo), aperto alla liberazione. Ma noi possiamo domandarci: perché nella storia ha visto quel filo conduttore? quello spaccato, quella forza? È una semplice scelta. Perché non ha indagato quanto, non l'economia politica, ma la religione, con la sua apertura alla liberazione, determinasse la storia, e ne presentasse il programma di trasformazione? È una semplice scelta; è un punto di vista; non un'unica legge. Il Marx ha fatto il tracciato di quella, appunto perché l'umanismo ripigliasse dal più basso. Ma noi possiamo fare altri tracciati, e delineare la liberazione poggiando su altro. Perciò quando il marxismo sostiene che oggi esistono le condizioni economiche per la trasformazione rivoluzionaria, noi possiamo dire che esistono anche quelle religiose (eccesso del potere statale, impersonalità della tecnica, pericolo della distruzione atomica di innocenti, orizzonte di tutti, incontro di Occidente e di Oriente). Perciò, anche se l'impeto rivoluzionario in certi luoghi (nell'Asia, nelle parrocchie occidentali arretrate) arriva sotto la forma del marxismo, ciò non toglie che esso possa arricchirsi e farsi ulteriore per l'aggiunta religiosa. Potrà venire un giorno in cui il popolo stesso sentirà quale è il centro e quale è la persona più degna di prendere il posto della vecchia parrocchia con nomina dall'alto.

C'è da osservare che l'interesse crescente per gli studi biologici (di chi tra quelli e gli studi fisici o chimici, sceglie quelli) indica una maggiore attenzione al vivente, all'incontro con ciò che è già un fine in sé, piuttosto che la scienza semplicemente come accrescimento di potenza. Sarà facile inserire in questo interesse la conclusione dell'umanismo moderno, che dalla libertà per tutti è passato alla proprietà comune dei mezzi di produzione ed ora, nella religione aperta, alla realtà liberata per tutti. Se la critica della vecchia religione finisce, per il Marx, con la dottrina che «l'uomo è la cosa più alta per l'uomo», da qui comincia la prassi della religione aperta che appunto schiude all'uomo il massimo della possibilità, di là dalla ripetizione delle sue chiusure e del suo destino di violenza e di morte.

Capitolo dodicesimo

UNA SOCIETÀ PER TUTTI

Crisi attuale del cristianesimo e del socialismo per le chiusure istituzionali. Arricchimento religioso dell'opposizione alla conservazione sociale. Fine della civiltà individualistica. Spirito e metodo di un lavoro di centri religiosi, in confronto con il lavoro politico della «dittatura del proletariato».

Cristianesimo e socialismo Due ideologie fondamentali sono oggi in travaglio e possiamo dire, in crisi: quella cristiana e quella socialista, che pur sono i nomi più venerati e più appassionanti. Per questa loro crisi il posto può esser preso provvisoriamente da un impero che non sia né cristiano né socialista. Cogliere il punto delle due crisi, è dare i giorni contati all'impero intermedio. E il punto è quello della chiusura istituzionale. Il cristianesimo è in crisi da secoli per il sovraccarico del fatto istituzionale-ecclesiastico; e il socialismo è in crisi perché, datosi in questo primo cinquantennio del secolo istituzioni in Oriente e in Occidente, si avvede che non ce la fa a trasformare veramente l'uomo e la realtà, che era il suo essenziale proposito. E allora cerca un aiuto, si volge al cristianesimo e trova questo in più vecchia crisi; ecco che spetta ad una vita religiosa decisamente rinnovata, di assumere un socialismo che si rinnovi.

D'altra parte, se noi osserviamo la situazione attuale con occhio severo e secondo le migliori esigenze, non con animo conformistico e pronto ad accettare il poco e il pochissimo (perché è proprio quest'animo che porta a non raggiungere nemmeno il poco e il pochissimo), troviamo che uno dei problemi fondamentali di oggi è quello di arricchire l'opposizione alle strutture sociali, politiche, religiose attuali, di renderla complessa, profonda, non sradicabile

da nessun vento, capace di affrontare tutti i problemi e di soddisfare tutte le esigenze, anche di là dal campo esclusivamente politico-economico. E questo, proprio per la realistica constatazione che le forze della conservazione sociale riescono ancora a tenere dalla loro parte alcuni motivi di libertà o di religione, che una volta assunti e moltiplicati questi motivi dall'opposizione toglierebbero ad esse ogni ragion d'essere: esse sono attualmente fornite di tali mezzi di forza, che impiegare tutto il lavoro dell'opposizione nel contrapporre una forza pari o maggiore, oltre che essere molto problematico e richiedere decenni e secoli, spegnerebbe proprio quella superiorità di princìpi e di metodo che spetta all'opposizione. È tutt'altro che irreale il pericolo che facendo esclusivamente questione di potere, di conquista e di mantenimento di esso, e durando in ciò per decenni, e, riguardo a tutto il mondo, per secoli, si venga a perdere proprio la ragione essenziale che faceva l'opposizione meritevole di sostituire la conservazione. Accrescere tale meritevolezza è un lavoro ben concreto, sia per approfondire l'opposizione stessa, sia per metterla al sicuro dai colpi che essa potrebbe ricevere, sul piano delle realizzazioni e della lotta per il potere, e sia anche perché si veda che vale la pena (e pena può essere veramente) di proseguire la critica e la lotta, senza farsi prendere dallo scetticismo, dalla rinuncia e dall'evasione, che sarebbero le strette conseguenze del vedere che l'opposizione è ugualmente riprovevole come la conservazione.

I mezzi e il fine Il problema del rapporto tra i mezzi e il fine assume perciò un'importanza ben maggiore che se si trattasse di scrupoli; d'altronde ben rispettabili in un mondo che ne è crescentemente privo, e che non potrà così costruirsi un'alta vita sociale e un'alta vita religiosa. Si tratta di fare in modo che quel «fine» non sia un qualche cosa di dipinto in fondo, interessando invece esclusivamente il mezzo; ma che quel fine viva già nella qualità e nell'assunzione del mezzo, e sia lì evidentemente riconoscibile. Mettere del tempo nell'intervallo, e rimandare a tempo indeterminato l'armonia del mezzo col fine, è manifestare uno scarso interesse alla vita del fine, alla sua scelta, all'accorciamento della distanza da esso. Se si ama il fine, esso pervade già il presente, e lo muta, non rassegnandosi ad essere procrastinato indefinitamente. In questo caso, nel rinvio del fine e nell'assunzione di mezzi discordi da esso, diventa necessario imporre una fede che i

mezzi discordi daranno certamente il fine promesso, una fiducia cieca, un'obbedienza feudale. Ecco come si svolge il metodo della sottrazione della persuasione e dell'autocritica personale e decentrata, con l'imposizione del massimo rilievo centralistico nella dittatura o potere assoluto, la cui onnipotenza può sola fare il miracolo di procurare, con mezzi discordi dal fine, la realizzazione di questo. Prassi che è ingannevole non solo presso la periferia, la quale si ritrova o soggiogata o illusa, ma anche al centro stesso, dove mantiene l'autoillusione che si possa fare qualsiasi cosa, diffondere qualsiasi voce o qualsiasi calunnia, promuovere qualsiasi campagna anche falsa; senza che minimamente ci si accorga che questi modi non sono rispettosi dei cittadini, e che senza tale rispetto non li si potrà condurre a quel tal fine dipinto in fondo, cioè al rispetto reciproco.

Il lavoro da fare sarà, quindi, non di arretrare dall'opposizione, e di mettersi a patteggiare e a far compromessi con le posizioni conservatrici, ma di portar oltre l'opposizione, per assicurarne l'autenticità, e salvarla da quell'uso di vecchissimi strumenti (tortura, machiavellismo, violenza, oppressione, menzogna, dispotismo poliziesco, ecc.) con la pretesa che essi procurino il nuovo. Nello stabilire questa opposizione ulteriore ed autentica si raggiungeranno due scopi: 1, di vedere innanzi a noi tutta una prassi più soddisfacente e che dia già, passo per passo, la certezza della liberazione; 2, di sentirsi ancora più ostili a compromessi con le vecchie forze conservatrici, le quali sono sbagliate non soltanto nei mezzi ma anche nel fine, e sono chiuse a quella liberazione che dal diventar religiosa, non perde nulla della sua ragione sociale. Nell'opposizione anche limitata e imperfetta, il fine almeno (quello dipinto in fondo, la liberazione sociale e l'opposizione al privilegio) è ben valido; e perciò si possono, malgrado la diversa scelta dei mezzi e il diverso modo di sentire il fine stesso, fare dei passi insieme, stabilire degli accordi pur contingenti; ed uno di questi casi fu quello dell'opposizione più che ventennale al fascismo, un caso che è stato un'esperienza illuminatrice del confluire delle mentalità e delle forze politiche, sociali e religiose della conservazione. In questo trovarsi insieme all'opposizione, pur con animo diverso ed espressioni conseguenti, c'è anche un carattere che lo solleva, ed è quello di ritrovarsi insieme nella parte dove non si hanno guadagni e comodità e dove si paga personalmente: altra cosa sarebbe ritrovarsi insieme, non all'opposizione, sia pure in cose limitate e per un breve tempo, ma al potere e conformandoci ad esso.

E c'è anche un'altra ragione che spiega come mai accada che all'opposizione possiamo incontrarci talvolta, pur sostenendo metodi, mentalità e rivoluzioni diverse. Ed è che l'opposizione risoluta e consapevole è di formazione recente, di pochissimi secoli e decenni, ed anzi, a larghissime moltitudini sta pervenendo ora, in questi ultimi tempi. Che essa opposizione pervenga in modo imperfetto, grossolano, ancora avvolta da legami e parti del vecchio mondo e dei vecchi modi, è più che naturale. Quando Prometeo rubò il fuoco alla casta degli dèi e lo consegnò alla moltitudine umana, era il fuoco per esser liberi, e la moltitudine chissà come se ne valse, forse per bruciare vittime offerte agli dèi in una servitù che ancora perdurava. E così, che lo strumento politico-economico sia stato consegnato alle moltitudini del mondo, rimaste oppresse e costrette a coniugare i verbi del fare storico in terza persona e non in prima persona, non toglie la doverosità di un intervento attuale per il miglioramento di questo strumento stesso, assumendolo in un insieme più complesso e più liberato dalla vecchia provenienza. Ma il fatto che il movimento rivoluzionario sia recente fa sì che per molti esso stia proprio in una forma che noi riteniamo inadeguata; e perché avvenga il passaggio da quella forma alla nostra, perché cioè il monopolio o la punta più visibile dell'opposizione passi dal collettivismo burocratico ad altra forma, si richiede tempo, lavoro, merito infinito. Mi sembra, tuttavia, che sia chiaro ormai che il problema è proprio questo: non del fallimento di quell'opposizione, e del trionfo delle vecchie concezioni conservatrici, rimaste tali e quali; ma del passaggio ad un tipo di opposizione che meglio corrisponda alla maturità storica (se così qualcuno ama dire), o che sia più all'altezza di tutte le esigenze di uno spirito che in tutti vuole un autentico rinnovamento e veramente una realtà liberata dai vecchi limiti. Per questo sorgere sul terreno comune dell'opposizione accade di trovarci insieme con altri, come nell'opposizione alla Roma antica la polizia dell'urbe trovava spesso insieme ebrei e cristiani; ma si sa che l'interna differenza si fa sempre più evidente, e il rivoluzionario che ha accettato la forma politico-economica che gli pareva unica all'opposizione, se ne accorge, e si pone come un problema il nuovo tipo di opposizione. Questo è uno dei principali compiti nostri.

La crisi del socialismo Il motivo profondo della crisi del socialismo è, come ho detto, la sua chiusura istituzionale. E a questo riguardo

si tratta: *a*) di trovare strutture che impediscano lo slittamento del socialismo istituzionalizzato verso un collettivismo burocratico e di funzionari senza libertà, senza ricambio tra l'alto e il basso, senza autonomie; *b*) di mettere il socialismo in rapporto con una vita etico-religiosa, un'interiorità, sentimenti, idee, prassi, che investano tutta la liberazione dell'umanità, della società, della realtà. Il punto su cui richiamo l'attenzione è che il secondo problema è più importante del primo, e qui mi distinguo nettamente da tutti i socialisti che cercano di contemperare il socialismo e la libertà su un piano giuridico e con ispirazione umanistica. Io ritengo che anche il primo problema non sarà risolto in modo profondo e duraturo se non lo si porrà dopo il secondo: questa è la giusta prospettiva, e questa è la svolta attuale del socialismo. Né credo difficile provarlo. Potrebbe bastare far osservare che nel tutto rientra la parte, e che il lavoro per una struttura socialdemocratica politico-economica lascia la ricerca etico-religiosa e la soluzione degli altri problemi a concezioni di tipo umanistico che non dànno nessuna garanzia di essere strettamente connesse con una soluzione socialdemocratica, tanto è vero che vi troviamo unite soluzioni liberistiche o altro. Solo una concezione e una prassi religiosa profondamente riformate rispetto al passato nel senso di stabilire, oltre ogni istituzionalismo, l'infinita apertura a tutti, possono garantire come strettamente derivante la soluzione socialista. Il primo esperimento è stato fatto con i riformismi socialisti, che, quand'anche non si sono dimostrati per un verso o per l'altro insufficienti, hanno per lo meno mostrato di non produrre quella trasformazione dell'uomo ad un alto livello che è l'aspirazione rivoluzionaria. Quello che è da iniziare e condurre sistematicamente è il secondo esperimento, che esige fondamentalmente un interesse non per la continuazione, ma per la trasformazione dell'umanità, della società, della realtà, considerate in modo unitario, con una fiducia che i modi di realizzarsi di esse attuati finora possano essere sostituiti o aprirsi ad altri migliori. Una posizione, dunque, piuttosto post-umanistica.

Contro la realtà passata Quest'appassionamento che abbraccia la totalità (ed è legittimo perciò chiamarlo religioso, e non limitatamente amministrativo), non porta la sua critica soltanto sulla struttura economica della società attuale, ma sulla struttura dell'uomo come legato alla sua fisicità, e sulla struttura della realtà come costituita mediante

la potenza, per cui il gatto mangia il topo e il lupo la pecora. Che un uomo muoia è un fatto che suscita la protesta, così come che un uomo sia sfruttato. E la liberazione investe tutti gli aspetti del reale: non sfugge ad una posizione di lotta in un punto, perché pone un problema di lotta e di liberazione su tutta la linea, di attuazione di una realtà liberata. Quest'apertura totale è totale anche nel senso che coinvolge tutti, e pone il fondamento che alla realtà liberata appartengono tutti, di là dalle loro condizioni particolari, e di là dalle loro azioni attuali. Ecco il fondamento religioso, l'unità amore con tutti, distinguendo (come si suol dire) peccato da peccatore, cioè riconoscendo che gl'individui, a cui volgiamo un tu infinito, non si esauriscono e chiudono nella loro situazione ed agire storico, ma sono infinitamente più ed oltre. E perciò la prassi è rivolta a lottare contro il peccato, attraverso la solidarietà da una parte e la noncollaborazione dall'altra, e tenendo sempre presente la compresenza di tutti alla realtà liberata. Non si creda o non si affermi che questo è considerazione privata, personale e semplicemente volontaria o idealeggiante, perché essa è, invece, universale e coinvolge tutto, trasformando radicalmente la prassi. L'apertura a tutti, connettendoli con una realtà liberata, anche quelli che ci sembrano sopraffatti come i morti, i malati, gli stroncati dalla vecchia realtà, gli annullati, stabilisce un metodo tutto diverso da quello della distruzione dei nemici, degli eretici, dei dissidenti. Il rivoluzionario socialreligioso vive anzitutto «la realtà di tutti», che è radicale opposizione alla realtà passata e attuale che separa, divide, spezza, stabilisce oppressioni e sfruttamenti ed elimina senza pietà. Si chiami questa, natura o storia, insieme degli eventi, essa è svalutata e comincia a finire, in confronto alla realtà di tutti, che già comincia ad essere scorta da chi si pone in un'apertura socialreligiosa.

Dare a chi assomiglia ai morti Questa apertura a tutti, in quanto è protesta e rifiuto di accettare la realtà che ha dato la morte, e che vive quindi interiormente la compresenza di tutti (che sarà sempre più visibile quanto più si trasformerà la realtà che ora separa e colpisce), è piena di sacra reverenza particolarmente verso i morti e gli stroncati e sofferenti, proprio perché sente più vivamente in loro la discordanza tra la realtà che affratella tutti intimamente e la realtà della potenza, il mondo com'è ora: essi sono i testimoni e i màrtiri di un'aspirazione a superare il passato. E perciò nella trasformazione che avviene nel nostro intimo, in quanto vi ritroviamo non l'indi-

viduo isolato, ma la presenza dell'Uno-Tutti, per cui tutto ciò che facciamo di bene e di valore lo riconosciamo compiuto con l'aiuto di tutti, quanta vicinanza sentiremo verso i morti e i sofferenti, che pur ci aiutano e sono con noi! Il valore è di tutti, e tutto spetta a tutti; e siccome non possiamo dare le cose del mondo ai morti, ecco che le daremo a chi assomiglia loro, ai malati, agli stroncati, ai pallidi, a quelli che quasi non sono, rivolgendo particolari cure e facendo loro affluire le cose più ancora che a chi lavora e opera visibilmente nella produzione.

La crisi del cristianesimo Se con queste esigenze, che sono anche una realtà più alta, ci volgessimo al cristianesimo, scorgeremmo anche meglio le ragioni della crisi di cui dicevo all'inizio. Perché è vero che il cristianesimo evangelico ha posto questa apertura a tutti, e particolarmente ai sacrificati dalla realtà del mondo (e, come dice san Paolo, Dio ha suscitato le cose che non sono contro quelle che sono); è vero che Gesù costituisce un fare aperto che è perdóno al peccatore; ma è anche vero che già nello stesso Vangelo c'è il Giudizio che chiude il peccatore nel suo peccato e nella conseguente eterna dannazione, contro una realtà liberata che comprenda tutti; ed è anche vero che la Chiesa di coloro che «credono in Gesù Cristo» non comprende l'intera realtà di tutti; e l'istituzione ecclesiastica assolutizzata, il privilegio dei sacramenti, la qualifica di eretico, vanno contro la realtà di tutti intesa secondo l'apertura che si è detto; ed infine il principio della salvezza personale è di difficoltà a vivere quell'Uno-Tutti che dobbiamo riconoscere come il nostro vero essere. Il principio è della salvezza, o realtà liberata dai limiti, per tutti, nessuno escluso, e ciò che noi facciamo va non a noi nella nostra singolarità, quasi nostra proprietà privata, ma va a tutti, nessuno escluso o dannato e abbandonato ai diavoli, o distrutto, secondo il metodo politico-poliziesco. Veramente il socialismo dello statalismo terroristico e poliziesco si congiunge qui col cristianesimo autoritario e istituzionalizzato, nel dividere in due la realtà di tutti.

Fine della civiltà individualistica Da questo punto di vista religioso si comprende l'importanza della premessa effettuata dal materialismo storico che ha negato la salvezza personale e isolata, e ha cercato di stabilire la coralità della storia. Che l'uomo non dovesse curare la salvezza della propria anima, tutto il resto riguardando sotto questo

aspetto, ma ponesse il suo fine nell'adeguarsi al moto storico che costituisce una nuova società nella quale tutti si liberano, e lo sviluppo dell'uno è interdipendente con lo sviluppo di tutti, poneva una destinazione finale che prescindeva da un premio personale e da una differenziazione dagli altri, e stabiliva un nesso tra l'io e tutti. Il vecchio mondo religioso della retribuzione personale e della preoccupazione per la propria sopravvivenza, è finito. E così, che l'operare e il produrre fossero visti non sulla base di un io personale, ma di un contatto e aiuto e compresenza di lavoro delle moltitudini della storia, metteva termine alla concezione individualistica, e poneva le premesse per un nuovo tipo di individuo, portante in sé la compresenza di tutti. E così, il principio della ripresa dopo l'alienazione che l'umanità aveva fatto di sé nelle varie trascendenze teologiche, filosofiche, politiche, sociali, affermava l'inizio di una storia nuova, attuantesi con categorie diverse da quelle del passato, che erano state l'autorità, la dipendenza, lo sfruttamento, lo Stato, la superstizione, la separazione, l'isolamento. Ma da un punto di vista religioso queste tre fondamentali premesse, così poco assimilate ancora in tutto il loro valore, vengono svolte e portate ad una produttività rivoluzionaria molto superiore. Infatti:

A) Anche nella nuova vita religiosa qui propugnata l'individuo non cerca la propria sopravvivenza né la propria salvezza personale, anelando ad andare in cielo ad un proprio posto: l'individuo volge un tu di unità amore, e vive la compresenza anche dei morti e dei lontani nel tu, non nell'io come io; l'io rinasce in tutti e con tutti. Ma perché arrestarsi al nesso politico-economico, e non portare il nesso di là dalla morte? perché lasciare questo limite della morte come qualche cosa di necessario e di invalicabile che interrompe la solidarietà, la vicinanza a tutti? perché non porre e sperare di più di quanto operi il rivoluzionarismo politico? è forse questo un indebolimento dell'apertura ad una realtà liberata, o un rafforzamento?

B) La coralità della produzione è portata, per opera di una vita religiosa nuova, ancor più in alto che nel campo del lavoro agricolo e industriale: nel campo della creazione dei valori più puri, la bontà, la musica, la rettitudine, in modo che lì ci si senta affratellati all'intimo di tutti, anche malati, pazzi, inconsapevoli, morti. Quanta umiltà nell'intimo, e qual vincolo rallegrante! Non sarà poi più facile intendere la coralità del lavoro, e superare lo sfruttamento e la proprietà privata degli strumenti di produzione, se noi già sentiamo, come in

un culto, che ritroviamo nell'ascoltare o creare una musica, e in un qualsiasi atto di valore, la coralità di tutti?

C) La fine dell'alienazione che rende schiava l'umanità (e tutti gli esseri) è la fine non solo delle strutture oppressive, ma anche dei limiti del peccato, del dolore, della morte. Togliere la trascendenza di Dio ai tutti, dell'Autorità alla libertà, della Proprietà al lavoro, dell'Essenza all'esistenza, dell'Istituzione all'unità amore, è il moto liberatore; ma bisogna guardare fermamente anche un'altra alienazione che è stata posta: quella del paradiso, o realtà liberata dal male nelle sue varie forme. Anche questa alienazione e questa trascendenza è da superare, e da riportare in seno a tutti, non dissolvendola come fantasma illusorio (perché allora anche le altre riprese potrebbero considerarsi vane), ma costituendone gli strumenti religiosi di richiamo e di recupero alla vita attuale, senza rinvii.

Vicinanza cosmica da centri aperti La diffusione di una concezione politico-sociale avversa ai privilegi e ai pregiudizi del passato, non è che la premessa, la quale, se supera vecchi modi, non distoglie la libera aggiunta di una nuova vita religiosa, che non stia in dogmi chiusi o culti, ma assommi tutte le aperture alla liberazione, e quindi anche ogni aspirazione alla libertà e alla società giusta. Costituire una società, anche religiosa, chiusa, è essere ancora tolemaici; se siamo copernicani, costituiamo non una società chiusa, ma centri aperti, che includono esseri dove che siano, anche fuori della terra, in altri mondi: la liberazione è per tutti, nessuno escluso; siamo all'altezza di una vicinanza cosmica.

Questo principio di porsi come centro aperto alla liberazione sociale e religiosa di tutti, impedisce di metter sù un'istituzione particolare, società, Stato, chiesa o partito, che presuma la legittimità di tutti i mezzi a proprio favore perché unico tramite verso la liberazione. Abbiamo già visto gl'inconvenienti di questa posizione. Credo che non ci si renda veramente conto di una nuova vita religiosa se non si fa preciso e deciso atto di rifiuto di questa attribuzione di assolutezza a qualsiasi istituzione: messo al bivio e al punto di scelta, il religioso non può esitare, e sceglie l'atto di affermazione del fine puro. Potrà, nell'ordinaria amministrazione della vita, valutare diversamente le istituzioni, apprezzare quelle che si sforzano di ridurre l'uso di mezzi discordanti dal fine, considerare l'intenzione, la difficoltà delle situazioni; ma, posto nel punto più serio, non esiterà

nel sottrarre la propria responsabilità da istituzioni che si professano privilegiatamente autorizzate ad usare ogni mezzo. Ed è certo che la consapevolezza crescente della prossimità di una realtà liberata si avrà tanto più quanto più questi centri (di persone e di gruppi) si impegneranno al lavoro e si collegheranno in un federalismo universale nonviolento dal basso. La nonviolenza è l'arma dei deboli, perché è amore e sacrificio. E appunto per questo è amata dalla vita religiosa, che si pone con essa al livello dei deboli, e non si affanna ad avere mezzi violenti per essere alla pari dei potenti. C'è la fiducia che la solidarietà con i deboli, con quelli che svolgono in sé l'amore e la sua prassi, e non la prassi della forza e della distruzione, è realmente più forte, più aperta alla realtà liberata. Il tempo dato all'attivissima nonviolenza non è perduto, ma è preziosamente guadagnato. Se uno vede che nello svolgere l'unità amore e l'immensa attività che ne consegue, e nella certezza di essere in una società materna con tutti, non c'è un compenso a ciò che del mondo sembra perdere (e dico «sembra» perché è vero il detto evangelico di cercare il regno dei cieli, e il resto sarà dato per sovrappiù), deve ancora riflettere, deve ancora fare esperienza: non è un persuaso della liberazione socialreligiosa; e probabilmente è ancora sotto l'influenza illuministica del valore essenziale della propaganda e dell'organizzazione esteriore. Sol che ammetta il limite di questo, sinceramente e non a denti stretti, si troverà a vedere la liberazione sociale entro la liberazione religiosa. Che è il passo che sto proponendo.

Comunanza del punto di arrivo In questo modo avviene un cambiamento anche nell'impostazione dell'azione per la liberazione. Mentre il punto di vista umanistico-storicistico affida la liberazione *alla coscienza e volontà rivoluzionaria* delle persone e gruppi di persone, che coscientemente lottano ed instaurano il loro potere; il punto di vista religioso vede il massimo rilievo nell'iniziativa di un'unità aperta (un centro) che sollecita intorno tutti con la persuasione che *tutti possono rispondere*, anche se in atto non consapevoli (per es. gli animali). Questa è una prassi progressiva perché fondata sulla persuasione che ogni essere possa aprirsi alla liberazione; e pur operando intensamente, ha questa interna apertura e fiducia, che precede l'associazione di fatto dei lottanti consapevoli. La ragione di questa prassi progressiva sta nel fatto che essa vede la solidarietà non al punto di partenza, in analogie o comunanze di situazione (stessa

nazione, stessa predilezione da Dio come per gli ebrei, stessa classe sociale, stessa categoria di santi o iniziati), ma nella comunanza del punto di arrivo (realtà liberata o patria celeste in terra) che comprende tutti. La liberazione è non solo dall'assolutismo, dall'imperialismo, dal capitalismo, ma anche dal male nelle sue varie forme e dalla morte, e per tutti. Si guarda a ciò che tutti possiamo diventare nella realtà liberata, e questo ci affratella tutti veramente, purché siamo persuasi di questa comunanza del punto di arrivo per tutti. Perciò lavoriamo da un centro con questa persuasione per tutti gli esseri anche subumani; e se anche costituiamo dei gruppi, vediamo che essi sono in funzione di una liberazione che non comprende solo il gruppo dei coscienti e volenti, ma tutti.

Questo lavoro religioso, affiancante il lavoro sindacale e politico di opposizione, ma con allargato animo e diverso metodo, tende a suscitare tutto un complesso che controbilancia e riduce sempre più la fiducia nell'uso del potere, della legislazione, della polizia. Certamente la polizia è l'ultimo degli strumenti a cui una società pur rinnovantesi può rinunciare; certamente tra leggi cattive e leggi assicuranti progressi di libertà e di giustizia, è meglio che ne siano fatte di queste seconde (per es. una legge che riconosca l'obbiezione di coscienza al posto della legge della coscrizione obbligatoria). Ma per la religione, tutta tesa al superamento delle attuali strutture di potere della società e della realtà, l'accento, la gravitazione sta su altro dalla polizia e dalla legislazione che guardano all'uomo com'è, e non come può essere; e l'opera religiosa è per un lavoro che prescinde o integra e sorpassa la legislazione. Se già ora, ogni volta che si fa una qualsiasi legge si impostasse un lavoro di educazione e chiarimento che controbilanciasse il carattere coercitivo della prima, la si aprirebbe in qualche modo. Il trapasso del potere e la sua trasformazione avverrà; il problema è ora di preparare i modi, non per cui semplicemente trapassi il potere, ma perché tale trapasso sia effettiva trasformazione dell'uomo e della realtà sociale, e di tutta la realtà. Questo è il servizio della religione; per cui essa da retroguardia come è stata ed è negli ultimi tempi rispetto alla liberazione umana, passa all'avanguardia, e guida i nuovi rivoluzionari.

Il passaggio Il Marx così distingue l'anarchismo dal materialismo rivoluzionario. Per il primo la pietra angolare è la persona umana, la cui liberazione costituisce la condizione essenziale per la libera-

zione delle masse, impossibile finché non sia realizzata la prima. Per il secondo la liberazione dell'individuo non può essere realizzata che liberata la massa; a questa liberazione bisogna puntare. Ma la religione è oltre i limiti dei due metodi; perché il primo come può liberare l'individuo se non connettendolo con gli altri, se non mettendolo in rapporto con un'autorità sia pure interiore? Altrimenti prevarrà il carattere polemico, negativo, ribellistico, l'individuo si ritroverà in una chiusura naturalistica, di qua dalla morte e priva di un'elevazione al valore. Che si passi per l'individuo, è giusto; che il tu sia tenuto sempre presente, è fondamentale; ma senza il nesso non superiamo l'insufficienza di un umanismo prometeico naturalistico. E come può il secondo far operare questa massa e riferire tutto ad essa, se il gruppo che opera, possiede e realizza dittatorialmente il riferimento a tutti, al prezzo stesso di togliere libertà e vita a una parte di questi tutti? e a qual punto e a quale persona si arresterà? e in qual momento? La religione non corre il pericolo di queste due insufficienze, dell'individuo e del gruppo chiuso, perché svolge un metodo che tiene presenti tutti, fa realmente per tutti, distinguendo tra peccato (in questi due casi: il Potere, il Capitale) e peccatore, non collaborando col primo, vivendo col secondo la coralità del valore.

È vero che Lenin sente fortemente che si deve arrivare ad una società di tutti. «La possibilità della distruzione della burocrazia ci è garantita dal fatto che il socialismo ridurrà la giornata di lavoro, eleverà *le masse* a una vita nuova e metterà *la maggioranza* della popolazione in condizioni tali da permettere a *tutti* senza eccezione, di adempiere le "funzioni statali", ciò che porta in ultima analisi alla *completa estinzione* di qualsiasi Stato in generale» (*Stato e rivoluzione*, pp. 146, 61, 136, 145). La vita sociale dovrà diventare un'abitudine sì che non occorrano più i mezzi repressivi della polizia. E tutto ciò è accettabile religiosamente, solo se si sposti la fiducia nel mezzo: è esso la dittatura del proletariato, che utilizza modi della vecchia società per distruggerla? o è l'opera religiosa da centri intimamente uniti a tutti, introducendo così un salto qualitativo tra il vecchio e il nuovo, tra metodo e metodo, tra violenza e nonviolenza? Basta a Lenin essere «dittatoriali in modo nuovo (contro la borghesia)»; il Marx aveva sempre insistito che la classe operaia non poteva semplicemente impossessarsi della macchina statale già pronta, ma spezzarla, demolirla; ma come far sì che questa non resti militare e burocratica, e far che sia tutta diversa? Qui è il punto: basta a ciò

una prassi politico-economica, o è necessaria un'aggiunta religiosa? Si può fare affidamento, come faceva Engels, in una nuova generazione «cresciuta in condizioni sociali nuove, libere e che sarà in grado di scrollarsi dalle spalle tutto il vecchiume dello Stato?» o si dovrà contare su una nuova vita religiosa, che avendo riconosciuto che dove è Stato è violenza, e dove è violenza non è, così dice Lenin, libertà e democrazia, impòsti strumenti di liberazione dalla violenza in tutte le sue forme? Il punto è se si debba accettare l'idea della rivoluzione violenta (alla base di tutta la dottrina di Marx ed Engels, secondo Lenin); o riconoscere che premesse ideali diverse ed anche osservazioni sulla storia degli ultimi decenni ci hanno convinto che quel rapido passaggio violento ha tutt'altro che la rapidità che vi vedevano Marx, Engels, Lenin, e che l'esercizio di quel metodo si è riflesso in coloro che l'hanno esercitato, riducendo quegli elementi escatologici che prima erano ritenuti inscindibili. La teoria di dover usare un metodo con elementi della vecchia società (esercito, machiavellismo, polizia, Stato, differenze gerarchiche, ecc.) finché ci sono *avversari* all'esterno o all'interno, mostra che non è stato trovato, perché non cercato, un altro metodo, che portasse avanti il proprio nuovo, pur essendoci ancora il vecchio. E lascia che i morti seppelliscano i morti, avrebbe detto Gesù.

Lo Stato si estingue o si abolisce? Ma dal punto di vista religioso è già sùbito sostituito da ciò che è più importante, l'aperta realtà di tutti, unitaria intimamente e antiautoritaria nonviolentemente, e che fa già mille cose che sono, o erano, lo Stato, decentrandole al massimo, sostituendovi iniziative di Centri. Lo Stato risale così dall'attività di tutti, e non più violenta. Questo è quel «democratismo primitivo» di cui parla Lenin: «il passaggio dal capitalismo al socialismo è impossibile senza un certo ritorno al democratismo "primitivo" (come si potrebbe altrimenti far compiere alla maggioranza della popolazione, e poi all'intera popolazione le funzioni dello Stato?)» (*Stato e rivoluzione*, p. 54), rivalutando le «ingenuità» del cristianesimo primitivo e il suo spirito democratico rivoluzionario. Soltanto che egli affida questo democratismo primitivo agli «operai armati», e la religione aperta lo affida ai «persuasi» e al lavoro dei «centri», perché essi sanno che le forme di potere sono molte, e non soltanto quelle del governo armato; perciò esse suscitano iniziative nonviolente dal basso che uniscono largamente e isolano i vecchi nuclei dirigenti.

Capitolo tredicesimo

MOTIVI DI RIFORMA RELIGIOSA

Le più importanti riforme religiose occidentali (modernismo cattolico, riforma protestante, riforma francescana, riforma di Gesù Cristo, riforma dei profeti ebrei) hanno avuto tre caratteri costanti: valore della coscienza, apertura alla liberazione, apertura a tutti. I tre temi sono portati alla loro estrema conclusione da una riforma religiosa attuale, che è non di rivelatori, ma corale, di tutti, compreso l'Oriente.

Tre caratteri costanti Riforma vuol dire «dare nuova forma», e riforma religiosa vuol dire «dar nuova forma alla vita religiosa»; significa, dunque, restare nel campo religioso, nel problema religioso, non rifiutarlo, ma riprenderlo e approfondirlo. Si capisce che intesa così, la riforma religiosa si è presentata più volte; e, se si osserva attentamente, ha avuto caratteri simili: intendo dire delle riforme religiose veramente trasformatrici.

I caratteri simili più evidenti sono tre: l'importanza data alla coscienza nella distinzione interiore che essa compie tra valore e disvalore; l'apertura alla liberazione da una realtà limitata e insufficiente; l'allargamento della liberazione a tutti. Possiamo vedere come questi tre aspetti si ritrovano nelle riforme religiose presentatesi nell'àmbito della civiltà occidentale, considerando molto schematicamente soltanto le più rilevanti, senza tener conto di quelle filosofiche, etiche, sociali, che ne furono la conseguenza e lo stimolo.

Il modernismo cattolico Anzitutto, il modernismo alla fine dell'Ottocento e all'inizio di questo secolo. Esso intese, all'interno del cattolicesimo, porre un problema storico (se i risultati della critica storica sulle origini cristiane non costringessero, nel nome della ve-

rità di fatto, ad una revisione di certe credenze che la tradizione sosteneva), un problema filosofico-religioso (se gli stessi dogmi non fossero da intendere principalmente come orientamenti di *azione*), un problema sociale (se la democrazia non dovesse penetrare più autenticamente nella Chiesa). C'era quindi, una rivalutazione dell'azione, del sentimento, contro le affermazioni superbamente teoriche e contro la sufficienza del culto (ogni riforma batte contro l'abbondanza, l'esteriorità, l'autoritarismo, il meccanismo nel culto); ed una vivissima ripresa della sollecitazione all'apertura al regno di Dio.

La riforma protestante Più indietro, la riforma protestante. È noto che essa attribuì una grande importanza alla coscienza, luogo di incontro della fede dell'individuo e della Verità e della presenza di Dio, contro l'esteriorità dell'ecclesiasticismo romano, che presumeva di essere unico e insuperabile intermediario tra l'uomo e Dio. Ed è noto anche quale rigoglioso sviluppo ne abbiano ricevuto – considerando riforma protestante non quella di Lutero soltanto, ma di tutti coloro che operarono un approfondimento del cristianesimo e un distacco da quello medioevale (principalmente Calvino, Fox e i quaccheri, il pietismo), le tendenze democratiche del mondo moderno, aprenti realmente a tutti la funzione di sacerdote senza distinzione di investitura e di casta, e riprendendo la tendenza alla liberazione, unendovi più volte il fatto sociale.

La riforma francescana Più secoli addietro, la riforma francescana. Riforma che, come è noto, non riuscì nel modo e nell'estensione che il fondatore voleva. Pur non attaccando in senso eversivo le vecchie verità e le vecchie strutture (lo spirito critico e le esigenze spirituali non erano giunti a punti veramente moderni), la riforma francescana voleva suscitare una tal vita e una tale dignità in ciò che è basso, umile, sprezzato, alla periferia, che esso avrebbe finito per trasformare la struttura autoritaria dall'alto; la coscienza era portata più avanti, anche dell'umile e perfino la presenza degli esseri non umani; la liberazione era fatta sentire più vicina, imminente, quasi iniziata; «minori» era il nome del partito del popolo di Assisi.

La riforma di Gesù Cristo E la più grande riforma religiosa dell'Occidente, quella di Gesù Cristo. Che egli desse tutta l'evidenza alla

coscienza nella doverosa, interiore – fin nell'intenzione – distinzione tra il valore e il disvalore (contro la presunzione delle chiusure tradizionali, farisaiche, sacerdotali); e che aprisse gli animi all'avvento del regno di Dio o realtà e società e umanità liberate; che ne allargasse a tutti la partecipazione; non è da ripetere qui.

La riforma dei profeti ebrei Ma prima di Gesù Cristo i profeti ebrei, Amos, Osèa, Isaia, Geremia, Ezechièle: sono vicini a noi, più di quanto sembri. Loro hanno posto tanto in alto la coscienza («Se separerai il valore dal disvalore, sarai come la mia bocca», riferisce Geremia che Dio gli dichiara, XV, 19); loro hanno aperto la liberazione in una nuova Gerusalemme, che muterà il suo nome; loro hanno aperto il Dio, che prima era soltanto degli ebrei (monolatria, ogni popolo il suo dio), ad essere il Dio di tutti (monoteismo). Ed hanno combattuto il culto idolatrico in nome del vero culto, come fedeltà a Dio nella giustizia e nella rettitudine.

Riforma corale, conclusione di tanto travaglio Questa elementare scorsa storica ci conferma che la «riforma» si è presentata più volte con caratteri, per quello che permette la diversità delle situazioni, costanti; e che noi oggi non siamo che all'estrema conclusione nel travaglio di quei tre temi fondamentali. Del primo (il valore e la coscienza), perché riconosciamo come fondamento comune a tutti questo della coscienza, dei valori, della legge morale; e ben giustamente il Kant vedeva in essa la cosa prima (la religione viene dopo), non ammettendo che uno aspiri a diventare un «favorito di Dio» a forza di culto, trascurando il piano comune del dovere, né che uno, perché sacerdote, pretenda ad una differenza dal comune uomo onesto. Del secondo (l'apertura alla realtà liberata) perché, sia dalla scienza che ci dice la realtà suscettibile di trasformazioni le più radicali, sia dal lavoro politico-sociale, che ce lo mostra per le società, oggi rivive e si estende sempre più il senso religioso-sociale della fine di un passato e di un nuovo inizio. Del terzo (i tutti), perché ora più che mai riconosciamo che tutto deve essere di tutti, che non è ammissibile privilegio di alcun genere, e che, di là da ogni distinzione di buoni e di cattivi, di beati e di dannati, Dio si ricongiunge con tutti, perché il male non può essere eterno, e noi dobbiamo lottare contro il peccato, e amare il peccatore, dove è un infinito perché persona.

Estrema maturazione, per ragioni religiose, etiche, filosofiche, sociali, del tema del valore, della liberazione, dell'amore.

L'iniziativa per una riforma religiosa oggi (ognuno può esserne centro di fede e di lavoro) prende i tre temi e li collega organicamente, con princìpi teorici e molteplici conseguenze pratiche: chi l'assume può essere un «libero religioso» o può essere un credente delle religioni storiche tradizionali, che però sia persuaso di sollecitare là entro una prospettiva secondo quei tre princìpi, lottando contro l'assolutismo istituzionale, l'esteriorità e la sperequazione, il privilegio sacerdotale e sacramentale, il conservatorismo politico e sociale.

Un lavoro di riforma religiosa si colloca così come centro mediatore e propulsivo tra le posizioni laiche che stanno portando i loro princìpi ad una tensione religiosa (comunità, libertà, tolleranza, attività, ecc.) e le posizioni religiose tradizionali che si accorgono di una doverosa autocritica e scelta e nuova prospettiva. Anche in Oriente si è lavorato verso punti simili, con minore preoccupazione di ortodossia e, fino a poco tempo fa, minore interesse politico e sociale, oggi necessariamente vivissimo: anche lì questa mediazione attuale e sollecitante è in pieno sviluppo, e su linee simili. Lo stesso incontro tra Cina ed India (e l'India può influire religiosamente un'altra volta sulla Cina rinnovata socialmente) ha un significato a questo riguardo (anche se vi sono punti di arretratezza), per la formazione di una civiltà religiosa e sociale veramente di tutti, fuori di proprietarismi e di individualismi esasperati, ben diversi dai diritti della «persona».

Sicché da tanti punti sorge la stessa riforma, con stessi problemi e stessi orientamenti di soluzione. È bene che l'estrema riforma religiosa, prima di una realtà e società e umanità liberate, sia corale, non di individui considerati come rivelatori assoluti, e spesso perfino contro il loro proposito. Perché fu scambiata la loro fermezza in assolutismo rivelatorio esclusivo. Ed era invece una «libera aggiunta» alla vita degli altri, di tutti!

Capitolo quattordicesimo

GESÙ CRISTO

Affetto virile di tutti per Gesù; ma non c'è bisogno di monarchicizzarlo e farne un idolo, contro quella moltiplicazione in tutti, e particolarmente nei sofferenti, di cui egli affermò il valore religioso. Bisogna distinguere, anche in Gesù, i fatti (che furono quel che furono, e che i Vangeli non possono dire con perfetta esattezza, perché scritti molto più tardi e con intenti di esaltazione) e l'interpretazione dei fatti stessi. In questa, che è fondamentale per la religione, è possibile una moltiplicazione per tutti: Natale di tutti, Resurrezione di tutti, miracolo (realtà liberata) per tutti; e, nella sua dottrina, elementi fondamentali di apertura.

La monarchicizzazione di Gesù Chi non è contento che Gesù Cristo sia nato e stato nel mondo? Egli è il compagno ideale in questo mondo che dà colpi; e quando è sera, quando tutti vanno per altre cose, quando si sente che tutta la propria vita passata non basta, Gesù Cristo, la sua energia, la sua chiarezza, la sua virile bontà, quella serietà piena di rettitudine e di sofferenza tra le ombre del mondo, è un sicuro conforto. Gli facciamo posto accanto. Non perché egli abbia avuto una nascita speciale con angeli, e una vita con atti miracolosi e trasfigurazioni, e cose che egli abbia fatto dopo la morte; non perché gli abbiano attribuito qualche cosa di ultrapotente, di regale e ultraregale, al modo dei potenti della terra o di un ultrapotente che regoli i moti delle tempeste e delle nuvole; anzi quella cornice dà un disagio, quasi sia un argomento per selvaggi, una consolazione verso le persone emotive, mostrando che il Bene è potente. Non si poteva fare diversamente? uno potrebbe domandare. Ebbene sì, c'erano due modi per Gesù Cristo: si è insistito sul primo; noi insisteremo sul

secondo. Lo si è fatto Figlio di Dio in senso eminente, persona pari al Padre, dotato di assoluta sapienza e infinita potenza, monarca che torna al cielo perché ne proveniva, autorità fondata nel mistero (il suo legame col Padre) e fonte dell'autorità a chi nasce principe e re.

L'altro modo è rimasto in secondo piano. Quel senso di camminare e di andare verso una nuova realtà, che c'è particolarmente nei primi tre vangeli (i più antichi); il fatto di volgere un appello a tutti per una salvezza collettiva, aprendo i cuori chiusi, i pugni chiusi, gli occhi serrati, le membra rattratte; e quel sentire che il peccato più grave non è contro le vecchie prescrizioni o gli antichi comandamenti (che è cosa che ben s'intende, quasi un'igiene personale, ma di cui Gesù si secca quando gli se ne parla con insistenza), ma quello di inadeguatezza di apertura al miglior futuro, che è la venuta di Dio, con il suo regno, la sua realtà che è realtà liberata; e chi aveva pietà ed apertura (come il Samaritano) non temeva il Giudizio, vi era preparato, lo viveva già come Bene; quel richiamo a non sfuggire da ciò che importa sommamente, dandosi al culto, al tempio, al rispetto pedante del sabato; e soprattutto quell'impulso a fare verso gli altri senza badare al loro singolo merito, il fare aperto che sta prima del giudicare e ne fa a meno: questa idea del fare aperto è il sommo, e sta tanto a cuore a Gesù Cristo che egli dice: ciò che fareste agli altri, e particolarmente ai sofferenti, ai bambini, è come se lo faceste a me; che è il principio più dimenticato da tanti cristiani. I quali hanno preferito svolgere il primo modo, ed innalzare Gesù già nei Vangeli stessi, chiuderlo nella nicchia dell'adorazione, allontanarlo nell'apoteosi dell'Ascensione, invece di cercarlo risorto nel volto di ogni essere incontrato.

Il secondo modo da svolgere è proprio questo di prendere il fatto stesso che Gesù Cristo sia nato e vissuto, la sua realtà storica, e aprirla, considerando certi elementi autoritari o mitologici come caduchi, e portando avanti altri elementi, essenziali e aperti all'eterno. A noi sembra più anticristiano distruggere con mano armata le persone (contro quello che Gesù Cristo dice e fa tante volte, e dal principio alla fine) che non credere che gli epilettici abbiano demòni dentro, e che sia possibile farli uscire e spingere, per es., dentro i porci. Le chiese, pur avendo il merito di aver continuato a parlare di Gesù Cristo agli uomini, gli hanno comunicato la chiusura dei loro modi istituzionali; la Chiesa romana se ha salvato l'elevatezza e la distinzione del fatto sacro, vi ha unito la propria istituzione e autorità e

strutture e norme lontane da ciò che era essenzialmente di Cristo; le correnti protestanti (le più) se hanno salvato il contatto con la Parola, vi hanno mescolato, con grave equivoco, il discutibilissimo Antico Testamento, e non si sono sottratte all'idolatria di tutto Gesù Cristo.

Si prenda una dottrina che divenne fondamentale dopo Gesù Cristo, quella del Corpo mistico, dell'unità in Cristo. Essa andava svolta nel modo il più aperto e, per dir così, il più repubblicano; e invece, dando valore al battesimo, all'eucarestia, alla fede in Cristo (che possono essere strumenti di esclusione), si è fatto del Corpo mistico un gruppo, secondo il costume di sempre, che è del mondo. Ma se noi dobbiamo amare gli altri senza badare al loro merito, dare il bene anche in cambio del male, allora l'unità è aperta infinitamente, e questa unità aperta vale più di quel gruppo costituito sulla base di meriti o di sacramenti, con esclusione di dannati. Quello era il punto da svolgere, oltre le barriere stesse di una metafisica arcaica o i residui della violenza del Dio ebraico.

I somiglianti a Gesù Con Gesù Cristo definitivamente (dopo tanti profeti) il dramma della coscienza che si sforza verso il bene e riceve i colpi del mondo, diventa struttura fondamentale della condizione degli esseri viventi e di tutta la realtà prima della realtà liberata: tutti siamo crocifissi nei limiti di una realtà, e tutti nell'unità aperta ce ne liberiamo, tanto è vero che siamo prossimi alla realtà liberata, unità vivissima con tutti, e tutti risorti e liberati dai limiti, mentre ora a quest'unità tendiamo con sforzo interiore. E come incontrando uomini anziani, dignitosi nel volto, eppure un po' tremanti e incerti nel parlare, ci risovveniamo di nostro padre negli anni prima della sua morte, così ad ogni essere colpito dobbiamo fremere: ecco un altro crocifisso da questa realtà inadeguata; un altro somigliante al Gesù del tragico venerdì: i colpiti, gli straziati, i diminuiti, sono quelli che più evidentemente mostrano il credito di risorgere in una realtà liberata, dove Dio sia tutto in tutti.

Ci accorgiamo, insomma, che messici sulla via diversa dalla monarchicizzazione ecclesiastica di Gesù, ci troviamo con uno sviluppo inesauribile degli elementi purissimi, per cui a Gesù nulla vien tolto, e si ha una moltiplicazione aperta di tutto ciò che in lui era essenziale, spirito e non lettera, unità con tutti nel loro intimo. Dopo che la storia ha visto i pessimi risultati dell'impostazione monarchicistica e

autoritaria di Gesù, con istituzioni, Stati, popoli, uomini, che hanno affermato di rappresentarlo assolutisticamente o di seguirne il culto (e si sono caricati di vergognosissimi delitti); è l'altra direzione da tenere, considerarlo non assolutisticamente, ma moltiplicatamente, svolgendo non il lato dell'Assolutismo e della Potenza, ma quello della comune sorte essenziale di crocifissi e di risorgenti nella realtà liberata. Ciò che si perde è l'idolatria di prendere un essere solo della storia con dei fatti e delle parole e divinizzarlo; si pèrdono quegli elementi pagani di potenza che ancora rimanevano, ed anche quella soverchia insistenza sugli elementi soggettivi, sia pure della personalità di Gesù, quello star vòlti a lui come se ogni mossa, ogni atto, ogni pensiero, abbia un valore assoluto, che finisce per alterare monarchicamente la comune apertura verso tutti, la comune distinzione tra ciò che è caduco in una persona e ciò che va verso l'avvenire, l'eterno, il meritevole di durare.

La storia di Gesù Nella realtà di Gesù Cristo ci sono certi fatti (o realtà storica) e una fede (che è l'interpretazione religiosa). Che Gesù sia nato e vissuto, stato un essere umano come tutti, e abbia detto certe parole, compiuto certi atti, e subìta una passione e una crocifissione, è il gruppo di fatti che costituiscono la «realtà storica», ciò che è possibile ritenere come accaduto in un certo tempo e in un certo spazio. Noi sappiamo come si accertano i fatti: vogliamo prove, nostre o altrui, testimonianze. Se mi dicono che Apollo è esistito, oppure Minerva, io ne esigo le attestazioni. E così se mi dicessero che san Francesco è stato visto, dopo morto, aggirarsi nei luoghi che gli erano stati cari. Per sapere di Gesù noi abbiamo i Vangeli, i primi tre specialmente, perché il quarto si presenta diverso, tale in cui prevale l'interpretazione sulla testimonianza. Dei primi tre sembra che il più antico sia quello di Marco, che non parla della nascita miracolosa; si può supporre che sia un primo tentativo di mettere insieme i racconti che correvano sulla vita del profeta crocifisso e discorsi di lui, di cui forse esistevano già tracce scritte (di ogni profeta nella tradizione ebraica importavano le parole, perché profeta vuol dire «colui che parla per uno, cioè per Dio»). Siamo già decenni dopo la morte di Gesù. Vengono poi gli altri Vangeli, che si preoccupano, quello di Matteo principalmente, di mostrare che Gesù è l'atteso dalla storia del popolo ebreo e che corrisponde perfettamente alle profezie; e questi Vangeli portano il racconto della nascita miracolosa. La distinzione tra fatti realmente accaduti e interpretazione

religiosa ci rende, quindi, cauti nel portare nella prima sfera quello che appartenga alla seconda. È una questione di sobrietà, di onestà anche. Io sono disposto a vedere il fatto, o evento storico, come cosa limitatissima, a considerarlo come transeunte, ad ammettere che vi sia una realtà ben più profonda; ma non sono disposto a negare quel fatto mettendone un altro al suo posto, per entusiasmo verso una persona o un'ideologia. Posso ben dire: non facciamo questione dei fatti, del passato; e disponiamoci ad amare una persona vedendola infinitamente superiore ai suoi fatti ed atti; posso anche religiosamente considerare quei fatti e atti come semplice passaggio, tramite, ponte per un'ulteriore e migliore realtà dove poi dei fatti non si parli più perché dissolti, e non ci sia davanti che un nuovo operare in una realtà liberata, da risorti e da rinnovati; ma non posso sostituire un fatto ad un altro, per es. dicendo che mio padre fece un viaggio o un atto che mi risulta non aver fatto per nulla.

Certo, la vita religiosa non si accontenta di questo, e ha ben ragione. Perché vede i fatti in rapporto ad altro, alla destinazione di tutti, alla liberazione. Senza svolgere la questione largamente, e per tenerci al fatto di Gesù, noi vediamo che la vita religiosa non si è accontentata di registrare l'esistenza di una persona che dicesse certe cose e subisse certi eventi, ma ha messo in un solenne e decisivo rapporto quei fatti e la liberazione dell'uomo, che è il tema della religione. E per questo ha messo in rapporto la nascita di Gesù con un'intenzione salvatrice di Dio, le sue parole con un Giudizio divino, i suoi atti con un Potere soprannaturale, la sua crocifissione con la Resurrezione e con l'Ascensione. La connessione aveva l'importanza fondamentale di opporsi alla continuazione della realtà com'era stata prima, di introdurvi una Redenzione. E in questo c'era più Verità che nel dire semplicemente che c'era stato un profeta che, come tanti altri, aveva detto parole molto serie, e poi il mondo, la realtà, avevano continuato come prima. Perché la Verità non è soltanto il fatto visto nella sua esteriorità, ma nei suoi infiniti riferimenti, e perciò riferimenti anche a quell'avvenire e quella liberazione in modi migliori di realizzarsi a cui la realtà stessa, nel suo fondo, aspira. La verità di queste aggiunte religiose ai fatti stava in un problema che veniva posto, nell'apertura che veniva portata. Ma sarebbe stato un errore confondere i due piani, quello «secondo la carne» e quello «secondo lo spirito». Parve allora che lo «spirito» di Gesù fosse di essere il Cristo, e lo si monarchicizzò, fornendolo degli attributi del Dio precedente, ebraico

e pagano. E questo procedimento di monarchicizzazione si portò ai fatti stessi, e così fu introdotto lo straordinario (si vedano i vangeli extra-canonici), e Gesù Cristo fu avvolto e trasformato da leggende, e trasfigurato. Egli aveva ben sentito la differenza tra sé e il Padre («Nessuno è buono se non Dio», aveva risposto a chi lo aveva chiamato «buono»), e aveva cercato di volgere al regno di Dio come a realtà imminente, ma da non confondere con questa, tanto imminente, che chi viveva la avrebbe vista prima di morire. Aveva sospinto alla pratica, non al culto, e tanto meno al culto di sé: «Non chi dirà Signore, Signore, ma chi farà la volontà del Padre mio che è nei cieli». E noi oggi possiamo, a conclusione di tanta esperienza religiosa di due millenni, scegliere un modo di considerare Gesù Cristo diverso da quello della monarchicizzazione. Questo modo diverso, e forse anche più religioso, distingue tre elementi: i fatti, l'apertura alla realtà liberata, la realtà liberata. I fatti sono quello che accade e va nel passato e viene richiamato, rievocato, rivissuto; l'apertura alla realtà liberata è la vita della religione e dei valori; la realtà liberata è ciò che deve venire (e qui è il Dio della religione aperta, il Dio che si fa nuovo e tutto a tutti). E per Gesù Cristo non altero i suoi fatti quali che poterono essere; associo a me la sua apertura (quale compagno!); la realtà liberata è per lui, per gli altri crocifissi e per tutti gli esseri.

Il Natale I cristiani dei primi secoli non erano concordi nello stabilire la data della nascita di Gesù, e vi furono di quelli che sostennero il mese di maggio, o di aprile, o di marzo, e specialmente il 6 gennaio. La celebrazione liturgica del Natale fu fissata al 25 dicembre per iniziativa romana, nel periodo fra il 330 e il 370, ed occupò il posto della festa pagana dedicata al dio Sole. Ma ciò che è più importante è che i cristiani dei primissimi secoli tennero come celebrazioni liturgiche fondamentali la Pasqua e la Pentecoste, per la crocifissione come espiazione del peccato (con la fede nella resurrezione come pegno di vittoria sulla morte), e per la discesa dello Spirito nella Chiesa. Del resto per tutti i màrtiri il vero giorno natalizio era quello della morte, come liberazione da questo mondo del male e ingresso nella vera vita: per es. la data del 10 agosto, giorno del martirio di san Lorenzo, era il «natale» di san Lorenzo. Degli eroi pagani si celebrava la nascita, dei màrtiri cristiani la morte.

Ho detto questo perché sia chiaro che, anche da un punto di vista interno al cristianesimo, il massimo rilievo va dato alla libera-

zione dal mondo com'è attualmente. La nascita di Gesù Cristo va mantenuta in stretto rapporto con la sua morte, e rivolta alla Croce: la nascita di Gesù Cristo non può essere pensata come accettazione del mondo, come pace con la sua dura realtà, le sue ingiustizie, il suo male; ma è in certo senso, l'inizio di un itinerario che sarà bagnato di sangue. Se si toglie questa tragica mèta, si fa del Natale una festa della vegetazione che rigermina dal seno della terra, della luce che si riallunga, della fiducia nella vita che riprende, e si resta nel cerchio del mondo e della natura, con il suo fascino, certamente, ma con la sua insufficienza religiosa. Ed anche se le religioni (non solo la cristiana) vi aggiungono un significato più profondo, vedendovi la nascita del «fanciullo divino», e quindi la trepida esultanza di averlo tra noi, creatore portatosi vicino alle creature anche subumane, l'importante e il culminante per la religione come liberazione verrà dopo, nel contrasto tragico col male del mondo.

Nel Natale c'è anche un'attenzione all'infanzia, un riprendere contatto con uno stato che non si ha più, e che, anche inconsciamente, si ricerca. Questo tanto più accade quanto più ci si è allontanati da quell'età e da quella qualità, quanto più ci si è fatti cinici, chiusi, cupi e infine esausti. Forse certe forme morbose verso fanciulle e fanciulli sono il sintomo spaventoso di una disperata nostalgia che tutto tenta. E qual è invece la via religiosa? L'ha indicata Gesù Cristo: «Se non diventerete come i fanciulli, non entrerete nel regno dei cieli». La soluzione è di rivivere le qualità essenziali della fanciullezza e prima fanciullezza, nel riprendere una purissima compartecipazione con la festosità e apertura e affettuosità, nel valutarle come cose somme anche se non confacenti al successo o alla potenza; solo con queste qualità è possibile reggere realmente ad un compito religioso. Il miracolo di unità amore con tutti nella semplicità di rinascita si può esplicare in ogni tempo e spazio, ma non è possibile se i persuasi di questo atto di amore non riprendono qualche cosa di fanciullesco: altrimenti non resisterebbero. Sicché l'atto di unità amore ha questi due caratteri essenziali: viene dall'alto di una esperienza della vita, della storia, dei valori più alti e più seri; si fa fanciullesco con sincerità di fede e letizia di apertura. Si pensi quanto importante diventa allora l'incontro con ogni persona: noi sentiamo che essa è molto più delle sue azioni, del suo male, dei suoi lati antipatici o nemici, dei suoi fatti e atti, noi vediamo oltre questo, e cogliamo l'unità con

quella persona (ed ogni altra), scavalcando il mondo che dividerebbe, e intravedendo una realtà liberata in cui si attua l'unità di tutti, senza esclusioni. Ma siccome questo atto costa un certo sforzo perché bisogna superare ciò che negli altri ci disgusta o ci contrasta, quando incontriamo un fanciullo, ecco la nostra gioia, perché con lui è più facile stabilire questa unità aperta, questo perdóno e festoso superamento del passato: ci risulta meglio che il fanciullo fa parte di una realtà liberata, a cui ci apriamo dalla nostra esperienza e tensione nei più alti valori.

A questo punto non c'è più bisogno del culto per un singolo bambino perché abbiamo moltiplicato per tutti l'attenzione e la compartecipazione che volgevamo ad uno solo. E abbiamo capito che la sua nascita è nella compresenza aperta alla realtà liberata, di cui egli è l'annuncio che viene, a cui sta a noi rispondere con ciò che di più alto abbiamo, per concordare con lui. Non soltanto abbiamo attuato quello che avvertiva lo Jung (che la necessità del culto per Gesù Bambino dura finché la maggior parte della gente è incapace di realizzare psicologicamente il detto di Gesù: Se non diventerete come i fanciulli, non entrerete nel regno dei cieli); ma abbiamo acquistato coscienza di un'unità che comprende tutti (perché l'atto religioso di perdóno, di unità è vòlto ad ogni essere, nessuno escluso); viviamo inizialmente sentendoci nella realtà di tutti, che si viene liberando dai limiti del male e della morte, e che è la destinazione di tutti, non essendoci eternità della separazione, della morte, del dolore, del male, della pena (e neppure la dannazione eterna, che Gesù aveva ereditato dalla tradizione, e forse non eliminato alla luce del principio dell'amore infinito).

Da questo punto di vista si scorge come anche il Battesimo, che per il cristianesimo tradizionale tanto significa come rinascita, come distruzione del peccato e inserimento nell'unità cristiana, abbia qualche cosa di privilegiato, meritevole di cadere. Non sono io battezzato (o col desiderio di battesimo) che mi salvo e mi distinguo nella destinazione finale da tutti gli altri; perché tutti, battezzati e non battezzati, credenti e non credenti, sono entro la comune destinazione della realtà liberata, e l'atto religioso di unità amore è aperto verso tutti, qui sùbito. Il privilegio di una nascita eccezionale, il privilegio di una società separata dal resto, il privilegio di un sacramento che destini alla salvezza, restano di qua da una religione aperta, perché davanti a tutti la nascita dei bambini è un annuncio

eccezionale, e alla salvezza sono destinati tutti gli uomini, quali che siano i loro sacramenti.

La Resurrezione Si formò nei seguaci di Gesù Cristo la fede nella sua resurrezione. A Pietro parve forse di vederlo nella nebbia del lago. La sicurezza del suo dire, la certezza dell'avvento del Regno, la forza di tanta autorità, non potevano esser finite in un'esecuzione per opera di soldati romani. E si credeva nelle resurrezioni, specialmente di profeti. San Paolo parla della resurrezione di Gesù vent'anni dopo la morte di lui, e riferisce di Pietro e di altri; ma nessuno di coloro che erano contrari a Gesù lo incontrò. Come venisse intesa tale resurrezione, in un corpo spirituale o col corpo di prima, non era chiaro: si capisce che la fede puntasse sulla seconda resurrezione totale, e il corpo dovesse ascendere al cielo (come, poi, nel dogma dell'Assunzione, fu per Maria). A san Paolo interessava la vittoria sulla morte e il fatto dello spirito, di questo Uno divino, congiunti al quale ci potevamo salvare. La monarchicizzazione di Gesù si vedeva in questo, e poi anche più (visto che altri profeti potevano esser risorti) nella nascita miracolosa, di cui san Paolo non parla, ma i Vangeli scritti più tardi. Il valore della fede nella resurrezione stava nel superare il vecchio individualismo dell'essere chiuso nei limiti della morte, e nella costituzione di un'unità di tutti. Ripeto, il fatto non era soltanto che un morto aveva vinto la morte (si credeva anche di altri), ma che il morto risorto fosse unito a tutti, e questa unità costituisse in ognuno un «uomo nuovo». Non importa qui vedere quanto ci sia delle teorie di misteri greci sul dio morto e risorto a cui i fedeli si uniscono; a noi importa vedere il passo in avanti che si faceva nel vincere i limiti del mondo, nell'andare verso una realtà liberata. Restava il rilievo dato a Gesù Cristo, lui risuscitante poco dopo la morte, e lui disceso, come poi si disse, all'inferno per liberare alcuni e condurli in cielo; perché per persuadersi della resurrezione, gli uomini vollero vederla in un Dio, in uno solo, in Uno che andasse avanti e facesse strada con un potere eccezionale. Ma anche qui, come per il Natale, noi possiamo bene moltiplicare per tutti ciò che vi è di sostanziale.

Tutti risorgono. Noi non possiamo dire quale corpo abbiano o si diano, perché quello che è connesso con il mondo dello spazio, quello che si vede e si tocca, pare che resti qui, ma noi non sappiamo quale altro corpo o modo di essere percepito, il morto risorto si dia;

e parlarne non si potrebbe se non sulla base di una conoscenza di fatto. Ma alla religione riguarda il fatto che sta avanti alle manifestazioni e forme particolari, o materiali, che possa darsi l'unità intima di tutti. Questa è reale, e prima di ogni altra cosa, è atto, da cui viene tutto il resto, e tutte le trasformazioni. La morte è il segno tangibile che il mondo è qualche cosa di diverso dalla realtà di tutti, e perciò il mondo così com'è può finire, e la realtà di tutti divenire realtà liberata. I morti sono più aperti di noi, perché sono più uniti, e per loro è meglio risultato che il mondo è qualche cosa che non dura. Essi restano uniti a noi, compresenti. Quanto più saremo persuasi di questo, tanto più vedremo che questo mondo è finiente. Gesù è così moltiplicato per tutti, prima e dopo di lui; in tutti è veramente qualche cosa di più di ciò che si vede ed è storico, in tutti è una possibilità divina, di infinità. Per uscire dal vecchio individuo naturale, chiuso nei limiti dalla nascita alla morte, il dio che nasce uomo e muore uomo per risorgere era servito a porre il tema nuovo; ma ora ne vediamo realizzata in pieno l'assimilazione, così che quel tema non resta nel mito, circondato da angeli e posto sugli altari, ma è condiviso interiormente da tutti, si fa cosa reale di tutti: ogni bambino ci inizia alla realtà liberata, ogni morente risorge dalla morte per continuare unito a noi, aperti alla realtà liberata dai limiti di questo mondo. Con lo stesso animo con cui assistiamo alla processione del «corpo morto» di Gesù il Venerdì santo, assistiamo ad ogni funerale.

E come al Natale è connesso un sacramento, il Battesimo, così alla Passione e Crocifissione è connesso un altro sacramento, l'Eucarestia. Abbiamo visto i limiti di chiusura del Battesimo che differenzia i bambini, e ci siamo aperti a superare quello che sarebbe un privilegio; del resto Gesù accoglieva senza battezzare. L'Eucarestia è in rapporto con una cena, che Gesù celebrò con i suoi compagni (con-pane: mangianti lo stesso pane), secondo il rito ebraico, con pane e vino. Il valore essenziale che aveva lo spezzare il pane era quello di unire, come nel caso di alleanze; e tanto più questa solidarietà valeva nel gruppo di Gesù; può darsi che egli abbia detto «questo è come il mio corpo», può anche darsi che abbia previsto di morire e di unire così. Quello che era fondamentale era l'unione del gruppo; e le commemorazioni che poi facevano i cristiani avevano il compito di rievocare quello stare insieme col Cristo, e perciò erano collettive. Ma si capisce che dal nostro punto di vista, della religione aperta a tutti, questo sacramento che abbia il valore di avvicinamento indi-

viduale al Dio, perde il suo valore, perché con ogni gruppo umano può esser celebrata la solidarietà dividendo un oggetto di cibo, e tuttavia ogni gruppo non è che una parte, e la comunione nostra è aperta a tutti.

I miracoli Il soprannaturale circondò sempre più Gesù Cristo, da prima della nascita per tutta la vita e dopo la morte. Dei due elementi, quello della nascita povera, della semplice umanità presa nei suoi aspetti più umili, e quello della stirpe regale e della sostanza divina, prevalse questo; e così si foggiò per questo figlio di una donna sconosciuta il destino di non avere fratelli e sorelle, sebbene il Nuovo Testamento ne parli chiaramente, e Giacomo, un fratello di Gesù, sia stato a capo della comunità di Gerusalemme dopo la morte di Gesù. Dei miracoli che cosa possiamo dire, se lo stesso Gesù dava ad essi poca importanza? Miracoli si trovano in tutte le religioni; e al tempo di Gesù era opinione di tutti che un religioso avesse, più o meno, un potere miracoloso, e quello di cacciare demòni, causa delle malattie, specialmente di quelle mentali e di tipo epilettico. Che i miracoli narrati nei Vangeli siano tutti autentici e con quella portata precisa, nessuno può dire; non si dimentichi, tuttavia, che i Vangeli sono opere non storiche, ma di propaganda e di edificazione religiosa, composti nell'àmbito delle varie chiese e dopo decenni. Ma questo che dico non riduce per nulla il valore del miracolo in sé come se la realtà non possa che manifestarsi secondo gli schemi che la scienza ci presenta, e oggi, bisogna dirlo, li presenta senza la pretesa del loro valore esclusivo: la realtà può manifestarsi anche diversamente. E su quale base? Ecco il punto religioso.

Ammesso che la realtà, così come ci risulta, non è tutto e non esclude modi diversi di realizzarsi e trasformazioni, la religione interviene qui e occupa questo punto di apertura alla possibilità, al nuovo, affermando che esso non può essere casuale o neutro, ma connesso con un valore, con una ragione spirituale. La realtà di tutti, come unità di tutti gli esseri e come realizzazione dei valori, ci porge il criterio dell'apertura alla possibilità: il miracolo è sulla linea della corrispondenza maggiore della realtà a quell'unità di tutti e ai valori. Il miracolo massimo è la realtà liberata dal male nelle sue varie forme; e noi siamo religiosamente aperti a questo miracolo. Nel desiderare altri miracoli potrebbe esserci gusto di potenza, nell'apertura alla realtà liberata no, si è di là dalla potenza; e appunto per questo

disinteresse, rifluisce la possibilità di miracoli anche particolari. Ma solo quella è la via. Quindi per una religione aperta il metodo è questo: aprirsi alla possibilità che la realtà superi i modi attuali di realizzarsi, appassionarsi per l'unità di tutti gli esseri e per i valori disinteressatamente, non come mezzo ad altro, e allora potranno accadere miracoli per sovrappiù.

La dottrina Come si sa, non è facile dire quale sia stato il pensiero di Gesù, anche perché i Vangeli contengono certamente aggiunte minori o maggiori da parte della tradizione orale e dei compilatori, appartenenti a gruppi che già avevano tendenze. Vi sono anche posizioni estreme circa i Vangeli, o che accettano tutto come autentico di Gesù, o che negano tutto. Noi qui vediamo alcune linee, che sembrano organicamente connesse; che poi siano autentiche o no è cosa secondaria, perché l'importante è che sia stata formulata e vissuta quella certa dottrina e vita religiosa.

Gesù ci si presenta come un popolano che conosce la Legge e soprattutto i Profeti (che sono l'antefatto diretto, i maestri suoi), e l'apocalittica del tempo. Questo passato egli lo rivive e approfondisce, lo semplifica, gli dà una prospettiva che poggia sull'essenziale (e qui è l'immenso valore della sua dottrina), essenzialità che si rivela anche nel suo modo di pensare e di esprimersi, conciso e concretissimo, di una grande forza intellettuale e poetica. La prospettiva che egli stabilisce poggia sui due comandamenti, di amare Dio e amare il prossimo, che egli trae fuori da elenchi di leggi del Deuteronomio e del Levitico. Alcuni profeti gli sono particolarmente cari. Osèa per es. perché Dio vi dice «Voglio la misericordia, e non i sacrifici del culto»; Gesù cerca meno di dare leggi, quanto di presentare realtà nuove, più alte, che sono implicitamente suscitatrici di nuova condotta: beati i miti, i facitori di pace, i puri, ecc.; quello che farete agli altri è come l'aveste fatto a me.

Tutti i suoi atteggiamenti fondamentali sono di apertura: la denuncia dell'insufficienza della vecchia Legge che va sentita più profondamente, con l'intimo e nella stessa intenzione; la sollecitazione al perdóno mentre la vendetta è chiusura e ripetizione; il raddrizzare la preghiera che sia con molto di animo e poco di parole, perché le molte parole chiudono Dio; l'invito a non preoccuparsi troppo e alla fiducia in Dio, per non restar chiusi nelle angustie della vita e del pensiero di un domani che ripete l'oggi; il rimprovero a chi ostenta

l'elemosina che fa, perché così ha già la ricompensa e la partita è chiusa, mentre chi dà di nascosto, chi prega in secreto, chi soffre nel mondo, chi non accumula tesori, chi dà a chi non può rendere in cambio, resta aperto a Dio e al suo Regno, e ha nell'avvento di esso la ricompensa; l'amore per il peccatore, appunto perché si umilia, e così si apre, non resta chiuso nell'orgoglio di essere a posto; il poco interesse per la virtù comune dei farisei e degli scribi, perché ci vuole qualche cosa di più, e per entrare nel Regno non basta la chiusa virtù misurata e giuridica, e questo far di più è con il cuore, con il pathos (dove c'è un pathos puro per lui c'è un valore: non basta la razionalità, e difatti Socrate muore senza effusione di sangue, Gesù versando sangue); l'avversione al continuo giudicare che è chiudere, invece di amare, fare, aggiungersi; lo sguardo ammirato alla bontà di Dio che fa piovere e sorgere il sole per i giusti e per gl'ingiusti; l'affermazione che «dare è meglio che ricevere»; la simpatia per chi attivamente fa fruttare i talenti; il gusto, allegro e severo nello stesso tempo, per quel sublime arbitrio di pagare chi ha lavorato per breve ora, nella stessa misura di chi ha lavorato per molte ore, e non riceve nulla meno dello stabilito; quel profondo moto che c'è sempre in Gesù per esser larghi, generosi, per offrire tutto, per dare in modo traboccante, per la festa e il banchetto che sovrabbonda agli affamati; l'attenzione agl'impetuosi, perché essi possono trasformare il peccato in amore più grande.

Egli prende il tema dell'imminenza del regno di Dio e lo sfronda di tanti particolari d'immaginazione, e costituisce l'animo più adatto (più aperto) per camminargli incontro. Fu ucciso per un accordo di conservatori religiosi e di dominanti politici; forse si trovò egli stesso in un atteggiamento politico, perché le due cose non si possono separare, ma certamente la sua prospettiva moveva da un punto più profondo. Il popolo si aspettava il regno messianico in cui non comandassero più i ricchi; ma per lui l'orizzonte era molto più largo, e il metodo era dal rinnovamento interiore o apertura. Dice Piero Martinetti: «Gesù ha fatto ben più che dare un programma di riforme sociali: egli ha dato alla società un indirizzo religioso, ha subordinato tutta la vita e perciò anche l'attività sociale, alla legge di Dio. Egli ha insegnato che la coscienza non permette di essere ricchi finché vi sono miserie sociali: ed ha aperto così la via ad una società da cui la ricchezza individuale, egoistica, dovrà sparire» (in *Gesù Cristo ed il Cristianesimo*).

Ma il suo sporgersi fuori dalla tradizione gli meritò la crocifissione, la pena che i crudeli romani davano agli schiavi ribelli, ai sediziosi; egli suscitò l'intimo, e l'esterno lo colpì.

Gesù per noi Non ho voluto esporre tutto di Gesù, ho parlato di lui in riferimento ad una religione aperta. Le conclusioni del breve discorso sono queste:

1. Ciò che la vita religiosa ha fondato su di lui, viene moltiplicato per tutti all'alto livello, e quindi non si resta ad un livello di storia angusta («un grande uomo») come se la realtà non cambiasse, e gli uomini nascessero e morissero entro una realtà immutabile.

2. Ogni bambino che nasce lo accogliamo come in un Natale, perché egli entra nella compresenza aperta alla realtà liberata e noi gli porgiamo il meglio, l'apertura e i valori.

3. Ogni essere che è crocifisso dal mondo e muore risorge, e i morti, quindi, ritornano tutti, perché sono uniti al nostro intimo: li vedremo sempre meglio, trasformandosi, secondo la compresenza, questa realtà inadeguata.

4. Il miracolo a cui siamo aperti, e da cui vengono tutti gli altri, è la realtà liberata dal male, o regno di Dio.

5. La dottrina di Gesù è un immenso aiuto per la nostra elevazione nell'unità con tutti e nei valori, nell'apertura religiosa: egli è un fratello che ci sta accanto, sofferente virilmente, aperto amorevolmente; non un re, ma un infinito fratello, in cui noi guardiamo il meglio, come egli certamente fa in noi, lui e noi aperti alla realtà liberata.

6. Così otteniamo di avere devozione per ogni altro crocifisso come Gesù (moltiplicazione di cui egli non può essere che lieto), e siamo attenti ad ogni altra personalità religiosa che abbia insegnato e vissuto quel «fare aperto» di cui Gesù è maestro e màrtire particolarmente per l'Occidente.

Capitolo quindicesimo

CRISTIANESIMO, CATTOLICESIMO, PROTESTANTESIMO

San Paolo pose il fatto della crocifissione e della resurrezione di Gesù come fondamentale, e il cristianesimo divenne la religione dell'espiazione e della mediazione divina. Quale la fonte dell'autorità, l'Istituzione o la Scrittura? cattolicesimo o protestantesimo? L'Istituzione porta il problema della successione; Pietro e la successione papale. Significato di Chiesa.

San Paolo Se da Gesù passiamo al cristianesimo, e troviamo come la storia successiva ha interpretato la parola e la presenza di Gesù nel mondo, incontriamo anzitutto san Paolo, e poi il cattolicesimo e il protestantesimo. Gesù aveva orientato gli animi verso il regno di Dio, nella conversione dell'animo praticante virtù aperte alla nuova realtà, e sopra tutte l'amorevole fiducia nel perdóno del Dio Padre. La disposizione morale e l'apertura al Regno da parte dell'uomo, la bontà liberatrice dalla parte di Dio. Non altro. Perciò Gesù era un profeta, e perciò furono conservati i suoi «detti». Ma era stato crocifisso. E di questo fatto si valse san Paolo, della crocifissione e delle voci sulla sua resurrezione, cosa non nuova perché si parlava della possibilità del risorgere dei profeti, di Elia per es., di Giovanni il Battista. San Paolo ne fece fondamento del cristianesimo, religione dopo Gesù: Gesù è il Figlio mandato da Dio per espiare il peccato originale (bisognante di un'espiazione, impossibile agli uomini caduti troppo in basso); perciò Gesù è il Redentore, e chi crede in lui è giustificato (assolto); egli è il Mediatore divino, che ha aperto, con la sua morte, la possibilità della liberazione. Gesù vedeva l'incontro

diretto dell'intimo del peccatore contrito con Dio perdonante, come il figliol prodigo abbracciato dal padre commosso ed esultante; san Paolo vede il valore di questa incarnazione non nei Detti, ma in quel sangue versato lassù, riparazione necessaria, legale, per la giustizia divina. Certo in questo modo sorge il gruppo, la ecclesia dei credenti che con ciò stesso si uniscono a Dio; ma sorge anche il problema se la Chiesa si estenderà effettivamente a tutti, che cosa avverrà dei rimasti fuori. San Paolo forse non lo scrutò a fondo; alcune volte gli parve che «saremo tutti con lui» (I, Tessal., IV, 18); che «Dio sarà tutto in tutti» (I Cor., XV, 25); l'entusiasmo nel suo fondare la comunità era tanto che non si poneva il problema dell'autoritarietà, esclusività e limitatezza dell'istituzione; allargava il Messia a tutti gli uomini, ma in fondo restava ebreo nel pensare che ci fosse solo quel Salvatore, e solo quel modo di salvazione, quella specie di Gerusalemme ideale come nuovo e unico centro per la liberazione. Sorgeva la Chiesa. I credenti uniti misticamente al Mediatore divino, il valore dei sacramenti, erano teorie che dal pensiero religioso dell'ellenismo passavano nel cristianesimo. Certo, il mediatore non basta, né basta la fede del credente, e Dio lascia a sé un margine per la sua Grazia. Dio non resta prigioniero del legalismo; il sacrificio di Gesù ha introdotto una possibilità, e non un obbligo di salvazione; e non poteva che essere così. Una volta ammesso che Dio avesse bisogno (giuridicamente) del sacrificio di qualcuno per riaprire la possibilità della liberazione agli uomini, un sacrificio cruento sul tipo di quelli delle religioni arcaiche, si doveva anche ammettere che Dio non restasse legato e costretto a liberare tutti, ma si riservasse un arbitrio di salvare, di predestinare anche, e che per lo meno ci volesse la fede. Tutte cose che restano connesse ad una religione che non ammette preliminarmente la salvezza di tutti; perché in questo caso, che è della religione aperta, Dio non si riserva l'arbitrio di predestinare, ma solo quello di aggiungere modi liberanti alla libertà degli esseri, non l'oscuro decreto di un re: il Dio ebraico non era ancora del tutto finito.

Problemi del cristianesimo Dal punto di vista di una religione aperta, si capisce che i problemi che il cristianesimo si trovò davanti dopo l'interpretazione monarchica ed ecclesiastica di san Pietro pèrdono la loro importanza. Ma per constatare meglio questo non sarà inopportuno toccarne qualcuno. E primo di tutti quello dell'Autorità.

In una religione aperta il rapporto tra Dio e l'uomo non è tale che ci sia una connessione obbligante. Cade il problema di un'autorità suprema che regoli tutta la mia vita, o mediante un libro, o mediante un capo che si dica autorizzatissimo a far ciò, o mediante una comunità deliberante a maggioranza. Nell'esplicare la mia vita, attraverso la libertà intesa seriamente e ascoltando la tradizione, gli altri, determino le leggi che ispirano la mia condotta; ma quanto più sperimento che ciò non basta, e mi apro ad un aiuto a far meglio (valori), all'amore per tutti, ad una realtà che sia liberata dal male, tanto più mi trovo nella vita religiosa, e riconosco l'aggiunta che da Dio viene (Grazia) per la liberazione. La distinzione che nella teologia si fa tra rivelazione naturale e rivelazione soprannaturale viene così portata ad un rapporto più dinamico tra ciò che l'uomo può fare nel lavoro della sua coscienza e in unione agli altri, e quell'apertura religiosa che lo mette al cospetto della possibilità di qualche cosa di più, di una trasformazione del reale adeguata al bene. Che quella rivelazione soprannaturale si manifesti nella Parola di Dio come risulta dalla Bibbia o dai capi della Chiesa che la interpretano, loro soltanto autorizzati, non è evidentemente che una soluzione storica della questione, che ha tutto il pericolo della dogmaticità, in quanto riduce quell'aggiunta di Dio, che è pratica, costruttrice, reale, a formule che chiudono perché presumono di definire nei particolari la realtà liberata. L'autorità della Chiesa, la Scrittura o la Tradizione? Si capisce che la Chiesa di Roma sottoponesse le ultime due alla prima, sino a che il pontefice apparisse come la tradizione vivente; ma è ben chiaro il limite, il pericolo, l'inaccettabilità di questo. Ma è così semplice, così essenziale, quell'apertura nella nostra esperienza e nel nostro travaglio entro la libertà, e quella realtà che sopraggiunge liberata dal male! Altro che venga uno a dirmi che votando per un certo partito politico compio un peccato mortale, e andrò certamente all'inferno eterno!

La questione circa il «Primato di Pietro» è una delle prove più precise del perder di valore, in una religione aperta, di cose prima rilevanti. Un monarca deve avere dei successori. E la monarchicizzazione di Gesù conduceva ad avere un capo per la istituzione che a lui voleva riattaccarsi. E quanto più la istituzione si sviluppava, e quanto più il centralismo romano si affermava, tanto più si volle risolvere il problema del capo (sforzo che, come è noto, arriva fino alla proclamazione, nel secolo scorso, del dogma dell'infallibilità pa-

pale). Non ci sono prove sicure che Pietro sia stato a Roma, non ci sono prove sicure che il famoso versetto «Tu sei Pietro, e su questa pietra costruirò la mia chiesa» sia stato detto veramente da Gesù: pare che sia stato interpolato, cioè inserito dopo, e molto dopo (e una prova sarebbe il fatto che nei passi paralleli degli altri Vangeli il versetto manca; ed era tanto importante; e se fosse stato aggiunto in Matteo?). E, ad ogni modo, siccome i Vangeli sono espressioni delle prime comunità cristiane, e scritti decenni dopo la morte di Gesù, può anche darsi che tale rilievo a Pietro sia stato dato dalla comunità o chiesa di Gerusalemme in cui era Pietro, che voleva affermare il suo primato sulle altre. Del resto il versetto segue alle parole di Pietro: «Tu sei Cristo, figlio del Dio vivente», dichiarazione che Gesù, nel concretarsi della sua coscienza messianica (e che forse all'inizio non aveva così chiara), può aver trovato fondamentale, salda, e la pietra è essenzialmente tale fede nella messianicità di Gesù, cioè che egli sia il Cristo, o una persona che ha tale fede. Nelle altre parti del Nuovo Testamento tale rilievo assoluto o primato giuridico di Pietro non c'è. La costituzione ecclesiastica vera e propria cominciò a formarsi nel II secolo, e nel tempo apostolico non ci fu.

Anche le famose «chiavi» (Matteo, XVI, 19) non alludono a confessioni o assoluzioni, di cui non si parla nel Nuovo Testamento, ma all'orientamento da dare, indicando la via della salvazione; Gesù non parla che di perdóno e di bontà di Dio (vedi la parabola del figliol prodigo), e non poteva cambiare la sua concezione introducendo, egli profeta e non sacerdote, delle persone che sciolgano e leghino: rispetto all'interiorità del pentimento, o sono superflue o sono contraddittorie. Gesù formava i suoi discepoli soltanto in senso profetico, per annunciare («buona novella») il regno di Dio imminente; che, non venendo il Regno, le comunità degli aspettanti si siano data un'organizzazione, dei capi, si siano chiamate «chiese» (o radunanze) fuori dell'organizzazione giuridica ebraica, è problema posteriore a Gesù (e la parola «chiesa» si trova solo due volte in Matteo). Sarebbe un po' strano che Gesù, dopo aver detto che nel regno di Dio chi vuol esser primo, sarà l'ultimo, voglia costituire un primo giuridicamente, e proprio colui al quale aveva detto: «Non hai l'animo alle cose di Dio, ma alle cose degli uomini» (Marco, VIII, 33). E se Gesù vedeva Pietro e gli apostoli aventi un'autorità, e per questo erano dodici quante le tribù giudaiche, questo sarebbe stato nel regno di Dio, e non durante la predicazione, l'annuncio, la

preparazione. Ma noi possiamo uscire da questa disputa e da questa ricerca, che può essere riferita come esempio della tendenziosità e della volontà di potenza in un esame che dovrebbe essere semplicemente di fatto. Affermare che il versetto è stato pronunciato da Gesù, che abbia un significato di primato giuridico, che Pietro sia stato realmente a Roma, che l'investitura valga per coloro che si son detti suoi successori: è facile vedere che «volendo» affermare questo, si fa già una scelta o forzatura preliminare circa i fatti, che religiosamente è inaccettabile, e che è volontà di potenza. Che uno perché siede sulla stessa cattedra di un altro, erediti l'investitura e nientedimeno l'infallibilità circa la rivelazione (anche il vescovo di Roma Liberio che forse sottoscrisse un credo ariano?), non può aver valore se non in una concezione che confonda l'istituzione con la religione. Se per noi è fondamentale

1) moltiplicare per tutti il Natale di Gesù e la sua Resurrezione,

2) praticare l'amore da lui insegnato che perdona alla persona,

3) vivere l'apertura al regno di Dio o realtà liberata, questo ci dispensa dal considerare le parti del Nuovo Testamento dove si parla di un'istituzione e di una gerarchia, siano esse di Gesù Cristo o delle prime comunità cristiane, e tanto più dall'occuparci del fatto storico che Roma a poco a poco affermò il suo primato: sono tutti fatti o affermazioni riguardanti il passato, e non l'apertura che si aggiunge liberante. Tanto più, poi, se si vede che l'istituzione si carica di cose discutibili o riprovevoli; e dovrebbero tuttavia essere elogiate e imitate perché c'è un versetto alquanto problematico?

La Chiesa Chiesa vuol dire comunità, riunione, gruppo. E nel senso cristiano passò ad indicare la totalità dei credenti in Cristo. Se per Gesù era un gruppo di annunzianti, dopo fu il gruppo dei credenti in lui redentore, e per san Paolo il «Corpo mistico», di cui ogni cristiano è membro e Cristo il capo. (Si capisce che il termine può anche essere usato per i gruppi locali e particolari). La definizione di Bellarmino è più istituzionale, perché all'elemento della fede aggiunge quello dei sacramenti e quello dell'autorità pontificia: «La Chiesa è la comunità di tutti i credenti uniti dalla professione della stessa fede e dalla partecipazione agli stessi sacramenti, sotto l'autorità dei pastori legittimi e specialmente del romano Pontefice, vicario di Gesù Cristo sulla terra». Ora, qui non è il posto né di descrivere come ciò avvenne, né di giustificare o no questa trasformazione da

Gesù a san Paolo, e da questi alla struttura episcopale-pontificale romana. Chiusure sono la fede in Gesù Cristo, i sacramenti, l'autorità romana, in quanto lasciano fuori qualcuno e costituiscono una società particolare. Sarà stato per allora un progresso rispetto alle chiusure della nazionalità ebraica, della differenza tra schiavi e liberi, tra Oriente e Occidente. Ma oggi sono chiusure quelle tre rispetto alla salvezza per tutti, che è affermata dall'apertura della religione aperta. Perciò la dottrina del Corpo mistico è altissima rispetto a un individualismo precedente, ma deve oggi aprirsi a comprendere tutti, e allora è la compresenza e non è più la Chiesa sorta sul Cristo, e tanto meno quella con i tre elementi del cardinale Bellarmino (fede, sacramenti, autorità romana). E, in un certo senso, torna la posizione aperta di Gesù, del gruppo o centro annunziante, da mille e mille parti, l'apertura alla realtà liberata per tutti. Non più l'esclusività per la fede, o il particolarismo della predestinazione, e il Giudizio e la dannazione, tutti elementi ormai arcaici.

In questo modo siamo ben oltre le ostinate affermazioni della Chiesa di Roma (anche nel giuramento antimodernista imposto da Pio X, fatto ora santo, ai sacerdoti: la Chiesa essere stata istituita dal Cristo storico, ed edificata su Pietro e sui suoi successori), e siamo anche oltre una cosa più importante che è la discussione tra cattolici e protestanti sul modo della salvezza. Secondo il cattolicesimo la Chiesa, con il suo clero, con le verità che insegna, con i sacramenti, è intermediaria fra il credente e Dio: fuori della Chiesa non c'è salvezza (ed ecco il perché del tanto insistere sull'obbedienza al papa). Per i protestanti la salvezza è «perché si è stati rigenerati dallo Spirito Santo e si vive una vita nuova, in comunione personale col Cristo, vivente Salvatore, per mezzo della fede»; perciò la vera Chiesa è la Chiesa ideale, invisibile, corpo di Cristo, che è poi la vera Chiesa «perché secondo l'evangelo soltanto l'ideale è la realtà» (Ernesto Comba, *Cristianesimo e Cattolicesimo romano*, Editrice claudiana, Torre Pellice 1941, p. 165). La Chiesa esteriore e visibile, nelle varie forme che ha assunto, attua la Chiesa ideale in modo approssimativo. E la Chiesa romana, per «un errore fondamentale e per un gravissimo peccato d'orgoglio» (Comba, p. 165) pretenderebbe di assumersi i titoli che spettano alla Chiesa ideale, vera. Se è vero questo, perché la Chiesa di Roma ha realmente costituito un impero in nome di Cristo, con mille e mille caratteristiche terrene (cioè di prima della nascita di Cristo), sì che le è parso di essere essa il regno

di Dio e ha perduto, nel legalismo e nel ritualismo, la vera apertura, e il passato ha avuto la supremazia sull'avvenire, e l'avvenuto sul possibile, anche la fede e l'interiorità del protestantesimo se vòlte principalmente alla Scrittura, alla Rivelazione, conservano una chiusura; tanto è vero che nel seno stesso del protestantesimo sono sorti moti verso un orientarsi non alla lettera, ma all'apertura, e a non considerare Cristo che come un sollecitatore di questa apertura, nel senso di una religione aperta. Il richiamo all'interiorità non era che un liberarsi dall'istituzionalismo, ma non si poteva restar lì quasi fosse essa il regno di Dio, perché interiormente non c'è che la preparazione alla realtà liberata.

Il contatto diretto col Cristo affermato dai protestanti, che tanto giovò alla spiritualità europea, e il contatto con la Chiesa affermato dal cattolicesimo medioevale, sono sostituiti, in una religione aperta, dal contatto con la «realtà di tutti» che noi possiamo vivere praticamente, ma che nella realtà fisica com'è attualmente troviamo impedita, e difatti io posso sentire l'unità con i morti, ma non li incontro, viventi e collaboranti con me, nella strada. So bene che questa unità con tutti, di me persona e coscienza e atto spirituale con altri esseri e con tutti, è fondamentale e anteriore a ciò che può avvenire nel tempo e nello spazio agli atomi, alla materia, a ciò che si coglie con le sensazioni, ai corpi; per cui quell'unità è eterna, e questa è invece sfera mutevole, ma perciò anche può avvenirvi una trasformazione che la adegui a quell'unità; la materia può aprirsi, le nostre separazioni e isolamenti scomparire. Noi abbiamo scelto un modo di vivere di individui isolati, e ne subiamo le conseguenze fisiche perché la natura si è disposta così; se noi sceglieremo religiosamente di fondarci sulla unità e ci apriremo religiosamente ad una realtà liberata dai modi del passato, verrà che noi vivremo meglio la vicinanza con gli assenti e con i morti. Il contatto con la realtà di tutti già pratico è l'aspetto dell'apertura alla ulteriore realtà liberata.

Non si esce dall'antagonismo tra i due se non in una situazione religiosa nuova. Il cattolicesimo ha mantenuto la separazione del «sacro» rispetto al mondo, favorendo tale separazione o trascendenza del «soprannaturale» in tanti modi, da quelli culturali a quelli politici rispetto agli Stati; ma ha inteso questo sacro nel modo del passato, di oggetti, di fatti, e non nel modo dell'avvenire a cui essere aperti; e per imporre questi fatti ha dispiegato tutto il peso che ha potuto di un'oppressione autoritaria per nulla cristiana. Il protestantesimo

ha posto con la massima serietà il tema della vicinanza interiore a Gesù Cristo, sfrondando tante cose ritualistiche e superstiziose, ma ha portato una certa pedanteria ed esaltazione biblicistica, inaccettabili specialmente per gli aspetti arcaici del Vecchio Testamento. Certo, l'Istituzione nel cattolicesimo e la Scrittura nel protestantesimo avevano il compito di arginare e controllare i pericoli nei due: l'Istituzione doveva sottoporre la superstizione, il culto, il magismo, il miracolismo, ad un certo elevamento; la Scrittura doveva costringere lo spiritualismo e l'interiorità ad essere giudeo-cristiani. Ma in religione aperta si è di là dalla necessità di tali controlli perché si è di là dai pericoli stessi.

Capitolo sedicesimo

I PRETI-OPERAI

> Tutti possono essere intimamente sacerdoti, non nel senso di possedere un «sacro» speciale, esclusivo, un «sacro di chiusura», ma nel senso di poter aggiungere (nella libera aggiunta religiosa) agli altri un «sacro di apertura». Il passaggio dalla liturgia dell'autorità ad una liturgia dell'apertura è attestato anche dal fatto dei preti-operai.

Il problema posto dai preti-operai Il fatto dei preti-operai ha provocato tante discussioni, e libri, articoli, polemiche, che potrebbero sembrare sproporzionate al numero dei protagonisti. Perché? perché c'è nel fatto il porsi più evidente di un problema che ha un àmbito ben più largo. Anche se i preti-operai non ne hanno avuto piena coscienza nei riferimenti e nelle conseguenze, la loro iniziativa rientra in questo travaglio per la formazione di un nuovo senso del «sacro».

Già l'alto clero francese si era preoccupato della scristianizzazione di intere moltitudini operaie, non più partecipanti alla Chiesa dalla nascita (v. i libri del Michonneau, dello Schmitt-Eglin, di Godin e Daniel), e per riconquistarle aveva impostato un lavoro speciale, da condurre non geograficamente ma secondo ambienti speciali di professioni. Sorsero così la Missione di Francia (1941) e la Missione di Parigi (1943), e vi furono anche altri casi. Le Missioni preparavano questi sacerdoti, che poi si facevano assumere come operaio, così come gli altri, tanto che la loro caratteristica di sacerdoti veniva fuori dopo, nelle parole, negli atti, nel costume, nelle cerimonie religiose, di queste persone che, per il resto, lavoravano, si vestivano, dimoravano, da operai. Gli operai seguirono il funerale di Michel Favreau che, co-

me scaricatore di porto, morì schiacciato a Bordeaux: i lavoratori stimavano i preti-operai, più che convertirsi. D'altra parte i preti-operai si trovavano a partecipare alle lotte sindacali, ed anche alle agitazioni per la pace (contro il generale Ridgway), venivano anche arrestati. Un prete andò a lavorare alle dighe sulle Alpi. Aveva il proposito di non fare lavoro sindacale; vide alloggi troppo piccoli, clausole non rispettate. Che fare? restare nel suo angolo? Prese a difendere la causa, e creò una sezione sindacale. Il padre Droesch andò a lavorare in un'officina, il cui proprietario aveva fatto costruire, nell'officina stessa, una piccola cappella per il culto ecclesiastico; quando si avvide che il Droesch era un ecclesiastico, gli offrì di ospitarlo in un villino con gli altri dirigenti. L'ecclesiastico rifiutò, e fu licenziato. Dichiarò ad un giornalista: «Questa esperienza ha avuto per me il valore di un'illuminazione; tutto era perfettamente chiaro, di fronte a questa alternativa: o il villino, o il licenziamento. Allorché mi si rimprovera oggi la partecipazione alle "lotte di classe", io non posso che sorridere: contro di me la lotta di classe l'ha iniziata il padrone».

I preti-operai volevano essere i «paracadutisti di Dio», il «lievito» che si pone dentro la pasta, render presente Gesù Cristo nel mondo operaio. Dicevano: «Cristo non è andato verso gli uomini, ma si è fatto uomo». «Il nostro desiderio è di incarnarci quanto più è possibile nelle masse operaie... incarnarci su tutto, escluso il peccato... Prendendo il tenore di vita operaio, si tratta dunque di sacrificare quello tradizionale dei sacerdoti nelle comunità umane di quartiere, di lavoro, di ritrovo» (Don Godin, nel 1947 a Charleroi, ad un convegno di sacerdoti cattolici). Essi affermavano che l'autorità ha bisogno dello specchio della critica per conoscersi; accusavano anche compromessi della Chiesa con la società capitalistica per trarne mezzi di sussistenza, per sostenere cose politiche e militari come la C.E.D., nella paura del proletariato, nella cultura esclusivamente borghese. «La classe operaia non ha bisogno di gente che si chini sulla sua miseria, ma di uomini che dividano le sue lotte e le sue speranze».

L'atteggiamento della Chiesa Il cardinale Suhard (di Parigi, a cui è seguìto il cardinale Feltin), che pur aveva promosso l'esperimento nell'attuale «svolta della Chiesa» com'egli diceva, si fece perplesso nel vederne la realizzazione. Il Vaticano era molto severo. Sia il nunzio Marella che il cardinale Pizzardo si espressero sfavorevolmente.

Vi furono assemblee di arcivescovi e dei tre cardinali; questi si recarono dal Papa; infine, il 20 gennaio 1954, uscì una dichiarazione che conteneva i seguenti elementi: dei preti saranno destinati, in collegamento con il clero parrocchiale e i militanti laici, ad un apostolato sacerdotale in ambiente operaio; ma il modo sarà diverso da quello dei preti-operai e sarà stabilito dalle gerarchie ecclesiastiche; compito della Chiesa è di dare dei «preti» al mondo operaio; il prete è consacrato per offrire a Dio l'adorazione di tutto quanto il popolo, in primo luogo mediante la celebrazione della messa e la preghiera; il prete è anche, presso gli uomini, dispensatore dei benefici divini mediante la predicazione della Parola di Dio e l'amministrazione dei sacramenti; i preti non potranno stare tra gli operai che un tempo limitato (più volte si è parlato di tre ore, il che vuol dire che nessun industriale assumerà un operaio per un orario così limitato); il loro nome sarà non di preti-operai, ma di «preti della missione operaia». La dichiarazione anteriore, del 16 novembre 1953, prescriveva che i preti-operai rinunciassero ad impegni temporali, di tipo sindacale o altro. Fino al 1° marzo 1954 si notarono le reazioni di gruppi di preti-operai che non accettavano la fine del loro esperimento, che non avrebbe dovuto oltrepassare quella data. E pare che un certo gruppo non abbia ceduto. Del resto, le discussioni continuano.

Troviamo le ragioni della Chiesa espresse dalle gerarchie, da scrittori cattolici, da periodici (tra cui «La Civiltà cattolica», 20 febbraio 1954 e «Aggiornamenti sociali», dicembre 1953 - gennaio 1954). «Il prete è prete e non può essere che prete» (Paul Claudel). Il prete non è simile agli altri: egli assolve i peccati, e consacra e alza il calice a nome di tutti. Il laico costruisce la città temporale secondo esigenze cristiane; il prete trasforma gli uomini con i mezzi della Grazia, e lo stile di una vita sacerdotale non può mai identificarsi completamente con lo stile nella vita laica: non si può essere sacerdote e operaio. L'analogia tra l'incarnazione di Gesù Cristo e dei preti-operai è falsa. La salvezza delle anime è frutto della Grazia divina, e il lavoro apostolico, quale è stato voluto da Cristo, è soprannaturale. La Chiesa ha una suprema responsabilità: custodire il sacro deposito della fede. I preti-operai, con quella loro mistica dell'azione, del darsi al servizio del prossimo, con quel profetismo e spirito di indipendenza, si oppongono alla Chiesa in nome della Chiesa, distinguono tra Chiesa gerarchica e Chiesa comunità di salvezza, indebolendo così il «sentire con la Chiesa», portando invece ad una riforma della Chiesa

stessa, ed alla sostituzione, al culto, di un sacerdozio di presenza o testimonianza, senza atti propriamente sacerdotali. Facendosi operai i preti confondono l'apostolato missionario con l'azione di classe contro la società capitalistica, accettando il principio marxistico rivoluzionario, che tutto il male sia in essa. Datisi al lavoro come operai cominciano a trascurare le funzioni incentrate in Dio, a deformarle (messe in francese, preghiere di liberazione dalla schiavitù del capitalismo, ecc.), a combattere perfino le organizzazioni operaie cattoliche, se per es. queste decidono di troncare uno sciopero, sostenendo invece quelle di sinistra che lo continuano e disorientando così la base; si lasciano compromettere in tutte le iniziative comuniste o paracomuniste (per es. contro il riarmo tedesco).

Queste le censure, informate, come si vede, al principio della separazione del sacerdozio da quelle attività sociali e politiche, che non siano consigliate o imposte dalla Chiesa stessa. Voglio dire che si avvertono nell'atteggiamento della Chiesa due elementi: uno è che i sacerdoti non svolgano attività politica e sociale là dove il Vaticano non vuole (perché per sindacati e partiti democristiani tale attività, in un certo senso, è permessa); e l'altro che i sacerdoti ricordino di custodire un «sacro» distinto dal mondo. A noi interessa qui questo secondo elemento. Confermato, fra tante cose, da due affermazioni di Pio XII. La prima è nell'enciclica *De sacra virginitate* (uscita il 1° maggio 1954); contro l'opinione di chi crede supremo compito cristiano quello di costituire famiglie cristiane, Pio XII dice: «Crediamo opportuno ricordare brevemente un altro errore ancora: alcuni allontanano i giovani dai Seminari e le giovani dagli Istituti religiosi sotto pretesto che la Chiesa abbia oggi maggior bisogno dell'aiuto e dell'esercizio delle virtù cristiane da parte di fedeli uniti in matrimonio e viventi in mezzo agli altri uomini, che non da parte di sacerdoti e di vergini, che per il voto di castità vivono come appartati dalla società. Tale opinione è evidentemente quanto mai falsa e perniciosa». E la seconda è nel discorso per la santificazione di Pio X (uscito il 30 maggio 1954): «L'opera del sacerdote non sarebbe più sacerdotale, se egli, sia pure per lo zelo delle anime, mettesse in secondo luogo la vocazione eucaristica». Così la Chiesa di Roma intende l'esser nel mondo, ma non del mondo, che è del sacerdote. Definizione che io non vedo limitata al sacerdote cattolico (impegnato a: messa, breviario, eucarestia, dogmi, ecc.), ma estensibile ad ogni persona religiosa che è nel mondo, ma non del mondo; che fa la guerra al mondo, e la pace con le persone,

con apertura ad una realtà liberata. Si tratta dunque di distinguere non due classi di persone, i sacerdoti ed i laici, ma due tipi di sacro, un sacro tradizionale e un sacro di apertura. Il problema posto dai preti-operai (lasciando stare di accertare quanto consapevolmente) è di essere andati *verso* un sacro diverso da quello tradizionale. Nella religione aperta vediamo questa differenza più chiaramente.

Liturgia dell'autorità e liturgia dell'apertura La distinzione tra il «sacro» e il «mondo» è una cosa serissima, anzi una profonda verità religiosa; e perciò se ne potranno dare diverse attuazioni, ma non si potrà cancellare facilmente. La Chiesa di Roma (bisogna riconoscerlo) tiene fermo su questo punto, e ha tenuto fermo contro lo Stato, contro il liberalismo, la democrazia, il socialismo, l'umanitarismo, l'immanentismo, a costo di perdere consensi, di esporre ed esporsi a sofferenze. Soltantoché il suo modo di attuare questa distinzione è inaccettabile, e perciò è legittimo parlare di «riforma religiosa».

Nel costituirsi del cristianesimo, o nel ripensare ai suoi fondamenti, si possono vedere due lavori diversi: o si tende a porre Gesù Cristo al posto del Dio precedente, ma con quegli attributi di potenza, di verità, di autorità, di dispensatore di doni ed esecutore di giudizio eterno, e con quei diritti di gloria e di culto; o si tende a distinguere, lì stesso, ciò che è vòlto al vecchio e ciò che è vòlto al nuovo, che è: fare aperto verso tutti, oltre ciò che uno è per razza, condizione sociale, e anche condotta (e quindi perdóno, e non dannazione eterna); apertura ad una realtà-società-umanità liberata che comprenda tutti, la comunità universale cosmica (di là dal credere o non credere). Se si tiene alla monarchicizzazione di Gesù Cristo il sacro assume un aspetto; se si tiene alla moltiplicazione di Gesù Cristo nell'apertura, nella sofferenza di ogni essere crocifisso nel mondo, nella vicinanza ad ogni persona, il sacro assume un altro aspetto.

La Chiesa romana è la liturgia dell'autorità e di ciò che scende dall'alto; una nuova vita religiosa è la liturgia dell'apertura all'intima realtà di tutti, che comprende viventi, morti, stroncati e semivivi, e che è premessa alla realtà liberata. Due posizioni in cui il sacro è sempre distinto dal mondo, là come istituzione, edificio, oggetti, sacramenti, persone, parola; qua come atto di preaccenno, indizio, segno di una realtà liberata. Quel sacro scende dall'alto a formarsi un gruppo di salvati, a stringerli in un credo, ed è istituzione, parrocchia totalitaria, che butta fuori di sé i dannati, e così preserva la sua

assolutezza; il sacro di un libero religioso, invece, accetta il rischio di stare in mezzo al realismo delle immanentizzazioni moderne; e di questo sacro è sacerdote, non chi ha ricevuto un'unzione che conferisca in eterno il sacerdozio e l'uso privilegiato di certi oggetti e formule, veicoli della grazia di Dio; ma chi, entro questo realismo dell'immanenza, sta aperto alla realtà liberata e ne segnala gl'indizi e preaccenni, le premesse, nell'unità amore, nei valori puri. Sacerdozio è un atto, è porsi centro di quest'apertura; e tutti possono assumerlo, tutti smarrirlo. È una libera aggiunta interiore che non impone ubbidienze e non scomunica; può mescolarsi con tutti, ed è riconosciuta (e lo è prima o poi) dal modo e dal metodo con cui vive e realizza ciò che talvolta sembra comune. Le lotte possono essere le stesse, e così le attività realizzanti valori, le professioni, le dimore, gli abiti.

Dal punto di vista del sacro della religione della «realtà di tutti» il lavoro sindacale (che è lotta contro lo sfruttamento) non è per nulla estraneo, come non lo è la lotta contro l'imperialismo, contro l'assolutismo governativo. Si tratterà di condurre tale lotta con un'anima e un metodo religioso, ma non di metterla da parte: se il *sacro è preaccenno della realtà liberata*, è inconcepibile che in una società liberata vi siano sfruttamento, imperialismo, tirannia. Per un libero religioso la lotta contro di essi è sete di vedere i segni del sacro, gli anticipi di una società-realtà liberata. Naturalmente a questa lotta interiormente corrisponde la consapevolezza della situazione dell'uomo che scende a trovare nel più intimo di sé la sua vera sostanza che è non di essere un isolato e un nato per il nulla, ma di umilmente posare la propria fatica e la propria stanchezza umana nell'Uno-Tutti, da cui viene ogni valore, ogni liberazione e la compresenza di tutti gli esseri. Quindi è giusto che il sacro chieda lotta col mondo e molto spesso rinunce, anche questo sacro aperto e non costituente privilegio per nessuno.

La situazione degli ex-ecclesiastici Il Dio a cui si riferisce la religione tradizionale ha «diritti di gloria e di culto»; il Dio della religione aperta è libera aggiunta. Il primo porta ad un concetto autoritario della Verità (e sappiamo che cosa questo significa); il secondo porta alla Verità come espressione e aggiunta che uno fa, senza spiantare o dannare gli altri. Una prova della differenza che ne deriva in tutti i campi si ha a proposito degli ex-preti cattolici. Che cosa può fare

un ecclesiastico che si accorga di non poter più, in coscienza, prestar fede al suo impegno (cosa tanto più naturale in quei giovanissimi divenuti sacerdoti dopo un lungo periodo di seminario, e di controllata ignoranza della libera cultura storica, filosofica, sociale)? È noto che per una disposizione del Concordato del 1929, accolta e finora tollerata nella Costituzione dell'eguaglianza repubblicana tra gl'italiani, gli ex-ecclesiastici non possono avere impieghi e uffici «nei quali siano a contatto col pubblico»; ed allora debbono cercarsi un altro pane in questa difficile Italia; e quelli che vogliono proseguire un lavoro pastorale cristiano, lo tentano in seno alle comunità extra-cattoliche; anche questa, cosa tutt'altro che facile, e perciò si spiega che si invochino iniziative (come in un articolo di «Il Ponte», dicembre 1952) per sovvenire persone che si trovano in difficoltà durissime per ragioni (molte volte) di coscienza. C'è qui una ragione di umanità, di comune cittadinanza, che viene offesa, e la protesta, anche di chi non è ex-prete, è doverosa. Si vede qui la chiusura che porta la concezione tradizionale, per la quale l'ex-prete è una persona da mettere al bando, mentre per la religione aperta l'ex-prete è una coscienza che si è convertita da una posizione ad un'altra, e come non aveva diritto prima a privilegi (si vedano per es. i privilegi, invece, che il Concordato tra il Vaticano e la Spagna accorda agli ecclesiastici!), così non è condannabile poi alla persecuzione: se dissentiamo da lui circa verità teoriche o pratiche, abbiamo il metodo della libera aggiunta.

Sacerdote o non sacerdote, un uomo è un uomo, una coscienza, un prossimo, un'esistenza che è presenza eterna. Se nella nostra vita ed esperienza incontriamo persone che sono dette «sacerdoti» per un rapporto particolare da loro affermato con Dio e le potenze divine, con una legge speciale del proprio vivere (e talvolta anche un abito che li distingue), con compiti sovraeminenti agli altri e con il possesso privilegiato di oggetti sacri, di mezzi di salvazione, e con l'interpretazione autorizzata ed esclusiva di testi sacri, nulla toglie che, al punto in cui siamo e con il rispetto dovuto ad ogni essere umano, alle sue idee ed alla sua professione, noi li consideriamo sullo stesso piano di altri, non più e neppure meno: imitandoli e seguendoli in ciò che possono dire e fare di buono, non collaborando affatto e contraddicendoli in ciò che dicono e fanno di non buono.

Il Kant combatte strenuamente la distinzione tra sacerdoti e laici, distinzione che non ha nessun fondamento davanti alla legge morale

e alla sua esecuzione, possibile e difficile per tutti: aperta a tutti (anche a chi ignori rivelazioni e leggi ecclesiastiche) è la virtù. E questo del Kant era un punto da fondare per togliere ogni feticismo di Dio, ogni elusione del dovere cercando di accattivarsi il favore di Dio con mezzi diversi dalla buona intenzione e dalla vita morale, e per collocare i sacerdoti sostanzialmente, in nome della comune sacra interiorità umana e della tensione della coscienza al bene (tensione possibile in tutti), sullo stesso piano dei non sacerdoti. Questa comunanza è un punto di partenza da riaffermare chiaramente, anche per andare oltre nell'aggiunta di un nuovo modo del sacro, ma pulitamente. In tutto il mondo oggi, e anche là dove caste sacerdotali con stretti nessi e privilegi e pregiudizi tradizionali immobilizzavano e opprimevano moltitudini immense, si diffonde questo spirito di apertura, di comunanza, che fondamentalmente si concreta nell'affidare alla virtù della coscienza e della pratica esterna l'essere più o meno in alto, davanti a Dio e in mezzo al prossimo. Ho detto «punto di partenza», e che cioè il punto di vista etico-laico vale contro le forme del sacerdozio che presuma ad un privilegio; ma come il rifiuto della monarchia non toglie che si possa cercare il punto dell'autorità entro la libertà, così ora non è tolto al nostro lavoro per una nuova riforma religiosa di porre alcuni punti di utile orientamento.

Il sacro, oggi Nella vita religiosa prevale ora un aspetto ora un altro. Il primo è la tendenza ad inserirsi in un ordine superiore (naturale o statale o di un regno soprannaturale) che rappresenti la suprema autorità, la totalità rispetto all'individuo, il quale si affida a persone che fanno da mediatori verso questo ordine, e che sono esclusivi depositari di prescrizioni e di oggetti speciali detti sacri. Il secondo aspetto è l'aspirazione alla liberazione da limiti accertati e sofferti, dal dolore, dall'errare, dalla morte; e sulla base di una distinzione tra il bene e il male (più che distinzione tra l'individuo e il Tutto), l'affidarsi all'interiore coscienza e ad atti che realizzino tale liberazione. Nel primo c'è il sacerdote che si appoggia ad un'istituzione ed alla tradizione; nel secondo c'è il profeta, individuo isolato e spesso votato al sacrificio, che non presenta oggetti sacri, ma la diretta volontà di Dio e un liberante appassionamento di separare nella coscienza il bene dal male. Nel primo aspetto vive, in genere, la religione dei primitivi, nel secondo quella dell'uomo che ha accertato e sperimentato profondamente i limiti, e volge il senso della libertà in aspirazione

alla liberazione. Credo che sia opportuno non fondere o confondere i due aspetti, ma tenerli, oggi più che mai (contro il conformismo), distinti, approfondendo e portando a suprema maturazione il secondo.

La vita religiosa è formazione quotidiana che ognuno può costituire, con il meglio e il più serio di sé, e con apertura verso ogni contributo che possa eventualmente (non che ognuno cambi tumultuariamente) venire da altri; per questo la vera vita religiosa esige intorno a sé la libertà, e non solo per parlare, ma principalmente per ascoltare. Questa implicita collaborazione aperta e alla pari tra tutti può essere non soppressa e annullata col ferro e col fuoco, ma arricchita dal contributo, dalla libera aggiunta che religiosi tradizionalisti o liberi religiosi possono fare dei loro princìpi e della loro prassi. Ne deriva che non il sacerdote è per ciò stesso religioso (perché nominato da un'istituzione), ma che il religioso è sacerdote, o meglio, profeta, in quanto *isola il problema della liberazione dai limiti*, ne determina i caratteri, opera conseguentemente, si appassiona per strumenti di liberazione, è profeta per sé e per tutti.

Le istituzioni religiose assolutistiche pretendono di possedere un deposito chiuso e definito a loro affidato, e che lo Spirito o Valore sia effuso su alcuni che credono in un certo modo. L'apertura religiosa porta che il Valore è intimamente di tutti e aperto ad una realtà liberata dai limiti che interessa, nel profondo, tutti. Si tratta perciò non di passato, ma di avvenire; e il persuaso religioso (tutti possono esserlo) suscita ed apre verso la realtà liberata; egli è certo che raccoglie il meglio che crede, in sé e intorno (i valori), per prepararlo ad una realtà liberata, di cui partecipino tutti. Egli è perciò in stretto rapporto con tutti, di là dalle loro nazioni, razze, fedi, e di là anche dal loro comportamento e contegno, perché insieme con tutti arriva alla liberazione e la vive come compresenza di tutti, anche i morti (egli è custode di presenze, e perciò nonviolento). Sulle attività dedicate ad amministrare la nostra vita nel mondo, spiccano o per lo meno, si distinguono certi atti (di pensiero e di azione) che sono vòlti a questa liberazione, a questa apertura ad una realtà liberata; e molti di questi atti sono indicati in questo libro (altri ne può indicare altri); questo lavoro può essere compiuto da tutti, e da qualcuno con particolare dedizione e intensità; egli farà la libera aggiunta di annuncio e di pratica, non pretendendo nessun potere particolare.

Nel saggio intitolato *Profilo di una storia religiosa d'Italia* («Rivista

storica italiana», 1951, pp. 153-161), Luigi Salvatorelli osserva che da secoli non si era mai vista da noi come nell'ultimo trentennio «una congiunzione così stretta fra vita politico-sociale e organizzazione e azione ecclesiastica. Il fatto è di grandissima importanza: quali le conseguenze religiose, dirà il futuro». Ebbene, le conseguenze (sia pur in termini di dover essere e di programma di lavoro) osiamo porle e saranno che si accrescerà la distanza tra l'alto e il basso nella vita religiosa italiana, ed anche di altri paesi. Il moto per una liberazione sociale, che non può non essere sentito sempre più vivamente da strati di inferiore e talvolta infima condizione sociale, s'incontrerà con il moto per una revisione profonda della religione tradizionale, entrambi i moti già preparati da tanto lavoro e passati attraverso esperienze tra cui le riforme sociali che possono mostrarsi ancora inadeguate. Questa saldatura avverrà tanto più presto quanto più i gruppi dirigenti delle istituzioni religiose tradizionali si uniranno con le forze della conservazione sociale e le strutture attuali dello Stato. Antitesi tra la religione dell'Uomo e la religione dello Stato, con termini presi dal libro di Raffaele Pettazzoni, *Italia religiosa* (Laterza, 1952), che ne traccia la linea dal tempo romano alla Resistenza antifascista. Sorge oggi una nuova vita religiosa che se è intellettual-popolare, è dal basso nel senso che non ha nessuna fiducia in ciò che scende dai nuclei dirigenti tradizionali, e che se è operata da minoranze, si sente unita al problema delle maggioranze che oramai dall'Occidente e dall'Oriente asiatico si uniscono sempre più e mettono in comune i loro problemi (dobbiamo lavorare perché ciò avvenga nonviolentemente), che sono: liberazione sociale, liberazione religiosa.

Ciò che dal di fuori della parrocchia medioevale è stato elaborato quanto a libertà e quanto a socialità non è dissolutezza e dissoluzione, ma è accertamento di nuovi peccati, che sono la illibertà, lo sfruttamento, la violenza, fondamento di un impegno morale-politico che oggi si fa religioso. Dunque prima o poi può avvenire un incontro tra le forze del di dentro la tradizione e le forze di fuori, su un piano severo, non mondano, con la stessa tensione e dedizione che può avere un serio sacerdote di oggi (e ve ne sono veramente), con interiore purezza e onestà ed entusiasmo di servizio sociale, con la sollecitazione all'apertura verso una realtà liberata per tutti, con la capacità di essere in ciò lume e sostegno pur lasciando a tutti – attraverso l'esempio, l'annuncio e il perdóno – il margine di persuadersi del bene prima o poi nella libera coscienza,

sempre col metodo di un sacerdozio non autoritario, ma di libera aggiunta.

Così possono avvenire due lavori: uno dall'interno stesso della Chiesa per la riforma dei princìpi e dei metodi (Pierre de Boisdeffre ha scritto: «Tutta la concezione dell'educazione cristiana dovrà essere riveduta, in maniera da mettere l'accento sulla salvezza collettiva del mondo piuttosto che sulla preservazione individuale dei cristiani») e con iniziative entro la parrocchia stessa, di cerimonie con maggiore partecipazione dei credenti, di discussioni, di rendiconto delle spese da parte del parroco, di elezioni, ecc.; e un altro lavoro, fuori, di persone o centri (gruppi di persone) che si dedichino intensamente all'opera teorica e pratica, ma non con la convinzione di essere dei sacerdoti diversi dagli altri, ma di essere pari agli altri, nell'intimo e nel destino, e cercanti di attuare, nell'annuncio, nella prassi e nell'eventuale sacrificio, il metodo della libera aggiunta, che vale solo nell'atto e nel momento. Questo è un sacro che non ha bisogno di un tempo riservato, né di un'istituzione esclusiva, può essere portato da tutti e collocato al centro di tutte le liberazioni.

Capitolo diciassettesimo

CONVERSANDO CON CATTOLICI

A don Primo Mazzolari: come si può dire che se Cristo non è il Risorto (cioè lui soltanto), tutto cade del Vangelo? Al gesuita Angelo Brucculeri: come si possono portar come validi cristianamente gli argomenti pagani a favore della guerra? A chi crede nelle lacrime della Madonna: come si possono sostenere tali cose, spiegabili già scientificamente, invece di aprire al miracolo nel futuro, che è la realtà liberata? A un francescano: come si possono accettare oggi per validi certi elementi secondari della fede francescana? e non bisogna piuttosto svolgere gli elementi di apertura?

A don Primo Mazzolari, sulla chiusura tradizionale Primo Mazzolari era un sacerdote, parroco di Bozzolo (provincia di Mantova); negli ultimi anni aveva fondato un periodico, «Adesso», «un foglio di impegno cristiano che si batte a carte scoperte per i poveri, per la pace, per il dialogo coi lontani, e soprattutto per la carità»: così ne parlano gli amici de «La Locusta», nome editoriale di un gruppo, che ha pubblicato nel 1954 un libro del Mazzolari intitolato *La Parola che non passa* (S.A.I.S.E., via Viotti, 8-a, Torino), serie di commenti al Vangelo, scritti durante l'ultima guerra. Dicono questi commenti che il regno di Dio «non è mai stato tanto vicino». La durezza di don Mazzolari per i cristiani insufficienti non è perché non obbediscano ai precetti dell'istituzione ecclesiastica, o perché non tengano presenti tutti i dogmi, o perché non elevino quotidianamente il pensiero al Capo dei credenti cattolici, o perché non facciano uno scrupoloso esame dei propri peccati, ma perché «non crescono con Cristo» (p. 36), perché rinnegano, più che il metodo, l'anima della Redenzione (p. 39), perché non sentono che credendo e predicando il Vangelo,

sono giudicati secondo il Vangelo (p. 65), perché sono «pensionati dello spirito, rifiutandosi di vivere perdutamente il Vangelo» (p. 69), perché affollano le chiese, ma «non sentono negli attuali avvenimenti il ritorno del Cristo» (p. 109), perché hanno recitato bene il Credo e «ripetuto esattamente delle formule dogmatiche» (p. 82), perché non si tratta di vincere l'ignoranza della dottrina e di aumentare «il numero dei Dottori della Legge, vale a dire di coloro, che pur sapendo tante belle cose, hanno disimparato il comandamento che ricapitola la Legge e i Profeti» (p. 208), perché «volere una Chiesa che, posponendo il tesoro divino, cerca d'imporsi con la costrizione esteriore e di conservarsi in virtù di protezioni umane o per l'equilibrio della sua organizzazione o del suo governo, è volere scristianizzare la Chiesa, rinnegare la Redenzione» (p. 229). «Forse è venuta l'ora che bisogna ricominciare da capo, al largo stavolta, e nel solo nome di Cristo. – Sulla tua Parola calerò le reti».

Don Mazzolari ristabilisce così la prospettiva, ponendo al punto centrale il principio di amarci sulla parola e sull'esempio di Cristo: e perciò considera l'amore come mezzo e come fine, avversa la guerra (p. 101), e sollecita i cristiani ad essere i primi a non trovar giusto e a desiderare che non continui questo ordine (che è disordine) stabilito, nel quale troppo spesso «chi ci procura il pane, mangia meno di noi, chi ci costruisce la casa non ha un tetto; chi tesse per noi non ha da vestirsi» (p. 168). «Quanto potrà resistere e a quali condizioni?» (p. 169). Ma mi sia permesso di fare brevemente, appunto conversando, qualche osservazione. A me sembra che la piena realizzazione del principio sommo dell'unità amore per tutti, e dell'apertura ad una realtà liberata che finalmente comprenda tutti, sia attraversato, impedito, frustrato da quegli elementi tradizionali che don Mazzolari conserva, e che gli fanno porre dei dilemmi religiosamente ormai inaccettabili, perché risultanti da residui di religioni primitive, crudeli, esclusivistiche. Come si può dire che «se Cristo è il Risorto, il suo Vangelo tiene, con neanche un jota fuori; se non è il Risorto, tutto cade e diviene folle»? (p. 106). Dunque se la Resurrezione in quel senso fisico fosse una leggenda (correnti, del resto, a quel tempo), un fatto non avvenuto, una semplice visione di Pietro nella nebbia del lago, don Mazzolari non amerebbe più le povere infelici creature del mondo? e non spererebbe più per loro e con loro? Non si tratta che di un elemento tradizionale, ecclesiastico, storico, che egli non ha dissolto, comparandolo col principio fondamentale in cui crede.

«O ti adoro o ti calpesto... La Pasqua spartisce l'umanità...» (p. 106). Ma c'è ben altro che divide l'umanità, di quello che possa essere la convinzione su un fatto avvenuto. E se a lui sta a cuore l'unità amore con tutti (come sta effettivamente), non cercherà di dividere l'umanità secondo la convinzione che ha su certi fatti, ma cercherà di unirla nell'atto di amore, di là da ogni differenza di idea, di fede, di razza, e cercherà di insegnare e far ritrovare un Atto divino che, appunto, tutti accomuna e salva. Come si può oggi, conosciuto tanto mondo storico e tanta purezza di religioni e di amore, dire: «Questo avviene soltanto nella nostra religione»? (p. 27). Non sembra più religioso, invece di fare queste affermazioni di carattere chiuso ed esclusivo, vivere la propria religione come libera aggiunta alla vita di tutti, come proprio contributo, senza giudicare gli altri e spartirli in nome di quella? Del resto, egli stesso che ha espressioni così precise contro l'intolleranza nel campo religioso («chi sopprime ogni dibattito per fare l'unanimità, non sa quello che fa», p. 52), contro lo zelo incomposto e clamoroso (p. 214), sente questo. E avrà letto con una stretta al cuore ciò che con tanta autorevolezza è stato detto da un membro della istituzione a cui apparteneva (tra la prima e la seconda edizione di questo libro è morto), che la libertà non spetta a tutti, ma soltanto all'espressione dei princìpi cattolici. Non pare che dopo aver detto cose tanto belle sull'eguaglianza e sulla gioia di dare, tra eguali (pp. 112-113), dovrebbe ripudiare rivendicazioni di autorità, di gerarchia? Solo primato, il servizio e il dare. Perché scrivere che «i movimenti cristiani che si sono distaccati dalla gerarchia hanno degenerato quasi sùbito»? Che è «degenerare»? Forse i tesori di carità che sono stati e sono in tanto cristianesimo fuori della gerarchia, sono «degenerazioni» rispetto alle alleanze con i potenti e i tiranni fatte da tanti cattolici, e specialmente dai loro capi e papi?

Non per umanismo, o laicismo, o illuminismo, o storicismo, ma proprio perché nei secoli ci si è accorti della irreligiosità che viene generata da ogni posizione che innalzi ad assoluto un fatto della storia, una persona; e anche dell'idolatria che c'è in questo, e del pericolo di derivarne totalitarismo, condanne e dannazioni, siamo giunti ad un punto in cui si cerca di vivere, di strutturare, una religione aperta, con la tensione a vivere Dio nell'atto di unità amore verso tutti e in eterno. Ogni monarchicizzazione, ogni idolatria, ogni spartizione, così scompare. Egli commenta la parabola della zizzania (Matteo, XIII, 28-29), una delle più antistituzionali e antiautoritarie

del Vangelo (e la direi anche un'ottima lezione a certi «salvatori della patria», animalescamente razzisti, persecutori sempre di qualcuno). Nella notte un uomo nemico ha seminato la zizzania in mezzo al grano. E gli zelatori corrono da Gesù: «Vuoi che andiamo a levare la zizzania?». Ed egli: «No, perché insieme alla zizzania non abbiate a sbarbicare anche il frumento». Ed egli commenta: «Quando saremo maggiormente preoccupati di rinvigorire il bene in noi che di spegnere il male negli altri, quando avremo imparato a vincere il male col bene, i granai del bene, nel tempo della mietitura, saranno ricolmi di grano» (p. 50). E non si potrebbe dire anche questo: che alla fine non ci sarà bisogno di separare la zizzania, perché zizzania non ci sarà più, sarà diventata anch'essa grano, e del migliore (migliore di quello che era superbo della sua «natura» di grano), e la trasformazione sarà avvenuta per la bontà della terra, a cui noi non avremo posto ostacolo?

Al gesuita Angelo Brucculeri, sulla guerra Questa è la volta che ci si deve impegnare per un nuovo corso storico, con nuovi metodi, e che bisogna opporsi fin da ora a quel gravitare oscuro e torbido, che è nel fondo dell'animo di alcuni, verso la guerra come evento insolito, vistosissimo e misterioso, che trae fuori dalla fatica di pensare e dalle normali quotidiane abitudini: a questo gusto di una novità, fallace perché riporta indietro e nel peggio, bisogna contrapporre l'apertura religiosa ad un vivere, sì, oltre il solito, ma che è raggiunto con purezza, con unità con tutti, con lo sviluppo della bontà, della verità, della bellezza, e che libera la realtà dai suoi vecchi modi di manifestarsi, che sono il peccato, il dolore, la morte.

C'è un modo di considerare la guerra da parte delle religioni, specialmente di quelle chiuse in istituzioni rigidamente dogmatiche e autoritarie, che non appare religioso. Ed oggi siamo ad un punto in cui il problema è tanto maturato, che maggiore è diventata l'insofferenza per quel modo. Perché si sente in profondo che bisogna affrettarci per stabilire l'unità viva e concreta di tutti, e la religione dovrebbe esser proprio quella che questa unità sollevi, purifichi, saldi con l'idea di Dio. Ma vegliano le religioni tradizionali per questa unità?

Prendiamo un libro che uscì, nella sua quarta edizione, nel 1944, edito dalla «Civiltà Cattolica» del gesuita Angelo Brucculeri, intitolato *Moralità della guerra* (con approvazione dell'Autorità ecclesiasti-

ca). Venendo al punto del rapporto tra guerra e morale il Brucculeri scrive che la guerra «in date condizioni può ben comporsi con la norma etica» (p. 38). E di ciò, egli dice, vi sono prove varie e decisive; fin nel Vecchio Testamento dove è detto che Dio stesso aveva ordinato di fare la guerra a Mosè, a Giosuè, a Gedeone, a Sansone, a David, ai Maccabei e ad altri personaggi biblici (un libero religioso trarrebbe la conseguenza che quel Dio di cui si parlava così, era un Dio mitico, non il Dio vero; e così è un mito, e un'orrenda raffigurazione quel Dio che appare nella Bibbia tutto intriso nel sangue dei nemici, come il pigiatore dell'uva è sporco di mosto). E quando viene al Nuovo Testamento, il Brucculeri trova che esso «in definitiva non si scosta, sul problema della moralità della guerra, dalla concezione ammessa nei più antichi testi sacri». E quando Gesù disse a san Pietro: «Riponi la spada nel suo posto poiché tutti coloro che avranno impugnato la spada, di spada periranno», il Brucculeri è sicuro che Gesù parlava di chi brandisce la spada per privata autorità (e glielo assicura san Paolo; ma un libero religioso osserverebbe qui che san Paolo può aver pensato e detto cosa diversa e diversissima da Gesù Cristo). E quando Gesù ammonisce di non resistere al male, san Tommaso rende sicuro il Brucculeri che Gesù Cristo parlava «di disposizione di animo». «Non si può affatto dimostrare che Egli condanni il diritto di spada, quasi fosse l'impiego delle armi per sé stesso immorale». E qui un libero religioso può osservare che Gesù dice e fa abbastanza nell'aprire un modo per andare verso l'imminente regno di Dio, ben diverso e affatto opposto a quello della guerra, e che se tutto non fu da lui o dai Vangeli svolto a questo proposito, ben lo possiamo far noi che viviamo in tempi ancor più piagati dalla guerra e ancor più gravidi di essa, e tuttavia urgenti ad un'unità umana più vasta di quella che allora si realizzò. Secondo il Brucculeri «questi speciali consigli del Redentore» (come se non fossero ben intrinsecamente connessi con la sua dottrina e tutto il Discorso della montagna) «riguardano la santificazione degl'individui, non furono rivolti alla società»; ma poi il Brucculeri alla fine del libro nega il diritto all'obbiezione di coscienza, che sarebbe proprio quella tale «santificazione» che il Brucculeri mette tra i consigli di Gesù agl'individui. «L'autorità... deve difendersi da coloro che... fomenterebbero la diserzione e il disordine» (p. 63, e ben si difese, osserverebbe un libero religioso, crocifiggendo Gesù).

Qui è il punto. Infatti il Brucculeri, lasciando andare Gesù e i suoi «consigli», si volge al diritto naturale e cita Cicerone (nato pri-

ma della nascita di Gesù) e trova che «in altri termini, non solo è legittima la guerra difensiva, ma anche quella offensiva» (p. 41). E qui viene fuori la vecchia storia: che ci è lecito agire in un certo modo, se questo produca due effetti, uno benefico e l'altro malefico, purché non si abbia di mira che l'effetto benefico (p. 42). E quindi, dice il Brucculeri, si possono anche colpire gl'innocenti, purché non si abbia l'intenzione di questo effetto malefico, ma si miri all'altro, all'effetto benefico.

Insomma l'opinione del Brucculeri, e si vede anche dal resto del libro, è sostanzialmente questa: non hanno ragione quei teologi cristiani che oggi si dichiarano contrari ad ogni guerra; la guerra, essendo attività morale, deve giustificarsi come ogni azione morale, principalmente dal suo fine; l'individuo deve accettarla presumendo che l'autorità competente è la sola che, in via normale, possiede i dati per giudicare se una guerra sia giusta o no. «Generalmente le motivazioni della guerra espresse dal potere pubblico appaiono ben giustificate» (p. 63).

È evidente, quindi, come anche in questo punto il principio di autorità e l'accettazione dei vecchi modi di agire soffochino quello che dovrebbe essere lo spirito proprio della religione. La quale non dovrebbe stancarsi di lavorare ad altro, rifiutando di sottomettere la coscienza e la infinita possibilità di apertura dell'animo alle decisioni delle autorità e alle consuetudini del passato. «Mestier non era partorir Maria», direbbe Dante; cioè non c'era bisogno che Maria avesse il figlio che ebbe, se si doveva restare ai vecchi modi e alle ragioni di Cicerone. Anche a questo riguardo (che non è di poca importanza nel momento attuale, mentre l'umanità scruta da ogni parte le forze che possano distogliere «le autorità» da guerre) Dio, dico Dio, viene ridotto, circoscritto, messo in rapporto con l'astratto, poiché il Brucculeri scrive che se all'individuo fosse evidente l'ingiustizia di una guerra, allora la sua norma dovrebbe essere quella degli Apostoli; bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini. «Qui evidentemente, egli soggiunge, si tratta di casi astratti o, se si vuole, assolutamente eccezionali» (p. 63); solo lì c'è Dio? solo nei casi astratti, o assolutamente eccezionali? Ad una posizione religiosa interessano del cristianesimo non queste sistemazioni giuridicizzanti romane e più o meno o per nulla morali, ma il grande appassionamento che esso suscitò per le persone, quali che fossero, libere e schiave, amiche ed anche e specialmente nemiche. Questa vicinanza a tutti viene

sempre più fuori, come essenziale alla religione: altri faranno altro, studieranno le guerre e le loro ragioni e i loro modi e i loro fini, e lo faranno più o meno coscienziosamente; ma la religione non si occupi di questo: non abbandoni il suo compito specifico, perché (e lo dice il Vangelo) se il sale si fa insipido, se perde il suo sapore, dove potrà andare a ricercarlo, per farsi salare, lui che era il sale?

A chi crede alle lacrime della Madonna Non mi sembra inopportuno chiarire e aver meglio presente la distinzione tra i fatti e la religione, che è qualche cosa di diverso e di ben più alto. Ed è lodevole quando i sacerdoti (di qualsiasi religione) si sottraggono alla pressione di chi vuole miracoli e costruisce superstizioni, per richiamare, invece, al contenuto morale, alla purezza dell'intimo, all'apertura alla liberazione spirituale. Ci vuole del coraggio a far ciò, ma sappiamo che se fosse stato fatto sempre, noi avremmo oggi religioni più elevate, più educatrici. I fatti passati e attuali vanno lasciati alle indagini della storia e della scienza. Dice bene Piero Martinetti nel suo libro: *Gesù Cristo ed il Cristianesimo* (Denti, Milano): «è senza senso pretendere che si creda in un fatto storico, il quale può essere dimostrato solo con argomenti obbiettivi, non imposto come oggetto di fede». Certo, il fatto, che la storia e la scienza accerta, non è tutto; perché c'è l'interpretazione del fatto stesso, la sua vita profonda e i rapporti col resto, e qui la religione può ben aggiungere i suoi significati, ma non alterando il fatto come fatto; e c'è anche, cosa ben più importante in religione, l'apertura al regno di Dio o realtà liberata dal male, e questo è il miracolo dei miracoli, a cui è ben legittimo aprirsi, perché è nel futuro, ed è la fede che la realtà, la società, l'umanità, non saranno sempre gravate dai duri limiti del male, dell'ingiustizia, della crudeltà, del dolore, della morte; apertura ad una realtà liberata che comprenda tutti, come è il punto essenziale di una religione aperta, fiducia che il mondo possa mutarsi e non realizzarsi sempre così come ora: quello è il miracolo, dopo il quale gli altri saranno dati in sovrappiù. Ma senza quello, il resto non è che superstizione e deviazione religiosa.

Una prova prossima si ha nella confusione tra la religione e il fatto che statue, immagini di personalità religiose, e di dèi, abbiano parlato, o emanato sangue e lacrime. È noto che casi di questo genere si trovano in varie religioni, dall'antichità (da molto prima di Cristo) ad oggi. Perciò la scienza ha cercato di studiarli, di raccoglierne atten-

tamente le testimonianze, di trovarne le cause. Ci sono grosse opere su questo; ma Giovanni Pioli, studioso di problemi religiosi e filosofici, coraggioso antifascista e pioniere della lotta per la nonviolenza e il pacifismo, ha voluto condensare i risultati delle ricerche in un opuscolo *Come si spiega la comparsa di lacrime e sangue su immagini di Madonna* (presso l'autore, via San Vincenzo 8, Milano). Cicerone citava i molti prodigi che attestavano, in Sicilia, la potenza e la divinità della dea Cerere; nell'antichità erano frequenti le statue di dèi che sudavano, o emettevano sangue, per esempio dopo la sconfitta di Canne; talvolta, anche ad un semplice parroco, l'ostia emise sangue vivo; per non dire delle guarigioni, sempre avvenute in Oriente e in Occidente, in santuari che furono di più religioni successivamente e sempre guarivano, e perfino, secondo Tacito, operate dagl'imperatori Vespasiano e Adriano, che, tra l'altro, ridettero la vista a due ciechi. Gesù risponderebbe quello che disse all'emorroissa: «La tua fede ti ha guarito» (Matteo, IX, 22).

Che cosa dice la scienza? Il Pioli riferisce dall'Enciclopedia Treccani (alle voci «Ricerca psichica» e «Infestazioni») e da libri specializzati di metapsichica, che può avvenire che dal corpo di un «medium» esca una speciale forza o sostanza, che assuma densità e si comporti secondo le leggi note della meccanica. A questa sostanza detta ectoplasma si devono fenomeni di azione a distanza, di sollevamento di oggetti, di apparizioni, fotografabili anche. Una persona che sia, anche senza saperlo, «medio» ci vuole; difatti scomparso lui, per allontanamento o per morte, il fenomeno non avviene più. Come fu per monsignore Vachère, alla cui presenza macchie di sangue apparivano sull'ostia, lacrime scendevano dagli occhi della immagine di Gesù, e anche da una piccola statua di Maria e da un quadro del «Sacro Cuore»: partito il Vachère, il sangue non uscì più. Così alla presenza di Maria Pecora, figlia di italiani dimoranti in Argentina, da un'oleografia del «Sacro Cuore» uscirono, nel 1910, gocce di sangue. Quando Maria Pecora cadde malata e rimase senza forze, il fenomeno cessò di verificarsi. E spostando una statua della signora Mesmin a Bordeaux, essa cessò di piangere. C'era una donna «medio» che scrivendo con le sue dita, otteneva una scrittura rossa; ma questo le causava un grande esaurimento. Un'immagine di santa Teresa del Bambino Gesù stette per più di un anno a Rio de Janeiro senza mostrar nulla di anormale; acquistata da un agricoltore, la cui famiglia era molto devota, aveva grosse lacrime sulle gote; ma trasportata in processione alla chiesa,

non piangeva più: riportata alla casa dell'agricoltore, riprese ad avere lagrime. Lo stesso avviene per la liquefazione a distanza del sangue contenuto in ampolle o teche, in giorni in cui un'atmosfera vibrante di forza psichica sprigionata dai fedeli circonda la reliquia, emettendo fluidi in quella direzione.

Analizzati il sangue e le lagrime, sono sempre risultati essere umani. Non sarebbe stato male analizzare anche il sangue dei presenti per cercare la coincidenza del tipo sanguigno. Quando usavano i «giudizi di Dio», avvenne questo fatto in Inghilterra, nel 1628. Era stata uccisa una donna; e i quattro accusati furono portati davanti al cadavere, e ognuno di essi dovette inginocchiarsi, toccare il cadavere, e supplicare Dio di rendere testimonianza alla propria innocenza. E invece sulla fronte cadaverica della defunta apparve un sudore, che aumentando di colore divenne gocce di sangue, come verificò uno dei tre ecclesiastici presenti che deposero davanti al giudice. I quattro accusati, riconosciuti colpevoli, furono giustiziati. Altre volte questi fatti di ectoplasma sono avvenuti senza connessione con oggetti sacri. Come è per le guarigioni. Non fu certamente per fede che quel nobile paralitico (come racconta il Croce) portato in una lettiga per le vie di Napoli, in séguito a una grande paura per un tumulto popolare, fu trovato in cima ad un campanile.

Le autorità ecclesiastiche, intervenute a decidere su quei fenomeni, sentenziarono che essi erano dovuti ora a Dio ora al diavolo; il che, se è stata un'affermazione di autorità, non ha impedito che se ne scegliessero come provenienti da Dio alcuni del tutto simili a quelli provenienti dal diavolo; né ha fatto sì che la religione si liberasse per sempre dal mescolarsi a questo esame di fatti, e dalle superstizioni e leggende ivi connesse.

A un francescano È molto importante in san Francesco l'inserzione dell'amore di tutte le creature nell'amore di Dio. Egli sente le due cose molto più vicine che ogni altro maestro di vita religiosa prima di lui, nel mondo occidentale. La sua profondità, è, non nell'averlo detto, ma nell'averlo sentito. Egli davanti ad ogni creatura sente il rapporto di essa con Dio; riconosce più vivamente che il rapporto religioso è di essere in tre, non due soltanto: non soltanto lui e Dio, ma lui, l'altra creatura, Dio; perciò innalza tanto l'uso della parola «fratello» e «sorella». In Gesù Cristo le creature non umane e quelle inanimate sono molto al di sotto dell'umanità, e il rapporto con Dio

è dell'umanità. San Francesco in questo è più aperto. Credo che si possa pensare che in questo san Tommaso, pur venuto dopo, va più indietro di san Francesco, perché per san Tommaso gli esseri non umani sono destinati al nulla, e quindi la loro esistenza è oscura, dolorosa, priva di una finalità individuale; tanto è vero che san Tommaso afferma che Dio per loro non cura che si perpetui l'individuo, ma soltanto la specie: gl'individui passano, la specie resta, e questo vuole Dio. Credo si possa pensare che san Francesco amasse gli esseri non umani, e particolarmente gli animali, per la loro individualità, e chissà se avrebbe accettato la teoria dell'importanza soltanto della specie e della loro assenza dalla realtà eterna.

Così è probabilmente per la questione dell'inferno. San Francesco credeva all'inferno, alla «seconda morte»; ma aveva una gran cura che non vi andasse nessuno. Anche se non è sicura storicamente, è significativa la frase che gli viene attribuita di aver detto a Santa Maria degli Angeli istituendo il perdóno: «vi voglio mandare tutti in paradiso». Molto probabilmente egli non avrebbe accettato il pensiero di san Tommaso che i beati del paradiso, guardano con gioia le pene eterne dei dannati perché così si realizza la giustizia di Dio. E probabilmente mi darebbe ragione se gli dicessi che non accetterei di stare in un paradiso dove in eterno non avessi la compagnia dei dannati e degli esseri non umani. Naturalmente queste sono supposizioni perché in lui sono sentimenti e non teorie, e in teoria egli accetta tutto dalla Chiesa, ma sente più largamente.

Questo maggiore interesse per le creature, e per quelle più basse e più umili, è anche il carattere della sua azione sociale. Egli scelse il nome di «minori», che era il nome del partito del popolo in Assisi. Egli voleva portare ciò che è più basso e umile nel cerchio della vita religiosa, e per questo è, si può dire, un democratico religioso, ma nel senso opposto alla politica conservatrice e proprietaristica, monopolistica, di alcuni cattolici di oggi. Perché egli muove dal popolo, e non dall'alto; fa centro negli umili, e non negli alti gerarchi politici ed ecclesiastici. Si capisce che non predichi la rivoluzione violenta, ma vuole che si faccia la rivoluzione del portarci da quella parte. C'è chi dice di non voler fare la rivoluzione violenta, ma non fa nemmeno questa seconda rivoluzione. San Francesco rifiutò di farsi sacerdote; si dice che fosse per umiltà, io penso che fosse per questo sentirsi più vicino agli umili, di contro all'aristocrazia ecclesiastica medioevale.

Se san Francesco rappresenta questa apertura dal Medioevo ver-

so una civiltà e società di tutti (e c'è chi lo mette in rapporto con i Comuni italiani), la sua posizione è simile a quella di Gandhi che è il tramite religioso dalla vecchia India all'India democratica. Ma Gandhi è più moderno, anche perché ha risentito delle conquiste della riforma religiosa e politica inglese. La tolleranza per le altre religioni, il senso della libertà, per cui ogni lotta per la libertà è, per Gandhi, lotta religiosa, sono elementi vivissimi in Gandhi, e molto meno o nulla in san Francesco, che non c'era arrivato, ed era più medioevale; sebbene si possa dire che in lui ci fosse più disposizione per arrivarci, che non in tanti religiosi spensierati di oggi!

Anche nei riguardi della nonviolenza, san Francesco poneva le cose con maggiore chiarezza e rigore che i gerarchi del suo tempo. Si sa che egli era contrario alle crociate, pur predicate dalla Chiesa; egli sosteneva che si dovesse andare a predicare tra i mussulmani per convertirli (e lo fece personalmente), rendendo in tal modo inutile la guerra. Si sa anche che era contrario alle stragi di eretici che si facevano in Francia, e che fu fermato alla frontiera da un ordine ecclesiastico. Queste ubbidienze in lui e in Dante, contro quello che sentivano nella coscienza, avvenivano per il grande rilievo che aveva nel Medioevo l'autorità. Pensare che san Francesco e Dante sarebbero gli stessi oggi, senza sviluppare le loro esigenze e i loro pensieri, sarebbe arduo, per me è assurdo.

Per esempio, al tempo di san Francesco e di Dante non si era sviluppata la critica storica sulle origini cristiane e sui Vangeli: essi pensavano che tutto fosse lì verissimo, e non che i Vangeli sono stati scritti decenni dopo la morte di Gesù Cristo, e che vi sono introdotte leggende, per es. su Maria (che il Vangelo più antico, quello di Marco, non ha), e che ci sono forti differenze tra i Vangeli stessi. Si capisce che per loro la Chiesa e i Vangeli avessero autorità assoluta, e fosse più difficile una libera impostazione della vita religiosa.

La riforma francescana fu soffocata dalla Chiesa. Non solo bruciando quei seguaci che erano dichiarati «estremisti», ma chiudendo il francescanesimo in un ordine di frati, senza per nulla trasformare sé stessa. Che la riforma francescana sia fallita lo dimostra non solo l'indirizzo della Chiesa, rimasta l'unica o principale educatrice degli italiani fino all'Ottocento, indirizzo sempre più conservatore, istituzionalistico, antidemocratico: si pensi al Concilio di Trento, al Sillabo, all'antimodernismo, alla Conciliazione col Regime fascista, in nome dell'antiliberalismo e dell'antisocialismo (Pio XI, il 14 feb-

braio 1929 disse che la Provvidenza gli aveva fatto incontrare un uomo che non aveva «le preoccupazioni della scuola liberale»; e il 15 maggio 1931, che le Corporazioni realizzavano tra gli altri vantaggi quello della «repressione delle organizzazioni e dei conati socialisti»). Ma anche nelle piccole cose, per es. nell'amore per gli animali, si vede il fallimento del francescanesimo. L'Italia è un paese dei più arretrati nella zoofilia, ed è uno dei più cattolici!

Quell'atteggiamento di san Francesco così ossequente alle autorità, si comprende in un tempo meno drammatico del tempo di oggi e del tempo di Gesù Cristo. Gesù è molto più drammatico, perché al suo tempo era necessario non l'accordo, ma il contrasto, tanto è vero che fu crocifisso, mentre san Francesco morì di malattia. Oggi egualmente è necessario il contrasto; si è visto contro il fascismo che era violento, si vede oggi e si vedrà domani, contro tutti i potenti. Bisogna esser pronti a pagare di persona. È difficile andare d'accordo con le autorità di una società sbagliata. Un religioso che per decenni della sua vita non ha avuto in casa la visita dei poliziotti, dovrebbe fare un attento esame di coscienza. Noi del Centro della nonviolenza, di Perugia, nel gennaio del 1952, finimmo il nostro Convegno (iniziato a Perugia nel giorno anniversario della morte di Gandhi con un appello, in suo nome, ai popoli dell'Oriente), in Assisi, leggendo, accanto alla tomba di san Francesco, un appello per la nonviolenza ai popoli dei continenti occidentali. Abbiamo accomunato Gandhi e san Francesco, questi due maestri di nonviolenza all'Oriente e all'Occidente. Le differenze non contano. Essi ci mostrano non tanto posizioni e idee particolari, quanto un metodo per superare la violenza e la fiducia nelle sole forze del mondo. Noi stiamo studiando e svolgendo questo metodo. Se i veri religiosi, invece di stare con i potenti delle varie parti, lavorassero così, ci sarebbe nel mondo una forza religiosa, e allora i governi, i ricchi, i potenti, i dittatori, i generali, ne avrebbero paura. Il fatto che i potenti abbiano, invece, paura dei rivoluzionari, e non dei religiosi, non fa onore ai religiosi.

Capitolo diciottesimo

LA RELIGIONE DI GANDHI

In Gandhi ci sono elementi orientali ed anche occidentali. Egli si formò a poco a poco i suoi princìpi religiosi, riscoprendo e rivedendo, secondo le esigenze della ragione e della coscienza morale, quelli della tradizione indù. E foggiò il suo metodo di lotta e di noncollaborazione, il Satyagraha, basato sulla verità e sulla nonviolenza, metodo per milioni di persone. Vide una sostanza comune nella religione; il suo teismo era molto aperto, e di tipo non dogmatico ma pratico. Gandhi è stato un grande purificatore della prassi.

Oriente e Occidente in lui Gandhi si formò la sua vita religiosa liberamente. E il suo contatto con l'Occidente, attraverso letture ed amici, un soggiorno di anni a Londra come studente di giurisprudenza e altri viaggi, gli servì per apprezzare e ritrovare l'esigenza di darsi un principio religioso e una prospettiva conseguente; gli servì anche per attingere elementi che influivano sulla religione tradizionale, che egli venne, appunto all'estero, riscoprendo e accertando attraverso letture. Da quella religiosità inglese divenuta costume e leale riconoscimento dei diritti fondamentali di tutti, Gandhi imparò il valore dell'attività civile, politica, sociale sì che la lotta per la libertà gli si presentava come lotta religiosa; e dalle forme meno cultuali del cristianesimo, quale quella dei quaccheri, imparò o confermò quel teismo così scevro di elementi dogmatici, carico invece di impegni pratici che si realizzano nella benevolenza, nell'ospitalità, nel servizio agli altri, nella sincerità, nella modestia personale: il culto del silenzio, come quello che allontana le cose superficiali del mondo e fa ritrovare una profonda unità nel proprio intimo con tutti e con Dio,

era comune a Gandhi e ai quaccheri. Come è noto, questi iniziano o intercalano le loro riunioni con minuti di silenzio, dopo dei quali uno qualsiasi dei presenti (non essendovi sacerdoti distinti dai laici) dice il meglio che egli abbia nella mente in quel momento; e così quando stanno per prendere una decisione e stentano ad arrivare alla unanimità (perché solo in tal caso, per loro, la decisione è valida, e non basta la maggioranza), fanno minuti di silenzio per avvicinarsi, e se questo non basta, la decisione è rinviata. E Gandhi soleva tenere il silenzio un giorno per settimana. Per il grande lavoro e strapazzo disse una volta che sarebbe morto, se non lo avessero ristorato due cose: il silenzio e il buon umore.

Gandhi è, dunque, una sintesi di Oriente e di Occidente; una sintesi nel profondo, si capisce, non alla superficie. Perché se si guarda questa, egli preferisce senz'altro l'Oriente, e lo contrappone all'Occidente, nel quale vede il tradimento della «buona novella», la guerra e il colonialismo, l'assolutizzazione della scienza, della tecnica, della politica machiavellica, dell'industrialismo, la prepotenza religiosa. Fin da ragazzo, vedendo i modi tenuti dai predicatori cristiani disprezzanti quella religione indiana ricca di tesori di santità, aveva sentito avversione per una religione che si presentava così, piuttosto che in una pratica visibile di amore e di servizio. Col tempo apprezzò il cristianesimo, sia per i cari amici e le forme più aperte che conobbe, sia per il Discorso della montagna di Gesù che gli si presentò come una delle massime conferme alla sua vita religiosa (non, naturalmente, che ritenesse soltanto Gesù figlio di Dio); tuttavia si può dire che gli restò ferma l'avversione alle forme dogmatiche, istituzionali, illiberali, del cristianesimo.

Ma l'Occidente per Gandhi fu anche Ruskin, da cui ebbe il suggerimento di un'economia artigiana, anticapitalistica, e fondata su valori morali; e fu Tolstoj, con cui ebbe corrispondenza di lettere, e che gli presentava un cristianesimo interiore, pratico, non mitologico, non discorde dalla razionalità e dal libero accertamento storico, e soprattutto lo spingeva sulla via di una realizzazione della nonviolenza che investisse la vita sodale e politica. A questa che resta l'ispirazione e il contributo principale di Gandhi, che trasse la nonviolenza da pratica di asceti o di piccole comunità religiose e ne fece sentimento, prassi, metodo di lotta per milioni di persone, l'insegnamento tolstoiano dette il suo contributo.

Verità e Nonviolenza La formazione religiosa di Gandhi si svolse non a parte dal resto, ma, prima, durante gli studi londinesi e, poi, durante la lotta condotta dal 1893 al 1914 nel Sud-Africa per il riconoscimento dei diritti della gente di colore; lì egli formò e applicò il suo metodo Satyagraha (di lotta secondo la forza o saldezza della verità, del bene, dell'anima), che è essenzialmente religioso, in quanto mette chi lo pratica a intera disposizione, come olocausto, dell'affermazione di ciò che è giusto, bene (Vero), e che unisce anche l'avversario che lo misconosce, ma verso il quale vanno usati modi amorevoli, appunto perché egli riconosca più facilmente l'error suo. Vediamo apparire qui i due elementi fondamentali della religione gandhiana: la Verità e la Nonviolenza. La Verità è la forza morale che regge il mondo, ed è la vera realtà del mondo, quella legge morale o spirituale che è in tutti, e parla intimamente alla coscienza di tutti. La Verità è il Bene, il Valore; i veri progressi si fanno soltanto realizzando la Verità, con i mezzi adeguati, che sono quelli nonviolenti, cioè amorevoli per ogni essere. Gandhi, che continuamente si è proposto la problematica della nonviolenza, vedendo che talvolta questa gli si presentava oscura, sentiva che la Verità è più chiara e perentoria e costante. Ma il suo sforzo continuo è di far coincidere i due princìpi, di non separare, cioè, il mezzo nonviolento dal fine morale. Si capisce, è necessario un lavoro, una ricerca continua: la Verità non è un dogma; si tratta del primato da dare nella nostra coscienza a ciò che le si presenta come legge in quel caso concreto; e per questo noi non facciamo che esperimenti, saggiando (con la fede che è possibile) come la Verità sia da realizzare nelle determinate situazioni; Gandhi non si presenta come rivelatore assoluto, ma come uno che ha fede e che sperimenta nello stesso tempo, un'«idealista pratico», e difatti egli ha intitolato la sua autobiografia *Racconto dei miei esperimenti con la verità*. Dicevo prima, la fermezza e la modestia, la persuasione dell'universale e la consapevolezza di essere un individuo limitato e fragile come tutti, forse si può dire anche: la vetusta fede di una terra di santi e il metodo di ricerca e accertamento personale, caro all'empirismo inglese. La veracità (o nonmenzogna), già vivissima nella tradizione etica indiana, non è che un aspetto di questa fedeltà alla Verità.

I voti Nei riguardi della religione tradizionale (indù, forma attuale del brahmanesimo: il buddhismo è minimo in India) Gandhi ha tenuto un atteggiamento di affetto, ma non di accettazione cieca,

per non rinunciare a ciò che la coscienza e la ragione gli dicevano non esser giusto. Era convinto che la nonviolenza fosse comandata dalle antiche scritture religiose; ma se gli avessero dimostrato che così non era, sarebbe rimasto fedele alla nonviolenza. E così avrebbe disubbidito se le Scritture avessero comandato cose contro la ragione. Quanto alle differenze di casta, nel senso della inferiorità di alcune e particolarmente di quella dei paria o intoccabili, era risolutamente convinto che la religione non potesse accettarle; anzi quello commesso verso gl'intoccabili era un delitto, che giustificava la pena che l'India ne riceveva, cioè la schiavitù politica. Dalla tradizione Gandhi prendeva il culto della vacca, come atto di affetto al mondo subumano. Prendeva anche il valore dei voti, «aiuti offerti per la nostra liberazione», che solo i bruti sono incapaci di fare; ed ai cinque tradizionali (verità, nonviolenza, purezza, povertà, non rubare) ne aggiungeva altri (guadagnarsi il proprio pane, intrepidezza, umiltà, tolleranza religiosa, uso delle cose vicine, sacrificio ed altri), e poneva gli uni e gli altri come obbligatori per la sua comunità o ashram. La lotta contro il corpo, contro il mondo, l'amore alla morte perché finalmente ci ricongiunge con Dio, era da lui attuata minuto per minuto, appunto per rendersi docile come creta nelle mani della volontà di Dio. Il Bene non è quindi soltanto Legge morale nella coscienza, ma anche l'unica realtà, la Verità: il resto è illusione, nonessere, menzogna. E perciò i progressi sono soltanto in rapporto col Bene e secondo il Bene compiuto: gli altri sono progressi apparenti. In sostanza, e Gandhi lo dice espressamente, i «mezzi» hanno un valore fondamentale rispetto ai fini, anzi i fini e i risultati sono nelle mani di Dio, i mezzi nelle mani nostre: di questi siamo responsabili.

Il Satyagraha Gandhi dice che tutti i fatti della sua vita lo preparavano al Satyagraha. Esso è la sua fondamentale creazione: è il metodo di lotta, quindi creazione pratica, con strenui fondamenti ideali; un metodo che fa bene a chi lo esplica ed afferma, e a chi lo riceve. Gandhi lo foggiò durante la lotta del Sud-Africa, e il nome, trovato per concorso e lievemente modificato poi da lui stesso, viene da Satya-Verità, ciò che è veramente, il Bene, e Agraha-forza, saldezza, fermezza, e significa forza della verità, forza dell'anima (o forza dell'amore, dice anche Gandhi, per il suo avvicinamento di amore e verità, come essenza del reale, o il reale stesso), energia che nasce dalla verità nella nonviolenza.

Il Satyagraha comprende tutti i modi di resistenza o opposizione nonviolenta, attraverso i quali avviene la ricerca della Verità. Perciò esso si riporta alla distinzione tra anima e corpo, e alla superiorità dell'anima, superiorità che non può valere, nella realtà com'è fatta, che attraverso il sacrificio, l'autopurificazione. Quindi sebbene Gandhi dia un grande valore al pensiero, all'intenzione e al proposito, e insista nel definire la nonviolenza come avere pensieri fondamentalmente benevoli per tutti, sì che vicino a noi ognuno provi un sentimento di sicurezza, sosterrà che la superiorità dell'anima sul corpo non deve essere pensata soltanto, ma vissuta, messa in pratica. «I fedeli del Satyagraha possono essere certi che se anche uno solo di essi è puro come il cristallo, il suo sacrificio basta perché si ottenga lo scopo agognato». Appunto perché Satya, la Verità, è ciò che è, e non può essere distrutta. Per diventare volontari del Satyagraha bisogna, dunque, accumulare riserve di energie spirituali, senza di cui è impossibile applicare un metodo così duro, così diverso da ciò che è corporeo. E queste energie vengono trovate mediante una disciplina interiore di rinunce, voti che si trasformano in forza positiva. In India venne fondata nel 1919 un'Associazione per l'insegnamento di questo metodo: i nuclei dei volontari dovevano essere «provati e puri di cuore», capaci di insegnare la dottrina con la parola e con l'esempio.

Gandhi aveva caro il Satyagraha perché può essere usato in qualsiasi occasione e da tutti, da individui e da comunità, da uomini donne bambini, nella vita di famiglia e in politica. Basato sul principio religioso di dare il bene per il male, di prendere su di sé la sofferenza, tende a risvegliare negli avversari, attraverso l'amore, l'elemento divino, la coscienza del Bene, la Verità, appunto, che tutti unisce. Due elementi sono essenziali a tale metodo: la volontarietà e la non-paura. Il Satyagraha non può essere imposto, e deve essere eseguito con gioia, con entusiasmo, non premendo sui dubbiosi. E toglie ogni paura, perché il volontario è sconfitto solo se abbandona la verità e la nonviolenza: libero o in prigione egli è sempre vittorioso. Dice Gandhi: «Il satyagrahi non conosce la paura, e perciò non ha nemmeno paura di fidarsi del suo avversario. Se questi l'inganna venti volte, egli è pronto a fidarsi la ventunesima, poiché una fiducia implicita nella natura umana fa parte del suo credo».

Uno degli aspetti essenziali del Satyagraha è quello di accettare che ci sia una legge, ma di accettare solo quella che la coscienza trova giusta. Se la legge è giusta, il satyagrahi le obbedisce, non per paura

della pena (unica paura, abbiamo visto, è quella di non seguire la coscienza), ma per convinzione: se è convinto che la legge è ingiusta, deve contrastarla. Con questo contrastare attivo egli collabora con il legislatore perché trovi una legge migliore, una legge giusta; e perciò egli accetta la sanzione per la legge che trasgredisce. Si capisce che prima di ricorrere al Satyagraha bisogna provare tutti gli altri mezzi, informando, avvisando, facendo propaganda. Ma quando si è cominciato, non si torna indietro.

Il metodo va dalla noncollaborazione alla disobbedienza civile. La prima può essere praticata anche da un fanciullo e dalle grandi masse, mentre la seconda, che viene successivamente, non può essere messa in atto che da chi è abituato ad obbedire con consapevolezza alle leggi; e perciò da pochi, almeno all'inizio, e solo in casi estremi. Ecco un esempio dei gradi o tappe della noncollaborazione attiva: I) Rendere al governo tutti i titoli e rinunciare a tutte le funzioni onorifiche che si hanno. Cessare di ricorrere ai tribunali. Cessare di mandare i figli alle scuole del governo. Cessare di partecipare ai prestiti e alle feste ufficiali. II) Rifiutare di servire il Governo, lasciando l'impegno se si è funzionari. III) Ritirarsi dall'esercito e dalla polizia. IV) Rifiutare di pagare le imposte (che è già disobbedienza civile).

Ed ecco un esempio di basi per una campagna nonviolenta, fissate da Gandhi: I) Un satyagrahi non si lascerà andare mai alla collera. II) Egli sopporterà la collera dell'avversario. III) In questo atteggiamento sosterrà l'attacco dell'avversario, senza mai usare rappresaglie; ma non si sottometterà, per paura di castigo o per ogni altra ragione del genere, a ogni ordine che gli sarà dato nella collera. IV) Se qualche rappresentante dell'autorità cerca di arrestare un satyagrahi, egli si sottometterà volentieri all'arresto, e non si opporrà a che gli portino via i beni se l'autorità vuole confiscarli. V) Se un satyagrahi custodisce una cosa che gli è stata confidata, rifiuterà di consegnarla, anche se, difendendola, deve perdere la vita. Tuttavia non dovrà mai rendere violenza per violenza. VI) Non rappresaglie e quindi né bestemmie né maledizioni. VII) Per conseguenza un satyagrahi non insulterà mai il suo avversario e non farà uso di nessuna delle frasi che sono contrarie allo spirito di nonviolenza. VIII) Un satyagrahi non saluterà l'Inghilterra (l'Union Jack), ma non l'insulterà, né i personaggi ufficiali, inglesi o indiani. IX) Nel corso della lotta, se qualcuno insulta un personaggio ufficiale o si permette

di attaccarlo, un satyagrahi proteggerà questo personaggio contro l'insulto o l'attacco, anche a rischio della propria vita.

La religione A Gandhi sta a cuore il fondamento etico. Scrisse anche un opuscolo intitolato *Religione etica*, operando la semplificazione e riduzione alla rettitudine, allo strenuo operare della coscienza libera e responsabile (e spesso all'opposizione, costi quel che costi), operare che, si potrebbe dire kantianamente, è possibile e doveroso per tutti. C'è, quindi, una religione fondamentale che consiste nella fede in un ordinamento morale del mondo. «Questa fede trascende l'induismo, l'islamismo, il cristianesimo, ecc. Non li soppianta. Li armonizza e dà loro realtà». Così il problema di Gandhi è di far incontrare, anche qui, l'unità e la molteplicità; e le sue soluzioni in proposito sono sempre di grande significato.

Il riconoscimento del valore delle altre religioni era già nella tradizione indiana, e si trova anche in quel Canto del beato (Bhagavad Gita), che è il libro sacro più diffuso e che era carissimo a Gandhi. I teosofi, con una certa influenza su Gandhi, affermavano il principio. Ma Gandhi vi è anche arrivato da sé, con quel metodo particolarmente suo, che è di ricerca pratica e impegnata, e insieme affettuosa. Egli era partito da Dio. Ma aveva poi incontrato atei, che pur non credendo in Dio né nominandolo, agivano con coscienza. E, d'altra parte, la nonviolenza nel mondo non è accettata che da pochi: non si potrebbe dire che Dio è nella nonviolenza. Allora trovò che fosse meglio fondare sulla Verità, che è nella coscienza di tutti e guida ed ispira ciascuno, per cui egli può mettersi al suo servizio nel mondo. Così arrivò a dire: la Verità è Dio; appunto facendo incontrare nella maniera più intrinseca l'unità e la molteplicità. Altra volta disse che il numero di mille nomi attribuiti a Dio dalle Scritture indù non era limitativo, ma che «Dio ha tanti nomi per quante creature esistono, e così diciamo che Dio è senza nome. Poiché Dio ha molte forme, lo consideriamo pure senza forma, e poiché ci parla per molte voci, lo consideriamo come senza voce, ecc.». Anche in questo, una conciliazione dell'unità, suprema e ineffabile, e della molteplicità. Ma è certo che su tutte le qualificazioni o attributi di Dio, quello di Verità gli è più caro e gli riesce preferibile anche per la ragione che «milioni di uomini si sono impadroniti del nome di Dio e hanno commesso, invocandolo, innumerevoli atrocità» (anche se, egli soggiunge tra parentesi: «Non che i dotti non commettano spesso crudeltà in no-

me della Verità!»). Il fatto è che Verità per lui è fermamente il Bene, ciò che si fa pratico nella legge alla nostra coscienza. Ed anche gli è caro il termine di Verità per Dio, perché, come si è visto, Sat o Verità, è ciò che esiste, ciò che sopravvive a tutte le distruzioni o trasformazioni, e Dio solo è, niente altro esiste. Si capisce poi che siccome fini e mezzi sono termini scambiabili, e l'amore è mezzo alla Verità, Gandhi dichiari che non esiterebbe a dire che Dio è amore.

Quanto alle religioni, visto che tutte sono vere, ma in tutte c'è qualche errore, la nostra preghiera per gli altri non deve essere «Dio, da' a lui la luce che mi hai dato», ma «da' a lui tutta la luce e verità di cui egli ha bisogno per il suo sviluppo»: che divenga un uomo migliore, quale che sia la sua forma di religione. Per questo Gandhi, curando essenzialmente la sostanza etica, non chiede che uno muti la propria religione, ma perfezioni la propria. Diceva di sé: «Sono un riformatore fino in fondo», e fin da giovanissimo cercava a che applicare questo spirito. Naturalmente egli muove dal principio che una religione sia internamente trasformabile, e perciò si troverebbe a lottare più fermamente con quelle più autoritarie e dogmatiche. E, insieme, provava avversione per certo cristianesimo, che parlava di Vangelo e portava violenza. I cristiani dovrebbero, diceva, far parlare per loro piuttosto le loro vite che le loro parole. «Non predicate il Dio della storia, ma mostrate Lui, come Egli vive oggi attraverso di voi». Anche qui il motivo dominante, della pratica: «La verità astratta è senza valore, se non è incarnata da uomini che la rappresentano provando che sono pronti a morire per lei». Gandhi accetta le Scritture della religione indù, in cui trova tesori di ammaestramenti (la presenza di Dio in tutti gli esseri, l'amore verso tutte le creature, l'etica dell'autodisciplina e del servizio disinteressato, conducente alla liberazione), ma non ne accetterebbe interpretazioni che contrastassero con la ragione e con la sua coscienza morale; e ritiene altresì che la Bibbia, il Corano o l'Avesta siano d'ispirazione divina come le Scritture indù. Può arrivare ad ammettere, oltre la protezione della vacca che è il simbolo degli esseri non umani, anche il culto degli idoli, come forma di devozione; sebbene egli non solesse entrare nei templi. Ma è fermissimo nel respingere tutte le tradizioni inconciliabili con la coscienza morale.

Il Dio di Gandhi Siamo già preparati a comprendere il Dio di Gandhi, e, in fondo, formulazioni più strettamente teologiche o teore-

tiche significano meno di quel Dio della coscienza e della pratica che abbiamo già visto dominante in lui, nell'immensa sua pratica di una lunga vita che va dal mormorare il nome di Dio (Ram) appreso da adolescente al mormorare la stessa parola, prima di morire. Ma per lui Rama non aveva il significato storico: «Egli è l'eterno, il non nato, l'uno senza secondo. Lui soltanto io venero». Si sa anche che nelle riunioni per la preghiera che egli era solito tenere all'aperto, il mattino e la sera, spesso venivano detti inni che riunivano i nomi di Dio delle diverse religioni.

Egli è fondamentalmente un teista, che perciò utilizzava le varie tradizioni religiose e filosofiche di tipo teistico. S'intende che per lui Dio ha autocoscienza e volontà, ma non è persona, nel senso che sia un essere umano, anche se possiamo dire che una persona vive vicina a Dio (dicendo così, egli probabilmente pensa ai chiamati «figli di Dio» in Oriente e Occidente); perché a lui interessa sempre riaffermare la trascendenza, l'ulteriorità, l'originarietà inesauribile di Dio, anche se pervada tutta la realtà. Trascendenza che per lui significa (anche se talvolta arbitrio o mistero) più che altro la possibilità di allargare la comprensione di Dio ad aspetti contrari: creatore e non creatore, conosciuto e sconosciuto, è e non è, più piccolo di un atomo e più grande dell'Himalaya; e ciò soprattutto per causa della incapacità del nostro pensiero ad abbracciare tanti e diversi aspetti; quindi per umiltà religiosa.

Ma per la sua attitudine a portare l'accento sulla pratica, ecco che egli trasforma quell'allargamento del campo teoretico e conciliazione di opposti, in rispetto per i diversi punti di vista. Egli ama la dottrina della molteplicità della realtà, perché questa dottrina lo ha distolto dal vedere gli altri come ignoranti, e gli ha insegnato a giudicare un mussulmano dal suo punto di vista e un cristiano dal suo. E così può unire tutto il mondo con amore, al servizio della Verità. «Dio è quell'indefinibile qualcosa che tutti sentiamo ma che non conosciamo. Per me Dio è Verità e Amore, Dio è etica e moralità. È non paura. È fonte di luce e di vita, e di là da tutto ciò. È coscienza. È anche l'ateismo dell'ateo. Trascende la parola e la ragione. È un Dio personale per coloro che hanno bisogno del suo contatto. Egli è la più pura essenza. Egli semplicemente è per coloro che hanno fede. Egli è paziente a lungo. È paziente ma è pure terribile. È il più grande democratico che il mondo conosca, perché ci lascia liberi di fare la nostra scelta tra il male e il bene. Egli è il più grande tiranno

mai conosciuto perché spesso strappa la coppa dalle nostre labbra e sotto l'aspetto di libero volere ci lascia un margine tanto inadeguato solo per procurarsi allegria a nostre spese. Noi non siamo. Egli soltanto è».

Davanti al problema del male Gandhi confessa di non veder chiaro: non ci è possibile conoscere i profondi motivi delle azioni di Dio; noi dobbiamo, e lo possiamo, fare il massimo per essere nelle sue mani, d'altro lato la perfezione e la liberazione dall'errore viene solo dalla Grazia. Senza un incondizionato affidarsi a questa Grazia, il completo dominio sul pensiero non è possibile. E ammette anche una certa responsabilità umana non solo per i vizi e le virtù, ma anche per le condizioni fisiche in cui nasciamo: i peccati in qualche modo reagiscono sulla natura. Sono aspetti della teoria del karma, per cui il risultato, buono o cattivo, delle azioni influisce sulla vita in questa esistenza, o in ulteriori esistenze. Se Dio permette il male, perché è paziente e per ragioni che noi non sappiamo, noi sappiamo però bene che in Dio non c'è il male. In fondo a Gandhi interessa questo di Dio, e il fatto che egli sia il Bene-Verità, una Legge cosciente da cui viene l'ordine dell'universo. «Io non mi curo se Dio è anche altro oltre la Verità, altro oltre l'innegabile Realtà rivelata nell'uomo e fuori... La Verità dovrebbe essere oggetto di venerazione». E il secondo punto è la conseguenza pratica che immediatamente ne deriva: «Dio per esser Dio deve dominare nel cuore e trasformarlo. Egli deve esprimere Sé stesso in ogni atto di chi si è votato a Lui». Perciò l'essenza della religione è la moralità, «la religione è alla moralità quello che è l'acqua al seme che è seminato nella terra». Ed anche la preghiera è collocata in questo sforzo di autopurificazione, di ridursi a zero perché si dispieghi il Bene («Più puro cerco di diventare, e più vicino mi sento a Dio»); perciò la preghiera non è un chiedere, ma un ammettere la propria debolezza, un atto di umiltà, di autopurificazione, di preparazione a dividere le sofferenze degli altri dove che siano.

Purificazione della prassi Se per Gesù Cristo l'atteggiamento fondamentale è di purificare l'escatologia, l'attesa del regno di Dio, sì che si intenda più elevatamente e il regno stesso di Dio e soprattutto la preparazione che ci apre ad esso, per Gandhi l'atteggiamento fondamentale è di purificare la prassi, portare tutto al riferimento pratico, e nello stesso tempo, purificare la possibilità della prassi, il suo sorgere,

il suo esplicarsi, arrivare ad un atto che sia il più puro dai moventi particolari del mondo e dell'io, e sia il più positivo e il più aperto. Questa è la tensione di Gandhi. «Quando quella finezza e trasparenza di spirito a cui anelo saranno divenute perfettamente naturali per me, quando sarò divenuto incapace di fare qualsiasi male, quando nulla di rude o di superbo occuperà neppure momentaneamente il mondo dei miei pensieri, allora e allora soltanto la mia nonviolenza commoverà il cuore di tutto il mondo». Il servizio e la pace amorevole con tutti, amici e nemici, identificandosi con tutto ciò che vive; la disciplina interna e i voti di purificazione; sono i modi di questo depuramento della prassi. Nessuna potenza nel mondo, ma solo servizio e amorevolezza (e perciò la politica dipendente dalla religione): questa è la via della liberazione spirituale. Per lui è chiarissimo che per raggiunger questo non c'è bisogno di ritirarsi eremita in una grotta, perché la grotta la porta con sé. Sicché tre sono i momenti della sua vita religiosa: disciplinamento di sé, apertura a tutti nel servizio per la Verità, salvazione come libertà dalle nascite e dalla morte e unità con Dio. (Egli non credeva né a dannati né a beati per l'eternità. Come indù credeva al progresso morale da una vita all'altra fino a che è raggiunta l'unione completa con Dio, fine delle esistenze separate).

Oltre questo carattere, del forte accento sulla purificazione della prassi moltiplicantesi (che pone Gandhi in modo speciale in questo secolo che è per eccellenza dell'azione, e lo fa integratore e correttore dell'attivismo occidentale), il secondo carattere rilevante è quello del lavorare con gli altri, e questi altri sono milioni e centinaia di milioni. Gesù è un profeta con un gruppo di persone intorno, votate a un annuncio e ad un martirio; Gandhi è un cooperatore di decenni a un complesso lavoro religioso, morale, sociale, politico, educativo, igienico, culturale.

Terzo carattere rilevante: egli non opera come profeta che ha da parlare per la bocca di Dio. «Io non mi stimo degno di essere considerato della stessa razza dei profeti; non sono che un umile cercatore della Verità, impaziente di arrivare a una spirituale liberazione dall'attuale mia esistenza». È un atteggiamento di modestia, unita all'operosità infaticabile cercando, sperimentando, servendo la Legge di Verità che c'è ed è il vero essere. Per questo le sue osservazioni non pretendono mai ad un'autorità di provenienza trascendente, ma sono espresse come il risultato di ricerche condotte umilmente, e attentamente e attraverso impegni pratici.

Quarto carattere, che lo differenzia dalle religioni costruite sui Figli di Dio, e quanto più istituzionali: lo sforzo continuo di non porre dogmi, ma solo princìpi pratici, direttive di azione, da assumere volontariamente. È una religione che non pone la salvezza in un credo, ma in un agire. E perciò egli vede che ciascuno deve portare i suoi princìpi teorici, quali che siano, al meglio pratico; e in fondo anche il Vangelo dice che «sarete giudicati, come gli alberi, dal frutto». La purificazione del pensiero è intesa da Gandhi in senso morale, non nel possesso di certi dogmi; la Verità è la Legge e il fondamento morale. Gesù Cristo era molto più in quest'ordine di vita religiosa; la religione costruita su di lui, anche per influenza della filosofia greca, derivò e costruì quei dogmi che, appunto, non ritroviamo in Gandhi. Anche da questo punto di vista egli dà un fondamentale contributo per una religione aperta, anche se si possa dissentire da particolari, che, del resto, Gandhi stesso continuamente rivedeva e anche correggeva, sempre con l'animo che la Verità ci sia, e che noi siamo dei ricercatori pratici e sperimentatori.

Capitolo diciannovesimo

ORIENTE E OCCIDENTE

> Al movimento per una separazione sempre maggiore, nella religione e anche nella politica, tra l'alto, conservatore-sociale e il basso, rinnovatore-libero-profetico, si unisce il movimento per l'unità del mondo. E così si delinea il superamento dell'antitesi Occidente-Oriente asiatico, non sulla base di un semplice ammodernamento tecnico, culturale, giuridico, ma per motivi religiosi: la realtà di tutti. Sarà l'apertura religiosa a unificare il mondo, ravvivandosi l'Unità e la singolarità di Tutti. Così la civiltà greco-europea dell'individuo allargandosi a *tutti*, non è soltanto divulgazione e moltiplicazione di un tipo individualistico-umanistico, ma si cambia intimamente.

Il rapporto è cambiato È evidente che sta ora avvenendo un cambiamento nel modo dei rapporti tra l'Occidente e l'Oriente asiatico. Prima tali rapporti avvenivano per rami particolari, e la distanza spaziale conservava una grande importanza; si trattò di migrazioni di popoli cambianti dimora, di movimenti di religione, di spedizioni militari come quella di Alessandro, di influenze culturali (sebbene relativamente limitate), di ardimenti di viaggiatori come Marco Polo, di conoscenza di testi come l'opera dello storico delle religioni Max Müller, di missionarismo in un senso o nell'altro, di formazione di colonie, di diffusione di ideologie. Ma la distanza rimaneva, e una certa autonomia di storia e di sviluppo. Da poco più di cinquant'anni il mondo è cambiato, e rapidamente assume un carattere di unità. Cioè, i problemi sono gli stessi. Non solo la circolazione di persone, di merci, di macchine, di film, di usi di vita, di ideologie, è grandemente cresciuta; ma si sta gradatamente formando una diffusa

coscienza che i problemi da risolvere sono gli stessi, si stia in Oriente o in Occidente; e da ciò deriverà che anche gli schieramenti non saranno più fatti secondo i confini delle nazioni e dei continenti, ma secondo motivi di carattere universalistico. La geografia potrà essere trascesa; e lo spazio sarà costretto a subire dimensioni di origine più intimamente spirituale. Abbiamo già visto questo per es. nel destino della soluzione nazionale in questo secolo; perché là dove essa si è presentata in forma chiusa ed esclusivistica, per es. nelle tre potenze dell'Asse, è fallita, e dove sopravvive, essa cerca di inserirsi in una soluzione mondiale, federativistica: la nazione afferma così di servire un'idea valida per tutti, sia quella delle nazioni unite, del sovietismo o altra, purché mondiale. E così il socialismo è problema mondiale, e così la formazione di una nuova vita religiosa. Per la sollecitazione di questa unità, avverrà, dunque, un maggiore scambio e una più stimolata produzione di forze ideali e pratiche per combattere un avversario o il male, che può essere lo stesso dappertutto. E questo fatto agevolerà l'azione dell'uomo sull'uomo, la trasformazione dell'umanità, avvicinerà la sua liberazione.

Non basta il rinnovamento, sociale e culturale Il grande proposito illuministico di abbattere pregiudizi e privilegi si sta attuando nella misura più larga, con la crescente collaborazione delle moltitudini di tutto il mondo, e mediante la divulgazione culturale, gl'imponenti strumenti tecnici, la organizzazione sociale. Ma, insieme, sta avvenendo anche questo: che questa unità di tutti e questa liberazione di tutti, si fa sempre più profonda; si accontenta meno della sola critica e polemica; e vuol essere più costruttrice. Se inizialmente bastò (o basta, là dov'essa arriva ora) schiarire le menti e spezzare gioghi feudali, e lasciar libero campo alle iniziative umane: in séguito si vuole costruire qualche cosa di proprio e di totale, abbracciante tutti i campi possibili. Tipico è il fatto religioso: inizialmente avviene un distacco dalle religioni storiche tradizionali, da quei dogmi o princìpi o miti; ma in un secondo tempo si ripensa che se non si riesce a dare una propria soluzione a tutte le esigenze a cui le vecchie religioni rispondevano, queste continueranno la loro esistenza. Dopo tanto lavoro di critica, di demolizione, di analisi razionale (legittima e salutare, certamente), noi affrontiamo oggi il problema di costruire; e difatti alle varie forme di riforma sociale attuate nel primo cinquantennio del secolo, si aggiunge sempre più evidente il lavoro per dar

nuova forma alla vita religiosa; il che significa che ci si è accorti che con gli strumenti semplicemente politici, amministrativi, economici, giuridici, non si rinnova profondamente l'uomo, e bisognerà aggiungere forze di altra qualità, ed altri strumenti di liberazione. Questo problema è comune all'Occidente e all'Oriente.

Marx e Tolstoj Il Goethe e lo Hegel, malgrado i riferimenti mondiali che videro nella letteratura e nel pensiero, difesero e confermarono lo spirito dell'Occidente; arginarono il romanticismo (che pur doveva continuare nella cultura, nella filosofia; si veda Schopenhauer), ne estrassero ed elevarono alcuni motivi essenziali, ma li inquadrarono anche, perché non vagassero e sfociassero in una «mala infinità». In fondo essi conservarono la tradizione, la cui struttura bastava che si allargasse a comprendere molti, forse tutti, senza che si trasformasse interamente. Anzi, c'era anche una certa soddisfazione, si direbbe «borghese», per la possibilità di salir ad importanza in una realtà che prima era privilegiata; ma il ritmo del Bello, la dignità dello Stato, l'Architetto dell'Universo o della storia, erano press'a poco quelli di prima. Il Marx e il Tolstoj aprirono la conservazione: il primo, provando la storicità e transitorietà delle forme economiche, schiuse la possibilità di un'economia a cui partecipassero direttamente da protagoniste le moltitudini; il secondo, superando con ispirazione religiosa e studio critico i limiti delle religioni storiche, stabilì la possibilità di una ricostruzione religiosa per opera di tutti. E siccome il continente dove le moltitudini erano più moltitudine, era l'Asia, il marxismo doveva espandersi principalmente in Asia; e siccome l'Asia era il continente dove il laicismo aveva meno investito la religione, e la tendenza a costruirsi vita religiosa era più viva, il Tolstoj doveva avere frequentissimi scambi – studiando lui l'Oriente e ricevendo visite e corrispondenza da orientali – con l'Asia. Gandhi stesso fu, come è noto, confermato nel suo lavoro per la nonviolenza dall'opera e dalla diretta parola tolstoiana. Lo sforzo conservatore dell'Europa classica era ormai sorpassato: la tensione alla liberazione sociale e alla liberazione religiosa poteva accomunare i due mondi.

L'opera dell'Europa Noi ci troviamo oggi ad un punto decisivo per osservare quello che è stato il moto intimo dell'Europa dopo il Mille, nella sua lunga e varia rinascita. La sua tensione essenziale è stata quella di realizzare alti valori, compiendo a ciò sforzi incessanti per-

ché le opere fossero di qualità alta, pura e distinta. In questa operosa dedizione ai valori l'Europa si è occupata meno del mondo, meno della divulgazione orizzontale, meno dell'amministrazione pratica dell'umanità. Essa si è anche abituata a sentire come liberazione principale quella raggiunta nel realizzare opere incarnanti valori, il Bello, il Vero, il Bene, la Carità, la Libertà; ed ha vissuto l'universalità di diritto più che l'universalità di fatto. Quando è apparso sempre più il problema del mondo, dei tutti, l'Europa ha dato una prima soluzione che era di divulgazione, già dal Settecento, ed ha lasciato poi che due grandi federazioni tendenzialmente mondiali, alla sua destra e alla sua sinistra, moltiplicassero, con adeguate forze, questo compito divulgativo cosmopolitico. Si deve osservare tuttavia che questo non basta. È senza dubbio importante divulgare le opere incarnanti valori, far conoscere il modo di produrre tenuto dalla preziosa Europa; ma c'è anche altro. Toccare l'orizzonte di «tutti» non significa semplicemente veder moltiplicato quello che prima avveniva per l'individuo, per la sua coscienza, per la sua personalità; ma può essere un nuovo modo di sentire il valore e i tutti. Qui interviene un problema ulteriore a quello divulgativo, un problema religioso, metafisico, e qui l'Oriente può collaborare più strettamente con l'Occidente. Il senso europeo dell'individuo che si fa «persona» realizzando i valori non può restare com'era, se si raggiunge l'orizzonte di tutto il mondo, di tutti. Quella «persona» si costituiva anche una proprietà privata e una salvezza personale. Era in una civiltà ancora individualistica. Invece oggi si presenta il problema come *i tutti* possano meglio e organicamente sintetizzarsi con l'*individuo*, ed ecco le nuove soluzioni del socialismo e della religione aperta, nella fine della civiltà individualistica.

La discesa di Dio a tutti L'Europa ha tenuto a sviluppare più concretamente che ha potuto il concetto di individuo e di personalità, della sua insostituibilità e permanenza, della sua dignità e valore. La personalità stava davanti a Dio, visto anche lui come persona; se scisso da Dio, allora l'individuo aveva i suoi diritti fondati sulla natura, ma sempre l'individuo aveva una sua consistenza. Dio restava ben distinto; il mondo umano aveva un suo proprio, pratico rilievo. La discesa del Dio in terra era stata limitata a Gesù Cristo, e la rivelazione chiusa con l'ultimo apostolo; l'escatologia del regno di Dio era stata respinta ai margini, collocata in cielo. Ma tutto sarebbe mutato se si fosse

posto il problema della discesa di Dio, dell'unità a pervadere tutti; se il contatto tra l'uomo e la sua liberazione in Dio o nell'Uno fosse avvenuta nel presente, nel circolo dell'attuale vita, e come supremo valore. Il teismo giudaico-cristiano aveva arginato questa possibilità; per di più la concezione gerarchica tomistico-cattolica aveva, appunto mediante distinzioni e distanziamenti gerarchici, impedito la discesa. Quando invece si pose la discesa del Dio o Spirito a tutti, concretantesi nei singoli (e qui in parte rientra lo Hegel), si superò quel dualismo e ci si avvicinò a tutte le concezioni che ponevano l'Uno più vicino al cerchio di tutti; ed ecco che sentire la vita unificante i viventi, sentire l'Uno, dell'universo identico allo spirito dell'individuo, erano vari modi di avvicinare il principio divino agl'individui, che trovavano quindi più prossimo il proprio superamento, la propria liberazione, ed anche la propria dissoluzione nell'Unità. Il problema dell'Uno-Tutti prende il posto del problema di Dio visto in sé e per sé.

Punti fondamentali Ma insieme con questa sintesi, divenuta più viva e più intima a noi dell'Uno e dei Tutti, si viene concretando sempre più la persuasione che le categorie scientifiche sono semplici schemi, che la realtà è trasformabile oltre il dominio di questi schemi, e cioè che lo spirito può molto di più: tesori di possibilità nuove giacciono in noi. Sicché il lavoro sta nell'accertamento di questi punti:

a) importanza, compresenza, rilievo di *tutti* gli esseri;

b) senso *dell'unità* che stringe questi tutti, unità che è il principio divino, valore intimo ad essi;

c) possibilità per questa intima realtà di tutti di apertura verso una realtà che si costituisca con nuove categorie, una *realtà liberata* dai limiti della vecchia realtà: il peccato, il dolore, la morte.

Intorno a questi punti si dispongono religioni, filosofie e ideologie sociali dell'Occidente e dell'Oriente. Se riconosciamo questi punti come decisivi, essi offriranno una prospettiva nel pensiero e nell'azione. Si tratterà di:

a) tener ferma la singolarità personale, perché si possa parlare pluralisticamente di *tutti*, piuttosto che di *tutto*;

b) intendere questa unità nel modo più intimo, alto, puro, di valore, e non di fatto, non un'unità naturalistica e materiale;

c) riprendere il senso escatologico della realtà-società-umanità,

dell'avvento di una realtà liberata, chiesta dalle profonde esigenze morali, e non esclusa dalla scienza d'oggi.

Si tratterà anche di considerare come più remote da una soluzione di questo genere, alcune concezioni:

a) quella che vede la singolarità individuale come semplicemente fenomenica, disparentesi, annullantesi;

b) quella che vede l'Uno come trascendente i tutti, e perciò con rilievo dell'autorità eteronoma e arbitraria;

c) quella conservatrice della permanenza dell'umanità-società-realtà nei suoi modi attuali di realizzarsi.

Al posto del fenomenismo, del trascendentismo, del naturalismo o storicismo, si pone la concezione della realtà di tutti, unificata nel valore, aperta ad un'ulteriore realtà liberata. Lo strumento pratico di questa concezione è la nonviolenza, approfondita sempre più nei suoi significati. L'unificazione di Occidente e Oriente non mediante guerre e invasioni da una parte o dall'altra, ma ponendo immediatamente l'unità di tutti sulla base del principio religioso della nonviolenza, che è compresenza aperta: questo è il compito paolino di oggi, più vasto, anzi, di quello di san Paolo.

L'Occidente e l'amore religioso Non ho detto che poco finora di Occidente e di Oriente, ma via via era chiara la prospettiva delle varie teorie intorno a questi punti. Riprendendo dall'ultimo, l'Occidente deve riconoscere nella tradizione dell'India una più tenace fedeltà alla nonviolenza, al rispetto della vita in nome dell'unità comune dei viventi: l'amore-devozione per tutti gli esseri vi è più diffuso e tendenzialmente infinito ed è perciò più disceso in terra e più divinamente materno. Il razionalismo occidentale ha operato essenziali distinzioni tra gli esseri non dentro l'unità amore; ma ponendone alcuni esseri fuori, da cui il pericolo che poi la distinzione e la distruzione penetrassero nell'àmbito della stessa umanità. E perciò l'Occidente fa l'impressione, agli orientali, di aver rinnegato il principio dell'amore cristiano, di non cercare continuamente un'unità amore con tutti gli esseri, ma di averla sottomessa o spezzata mediante il rilievo dato a istituzioni storiche particolari, come Stati, chiese e altre forme di società; o mediante l'assolutizzazione di dogmi che dividono l'umanità in credenti e dannati. Razionalismo, istituzionalismo, dogmatismo, si sono associati poi la fiducia nella potenza della scienza e delle tecniche, nel concetto stesso del conoscere e della scienza come potere, non come amore e

realizzazione dell'Uno-Tutti; e si sono associati il giuridicismo, tanto che perfino in religione sono introdotti concetti di proprietà, di legittima difesa, di giudizio, al posto della comunanza totale, dell'apertura, del perdóno. Se non tutto l'Occidente cade sotto queste accuse perché vi sono minoranze che hanno coltivato e coltivano la nonviolenza, certo è che il carattere generale dell'Occidente è di fiducia nella violenza. E l'Oriente ha il grande merito di aver dato Gandhi che ha risollevato la teoria e la prassi della nonviolenza, l'ha ripresentata come mezzo e come fine: la sua influenza è continua nel ricondurre il mezzo ad essere della stessa natura del fine, tanto più dopo due guerre mondiali. Vorrei osservare che se la nonviolenza è servita a Gandhi come metodo di liberazione dallo straniero, e se può servire come metodo di lotta politica, sociale, sindacale, noi oggi la assumiamo a strumento per l'unificazione dell'Occidente e dell'Oriente, e mettiamo in primo piano questo scopo.

Il senso della storia e l'apertura religiosa Siamo nel momento che l'Occidente e l'Oriente possono arrivare, meglio che in passato, a sentire che l'autentico intimo di tutti gli esseri non è il loro io particolare, ma la realtà di tutti, la compresenza di tutti, vivi o morti. La nonviolenza prepara a viver questo. Ma anche la nonmenzogna, cioè il sentir tutti, anche se assenti, compresenti a noi; e qui è da notare che il rilievo dato da certa tradizione e da Gandhi alla nonmenzogna è un grande contributo all'Occidente che così può approfondire, meglio di quanto abbia fatto finora, due cose: 1, che pensare è atto alto, pubblico, universale; 2, che l'azione e la volontà non debbono rovesciare questa apertura e universalità. Se la compresenza di tutti è la nostra vera realtà, ne deriva che noi siamo aperti ad una realtà liberata dai limiti di questa realtà in cui ci troviamo e che è finiente. E perciò muta il concetto stesso della storia: per noi acquistano valore fondamentale gli esseri uniti nei valori, e non gli eventi, che sono transitori. Quella che da alcuni viene considerata la immaturità storica dell'Oriente, rispetto alla coscienza storica dell'Occidente, può significare la disposizione a sottrarsi all'idolatria dell'evento come evento, e dell'azione come azione; ma, d'altra parte, bisogna, sotto all'evento e all'azione, salvare e mantenere i singoli esseri, non lasciarli travolgere dalla fenomenicità degli eventi. L'Oriente va portato a questa apertura ai singoli esseri come eterni, l'Occidente deve superare il suo culto degli eventi. La realtà di tutti resta il riferimento

centrale, sia che la costruzione al posto del vecchio prenda la direzione sociale o la direzione religiosa.

Insieme col sentire la realtà di tutti e il comune orizzonte del mondo, possono sorgere centri e comunità anche di vita sociale, aprendo i totalitarismi istituzionali ecclesiastici e statalistici. In questo modo è una nuova vita religiosa, nonviolenta, libera, dal basso, che rinnova le stesse strutture politiche e sociali. Il contributo più importante dell'Occidente non sta perciò nella politica e nella scienza, ma nel senso della purezza dei valori e nel senso della singolarità insostituibile e indileguabile delle persone. Quando i valori e i singoli esseri vengano vissuti nella realtà di tutti (che è l'unione eterna di tutti nei valori), questa alta coralità aperta alla liberazione propone all'Oriente la soddisfazione delle sue fondamentali aspirazioni di vivere l'Unità e di liberarsi; soltantoché l'Unità è l'Uno-Tutti, e la liberazione è un nuovo esistere.

Dal punto di vista religioso l'incontro dell'Occidente e dell'Oriente asiatico significa anzitutto la conferma della teoria, che già sul finire del Medioevo europeo affermava e cercava l'unità sostanziale delle religioni. Si capisce che tanto si sia lavorato in questa direzione, nel fatto culturale della conoscenza di tutte le religioni, e nel fatto edificativo-etico-pratico di mettere insieme l'essenziale delle diverse religioni. Con questa premessa – che valeva a fare scadere l'orgoglio esclusivistico, e molto spesso ignorante, dell'idolatria della «religione dei padri» (che è contro il concetto cristiano di convertirsi alla verità e al comune, imminente regno di Dio) – si doveva fare, e si sta facendo, un altro passo, che è ancor più importante. Perché quell'accostare tra loro elementi simili delle varie religioni non basta affatto a fondare la validità di quegli elementi, che possono essere anche inaccettabili: finiremmo sempre col fare una questione di autorità; e non di esigenze attuali religiose. L'ulteriore passo è quello che alcuni elementi emergano e stabiliscano una prospettiva.

Gli elementi occidentali, toccato il terreno orientale, hanno assunto un carattere più escatologico sia sociale che religioso. Lo stesso senso della storia si è trasformato in impegno diretto a fare nuova storia, con qualche cosa di nuovo e di proprio. Nello sviluppo di questo è possibile salire a punti d'incontro che vanno oltre lo storicismo, e questo cerchiamo. Perché, se noi facciamo questione di stretta connessione tra coscienza storica e coscienza umana, noi escludiamo gli orientali. Il filologo Giorgio Pasquali, raccontando

di incontri con orientali, scrisse: «Essi non penetrano noi, noi non penetriamo loro. E finché essi non capiranno la storia, cioè l'umanità nel suo sviluppo, noi non ci potremo sentire con loro amici e fratelli... Uomini che non hanno sentore della condizionatezza storica di ogni civiltà e di ogni uomo (anche di sé) saranno sì uomini, ma non si muovono sul nostro piano» (*Vecchie e nuove pagine stravaganti di un filologo*, De Silva, 1952, p. 130). Credo che il problema sia ulteriore. L'Oriente può fare l'esperienza della coscienza storica, ma a sua volta può sollecitarne l'oltrepassamento in nuova vita religiosa. Noi non desideriamo la continuazione della storia nelle sue categorie, ma la sua trasformazione in realtà liberata.

Ho tenuto il metodo, non di descrivere le teorie e le azioni dell'Occidente e dell'Oriente, per tentare mescolanze, ma di rispondere ad esigenze profonde con la fiducia che esse siano comuni, mondiali, e perciò capaci di sintetizzare l'Occidente e l'Oriente, ed anche qualsiasi altra determinazione geografica e perfino astronomica.

Capitolo ventesimo

CHE COSA FARE?

Se uno, lette queste pagine, si pone la domanda sulle iniziative che deve prendere o a cui associarsi, rispondo che una lettura seria, che eventualmente concordi, non può che già sentirsi orientata verso una pratica. Ma per dire ciò che ne derivo io finora, e di tipo organizzativo, espongo i lavori del C.O.R., del C.O.S., del Centro della nonviolenza, e iniziative per l'educazione aperta.

Uno, lette queste pagine, potrebbe domandare: «Che cosa fare?». E la mia risposta è questa.

Prima di tutto dico che queste pagine non sono una strada obbligata. La persuasione e l'esperienza che ho di ciò che ho scritto, sono proposte agli altri, come elementi che possono esser tenuti presenti per applicazioni, svolgimenti, reazioni. Sono convinto che anche uno che approvasse tutto ciò che ho detto, lo vivrebbe tuttavia diversamente e vi metterebbe qualcosa di proprio, che io non potrei prevedere, e di cui potrei rallegrarmi. Del resto, se queste pagine hanno un tono, presentano un impegno fondamentale, dànno un senso di tensione e di familiarità (che mi piace stiano insieme), è già molto se uno ne deriva questa serietà e serenità per le sue decisioni, per il suo atteggiamento davanti alla vita. Come ho detto all'inizio di queste pagine, pubblicai nel 1937 un libro intitolato *Elementi di un'esperienza religiosa*, che fu letto particolarmente da giovani. La madre di uno di questi, un giovane nobilissimo, Antonio Giuriolo di Vicenza e morto da partigiano, mi raccontava tempo fa che suo figlio (che io avevo conosciuto e visto poi più volte) le leggeva pagine del mio libro. Ebbene, mi si potrebbe dire che quel libro parlava di

nonviolenza, mentre l'azione del giovane fu (posto che lo fu, perché non so se egli personalmente usò mai la violenza), prima di morire, violenta. Ma un libro serio di nonviolenza non può che compiacersi di aver suscitato decisioni serie, con profonda coscienza e di là assolutamente da egotismo e disumanità: non sta a vedere che esse debbano essere esecuzioni precise di comandi e ripetizione di interpretazioni dell'apertura.

E c'è da osservare anche che queste pagine sono già tutte piene di «pratica»; e ad uno che facesse quella domanda alla fine della lettura, non potrei che consigliare di riprendere il libro, di leggerne un capitolo qualsiasi, e di considerare a quanti atti, a quante cose esattamente pratiche esso lo conduce. E non si preoccupi degli altri capitoli; perché non si tratta di un «tutto» formato dai capitoli di questo libro; e, inoltre, coloro che vogliono fare «o tutto o niente», sono proprio quelli che non fanno nulla; me ne avvedo, per es., circa il vegetarianesimo quando alcuni mi si mettono a sottilizzare sulle scarpe o sugli scorpioni e le tigri, e intanto non muovono un passo circa le uccisioni che potrebbero benissimo essere risparmiate. Chi dice: o Cesare o nulla; non è un vero cittadino. Basterebbe, io credo, che uno (me compreso) praticasse seriamente una sola cosa detta in queste pagine, e farebbe già molto.

Ma, come dicevo, tutto il libro è di pratica; e il sapere o pensiero che vi è, è per sgombrare la pratica. Diceva san Francesco, che l'uomo tanto sa quanto opera. E come io sono arrivato a pensare queste pagine dal vivo della pratica, da problemi trattati, discussi, e da decisioni dovute prendere; così mi sembra che il modo migliore di leggerle sia quello di essere aperti a riferimenti di esse con iniziative e decisioni che il lettore stesso possa prendere.

Lasciato così aperto il campo, resta che io dica, per primo, la pratica che ho messo finora in rapporto con queste pagine, ma che non è esclusiva né per i lettori delle pagine (che certamente saranno capaci di fare tante altre cose), e nemmeno per me, perché può darsi che, ecco, scritte queste righe, abbia l'ispirazione di un'iniziativa, di una «pratica» molto più felice e rilevante di quelle che sto esponendo.

Quante volte la sera tardi, nella stanchezza e nel raccoglimento, mi porto, lasciato il resto, solamente a pensare a questa «religione», al fatto di questa realtà di tutti, di questa apertura ad una realtà liberata, al concentrare in questo atto e in questo sentire l'estrema energia che può esser lasciata da una giornata logorante! Riprender

contatto con i princìpi, con le posizioni fondamentali, risultanti da tante riflessioni ed esperienze interiori; sgombrare per un momento ogni uso dei princìpi fatto nell'aria aperta del mondo, semplicemente per riconnetterli alla fondamentale sincerità di uno che si trova nel mondo, mi sembra che sia un atto consigliabile all'individuo. Ma egli ha anche tutta una giornata per sé, e tanti incontri; quindi occasioni e campo per precise iniziative.

Con l'animo di fare ugualmente il possibile, sia da solo che con altri (e così sorgono le vere iniziative appassionate e feconde), uno si costituisce così centro di fede e di lavoro, ammettendo che possano esservi innumerevoli altri centri. Vi sono quattro tipi di centro (anche organizzato) che mi stanno sommamente a cuore:

1. *Centro di orientamento religioso* (*C.O.R.*): c'è a Perugia dal 1952. Ha lo scopo di promuovere libere conversazioni (di solito, una volta la settimana nel pomeriggio della domenica), e riunioni o convegni intorno a temi di carattere religioso, per orientare la ricerca di ognuno verso un rinnovamento dell'umanità, della società, della realtà. È indipendente dalle religioni tradizionali e dai partiti politici, ed è aperto a tutti. Vengono trattati temi di orientamento attuale, anche movendo dal campo politico e sociale, e portandoli a riferimenti religiosi. Tutti vi prendono la parola: liberi religiosi, religiosi tradizionali, non religiosi. Né si dica che questo lavoro di pensiero (aiutabile anche con libri, opuscoli, articoli) è superfluo in religione: esso, insieme col resto, costituisce la sanità religiosa. Gesù disputava ore e ore nelle sinagoghe.

2. *Centro di orientamento sociale* (*C.O.S.*): è un esperimento cominciato a Perugia dopo la Liberazione dal fascismo, diffusosi in altre città e villaggi, e durato qualche anno, con periodiche assemblee popolari aperte a tutti, su tutti gli argomenti, e alla presenza di capi di enti e istituti pubblici appositamente invitati. A Perugia la riunione del lunedì era dedicata ai problemi cittadini, quella del giovedì a problemi sociali, politici, educativi, culturali. Il principio del C.O.S. è di unire autorità e pubblico, intellettuali e popolani, in un lavoro di proposte-critiche-relazioni, che ha lo spirito di eseguire e controllare «dal basso» e da parte di «tutti», contro il funzionarismo chiuso e dall'alto. Il C.O.S. è vicino al sorgere immediato dei problemi, è trasparenza pubblica, è educazione ad «ascoltare e parlare» (per altre notizie si può vedere il mio libro *Nuova socialità e riforma religiosa*, Einaudi, 1950). Potrebbero sorgere C.O.S. dappertutto,

in ogni quartiere e villaggio, in ogni aggregato umano. Dal C.O.S. possono derivare inchieste, periodici di informazione sulla situazione di zone, cooperative.

3. *Centro di nonviolenza*. Ha lo scopo di chiarire i princìpi della nonviolenza, di migliorarne e diffonderne la conoscenza mediante conversazioni e letture, di aiutare la messa in pratica, di far conoscere il vegetarianesimo, di stabilire contatti con altri centri di nonviolenza, e, in modo speciale, di lavorare per l'unità nonviolenta dell'Occidente e dell'Oriente asiatico. A Perugia c'è un centro di coordinamento internazionale per la nonviolenza, che ha già tenuto convegni internazionali ed ha sviluppato un intenso lavoro per la pace.

Nel rifiuto di ogni guerra (con maggior ragione oggi che la distruzione dei «nemici» può coinvolgere la distruzione di milioni di innocenti, di bambini) sta una svolta decisiva di questo tempo, la formazione di un collegamento di centri nonviolenti che fioriscono in tutto il mondo (una specie di Internazionale nonviolenta), la sollecitazione, mediante centri socialreligiosi, delle forze «dal basso» dappertutto contro i gruppi dirigenti i vari imperi attuali di Occidente e di Oriente, la moltiplicazione di un'educazione aperta tra gli adolescenti e il nesso con una religione aperta al posto delle chiusure tradizionali.

Non sembrino queste iniziative povera cosa in confronto alle idee esposte nel libro; che sarebbero fraintese se non si cogliesse che per loro non c'è più «alto» e «basso», e che le cose più umili, le attività più spicciole, sono religiose se vissute con quell'orizzonte nell'animo. Non ho detto nulla dei lavori che già ci sono – sindacale, politico, culturale – dove evidentemente un persuaso religioso, che non può essere che una persona attivissima, porta il suo contributo, con il proprio spirito e il proprio metodo; e se trova quelli troppo discordanti, provoca un lavoro di proprio.

Il persuaso religioso decide da sé come eseguire il lavoro:

1, può fare come Danilo Dolci, giovane studente di architettura dell'Italia settentrionale che si è recato con poche lire in tasca, nella zona Trappeto-Partinico-Montelepre della Sicilia a vivere con quella gente, lavorando, soffrendo la fame, conoscendo i bisogni, i problemi, facendo inchieste casa per casa (riferite in *Fare presto (e bene) perché si muore*, De Silva presso La Nuova Italia, Firenze 1954; e in *Banditi a Partinico*, Laterza, Bari 1955): con l'aiuto di amici del con-

tinente ha costruito una casa, «Borgo di Dio», per figli di briganti e di uccisi da briganti, perché vivano con amore tra loro e verso tutti. Questo lavoro di vicinanza assoluta, di incarnazione nelle situazioni più periferiche, e di suscitamento di una nuova coscienza, amorevole e concreta, può esser fatto in mille luoghi, rinunciando ad ogni proprietà personale, e andando a vivere totalmente con la gente finora umiliata ed oppressa;

2, può intraprendere viaggi per parlare, annunciare, esporre elementi di una vita religiosa aperta, senza stabilirsi in nessun luogo;

3, può continuare la propria professione, aggiungendo un lavoro dedicato allo sviluppo dei Centri di cui ho detto prima (di tre tipi, che possono anche confluire in uno, di aperto lavoro nonviolento dal basso);

4, può ritirarsi con la propria famiglia e con altri ed altre famiglie a vivere in comunità cooperanti e regolate da princìpi e voti di carattere etico-religioso, sul tipo degli ashram dell'India.

Non c'è bisogno di ripetere largamente che quale di questi modi si scelga, esso va messo in atto con lo spirito di «libera aggiunta», e non di presunzione di perfezione o di chiusura in una istituzione o società privilegiata. Ma si tenga presente anche che «libera aggiunta» non ha soltanto questo significato correttivo del dogmatismo e dell'esclusivismo; ma ne ha anche uno positivo; che cioè non basti scegliere tra i sistemi sociali, o politici, o internazionali di oggi, quello che risulti più vicino alle idee religiose, ma che essi vanno integrati con uno spirito e un metodo che essi, laici, non hanno; e nemmeno che basti scegliere tra etica dell'onestà ed etica della potenza; essere onesti, fare la carità, avere pazienza, mantenere la fedeltà matrimoniale, eseguire i doveri civici, sono cose laiche, come il far bene agli amici, e diceva Gesù che questo lo fanno già molti. Bisogna porre il *di più*, e di questo di più, di orizzonte aperto a tutti e di liberazione della realtà, hanno parlato queste pagine.

INDICI

INDICE DEI NOMI

Abramo, 79.
Adamo, 49.
Adriano, 211.
sant'Agostino, 56.
Alessandro Magno, 229.
Amos, 169.
G. Anders, VIII.
C.F. Andrews, 45-46.
R. Angelergues, 91.
Aristotele, 135.

C. Baglietto, XI.
A. Bausani, XV.
R. Bellarmino, 189-190.
H. Bergson, XVII.
W. Binni, XI, XV e n.
N. Bobbio, V, XV, XVI e n, XVII.
L. Borghi, XV.
A. Brucculeri, 204, 207-209.
G. Bruno, XVI, 141.
Buddha, 6, 13, 19, 41, 93.

G. Calogero, V, XII, XV e n, 3.
G. Calvino, 168.
D. Cantimori, 152.
R. Cantoni, XIV.
Cesare, 238.
Cicerone, 44, 208-209, 211.
P. Claudel, 195.
E. Comba, 190.
G. Contini, XVII e n.
B. Croce, XI, XIX, 49-50, 70-71, 101, 135-140, 212.

Y. Daniel, 193.
Dante, 14, 69, 209, 214.
David, 208.
P. de Boisdeffre, 203.
D. Dolci, XIII, XVn, XVI, 12, 240.
Droesch, 194.

Elia, 185.
F. Engels, 147, 149-152, 166.
Ezechiele, 169.

M. Favreau, 193.
M. Feltin, 194.
L. Feuerbach, 147.
G. Fox, 168.
san Francesco, 6, 23, 36, 56, 68, 77, 174, 212-215, 238.

Galileo, 141.
M.K. Gandhi, VIII, XI, 6, 14, 45-47, 65, 214-223, 225-227, 230, 234.
Gedeone, 208.
G. Gentile, XI.
Geremia, 169.
Gesù Cristo, 6, 14-15, 19, 49, 67, 77, 85, 97, 112, 118, 131-133, 160, 167-169, 171-177, 179, 181, 183, 189-190, 192, 194-195, 197, 208, 210, 212, 214-215, 225, 227, 231.
Giacobbe, 58.
Gioacchino da Fiore, 68.
Giobbe, 41, 75.
Giovanni il Battista, 185.
Giuliano l'Apostata, 132.
A. Giuriolo, XVI, 237.
P. Gobetti, XVI.
H. Godin, 193-194.
J.W. Goethe, 56, 230.

A. Gramsci, 140.
T. Gregory, XIV.

W.F. Hegel, 23, 49, 70, 135-136, 138, 142, 152, 230, 232.
E.W. Hopkins, 16.

Isacco, 79.
Isaia, 94, 169.

Jacopone da Todi, 36.
W. James, 124.
C.G. Jung, 178.

I. Kant, XI, 66, 169, 199-200.

J.B.H. Lacordaire, 58.
Lazzaro, 41.
V.I. Lenin, 121, 165-166.
G. Leopardi, XI, 5, 76.
Liberio, 189.
L. Lombardo Radice, XIV.
san Lorenzo, 176.
M. Lutero, 168.

Maccabei, 208.
A. Manzoni, 5.
san Marco, 174, 188, 214.
Marco Aurelio, 132.
Marco Polo, 228.
P. Marella, 194.
Maria, 179, 209, 211, 213-214.
P. Martinetti, XVI, 183, 210.
K. Marx, VI, 146-150, 152-153, 164-166, 230.
san Matteo, 14, 35, 131, 174, 188, 206, 211.
G. Mazzini, XVI, 6.
P. Mazzolari, 204-205.
Mesmin, 211.
C. Michelstaedter, XI.
G. Michonneau, 193.
A. Momigliano, XI.
Mosè, 208.
M. Müller, 228.

A. Olivetti, XVI.
Omero, 22.
Osèa, 169, 182.
R. Otto, 58.
W.F. Otto, 22.

san Paolo, 49, 58, 80, 160, 179, 185-186, 189-190, 208, 233.
G. Pasquali, 235.
M. Pecora, 159, 211.
R. Pettazzoni, 202.
san Pietro, 179, 185-190, 205, 208.
Pino, 12.
Pio X, 190, 196.
Pio XI, 214.
Pio XII, X, 4, 24, 196.
G. Pioli, 211.
G. Pizzardo, 194.
Platone, 42, 141.
K. Popper, XVII.

C.L. Ragghianti, XIV.
G. Ramachandran, 45-46.
M. Ridgway, 194.
A. Rimbaud, VI.
M.F.I. de Robespierre, 121.
S.F. Romano, 149.
J. Ruskin, 217.
B. Russell, XIII.

Z. Saltini, 11.
L. Salvatorelli, XI, 202.
Sansone, 208.
P. Schmitt-Eglin, 193.
A. Schopenhauer, 230.
I. Silone, XVI.
Socrate, 15, 23, 183.
G. Sofri, XII e n.
E. Suhard, 194.

Tacito, 211.
F. Tartaglia, XIII.
santa Teresa del Bambino Gesù, 211.
L.N. Tolstoj, 217, 230.
san Tommaso, 56, 208, 213.

Vachère, 211.
Vespasiano, 211.
G. Vico, 39, 58, 141.
Virgilio, 5.

INDICE DEL VOLUME

Prefazione di Goffredo Fofi v

Introduzione di Mario Martini xi

Avvertenza 3

I. La mia persuasione religiosa 5

II. Apertura religiosa 8

III. La morte e i morti 21

IV. L'amore 36

V. Il peccato e la pena 48

VI. Dio 62

VII. Il dolore 87

VIII. Prassi religiosa 93

IX. La nonviolenza 106

X. Coralità del valore 125

XI. L'umanismo 130

XII. Una società per tutti 154

XIII. Motivi di riforma religiosa 167

XIV. Gesù Cristo 171

XV. Cristianesimo, cattolicesimo, protestantesimo 185

XVI. I preti-operai 193

XVII. Conversando con cattolici 204

XVIII. La religione di Gandhi 216

XIX. Oriente e Occidente 228

XX. Che cosa fare? 237

Indice dei nomi 245