

Che sta succedendo nel mondo cattolico? Basta, per capirlo, la curiosità giornalistica con cui, specie nelle congiunture elettorali, si descrive lo sfaldamento del vecchio continente spirituale? È davvero esatto collocare le novità del mondo cattolico sotto l'etichetta del 'dissenso'? O sta avvenendo una specie di rivoluzione culturale i cui centri non sono le organizzazioni politiche, nè le redazioni delle riviste di battaglia ma le comunità che ascoltano e fanno, al riparo dall'attenzione pubblica, discorsi totalmente nuovi? L'idea di questo libro piuttosto curioso ci è venuta dal sospetto che, appunto, i 'luoghi' del cambiamento siano le comunità che si moltiplicano e si collegano a reticolo, quasi predisponendo un organismo alternativo. Si tratta di comunità, cresciute fuori o ai margini o all'interno della stessa antica istituzione, che hanno come comune denominatore una 'riappropriazione' dell'evangelo, divelto dalle sistemazioni ideologiche in cui era stato per secoli addomesticato e riproposto come la legittimazione di ogni ansia di cambiamento, come contestazione dell'ordine costituito, come riconciliazione con tutto ciò che di umano ferve al di fuori delle aree confessionali. La riconosciuta emigrazione dei cattolici negli schieramenti di sinistra non è che uno degli effetti di questa segreta rivoluzione copernicana del cattolicesimo tridentino. Altri se ne preparano. I comunisti ne hanno già il sentore mentre i 'laici', che ritenevano di aver superato il cristianesimo, si mostrano indispettiti di un simile scavalcamento. È tempo che i non cattolici si rendano conto del mutamento qualitativo in corso in questo enorme **animal sociologique** che è la chiesa cattolica. Crediamo di poter offrire qui un 'campione' di questo mutamento. Ernesto Balducci da anni, domenica dopo domenica, compie infatti un'opera di mediazione tra il vangelo e le coscienze.

L 4 0 0 0 (3. 774)

76-0125-5

BALDUCCI
LA POLITICA DELLA FEDE

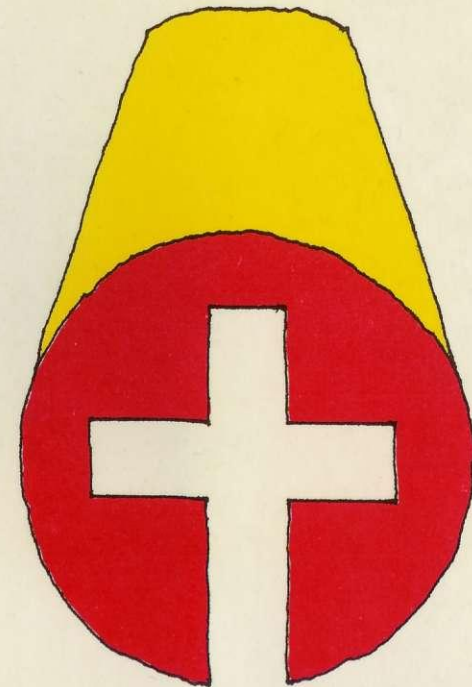
GUARALDI

Ernesto Balducci

La politica della fede

Dall'ideologia cattolica
alla teologia
della rivoluzione

GUARALDI



Presente e imperfetto

NUOVA SERIE/XVI

Ernesto Balducci

LA POLITICA DELLA FEDE

*Dall'ideologia cattolica alla teologia
della rivoluzione*

*Introduzione e premesse storiche
di Lodovico Grassi*

Guaraldi Editore

Prima edizione: ottobre 1976

Indice

Introduzione di Lodovico Grassi

Prefazione in forma di lettera

Primavera 1975

Estate-Autunno 1975

Inverno 1975-76

Primavera 1976

© 1976 by Guaraldi Editore S. p. A.
Rimini-Firenze

Direzione editoriale: Firenze - via Masaccio 268

Introduzione

«Una città dell'Oriente, Saigon, è in festa perché i mercanti sono scappati, i prigionieri sono usciti di prigione, i locali del vizio sono stati chiusi, i bambini corrono per le strade e le bombe non scoppiano più: è una città in festa. È la speranza. È un evento del Regno; è gioia. E che parte hanno i cristiani in questo evento? Sono tra quelli che devono scappare! È una lezione da meditare» (4 maggio 1975, p. 52).

«Non è un caso che nel martirologio di questi giorni gli uccisi sono giovani. Sappiano che dietro questi morti si profila la sagoma dei pretorii e dei sinedrîi» (20 aprile 1975, p. 38).

Questi due esempi concreti tratti dalla prima parte (il lettore potrà continuare da sé la ricerca dei collegamenti diretti o indiretti) possono chiarire, forse, meglio di un lungo e pedante discorso didascalico, il perché a ciascuna delle quattro sezioni in cui sono distribuite, in rigoroso ordine cronologico, le prediche domenicali di Ernesto Balducci alla messa di Badia Fiesolana, sia premessa una breve e selettiva sintesi dei fatti principali avvenuti, in Italia e nel mondo, negli stessi mesi, e fornire una prima implicita chiave di lettura dell'intero discorso di Calducci e di comprensione di quella «politica della fede», che potrebbe suonare espressione retorica ed emozionale e come tale improponibile all'intelligenza laica e militante

Che la storia e la cronaca siano state sempre presenti, in modo esplicito o allusivo, nella predicazione ormai trentennale di Balducci, è noto a chi l'abbia appena un po' seguito ed è

questa una (se non la fondamentale) delle ragioni della sua singolare capacità di attrazione e di scandalo; ma la connessione tra storia sacra e storia profana — al limite la loro identificazione — non era mai stata tanto consapevole e decisa. «Il riferimento alla storia esemplare contenuta nella Scrittura è semplicemente un riferimento esplicativo di una presenza di Dio che è dovunque: nell'antica Israele, nella Cina moderna, nell'Italia di oggi... Noi sappiamo che la storia della liberazione è la storia dell'umanità, e Dio vi è dentro. Questo è un principio importante: è il Dio dei cieli, ma è il Dio della terra!» (13 giugno 1976, p. 227). Ma sarebbe fuori strada chi volesse dedurre dal rilevante contenuto politico di questa predicazione (sempre accompagnato da una fenomenologia esistenziale articolata e penetrante, imprescindibilmente strutturato dal riferimento biblico e dalla tensione escatologica) una sommaria riduzione della fede alla politica o un assorbimento della politica nella fede.

Il rapporto fede-politica ha registrato, nel corso della storia bimillenaria del cristianesimo, due fondamentali tendenze o, se si vuole, ha patito due malattie: l'integralismo (non importa se reazionario o progressista) che consiste nella meccanica saldatura o nel corto circuito tra storia e fede, nel voler interpretare, giudicare e guidare la politica a partire dal Vangelo e dalla fede considerata portatrice di elementi di conoscenza e di giudizio autosufficienti e decisivi, dirimenti per la stessa ragione; il dualismo (non importa se misticheggiante o razionalistico) che consiste nel separare nettamente la storia e la fede, di modo che la politica si svolge e si realizza nel suo ambito proprio, secondo esperienza e ragione, mentre la fede vive in una sfera radicalmente autonoma, gratuita e imprevedibile, non controllabile e, al limite, non partecipabile. Due malattie infantili, con tutto il rispetto per i grandi spiriti che ne hanno veicolato la secolare incubazione e talvolta aggravato il non benigno decorso. Di volta in volta gli individui o i gruppi in via di guarigione ne hanno indicato gli agenti patogeni nella mentalità orientale, nella filosofia greca, nel diritto romano, nella cultura borghese, nelle ideologie dominanti, insomma, a cui il cristianesimo si è incorporato e di fatto spesso reso subalterno.

Si può discutere (con o senza Bonhoeffer) sul fatto che il mondo abbia raggiunto oggi l'età adulta: l'ingenuità di altre epoche e di altre culture su questo punto ci raccomanda cautela e umorismo preventivo. Ma ormai la ragione critica e dialettica, che è quella del nostro tempo, ha coinvolto la fede, se non nel suo a-priori vissuto, nello statuto della sua consapevolezza, come la sociologia del conoscere ha de jure occupato o sta occupando il campo teologico. Che la dimensione dialettica in cui la fede è attualmente implicata sia anch'essa condizionata ideologicamente è ovvio (non si esce mai totalmente dall'ideologia, se non in modo illusorio e ideologico), ma è certo che l'orizzonte storico e culturale in cui la fede cristiana si trova oggi a vivere è la prima occasione globale: per sottrarsi una volta per sempre al duplice ricatto dell'integralismo e del dualismo. L'unificazione tendenziale del mondo, la radicalizzazione dei conflitti e il loro manifestarsi come conflitti di classe (almeno in ultima analisi), la consapevolezza dei rapporti dialettici tra scienza, prassi di trasformazione del mondo e ideologie (legittimanti o rivoluzionarie), costituiscono spazio obbligato dell'esprimersi e del verificarsi pratico della fede o, in termini più tradizionali, gli elementi discriminanti dei nuovi preambula fidei o della precomprensione del messaggio evangelico. E mentre un tempo la storia sembrava svolgersi all'interno del mondo cristiano, ora siamo costretti a fare l'esperienza inversa: il cristianesimo appartiene alla storia. L'esperienza cristiana, ivi compresi i «contenuti» essenziali (Cristo, Dio, la salvezza), non è pensabile fuori di una storia che non è cristiana e che dischiude ai credenti un campo di lavoro e di ricerca itinerante: di esodo, in termini biblici, che non è uscire dalla storia o dominare la storia, ma camminare dentro la storia e farla secondo una direzione non giustapposta.

La Chiesa è venuta a trovarsi in situazione di diaspora, nonostante i sussulti di aggressività e di vittimismo tendenti alla reintegrazione istituzionale, e la diaspora è il segno e il frutto della fine dei compiti «specifici» dei cristiani: il nesso di deduzione tra linguaggio cristiano e prassi cristiana si è spezzato. L'estremo tentativo (presente anche nell'esperienza del Concilio) di evitare questa rottura, e quindi la

diaspora, è stato quello di rifondare la teologia morale sulla teologia dogmatica, con relative deduzioni di etica sociale, politica, sessuale; ma proprio su questo terreno si è verificata l'impossibilità storica non solo di un controllo cristiano universale, ma anche di una unità effettiva dei cristiani nelle convinzioni e nei comportamenti. Le comunità e le coscienze sono state risospinte nel dilemma presunzione integristica-riduzione dualistica dello «specifico» cristiano. Il nodo più delicato in questo processo di disgregazione e di ristrutturazione della prassi e della riflessione legate alla fede cristiana è costituito dalla presenza della prassi e del pensiero marxista, con cui i credenti e le comunità fanno i conti non solo in termini di dialogo, ma di assunzione in proprio, nella misura in cui la fede li ha spinti a compiere la scelta di classe o a riconoscere la propria collocazione di classe. Lo specifico della fede non è più per loro qualcosa di neutro-trascendente da custodire, salvare, ritrovare, ma si trova ad essere strettamente legato (qualcuno ha parlato di unità dialettica) alla prassi rivoluzionaria, alla storia e alla politica: le istanze fondamentali che in Gesù Cristo si riassumono vengono a porsi dialetticamente non come corpo dogmatico-precettistico, ma come annuncio e anticipazione profetica di liberazione.

A questo nuovo tempo (che potremmo senz'altro definire dialettico) della espressione e della verifica storica della fede (e quindi del rapporto fede-politica), Ernesto Balducci si è preparato con un lungo tirocinio culturale, ideale e politico. Quello che sorprende e affascina sempre nella sua oratoria prestigiosa e perfetta, e cioè la freschezza e il rigore tecnico di concertista consumato della parola, occulta, ma solo all'orecchio sprovveduto e superficiale, il retroterra di travaglio spirituale e di ricerca teorico-pratica che fonda i suoi interventi puntualmente sintonizzati con la cronaca e con la storia. Dalle prime proposte di sintesi tra umanesimo e grazia (come non ricordare i cicli di conferenze che, a Firenze e in altre sedi italiane, a metà degli anni '50, dischiusero alla nostra generazione di cattolici ventenni orizzonti spirituali e politici impreveduti?), all'impegno teologico e civile nella Firenze di La Pira, alla battaglia conciliare condotta nella singolare con-

dizione di esiliato onnipresente nella sua città e in Italia, al ritorno avallato dalla stima papale ma sempre minacciato dal sabotaggio di grandi e piccole curie, alla scelta di classe dichiarata e portata avanti senza reticenze e senza paura a partire dalla fine degli anni '60, il cammino di Balducci si è svolto con una coerenza interna che dà al suo discorso il sapore inconfondibile del magistero reale, dell'autorità che non si fonda sulle istanze gerarchiche e istituzionali, anche se non le elude e tanto meno le disprezza. Nelle battaglie (anche recenti) che hanno visto scatenarsi la repressione ecclesiastica più rigida e ottusa, Balducci si è sempre schierato senza incertezze e senza equivoci (anche se con una superiore prudenza): nessuno ha avuto mai il coraggio di colpirlo giuridicamente e pubblicamente, anche se non sono mancati gli attacchi, le minacce, le ingiunzioni e le restrizioni. Sembra quasi che l'inconscio collettivo della Chiesa, che bene o male condiziona la stessa gerarchia, abbia «rimosso» ogni possibilità di colpo esplicito e definitivo contro di lui, come se si trattasse di un suicidio o almeno di una smentita delle ragioni e delle giustificazioni profonde della propria sopravvivenza spirituale.

Senza averlo mai teorizzato (la sua diffidenza per le formule ideologiche, anche rivoluzionarie, è nota e ha anche deluso molti), Balducci ha stabilito per decenni il rapporto con la sua Chiesa in termini dialettici, di legame-rottura, di fedeltà-contestazione, di continuità-creatività; e non solo con la Chiesa, ma anche con i contenuti del messaggio di fede (su questo punto rimando il lettore ad un breve testo di Balducci, che riporta un dibattito organizzato nell'aprile del 1974 dalle ACLI del sud-est milanese, cui segue un contributo di R. Gaudy, Cristianesimo come liberazione, Roma — Coines ed. 1975, e che considero uno dei documenti più significativi e penetranti della letteratura teologica contemporanea).

La stessa situazione di Badia Fiesolana, la casa religiosa di cui Balducci è da qualche anno rettore, è quasi una metafora visibile della sua condizione di uomo di frontiera: un convento vicinissimo a Firenze, ma fuori Firenze, in una diocesi che non è quella di Firenze, dotato di spazi adatti per iniziative culturali creative e alternative subito mangiati da una istitu-

zione universitaria europea con un consenso gerarchico discutibilissimo sul piano culturale e pastorale, in un luogo privilegiato dal punto di vista estetico e ambientale che non ha impedito a Balducci e ai suoi confratelli di stabilire legami organici con la circostante realtà popolare.

La chiesa di Badia, un gioiello dell'architettura romanica e rinascimentale, è da qualche anno la sede principale della predicazione di Balducci: un punto di riferimento, e di aggregazione settimanale, senza vacanze, in ogni stagione e in ogni mese. «Una liturgia protestante», mi diceva sorridendo François Biot, priore domenicano de La Tourette (il convento costruito da Le Corbusier), militante nel partito socialista francese. E certo chi cercasse nell'incontro domenicale di Badia una risposta gratificante al suo bisogno di rinnovamento del linguaggio simbolico della liturgia resterebbe profondamente deluso, e così chi volesse veder tradotto in gesti visibili, in espressioni nuove, il messaggio rivoluzionario che riceve nella predicazione. Tutto è molto «cattolico» e tradizionale: nessuna violazione, nessun superamento delle norme liturgiche. Una messa come tante altre, senza canti, senza musica, senza gesti collettivi particolari. Chi conosce le messe in piazza o le liturgie «domestiche» delle comunità di base, dove il pane è pane (e non l'ostia da farmacista) e il vino è vino, per tutti, dove tutti possono prendere la parola, si sente buttato indietro di anni e di decenni. Ma non c'è nemmeno, grazie a Dio, la partecipazione stereotipa e fasulla di certe parrocchie progressiste, con le intenzioni di preghiera predisposte, con la musica beat piegata a svenevoli cadenze spirituali, con il linguaggio falsamente moderno e attualizzante che trasuda qualunque interclassista.

La liturgia scorre breve e sobria, con la modestia consapevole del provvisorio, come l'atto di una comunità che sa di non essere comunità, che può accogliere vecchi e incalliti borghesi o giovani che magari escono dopo aver seguito il commento al Vangelo, che vive al confine fra una tradizione millenaria non esaurita e non interamente consumata e un nuovo talmente grande e sconvolgente che nessuna innovazione visibile e tangibile potrebbe forse adeguatamente esprimere. Questo il Sitz im Leben della predicazione di Balducci,

di cui il presente volume trascrive, non sempre integralmente, ma con scrupolosa fedeltà (si tratta di registrazioni magnetofoniche appena corrette), i momenti principali compresi tra la primavera del '75 e quella del '76. Un periodo ricco di fatti nuovi e forse decisivi per la società italiana e per il mondo intero, in cui i credenti e le comunità cristiane sono stati partecipi e protagonisti di scelte rilevanti sul piano politico, che si pongono come elementi determinanti non solo del loro agire, ma del loro modo di essere uomini e del loro rapporto con i contenuti irrinunciabili del messaggio evangelico.

Lodovico Grassi

Prefazione in forma di lettera

Caro Guaraldi,

che qualche «infedele» si mescoli di tanto in tanto alla comunità cristiana nel momento della liturgia della Parola è previsto fin dai primi tempi della chiesa. Ne scriveva esplicitamente Paolo ai Cristiani di Corinto, attorno all'anno 54. L'ipotetico infedele di Paolo, coinvolto dal dialogo di fede dell'assemblea, avverte che nel discorso dei credenti «i segreti del suo cuore vengono svelati» e perciò «gettandosi con la faccia a terra» adora Dio (cfr. I Cor. 14, 24-25). Altri tempi, evidentemente, e soprattutto altre comunità, altri ministri. Ma anche altri «infedeli»! Tu hai preso parte di tanto in tanto alla mia assemblea eucaristica e mi è accaduto di domandarmi se saresti stato capace di deporre alla porta i tuoi panni professionali, rendendoti con ciò vulnerabile ed esposto ai «rischi della conversione»... Purtroppo non abbiamo avuto occasione di misurarci su questo piano di difficile confronto, ricco anche di implicazioni personali: né tu mi hai rivelato altro segreto che quello di voler diffondere, come editore, quanto andavo dicendo di domenica in domenica. E così mi hai creato un grosso problema. Le parole pronunciate nel vivo dell'atto liturgico mantengono con questa loro origine un legame che non può essere impunemente spezzato. Solo che ormai i magnetofoni fanno da tramite tra il «mistero» e la piazza: la parola che scaturisce dalla calda tensione dell'evento comunitario circola così in veicoli che fatalmente la snaturano. D'altronde chi annuncia la parola sa bene che essa, non appena pronunciata, non gli appartiene più e deve rassegnarsi a lasciarla libera nella sua corsa. Può anche darsi che la passione che l'ha ispirata — si tratta pur sempre,

almeno nel mio caso, di una passione per l'uomo — eserciti un suo contagio, svegli attenzioni inconsuete o quanto meno testimoni l'impeto nuovo che freme oggi sotto le volte delle antiche chiese.

Ecco perché ti do il nulla osta. La scelta che hai fatto delle mie omelie, la distribuzione dei brani secondo stagioni riproposte in una sommaria identità politica, il titolo stesso della raccolta esprimono bene il tipo di attenzione che tu hai prestato al mio discorso. È un'attenzione perfettamente legittima. Vi trovo anzi un segno che dunque non è del tutto arbitraria la mia pretesa di annunciare la parola in maniera che anche chi non si cura di profezia ma vive e opera nell'ottica laica dell'utopia politica vi trovi un motivo di speranza ed una indicazione di lotta. Come vedi, non è solo per precisare e distinguere le tue e le mie responsabilità che ti scrivo. Ti scrivo soprattutto per ringraziarti di aver voluto di tua iniziativa inserire nel tuo catalogo tutto «militante» un libro che rimane pur sempre un messaggio di fede.

tuo Ernesto Balducci

Firenze, 10 settembre 1976

Primavera 1975

La liberazione (1° maggio) di Saigon, che diviene la città Ho Chi Min, sancisce definitivamente la vittoria del popolo vietnamita: l'evento, che conclude la controffensiva partigiana e l'insurrezione generale in tutto il Vietnam del Sud — l'esercito mercenario è disfatto, gli americani fuggono: gli ultimi saranno evacuati in elicottero —, mette in crisi la strategia kissingeriana (e lo schema dell'equilibrio multipolare) che tentava di ritardarlo indefinitamente, per quanto ormai ineluttabile. Si tratta non solo di una lezione decisiva data al colonialismo e all'imperialismo, ma della affermazione di una via nazionale al socialismo che affonda le radici in trent'anni di lotta eroica, di sofferenze inaudite, di lungimirante e creativa intelligenza politica.

In Europa è da un anno alla prova un'altra via nazionale inedita e forse più difficile, con un colonialismo interno da liquidare: quella portoghese che registra (marzo) un tentativo di colpo di stato di destra e un risultato della prima consultazione elettorale (25 aprile) di segno ambiguo e di lettura controversa (PS: 38%; PPD: 26%; PC: 13%). Il XIV Congresso del PCI (19-23 marzo) aveva espresso riserve sulla evoluzione della situazione portoghese. In Francia il PCF pubblica (maggio) la carta delle libertà: l'«eurocomunismo» è in moto e intende porsi come elemento determinante in ordine alla fuoruscita dalla crisi economica e sociale senza precedenti che ha investito l'occidente capitalistico e alla costruzione di un diverso ordine mondiale.

In Italia la crisi, di cui non è più possibile misconoscere

il carattere strutturale (non superabile con le misure congiunturali e con gli indirizzi di politica economica che fanno capo a una parte della DC), aggrava le tensioni sociali e accelera i processi di maturazione politica e civile. Si consolidano le basi di un nuovo consenso che segna la fine della egemonia democristiana, ormai logorata anche per gli sviluppi del mondo cattolico che si è disgregato con cospicui spostamenti a sinistra: i Cristiani per il socialismo e le Comunità di base tengono convegni in cui trovano spazio sia le istanze più radicali sia la convergenza verso prospettive politiche unitarie (compromesso storico, alternativa di sinistra); i cattolici democratici, dopo la battaglia del referendum sul divorzio, premono per una rifondazione sostanziale della DC; l'episcopato oscilla fra una tendenza moderata più preoccupata della realtà ecclesiale (è la «linea Bartoletti» del documento preparatorio per il convegno su «evangelizzazione e promozione umana» da tenere nel '76) e una conservatrice e reazionaria che continua a sostenere la DC anche con interventi preelettorali sia pure circondati di cautele e reticenze. Il mondo giovanile acquista un peso politico sempre più rilevante e con il voto a 18 anni il numero degli elettori aumenta di tre milioni: si inserisce nella vita democratica una componente che ha pagato e continua a pagare col sangue lo scontro con le istituzioni e la lotta contro il persistente neofascismo. La catena dei delitti neofascisti e la lista delle vittime giovani è impressionante in questi mesi: a Milano lo studente Claudio Varalli è ucciso a colpi di pistola (16 aprile) e durante gli incidenti occasionati dalle dimostrazioni di protesta lo studente-lavoratore Giovanni Zibecchi è travolto e ucciso da un camion dei carabinieri (17 aprile); a Torino un giovane militante di Lotta Continua è ucciso da una guardia privata (17 aprile); a Firenze Rodolfo Boschi, lavoratore iscritto al PCI, è ucciso da un poliziotto in borghese che afferma di aver sparato per legittima difesa rispondendo al fuoco di un non bene identificato provocatore (18 aprile); a Milano il giovane Alberto Basile, che passeggiando con la fidanzata (rimasta anch'essa ferita) aveva strappato da un muro un simbolo del MSI, è pugnalato a morte da un gruppo di neofascisti sanbabilini

(25 maggio); e l'elenco non è completo. Il 21 maggio le Commissioni Interni e Giustizia della Camera approvano definitivamente la nuova legge sull'ordine pubblico: l'iter parlamentare è stato insolitamente rapido, per la volontà dei partiti della maggioranza di arrivare all'approvazione prima delle elezioni. Il 15 giugno le elezioni regionali e amministrative fanno registrare una vittoria delle sinistre e in particolare una grande avanzata del partito comunista.

C'è un amore della verità - al livello della vita quotidiana - che si esprime nella promozione della giustizia, della pace, della dignità dell'uomo; e c'è invece uno zelo della verità che pone al primo posto la legge, i principi, i poteri, i criteri morali stabiliti, l'autorità che sceglie i buoni e i cattivi: è questa la verità che noi conosciamo. In gran parte siamo integrati nel suo sistema, senza nemmeno avvedersene.

Saremmo presuntuosi, ciechi anche noi, e oggetto di condanna del Cristo, se dicessimo: «noi vediamo»! In realtà non vediamo, perché lo stesso occhio con cui vediamo - la mente nostra - assorbe i lumi opachi del sistema in cui viviamo. La verità non la conosciamo che di riflesso, non soltanto la verità che ci supera, quella di cui parlano i filosofi, ma la verità che ci attende, che ci interpella nell'uomo che incontriamo, nel disgraziato che è ai margini della nostra strada. Se una saggezza ci viene dall'esperienza mi pare sia proprio questa: nelle scuole, nei tribunali, ovunque, la legge è al posto dell'uomo. La legge è nata *per* l'uomo. Il suo compito è proprio quello di tutelare l'uomo dall'arbitrio del più forte. Ma la legge affidata a mani umane - e non può essere altrimenti - subisce una inclinazione lenta, progressiva e camuffata, per cui alla fine, il suo compito non è più di difendere l'uomo ma di difendere gli stessi depositari della legge. Non solo i depositari della legge ma i depositari della verità omogenea alla legge. Perché la legge, una volta che diventa strumento dell'uomo, piega a sé perfino gli itinerari dell'intelletto; anche l'intelligenza diventa subalterna al primato della legge, voglio dire dell'ordine stabilito. E allora colui che ha il potere ha tutto per sé: la legge, i codici, i tribunali, le università, la cultura ufficiale, gli organi di stampa... tutto nelle sue mani.

Per una specie di aggregazione spontanea questi molteplici strumenti della liberazione umana - perché questi strumenti non sono in sé cattivi - si subordinano ad una intenzione di fondo che è la conservazione del dominio dell'uomo sull'uomo. Questo è il principio del peccato: è il male.

L'intima indole di questo peccato è il disprezzo dell'uomo

in quanto tale. Il disprezzo dell'uomo: «Tu sei nato tutto in mezzo ai peccati e vuoi insegnare a noi?» Sentite l'eco di queste parole lungo i secoli! Potremmo tradurle, attraverso una rete di analogie, in altre affermazioni che conosciamo bene; perché anche il nostro mondo, in cui viviamo, dà credibilità ad un uomo che ha i titoli di credibilità. «Tu chi sei? che titolo hai? che cultura hai? dove hai imparato queste cose?» E fuori dal perimetro degli uomini che si scambiano i complimenti della cultura, ci sono i mendicanti, gli accattoni, che *hanno* la verità. Perché la verità non è altra cosa che l'uomo: è *l'uomo*. La verità sotto il cielo è l'uomo. Non c'è la verità da una parte e l'uomo dall'altra: la verità è l'uomo in quanto rivendica, prima che nella sua coscienza, nel suo essere, la libertà, la giustizia, la pace, la bontà, l'amore. Questa è la verità. La verità non è un oggetto mentale, è un grido che viene dall'uomo, un appello, un interrogativo: questa è la verità. Capita come capitava e capiterà, che questo grido non giunga dentro i santuari della verità, dove essa conserva se stessa per se stessa, si dogmatizza. Non giunge al cuore di coloro che hanno ufficialmente il compito di tutelare i deboli, perché essi tutelano i deboli nella misura in cui entrano dentro l'ordine costituito. E questo io lo sento così forte, che spesso ho bisogno di rimisurarmi con la capienza del Signore, che non è certo fatta per giustificare le mie rivendicazioni o i miei risentimenti personali: è fatta per addentrarmi in concreto nel mistero del male e per offrirmi la liberazione vera. «Io sono la verità», «La verità vi farà liberi». Questa è la Parola del Signore.

Proviamoci rapidamente a riverificare questo conflitto che ci coinvolge e che passa attraverso la nostra coscienza. Innanzi tutto noi dobbiamo constatare questa presenza malefica del mondo che ha crocifisso Gesù Cristo, là dove - proprio secondo le parole del Vangelo - si argomenta che chi compie un miracolo il giorno di sabato non può essere da Dio, perché la legge del sabato è santa. Là dove si difende un principio che è in sé rispettabile ma che si fa valere contro l'uomo, ivi c'è il peccato: c'è il mondo che crocifigge il Cristo. E noi dobbiamo guardarlo a viso scoperto, senza paura, senza fare come i genitori del cieco nato: servi della paura del

sistema, che dicono: Domandatelo a lui, ha l'età, noi non ci vogliamo entrare. Quando arrivano i momenti in cui dobbiamo manifestare queste cose segrete, come ci dice Paolo, la paura ci sorprende e dobbiamo stare attenti perché la paura si nasconde sotto grandissimi nomi: il rispetto dei superiori, il rispetto delle autorità, la prudenza. Son parole sante, chi non lo riconosce? Però sotto queste parole, se avete coraggio e le alzate, ci trovate una sola cosa: la paura, la viltà dello spirito. Ecco il peccato che ha crocifisso il Cristo e crocifigge l'uomo.

Questo sistema, che è il corpo mistico del peccato, ha l'abitudine di non interrogare se stesso ma di interrogare gli altri, come i sinedriti del Vangelo. Essi non si interrogano, non si mettono in questione. È già stabilito: loro sono i discepoli di Mosè: Noi siamo i tutori della legge, noi siamo i tutori della verità. Hanno escluso da sé quel principio potenziale di salvezza che è il dubbio su se stessi. Essi non dubitano mai. Sono sicuri. È che anch'essi sono impauriti, ma la loro paura è profonda, remota, non è sotto l'epidermide, come nei poveri, per cui ha tutto l'aspetto della sicurezza e ha tutti gli strumenti della garanzia, della credibilità pubblica.

Questo fatto di sentirsi sempre sotto l'interrogazione dei potenti, e dei sapienti, quanta tristezza, quanta umiliazione incute alla coscienza. È nata, nel mondo in cui viviamo, una specie di distribuzione dei compiti, per cui i poveri, che avrebbero tanta verità da insegnare, si levano il cappello di fronte ai professori; hanno accettato il ruolo di essere loro gli interrogati, di esser loro a dover sentire la lezione, mentre se noi prendessimo un disoccupato, uno sfrattato, e lo mettessimo qui, in mezzo, a raccontarci la sua storia, capiremmo che potremmo anche smettere di spiegare il Vangelo. Un disgraziato può dar lezione a noi, non per concetti, che non è il suo mestiere, ma raccontando i fatti come sono, perché i fatti hanno la verità, il concetto è già un duplicato in cui si annida l'astuzia.

Un altro aspetto di questa sapienza in cui si incarna il male è il fatto che i giudizi sono già tutti prestabiliti: tutto è già previsto. Il nuovo non è previsto, dunque non c'è!

Non c'è mai il nuovo. Questa sapienza basata sul suo passato e quindi ordinata a selezionare le possibilità che emergono dalla storia, in possibilità previste - allora, libero accesso - e le possibilità impreviste - e allora esclusione! - questa sapienza abita in ogni luogo, non c'è bisogno di specificare. E l'odio per il nuovo è odio per la creazione. Quando si dice appunto che i peccati sono «morte» - la parola globale della Bibbia è questa - questo si dice, perché questa presunzione del mondo che si pone contro la creazione, è una specie di simpatia per ciò che è morto e di odio per ciò che vuol vivere in forme diverse. I mille modi perché l'uomo che nasce diventi simile al vecchio, noi li conosciamo. Sarebbe interessante vederli: soprattutto quelli di noi che hanno responsabilità, cultura, ruoli pubblici, dovrebbero continuamente sorvegliarsi su questo. Essi possono essere i funzionari che uccidono il nuovo ovunque lo scorgono. Naturalmente non in maniera proclamata e riconosciuta, ma sottile e subdola. Il nuovo scompone il sistema, perché la novità fa cascare tutto. Come le macchioline che Galilei vide nel sole: bastarono quelle piccole macchioline, testimoniate dalla scienza, a far cascare un sistema di cultura e di poteri - ed egli lo senti - così chiunque vede una piccola cosa nuova, la gridi in pubblico, e vedrà che cosa gli succede. Solo chi ripete il già saputo è bravo, solo chi afferma qualcosa che apparentemente è nuova ma sostanzialmente è prevista ha la carriera sicura. Ma chi annuncia il nuovo, la possibilità che nasca (e quante cose verrebbero sulle labbra, qui, da dire!) sappia che il sistema lo espellerà dalla sua Sinagoga.

Ecco chi è Gesù Cristo! Se noi lo liberiamo dai suoi mosaici bizantini, dove il fasto cesareo l'ha confinato facendone un «Pantokrator», e vediamo Gesù nella sua condizione umana, Egli è il capostipite di tutti gli esclusi. Tutti quelli che prima di Lui e dopo di Lui sono stati esclusi gli rassomigliano: la Croce è il punto limite di questa logica che lo ha escluso, messo fuori, sradicato. E non per chi sa quale odio, ma per le meccaniche che vi ho insufficientemente esposto. Chiunque lo riconosceva era escluso, perché Egli portava la novità che ancora non abbiamo cominciato nemmeno a meditare. Che i poveri sono beati, è una novità in-

credibile. L'abbiamo orpellata di sentimentalismi devoti, l'abbiamo fatta rimbalzare all'interno delle assemblee spiritualistiche perché traducessero questo monito messianico in un monito dolce e consolante per coloro che poveri non erano! Tutte le parole del Signore, se ci guardate, hanno tutte questo annuncio di una novità che ancora è tutta da imparare.

Pensate a tutti gli esclusi per amore della giustizia, per aver affermato i fatti più semplici. Per aver detto che un negro è eguale a un bianco, che è una verità semplice: quanti sono morti ammazzati! Per aver detto che un negro è eguale a un bianco! Per aver detto che un operaio ha la dignità del padrone e ha i diritti del padrone ci sono ancora molti che muoiono; una verità semplice; due e due quattro! Ma le verità semplici fan cascare il sistema che ha molte verità e tutte complicate, il cui fine è che tutto resti come è ora. Nel peccato, insomma.

LE PIETRE SEPOLCRALI • 16 marzo 1975

Dietro il mistero della nostra morte c'è un mistero più grande, quello dello scacco dell'uomo, delle aspettative legittime dell'uomo (non quelle abusive, illusorie, ma quelle legittime), che rivelano il suo stesso essere, la sua dignità morale. Questa contraddizione è contraddizione di morte; e la liberazione che Dio promette avvolge tutta la condizione umana segnata da questo segno sepolcrale. Quando il nostro amore per la vita in tutte le sue espressioni viene così legittimato, anzi, reso obbligatorio noi siamo interpellati - innanzi tutto - sulla nostra capacità di amare: perché se io provo pietà di fronte ad un morto e non provo pietà di fronte ad un esiliato, di fronte ad un oppresso o di fronte ad un malato, e così via, allora la mia commozione è troppo legata in modo esclusivo alle reazioni dell'istinto individuale: le manca la qualità dell'amore. Perciò sono al di fuori di una capacità di conoscenza del mistero che mi è stato rivelato. Gesù piange di fronte al sepolcro, perché Egli è dentro la condizione umana. Gesù di Nazareth ha vissuto la condizione umana con tutti i tremiti, le ribellioni e i pianti. La

proiezione della luce della Resurrezione dentro la sua vita anteriore alla Croce, ha - per così dire - quasi nascosto questa totalità di partecipazione di Gesù al mistero della morte dell'uomo: della propria morte, a cui - nel Getsemani - in qualche modo si ribellò, pregando il Padre perché quel calice *gli* fosse tolto.

Ma Gesù non si commosse solo dinanzi alla morte, perché la sua pietà, la sua partecipazione, avvolse il mondo degli afflitti, dei poveri, dei perseguitati per la giustizia. La sua parola svela una condizione di morte a cui invece il mondo esistente non fa attenzione, anzi la chiama vita.

Quando Gesù passa in mezzo agli uomini compie uno scoperchiamento costante che è la rivelazione della condizione indebita dell'uomo. Attorno a Lui si aggirano i lebbrosi, i malati, gli indemoniati, le madri che hanno perduto il figlio, coloro che sono colpiti dal dolore, dall'emarginazione e dall'oppressione. Ed è in questo svelamento della condizione umana la prima verità della Scrittura, che ci chiede immediatamente di farci responsabili della vita del mondo.

Se noi poniamo il discorso della fede semplicemente là dove ci conduce una insopprimibile esigenza della nostra natura, cioè ai limiti del sepolcro propriamente detto, noi siamo in una condizione inadatta ad ascoltare l'intero discorso di Cristo. Quindi siamo in condizione di difficoltà nella risposta di fede. Perché la risposta di fede è una risposta che emerge da una condizione umana corrispondente alle esigenze di Dio. Allora ricordiamoci che l'esilio è un sepolcro, che l'emigrazione è un sepolcro, che la preoccupazione del pane è un sepolcro, che la divisione dei cuori è un sepolcro. La morte (la pietra sepolcrale, voglio dire) che pesa sugli uomini è immensa quanto il mondo. Ditemi quale pietra volete alzare, quale sepolcro volete scoperchiare? Solo quello che vi spaventa nella prospettiva della vostra vita individuale, oppure ogni pietra che impedisce la vita? La risposta è importante. Perché, se ogni pietra mi opprime, se ogni sepolcro mi turba, allora, solo allora, è giusto che mi turbi anche il sepolcro in cui la mia natura cadrà in disfacimento. Allora il mio turbamento ha le dimensioni dell'amore di Dio: ho diritto di gridare anche contro Dio: «Perché hai creato la morte?»

Ci risponde la Scrittura che Dio non ha voluto la morte. Da ogni pietra sepolcrale nasce una obiezione contro Dio. Noi professiamo che il nostro Dio è «amante della vita» e invece l'esperienza dimostra che la vita è una pura eventualità; e quando c'è, è appena un gemito, è appena un fiore tra macigni che lo schiacciano, è una probabilità che si apre e si spegne subito. Soltanto una assuefazione (a cui ci persuade la malizia del mondo) alle misure possibili della vita, una rassegnazione dentro il confine, ci potrebbe consolare. Ma quella rassegnazione - fateci caso - quella accettazione del limite, si accompagna ad un improvviso deperimento della qualità morale del vivere.

Chi accetta i limiti è un rassegnato e disumano, perché passerà accanto ai sepolcri senza batter ciglio. Non solo accanto ai sepolcri dei cimiteri, ma accanto ad ogni altro sepolcro. L'insegna della nostra vita è il rifiuto della pietra sepolcrale.

È questa protesta, il grande messaggio evangelico'. Perché Gesù non è stato il grande consolatore filosofico, il Socrate che diffonde l'oppio dell'accettazione della morte. Tutti i filosofi ci persuadono a morire e in qualche modo dicono che la vita è una preparazione alla morte. Sembrava discorso cristiano ed era invece di persuasione ad accettare il limite che è l'opposto della Parola che ci è stata data. Il cristiano non accetta il limite, anche se questo rifiuto del limite lo mette in difficoltà nei confronti di quel Dio che egli chiama Creatore.

Questa è la prima parola che dobbiamo dirci. E questa parola trova riscontro nell'animata e dolorosa scena accanto al sepolcro di Lazzaro, in cui Gesù - ci è detto, se non erro, per la prima volta - scoppia in pianto. Non era il pianto dell'amico, ma il pianto dell'uomo di fronte alla pietra sepolcrale. Perché nessuno ha conosciuto la morte nella sua profondità, nella sua illegittimità, nella sua qualità di anti-creazione, come Gesù. Egli ci rivela una di quelle verità, lo ripeto, che dobbiamo recuperare dalle maglie della mistificazione religiosa. Gesù non è venuto affatto ad insegnarci ad accettare la morte: è venuto invece ad insegnarci l'amore per la vita; a farci comprendere che la morte non rientra den-

tro la necessità della creazione; essa non è una necessità, è dentro la contingenza: c'è ma poteva non esserci. Il cristiano parte, nel narrarsi la realtà del mondo e della storia, da quella prima pagina in cui si dice che lo Spirito di Dio vagava nell'abisso; lo Spirito di Dio fa emergere la vita, fa emergere le cose. È lo stesso Spirito di Dio che vagava sul sepolcro del Cristo, per così dire, e spezzò quella pietra.

È lo stesso Spirito di Dio di cui ci parla Paolo che se è dentro di noi ci rende certi che noi abbiamo la vita, che la morte è vinta. Cos'è questo Spirito di Dio?

Se nel discorso del vivere e del morire, rimaniamo dentro il perimetro della nostra saggezza, senza riferimenti a questa diversità onnipotente che batte contro il perimetro, e che è lo Spirito di Dio, noi non abbiamo nessun argomento per consolarci. Non abbiamo altro che accettare, appunto - permettete che la chiami così - la filosofia del perimetro. Si vive fino a tanto, e basta. Saggezza disumana, perché in questa accettazione c'è implicitamente l'accettazione di tante altre cose. Questa accettazione del limite sta alla base della coscienza che accetta anche la sopportazione dell'insopportabile. Ma se noi come cristiani - ed è questa la novità, dovrebbe esserlo! - professiamo che lo Spirito di Dio da cui le cose sono nate ha la capacità di rompere la pietra del sepolcro e ci fa appello perché noi non viviamo rassegnati, ma anzi lottiamo contro tutte le pietre che ci opprimono, allora la nostra fede nella vita eterna che sorpassa la frontiera del sepolcro emerge dentro di noi luminosa, incredibile, non proponibile, perché non si misura con la saggezza interna al perimetro. Non posso render conto della mia fede ad un filosofo, non lo posso fare perché la sua saggezza che condivido nella misura in cui è accettabile, non è stata toccata dalla forza dello Spirito. Questa forza dello Spirito, per cui io, qui dinanzi a voi, professo che le pietre del sepolcro saranno spezzate, è una forza che mi viene dal Padre e mi si è manifestata in Gesù Cristo.

Quando Marta dice: «Io so che risorgerà», Gesù - in polemica sottintesa - dice: «Io sono la vita». Espressione potente, nel linguaggio rivelativo, perché è la stessa che dal rovetto ardente Javè disse a Mosè: «Io sono Colui che è».

«Io sono la vita, non c'è un argomento che sta prima di me. Io sono l'argomento e la potenza della vita». È lo Spirito del Cristo che è la potenza della vita. La vita è un dono di Dio. Ma non solo la vita che abbiamo. Quando noi ripercorriamo a ritroso la nostra esistenza e, al di là della nostra esistenza, l'esistenza di tutto ciò che vive, non lo dimentichiamo, noi arriviamo alle origini dinanzi alle quali occorre la sorpresa, la meraviglia. Accettarla come un dato, di per sé non discutibile, non degno di stupore, come un fatto che non fa meraviglia, significa già essere entrati nella normalizzazione della coscienza: la coscienza si normalizza, parte dai dati, non va prima. E già in questo c'è una specie di predisposizione a considerare la morte come la normale chiusura della parabola. E tutto torna. Ma in realtà, la vita, se noi la osserviamo in questa sua globale contingenza, si sostiene **SU** un'opera di per sé inesplicabile, che nel linguaggio cristiano chiamiamo «Opera dello Spirito». È lo Spirito che ha dato la vita, è lo Spirito che dall'abisso ha fatto emergere l'ordine e la vita.

Questa è la nostra prima certezza! La Resurrezione è un fatto grande come la Creazione. Ma per la creazione - avendola alle spalle - noi non abbiamo più stupore a disposizione: nasce un bambino, cioè nasce un bambino, è ovvio! Lo stupore per la creazione è morto in noi. Allora, di fronte alla Promessa della Resurrezione diciamo: «Ma come è possibile, questo?» Ma la possibilità si misura sullo Spirito di Dio, presso il quale niente è impossibile. «Credi in questo?» disse Gesù a Marta. Ecco il dialogo estremo, il centro focale di ogni nostra riflessione di credenti. «Credi in questo»? Non è mica frequente che i credenti e i frequentatori delle chiese siano interpellati sulla Resurrezione! Per lo più essi vanno verso il futuro con quelle risorse immaginative di cui la natura è ricca. Essi immaginano un paradiso proiettando tutto l'insieme dei desideri inappagati, se lo fabbricano (e i predicatori aiutano all'opera) in modo che ci sia la consolazione, che li sorregge, però, su una assenza di spirito critico e su una mancanza di confronto diretto con le contraddittorie parole che vengono dalla Scrittura. La quale, notate, mentre ci parla della vita eterna non ce ne dà la

descrizione. Questa vita che non ha bisogno di aggettivi, che è la vita di fronte alla quale ogni altra vita è pallida analogia, riflesso insufficiente, questa vita ha la forza dello Spirito di Dio che si comunica a noi. Allora la certezza di fede del credente nasce come certezza sufficiente a se stessa; non ha argomento su cui appoggiarsi, perché anzi, dentro i confini del finito, dell'esperienza, tutto è contraddittorio, tutto è contro questa certezza. Eppure è una certezza che si impone: si annuncia e si testimonia.

In questa certezza che la vita trionferà, noi comprendiamo quale sia il compito del cristiano: noi, come cristiani, non abbiamo da far altro che lottare per la vita. Lo so, questa parola filtrata attraverso le accezioni scientifiche e filosofiche, si frange di fronte alla nostra immaginazione e perde un significato accettabile. Cos'è la vita?

Ma quando noi diciamo questa parola nella interiorità profonda che è anteriore allo stesso concetto, noi sentiamo che essa raccoglie in sé una totalità. Allora noi possiamo andare verso il futuro poggiandoci su questa certezza, perché essa non è consolatoria o marginale, in quanto - come ho spiegato prima - emerge da un impegno quotidiano a lottare per la vita, ad alzare tutte le pietre di tutti i sepolcri. Questo amore indicibile per la liberazione dell'uomo, per la pace, la gioia, la fraternità è ciò che rende credibile l'ultimo annuncio. Vorrei dire, noi dovremmo parlare poco di Resurrezione. Disse Gesù scendendo dal Tabor «non raccontate queste cose fino a che io non sarò risorto». E noi dovremmo dire che queste cose non si possono raccontare se non quando saremo nel paese che Dio ci ha preparato. C'è una specie di «segreto dell'arcano». Questa verità si spende, si paga, e si rivela in una specie di solidale, indissolubile amore per la vita dell'uomo, per le liberazioni che possiamo compiere, perché le ossa non siano aride e le speranze non siano finite, in una Specie di passione per tutte le novità che possono germogliare in un mondo che sembra spesso destinato alla dissoluzione della morte.

E la mia vita interiore non è ricerca intimistica, esplorazione dell'interiorità psicologica: è aperta verso l'impossibilità che Dio rende possibile costantemente. Allora la fede

emerge come una forza storica, si traduce in grandezze di opere e diffonde consolazione. Perché tra la vita di un bambino che cresce con pienezza e splendore e limpidezza e il Paradiso che io penso, c'è una profonda identità. Non possiamo imporre all'unità della vita che ci manifesta Dio, le divisioni con cui noi misuriamo il nostro tempo e i nostri desideri. La vita è una totalità: amarla, custodirla, diffonderla in tutte le sue manifestazioni è il modo di esistere da cristiani nel mondo.

È difficile questo passaggio da una religione che ci rende piuttosto funebri, quasi disposti a sfruttare le disperazioni umane per affermare la potenza di Dio, passare, dico, da questo tipo di religione a una religione il cui timbro, il cui stile, il cui profilo sia, all'opposto, l'amore per la vita, la benedizione sulla vita.

SPERANZA E DISPERAZIONE • 6 aprile 1975

La Resurrezione è l'irruzione di una «creazione nuova» - come dice Paolo - all'interno della vecchia creazione. Il suo senso precipita dentro gli spazi della storia che noi viviamo; ed è qui, in questa realtà creata e sottoposta alla corruzione del peccato, che noi dobbiamo verificare la Resurrezione del Signore.

Quando Gesù appare pronuncia ai suoi la parola messianica: «Pace». Non era più un augurio consueto, era l'affermazione che l'adempimento della promessa di Dio era già avvenuto, che la sua presenza tra di loro era il segno traboccante di questo adempimento della promessa di Dio. Gesù, l'Uomo tra gli uomini, il Figlio dell'Uomo, è in mezzo ai suoi, come l'uomo totalmente liberato dalla morte, e anticipo, primizia di una creazione nuova che noi dobbiamo attendere e realizzare nel mistero della nostra esistenza interiore, e proiettare, come un principio organizzativo della creazione, al di fuori di noi.

Questa dinamica della Resurrezione è governata da una potenza nuova che è lo Spirito Santo che Gesù alita sul primo nucleo della nuova creazione. I discepoli, chiusi in una stan-

za per paura dei Giudei, dopo quel soffio dello Spirito rompono la cintura dei timori e si precipitano nella storia, versando anch'essi il proprio sangue, uniformandosi, anche nel loro destino, alla vita del Gesù storico: essi sono i testimoni insostituibili di questa nuova creazione. E noi, dopo tante generazioni, siamo qui a ripeterci le stesse certezze, a verificare le stesse incapacità, le stesse tribolazioni, le stesse incertezze. Non possiamo gridare la Resurrezione come si grida una vittoria i cui segni sono sotto gli occhi di tutti. La vittoria della Resurrezione è reale, e tuttavia la sua realtà traluce appena agli occhi della fede. La via che più direttamente ci fa sperimentare la Resurrezione è la speranza: la speranza viva.

L'uomo senza speranza è l'uomo inerte: l'uomo in tanto è tale in quanto proietta dinanzi a sé, nel suo futuro, in un progetto di esistenza nuova, le possibilità che dormono soffocate dentro di lui. Per misurare la nostra dignità morale dobbiamo misurare le nostre speranze. Spesso le speranze non hanno che la sostanza dei desideri istintivi, e hanno un orizzonte, dunque, miseramente biologico, non sorpassano le dimensioni della nostra carne. Ma la speranza sorpassa spesso (indipendentemente dal riferimento a Dio: la storia è lì a testimoniarcelo) questi orizzonti miseri della carnalità e disegna dinanzi a noi orizzonti di vittoria sulla morte, di trionfo della giustizia, della libertà. Se c'è un tratto che dà nobiltà al volto dell'umanità di oggi è questa sua indomabile speranza in un mondo diverso da quello che il passato ci ha lasciato in eredità e che il presente sembra voler custodire con satanica violenza.

La speranza è la nostra dignità. La vita morale non è quella che si conclude tutta nel cerchio della vita interiore. La vita morale è un'assunzione di responsabilità di fronte al mondo. Però le nostre speranze - possiamo dircelo, confrontandoci con l'evento della Resurrezione - sono speranze morte, perché portano in se stesse il principio della loro fine. Questo è il nostro dramma. Chi molto spera è esposto continuamente alla disperazione. Soltanto un'ossessiva chiusura delle analisi e delle verifiche in un obiettivo ideologico assunto con cieca fiducia riesce a tener vivo il calore della co-

scienza e l'indomabile costanza dell'azione. Ma non appena le speranze vengono collocate nel contesto della realtà storica che ci sommerge, la tentazione della disperazione è inevitabile. Anch'essa è un segno di nobiltà morale. Solo i superficiali non disperano mai; solo quelli che si sottraggono, dimenticandosi del reale, alle dure prove della speranza, e la vivono, per così dire, in una illusoria e immaginaria identificazione con se stessi, possono sorpassare il baratro della disperazione. Ma noi lo conosciamo - spero, almeno - questo baratro. Noi sentiamo come la realtà ci smentisce, e le nostre speranze, se appena appena rendono conto di sé alla ragione, entrano in agonia. È quasi fatale che per sperare si debba poco ragionare, poco esaminare la realtà, come se la speranza fosse un'infanzia invincibile e incorreggibile che chiude gli occhi davanti alle paurose catastrofi della realtà.

Ma noi non possiamo, in questo momento, non sentire che questa speranza infantile non ci è lecita. Noi dobbiamo, per dare ad essa la misura della nostra umanità, congiungerla alle articolazioni, alle misure ed alle contestazioni della nostra ragione. Ecco perché la speranza trema dentro di noi, è come insidiata dalle evidenze delle cose. Solo in certi riti, magari in questi liturgici o nelle commemorazioni storiche, quando per un artificio convenzionale tracciamo una specie di steccato tra la realtà e noi, possiamo esaltarci e parlare dell'umanità del futuro, degli ideali della resistenza, dell'umanità unita. Ma basta che gli occhi ci cadano su un giornale perché ci accorgiamo che la favola non può continuare.

E vorrei, in questo momento, rendere onore a tutti quelli che sono nella disperazione perché hanno molto sperato. Solo chi molto spera può disperarsi. Il peggio che può fare di noi questo mondo, che ci offre tanta ricchezza di oggetti con cui appagare la nostra sete e la nostra fame, è di unificarci alla sua logica. Ma l'uomo vero, oggi, è un uomo che si ribella a questa misura troppo stretta, troppo materiale, della speranza.

Ora, noi cristiani non possiamo sovrapporci a questa esperienza fallimentare delle speranze umane camminando in mezzo alla disperazione in punta di piedi e cantando beati inni religiosi: non ci è lecito far così. La Chiesa primitiva

nasce all'interno della realtà storica, e ne subisce i colpi. E i discepoli non sono dei ricercatori di oasi lontane: vivono dentro Gerusalemme e vanno in prigione, e stanno in catene; entrano nella città e vi portano un'altra speranza: ed è la speranza viva. Ed è questa la speranza di cui siamo stati fatti ricchi. La speranza viva è la speranza le cui misure sono vaste come il mondo, come le possibilità, non solo conosciute ma sconosciute del mondo, e il cui argomento è la potenza del Signore quale si è manifestata nella gloria di Gesù crocifisso: questo è il nostro argomento.

Come vedete un argomento molto fragile, perché non entra nel contesto delle prove proponibili all'uomo: «Beati quelli che non hanno visto!» La nostra è una speranza che non ha visto. Noi non abbiamo visto e crediamo. Posizione estremamente ardua che trova il suo riscatto nella forza dello Spirito che ci è stata data. Noi dobbiamo credere in questa potenza del Signore. Mentre io pronuncio la mia parola di certezza non posso non fare appello a questa forza dello Spirito che mi è stata data. L'argomento è lo Spirito. Ed è Lui che testimonia dentro di me la validità della potenza di Dio che ha spezzato le catene della morte per Gesù Cristo e lo ha costituito Signore e primizia della creazione nuova. In questo appoggio la mia certezza.

SUL SENTIERO DELL'UOMO • 13 aprile 1975

Nell'epoca che viviamo si fa perentorio l'invito dello Spirito a ricondurre la fede alle proprie sorgenti liberandola dalle sue sistemazioni storiche tradizionali. Questa necessità è così impellente che chi non l'asseconda si trova gettato nell'angoscia e nella disperazione.

Ricondotta alle proprie sorgenti la fede ci dice che noi non dobbiamo cercare Dio al di fuori del sentiero dell'uomo. Il sentiero che Dio ci indica è lo stesso sentiero della vita; in questo sentiero noi dobbiamo vivere tutte le speranze, le angosce e le paure degli altri. I cristiani non fanno gruppo a sé, perché il loro compito è di essere dentro l'umanità comune un fermento di speranza, una indicazione impossibile,

una anticipazione incredibile; essi devono collocare dentro la realtà che si corrompe il lievito della incorruttibilità, e devono seminare, dentro le speranze inquisite e minacciate dall'angoscia della morte, la speranza che vince la morte: questo è il luogo della seminazione cristiana. «Se vi dicono: Cristo è qui, Cristo è là» disse Gesù, «non vi muovete, perché non c'è». Egli verrà come un lampo alla fine dei tempi. Il nostro è un tempo derelitto dai segni sacri, dalle passioni per il miracolo. È un tempo totalmente umano. E la crocifissione fa combaciare in maniera perfetta, fino al paradosso, la gloria di Dio e la condizione umana. Solo quando avremo fatto coincidere la fede con la misura dell'uomo ci sarà possibile dare massima evidenza a quei due momenti del nostro essere cristiani in cui necessariamente ci diversifichiamo dagli altri, anche visibilmente. E sono: il momento dell'ascolto della Parola e il momento della frazione del Pane.

Sopravvivono in noi dei riflessi condizionati, dei bisogni ereditari che non avranno più supporti adeguati nel futuro. La fede deve vivere in un riferimento alla Parola di Dio che, certo, va proclamata nella comunità cristiana, ma sempre più negli spazi del vivere profano. Il viaggio di Emmaus era un viaggio qualsiasi: i due discepoli, impauriti, andavano a trovare riposo in una loro villa (forse) lontana da Gerusalemme. Ed è in questo viaggio che si inserisce il Signore. Non c'è «una strada di Gesù», la strada di Gesù è la strada dell'uomo; e anche il nostro modo di ricordare, di accogliere la Parola di Dio, deve essere fedele a questo insediamento dentro l'umano. Ed è su questa linea che dobbiamo educare la nostra fede.

Certo l'ascolto della Parola di Dio è, per chi crede, una consolazione, una garanzia; a suo modo, di per se stessa, è una certificazione della speranza. Chi ascolta la Parola di Dio con fede sente crescere in sé la speranza. Come i due discepoli che si dicevano, dopo il fatto: «Ma che forse non ardeva il nostro cuore dentro di noi?» Un non credente che sente la Parola del Cristo ripetuta, non arde per niente. Questo ardore, questa risonanza commossa, questa evidenza che vince ogni evidenza, è l'evento miracoloso. Non ci sono miracoli paragonabili a questo. Se io posso, sul serio, con

tutto me stesso, ripetere come disse Marta a Gesù: «Sì, Tu sei la Resurrezione e la Vita», se io posso dir questo avviene un miracolo eccezionale che ha tutte le forme, psicologiche dell'illusione: lascio agli altri giudicare. Ma le certezze le gestiamo in proprio. Non andiamola sottoporle alle analisi scientifiche per vedere se queste certezze reggono. Come se uno è innamorato non va a domandare allo psicologo se è davvero innamorato, lo sa da sé. Lo psicologo si arrangi con le sue spiegazioni. La mia certezza di fede è una certezza di fede. Che poi lo psicologo vi trovi i moduli espressivi dell'illusione, è affar suo, ma la fede si dimostra con se stessa. Non c'è vittoria più alta di quella della fede. Che non è una vittoria che ci isola, perché - l'ho detto - essa va spesa tutta nel cammino umano.

Quei credenti che per il fatto di credere si isolano, hanno bisogno di far gruppo a sé, di gridare ad alta voce che loro sono credenti, di combattere nella politica da sé perché sono credenti, costoro abbandonano il sentiero umano. Fanno della fede il pretesto per qualche altra cosa, come la storia sempre dimostra.

E allora la dignità della fede si sviscerisce al livello dello strumento opportunistico. Noi non possiamo dire parole di fede con purezza, se non dentro il sentiero degli altri. Questa è una delle verità non descrittive, perché i fatti, purtroppo, sono molto diversi, ma normative, a cui dovremo sempre più riferirci. È molto bello, molto confortante - e vorrei darvene testimonianza - poter manifestare con pacatezza la propria fede in mezzo ad amici molti dei quali non credono. Manifestarla, quando occorre, non aggressivamente, e nemmeno per far proselitismo, ma semplicemente per manifestare una certezza la cui luce, di riflesso, forse consola anche chi non crede.

Ecco - tra le molte cose che andrebbero dette riguardo all'importanza della Parola di Dio - ciò che mi viene dal cuore in questo momento: camminiamo nel sentiero degli altri; abbandoniamo gli stendardi, i labari, i simboli. Nel giorno della Resurrezione Gesù lasciò che i suoi vivessero con gli altri. Lo Spirito Santo rompe l'isolamento. Quando erano senza Spirito Santo se ne stavano nel Cenacolo impau-

riti, facevan gruppo: appena venne lo Spirito Santo essi si dispersero per il mondo.

Ma c'è un altro momento consustanziale al primo, quello della frazione del pane. La Cena di Emmaus (lasciamo stare il problema teologico, se essa fu o no una Eucarestia: problema astratto) nel crepuscolo, con l'improvviso riconoscimento da parte dei discepoli rappresenta davvero il centro focale del mistero cristiano. È in quel momento che essi conoscono Cristo e lo riconoscono Dio. Il brano di Luca fu proposto alle prime comunità cristiane perché si sdivezzassero da ricerche di Dio troppo aristocratiche: la conoscenza di Dio avviene nel gesto fraterno della frazione del pane. Altro punto dinamico della nostra crescita nella fede: il ritrovare il segno eucaristico nella sua dimensione di mensa conviviale, di mensa fraterna che sia non già un'isola chiusa, separata dalle tribolazioni comuni ma un segno imperativo per la nostra coscienza volta alla trasformazione del mondo. Perché il precetto del Signore dell'amore per gli altri fino al dono della vita trova nella frazione del pane solo un segno visibile. L'Eucarestia che non prorompa come bisogno di creare fraternità nel mondo è un rito di consolazione, un rito sacro abusivo.

Noi dobbiamo sempre di più riscoprire il nesso obiettivo fra l'Eucarestia e la condizione umana, che è condizione di ricerca di fraternità. Se noi ci facciamo largo fra gli spettacoli spaventosi del nostro tempo per cogliere almeno una linea di luce, una punta avanzata di grandezza, noi la troviamo in questo bisogno di fraternità che abbatte tutte le barriere di classe, di popoli, di razze... Questa è l'aspirazione profonda, che poco più di dieci anni fa Papa Giovanni mise in luce con la sua «Pacem in terris». Questa è l'aspirazione del nostro tempo, senza altra aspirazione più grande delle aspirazioni degli altri secoli. Ma l'aspirazione alla pace, intesa come unità del mondo, è stata così potente, così prorompente fino a capovolgersi in rabbia e violenza. È veramente un segno del tempo di incomparabile grandezza.

Ora che facciamo noi con le nostre Eucarestie? Le celebriamo fuori del viaggio umano? Ne facciamo un rito sacro appartato, per gli addetti, per gli iniziati, per gli esperti?

Oppure questo segno di fraternità deve essere celebrato, per così dire, dentro il flusso della storia? Ecco la risposta. Questo deve avvenire. Le nostre Eucarestie sono chiamate a spogliarsi di un simbolismo insignificante, che legittima la incomprendibilità, la segregazione e l'aristocrazia spirituale per ritrovare la connessione reale col vivere insieme.

Di fronte ai grandi interrogativi (chi è Dio?, c'è Dio?, c'è la vita eterna?, cos'è la Resurrezione?) noi abbiamo l'obbligo di verificare le risposte non a livello stesso in cui le domande sono formulate, intellettualmente, ma a livello vitale: «Come vivi in mezzo agli uomini? come vivi il cammino umano? con quale atteggiamento partecipi a questo itinerario dell'uomo? con quale atteggiamento ti interroghi sulla morte? quali sono, cioè, i concreti contenuti dei tuoi desideri e delle tue passioni?». Io non ho da darti altro che la Parola del Signore, non ho da invitarti altrove che alla Mensa Eucaristica, alla frazione del pane». Il gesto della fraternità che stiamo ritrovando stentatamente, nelle nostre eucarestie, una volta che sarà riabilitato, restaurato nella sua autenticità antica, sarà il linguaggio del credente. Allora tante barriere cadranno. Anche la distinzione fra credenti e non credenti, che abbiamo scritto sulle tavole astratte della dottrina, dovrà rimisurarsi su un'altra tavola concreta: sulla passione della fraternità. Perché chi vuole un mondo fraterno è un credente, è *un credente*, anche se non sa pronunciare il nome di Gesù. Forse i suoi occhi sono chiusi, forse non sa percepirlo, come i due discepoli di Emmaus, ma in realtà egli cammina verso lo stesso mistero, verso l'adempimento in cui noi crediamo con fede esplicita per dono dello Spirito di Dio.

LA SOCIETÀ VIOLENTA • 20 aprile 1975

L'immagine che stamani, forse, avete visto sui giornali, del giovane rimasto ucciso in una via della nostra città, mi ha colpito per la sua straordinaria somiglianza con una specie di Deposizione: il corpo in terra e accanto, in gesto pietoso, un uomo inginocchiato. È come una Pietà, degna di questo