

CRISTIANESIMO, EVOLUZIONE E RELIGIONE DELL'UMANITÀ

Oggi, dopo la batosta di due guerre mondiali, degli infiniti orrori, delle sofferenze inenarrabili che si è procurata da sé come in una successione di crisi di collettiva pazzia, l'umanità è assai meno fiduciosa di quelle "magnifiche sorti e progressive" che vagheggiava nelle precedenti epoche.

Nel secolo diciannovesimo aveva preso forma quella che si può chiamare una "religione dell'umanità". Se "religione" vuol dire "comunione", si può dire che la religione dell'umanità era vissuta quale comunione di tutti gli uomini della terra, in quanto formanti nel loro insieme un tutto solidale, un grande essere collettivo.

Tra quegli "umanisti" – chiamiamoli pure così – erano distinguibili due grandi gruppi: l'uno, più religioso nel senso tradizionale, di credenti in Dio; l'altro, di atei.

Tra i credenti in Dio si può ricordare in modo particolarissimo Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825), che però bandisce un "nuovo cristianesimo" ridotto all'amore del prossimo.

Un secondo nome da rammentare è Charles Fourier (1772-1835): nella sua concezione, Dio provvede gli uomini di un codice infallibile di organizzazione sociale applicabile all'intera umanità, che ha dappertutto le medesime passioni.

Una doverosa menzione spetta, infine, a Giuseppe Mazzini (1805-1872): per il grande patriota genovese, Dio si incarna nell'umanità, il cui avanzamento è la progressiva rivelazione divina nella coscienza degli uomini.

Ateo nel pensiero e pur credente nel cuore, Auguste Comte (1798-1846) sostituisce il culto di Dio con un culto dell'Umanità. Il genere umano è quello che Comte chiama il Grande Essere e definisce "l'insieme degli esseri passati, futuri e presenti che concorrono liberamente a perfezionare l'ordine universale".

Un umanista decisamente ateo è Ludwig Feuerbach (1804-1872). Per questo insigne esponente della sinistra hegeliana, la religione è la prima indiretta coscienza che l'uomo ha di sé. L'uomo proietta sulla Divinità le proprie aspirazioni infinite e la stessa intuizione ancora confusa che egli ha della propria natura infinita di uomo: dell'infinità che avverte in se medesimo.

Dal canto suo, John Stuart Mill (1806-1873) parla, certamente, di una Divinità, concepandola però come un Demiurgo di potenza creativa limitata; usa, poi, in modo specifico l'espressione "religione dell'umanità".

Ernest Renan (1823-1892) appare un po' comtiano quando dice che la religione dell'avvenire sarà "l'umanesimo, il culto di tutto quel che appartiene all'uomo, la vita intera santificata ed elevata ad un valore morale".

Mi è caro ricordare un umanista del secolo XX, che ho ben conosciuto personalmente e che per certi aspetti appare anch'egli nella scia di Comte: Aldo Capitini, con la sua religione dell'"Uno-Tutti".

Significativo di tutta una mentalità e sensibilità mi è parso un volumetto di Francesco Senes, pubblicato nel 1922. Si intitola *Il Trionfismo*. L'autore, di cui si è perso totalmente il

ricordo, chiama con questo nome, appunto, una sorta di religione dell'umanità, dove ogni culto è rivolto al Genio della stirpe umana.

Il trionfismo celebra il "trionfo" dell'uomo, che progredisce nelle scienze e domina la materia con le tecnologie ed esprime nelle arti la sua gioia di vivere. Onora, anche, ed esalta il trionfo dell'uomo, che si libera da pregiudizi e credenze tradizionali, da ogni soggezione a divinità trascendenti come da autorità terrene usurpate, e poi da ogni metafisica e prospettiva di vita ultraterrena, accettando virilmente la propria condizione mortale e, nel suo quadro pur limitato, costituendosi unico artefice del proprio destino.

Il trionfismo non avrà più templi, ma sedi comunitarie chiamate "trionfi". Saranno, questi edifici, luoghi di meditazione, di divagamento educativo, di ispirazione e di arte, di preparazione alle nuove imprese.

Senes vede nel cristianesimo un'ascesi che mortifica la vita e quindi respinge l'idea del calendario, che ha il torto di scandire le feste dei santi, come le ricorrenze di eventi religiosi da lui considerate solo in una luce negativa. Sostituisce, perciò, il calendario con un "civildiaro", dove i santi spariscono del tutto per lasciare il posto a soli cinque "profeti", a una doppia serie di "guerrieri" e "dominatori", a promotori della civiltà e dell'umanesimo in tutti i campi di ricerca e di attività e, per il resto, a distinte categorie di tali esponenti, a simboli e date (dalla fondazione di Menfi all'abolizione della schiavitù e a quella del potere temporale dei papi).

Ai suoi primi inizi la religione dell'umanità va collocata sullo sfondo dell'illuminismo: qui si afferma l'idea di una razionalità che è insita nel nostro essere di uomini e si manifesta nella libertà; e, una volta che la si lasci liberamente esprimere senza coartazioni, ci consente di progredire senza limiti nelle scienze e nel pensiero, nelle tecnologie, nell'economia, nella politica, in ogni forma del vivere associato.

La ragione illuministica è ragione scientifica, che si vuol rendere funzionale nella tecnologia. A scienza e tecnologia è attribuito un potere liberante: un potere di trasformare il mondo e di migliorare senza limiti la condizione umana. Questa verrà a decollare decisamente con la conquista delle libertà civili e politiche, con la democrazia, con l'attuazione della giustizia sociale.

Dopo quella grande parentesi che è il romanticismo, dove affiorano motivi complessi e in genere discordi dall'illuminismo, le impostazioni più peculiari di quest'ultimo riaffiorano nel positivismo. Il pensiero positivista volge attenzione esclusiva a quanto si dà di "positivo", cioè di quanto si dimostra verificabile con metodo scientifico e oggettivamente controllabile anche negli effetti pratici.

Il progresso della scienza si svolge, perlopiù, in modo lineare. Nel corso dell'età illuministica, e poi invero della stessa età romantica, in seno alle ricerche storiche (più puntuali) e anche filosofiche (più spazianti nell'astrazione) si era affermata l'idea del progresso umano. A muovere da Bernard de Fontenelle (1657-1757), si ricordino un Voltaire, un Turgot, un Condorcet, un Lessing, uno Herder, un Fichte, uno Schelling, uno Hegel, un Comte, un Marx...

Ricollegandosi pur criticamente alle conclusioni del naturalista francese Jean-Baptiste de Monet de Lamarck (1744-1829), Charles Darwin (1809-1882) elaborava, nel frattempo, una teoria compiuta e sistematica del trasformismo biologico, fondandola su un gran numero di dati, raccolti specialmente nel corso di una navigazione durata cinque anni. Aveva concluso che gli esseri viventi possono mutare certi loro caratteri, via via, per l'influenza delle condizioni ambientali e per meglio affrontare la lotta per la vita. Così l'idea del progresso si apriva ad abbracciare l'intera evoluzione della natura. Non rientra nell'economia del presente scritto ricordare le teorie scientifiche evoluzionistiche elaborate in seguito, anche nel secolo XX.

Herbert Spencer (1820-1903) darà alla dottrina dell'evoluzione una formulazione filosofica, concludendo che tutto evolve, sia nella vita organica che nella vita umana individuale e sociale, ad ogni livello. Quanto all'Assoluto, Spencer lo chiamerà l'Inconoscibile, professando un agnosticismo pur in qualche modo venato dall'istanza ad andare al di là dei puri fenomeni, che soli possono venire indagati dalla scienza.

Tra i pensatori che si sono passati in rapida rassegna, e innumerevoli altri all'incirca della medesima epoca, ci si può imbattere in atei, ma si possono anche incontrare credenti: credenti in un Dio, pur concepito in maniera tutt'altro che univoca. Vi si possono trovare materialisti, ma anche altri filosofi e uomini di scienza di sensibilità ed orientamento spiritualistico variamente accentuati.

Ed ecco una sintesi che se ne può trarre. Che egli creda, o meno, in un Dio creatore, il tipo di umanista che si è fin qui delineato si avverte in comunione con l'intero genere umano, più o meno consapevolmente accomunato nell'impegno di far progredire gli studi e le scienze, le tecnologie, l'economia e il benessere, l'organizzazione della società, la libertà di pensiero e di stampa e di riunione e di associazione, la democrazia, la solidarietà, la giustizia.

In tutto ciò si attua quella umanità, che diviene particolare oggetto di attenzione e perfino di culto. A che titolo? Direi secondo due possibilità.

Si può vedere nell'umanità il veicolo e mezzo espressivo del manifestarsi di Dio. Ecco, per dirla nel linguaggio di Mazzini, l'umanità quale "profeta" e "incarnazione" di Dio.

La seconda possibilità è che l'umanità stessa appaia un presunto Assoluto in sé, da collocare al posto di un Dio presunto inesistente.

Questa umanità è concepita come una tradizione che via via si arricchisce delle esperienze e dell'opera concreta di ciascun individuo che ne faccia parte. Un tale svolgimento storico appare il coronamento dell'evoluzione dell'intera natura. Ma, ora, qual è il punto di arrivo ultimo di tutto questo processo?

In poche parole, si può rispondere: se c'è un Dio, ci può essere una garanzia di immortalità, di eternità; altrimenti tutto è effimero; in ultima analisi, tutto è vano.

Se c'è un Dio... si diceva. Ma subito un interrogativo ci incalza: quale Dio? Si potrebbe anche ipotizzare una divinità indifferente alla sorte degli uomini, un po' come quella proposta da Epicuro. O una divinità che si partecipi agli uomini in limitata misura, non totalmente.

Raffrontiamo un tale concetto di divinità con quella che il cristianesimo ci rivela. Il Dio cristiano crea per amore e destina la creazione ad elevarsi fino a Lui. Così, ad un certo momento, Dio stesso si fa uomo perché l'uomo possa farsi Dio.

Solo un autodonarsi di Dio inteso in un senso così forte può conferire alla creazione quella vita eterna, che è vita immortale e, ancora, perfetta.

Solo qui la creazione può raggiungere una meta che non la vanifichi: anzi una meta che, ben lungi dallo svuotare ed eludere ogni istanza umana, vada incomparabilmente al di là di qualsiasi speranza concepibile.

"Ve ne volete andare anche voi?" aveva chiesto Gesù ai suoi apostoli in un momento di crisi in cui tanti l'abbandonavano. La replica di Pietro assume, qui, un particolarissimo significato: "Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna" (Gv. 6, 67-68).

Veramente il cristianesimo ha parole di vita eterna per l'umanesimo. Ma quanto tempo non ha dovuto impiegare la cristianità storica per rendersene conto appieno?

Storicamente si può dire che l'umanesimo emerge nel contesto della civiltà cristiana del basso medioevo. Si può anche dire che la filosofia scolastica riconosce al *regnum hominis* un suo spazio autonomo, senza alcuna conflittualità. Il clima era tale, da rendere prevedibile una possibile fase ulteriore, in cui la questione sarebbe stata ben affrontata in tutte le sue implicazioni e tranquillamente approfondita.

Sta di fatto, però, che a un certo punto l'umanesimo tende a finalizzarsi a se medesimo, come tale e anche in ciascuna singola espressione in cui viene a ramificarsi. La scienza, la cultura, l'arte, il dominio tecnologico della natura, lo sviluppo economico, l'incremento dell'impresa e dell'azienda, la libertà, la stessa legge morale concepita in maniera autonoma alla Kant, la potenza politica, la nazione e la razza, il successo e lo status, l'amore, il sesso, la bellezza fisica tra chirurgia culturismo e torture d'ogni genere, la sopravvivenza ad ogni costo perseguita con ogni accanimento terapeutico, la droga, lo sport, e via dicendo, ciascuno di questi viene a configurarsi come un idolo, o falso assoluto.

In questa autoassolutizzazione l'umanesimo diviene titanismo, prometeismo. Assume quello che può definirsi un classico atteggiamento di peccato, entra in una chiara logica di peccato, se è vero che il peccato è essenzialmente un voltare le spalle a Dio per poter fare a meno di Lui, per vivere come se Egli non esistesse.

La tradizione religiosa è avvezza a porre Dio al centro di tutto e ogni altra cosa in funzione di Dio, essendo Lui primo Principio e Fine ultimo di qualsiasi realtà e anche attività di uomini. A tali occhi un umanesimo che si autoassolutizza viene a configurarsi come titanismo, prometeismo, luciferismo. Si deve riconoscere che certe condanne della Chiesa, per quanto certamente non brillassero per comprensione dei tempi e dei problemi, per quanto sovente si esprimessero nelle forme più impacciate e obsolete dell'armamentario scolastico disponibile, giravano tutt'altro che a vuoto.

Valga per tutti, come esempio, il Sillabo di Pio IX, allegato all'enciclica *Quanta cura* (1864): "Sillabo [cioè raccolta, collezione] dei principali errori dell'età nostra che son notati nelle Allocuzioni concistoriali, nelle Encicliche e in altre Lettere apostoliche del SS. Signor nostro Pio Papa IX" .

All'inizio vi sono annoverati il panteismo, il naturalismo, il razionalismo assoluto e moderato, l'indifferentismo, il latitudinarismo. Si tratta, fin qui, di problemi dogmatici e teologici, che, sì, certo, diciamolo pure, ben richiedevano una determinata presa di posizione, per quanto non sfugga la sommarietà alquanto rozza di come gli "errori" sono descritti e considerati.

Ci sono, poi, fra l'altro, parole di riprovazione che suonano giuste e doverose (e perfino profetiche) come, per esempio, la condanna di chi tutto finalizza all'accumulo della ricchezza e alla soddisfazione delle passioni (LVIII), di chi riduce il diritto al "fatto materiale" (LIX), di chi sanziona "la fortunata ingiustizia del fatto" (LXI). C'è la giusta condanna dell'assolutismo statale (XXXIX). Ci sono legittime censure a chi nega alla Chiesa ogni libertà di cui abbia diritto e bisogno per svolgere la sua missione (§ V in generale).

Colpiscono, invece, il lettore d'oggi in maniera assai sfavorevole il disconoscimento di ogni diritto di libertà alle altre chiese e religioni e anche l'ostilità cui è fatta segno la libertà di pensiero e di stampa.

Infastidisce, poi, e "sta stretta" fino a produrre un senso di soffocamento, la tendenza, che serpeggia un po' in tutto il documento, ad attribuire la considerazione più scarsa ad ogni possibile apporto della scienza, della razionalità, della libera interpretazione, quasi fossero da estromettere da tutti gli angolini dove possano annidarsi.

Quella che infine provoca un vero shock è la solenne bordata conclusiva, sparata veramente a mitraglia – e, come si dice, "a chi tocca, tocca!" – della proposizione finale (LXXX), secondo cui è erroneo pensare che "il Romano Pontefice può e deve riconciliarsi e venire a composizione col progresso, col liberalismo e colla moderna civiltà"!

C'è, qui, decisamente, il clima della città assediata, di una Chiesa ridotta alla pura difensiva, anche per la carenza di una vera elaborazione culturale di tanti nuovi motivi, istanze, tematiche, problemi, che sembrano come piovuti tutti insieme quasi all'improvviso cogliendo la vecchia teologia e filosofia in massima parte impreparate.

Si può dire invece che, un secolo dopo il Sillabo, nel Concilio Vaticano II la Chiesa certamente rivela di aver meditato a fondo le tematiche del mondo moderno facendone oggetto di una riflessione assai attenta, anche a seguito di esperienze storiche tra le più tormentate.

Il risultato si può così riassumere: di molte idee moderne è stata posta in luce conveniente la matrice cristiana, e anche la loro idoneità e disponibilità a venire “ricondotte alla loro divina sorgente”. Così, opportunamente ridimensionate, quelle “idee cristiane impazzite” sono riassumibili in tutto il loro autentico valore in seno ad una tradizione, che non può non risultarne grandemente arricchita.

Il Vaticano II afferma e chiede libertà per tutte le religioni (dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae*). Alla radice di tutte le libertà anche civili, quale principio che tutte convalida, è un fatto, che il Concilio ben riconosce: “...L’uomo può volgersi al bene soltanto nella libertà, quella libertà cui i nostri contemporanei tanto tengono e che ardentemente cercano, e a ragione” (costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 17).

Quando tutto ciò si raffronti alla maniera in cui Pio IX nella menzionata enciclica *Quanta cura* (c. 4) maltratta la libertà religiosa insieme a quella di pensiero e di stampa (definendole “delirio” e “libertà della perdizione”), non c’è che da trarre un gran respiro di sollievo e ringraziare Dio, la cui ispirazione si è finalmente aperta una via in certe coscienze fin troppo refrattarie.

Quanto all’ateismo, certamente il Concilio lo riprova; “si sforza, però, di scoprire le ragioni della negazione di Dio che si nascondono nella mente degli atei, e consapevole della gravità delle questioni suscitate dall’ateismo e mossa da carità verso tutti gli uomini, ritiene che esse debbano meritare un esame più serio e più profondo” (*Gaudium et spes*, 21).

Quanto all’attività dell’uomo, il Vaticano II afferma che tutti quelli che compiono un valido lavoro “prolungano l’opera del Creatore... e donano un contributo personale alla realizzazione del piano provvidenziale di Dio nella storia” (*G. et s.*, 34). Aggiunge che tutte le attività umane, che son messe in pericolo dalla superbia e dall’egoismo, “devono venir purificate e rese perfette per mezzo della croce e della risurrezione di Cristo” (37).

Ispirati alla tradizione e tuttavia profondamente innovatori sono i passaggi che seguono. Poiché Dio è carità, “la legge fondamentale della umana perfezione, e perciò anche della trasformazione del mondo, è il nuovo comandamento della carità” (38).

Lo Spirito del Cristo opera di continuo nell’intimo degli uomini “non solo suscitando il desiderio del mondo futuro, ma per ciò stesso anche ispirando, purificando, fortificando quei generosi propositi con i quali la famiglia degli uomini cerca di rendere più umana la propria vita e di sottomettere a questo fine tutta la terra” (ivi).

Lo Spirito chiama tanti a dare testimonianza del cielo col desiderio di esso, contribuendo a mantenerlo vivo nell’umanità; tanti altri, poi, “chiama a consacrarsi al servizio degli uomini sulla terra, così da preparare attraverso tale loro ministero quasi la materia per il regno dei cieli” (ivi).

Il progresso terreno va tenuto ben distinto dallo sviluppo del regno di Cristo, ed è tuttavia di grande importanza per l’avvento del Regno nella misura in cui coopera a meglio ordinare la società degli uomini. Dio prepara l’avvento di nuovi cieli, ma anche di una terra nuova: e lì, “infatti, i beni, quali la dignità dell’uomo, la fraternità e la libertà, e cioè tutti i buoni frutti della natura e della nostra operosità, dopo che li avremo diffusi sulla terra nello Spirito del Signore e secondo il suo precetto, li ritroveremo poi di nuovo, ma purificati da ogni macchia, ma illuminati e trasfigurati allorquando il Cristo rimetterà al Padre ‘il regno eterno ed universale...’ ” (39).

Queste citazioni, che ho ricavato dalla costituzione *Gaudium et spes*, trovano un riscontro significativo e – vorrei aggiungere – anche un ampliamento nel decreto conciliare *Apostoli-*

cam actuositatem (7), dove è chiarito che “tutte le realtà che costituiscono l’ordine temporale, cioè i beni della vita, della famiglia, la cultura, l’economia, le arti e le professioni, le istituzioni della comunità politica, le relazioni internazionali e così via, come pure il loro evolversi e progredire, non soltanto sono mezzi con cui l’uomo può raggiungere il suo fine ultimo, ma hanno un ‘valore’ proprio, riposto in esse da Dio, sia considerate in se stesse, sia considerate come parti di tutto l’ordine temporale”.

Come si vede, attraverso un ripensamento dell’intera tradizione il Concilio Vaticano II ripropone la rivelazione cristiana in un linguaggio nuovo, che recepisce le giuste istanze del moderno umanesimo. Non vi si parla dell’evoluzione, ma bisogna dire che anche qui l’aggiornamento c’è stato, per quanto abbia seguito vie diverse.

La dottrina di Darwin venne mal recepita, all’inizio, dalle chiese cristiane in genere. Essa contrastava con la lettera del libro della Genesi. Ma soprattutto l’ortodossia cristiana rifiutava l’idea che la stessa anima derivasse all’uomo dall’evoluzione e non gli venisse, invece, da Dio: da un divino atto creativo ben distinguibile e di ben più alto livello.

D’altra parte, una più attenta considerazione dei dati non poteva che confermare la realtà di fatto del trasformismo biologico da una specie all’altra. Non rimaneva che attribuire all’anima una origine diversa.

Del resto la stessa Genesi (2, 7) dice che “Jahvè Dio plasmò l’uomo con la polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita; così l’uomo divenne un essere vivente”. Con un po’ di buona volontà non si potrebbe vedere qui un atto creativo di Dio, che a materia assuma un qualcosa di già esistente, offerto dall’ambiente terreno? Una tale materia, simboleggiata dalla polvere della terra, non potrebbe consistere nelle specie inferiori all’uomo, che a quel punto rappresentassero il prodotto ultimo dell’evoluzione?

Come si vede, è spianata la strada, ormai, e ci sono tutti gli elementi per ricondurre la religione dell’umanità alla sua radice cristiana, in maniera che la tradizione possa avere il suo necessario aggiornamento senza allontanarsi dai principi propri, ma anzi sviluppandoli debitamente.

La via ad una nuova sintesi tra cristianesimo e umanesimo è stata aperta da Jacques Maritain col suo libro *Umanesimo integrale* (1936). Un riferimento più generale va esteso alle teologie dell’evoluzione, della storia, dell’escatologia, delle realtà terrene, del laicato, della liberazione, dell’impegno politico dei cristiani nel mondo d’oggi. Anche alla teologia della speranza, che, rappresentata da un Metz e da uno Schillebeekx in campo cattolico, tanto deve, in modo particolarissimo, ai teologi protestanti Moltmann e Pannenberg. Siamo, però, debitori soprattutto al padre gesuita Pierre Teilhard de Chardin.

L’idea di una storia della salvezza volta a un suo termine ultimo irreversibile è caratteristica della tradizione ebraico-cristiana. Tale tradizione, che si continua nell’islam, deve molto, per certi aspetti, al zoroastrismo. Questo vi ha potuto influire dall’epoca in cui il re Ciro liberò gli ebrei dalla soggezione a Babilonia. L’ebraismo ne ha attinto l’idea della resurrezione universale finale come di un traguardo irreversibile dell’intera storia del mondo e degli uomini.

Si può dire, così, che, grazie alla seminazione di quest’idea nel terreno della tradizione ebraica, l’idea strettamente connessa della storia come svolgimento si è venuta a chiarire, a precisare in Israele. Da lì, poi, si è venuta a irradiare ad ogni altra civiltà, dove prima aveva dominato la concezione ciclica di un avvicinarsi perenne di eventi, che venivano considerati nella loro tipicità – vita e morte, giorno e notte, le stagioni dell’anno e via dicendo – senza mai scorgervi alcun elemento di novità e di progresso.

L’idea della storia umana come svolgimento diretto ad una meta ultima si inquadra felicemente nella prospettiva di un universo intero che evolve, nella visione di un travaglio cosmico di ascesa il cui momento decisivo ha luogo sul pianeta Terra. Magari pure un po’ riveduto e

corretto rispetto a certe impostazioni ottocentesche, l'evoluzionismo può essere ben accolto in una sintesi cristiana come elemento di grande significato.

Che dire, poi, dell'umanesimo? Questo assume tutto il suo valore in una concezione cristiana, quando si consideri che ogni autentica forma di umanesimo è imitazione di Dio, è perseguimento di una divina perfezione. Che ne sia consapevole o meno, ogni scienziato e studioso persegue, al limite, la divina onniscienza; così ogni artista, pur nel suo piccolo, imita la creatività del sommo Artista divino; e chiunque esegua un qualsiasi lavoro utile nella tecnologia, nell'economia, nella gestione della casa e nell'educazione dei figli, nell'insegnamento, nell'attività politico-sociale e via dicendo coopera col Creatore a quella trasformazione dell'universo che ne compie la creazione perfezionandola.

Si può dire, allora, che nessuna di queste attività si limita ad avere un puro valore umano e terreno; e che, all'opposto, ciascuna contribuisce all'affermazione del regno di Dio, e non solo ci merita il paradiso, ma coopera a costruirlo.

Sono convinto che le conclusioni cui siamo giunti finora aprano una strada a che l'evoluzione cosmica, e la storia umana come progresso che la conclude, possano trovare ampio spazio in una storia della salvezza concepita in termini cristiani. Sono anche persuaso che tali conclusioni ci autorizzino a integrare e, anzi, a fondare sul cristianesimo la stessa religione dell'umanità.

Si può dire che un afflato religioso percorra un po' tutto l'umanesimo degli ultimi secoli. Va, tuttavia, rilevato che ci sono anime, in questo senso, più aride, diciamo così: più refrattarie a farsi coinvolgere da un'emozione religiosa vera e propria. Tengono a proporsi quali menti razionali, scientifiche. Il loro coinvolgimento si esprime più in termini di entusiasmo per un'idea, che non di comunione a tu per tu con altri soggetti, quali che siano: uomini o dèi, personificazioni di forze della natura, magari Dio stesso o chi per Lui.

Gli umanisti con questo tipo di disposizioni interiori seguono in maniera appassionata le conquiste realizzate dall'umanità; e si sentono anch'essi parte attiva di questo immenso esercito in lotta contro ogni forza ostacolante.

Significativo mi pare, in tal senso, un libro di Carlo Augias, che vide la luce nel 1901 col titolo *L'eredità del secolo decimonono*. Intensa di pathos è anche la narrazione, certamente esatta, ma dal tono commosso quasi agiografico, delle imprese, delle difficoltà e traversie, delle sofferenze e degli eroismi de *I martiri della scienza e del progresso*, come suona il titolo della traduzione italiana de *Les martyrs de la Science*, di Gaston Tissandier, opera pubblicata per la prima volta a Parigi nel 1872. Il volume raccoglie le storie di uomini di scienza, di inventori di macchine, di industriali; di navigatori e di esploratori di continenti extraeuropei, ma altresì della banchisa polare e delle alte regioni atmosferiche; di stampatori, di medici, di operai.

In aggiunta a chi esprime la partecipazione del proprio animo in una maniera più impersonale consegnandola in tali descrizioni e narrazioni, c'è chi, nel partecipare con l'azione o col sentimento alla grande impresa comune, avverte nell'intimo un senso di viva e crescente devozione per il soggetto collettivo che vi è impegnato, cioè per l'Umanità. Questa gli appare Grande Essere solidale ed uno. È il Grande Essere di Augusto Comte, che gli umanisti del suo indirizzo e della sua sensibilità finiscono per ipostatizzare, finiscono per considerare come realtà a sé, in certo modo quasi trascendente.

Comte rende l'Umanità, il Grande Essere, oggetto di culto religioso. Egli concepisce l'umanità stessa quale comunità religiosa che si autocelebra. Per quanto campione del pensiero positivo, Comte nutre ammirazione vivissima per la Chiesa cattolica, a somiglianza della quale modella la comunità religiosa umana quasi come una sorta, diciamo, di chiesa cattolica positivista.

Alla chiesa positivista di Comte non mancano aspetti autoritari e, aggiungiamo pure, di tendenza marcata alla rigidità, alla chiusura, alla conservazione di quanto sarà un giorno acquisito, che nella perfezione raggiunta non ammetterà più ulteriori progressi. Una nuova classe sacerdotale veglierà sull'ordine, sulla moralità, sulla giustizia. I libri di lettura saranno limitati ai più essenziali, in numero di centocinquanta. La stessa curiosità scientifica, ove sia qualificata come infruttuosa e vana, sarà inibita come nociva al sentimento sociale.

Di ben diversa ispirazione appare, nel secolo XX, il pensiero di Aldo Capitini, per quanto pervaso da una religiosità non meno viva. Questo profondo pensatore, ancora troppo poco conosciuto, ha comunque lasciato un segno quale apostolo del pacifismo e della nonviolenza, quale promotore di una riforma religiosa da realizzare soprattutto attraverso un rinnovamento degli animi.

Negli anni cinquanta ho avuto il privilegio di conoscerlo, non solo, ma di frequentarlo. Non potrei dire che convenissi proprio con ogni suo pensiero e con l'opportunità di ogni sua iniziativa (cui tuttavia rimane ascrivibile un altissimo valore ideale); e comunque ricordo Aldo Capitini come un testimone, che all'occasione ha saputo duramente pagare di persona; e in certo modo vedo in lui un profeta, e sicuramente una "grande anima": non a torto egli fu chiamato il Gandhi italiano.

Si era detto per cenno che quella di Capitini è la religione dell'Uno-Tutti. Così egli preferisce chiamare il suo Dio, piuttosto che l'Uno-Tutto. Fissare l'attenzione su un Dio com'è concepito da una certa tradizione vuol dire associarlo alle idee della potenza, dell'autorità, dell'imposizione, del terrore. Possono, qui, anche riaffiorare atteggiamenti precristiani – così Capitini li definisce, non so quanto giustamente – come quelli del culto, dell'adorazione e della preghiera, e motivi limitati e gretti come la salvezza personale.

Se Dio ha, proprio come tale, un nome, dice ancora Capitini, noi cerchiamo i suoi comandi, che agli occhi nostri appaiono tanto più autorevoli quanto più sostenuti dalle folgori e dai miracoli. Ma una legge che si imponga senza persuadere non ci educa, non giova alla nostra maturazione interiore.

C'è, in Capitini, il deciso rifiuto di ogni forma di autoritarismo, anche religioso, e insieme una viva attenzione ai singoli: volta in particolare agli umili, ai deboli, agli oppressi, ai sofferenti, ai morti. C'è la spontanea, istintiva non accettazione di questi limiti, di queste negatività.

Capitini prospetta un lavoro comune di noi tutti per migliorare la nostra condizione umana. Vede tutti gli umani incarnati nei limiti, costretti nelle situazioni, e pur tesi e solidali nella produzione dei valori. È qui che egli scopre Dio non più come Essere trascendente, ma piuttosto come il divino che è in noi.

Così Capitini esorta: non volgiamoci a Dio; volgiamoci a tutti, a ciascuno, e scopriremo Dio in tale apertura. Questo Dio non più menzionato e invocato, questo Dio reso anonimo non è più l'oggetto dell'azione religiosa, ma è l'azione religiosa stessa.

Religione è sinonimo di apertura: apertura alla realtà, alla storia, ai valori, agli altri, agli stessi esseri subumani. Religione è non solo amare gli altri e sacrificarsi per loro, ma anelare alla liberazione di tutti.

L'uomo religioso autentico si apre appassionatamente a ciascuno che incontri nella sua giornata, salutandolo con un sorriso mattinale. Con nessuno fa mai lega chiusa, con nessuno mai coopera a stabilire alcun egoismo a due, a più persone. La sua vita è continua cooperazione con tutti, a trasformare la realtà, a trasformarla radicalmente, finché venga un mondo liberato da ogni oppressione, ingiustizia e sofferenza.

Un tale impegno è possibile solo in quanto sia animato da fiducia in quella realtà estrema, ultima, in quell'*éschaton*.

Ci si può chiedere se quella tensione escatologica sia semplice moto o esigenza dell'animo, o se un tale *éschaton* non sia il termine di un'affermazione di realtà, e su che base. Mi pare, se ho ben capito, che un sentire così forte e vivo e chiaro non possa non assumere anche un valore conoscitivo. Si può conoscere per esperienza sensoriale, per ragionamento, per calcolo, ma ancora per mezzo di un sentire affettivo, di un sentimento.

Ora si danno sentimenti così chiari e forti, da non poter più essere definiti semplici fatti emotivi, soggettivi, privati della persona che li prova nell'intimo. A un certo punto un sentimento può apparire, piuttosto, modo sottile di percepire una presenza. Ci sono sentimenti che equivalgono a un conoscere esperienziale. Così penso che certe cose che Capitini afferma con tanta forza e, insisto, con una indubbia carica profetica siano realissime – o come realtà di fatto o almeno come realtà virtuali – e perciò debbano darsi di necessità.

Questo sentimento di una realtà estrema, ultima in cui va riposta ogni fiducia non è, forse, il senso di Dio? È un Dio che Capitini non vuole nominare (per le ragioni accennate) ma, indubbiamente, esiste come una Realtà attiva autonoma. Capitini rifugge dal vedere nella Divinità un Essere onnipotente. Ma è indubbio che anche per lui c'è un Dio come realtà liberata e come dimensione viva, operante, di ogni liberazione e di ogni valore.

Nella dimensione divina siamo tutti insieme, e ciascun individuo è eterno. Ciascun individuo ben si distingue dalla circostanza, accidentale, limitata nel tempo, del suo essere afflitto da una sofferenza del corpo o dell'anima, del suo essere colpito da una disgrazia, dal suo ammalarsi o diventar pazzo, dal suo stesso morire.

Quando dico "io", se lo realizzo fino in fondo scopro che questo io non è di me soltanto: è un io-noi. Scopro che io sono insieme a tutti gli altri, compresi i morti. Nella mia dimensione autentica e profonda, io sono tutti, sono l'Uno-Tutti.

Questa compresenza dei morti e dei vivi è crescente, ha un infinito davanti a sé, perciò è eterna. La compresenza aiuta ciascuno nella produzione dei valori, poiché questa, in fin dei conti, è opera collettiva di tutti gli umani.

Si può essere in disaccordo con qualche sua impostazione, ma non si può non riconoscere che il pensiero di Aldo Capitini è animato da una ispirazione cristiana autentica e profonda.

Capitini si chiede in qual misura le chiese cristiane siano rimaste fedeli al loro spirito originario. Egli predilige, tra tutti, i quaccheri per il loro pacifismo e antimilitarismo, per la loro pratica della nonviolenza, e anche del silenzio e dell'ascolto dell'ispirazione interiore, per il loro stile di vita parsimonioso che gli consente di essere generosi con tutti di ogni razza e religione senza discriminazione alcuna.

Dei protestanti in genere Capitini riconosce i rigori, gli errori e gli orrori, ma esalta lo spirito di libertà nell'interpretazione delle scritture, la pratica di una certa democrazia, l'attribuzione – anche in termini pratici – del sacerdozio a tutti i fedeli, la profonda serietà e moralità.

Alla Chiesa cattolica rimprovera la costituzione piramidale, imperiale. Per cui lo stesso Concilio Vaticano II, che si è dimostrato per tanti versi così innovatore, si è configurato come un'assemblea di prefetti ecclesiastici nominati dall'alto, con una partecipazione di laici, di donne, di semplici preti (che non fossero invitati in quanto specialisti) veramente esigua.

Capitini critica anche molti dogmi, e soprattutto l'idea che essi vengano proposti come verità intangibili che lasciano troppo poco spazio a ricerche ulteriori, che ne possano superare le attuali formulazioni.

Il Vaticano II ha inaugurato un "neo-cattolicesimo" che, rispetto al cattolicesimo tradizionale, è percorso da una incomparabilmente maggiore volontà di dialogo. In effetti, nella prassi pastorale un dialogo tollerante e paziente e amichevole ammorbidisce le vecchie diffidenze e si rivela senza paragone assai più redditizio della sterile polemica di un tempo. Comunque il

fatto è che, dietro la facciata di questo atteggiamento di ascolto, il nuovo cattolicesimo nasconde, in cuor proprio, la medesima convinzione di absolutezza di quello vecchio.

La nuova religiosità deve avere i suoi luoghi di incontro non più in “chiese”, ma in “centri” aperti alla partecipazione di tutti, aperti a un dialogo senza restrizioni: vere scuole di nonviolenza come di anticonsumismo, di impegno nel volontariato, di meditazione silenzio-sa nella perfetta letizia, di vegetarianismo ispirato da amore per tutti gli esseri senzienti; centri promotori di educazione profetica, di azione politica liberante; centri dove nella “festa” si viva l’apertura alla realtà nuova.

Se posso permettermi qualche rilievo, mi sembra che nulla impedisca a un cristiano, e anche a un cattolico, di sentire Dio come dimensione liberante dove ciascuno incontri tutti, dove ciascuno possa acquisire coscienza della compresenza di tutti gli esseri defunti e ancor vivi su questa terra.

Mi sembra, poi, che nulla impedisca a un cristiano, a un cattolico di far propri tanti motivi cari a Capitini che finora sono stati passati in rassegna (per quanto, ahimè, rapida): motivi che chi scrive ha particolarmente a cuore.

Di lui non condivido affatto quella costante inibizione a parlare di Dio, per timore che vi si possano associare idee pesantemente arcaiche: il Dio onnipotente, il Dio che dal suo trono regale altissimo si impone alle creature sgomentandole con miracoli, fulmini e terrore. Confesso che, personalmente, un paventato fenomeno del genere non mi capita mai. E perciò mi sento perfettamente libero di pensare a Dio e di nominarlo, di parlarci in confidenza e anche di adorarlo, in santa pace senza remore e senza limiti.

Capitini coglie felicemente un particolare aspetto della Divinità. È quell’aspetto che potremmo definire del Dio in tutti noi, in ciascuno. O anche: del Dio come dimensione profonda di noi umani, e di ciascun uomo o donna, ove tutti – vivi e defunti – siamo compresenti, ove tutti siamo coinvolti nella creazione dei valori, ove tutti insieme perseguiamo l’autentica e migliore attuazione della nostra umanità.

Capitini coglie bene quello che chiamerei “il Dio in noi” mentre – mi sembra – gli sfugge in massima parte “il Dio in sé”: Dio nella sua absolutezza, Dio qual è in un momento metafisico che preceda il suo darsi a noi.

Mi pare ormai chiaro che Capitini non veda il Dio in sé, per la semplice ragione che non vuole vederlo. E mi pare che non voglia vederlo per quella motivazione cui si è dato cenno: motivazione che può corrispondere a una sua personale idiosincrasia, di origine – diciamo pure – traumatica.

È un rifiuto che mi pare spiegabilissimo in termini psicologici, però meno giustificabile nei termini di una considerazione metafisica. D’altra parte Capitini rifiuta di parlare di Dio in termini metafisici, e questo chiude ogni discussione con lui, per quanto sia ben lungi dal chiudere il problema.

Per quel che concerne la Chiesa cattolica, sembra pure a me che molte critiche di Capitini colpiscano efficacemente nel segno. Ma non sarei altrettanto scettico sulla capacità della Chiesa di riformarsi, di rinnovarsi autenticamente. Rimane, pur sempre, un fatto che la gerarchia ecclesiastica ha dovuto rivedere molte sue impostazioni per dare una risposta migliore a tante pressioni che venivano dall’opinione pubblica sia cattolica, sia laicistica.

Poi le generazioni passano, e la psicologia dei gerarchi attuali è già ben diversa da quella dei predecessori di un secolo o anche solo di mezzo secolo fa. Certo chi crede è convinto della verità almeno sostanziale di ciò in cui crede; ma perché escludere la possibilità di un profondo rinnovamento degli animi e delle coscienze in parallelo con l’aggiornamento delle formulazioni dottrinali?

Sono convinto che la partecipazione dello stesso laicato cattolico alle grandi decisioni verrà ad ampliarsi, via via che questo maturerà nel senso sia spirituale che culturale. Può

essere che per le esigenze di una tale maturazione e come espressione comunitaria di una loro azione autonoma polivalente fioriscano in gran numero dei “centri” non molto dissimili da quelli che Capitini propone.

Quali che ne siano le ragioni storiche, il laicato si era mantenuto per lunghi secoli in un atteggiamento di sudditanza e distacco, quasi di indifferenza di fronte ai grandi problemi della teologia e della vita della Chiesa. Direi che, ad un certo punto, è stato provvidenziale che tutti i poteri si siano venuti a concentrare su chi solo, in quelle situazioni, poteva assicurare alla Chiesa la necessaria indipendenza – e, anzi, sopravvivenza – facendo leva sulla docilità e disciplina delle moltitudini organizzate, peraltro incapaci di partecipare alle decisioni in maniera più attiva.

Non bisogna accentuare troppo il fattore della libidine di comando a tutti i costi. Va soprattutto messa in risalto la preoccupazione paterna dei pastori, di fronte ai pericoli di deviazione che possono correre le pecorelle loro affidate.

Sono pecorelle ancora immature per poter prendere parte a certe decisioni. E c'è qui, senza dubbio, una grave responsabilità dei pastori stessi, che han fatto ben poco per educare quelle anime alla libertà e ad una partecipazione più attiva e responsabile. Ma tant'è: la natura ha orrore del vuoto, si dice, e non c'è da meravigliarsi che anche sul piano storico-sociale e nella vita delle stesse comunità religiose ogni vuoto venga colmato da un pieno, quasi per una sorta di legge fisica.

Ho concentrato l'attenzione sulla tematica di Aldo Capitini per cercare di comprendere meglio se e come le migliori istanze umanistiche possano comporsi con la stessa visione religiosa del cattolicesimo.

Si tratta di un lavoro ancora lungo da svolgere, che richiede discernimento, umiltà, buona volontà da entrambe le parti. Non c'è dubbio che Dio ispiri quest'opera: quindi per noi il problema è soprattutto di aprirci, a cogliere le sue ispirazioni più profonde e illuminanti.