

INTRODUZIONE

«Elia si alzò, mangiò e bevve, poi camminò quaranta giorni e quaranta notti fino al monte di Dio, l'Horeb. Qui entrò nella grotta e vi restò tutta la notte. Ed ecco che Jahvè passò. Ci fu un terribile uragano, che scuoteva le montagne e spaccava le rocce: ma Jahvè non era nell'uragano. Poi, dopo l'uragano, un terremoto: ma Jahvè non era nel terremoto. Dopo il terremoto, un fuoco: ma Jahvè non era nel fuoco. Dopo il fuoco, il soffio di una leggera brezza. Appena lo ebbe sentito, Elia si coprì il volto con il mantello, uscì e si fermò all'ingresso della grotta».

(I Libro dei Re 19)

Il mio primo Dio, ovviamente, è stato quello della mia famiglia: una seria educazione cattolica contro il fascismo. Anche se poi l'ho abbandonato, questo Dio della mia infanzia mi è presente anche meglio del Dio di poi: ne posso parlare con chiarezza.

Il punto di partenza era l'esperienza religiosa di mia madre, un tipo di esperienza rara ai nostri giorni, difficilmente qualificabile. Ora, a distanza, la chiamerei giansenista, rammaricandomi che le tracce del giansenismo siano state così brutalmente e radicalmente estirpate dalla storia cristiana del nostro paese.

Per mia madre l'esperienza religiosa era veramente «vita interiore»: pregava molto, conosceva bene il Vangelo, ma in chiesa andava relativamente poco (soltanto per la messa d'obbligo, la domenica). Diffidava, in fondo, della chiesa, delle sue strutture, dei suoi preti. Forse per la sua origine piemontese, non era tenera verso tutto ciò che fosse romano: penso che, per il suo incon-

scio, romano volesse dire esteriore, superficiale. Si meravigliava che noi giovani cattolici di allora facessimo la comunione spesso: la «comunione tutti i giorni» era, invece, uno dei nostri cavalli di battaglia, era come una dimostrazione della serietà del nostro impegno. Per lei, la serietà dell'impegno era dimostrata tutta e soltanto dall'impegno morale: una moralità veramente di alto livello, nella quale il sesso aveva un ruolo importante ma implicito. Esplicitamente ci si basava soprattutto sul senso dell'onestà, sulla fedeltà alla parola, sulla discrezione, sul rispetto. Di questo si parlava molto, mentre di religione in senso stretto si parlava poco, come di una faccenda troppo profonda – intima, più che «privata» – per poterla esternare.

Mia madre era nata poco lontano dalle Valli valdesi e probabilmente risentiva l'influsso del cristianesimo riformato. Diffidava di tutte le forme esterne e «popolari»: nelle mie preghiere di bambino, lo ricordo bene, non c'era spazio per i santi. Non ricordo di avere mai pregato neppure sant'Antonio o santa Rita: unica eccezione, ma sempre con discrezione, la Madonna. Gesù Cristo era semplicemente Dio: della sua natura umana – e anche della sua storicità – non valeva la pena di occuparsi troppo: la natura divina l'aveva totalmente assorbita.

Ecco, Dio era veramente al centro di tutto. Direi che fra i suoi vari attributi prevaleva quello di giudice, ma lo dico adesso, allora era implicito. Dio esisteva, quindi bisognava fare le cose bene. Tutto, in primo luogo le preghiere del mattino e della sera. Dio vedeva dentro, le intenzioni contavano più delle opere. Dio amava, perdonava, aiutava, ma soprattutto mi giudicava. In questa ottica, al termine «Dio» si univa immediatamente, anche se implicitamente, quello di coscienza. Il mio Dio non era fuori di me, era la mia coscienza: al di fuori di me lo potevo trovare a stento, non molto nella chiesa, forse un po' meglio nelle albe e nei tramonti. Al nome Dio la mia memoria di allora univa facilmente il dovere: senza aver letto Kant, mia madre era kantiana: non aveva conoscenze dirette di filosofia, ma conosceva in maniera personale e diretta molta poesia, soprattutto italiana e inglese; la sua estetica era in chiave nettamente metafisica.

Questo livello di interiorizzazione del Dio giudice era elevato: la coscienza era al di sopra di ogni parola e di ogni testo, il dove-

re al di sopra di ogni peccato. Si doveva fare il bene non per paura dell'inferno, ma perché era bene fare così, era brutto fare diversamente. Un'impostazione di cui oggi vedo nettamente l'elitismo. Un altro termine all'ordine del giorno nella mia famiglia era quello di «signore». Ma il signore nella mia famiglia di antica – anche se non grande – aristocrazia non era il grande possessore di terre o di denaro: era colui che ravvivava con un comportamento conforme a coscienza la tradizione antica. Si era contrari sia ai grandi aristocratici ignoranti e sfruttatori, sia ai nuovi ricchi della borghesia: ma anche queste avversioni erano appena sussurate, con discrezione.

Una delle principali «virtù» era proprio la discrezione: amori e passioni andavano controllati, tenuti dentro. Non con gli schiaffi, ma con un rigido ed efficiente autocontrollo che si esercitava dalla mattina alla sera, dagli orari al modo di mangiare e di vestire. Molta austerità, quindi, in funzione non di accumulazione di capitale né di ostentazione, ma di autocontrollo di coscienza.

A tutto questo presiedeva con mirabile discrezione il vero grande signore, il mio Dio. Ne parlavo poco – non sta bene – ma ci pensavo molto. Quante volte al giorno? Ricordo l'uso delle «giaculatorie»: non so quale autore spirituale inglese ne teorizzava migliaia al giorno. Sulla sua esistenza, quindi, non avevo il minimo dubbio. L'argomento che poi avrei chiamato cosmologico reggeva senza scosse: Dio presiede all'ordine del mondo, come ha presieduto alla sua creazione. Non cade foglia che Dio non voglia. Tu non capisci il perché, ma Dio lo sa. Il Dio giudice è anche il Dio provvidenza. Lo individuavo al di sopra di tutto, al vertice della piramide degli esseri. Come se lo vedessi. Il problema del male ancora non mi toccava: stavo bene, avevo tutto, i contatti con gli altri erano piuttosto superficiali. Un ricordo significativo, ben preciso: rimuovevo allegramente il pensiero della morte con la convinzione che immediatamente sarebbe seguita la mia resurrezione. La toccavo come con mano, tanto ero sicuro che peccati mortali non li avrei fatti mai.

Questo Dio non aveva molto a che fare con la vita pubblica, tanto meno con quella politica, salvo a giudicare alla fine, tutti, anche i potenti, anche Mussolini. Questo Dio giudice-provvidenza non amava né gli inchini al fascismo a cui pure tanti cosiddetti si-

gnori indulgevano, né le lotte antifasciste (in fondo, ogni potere terreno vale l'altro; l'uomo pubblico e politico non è mai onesto, e così via). Questo Dio non amava neppure quei cattolici che si cominciavano a impegnare in forme di cattolicesimo sociale, anche se antifascista. La religione è questione privata, guai a mischiarla con la politica. Ricordo con quanta discreta avversione i miei genitori videro i miei primi passi nel cattolicesimo «militante» e movimentista.

Questo mio primo Dio, giudice-vertice, non mi spingeva al quieto vivere, tutt'altro: era fonte di una tensione perfezionista che da una parte mi esaltava ma dall'altra mi angosciava (pregavo: «Gesù, fammi santo»). Mi esaltava nel senso che mi faceva sentire importante, un po' speciale, superiore a tutte le forme ricorrenti di appiattimento, di livellamento, superiore al desiderio di essere come gli altri. D'altra parte, ero sempre insoddisfatto. «Siate perfetti come il Padre celeste»: una delle frasi del Vangelo che allora mi risuonava. L'angoscia che ne derivava cercavo di calmarla con i vangeli della quiete, della tempesta sedata, del giglio del campo e dell'uccello dell'aria a cui non manca mai il cibo. Il mio Dio non si opponeva al fatto che la mia religione fosse tutta accentrata sul mio io, tutta attenta ai miei stati d'animo, ai miei livelli di coscienza, ai miei alti e bassi di umore. Era lì che si giocava tutto il mio presente e il mio avvenire: il resto contava poco.

Cerco di ricordare quali fattori contribuirono a farmi uscire da questo nobile e austero cristianesimo privato, ad accostare piano piano un altro Dio al giudice-vertice-provvidenza.

Negli ultimi anni del fascismo, soprattutto dopo l'inizio della guerra, l'antifascismo cominciava a toccare in qualche modo parecchi giovani che pure prima non si erano schierati: ormai era difficile restare in un apoliticismo distaccato e privatista. Sono gli anni in cui l'antifascismo comincia a serpeggiare, sia pure timidamente, nell'Azione Cattolica e nei movimenti cattolici affini (ricordo le Congregazioni Mariane, la Lega missionaria Studenti, e molti altri). Si trattava di un antifascismo indiretto, per lo più: quello a cui si mirava direttamente era l'uscita da un cattolicesimo troppo intimista e privato, ormai bocciato alla prova dei fatti, della storia. Il nostro tenue e timido antifascismo era soprattutto un'affermazione della socialità del cristianesimo: oggi, a distanza, posso

affermare con facilità che si trattava di un cristianesimo integrista. Può essere interessante ritrovarne i termini, che ricorrono anche ai nostri giorni.

Dio – si diceva – è signore e padrone di tutto, anche della società, non solo delle coscienze. La società ne deve riconoscere il dominio. La fede è un fatto pubblico, oltre che privato. Non bisogna vergognarsene, tutt'altro: bisogna non solo praticarla pubblicamente (testimonianza) ma anche predicarla quando è possibile (apostolato). In fondo provavamo a coniugare in chiave cristiana certi termini che il fascismo ci aveva inculcato fin da piccoli: coraggio, coerenza, impegno, e simili. I nostri nemici erano la viltà, l'incoerenza, il quieto vivere, l'imborghesimento e così via. Non che facessimo gran che dal punto di vista dell'attività sociale e ben pochi di noi passavano ad un antifascismo militante (ma ricordo con quanta emozione una sera venni a sapere che un mio amico era stato portato in una sede del fascio e picchiato perché leggeva in pubblico "L'Osservatore Romano": ci sentivamo già per questo un po'eroi). Comunque questo periodo di «apostolato» contribuì a far uscire dalla mia vita interiore il mio Dio, che da signore delle coscienze cominciava a divenire signore della storia (una storia – è ovvio – che poi sarebbe stata storia democristiana).

Al centro di questa storia, comunque, restava il mio io: la nuova impostazione ne adulava le qualità e le possibilità. Ogni cristiano «vero» – che differenza dai disprezzati cristiani di nome e basta! – ha un ruolo ben preciso nella storia, è un responsabile; se non è un *leader*, poco ci manca. Sotto altra forma, il vecchio elitarismo si riaffacciava. Le virtù più grandi non erano la riservatezza e la discrezione, ma il coraggio e la coerenza. Dio era il distributore di talenti ed era ovvio che a me ne aveva dati molti: dovevo pensare a farli fruttare, ma intanto pensavo ad elencarli accuratamente, soddisfatto.

Non ricordo bene che cosa leggessimo. Come al solito, comunque, queste *élites* del cattolicesimo italiano guardavano alla Francia: due nomi, almeno, ricordo: Péguy e Claudel. Ma anche Jacopone da Todi. Il nostro punto di riferimento culturale era il Medioevo: non tanto i cavalieri e le crociate, quanto gli artigiani democratici e cristiani, sempre intenti a costruire meravigliose cattedrali. Nessuna arte è più arte di quella romanica: il gotico anda-

va bene finché fu spoglio e nudo, poi si cominciò a infettare di umanesimo e di rinascimento. Amavamo le vetrate delle cattedrali e cominciavano a circolare nelle nostre camere le riproduzioni dei Cristi di Rouault. I guai, cominciati con l'umanesimo, avevano poi trovato il culmine nell'illuminismo, il nostro grande nemico di allora. Fioriva il mito della montagna (le vacanze al mare erano considerate pericolose e borghesi), con tutto l'immaginario che lo accompagnava: vette immacolate, cordate, ecc. I canti di montagna, la sera, attorno al fuoco da campo, facevano parte essenziale di quella liturgia.

Accanto al Dio interiore delle mie preghiere si faceva strada il Dio che mi chiamava ad essere suo collaboratore nella costruzione del regno: fra i due non mancavano contrasti, ma si appianavano con relativa facilità. In fondo andavano d'accordo sulla sostanza: tutto tiene, tutto regge bene, le incrinature sono presto risanate, le linee generali del piano sono chiare. Non potevo non essere «entusiasta» di questo mio Dio. Il male non mi aveva ancora colpito a fondo; la guerra e i campi di concentramento li conoscevamo soltanto da lontano.

Non che il mio Dio-giudice scomparisse, ma accanto a lui avanzava piano piano un Dio più vicino e più amico.

Finita la guerra sui fronti di battaglia, era cominciata la guerra di politica interna. Una guerra combattuta duramente a colpi di ideologie scoperte e radicali: da una parte, i buoni, i credenti, i sostenitori di una società più cristiana e quindi più umana (più umana proprio perché più cristiana); dall'altra tutti i cattivi. Fra questi, si noti bene, per noi non stavano soltanto i comunisti atei, anche se contro di loro si combatteva più apertamente; stava anche il capitalismo borghese e consumistico, edonistico, individualista, ecc. Il mondo cattolico giovanile di allora non amava svisceratamente la DC, troppo legata ai vecchi schemi del Partito Popolare, ma non c'era di meglio.

L'identificazione fra DC e società «umana perché cristiana» era tutt'altro che compiuta quando si scendeva in piazza nel '48, in difesa e a sostegno di Dio.

Il Dio di quei miei anni restava signore assoluto della coscienza ma era sempre più signore assoluto anche della storia. La storia era un grande campo di battaglia, e non si poteva restare neutra-

li: Dio aveva voluto «avere bisogno degli uomini» (non ricordo se quel film di Delannoy fosse di quegli anni, ma ricordo l'impressione che mi fece), ci chiamava a collaborare per la vittoria del suo regno. Cantavo con entusiasmo il «Christus vincit...» e mi esaltavo alla parabola del «regno» negli Esercizi spirituali di s. Ignazio (Gesù Cristo è il re che chiama i suoi seguaci ad una dura lotta per la vittoria sul male; non promette ricompense ma soltanto fatiche: unico premio, lo stare accanto a lui che marcia in testa a tutti). Per vincere bisognava soffrire; le vicende della lotta erano alterne, ma la vittoria finale era promessa per fede. Uno schema semplice, ma efficace nella sua chiarezza. Al cattolicesimo giansenista della mia infanzia si sostituiva sempre più un cattolicesimo sociale.

Stranamente, il Dio della storia mi era più vicino di quello della coscienza. Lottava accanto a me e lo sentivo. Negli ardori della lotta, questo Dio combattente, capitano, non si preoccupava più di giudicare i miei cattivi pensieri: giudicava soprattutto le posizioni, gli schieramenti. Ed io ero con lui. La sua grazia era soprattutto forza, per le battaglie sia interiori contro il peccato sia esteriori contro il male: sentivo Dio come fratello maggiore, come amico che sostiene. Non distinguevo fra Dio e Cristo. Questo Dio amico mi metteva accanto a sé nella guida del mondo verso il bene: una grande responsabilità che mi esaltava: potevo essere anch'io, con lui, al centro del mondo e della storia.

Lo ritrovo anche oggi, quel mio Dio di allora, nelle posizioni di movimenti sul tipo di Comunione e Liberazione, eppure sono passati vari decenni.

Quando e come cominciai a vacillare questo mio Dio che mi aveva messo accanto a sé sul suo trono, o, meglio, che si era seduto accanto al mio posto di primo della classe? Fu un processo lento e faticoso. Posso dire che il processo che faceva vacillare dal trono questo Dio era iniziato insieme a quello che ve lo aveva fatto assidere. A questo processo di scuotimento e demolizione contribuì una quantità enorme di elementi, che ora cerco con fatica di individuare.

Un ruolo importante deve averlo avuto il problema del male che, ovviamente, non era stato risolto né dal Dio giudice né dal Dio amico, né dal Dio della coscienza né da quello della storia.

Ricordo bene quanto mi avessero colpito fin da piccolo i romanzi russi, che avevano cominciato a scardinare i miei schemi sicuri. La sofferenza dei bambini di Dostojewski, ad esempio. Gli ubriachi e le prostitute che sono i primi del regno, proprio perché non se ne sono mai considerati degni. Il male scavava gallerie misteriose e ancora invisibili sotto il trono del Dio-vertice. Nel corso degli anni queste gallerie si ingrandivano: al filone dei romanzi russi si aggiungevano certi autori che leggevo con una specie di voluttà. Mentre lottavo perché gli schieramenti «chiari e distinti» fossero mantenuti, mi faceva piacere sapere che Dio li vuole anche sconvolti. Mi fece molta impressione il prete messicano peccatore e santo del *Potere e la gloria* di Graham Green a cui devo molto, forse più che a Mauriac o Bernanos.

Poi, non ricordo esattamente in quale momento, arrivarono gli scritti di Teilhard de Chardin o, piuttosto, le voci su di lui e sul suo pensiero, ancora ufficialmente proibito negli ambienti cattolici italiani. Agli scuotimenti antichi prodotti dalla irrisolta questione del male, Teilhard venne ad aggiungere un grave scuotimento nuovo: nel mio meraviglioso assetto globale si rompevano le coordinate spazio-temporali. Le lettere di Teilhard dalla Cina funzionavano per me un po' come la scoperta dell'America aveva funzionato per i credenti del '500: finiva il mio Medioevo, tutto accentrato in un'Europa che, poi, aveva il suo centro in Roma, nuova Gerusalemme («in quella Roma, onde Cristo è romano»: una frase non so di chi, che mi era suonata bellissima anni prima, e che ora cominciava ad apparire a dir poco ridicola). Ma, più grave ancora, si spezzavano le mie coordinate temporali: l'uomo sulla terra era molto più vecchio di quanto non avessi realizzato prima. La sua storia enormemente più lunga era quella prima di Cristo, ma anche prima di Abramo. La realtà giudaico-cristiana rappresentava una quantità molto piccola della totalità spazio-temporale dell'umanità. E tutti gli uomini prima di Cristo e senza di lui? Non soltanto Roma non era più il centro del mio mondo, ma non lo poteva essere nemmeno Cristo, per lo meno nella maniera in cui lo era prima. Teilhard aveva spezzato un'altra unità sulla quale fino allora si era stabilmente costruito l'edificio delle mie certezze, l'unità fra Dio e Cristo. Il Dio della stragrande maggioranza degli uomini non

era stato Cristo e non lo aveva potuto essere. I recuperi di Cristo che poi Teilhard tentava con il suo Cristo cosmico o globale, alfa e omega, ecc., già allora non mi convincevano. Un'altra talpa aveva scavato profondamente alla base della piramide del mio Dio-Cristo-vertice.

Vennero – poi o insieme – delle talpe ancora più radicali. L'edificio della mia filosofia-teologia scolastica appresa con serietà e impegno all'Università Gregoriana fu scosso non tanto da Teilhard – il suo approccio era troppo diverso e lontano – quanto da Barth, con il suo primo commento alla lettera di Paolo ai Romani. Ne traevo due conclusioni, le cui implicazioni maturate a lungo Barth ora veniva a esplicitare. La prima era la libertà dalla legge: capivo, adesso, perché gli ubriachi e le prostitute dei romanzi russi precedevano i pii osservanti, ma anche l'aspetto morale della piramide cominciava a non tenere più. La seconda riguardava proprio direttamente il mio Dio: il Dio «altro» di Barth cozzava sia con il Dio giudice che con il Dio amico. Il mio Dio, per la prima volta, approfondendosi, si allontanava da me: cominciavo a non sentirne più il caldo sostegno al mio io. Cominciavo a non trovarlo più nel posto – primo presidente della suprema corte di giustizia, causa prima, ordinatore e programmatore della storia, amico fedele e insostituibile – che per anni gli avevo assegnato. Dove si era andato a nascondere?

A renderlo ancora più introvabile venne un libro-bomba, almeno per me, quell'*Honest to God* del vescovo anglicano J.A.T. Robinson (fu poi tradotto in italiano: Dio non è così) che aprì la via alla teologia della secolarizzazione e poi della morte di Dio, o, meglio, aprì la via alla loro divulgazione. Sulla scia di Bultmann, che avevo conosciuto solo indirettamente, Robinson «demitizzava»: un colpo violento per uno come me che era vissuto di mitizzazioni. Dio ora non si limitava a cambiare posto nell'assetto della coscienza e della storia, scompariva. Finché aveva cambiato posto, lo avevo potuto seguire, anche se a fatica: ma ora, dove cercarlo? Né in alto né in basso, né dentro né fuori di me e della storia.

Questo itinerario dal Dio giudice al Dio amico al Dio introvabile non era stato un percorso soltanto intellettuale, una via segnata soltanto da libri o da riflessioni interiori. Le spinte erano venute anche – forse soprattutto – dal di fuori, anche se oggi stento a in-

dividuarle e a valutarne la forza. Quei lunghi anni '50 e '60, pur nella loro apparente monotonia, avevano sconvolto molte cose, ben prima del '68 che poi non era caduto improvvisamente dal cielo. Per quello che mi riguarda, e che riguardava il mio rapporto con Dio: il mondo non presentava più quel bipolarismo rigido che aveva posto un abisso fra buoni e cattivi alla fine degli anni '40. I buoni – la DC, ecc. – avevo ormai capito che non erano poi così buoni; i cattivi – comunismo da una parte e capitalismo dall'altra – non erano poi così cattivi. Krusciov e Kennedy avevano contribuito a cambiare le carte in tavola. Ma soprattutto vi aveva contribuito papa Giovanni, non tanto con la convocazione del Concilio di cui ancora non si poteva capire la portata, quanto con il suo modo di affrontare la vita e la realtà sia della coscienza che della storia. Quel suo saper prendere le distanze, saper sorridere, saper sdrammatizzare, quella sua capacità, di fronte agli schieramenti del mondo, di intonare un salmo, invece di cercare o di imboccare una terza via. Tutto ciò non poteva non sconvolgere i miei assetti. Il mio Dio non stava più nei bei posti di prima, né nell'intimo della coscienza né nel vertice della piramide.

Eppure c'era, e lo sentivo presente, in maniere del tutto diverse da prima e che non riuscivo assolutamente a sistematizzare. Mi aggrappavo a un paio di affermazioni bibliche ripetute e rimeditate in quegli anni, di cui possono costituire una specie di chiave. Una di Isaia, quando dice che le vie del Signore non sono le nostre vie. Fino a quel tempo le vie del Signore si erano identificate con le mie: dicevo di seguire le sue, ma probabilmente gli facevo seguire le mie. Ora cominciavo a capire quanto avessi abbassato Dio al mio livello, in tutti quegli anni: non tanto con le dimostrazioni razionali della sua esistenza, quanto con l'assimilazione delle sue vie alle mie. Poi le parole di Paolo ai Corinzi sulla follia della croce: i seguaci di Cristo non chiedono né spiegazioni – come i greci – né miracoli, come gli ebrei (io avevo chiesto soprattutto spiegazioni): accettano la croce che significa non-spiegazione, non-potenza, non-soluzione. Il Dio della croce né spiega né risolve né consola. Leggevo con passione i testi sulla «notte» di Teresa d'Avila e di Giovanni della Croce: non ero forse un po' mistico anch'io? Se non ero più, con il mio Dio, al centro del mondo, per lo meno, al buio, ero in compagnia di personaggi illustri.

Strano: non sapevo più dove stesse il mio Dio, ma ero sempre convinto che ci fosse. Mi girava la testa, ma non dubitavo della sua presenza, sempre più impalpabile e sfuggente, sempre meno pesante e imperiosa. Dio c'era, anche se non comandava (morale) né sistemava più (metafisica). In quel tempo, e per molti anni, mi attaccai a quella stupenda riflessione che Bonhoeffer ci aveva lasciato prima di essere impiccato dai nazisti: non so se la intendevo bene – e in seguito mi convincerà di meno – ma allora mi serviva a salvare qualche cosa dal naufragio: meglio buttare a mare la zavorra – la «religione» – per salvare la vita, cioè la «fede». Non sapevo bene che cosa fosse contenuto nella zavorra della religione da buttare senza rimpianti (certamente la metafisica; certamente tutto un bagaglio di riti, di religiosità «popolare», di moralità, di chiesa), ma sapevo che il mio Dio non vi era compreso; non mettevo, quindi, Dio dalla parte della religione da buttare, e Cristo dalla parte della fede da salvare. Il mio Dio non sapevo più dove fosse né che nome avesse, ma era sempre quel «resto», quell'«altro», quell'«oltre» che rimaneva dopo che l'uomo maggiore aveva assunto fino in fondo la vita della cultura e della società contemporanea.

Una presenza molto difficile, comunque, questa del mio Dio e tutt'altro che stabile: le «scienze» gli avevano assottigliato di giorno in giorno lo spessore e ne avevano reso infinitesimali le dimensioni. E ora, a rendere il mio Dio ancora più problematico, dopo la stagione delle scienze veniva la stagione del «tutto è politica».

Anche il mio Dio ha vissuto il '68, che in questo caso non è un anno solare, ma un momento particolarmente importante di un processo che non aveva mai conosciuto una accelerazione così rapida e una svolta così radicale. Al mio Dio giudice e amico dei periodi precedenti si è sovrapposto – sempre senza esclusioni né espulsioni – il Dio uomo del '68.

Prima non mi ero reso conto di quanto Dio fosse una realtà politica. «Tutto è politica»: non soltanto l'economia e la cultura, non soltanto il sindacato e la scuola, ma anche Dio. Niente e nessuno è neutrale, neppure Dio. O si sta da una parte o dall'altra dello schieramento che non è più quello fra buoni da una parte e cattivi dall'altra; non è neppure quello fra cristiani ed atei, ma è lo schieramento di classe. Nel rapporto con Dio, il '68 significò per me la

scoperta che Dio non sta al di sopra delle parti, a prendere, sopra le barricate, la destra dell'operaio e del padrone per stringerle insieme. Anche lui sta o con l'operaio o con il padrone. Sapevo da tempo che Dio stava con il povero, l'emarginato, la vedova e l'orfano della Bibbia, con colui che soffre ingiustizia: tutta questa gente, però, finora, al momento di scegliersi il proprio Dio, aveva scelto quasi sempre il Dio del padrone che, bene o male, aveva organizzato qualche pontificia opera di assistenza. Ora non più, se da una parte della barricata stava non il povero ma l'operaio. Non era una questione di traduzione dal greco o dall'ebraico: era un Dio di classe che si sostituiva a un Dio interclassista. Meglio, il mio vecchio Dio – giudice o amico – rivelava il suo volto di classe: nelle sue varie forme, era stato sempre un Dio del padrone. Sì, perché la piramide ben strutturata e tenuta insieme da Dio aveva fatto sempre comodo al padrone; perché un Dio delle coscienze non aveva mai spinto nessuno a cambiare gli assetti stabiliti; perché anche il Dio purificato dalla demitizzazione, il Dio «altro» di Barth e degli autori contemporanei, finiva per estraniarsi dalle lotte degli uomini, era troppo lontano per schierarsi da una parte sola della barricata, per sporcarsi le mani.

Tutti i miei Dei precedenti, apparentemente neutrali, avevano coperto direttamente o indirettamente il padrone, avevano tolto persone ed energie dalle lotte rivoluzionarie. Ora Dio non soltanto non lo trovavo più vicino a me, con il suo cappello sulla poltrona, per tenermi il posto prenotato: lo trovavo dall'altra parte. Lo sentivo – parola grossa, ma in quell'epoca le parole grosse non mettevano paura – nemico di classe.

La «scelta di classe» aveva coinvolto il mio Dio. Oggi l'espressione «scelta di classe» fa un po' sorridere, sia perché ha un suono solenne e definitivo, sia perché per una persona di estrazione aristocratica e di formazione e maturazione borghese l'identificazione con chi la classe sociale non l'ha scelta ma se l'è trovata addosso è piuttosto velleitaria. Per me, come per molti non proletari di quegli anni, scelta di classe voleva dire soprattutto assunzione di una nuova cultura, nel senso più ampio e comprensivo di questa parola. Non tanto vivere e lavorare – restavamo intellettuali benestanti – quanto pensare come e con il movimento operaio. Confidavamo di riuscire a essere intellettuali organici. In un rapido rovesciamento

di 180 gradi, era in gioco tutto il nostro bagaglio di pensiero, non solo le scelte politiche: dall'etica familiare fino alla maniera d'intendere il tempo libero. Era in gioco anche il nostro Dio.

I rapporti fra il vecchio Vangelo e il *Capitale* non erano facili, ma non erano neppure così difficili come avrei pensato qualche anno prima. Il periodo del famoso «dialogo» fra marxisti e cristiani era finito con il '68 – la congiunzione era scomparsa: ormai eravamo cristiani marxisti o marxisti cristiani – ma aveva fornito tutto uno strumentario di distinzioni utili per vivere senza troppi traumi la nuova esperienza: la vecchia distinzione fra materialismo dialettico e materialismo storico, fra il marxismo come metafisica e il marxismo come scienza, fra le opere giovanili di Marx e il *Capitale*, e così via. Sulle due difficoltà maggiori – l'ateismo e la lotta di classe – non avevo difficoltà a mettere d'accordo il mio comunismo con la mia fede in Dio. Mi ero convinto che l'ateismo era un bagaglio ideologico unito al marxismo per motivi contingenti, storici; che la lotta di classe – con la sua inevitabile violenza – non contrastasse con l'amore universale del Vangelo bene inteso (amo veramente il padrone se, con il minimo indispensabile di violenza, gli tolgo la ricchezza che è il suo grande peccato). Con un po' di aggiustamenti da una parte e dall'altra, dunque, dalla parte del marxismo come da quella del Vangelo, un incontro «dialettico» appariva relativamente facile, per lo meno sui temi dell'ateismo e della violenza.

Più difficile, invece, ritrovare il mio Dio dal punto di vista della grazia. Avevo faticato molto a rendermi conto di quanto la dottrina della grazia fosse centrale al Vangelo: da buon cattolico ero stato convinto fin da piccolo che mi sarei salvato per la mia buona coscienza e per le mie opere buone: perché avrei evitato i peccati più grossi e avrei fatto tutto il bene che potevo. La salvezza, così, me la sarei largamente meritata. Ma poi era venuto il contatto con la riforma protestante e i suoi grandi autori: Barth, soprattutto, mi aveva insegnato che mi sarei salvato, sì, ma per grazia, per misericordia, per dono di Dio. La nuova cultura del movimento operaio non poteva accettare se non ciò che si conquista con le proprie mani, che non piove dal cielo ma sale dalla terra della attività non alienata: ecco una delle grandi difficoltà che la svolta di quegli anni poneva al mio Dio.

E poi non c'era solo Marx. A completare la situazione di crisi veniva anche Freud, avversario più temibile di Marx per il mio Dio. *Il futuro di una illusione* lo costringeva alle corde più dell'*Ideologia tedesca*. Cercare Dio – lo avevo sempre saputo, ma ora mi rendevo conto di quanto fosse vero – significava cercare il mio io migliore, proiettato in avanti, al di fuori di me; la preghiera – avevo continuato regolarmente quell'attività che si chiama preghiera – era una forma economica e forse anche abbastanza innocua di calmante.

A Marx e a Freud si univano gli analisti del linguaggio che tagliavano le gambe alla possibilità stessa di dare senso al termine Dio. La famosa parabola di A. Flew (l'avevo tradotta io dall'inglese nel '71) metteva in crisi il mio Dio ancora più radicalmente di Freud e di Marx. «Una volta due esploratori giunsero in una radura nella giungla. Nella radura crescevano molti fiori e molte erbacce. Uno degli esploratori disse: "Ci deve essere un giardiniere che ha cura di questa radura". L'altro dissentì: "Non c'è nessun giardiniere". Allora alzarono le tende e organizzarono turni di sorveglianza. Non si vide mai nessun giardiniere. "Ma forse si tratta di un giardiniere invisibile". Drizzarono allora un recinto di filo spinato, vi fecero passare la corrente elettrica, perlustrarono il recinto con i segugi (si ricordarono, infatti, che *L'uomo invisibile* di H. G. Wells si poteva odorare e toccare, anche se non si poteva vedere). Ma nessuno gridò mai per aver ricevuto la scarica elettrica. Nessun movimento del reticolato rivelò qualcuno che tentava di oltrepassarlo. I segugi non abbaiarono mai. Eppure il credente non era ancora convinto. "C'è un giardiniere invisibile, impalpabile, insensibile alle scariche elettriche, un giardiniere che non ha odore e non fa rumore, un giardiniere che viene di nascosto per aver cura del giardino che ama". Lo scettico alla fine disperò: "Ma che cosa rimane della tua asserzione originaria? Vuoi dirmi in che cosa il tuo giardiniere invisibile, impalpabile, eternamente sfuggente differisce da un giardiniere immaginario o anche da un giardiniere inesistente?"»¹.

¹ A. FLEW, A. MC INTYRE, *Nuovi saggi di teologia filosofica*, Ed. Dehoniane, Bologna, 1971, pp. 131-132.

Era meglio, quindi, non occuparsi più del giardiniere inesistente o per lo meno inutile, e occuparsi, invece, di riordinare il giardino. Forse valeva la pena di occuparsi ancora del giardiniere soltanto per convincere chi ancora lo aspettava a rimboccarsi le maniche e a non illudersi. La lotta all'alienazione religiosa prendeva il posto dell'antica religione.

Anche dell'antica fede? Direi di no, e ringrazio ancora Bonhoeffer per la sua «provvidenziale» distinzione, anche se non so bene come la applicassi. La fede restava ancorata sempre meno a Dio e sempre più a Cristo uomo. All'apostolo Filippo che gli chiede di mostrargli il padre, Cristo risponde: «Filippo, chi vede me vede il padre» (non so se devo usare la maiuscola). È la frase del Vangelo che caratterizza meglio di ogni altra quel periodo del mio cristianesimo. Il cristiano è chiamato a guardare all'uomo, non a Dio. Non tanto a pregare quanto a operare per il bene dell'uomo. Cristo uomo è esempio e modello: lo mettevo a un livello sostanzialmente diverso dal Che o da Mao, ma non mi rendevo conto del perché. Cristo, in fondo, aveva voluto liberare l'uomo non solo dal padrone, ma anche da Dio, per lo meno dal Dio di allora, amico del padrone, come il Dio di oggi. Poi però, subito dopo, già negli scritti del Nuovo Testamento, la religione – cioè il potere e il padrone – aveva fatto rientrare Dio, fino a eclissare Cristo. Il vero cristianesimo delle origini non era una religione, e in questo tornavo a dar ragione a Barth, aggiungendovi la radicalizzazione che il vero cristianesimo è anche ateo. *L'ateismo nel cristianesimo* di Bloch (la prima edizione italiana è pure del '71) mi affascinava, ma non credo che mi abbia mai convinto fino in fondo.

Al centro della mia fede l'uomo storico Gesù stava prendendo il posto che era stato del Dio giudice della coscienza e signore della storia. Non senza problemi, naturalmente, ma l'attività intensa di quegli anni (il movimento dei «cristiani per il socialismo», il settimanale «com – nuovi tempi», il referendum sul divorzio, l'avanzata delle sinistre nel '75 ecc.) li metteva in secondo piano: le risposte date apparivano quasi sufficienti e quelle mancanti non necessarie.

Negli ultimi anni, però, i problemi sono riemersi e con essi l'insufficienza del Gesù storico al posto di Dio. Le difficoltà vengo-
no, in primo luogo, dallo stesso Gesù dei Vangeli che dice, sì, a

Filippo di non perdere tempo con il Padre, ma che, poi, rinvia continuamente al Padre. Una lettura del Vangelo senza porsi il problema di questo Padre di Gesù e nostro è una lettura notevolmente monca e faziosa. La «salvezza», poi, di cui è piena la Bibbia e di cui è strapiena la lunga tradizione cristiana – sia cattolica che protestante – non si può ridurre alla rivoluzione. C'era un «resto» che ogni migliore rivoluzione non avrebbe mai né ottenuto né dato? L'interrogativo si andava facendo più forte, forse anche perché le prospettive rivoluzionarie, nella seconda metà degli anni '70, si andavano allontanando. La rivoluzione, comunque, non l'avevo mai pensata dietro l'angolo ed ero ormai troppo adulto per attribuirle un valore salvifico o messianico. La distinzione bonhoefferiana, poi, come ho già accennato, reggeva sempre meno: una fede senza religione è come un'anima senza corpo, resta ad un livello accademico per iniziati. Ecco: la difficoltà delle posizioni raggiunte stava soprattutto nel loro essere piuttosto elitarie, accademiche. Non a caso il movimento operaio nel suo complesso non le aveva accettate: non soltanto perché non le conosceva o perché noi intellettuali cristiani di sinistra non fossimo stati capaci di farne una buona divulgazione. Non soltanto perché il grosso del movimento operaio, sotto la guida culturale del PCI, era stato orientato dal «compromesso storico» verso un accantonamento del problema religioso, che, almeno per il momento, era più opportuno non toccare.

Cominciavo a sentire fortemente una nuova contraddizione: avevo assunto la cultura del movimento operaio, che però era o atea, in una maniera largamente legata a un passato positivista superato, o ancorata al mio vecchio Dio della coscienza e della storia. A me non andava bene né l'una né l'altra soluzione, ma per una terza gli spazi erano stretti, difficili a percorrersi, più difficili ancora a comunicarsi.

Un altro sintomo di riflusso? L'osservazione viene subito in mente. Si tratterebbe di problemi inutili, adatti a riempire le ore solo di chi non ha più attività politica da fare, problemi che scompariranno di nuovo non appena si ricomincerà a costruire le barricate. Non sono d'accordo, e le pagine che seguono vorrebbero spiegare perché. Dio resta un problema anche politico: per tutti, per tutta la sinistra, per tutti i periodi, anche per quelli di stanca. So-

no convinto, anzi, che l'accantonamento di problemi di questo genere sia una delle cause per cui i processi rivoluzionari non sono andati avanti come speravamo. Per lo meno in un paese dalle tradizioni culturali come le nostre. L'intreccio fra problemi strutturali e problemi cosiddetti sovrastrutturali non è una brillante trovata accademica: trova conferma nella vita quotidiana di tutti noi.

Non credo di pensare a Dio soltanto per stanchezza o per riflusso. Non credo neppure che basti combattere l'alienazione religiosa sempre pronta a dilagare o i privilegi concessi dal concordato italiano alla chiesa cattolica, due battaglie necessarie ma insufficienti. Dopo Marx, Freud, Nietzsche e gli analisti del linguaggio, la parola Dio che ha accompagnato tutta la mia vita può ancora avere un senso?

Negli anni più recenti, poi, a complicare ancora le cose è venuto Nietzsche: una lettura ritardata di Nietzsche, mediata dalla cultura del «negativo», metteva in crisi qualunque cultura, anche quella del movimento operaio; ridicolizzava qualsiasi punto di riferimento, cristiano e/o marxista. Soltanto moda? Non credo, anche se alla moda vanno pagati certi debiti. Il mio Dio, che in qualche modo aveva resistito alla secolarizzazione, a Marx e al '68, avrebbe resistito anche a quell'attentato che Nietzsche presentava come tappa essenziale della nostra cultura occidentale?

Anche se in ritardo, mi rendevo conto della radicalità di quell'alternativa che era già stata anticipata nella «grande Vienna» e che ora era a portata di mano di tutti: l'alternativa fra il silenzio (Wittgenstein, ecc.) e il ritorno indietro (Weininger, ecc.). Potevo ancora «dire Dio» dopo aver accettato ed assunto la crisi radicale della nostra ragione, o per dire ancora Dio in qualche modo dovevo chiudere gli occhi a quello che stava accadendo intorno a me, dalla fine delle ideologie e delle utopie al trionfo di una bomba che distrugge gli uomini ma salva le cose?

Le pagine che seguono vorrebbero costituire un abbozzo di uscita dalla radicalità di quell'alternativa.