

ITALO MANCINI*

CRISTIANESIMI SPURI E IL «NON ANCORA» DEL CRISTIANESIMO (1978)

Ci sono delle questioni che ritengo decisive per l'essere dei cristiani ed essere capaci di offrire una visione pulita e produttiva del cristianesimo, di cui non ci si debba vergognare, stando nel centro delle notti umane.

Come continuare a credere, come persistere nell'essere cristiani pur volendo rimanere totalmente uguali; cristiani ma totalmente uomini? Fu anche detto in forma più generale: come dare forma mondana e quindi valore politico alla realtà cristiana che sembra andare per tutt'altra strada – sembrerebbe che il cristianesimo non avesse niente a che fare con la logica del mondo –, come dare forma politica e valore mondana a questo, che sembra per definizione sopramondano? La questione può essere espressa con le parole di Lukàcs: «Può vivere ancora l'uomo su cui si è posato lo sguardo di Dio?»¹.

Può continuare a vivere l'uomo su cui si è posato lo sguardo di Dio? Se io ho intuito l'eterno o se Dio si è posato su di me, posso continuare a vivere? cioè a vivere la vita mondana, a stare insieme agli altri nelle opere e i giorni quotidiani? Detta in termini negativi la questione potrebbe essere espressa in questo modo: c'è ancora spazio per il mondo, c'è ancora una considerazione per quelle che ho chiamato le «opere» i «giorni» dell'uomo quando si è avuto notizie, sia pure per fede, della realtà di Dio e del suo disegno? Come dire: ci può essere un *novum*, una novità quando già si possiede il *totum* di una polemica garbata, commossa? Se un cristiano ha il *totum*, non può avere il *novum*, perché nel *totum* la storia è tutta pre-contenuta? Eppure per un altro marxista come Bloch, nel *Geist der Utopie*, i tre termini sono: *novum*, *totum e fronte*: non semplicemente un sapere ma un fronte di lotta.

In vista di quella che ritengo la risposta pura, la risposta buona per queste domande, intendo prospettare prima tre risposte che chiamerei «spurie», storicamente forse finite, certamente destinate ad essere messe in crisi – e sono resistenti come vedremo – tutt'altro che facile metterle in crisi e toglierci l'anima.

La prima forma di questo nesso, che ho chiamato «forma spuria» ossia forma non più riproponibile, è quella di natura integralistica della società medioevale: la società medievale è detta «con bontà». Infatti, come cate-

goria, non è ancora morta, se in essa è da vedere «il tarlo che rode ancora l'evangelo». In *Con quale Cristianesimo*, ho indicato nel neo-integralismo, nei suoi vari aspetti, il nemico mortale con il volto della caduta di fronte all'impresa di tener desto un senso non volgare del cristianesimo.

Perché, se pure ebbe un senso, e una grandezza, nell'età di mezzo, nell'età medioevale l'esigenza del *sacrum imperium*, lo stato adulto del mondo oggi, non lo sopporterebbe più se non a prezzo di quello che Bonhoeffer chiamava «eteronomia nella forma del clericalismo», cioè i clerici che eteronomizzano il mondo. Si ebbe certo allora una germinazione di tutto il corpo sociale da parte del fermento cristiano; si ebbe certo una gestione solidale dell'Europa organica, unitaria, del corso del mondo; si ebbe una lingua, una fede, una cultura, una politica, un vero patrimonio comune: si ebbe certo una penetrazione, ma anche un intasamento del sacro e da parte del sacro di tutti i pori e di tutte le cellule del sistema vitale, ma il prezzo pagato fu alto. È questo prezzo che non intendiamo pagare più. Mancò un vero umanesimo, mancò l'autonomia della considerazione dell'uomo, della natura e della storia, mancò quel vero umanesimo come ebbe a denunciare, fin dal 1936, proprio Maritain nel primo capitolo nel suo *Umanesimo integrale*.

Soprattutto la storiografia è relativa di entrambi gli abusi del «sacro». Ancora nelle *Storie fiorentine (Cronica)* del Villani si fa agire il peccato come responsabile di insuccessi meramente tecnici; la forza del demonio viene ad interrompere il corso naturale e volontaristico della storia. Non esiste in questa forma, in questa soluzione, il valore della laicità che viene assunto nell'arca dei chierici e si direbbe che tutta la legislazione del tempo non fa che spandere la «regala» monastica facendo quasi del mondo una proiezione della struttura monasteriale. Nonostante il fatto che resista ancora oggi, come categoria, il momento dell'integralismo si può dire però che l'esperienza medioevale è anche storicamente conclusa.

Per effetto della rottura con l'età precedente e parte per effetto di continuità (sempre con l'età precedente) è nata la forma rinascimentale del rapporto fra Chiesa e Mondo, fra cristianesimo e Storia. Io ritengo che il Rinascimento nel quattro-cinquecento e primo ventennio del seicento rappresenti un'epoca più storica che categoriale, ma anche categoriale, che ha dato una sua soluzione al nostro problema come l'aveva posto il medioevo. Una forma rinascimentale che, a motivo di questi due fatti – la continuità col medioevo e la rottura col medesimo –, risulta dualisticamente giusta, positiva. Il momento mondano e laico porta séco come un elemento un po' estraneo l'elemento ideologico che però non muore. Sono due grandezze portate avanti con una giusta posizione che non fonde, non salda, non articola il motivo. I grandi scritti dell'età propriamente umanistica come di quella tardorinascimentale, con Bruno e Campanella ad esempio,

come nella terza ondata agli inizi dell'età moderna, con Galileo, sono altrettante conferme di questo dualismo non placato, grandi tormenti e grandi roghi di questa età dove non si vuole smettere di essere cristiani e non si è in grado di essere totalmente moderni. Da Tolosa alle lunghe stagioni della ricerca di Campanella a Napoli, a Campo dei fiori di G. Bruno ci sono decine di processi. Anche un soggetto come Pico della Mirandola ne ebbe: in tutte queste persone c'è un tormento per una saldatura non avvenuta. Basti l'esempio del *De Voluptate* di Lorenzo Valla. Mentre si professa cristiano nel «proemio» e dice di mantenere il senso della realtà della fede, fa sua la dottrina epicurea, e cioè che il piacere è il solo bene e che lo sviluppo del corpo è l'unica certezza, contaminando così la giacitura storica del Dio post-dottrine, quella cristiana e quella epicurea. Nonostante il tono scherzoso, si manifesta la drammatica ondatura del libro.

Analogamente il *De hominis dignitate* di Pico della Mirandola intende metter pace – si parla di pace all'inizio –, intende fare conciliazione tra l'essere creatura, quindi subordinato a Dio dell'uomo, e la sua energia prometeica. Marx diceva che Prometeo è da fare santo e da mettere nel calendario. E anche in questo modo il problema rimane giustapposto e non placato. È indubbio il riscatto, talora l'esplosione del mondo naturale storico-umano, però il cristianesimo ha subito uno snervamento, un depotenziamento in questa vicenda. Anche se è rimasto, noi non potremmo riprendere l'ideale rinascimentale, perché ci troviamo di fronte ad un cristianesimo che, pur persistendo, finisce per essere la doratura e la copertura puramente esangue di un mondo che, in definitiva, vive nelle sue midolla intime di ben altra vita. Il cristianesimo diventa una grandezza dotta, quella che chiamerei «il religionismo» che emerge dalle sintesi delle religioni storiche, tutte riconducibili a questa unica religione come grandezza naturale. Ad una religione così estenuata, non si poteva chiedere molto per la vita morale e politica e neanche per la vita sociale dell'uomo. Tant'è vero che, quando si volle potenziare la religione in vista di quella *renovatio* o di quella palingenesi che dà i brividi a tutta questa età e che non è certo risolta dalla ripresa degli antichi, si dovette appoggiare alla *qabbalah* ebraica, al neo-platonismo, all'«eroico furore» di Giordano Bruno, a quel comunismo plebeo contadino, dai beni delle scienze occulte all'astrologia, alla magia, all'alchimia, allo stesso rosacrocismo in grossa ripresa nei nostri studi.

L'istanza pura e forte del cristianesimo fu gestita ai margini della cultura ufficiale. Penso alla guerra dei contadini, nel 1525, al fenomeno dell'anabattismo, alla corrente puritana. Se ne trassero grandi frutti sociali, le migliori rivoluzioni fra il cinque e seicento, ma nel cristianesimo ufficiale tutto questo non avviene. Se la storia passa sempre per la vie maestre non hanno ragione tanti giovani di credere che la storia passa anche attraverso

so i suoi margini, attraverso quello che si chiama il marginalismo; mentre è certo che, in questa stagione, i fenomeni più produttivi contestativi e rivoluzionari del cristianesimo si trovano in questi «fenomeni» marginali, fenomeni fondamentalmente rifiutati e ingabbiati, quando non strangolati dalla società ufficiale. È una vera cultura alternativa, quasi uno spettro per l'Europa che nel pensiero ufficiale, quello che noi studiamo nei manuali, e neanche la gestione della Chiesa ha fatto proprio, accumulando così una responsabilità storica di inadempienza che esplode nel ribellismo dei giovani, delle donne, delle caserme, della polizia. Ho il convincimento che quella grande eruzione di pensiero radicale, sia a livello laico come a livello religioso, avvenuta nella età rinascimentale, fu compressa fino al punto che oggi riesplode con un ribellismo che fa paura, ma che ha tutta la sua giustificazione per una serie ininterrotta di inadempienze che tanto le chiese, o la chiesa, tanto la cultura ufficiale e gli stati che la sorreggevano hanno su loro, hanno sulla loro coscienza. Nonostante quest'ultimo fenomeno del ribellismo alternativo, anche la seconda forma non è più proponibile: cristiano in sacrestia, cristiano che sulla piazza dimentica come era questa giusta posizione dell'età tardorinascimentale.

Nello sviluppo che ho fatto c'è la chiave di lettura dei movimenti giovanili e femministici di questo momento.

Sono convinto che questi fenomeni, nonostante la brutale irruenza con cui colpiscono la nostra quiete, hanno una giustificazione che parte di là, da quei secoli, da quelle intraprese culturali, che sono state spente e mortificate sull'altare della cultura del potere ufficiale. Ecco che allora non era del tutto ozioso partire tanto di lontano.

Tra il sette e l'ottocento prese corpo la terza forma della soluzione di questo rapporto, cioè tra fede e realtà mondana, chiesa e promozione umana. È la forma che indicherei come la *grande* stagione del cristianesimo che si fa borghese (la parola *grande* non è messa per caso), del valore di questo cristianesimo anche nel suo disastro. Ho parlato di ciò, nel saggio introduttivo all'edizione italiana dello scritto di Barth, *La teologia protestante del secolo XIX*. In quest'opera di Barth è descritta meravigliosamente la grande avventura del cristianesimo che, di fronte all'irrompere della borghesia creativa, accetta la sfida, ne esce vittorioso ma dissanguato, tanto che oggi non possiamo rivivere e riproporre la forma o lo spazio borghese per la realtà cristiana.

E allora uno si chiede: l'integralismo medioevale, no; la forma giusta positiva rinascimentale, no; la soluzione borghese, no. Cosa resta? Il problema è di creare insieme il *cosa* resta, il *quel* che viene dopo. Di fronte alla borghesia nascente, il cristianesimo non solo si è cimentato ma ha retto, con la resistenza grandiosa, ma a prezzo di una grande riduzione. Grande perché legata a uomini come Rousseau, come Lessing, come

Kant, come Herder e come Schleiermacher: ciascuno, a suo modo, ha mantenuto, però riducendolo nel suo valore, il cristianesimo.

In ciascuno di questi, il cristianesimo ha ingaggiato una grande battaglia ed è sopravvissuto permeando, come nell'hegelismo, tutta la stoffa e la sostanza di filosofie immense che sono forse le più immense filosofie gestite dalla civiltà moderna. Il prezzo pagato è qui davvero alto, e si tratta di un sequestro di cui ancora oggi facciamo fatica a districarci. Ricordo soltanto alcuni di questi sequestri avvenuti nel cristianesimo che diventa «affare di Stato».

Pensate a questo fenomeno, alle ripercussioni che ancora oggi ha, il cristianesimo che è diventato un affare di Stato: il cesaropapismo che è una iattura enorme; però ancora noi riteniamo tranquillamente che il cristianesimo sia non un affare di grazia, ma un affare di Stato. Poi, la permeazione filosofica del cristianesimo, per cui quello che è «inaudito», quello che è «assurdo» in fondo, la grande intuizione di Tertulliano, è brutale, l'abbiamo levigato, abbiamo leso un osso che non dà fastidio alla gola, abbiamo fatto del cristianesimo una religione facile. Invece pensate al tormento di un Péguy, al tormento di Bernanos, di coloro che sentivano nel cristianesimo la impossibilità di questa levigatura, quasi fosse un fenomeno «rocòcò». Poi c'è la riduzione così detta «moralistica», ossia il cristianesimo che vive unicamente in funzione della vita morale. Kant è stato il grande responsabile dell'aver ridotto il cristianesimo ad un ausilio per la vita morale, invece di pensarlo come un'avventura totalmente «altra», nei confronti di quella onesta moralità che possiamo acquisire con le nostre mani. Soprattutto è responsabile di aver dato un valore esclusivo all'individuo e alla coscienza. Il fenomeno del coscienzialismo, cioè il cristianesimo che vive *tutto* all'interno delle pareti dell'anima, per cui una volta in pari con te stesso, crepi il mondo. Un problema come popolo, come società, come comunità, come metro di misura, la realizzazione carnale del cristianesimo, tutto questo è scomparso. Ricordiamo la grande lamentazione di Péguy di *Notre Jeunesse*, sulla scomparsa di quella *religion peuple*, nello spazio borghese. Quando alla fine dell'ottocento si fanno i conti, ci si accorge che il frutto di questa *grande* operazione era veramente tragico. La cultura cristiana, e la sua creatività, era diventata grama e languente. Non c'è periodo più sterile della seconda metà dell'ottocento. I fenomeni e i valori dei fenomeni sempre giudicati individualisticamente. La crisi operaia e l'esplosione dell'organizzazione capitalistica, nella produzione della ricchezza e nell'impiego del lavoro e, infine, quel nazionalismo le cui ripercussioni sono state anche nel novecento ed hanno prodotto i campi di concentramento, che sono fenomeni nati all'interno dell'area cristiana e che sono la vergogna eterna dello spazio cristiano, poco importa se protestante o cattolico: questo è il bilancio della grande stagione borghese.

Della estrema sponda di questa avventura – vissuta seriamente, vissuta con tanta tragedia –, noi facciamo un bilancio storico, forse anche ingeneroso per qualche persona. Sull'estrema sponda di questa avventura, che era pure sorta in modo affascinante e legata ai vertici della civiltà moderna, riappare con Cristo l'uomo crocifisso e risorto. Come Uomo, Cristo dice un'immersione totale nel mondo, il prender su di sé con noi la fatica della terra e del suo riscatto, il grande amore per l'uomo, che viene messo al centro affinché realizzi in pienezza la sua redenzione anche come realtà terrestre, realtà storica. C'è un'immagine di Péguy molto bella. Quando parla dell'incarnazione dice: «L'incarnazione deve entrare nelle vene e nell'arterie della storia» non per intasarle con il dominio, ma per aprirle, per liberarle, visto che non impone nuovi pesi, ma toglie i pesi storici. In quanto crocifisso. Gesù manifesta che il mondo non può essere benedetto *in toto*, non può essere lasciato giacere così com'è, perché le forme del potere e del dominio esigono continuo contrasto, esigono che il credente applichi, anche sul piano politico, le categorie, nate in suolo mistico, dell'abbandono e dello svuotamento. Così, quella con il mondo, si rivela una unità polemica, una unità di lotta, tanto da realizzare quella doppia constatazione di Giovanni: Dio ha tanto amato il mondo e il mondo è posto totalmente sul maligno.

Infine, in quanto risorto, Cristo è l'anticipazione di un mondo nuovo, è la prefigurazione di quella patria sempre intravista e mai posseduta, che blocca le ultime righe della speranza, chiama l'ultimo segreto dell'uomo.

È una dialettica non facile, totalmente mondana, per cui si è totalmente staccati e proiettati nella prefigurazione di questo mondo della promessa alla quale il Dio resta fedele. Dal punto di vista pratico, l'atteggiamento che scende da questa forma di rapporti, può essere indicato, con le parole di Pascal, «fare professione dei due contrari». Pascal dice proprio questo: il cristiano deve fare le professioni dei due contrari, fedeltà a Dio e fedeltà alla Terra. Fare professione del secolare che tenacemente va mantenuto e rispettato e mai azzannato. Fare professione del teologo ringhiosamente difeso, senza nessuna identificazione che profanerebbe il teologico e clericalizzerebbe il profano, quello che Barth chiama il «cortocircuito». Quante realtà mondane e laiche vengono investite dalla cataratta del sacro; il sacro si sperpera come un seme che va a male, e il mondano si lacerava nella sua identità: è qui il cortocircuito. Tanto il sostantivo, come l'aggettivo finiscono per essere bruciati. Si tratta certo di una posizione scomoda, anche tragica, dando alla parola un significato meno irruente. Deve rendere il cristiano pensoso, deve rendere non facile il cristianesimo e soprattutto deve liberarlo dalla risorgente tentazione di ridurre il messaggio.

Pascal disse egregiamente questa prospettiva, egli che aveva vissuto la notte di fuoco e di gioia nella quale aveva sentito Dio. C'è il famoso te-

sto che portò sul cuore fino alla morte: la notte, come la chiama lui, di fuoco e di gioia dove senti Dio, non il Dio inutile di Descartes, che dà il colpettino e il mondo va, poi si ritira beatamente nella sua sede, ma il Dio dal nome proprio vivente, il Dio di Àbramo, di Isacco e di Giacobbe. Questo medesimo Pascal, così furiosamente arso dal fuoco di Dio, passa gli ultimi anni della vita studiando i teoremi della cicloide, dichiarando la geometria il più bell'impiego del mondo, cioè con la vita laicamente e profanamente esaustiva. Se uno riuscisse a dare ad un tempo il senso di questa profanità totale di questa religiosità o teologicità consumante, direi che dà lo stile del cristiano «nuovo», almeno come io oso immaginarlo e trepidamente invocarlo.

Dal punto di vista sostanziale, si tratta di vivere fra i tempi. Noi siamo fra il tempo dell'evento avvenuto e il tempo dell'avvento non ancora totale. E in questa tormentosa situazione del possesso e della mancanza, noi possediamo *la Bibbia, e l'istituzione, la Chiesa, la Santità, la grande tradizione, il cuore antico del cristianesimo*, però non possediamo la seconda venuta di Cristo, cieli e le terre nuove, tutte quante le promesse palingenetiche. Ora, vivere in questo è strazio, che tale è fra i tempi dell'evento *seriamente avvenuto*, se no sarebbe una mitologia la nostra, se non fosse legata al «seriamente» avvenuta ma anche dell'avvento che da esso dev'essere la pienezza. Questo di avere e non avere, di essere e non essere, è un po' il tormento, ma anche la grandezza. Le ideologie, sono identiche, sono «seriali», dice Sartre. Il cristianesimo non ha identità esaurita, c'è un *novum*, c'è un «non ancora» di cui non sappiamo.

La seconda questione può essere espressa in questo modo: quali sono i conti aperti dalla cultura di ieri, e dalla sensibilità di oggi, ancora non saldati. C'è un conto della cultura moderna che non è stato ancora saldato. Quali sono i recuperi del marginalismo passato, di quelle culture alternative cui accennavo ricacciate violentemente nell'ombra e che debbono essere fatte? Quanto si tratta ancora di pagare, perché finalmente il corso del pensiero moderno sia placato e il cristianesimo in se stesso, che in fondo lo ha ispirato, non sia uno scandalo e una imperdonabile inadempienza? C'è uno scandalo di inadempienze, c'è una resa di conti (ecco il ribellismo) di fronte al quale non possiamo tacere. Ed ora, quale prezzo si tratta ancora di pagare e su che linee? Sta oggi venendo quella che chiamerei egemonia radicale.

Qui non tratto un problema alla ribalta, quello della crisi, o di una certa crisi, dell'egemonia marxistica. Vorrei invece fissare l'attenzione sull'emergente egemonia radicale. Questa, più che sulla economia, punta sulla dignità dell'uomo sulla base di categorie sociologiche e sulla fatalità manipolativa delle medesime. Quindi non più puramente economiche, ma sociologiche; la manipolazione diventava la vera fonte dell'alienazione. C'è un

recente pensiero marxista francese, Foucault e Deleuze, per esempio, che spiega i dinamismi dell'alienazione con quella che chiamano la microfisica della funzioni. Ossia, non sarebbero i rapporti di lavoro e neanche i rapporti sociali; il guaio grosso starebbe nel fatto che dentro di noi ci sono pulsioni erotiche che nella società attuale non trovano un rasserenamento creatore, per cui diventano la vera fonte alienante.

Il trapasso dalla interpretazione puramente economicistica a quella che viene chiamata la microfisica delle pulsioni, è già avvenuto. Anche al radicalismo interessa molto il problema del corpo, l'espansione del corpo. Se uno leggesse il *De voluptate* di Lorenzo Valla lo potrebbe chiamare *della corporeità*. Però, esistono già tradizioni come quella che ho ricordato a cui potrei anche aggiungere il *Saggio sulla liberazione* (1969) di Marcuse, dove la novità viene considerata quella legata alla rottura della base biologica.

Occorrono occhi fermi per scrutare le vene profonde dei secoli passati; in superficie c'è tanta retorica e c'è tanto conformismo. Ci vogliono occhi fermi per scrutare le molteplici distanze del prodotto radicale, di cui il ribellismo odierno, pure tanto fastidioso per la nostra quiete clericale e di comportamento, il ribellismo delle autonomie studentesche, quello delle femministe, quello che arriva dalle carceri, non è che il tremendo scoppio fragoroso dopo la lunga compressione. Si pensi come si siano incattiviti fra le mani i temi del diritto di famiglia e della stessa lotta per il diritto che la mancata rivoluzione liberale in Italia non ha fatto maturare al tempo giusto, come invece è avvenuto altrove. E allora, pur con tutto il terrore di questo, delle P. 38 per esempio, che può essere considerato l'estremo limite del ribellismo, io non posso accettare la condanna in blocco senza un esame serio, da quale scaturigine può essere nato un controsenso di questo tipo. Ecco allora perché il radicalismo, che ritengo la cultura egemone, oggi non solo in Italia, va considerato, sì, come fenomeno che assume, ed ha assunto, forme patologiche, ma anche istanze che scendono da quella cultura compressa lungo l'arco dei secoli moderni che vanno presi seriamente in esame se non si vuole ancora una volta arrivare decisamente in ritardo.

Allora indicherò, senza nessuna pretesa di compiutezza, quattro segni di queste istanze radicali gestite ma non realizzate nel corso dell'età moderna ed ora esplose nella furia del ribellismo che, almeno per questo, merita il nostro rispetto e l'attenzione più accurata e non semplicemente la condanna moralistica!, che non serve a nulla, se non a mettere apparentemente la coscienza a posto.

La prima di queste istanze riguarda Dio. Pensate ad uno che debba riannunciare Dio nell'Areopago del radicalismo egemone. Quale Dio, quale volto di Dio? Dio è la sua trascendenza. Questa va certo difesa, senza la trascendenza non avrebbe alcun senso la fede, quando nella rivelazione ci dice le «parole di Dio», che sarebbe Dio, il divino senza la sua tra-

scendenza? Quando si parla delle «gesta dei» (passaggio del Mar Rosso, la resurrezione di Cristo), sono eventi di Dio. Oppure, quando si parla di Chiesa *di Dio*, che senso avrebbe il *di Dio* senza la trascendenza? Però non ci si può fare abbacinare da una trascendenza spaziale. Quell'altissimo «di Dio», tanto vicino al trono dei potenti, fonda e nel suo faraonismo si sottrae alla logica della croce e della sua impotenza mondana lasciando, come ha scritto Bloch, «il servo a bocca asciutta».

Un Dio faraonico, zeusico, ammantato da una trascendenza spaziale ontologica è un Dio che non è un Dio. È un *Deus minime Deus pro nobis* e non corrisponde all'immagine dell'impotenza mondana ma della potenza teologica che manifesta il Dio biblico e che, pertanto, si presenta come colui che prende l'uomo in conto e non semplicemente lo rende un suddito come il Faraone. Cioè, per usare una formula, dirci: invece di trascendenza fra Enti che ricreerebbe una specie di lotta di classe – gli enti superiori nobili imperituri e gli enti inferiori destinati alla perdizione; al luogo della trascendenza fra enti, parlerei della trascendenza fra tempi. Il Dio cristiano e trascendente nel senso che al tempo della perdizione, al tempo dell'alienazione, presenta una trascendenza di un tempo riscattato, di un tempo di libertà, «libero uomo su libero suolo» secondo una formula che avrebbe compreso lo stesso Bloch. Ora, un Dio che ha immagine biblica della sofferenza, è un Dio che ha una trascendenza temporale, ossia legata al riscatto dell'uomo, e un Dio che può essere ripredicato in tutti gli Areopaghi. Ed è un Dio che fa per noi, quello che ci permette di far nostro l'impulso che viene da Cristo.

Il secondo segno è quello che si propone il tema del corpo e che vuole svincolare la materia del materialismo. Noi abbiamo assistito a tutta l'operazione fatta dalla cultura idealistica che permea anche i nostri testi scolastici, dove i filosofi della materia sono sempre i filosofi, i parenti poveri, perché la materia è sempre materialismo. C'è materialismo meccanicistico, quello che fa il ritmo dell'uomo uguale al ritmo dell'atomo, del cane e della scimmia, quel materialismo volgare contro cui ha scritto pagine grandi, all'inizio della *Sacra famiglia*, Marx. Ma non sempre, anzi, sempre non la materia è necessariamente questo materialismo: è stata troppo sbrigativa da parte delle false alture spiritualistiche l'operazione riduttiva della materia del corpo a forme di materialismo così fatto. È chiaro che non si tratta di fare del corpo un assoluto. Questa assolutezza pretesa del corpo non esiste e non può esistere: il linguaggio, è stato teorizzato recentemente nella cultura francese, nella filosofia francese, nasce per la insufficiente comunicazione da parte del corpo. Il corpo non è totalmente comunicazione, ha bisogno, perché la comunicazione sia completa, del linguaggio. Beethoven ha avuto bisogno della parola, di comporre il grande inno alla gioia, perché la parola sembrava dare una dimensione ulteriore al grande

suono della «nona» sinfonia. Cos'è avvenuto? Affidandosi unicamente alla logica del corpo, privata delle logiche della *logos*, della parola, l'autonomia è finita in una solitudine esasperata che soltanto la P. 38 rompe senza il consenso, senza la partecipazione; perché il consenso e la partecipazione possono venire soltanto dal corpo, ma debbono venire attraverso la dialettica, cioè attraverso il *dialogos*, il *logos* che diventa uno stadio fra noi.

Quindi, la tematica del corpo può avere questa insidia di solitario solipsismo, quando non venga presa nella sua integralità. Anche l'esasperazione, come quella ora indicata nel radicalismo più tipico del nostro tempo, essendo però di un'istanza vera che è da recuperare nel senso in cui, in *Véronique*, Péguy parla di «âme charnelle», e con essa fonda quella comunicazione sociale che pare uno dei punti nevralgici del grande Péguy: cioè la libertà e la autorità. Il terzo senso è ancora legato a un senso di Péguy, quello già ricordato della *religion peuple*. Come quello di corpo, anche quello di popolo è un'invenzione biblica, è un dato biblico. Il mondo greco non ha concetto di corpo e non ha neanche il concetto di popolo. Sono due valori biblici che noi abbiamo speso e consumato nella gestione borghese e che dobbiamo recuperare come nostra grande tradizione. Popolo da considerare non in senso immediato e spontaneistico quasi che il popolo produca autonomamente il suo valore. Per usare una terminologia hegeliana, dirci che il popolo è un valore *a sé* ma non *per sé*, se non gli diamo la chiara coscienza del suo valore; quel valore è un tesoro nascosto che non viene mai pagato. È un po' la distinzione marxiana tra proletariato cosciente e l'umile proletariato. In altre parole, non si intende fare credito allo spontaneismo populistico, come una certa letteratura russa degli anni venti. Se a livello di società civile il valore popolo si attua attraverso la mediazione dei partiti e della realtà sindacale, a livello di società cristiana la mediazione si attua attraverso la Chiesa nella gestione più aperta delle sue forme. Certo, anche la religiosità popolare merita rispetto. Talora dà voce ad uno spavento esistenziale diversamente non noto. Però, i suoi più interessanti dinamismi non vanno disgiunti dal fecondo rapporto con la viva ecclesialità. Se il Concilio tridentino ha potuto diventare egemone per vari secoli nella storia cristiana lo deve certamente alla fioritura delle congregazioni religiose. Penso che il Vaticano II, potrà diventare, ancora uso l'espressione di Péguy, «sangue nelle vene e nelle nostre arterie della storia» attraverso le chiese locali che devono ritrovare il loro nome e la loro vocazione particolare. Che cento fiori fioriscono da questo punto di vista, una comunione che rispetti la fedeltà di base essenziale ma, che peraltro, germinino con una abbondanza tipica.

Ma i principi? La Bibbia non è un libro di nomi propri: è un libro di nomi propri. La Bibbia è là dove ci stanno Abramo, Isacco, Giacobbe, il nome santissimo di Maria, quello grande di Gesù, sono nomi, sono individualità, col-

locazioni, sono risposte e non questa astratta e mortificante sequenza di principi a cui vorremmo ridotto il nostro discorso e il nostro vivere.

Come ultimo segno, vorrei indicare l'istanza della gioia e, se non sembrasse volgare, l'istanza del piacere. Queste quattro istanze che vengono dalla cultura radicale cristiana hanno il suo vero volto come autentici valori: una trascendenza particolare, il tema popolo, il tema carne e ora il tema Gesù. La gioia e il piacere, che sono legati ai bisogni elementari corporei e materiali dell'uomo, non vanno considerati privi di una loro funzione autonoma, tanto che li si vuole sempre rendere eteronomi verso traguardi morali e spirituali, li si vuole sempre legalizzare, quasi che mangiare un frutto in un certo modo non possa avere un valore per sé. Se noi vivessimo con semplicità quella pagina biblica che dice: «Va', mangia con gioia il tuo pane, bevi il tuo vino con cuore», perché Dio ha già capito le tue opere in ogni tempo, le tue vesti siano bianche e il profumo non manchi sul tuo capo, godi la vita con la sposa che ami per tutti i giorni della tua vita, che Dio ti conceda sotto il sole, perché questa è per la tua sorte nella vita che soffri sotto il sole! Non vogliamo certo arrivare all'immoralismo di Nietzsche, per cui confine e limite per l'uomo sono quello che egli può sopportare. In fondo, non ha fatto male a mostrare in *Al di là del bene e del male*, a quali aberrazioni conduca il dogma che l'uomo può fare tutto quello che può sopportare; quando i sensi crollano è il segno del limite ma, oltre questo, non c'è un aldilà.

Non è certo questo che si vuol dire, ma non vogliamo neanche far nostra quella categoria del *contemptus mundi*, contro di cui già Maritain in *Le paysan de la Garonne* aveva rivolto la sua critica. A ripensarci bene, non sono queste le istanze radicali che l'età moderna ha gestito e che la stagione attuale propone? Al di là dell'estremismo spiegabile, d'altronde, con la lunga e cocente serie di inadempienze, non sono esse da prendere in seria considerazione per la realizzazione di quel modo nuovo di essere cristiano che non si vergogna certo del già fatto, ma punta necessariamente al *non ancora*?

Il cristianesimo è stata una grande stagione, noi non possiamo pensare di risolverci e ridurci e consumarci nella serialità della ripresa. Non si vogliono porre argini alla fantasia creativa della cristianità. L'informazione, che volevamo più modestamente portare alla coscienza critica, implica un triplice fatto di cui si deve tener conto e da cui si deve partire:

1) il grande nodo del cristianesimo di ieri e di oggi è sempre questo: come far diventare movimento «dentro la storia» l'«oggetto immenso». Questo rimane il problema di sempre. Fu nel medioevo, nell'età umanistica, fu nell'età borghese. Come farlo diventare movimento, cosa che si muove, che si aggrega nella storia.

2) Nel recupero di questa soluzione, una soluzione, non si può non tener conto del motivo, della ragione di queste forme di civiltà. E anche que-

sti fatti che abbiamo alle spalle, hanno qualche insufficienza nella divina società della chiesa, pronta a investire i problemi che ci stanno intorno, e anche nella crisi teologica.

3) Sarebbe un fatto politicamente sconvolgente, creativo, se i cristiani si decidessero a proporre al mondo un evangelismo forte e puro, non in maniera ingenua, ma con sulle spalle tutto il travaglio critico e culturale delle grandi sperimentazioni passate, con l'intento di invitare il mondo, non solo a crescere ma a mettersi davvero in pari con la sua logica di progresso e di civiltà.

Penso che sia l'ultima mia parola, questa. Io credo che il gesto più radicalmente politico che i cristiani possono compiere nel fare diventare movimento l'Oggetto immenso, è quello di rappresentare al mondo un evangelismo forte e puro, senza nessuna volontà di frattura ma, unicamente, una grande volontà di servizio a contatto, o a fianco, degli altri, senza nessuna volontà di divisioni ideologiche.

da "Segni e comprensione" n. 19, anno VII, maggio-agosto 1993

* Pubblichiamo la trascrizione inedita di una relazione tenuta da Italo Mancini a Santa Maria di Leuca, il 7 gennaio 1978, in uno dei periodi più duri nella nostra storia civile. [Il titolo è redazionale].

¹ LUKÁCS, *L'anima e le forme* (1911), Milano, 1963, p. 305.

² D. BONHOEFFER, lettera del 26 Luglio '44, in *Resistenza e resa*, Milano, 1969, p. 264.