

JOSÉ MARÍA DÍEZ-ALEGRÍA RILETTO DOPO CINQUANT'ANNI

Conobbi il padre José María Díez-Alegría nel 1971 o 1972 a Siena dove in quel tempo insegnavo e mi occupavo anche dell'attività culturale del collegio di Pontignano. Mi ricordo, avevo invitato a tenere delle chiacchierate-relazioni nel dopo cena, con Lucio Magri, Virgilio Andrioli, e tanti altri di cui non ricordo più il nome.

In questo contesto di estrema semplicità avevo invitato a parlare Paolo Tufari, che aveva celebrato un paio di anni prima il mio matrimonio (ancora vivo dopo cinquanta anni) ma, nella sua estrema riservatezza, Tufari all'ultimo minuto si tirò indietro e mi disse che però al suo posto sarebbe arrivato un suo collega dell'Università Gregoriana, molto più simpatico e bravo di lui.

Fu così che avvenne il mio incontro con José María Díez-Alegría, la cui chiacchierata-relazione affascinò gli studenti e i docenti presenti quella serata a Pontignano. Il fascino derivava, credo, soprattutto dalla semplicità con cui Egli parlava di cristianesimo, di giustizia sociale, di rapporti tra storia e agire dei cristiani, e tanto altro.

Il giorno successivo Díez-Alegría accettò l'invito mio e di mia moglie di effettuare un giro per le colline senesi, e così avemmo il privilegio di trascorrere insieme una intera giornata fino all'ora del suo ritorno a Roma. Sia io che mia moglie abbiamo sempre conservato un ricordo piacevolissimo di quelle ore trascorse (con il «sostituto» del nostro pur indimenticabile Paolo Tufari). Ricordiamo in particolare la semplicità, l'allegria di quella giornata, intervallata da serene conversazioni su storia, profezia, impegno, vecchio e nuovo testamento.

Poi dopo due anni fu pubblicato in Italia da Mondadori, nella collana IDOC, Documenti nuovi, il volume Io credo nella Speranza del nostro (diventato caro amico) Díez–Alegría, amicizia tutta consolidatasi in quelle ventiquattro ore trascorse insieme a Siena e nelle campagne senesi.

* * *

Poco più di un anno fa si è avuta la notizia della scomparsa a quasi 99 anni del sacerdote conosciuto circa cinquant'anni prima.

Non che ne avessimo perso le tracce; sapevamo del suo tranquillo vivere in Spagna oramai fuori dalla compagnia di Gesù, ma pur sempre fervente e spumeggiante cristiano (legato all'amicizia del padre Arrupe).

La sua scomparsa mi ha fatto riprendere in mano il suo libro, vecchio ormai di quasi cinquant'anni, e di riscoprire tutte le intense sottolineature di quasi ogni pagina.

Il tempo trascorso, pur avendo visto la progressiva scomparsa della classe operaia, della sua omogeneità e delle sue lotte solidali e compatte, e il suo sostituirsi con ceti di persone deboli, mal aggregate, anche se soggette a sfruttamenti spesso più «duri» di quelli di un tempo, mi sembra – ove letto avendo presente il passaggio di questi cinquant'anni – nulla ha tolto alla attualità del pensiero espresso in quel libro «Io credo alla speranza».

Anzi, il deteriorarsi – fino quasi a scomparire – di quella solidarietà e della speranza di mutamenti a breve del contesto sociale (in Italia delle speranze, proprie dell'inizio degli anni settanta del secolo scorso, di attuazione della Costituzione nei suoi valori fondamentali della dignità della persona, dei suoi diritti e doveri di solidarietà, e di progressiva realizzazione della eguaglianza sostanziale), rendono ancora più attuale quel libro specie nella sottolineatura dal carattere profetico della attuazione di quei valori, e dell'importanza della vita, morte e resurrezione di Gesù per la conservazione dell'impegno verso i più deboli, del valore storico, e escatologico ad un tempo, della speranza degli uomini di buona volontà.

Mi è sembrato pertanto fare cosa utile, innanzitutto per me,

ma anche per altri, trascrivendo integralmente (senza modifiche) alcuni passi di quel libro. (app)

* * *

1 – *Premessa: Linee della teologia di Díez-Alegría.*

Le affermazioni che faccio a me stesso, e che posso fare agli altri, per spiegare la mia fede si sostengono sempre su questo radicale *apprezzamento* di Gesù, che è la relazione stessa di fede *in* Gesù, che è sempre più dell'espressione concettuale, L'espressione concettuale si verifica, come un balbettio, all'interno della relazione interpersonale (valutativa) che è la fede *in* Gesù.

In questi termini intendo la seguente professione della mia fede in Gesù. Credo che Gesù è l'unto del padre (il Cristo), il suo inviato (Messia). Credo che Gesù è il redentore degli uomini, in lui sta la salvezza del mondo. Credo che Gesù è morto. La sua morte (assunta in pienezza d'amore al Padre e agli uomini) e la sua resurrezione sono una vittoria sul nostro peccato e sulla morte, il *come* e il *quando* (o la successione dei «quando»), il perché di questa vittoria sono del tutto misteriosi. Come misteriosa è la realtà del fatto che la morte e resurrezione di Cristo sono *una riconciliazione* degli uomini tra loro e con il Padre.

Credo che Gesù Cristo è il Signore ed è il *Signore della storia* e che questa è una dimensione costitutiva del mistero della sua resurrezione.

Più ancora: la fede della resurrezione è una *fede-speranza*. (Sul piano in cui sto riflettendo sulla mia *fede in Cristo*, *fede-carità-speranza* sono inseparabili). In questa fede-speranza nella resurrezione, il polo esistenziale di captazione del mistero per il credente è la speranza più che la fede.

È la nostra resurrezione ad essere oggetto di speranza.

È Gesù la garanzia certa di questa speranza. Per Gesù la speranza della nostra resurrezione viene affermata (vissuta) come speranza stabile e *non illusoria*. Questa realtà della nostra speranza include il fatto (impensabile) della resurrezione: quella di Gesù come primizia, e la nostra come pienezza che deve realizzarsi.

Esistenzialmente, all'affermazione più intellettuale bisogna giungere attraverso la speranza più vitale.

La resurrezione non è un problema di conoscenza, ma di vita. Al problema di vita risponde la speranza. E la nostra speranza è Cristo Gesù. Ma appunto per questo la nostra speranza non è illusoria, ma reale. E tramite essa possiamo conoscere (nella fede) la realtà della resurrezione.

Nella *fede in Gesù* è vissuta la fede-speranza della resurrezione (di Gesù e nostra). Le apparizioni pasquali hanno dato ai discepoli la speranza; una speranza che contiene decanta (filtra) un deposito di fede; perché è una speranza *consistente*.

2 – Coscienza cristiana e marxismo.

Un mio scritto del 1962 significò una tappa molto importante nel processo di chiarificazione della mia coscienza cristiana. Fu l'intuizione che il capitalismo non è semplicemente una tecnica economica, neutrale dal punto di vista dell'umanità, né tanto meno una necessità iscritta nella natura delle cose, che sarebbe constatata e analizzata dalla «scienza», ma è il risultato di una volontà di sfruttamento, di una strategia di sfruttamento, di una violenza oppressiva, di una struttura di meccanismi di sfruttamento. Questa intuizione è stata per me irreversibile. Ne sono debitore a Hegel, che con la sua geniale penetrazione mi rivelò, una volta per sempre, la trama intima dell'avventura capitalistico-borghese e di tutte le avventure di sfruttamento socio-economico precapitalistico.

Fu pure la comprensione della necessità di dire «no» allo sfruttamento e alle *strutture* di sfruttamento. Di questa comprensione sono debitore a Carlo Marx, giacché la mentalità cattolica degli anni cinquanta più che aiutarmi a giungere a questa comprensione, agì da grosso ostacolo ad essa. Dopo aver compreso che bisogna dire «no» allo sfruttamento, naturalmente non solo a parole, ma con la azione militante, la riflessione cristiana mi fece avanzare su una strada nuova...

Il grande principio cristiano non è né la lotta di classe né la collaborazione interclassista. Il principio cristiano è l'amore per il prossimo, compresi i nemici, e l'impegno per la giustizia, perché l'amore non fa ingiustizie (cfr. *Romani* 13, 10) in una

società di classi discriminanti la lotta di classe (da parte delle classi oppresse) per superare le discriminazioni e arrivare ad una società senza classi, non è contraria al cristianesimo. Certo, per colui che si fa guidare dal supremo principio dell'amore per il prossimo, questo principio di orientamento influisce anche sul suo atteggiamento di lotta; ma non esclude l'atteggiamento di lotta; anzi, è tutto il contrario, perché il principio dell'amore porta all'impegno per la giustizia e all'odio verso i fattori strutturali dell'ingiustizia...

Ciò significa che, in una società classista, un cristiano autentico appartenente a classi superiori desidererà veramente una trasformazione sociale nel senso di una società senza classi, in cui la sua superiorità si «dissecchi». Disgraziatamente, pochi cristiani ricchi sono disposti a «gloriarsi della loro umiliazione», nel caso in cui San Giacomo dice che dovrebbero gloriarsene...

Il peccato storico del cristianesimo ottocentesco è di aver accettato (di fatto) la filosofia economica e sociale del capitalismo, nello stesso tempo in cui respingeva gli aspetti positivi del liberalismo politico. Questa accettazione dei presupposti del capitalismo si accentuò a partire dal 1848, per la reazione completamente negativa dei cristiani dell'epoca (con poche eccezioni), di fronte alla rivoluzione socialista. L'opposizione troppo monolitica e acritica del fenomeno storico del socialismo moderno è un'altra faccia del peccato storico della chiesa nel secolo XIX, che ancora oggi costituisce una pesante ipoteca ...

I cristiani non vedevano neppure che le possibilità di vivere davvero i valori cristiani evangelici sul piano familiare e privato sono condizionate dalla necessità di stabilire i principi di comunità e solidarietà sul piano sociale. Perché chi accetta la filosofia dell'egoismo sul piano macro-sociale non può pretendere di vivere evangelicamente sul piano micro-sociale. Perché l'amore cristiano non può restare circoscritto nell'ambito personale e familiare.

3 – *«Misericordia voglio non sacrifici».*

La principale difficoltà per credere nel mistero di Cristo

non sta, tuttavia, a mio giudizio, nella «pericolosa analogia» che può esserci tra la concezione di Paolo e di Giovanni e il punto di vista delle religioni misteriche greco-asiatiche. La difficoltà deriva dal fatto che i cristiani (concretamente, i cattolici) non hanno saputo evitare il pericolo e sono caduti in una concezione ontologico-cultualistica del cristianesimo. Così l'analogia si fa molto più accentuata e lo scandalo che ne risulta per la fede si può superare solo rendendosi energicamente conto che il cristianesimo vissuto dai cristiani (a differenza del cristianesimo di Paolo o dei Vangeli) è una religione ontologico-cultualistica e, come tale, una religione falsa, denunciata giustamente da Marx come qualcosa da superare. Solo la riconversione dei cristiani alla religione etico-profetica può conservare una salda credibilità al cristianesimo. Il mistero di Cristo morto come «mistero» di una religione etico-profetica d'amore e di giustizia, e come «mistero di fede» articolato in una speranza messianica-storico-escatologica, e essenzialmente diverso dai «misteri» pagani della religiosità greco-romana ellenistica. Invece il cristianesimo attuale, ridotto quasi interamente alla dimensione religiosa ontologico-cultualistica, come tipo di atteggiamento religioso, non è molto diverso dal paganesimo dei «misteri». Ma non era così il cristianesimo degli scrittori neo-testamentari: e soprattutto, non era così la religione di Gesù.

Storicamente, non vedo il motivo di dubitare seriamente di questo: Gesù fu un profeta, situato sulla linea dei profeti di Israele, nel significato della sua denuncia senza compromessi dell'ingiustizia dei potenti. Gesù maledisse l'accumulo delle ricchezze, frutto e base dell'egoismo dei «ricchi», e fattore di ingiusta oppressione dei poveri. Gesù spinse all'estremo la sua solidarietà con gli umili, gli oppressi, i poveri. Per tutto ciò Gesù fu condannato a morte, come agitatore politico, da un tribunale romano. Un elemento importante per giungere a questo risultato fu il conflitto fra Gesù e una casta sacerdotale privilegiata, politicizzata e antiprofetica. D'altra parte, la linea della speranza escatologica è vivissima in Gesù. E questo allontana pure radicalmente dal tipo di religione ontologico-cultualistica. Quando Paolo parla dell'incorporazione misteriosa

dei cristiani a Cristo, di un'identificazione del cristiano con il corpo glorioso di Cristo, il dinamismo di questo «mistero» non è quello della religiosità ontologico-culturalistica, ma quello della religiosità etico-profetica, e ciò per il ruolo che ha in Paolo la «fede che agisce per la carità» (*Galati* 5,6), per la dialettica paolina di carità e giustizia e per l'esplicito collegamento della fede nella resurrezione con la speranza escatologica ...

Io sono cristiano, perché credo in Gesù Cristo. Sono storicamente all'interno della comunità dei credenti (reale, storica); concretamente, nella chiesa cattolica. All'interno di questa comunità non posso non professare la mia fede. Una fede che si sente in conflitto con il mondo in cui la maggioranza dei miei fratelli di fede vivono il loro cristianesimo. Una fede che, nella mia piccolezza, reale e da me sentita, aspira ad aiutare altri a vivere la fede e a trovare la vena etico-profetica del vero cristianesimo. Non posso fare altrimenti. Vivo così, modestamente, l'esperienza di San Paolo, che continuava la sua corsa per vedere se riusciva ad arrivare a Gesù Cristo a causa di un fatto fondamentale: che Cristo Gesù lo aveva «ancorato» a sé.

Se lo studio di Carlo Marx mi ha aiutato ad acquistare coscienza della falsità di un cristianesimo di tipo ontologico-culturalistico, la lettura dei profeti della Bibbia mi ha illuminato su questa strada. Si può dire che tutto il messaggio dei profeti si riduce a due capitoli: la denuncia e la riprovazione egualmente energiche di un sincretismo religioso che continuava il culto di Jahvè con il culto di *Baalim*, gli dei pagani dei popoli circostanti.

La riprovazione di un culto alleato con l'ingiustizia raggiunge toni di enorme intensità, già al tempo di Amos, il più antico dei profeti, i cui oracoli ci sono conservati nella Bibbia:

«Detesto e rifiuto le vostre feste, non voglio
aspirare il fumo delle vostre offerte
quando mi offrite olocausti e doni,
io non li gradirò;
non accetterò i vitelli ingrassati
che sacrificate come rendimento di grazie.
Allontanate dalla mia presenza lo strepito dei canti,

non voglio ascoltare il suono della cetra,
scorra come l'acqua il diritto,
e la giustizia come un rivo perenne».
(*Amos* 5, 21-24)

Per Osea lo sposalizio del popolo con Jahvè (l'alleanza) può realizzarsi solo «nel diritto e nella giustizia, nella misericordia e nella pietà» (*Osea* 2, 21).

Michea spiega in che cosa consiste l'autentico atteggiamento religioso gradito a Jahvè: non la religione culturale, ma quella etico-profetica. Il testo parla da solo:

«Con che cosa mi presenterò al Signore,
mi prostrerò al Signore delle altezze?
Mi avvicinerò con olocausti,
con vitelli di un anno?
Si compiacerà il Signore di mille arieti,
o di diecimila torrenti di grasso?
Gli offrirò un primogenito per espiare la mia colpa,
il frutto del mio ventre, per espiare il mio peccato?
Ti ho spiegato, uomo, ciò che è bene,
ciò che Dio vuole da te:
semplicemente che tu rispetti il diritto,
che tu ami la misericordia
e che tu vada umilmente col tuo Dio».
(*Michea* 6, 6-8)...

È il Dio invisibile che però ci interroga, e ci chiede conto degli oppressi, dell'oppressione, della giustizia, della misericordia, dell'amore. È il Dio dei profeti.

4 – *Cristianesimo d'amore e di giustizia.*

A questo punto, non posso eludere una domanda. Se la religione vera è etico-profetica e la religione che, in generale, porta avanti la chiesa cattolica, è ontologico-culturalistica, come posso restare, in coscienza, nella chiesa? Su questo punto farò alcune riflessioni più avanti. Per ora basta dire che, secondo la mia coscienza, la permanenza nella chiesa è condizionata da due fattori: primo, che non si rinunci alla reli-

giosità etico-profetica e si denunci l'aberrazione della religiosità ontologico-cultualistica, lottando secondo le proprie possibilità per superarla in sé e negli altri; secondo, che si abbia coscienza che la chiesa cattolica, e tutte le chiese che pretendono di essere cristiane e hanno origine dalla fede in Cristo, sono chiamate a convertirsi alla religiosità etico-profetica di Gesù crocifisso e glorificato, che deve venire a realizzare il supremo compimento della storia ...

La gran piazza centrale del cristianesimo è l'amore del prossimo. Il viale che sale è la fede-amore-speranza a Cristo e per Cristo e in Cristo a Dio. Le strade che scendono rappresentano l'impulso reale di giustizia, la compromissione per la giustizia, contro l'oppressione, il lavoro per costruire la liberazione storica dell'uomo. La circonvallazione è la vita culturale. Ma questa circonvallazione io la descriverò come una strada a senso unico *verso* la (non *dalla*) grande piazza, perché nella concezione di un cristianesimo genuino, il culto è per l'amore e la giustizia, e non l'inverso.

Il culto è espressione dell'amore e della giustizia vissuti (poiché ciò, nella religione etico-profetica, occupa il posto che nella religione cultualistica ha il culto «sacro»), oppure è preghiera a Dio per domandare la «grazia» che converta il nostro cuore all'amore e alla giustizia.

Qualcuno dirà che questa pianta della «città di Dio» non è esatta, perché il posto centrale è la fede e l'amore di Dio. Ma questa è la concezione ontologico-cultualistica.

Nella concezione etico-profetica l'amore per il prossimo è come un sacramento dell'amore di Dio.

E questa via quasi-sacramentale è insostituibile. Non si può amare il Dio invisibile se non si ama l'uomo visibile, con le opere manifeste dell'amore.

Cristo lo si incontra negli oppressi che ci si sforza di liberare, e non altrove. Questo è il senso profondo della parabola del giudizio finale che ci racconta il Vangelo di San Matteo (25, 31- 46).

Da parecchi anni, ho visto nei versetti 14 e 15 del capitolo 4 della lettera di San Paolo agli Efesini, una delle espressioni più sicure del carattere etico-profeticamente del cristianesimo au-

tentico. La «verità» della nostra fede si fa «reale» nel genuino amore per il prossimo, e l'amore per il prossimo si pone inevitabilmente il problema della giustizia e della liberazione. Qui si «verifica» la verità della religione cristiana...

La dottrina del nuovo testamento non ci dà una formula socio-economica o giuridico-politica di organizzazione del dominio dei beni, e in particolare dei mezzi di produzione. Ma, nell'attuale momento di evoluzione storica, la «via al socialismo» (lasciando aperti tutti i problemi che bisogna lasciare aperti) rappresenta una possibilità di organizzare la «città umana» in modo che non sia in contraddizione con i grandi valori evangelici di *koinonia*, fraternità (agape), *autarkeia* e lavoro in spirito di servizio solidale.

Il capitalismo (con tutti i suoi camaleontici aggiornamenti: neocapitalismo ecc.) non offre tale possibilità.

In questa situazione storica, la difesa della proprietà privata dei mezzi di produzione da parte della chiesa cattolica, nonostante certe velleità di dover difendere un'«altra» proprietà privata molto diversa da questa che esiste nella realtà dei fatti, si rivolge alla proprietà borghese del capitalismo. Anche se, dopo il Concilio Vaticano II, il magistero ufficiale ha abbandonato l'affermazione che la proprietà privata dei mezzi di produzione è di diritto naturale, questa posizione non corrisponde ancora sufficientemente all'atteggiamento «reale».

La chiesa cattolica, in generale, (nel complesso del suo «apparato») non si è ancora spogliata di un «antisocialismo» viscerale, che non è cristiano, ma borghese e anticristiano, ma cerca invano di coprire con lo zelo per Dio, un atteggiamento che deriva assai più dall'interesse per il Denaro, al quale Gesù ha detto che un cristiano non può servire.

Un cristiano che sia giunto a vedere o a intuire queste cose non può fare a meno di sentirsi libero, su questo punto, di fronte all'*establishment* della sua chiesa, e cercare di andare avanti nella storia, alla luce del Vangelo.

5 – *La speranza cristiana.*

5.1 – Le potenze del male di cui parla san Paolo rappresentano ciò che è egoismo, oppressione, ingiustizia, mancanza

di amore in contrapposizione al bene, che per Paolo, come abbiamo visto, si riduce all'amore che opera la giustizia e che non fa il male.

Questo male deve essere vinto, passo per passo, attraverso la storia. Il Cristo misterioso, Gesù, morto e risuscitato, è una garanzia invisibile (perché permane nel mistero del Padre) che la lotta ha «significato» e dà il suo «significato» alla storia ...

Questa lotta, con tutta la sua complessità storica, le sue incertezze, i suoi rischi e i suoi temporanei regressi, è un dinamismo in marcia verso il fine, verso la venuta di Gesù, che sarà la consumazione e il trionfo definitivo. Questa è la speranza cristiana. Questo è il contenuto della fede della resurrezione di Gesù, garanzia («pegno») della nostra resurrezione finale.

Io credo in questa speranza ...

Paolo dice tassativamente che non si può credere con vera fede nella resurrezione di Cristo se non si spera (si crede) nella nostra resurrezione. Ma spiegandoci la relazione dinamica fra la resurrezione di Gesù e la nostra, egli interpone, in funzione di Cristo, tutta la trama della storia, come lotta contro le potenze del male...

Se non vi è una lotta vittoriosa in corso, all'interno della storia, contro le potenze del male, non vi è resurrezione nostra. E se non c'è resurrezione nostra, non c'è, non c'è stata resurrezione di Gesù e il cristianesimo è un'illusione. Non si può avere fede genuina nella resurrezione, senza avere una speranza escatologica *che si rapporta con la storia* e che, *per questo*, non può servire come strumento di evasione. Ma moltissimi cristiani, con il loro atteggiamento ontologico-cultualistico, e con il loro conservatorismo sociale, strutturalmente legati a una struttura non evangelica di «potere clericale», sembra abbiano perduto di vista il significato della speranza ...

Senza quel contenuto di speranza messianica, che incide sulla storia, la fede nella resurrezione è mitologia, analoga alla mitologia dei misteri dionisiaci (soprattutto come «atteggiamento» e «soluzione» religiosa). Ma il modo in cui la Bibbia ci presenta la speranza messianico-escatologica non è a sua volta mitologico? È il modo in cui, dopo Gesù, la fede cristiana apostolica riprende la antica speranza profetica non si rivela an-

ch'esso mitologico? Possiamo demitizzare la speranza messianica, inseparabile dalla genuina fede cristiana nella resurrezione, senza per questo lasciarla perdere, anzi, al contrario, recuperandola in un senso più profondo?...

Il credente deve portare avanti la sua «fede nella speranza» con tutta la sua persona piuttosto che con proclamazioni verbali. Deve testimoniare, ma con grandissimo rispetto per gli altri, senza proselitismo, senza trionfalismo. Poiché egli stesso sente la «follia», o, forse meglio, la «gratuità» della sua speranza. Ma questa «follia» è vissuta da lui come «saggezza di Dio». E la «saggezza di Dio» libera da settarismi e superstizioni, ci lascia liberi di affrontare sinceramente la realtà, a partire dal mistero della speranza, ma senza dogmatismi mitologizzanti, che richiedono, per potersi conservare, che si chiudano gli occhi a questa realtà. Giacché anche la realtà è un mistero, che bisogna rispettare ...

I profeti di Israele speravano nell'instaurazione della giustizia nel mondo storico, mediante un intervento manifesto, visibile, di Jahvè.

Questa visione della provvidenza è completamente diversa dalla concezione di una provvidenza che confonde l'immagine col trascendente e pone Dio come un giocatore di scacchi che muove le pedine sulla scacchiera del cosmo. È molto più conforme a una «fede» autentica dire che non sappiamo niente del «come» si inserisce l'onnipotenza nella realtà empirica.

Dove il credente può vedere una possibilità di collegamento diretto dell'onnipotenza del Padre nell'accadere esistenziale della vita storica, è nel mistero del cuore dell'uomo. Lì c'è la possibilità di «colpi di mano» di Dio, c'è un'apertura alle possibilità della grazia (*charis*), del «dono», del soffio dello Spirito. Ma questo appartiene al piano del «mistero di fede» che va oltre il piano delle possibilità di analisi della psicologia del profondo. L'uomo più che il cosmo, esiste in un orizzonte aperto all'insondabile. In questa apertura si collocano la preghiera e la speranza del credente.

Rispetto alla «mitologizzazione» politica che la speranza messianica aveva nella tradizione di Israele, Gesù, nella sua vita storica sulla terra, agì come elemento di «smitologizza-

zione». E ciò, per la sua vocazione di profeta e per il suo atteggiamento di fronte alla politica ...

Gesù non affrontò il problema politico? Per due motivi: primo, perché era completamente assorbito dalla sua vocazione profetica, e perché la sua idea del Regno si fondava radicalmente sulla conversione personale (*metanoia*), con un'accentuazione della purezza etica del Regno che non si può identificare con le vicissitudini della politica ...

Però Gesù, «profeta» e non «uomo politico», non fu per questo un «apolitico». Il suo atteggiamento etico-profetico, portato alle sue estreme conseguenze, e la sua indipendenza di fronte ai poteri del suo tempo (correlativamente, la sua aggressività verso i ricchi) lo portarono a un conflitto che finì per condurlo davanti al tribunale romano, che lo condannò come sovversivo zelota. E c'era una certa convergenza fra gli zeloti e lui, sebbene su piani diversi ...

Gli scrittori neotestamentari, forse in modo non eccessivamente monolitico e con diversità di sfumature credono anch'essi, senza dubbio, alla prospettiva di una parusia imminente. Questo fatto, insieme allo splendore dello Spirito di Pentecoste che abbagliava in certo senso gli occhi dei credenti, li portò, più o meno, alla seguente concezione.

Gesù risorto, il Cristo glorioso, signore della storia, è «già» la fine dei tempi. Ma deve ritornare: si spera la sua parusia che è la «pienezza» della fine. Questa *parusia* (seconda venuta) è imminente. Tra la resurrezione e l'effusione dello spirito da una parte, e la parusia dall'altra, sta il «tempo della chiesa», che è pura e semplice continuità della resurrezione. La chiesa visibile, storicamente esistente, è la presenza visibile del Cristo glorioso nella storia. Cristo glorioso, signore della storia, è il Cristo presente nella chiesa.

Per questo la mediazione della chiesa ha, in questa concezione, un'essenzialità e una necessità irriducibili.

Solo dalla fede esplicita, storicamente esistente e constatabile nella comunità di credenti e nella coscienza empirica di ogni credente, può essere realizzata l'opera redentrice. Solo in questa fede e tramite essa (o a partire da essa) procede la signoria di Cristo glorioso sulla storia.

Dopo anni di riflessione, di preghiera e di sforzi per giungere alla sincerità più pura, sono arrivato alla convinzione che questa concezione, latente (poco più poco meno) nel Nuovo Testamento e che ne condiziona il linguaggio, include un elemento mitologico che è necessario ridimensionare, per non perdere di vista il nucleo essenziale e perenne: che Cristo è il mediatore unico e l'universale redentore.

5.2 – La presa di coscienza che non solo la vita storica di Cristo, ma anche la vita storica della chiesa (la realtà storica della comunità cristiana) è qualcosa di tanto insignificante (sul piano storico-empirico) a paragone del flusso totale dell'umanità, dalle origini al suo fine ultimo, che, se Cristo è realmente redentore universale, inevitabilmente la sua redenzione si realizza con assoluta indipendenza da qualsiasi concreta mediazione di tipo storico, fenomenicamente designabile. Non solo la chiesa (intesa nella sua corporeità storica) non può essere una mediazione necessaria, ma neppure può esserlo la conoscenza e il «riconoscimento» di Cristo in una fede esplicita, la cui realtà sia storicamente designabile e constatabile nella storia delle religioni o delle chiese.

Il mistero della redenzione di Cristo è un «mistero di fede» come lo è la «signoria» di Cristo e la «storia della salvezza». Pretendere di «corporeizzare» eccessivamente questo mistero nella chiesa visibile e concreta è fare «mitologia! E compromettere la profondità pura della fede. Non che la chiesa visibile e la fede che viene professata con parole non appartengano al mistero di Cristo signore, ma il mistero di Cristo signore è molto più grande della chiesa e della comunità di coloro che concepiscono e esprimono visibilmente la fede. Se le chiese e i credenti-testimoni sono veramente umili, che difficoltà avremo a dire che Giovanni il Battista: «È necessario che Egli cresca e che io lo diminuisca» (*Giovanni* 3, 30).

I teologi contemporanei hanno spiegato che il dramma della fede («appello» di Dio, «risposta» dell'uomo) ha luogo molto più in profondità, nell'opzione della coscienza, che sceglie come «atto essenziale» l'agape invece dell'egoismo, che non nell'atto intellettuale di un assenso di fede concepito ed

espresso concettualmente in forma di giudizio. In questa opzione esistenziale, che si fa sotto l'azione di una «grazia di cui l'uomo non è necessariamente cosciente, vi è esistenzialmente una «risposta». In essa si realizza, pre-concettualmente, un «si» di fede, non detto, ma vissuto.

Un uomo intellettualmente e culturalmente ateo a tale profondità esistenziale può essere credente. Tutto dipende dal suo atteggiamento verso il prossimo.

In questa direzione mi sembra collocarsi la straordinaria parabola del samaritano.

Per gli ebrei del tempo, samaritano era sinonimo di empio, «rinnegato», di indemoniato. E tuttavia, il modello di adempimento della legge nell'autentico amore per il prossimo presentato da Gesù è un samaritano che, senza abiutare il «samaritanesimo» per convertirsi all'ortodossia giudaica, è capace di amare sul serio il suo nemico. Il sacerdote e il levita sono squalificati nella parabola (*Luca* 10, 25-37).

Come al tempo di Gesù un samaritano poteva essere eletto a modello per la sua capacità di accogliere il regno di Dio, così oggi può esserlo un ateo; e un sacerdote irreprensibilmente ortodosso può restarsene fuori. Per me, che credo che Cristo è il redentore degli uomini, l'agape vissuta di autenticità è sempre «grazia», è sempre misteriosa identificazione con Cristo, è sempre frutto della dedizione che Cristo fece di se stesso. Per questo non è necessario che l'uomo conosca (sul piano della coscienza concettuale) Dio e il suo Cristo. L'importante non è che noi conosciamo Dio, ma che Dio «conosca» noi, come dice San Paolo (*Romani* 8, 29).

Alcuni non credenti si sono irritati davanti a questo sforzo della teologia contemporanea per spiegare come l'influsso redentore di Cristo possa estendersi più in là dei limiti delle chiese cristiane, e della fede cristiana esplicita e professata.

Il motivo di questa irritazione consiste nel fatto che essi vedono, in questo passo della teologia moderna, un intento trionfalistico di «recupero» da parte della chiesa del terreno che essa ha giustamente perduto. Ma la mia fede non ha nulla di trionfalistico; al contrario, accentua la pochezza della chiesa e la sovrana indipendenza del mistero di salvezza di Cristo.

D'altra parte, la fede non si può imporre né dimostrare. Io, con gli occhi della fede, vedo il non credente che ama il prossimo e si compromette veramente nell'opera di liberazione e di fraternità, come «conosciuto» da Dio, e «toccato» dalla grazia della redenzione. Ma non sento di avere nessuna specie di dominio su di lui. Il dono della grazia appartiene al mistero e resta nel mistero della fede. Non si tratta di sconvolgere il mondo interiore di chi non si sente né si proclama credente.

«Vi scongiuro o figlie di Gerusalemme,
per le cervice e le gazzelle dei campi,
non molestate, non svegliate il mio amore
finché non vorrà!».

(*Cantico dei cantici* 2, 7; 3, 5; 8, 4).

Dio stesso rispetta la libertà e la coerenza interiore del non credente, e il non credente, se è in buona fede, ha il diritto di non credere in Dio, così come il credente, se è in buona fede, ha diritto di credere.

Il regno di Dio è questo:

«Che fluisca il diritto come acqua,
la giustizia come torrente inesauribile» (*Amos* 5, 24).

«Giustizia e diritto,
amore e compassione» (*Osea* 2, 21).

«Operare la giustizia ogni mattina
e salvare l'oppresso dalla mano dell'oppressore» (*Geremia* 21, 11).

«Aprire le prigioni ingiuste,
far saltare le chiusure dei ceppi,
liberare gli oppressi, rompere tutte le catene,
dividere il tuo pane con l'affamato,
ospitare i poveri che non hanno un tetto,
vestire chi vedi che è nudo,
e non chiuderti a colui che è la tua stessa carne» (*Isaia* 58, 6-7)

5.3 – La speranza cristiana spera che la «liberazione» del cuore dell'uomo (di molti uomini, forse di tutti ...) si andrà realizzando in unione dialettica con la liberazione socio-eco-

nomico-politica che sarà opera degli uomini stessi (e non di interventi apocalittici) mai chiusi, nella profondità del loro essere, alla «grazia», senza però che questa azione di «grazia» sia necessariamente vincolata a strutture di chiesa né atteggiamenti religiosi della persona gratificata, nel fondo del suo essere, dal dono («ineffabile», come dice San Paolo) dello Spirito del signore Gesù. La speranza cristiana è profetica e non ci dice «come» potrà realizzarsi nella storia. Certo è che la storia ci ha insegnato che i sistemi di «cristianità» non sono il modo di realizzazione crescente, attraverso la storia, della liberazione messianica. Sono incompatibili con un'autenticità etico-profetica della realizzazione del cristianesimo visitabile. Pertanto, agiscono piuttosto contro l'avvento del regno. Il regime di «cristianità» e tutte le forme di «integrisimo» sono forme «mitologiche» di concepire la realizzazione del regno di Dio. Perciò, quando si sono realizzate, sono andate contro la corrente autenticamente escatologica. Sono state un «ostacolo». Ed è un peccato contro il regno il tentativo di mantenerle o restaurarle sotto le forme più dissimulate.

Per comprendere cos'è e cosa non è (quello che dà e quello che non dà ai credenti), la speranza escatologica, può aiutare la distinzione fra speranza escatologica e speranza storica. Sono due forme di speranza che il cristiano in atteggiamento etico-profetico deve portare avanti contemporaneamente, senza confonderle ...

Gli attuali cristiani progressisti (socialmente non conservatori, e questo in forza della loro intelligenza della fede cristiana) pensano (pensiamo) che una concezione della speranza cristiana totalmente slegata dalla speranza storica è falsa, dal punto di vista del genuino cristianesimo ...

La speranza escatologica del cristianesimo primitivo non si accompagnava a un atteggiamento di attesa passiva all'interno della storia, ma a un atteggiamento di speranza attiva, sebbene non si ponesse su un piano politico di rivoluzione strutturale, ma su un piano di efficace rivoluzione personale, che risultava incisiva sul piano stesso della struttura sociale. Il caso di Zaccheo, narrato da Luca (19, 1-9) è tipico sotto questo riguardo.

La conversione di Zaccheo è personale, e Gesù non gli chiede un'opzione di tipo politico rivoluzionario, per dichiararlo «figlio di Abramo». Ma la sua conversione personale va, con tremenda efficacia, alle radici (e alle radici economico-sociali) della sua personale situazione nella società: «Signore, darò la metà dei miei beni ai poveri, e se in qualcosa ho defraudato qualcuno, gli restituirò il quadruplo». Se il cristianesimo posteriore avesse continuato a impostare la conversione personale in questi termini, il cristianesimo socialmente conservatore non sarebbe esistito, e i cristiani, in forza della loro fede, sarebbero stati disponibili a un mutamento qualitativo delle strutture sociali, in quanto i «segni dei tempi» avrebbero segnalato l'ora storica della possibilità rivoluzionaria ...

La speranza cristiana non si risolve né in un provvidenzialismo conservatore né in un provvidenzialismo progressista. Non ci dà, sul piano storico, la soluzione del problema della storia.

La speranza storica si deve impostare e vivere come sforzo realizzatore di possibilità presenti nel futuro. È un atteggiamento attivo e possibilista che, come tale, non si appoggia a nessuna affermazione dogmatica, ma sulla conoscenza della possibilità reale (esistente «ora» per il «futuro»), nella certezza che non è certo che si debba rinunciare alla ricerca ...

La speranza escatologica cristiana, nella prospettiva attuale, superato il miraggio di un escatologismo imminente e apocalittico, non si confonde con la speranza storica (fede razionale nella possibilità reale), né si sostituisce ad essa; ha però una convergenza con l'atteggiamento di speranza storica. Il cristiano, come cristiano, non solo sa «che l'uomo è più grande della terra e la speranza è più forte della morte», e che «in definitiva l'amore non fallisce mai, né è mai sprecato». Il cristiano, in forza della speranza cristiana, rimane irrinunciabilmente aperto all'esperienza storica; disponibile per la speranza storica, premunito contro la tentazione di rinunciare alla speranza storica. Naturalmente, purché la sua speranza cristiana sia genuina e corrisponda in profondità alla parola di Dio ...

Concludiamo. La speranza cristiana ci dice che «ha senso» conservare la speranza storica; che la speranza storica è irri-

nunciabile. Ma non ci dice il «come» (la configurazione) della speranza storica. Il credente deve continuare a costruire, proprio, come il non credente, e con gli stessi strumenti, la prospettiva concreta della speranza storica ...

La speranza escatologica lascia a nostro rischio, alla nostra responsabilità e alla nostra ricerca, il progetto e la realizzazione della speranza storica, che è e deve essere una potenzialità creativa, dell'uomo nel tempo, un parto travaglioso ...

L'azione di Gesù si esercita nel mistero del cuore dell'uomo. Lì c'è realmente un'apertura alle possibilità della grazia (*charis*), del dono, del soffio dello spirito. Ma nella storia deve agire l'uomo e solo lui.

Perciò un cristiano autentico si troverà gomito a gomito con coloro che vivono il processo storico con una speranza creatrice.

Nel mistero della sua esistenza personale, aperta alla fede e all'amore di Gesù morto e risorto, la speranza escatologica, che egli condivide con i primi cristiani, gli sosterrà la mente e il cuore per mantenere, nel rischio e nell'incertezza del tempo, la certezza che si può e si deve «umanamente» sperare ...

Per il credente, la figura di Gesù è sufficiente a liberarci dalla tentazione di affermare assolutamente che è impossibile una religione etico-prophetica. La nostra vocazione di cristiani, e la vocazione della chiesa nella storia, è di realizzare la professione dell'amore per il prossimo, della speranza escatologica e della fede in Cristo Signore, in una posizione etico-prophetica ...

Dove si progredisce verso la giustizia, la liberazione dalla oppressione, si viene incontro alle necessità, si affronta il problema dei diseredati, si avanza verso la distruzione di privilegi oppressivi e di discriminazioni classiste, il rifiuto della ingiustizia e delle sue strutture, l'amore del prossimo e la vera libertà, lì è in cammino il regno di Dio e vi è un avvicinamento escatologico alla parusia. Dove queste cose vengono negate, misconosciute, ostacolate, lì il regno di Dio non avanza.

A cura di *Andrea Proto Pisani*