



CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI
SIMPOSI ROSMINIANI

In collaborazione con



Conferenza Episcopale
Italiana



Diciannovesimo Corso dei “Simposi Rosminiani”:

***Il '68: una rivoluzione
dimenticata o da dimenticare?***

STRESA, COLLE ROSMINI, 21-24 AGOSTO 2018

Il '68 fra speranza, utopia e delusione. Una lettura teologica. Prolusione

Giuseppe Lorizio

[La presente bozza di relazione deve ancora essere rivista e corretta dall'Autore per gli Atti. NDR].



trice, Roma 199, pp. 82-83, corsivo mio).

In quella età, nella quale viene dato l'assalto alle istituzioni antichissime, è ben facile, è ben naturale che il comune degli uomini segua la bandiera innalzata dai nuovi settatori, mentre gli manca al tutto il modo di difendere quelle vecchie istituzioni nella sua propria opinione, ed apparentemente sembra che non vengano attaccati se non dei vieti pregiudizi, e degli inutili avanzzi di tempi rozzi ed ignobili. Vi sono però insieme dei ciechi ostinati; vi sono di quelli che ritengono ciò che è vecchio per inerzia. Vi sono degli altri, che rimangono fedeli al passato per un segreto buon senso, di cui non saprebbero tuttavia dare a se stessi alcuna espressa ragione. Finalmente alcuni pochi, sommamente sagaci, si accorgono della ragione dell'inganno comune, e giungono ad accennare dove stia il falso delle nuove dottrine, *riscoprendo le antiche origini delle cose*, dimostrando perché le abbiano poste così gli antenati, e come questi siano venuti ad esse non tanto per la loro propria sapienza, quanto per la necessità che li costringeva a fare così (ANTONIO ROSMINI, *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*, in “Filosofia della politica - 1837”, Ed. Critica 33, Città Nuova Ed-

Il luogo rosminiano evocato nel depliant del nostro simposio risulta particolarmente significativo, in quanto esprime senza ombra di dubbio il sentire di Rosmini nei confronti delle “rivoluzioni”, che si sono susseguite in quella che lui stesso chiamerebbe la “storia dell'umanità”. Al tempo stesso suggerisce lo smascheramento, o quanto meno il ridimensionamento, di un luogo comune storiografico, secondo il quale il

pensatore Roveretano esprimerebbe posizioni progressiste in ordine al rinnovamento della società e della Chiesa. Al contrario la cifra del suo impegno politico ed ecclesiale va indicata (e non solo relativamente al suo periodo giovanile) con la parola “restaurazione”. Si tratta infatti di «riscoprire le antiche origini delle cose», sicché la riforma da lui auspicata consiste in un ritorno alle origini, piuttosto che nel prefigurarsi di un mondo autenticamente nuovo. In fondo un’attenta lettura della sua opera più famosa *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, ci pone di fronte a un ripristino della *forma ecclesiae* dei primi secoli, con un passo indietro che, attraverso la critica del feudalesimo, ci riporta all’età patristica e apostolica. Del resto il pensiero rosminiano tende a colpire lo stesso bersaglio (i *novatores*) dell’apologetica cattolica di fine ’700 e inizi ’800 e della futura neo-scolastica. Come si può ben comprendere tale prospettiva ermeneutica, nell’orizzonte di una “riforma restauratrice”, presenta risvolti teologici decisamente rilevanti, con implicanze soteriologiche, cristologiche ed escatologiche, che si possono facilmente cogliere da parte di chi si sia dotato di adeguata strumentazione teologica.

Non così, o meglio non solo così, leggerò e interpreterò lo spirito culturale del ’68, in un discorso nel quale biografia e teologia si intrecciano e si rincorrono, con una simbiosi, che mi auguro interessante e feconda. Sarà necessario, a scanso di equivoci, dichiarare preliminarmente il “punto di vista” che intendo adottare nelle riflessioni che seguono. In primo luogo, dato il genere letterario della prolusione, quanto vado ad esplicitare non avrà carattere monografico, riservando tale, certo più interessante, prospettiva alle relazioni che ascolteremo in questi giorni. In secondo luogo chi vi parla ha abitato (e continua ad abitare) una sorta di “terra di mezzo”, situata fra e nella contrapposizione dinamica intercorrente tra la generazione che mi ha preceduto e quelle che stanno seguendo, entrambe sostanzialmente estranee rispetto allo spirito del ’68. Senza per questo dimenticare che c’è chi, come Francesca Socrate, ha acutamente individuato, in un recente studio monografico a carattere sociologico due generazioni nel ’68 stesso. Tralascio l’analisi di tale interpretazione per dichiarare la terza prospettiva che mi sta guidando: si tratta del “conflitto delle interpretazioni”, al quale probabilmente assisteremo anche in questi giorni, indice in ogni caso della complessità di quanto andiamo ad analizzare ed interpretare, almeno da parte mia senza alcuna pretesa di definitività ed esaustività. Infine, intendendo offrire una “lettura teologica”, mi preme dichiarare che, una sorta di Leitmotiv di queste pagine potrà essere scorto nell’orizzonte cristologico, sempre presente, sebbene solo in alcuni passaggi esplicitato.

«Noi speravamo ...» (*Lc* 24,21). Adolescenti nel ’68, con un carico di attese e di speranze che ci sovrastava, abbiamo fin da subito sperimentato la delusione e l’indignazione. Questo per dire che prima che un anno o un periodo storico, il 1968 costituì un evento interiore e spirituale per ciascuno di coloro che lo hanno vissuto e abitato. In questo senso, un teologo come Michel de Certeau, ha saputo cogliere ed interpretare non solo le vicende esteriori, ma lo spirito stesso di quel momento storico, coniugandolo col coraggio di prendere la parola, che egli paragona alla presa della Bastiglia. Ecco le sue parole, dalle quali ancora oggi ci sentiamo interpellati: «Qualcosa ci è successo. Dentro di noi, qualcosa ha cominciato a muoversi. Voci mai sentite ci hanno trasformato – originate in un luogo ignoto, a riempire improvvisamente le strade e le fabbriche, a circolare tra noi, a diventare nostre senza essere più il rumore soffocato delle nostre solitudini. Perlomeno, avevamo questa sensazione. Quanto si è prodotto di inaudito è questo: ci siamo messi a parlare. Sembrava la prima volta. Da ogni dove uscivano tesori, addormentati o silenziosi, di esperienze mai nominate».

La mattina del 21 agosto di quel fatidico anno, sedicenne con altri coetanei, mi trovavo su un autobus che ci portava verso il mare e l’autista aveva la radio accesa, allorché la musica fu interrotta dal crepitio delle mitragliatrici delle truppe sovietiche che occupavano la radio di Praga, dando inizio alla repressione di quella primavera che tante speranze e forse illusioni aveva suscitato in chi credeva nella possibilità di un comunismo dal volto umano. La morte violenta di Jan Palach, cui seguì quella di almeno altri sette studenti, i cui nomi sono stati destinati all’oblio, trasformò la delusione in indignazione, né anni dopo si sono potute trattenere le lacrime sulla sua tomba in piazza san Venceslao, le cui immagini con i carri armati sovietici avevano occupato gli schermi televisivi.

A ridosso del ’68, insieme ad altri amici, nella Vieste garganica, dove abitavo, demmo vita ad un gruppo spontaneo, denominato “Seme”, che riuscì a riunire fino a una sessantina di giovani, iniziando da una “presa della parola” che si esprimeva nella “presa della Parola di Dio”. Infatti si iniziò con incontri settimanali, in cui liberamente si rifletteva e ci si confrontava sulle letture domenicali. Il gruppo incontrò forti resistenze nel clero locale, tanto che nessuna parrocchia intese ospitarlo e suscitò profonda diffidenza nel Partito Comunista locale. Forse eravamo troppo comunisti per i cattolici (bigotti) e troppo cristiani per i comunisti (ortodossi), sicché ci riunivamo in qualche garage messo a disposizione da membri del gruppo. Il Vaticano II e il rinnovamento biblico, che in esso si espresse, stentava a penetrare nel cattolicesimo convenzionale, intri-

so di una religiosità popolare più vicina al paganesimo che al cristianesimo. La presa di distanza di partiti e parrocchie, condusse molti di noi a far propria la famosa espressione di Ignazio Silone, che diceva di voler essere «socialista senza partito e cristiano senza chiesa». E questa espressione ci riporta al carattere “utopico”, in senso etimologico, del nostro sentire e pensare, da cui si determinò il suo fallimento storico, ma non spirituale, in quanto il nostro agire, dopo la dispersione, non poteva certo dimenticare l’esperienza coinvolgente e travolgente, caotica e creativa che avevamo vissuto da giovani.

Al di là della cronologia, il ’68, come evento spirituale, va ben oltre i mesi di quell’anno e – come è stato autorevolmente affermato e ricordato anche di recente – si può estendere a momenti decisivi sia che lo hanno preceduto sia che lo hanno seguito. A proposito di questi ultimi, l’indignazione si determinò con forza di fronte agli esiti violenti degli anni di piombo, dato che il pacifismo (con riferimenti a don Lorenzo Milani e a Aldo Capitini, che morì nell’ottobre di quell’anno) costituiva una dimensione non marginale di gran parte del movimento. In ogni caso, ben oltre i fatti che si susseguirono in quel periodo, si andò man mano disegnando il “mito” del ’68, con un processo che sempre si determina a partire da eventi determinanti svolte epocali. Nonostante i reiterati tentativi di demitizzarne la portata, l’impossibile demitizzazione riguarda anche l’insieme di queste vicende e la loro valenza culturale, etica, sociale e politica, nonché religiosa.

Pensiero utopico e teologia della speranza

L’aver concentrato la nostra attenzione lo scorso anno sui 500 anni della riforma protestante ha rischiato di farci dimenticare il cinquecentenario, a mio parere non meno significativo, della pubblicazione dell’*Utopia* di Tommaso Moro (pubblicata nel 1516). Del resto la modernità nascente si nutre di pensiero utopico e si incarica di disegnare dei non-luoghi o buoni-luoghi, sognando una società e un mondo, oserei dire un’umanità radicalmente diversa rispetto a quella presente. Basterebbe ricordare *La città del sole* di Tommaso Campanella del 1602 e *La nuova Atlantide* di Francesco Bacone, opera pubblicata postuma nel 1627. E se la nostra non è più l’età postmoderna, bensì viviamo la “condizione neomoderna”, come di recente ha proposto Roberto Mordacci, con riferimento agli albori della modernità, allora non sarà fuori luogo evocare e continuare ad abitare il pensiero utopico di quell’epoca e riprendere lo spirito utopico che ha animato il ’68. Del resto «la storia, la filosofia, la scienza e l’arte hanno ricominciato a scorrere in modo inquietante e convulso» e la “nuova modernità” si presenta con tutta la sua carica di sfida e di speranza (R. Mordacci).

«Chi non spera l’insperabile non lo scoprirà, poiché è chiuso alla ricerca e a esso non porta nessuna strada» (Eraclito fr. 14 [A 63]). A nutrire quella che innanzitutto con Jürgen Moltmann verrà elaborata come “teologia della speranza” è certamente il pensiero di Ernst Bloch, il quale – a detta di M. Walser – «visto da noi protestanti e da Roma, da Washington e da Mosca, da Berlino est e Berlino ovest e da qualsiasi altra parte, è un eretico, perfettamente eretico». Del resto egli stesso aveva scritto che «il meglio che la religione produce sono gli eretici». La sua monumentale opera del 1954 *Il principio speranza* resta un classico della filosofia del Novecento e costituisce l’infrastruttura filosofica della teologia di Moltmann e di altri teologi, non solo protestanti (fra i cattolici si possono annoverare E. Schillebeeckx e J. B. Metz). Al marxista “esoterico” si devono espressioni quali il «sogno ad occhi aperti» e la «coscienza anticipatrice», oltre che una lettura alternativa e rivoluzionaria delle Scritture. E non possiamo dimenticare, per collegarci in qualche modo alla riforma, il *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution* (1921), dato che vi si svela il carattere violento della stessa riforma protestante a partir dalla vicenda della rivolta di contadini, che pure ha ispirato nel 1951 il famoso dramma di J. P. Sartre, *Il diavolo e il buon dio*. In ogni caso per introdurci alla teologia della speranza, basterà richiamare un passaggio della premessa a *Das Prinzip Hoffnung* del pensatore tedesco: «L’importante è imparare a sperare. Il lavoro della speranza non è rinunciatario perché di per sé desidera aver successo invece che fallire. Lo sperare, superiore all’aver paura, non è né passivo come questo sentimento né, anzi meno che mai, bloccato nel nulla. L’affetto dello sperare si espande, allarga gli uomini invece di restringerli, non si sazia mai di sapere che cosa internamente li fa tendere a uno scopo e che cosa all’esterno può essere loro alleato. Il lavoro di questo affetto vuole uomini che si gettino attivamente nel nuovo che si va formando e cui essi stessi appartengono».

L’opera di J. Moltmann, *Teologia della speranza*, la cui prima edizione è del 1964, alimenterà davvero molte speranze ed anche illusioni, col suo accento posto sul futuro. Così dalla *fides quaerens intellectum* si passa alla *spes quaerens intellectum*, come cifra di una teologia che guarda più che al Gesù storico al Cristo futuro dell’umanità, dove si realizzano le promesse di Dio, piuttosto che i nostri desideri (secondo la famosa espressione di D. Bonhoeffer). Ma non si tratta soltanto di una prospettiva escatologica proiettata nell’altrove,

ma che già deve realizzarsi qui ed ora. In questo senso il teologo sottopone a dura critica le concezioni vigenti del rapporto fra chiesa e società: quella individualistica, quella comunitaria e quella istituzionalistica, dove la seconda è vissuta in contrapposizione a una visione sociale della comunità credente.

Particolarmente istruttiva per me è stata la parabola del pensiero teologico di Moltmann, che lo ha condotto, nel 1972, a pubblicare *Il Dio crocifisso*, di fronte al quale le utopiche speranze sembrano infrangersi, così come accaduto ai discepoli di Emmaus, evocati all'inizio. Il teologo tuttavia non manca di approfondire quella che chiama una «teologia politica della croce» a partire da una acuta analisi critica della nozione di «religione civile», che prelude al dibattito, anche italiano, nella contrapposizione dialettica fra ciò che tale sintagma esprime e la presenza dei cristiani nel mondo nella forma della «minoranza creativa». Sicché «il Dio crocifisso è di fatto un Dio senza stato e senza classi. Non per questo è un Dio apolitico: è il Dio dei poveri, degli oppressi, degli umiliati». Le istanze della teologia della speranza non si dissolvono ai piedi del Golgotha, ma possono alimentare una nuova percezione del rapporto Chiesa/mondo.

Tornando al '68, intendo qui di seguito raccogliere alcune riflessioni intorno ad alcune parole-chiave, che possano farne comprendere il senso e che si situano in alternativa rispetto alla prima parola pronunciata «restaurazione». I termini/pilastri su cui fonda la mia riflessione saranno: «contestazione», «rivoluzione», «partecipazione» e «immaginazione».

Contestazione

Particolarmente interessante si rivela a proposito di questa prima parola il dibattito acceso nel 1998, 16 maggio (quindi nel trentennale dell'evento) da *La Civiltà Cattolica*, che in un editoriale, scriveva: «Il carattere essenziale del Sessantotto fu la *contestazione*». Essa – sostiene la rivista – «assume il significato forte di opposizione e di negazione: si contestano le persone (i padroni, i baroni) e le istituzioni (lo Stato borghese, l'Università, la famiglia); meglio ancora, si contesta tutto e tutti. Così, il carattere proprio del Sessantotto è la *contestazione globale*, che ha la sua traduzione nella preposizione *contro*; infatti, dalla contestazione nascono la *contro-cultura*, i *contro-concorsi*, i *contro-seminari*, i *contro-giornali*». Si tratta della stessa analisi sottesa alle critiche che venivano rivolte a suo tempo al gruppo «Seme»: comunisti e clericali ci dicevano che eravamo ragazzotti immaturi, che intendevano soltanto contestare, ossia essere contro senza proporre nulla di costruttivo alla chiesa e alla società. Si tratta anche dell'ermeneutica del '68 più diffusa anche nei nostri attuali ambienti ecclesiali, che adducono i catastrofici esiti violenti della rivolta per sostenere e giustificare il rifiuto e l'allergia che li contraddistinguono nei confronti di quel momento storico.

Tuttavia non possiamo dimenticare che, sempre nel '98, un'altra rivista dei gesuiti (non così legata all'autorità ecclesiastica come *La Civiltà Cattolica*), *Aggiornamenti sociali* si fece carico di pubblicare una vigorosa e rigorosa contro-critica di Mario Capanna alla tesi di un movimento solo distruttivo e pertanto sterile o violento. Egli nega la sinonimia fra i termini «contestazione» e «denuncia», poiché la prima – secondo il noto leader del movimento – «quando mette in discussione la validità dell'esistente, non è mai pura negazione (e tantomeno pura negatività), ma, proprio mentre nega, afferma la possibilità e la necessità di qualcos'altro che sia superamento. La contestazione è il testimone all'opera, che parla e agisce».

Certo Capanna idealizza il movimento, ricordando anche la sua matrice pacifista. Tuttavia non sempre l'idealizzazione è un'operazione negativa, ma può essere persino foriera di una diversa interpretazione del reale, che, se certamente non si lascia ridurre all'idea e la supera, non manca, come in questo dibattito, o conflitto delle interpretazioni, di rilevare la propria ontologica complessità.

Di fatto ciò che contestavamo era il «potere» in tutte le sue forme, politiche, accademiche, ecclesiali, ritenendo, utopicamente, che se ne potesse fare a meno e in questo ispirandoci a un noto verso del cantautore Fabrizio De André, che aveva fatto i conti con la contestazione nel 1973, nell'album *Storia di un impiegato*. Egli allora cantava «non ci sono poteri buoni» e al tempo stesso irrideva ne *Il bombarolo* agli esiti violenti della contestazione. E per questo venne fortemente criticato da esponenti di *Lotta continua*. Ma non sarà fuori luogo notare come lo stesso cantautore genovese, nel 1969, aveva pubblicato *La buona Novella*, dove proponeva una visione di Gesù, al di fuori degli schemi e dei dogmi. Strana coincidenza per il momento storico in cui esce l'album, ma proprio in un'intervista del '98, il cantautore spiegava in questi termini la sua scelta e, se si vuole, il suo «cristianesimo»: «Quando scrissi *La buona Novella* era il 1969. Si era quindi, in piena lotta studentesca e le persone meno attente consideravano quel disco come anacronistico [...] E non avevano capito che *La buona Novella* voleva essere un'allegoria: un paragone fra le istanze della rivolta del '68 e le

istanze, spiritualmente più elevate ma simili da un punto di vista etico-sociale, innalzate da un signore, ben millenovecentosessantanove anni prima, contro gli abusi del potere, contro i soprusi della autorità, in nome di un egualitarismo e di una fratellanza universale. Quel signore si chiamava Gesù di Nazareth. E secondo me è stato, ed è rimasto, il più grande rivoluzionario di tutti i tempi. Quando ho scritto l'album non ho voluto inoltrarmi in strade per me difficilmente percorribili, come la metafisica o addirittura la teologia. Poi ho pensato che se Dio non esistesse bisognerebbe inventarselo, il che è esattamente quello che ha fatto l'uomo da quando ha messo piede sulla terra. [...] Probabilmente ne *La buona novella* i personaggi del Vangelo perdono un po' di sacralizzazione; ma io credo e spero soprattutto a vantaggio di una loro migliore e maggiore umanizzazione».

L'accento alla desacralizzazione consente di cogliere il senso dell'incrocio che si registra fra gli aneliti utopici socio-politici e la teologia della morte di Dio, che, negli anni che precedono il '68, ha avuto come precursori J. A. T. Robinson e H. Cox. Ma è proprio il '68 l'anno in cui E. Bloch pubblica il suo *Ateismo nel cristianesimo*, con il famoso esergo: «solo un buon ateo può essere un buon cristiano e solo un buon cristiano può essere un buon ateo», dando vita a un cristianesimo ateo, che si nutre di una visione cristologica, nella quale l'enfasi sulla pro-esistenza di Gesù di Nazareth verso gli altri finiva col mettere in ombra, se non negare, la pro-esistenza verso l'Altro, ovvero la dimensione trascendente di quell'umanesimo cristiano auspicato dal cantautore genovese, che non manca di suggestione per quello che oggi denominiamo “nuovo umanesimo”. Si tratta altresì della sottolineatura, spesso univocamente esasperata, del criterio della discontinuità (rispetto al proprio contesto religioso e culturale) nella ricerca storica su Gesù. Potremmo azzardare una interpretazione in questo senso: fra le due identità dominanti nell'esegesi storico-critica e tali da denominare il Gesù storico, ovvero quella del profeta apocalittico e quella del rabbi itinerante, all'epoca risulterà decisamente vincente la prima, tanto da non solo oscurare, ma di fatto escludere l'altra.

Quello dei sessantottini era un Cristo più vicino a Che Guevara (il cui poster campeggiava sulle pareti delle nostre camere) che alle immagini edulcorate del Sacro Cuore (presenti invece negli ambienti comuni delle nostre case. E se vogliamo richiamare delle rappresentazioni, possiamo facilmente rivolgerci da un lato al Gesù del *Vangelo secondo Matteo di Pasolini* (1964) e dall'altro a quello di Zeffirelli (1977), molto più digeribile negli ambienti familistici e borghesi, non a caso prodotto e mandato in onda sulla rai in prima serata.

Sul piano escatologico, anzi apocalittico, la contestazione del potere, vigorosamente perseguita nel '68, oggi potrà risultare attuale nella misura in cui si trattava o si tratterebbe di contestare quel “potere che frena” la venuta dell'Anticristo e quindi la seconda venuta del Signore. Con riferimento a *2Ts*, 2,6-7, sia Massimo Cacciari che Giorgio Agamben, hanno di recente riproposto questo tema, sul quale si potrà e forse si dovrà attivare un approfondito dibattito teologico ed ecclesiale. Criterio che ovviamente non può essere isolato, ma va integrato con gli altri aspetti messi in campo dal metodo della critica storica.

Rivoluzione

Certamente l'intento principale del movimento era la rivoluzione, ossia il sovvertimento del sistema e delle istituzioni. E tale intento naufragò a livello politico-sociale, data la mancata alleanza fra l'universo giovanile-studentesco e il mondo operaio. Pasolini lo aveva ben compreso, allorché ammoniva, commentando i fatti di Valle Giulia, in una nota composizione poetica, che i veri sfruttati ed oppressi non erano gli studenti che manifestavano, ma quei celerini, che la propaganda, nei suoi slogan, definiva “assassini”.

«Avete facce di figli di papà.
Vi odio come odio i vostri papà.
Buona razza non mente.
Avete lo stesso occhio cattivo.
Siete pavidì, incerti, disperati
(benissimo!) ma sapete anche come essere
prepotenti, ricattatori, sicuri e sfacciati:
prerogative piccolo-borghesi, cari.
Quando ieri a Valle Giulia avete fatto a botte
coi poliziotti,
io simpatizzavo coi poliziotti.
Perché i poliziotti sono figli di poveri.
Vengono da periferie, contadine o urbane che siano».

Veniva così smascherato il carattere elitario ed intellettualistico della rivoluzione studentesca, determinante per il suo fallimento, sia a livello socio-politico che ecclesiale. Tuttavia non si può tralasciare – ed oggi recupera rilevanza – la dimensione squisitamente culturale della rivoluzione, nel senso non tanto della cultura accademica, quanto di quella diffusa. E desta certamente stupore il fatto che il sintagma “rivoluzione culturale”, emblema del *Libretto rosso* di Mao Tse Tung, più sventolato che letto all’epoca, si rinvenga in un importante documento dell’attuale papa dedicato alla riforma degli studi nella chiesa, la *Veritatis Gaudium*.

E se la “rivoluzione culturale” non fa più paura è anche dovuto al fatto, che in ambito pedagogico, negli ultimi anni viene ripresa e riletta, nonché commentata, quella *Lettera a una professoressa* di don Lorenzo Milani (1967), che nel ’68 era diventato un testo base della contro-cultura studentesca, come nota G. Pani su *La Civiltà Cattolica*.

L’icona che maggiormente può felicemente rappresentare l’ideale rivoluzionario di quel periodo è la “piramide rovesciata” (G. De Carlo), con il vertice che diventa base. Ma pur sempre di piramide si tratta ed è qui la sua fragilità e il suo ineluttabile destino fallimentare. A livello ecclesiale la forma di chiesa che si tenta di diffondere (pensiamo all’Isolotto a Firenze, all’Oregina a Genova e a San Paolo, con l’abate Giovanni Franzoni a Roma e, sempre qui, alla Scuola 725 di don Roberto Sardelli) è quella delle “comunità di base”, nel tentativo di rovesciare quel “cristianesimo borghese”, di cui J. B. Metz auspicherà il superamento addirittura negli anni ’80: «[...] il futuro messianico della fede cristiana non conferma e rafforza il nostro futuro concepito in modo borghese, non lo prolunga, non lo arricchisce, né lo eleva o trasfigura, ma lo interrompe».

Questa rivoluzione/interruzione si è configurata, come in altri momenti della nostra storia culturale, anche presente, coi connotati della de-tradizionalizzazione della società, col rischio tanto devastante quanto incombente anche oggi della “perdita della memoria” e quindi di una decurtazione di una dimensione fondamentale del tempo, che, se vissuto, finisce col produrre un post-umanesimo antiumano.

Partecipazione

La “scuola 725” aveva come motto «Non tacere!», così come quella di Barbiana «I care», «presa della parola» e volontà di partecipazione risultavano così profondamente connesse. E d’altra parte il fallimento e la delusione/indignazione del movimento, a causa degli esiti violenti della lotta armata, finirono col generare l’epoca del cosiddetto “riflusso”, con il rifugiarsi nel privato e il disertare gli organismi partecipativi sia a livello politico e sociale che ecclesiale.

Gli ultimi avvenimenti, per molti aspetti stupefacenti, riguardanti la politica italiana e l’avvento del cosiddetto “populismo”, letti e interpretati in chiave sessantottina, devono farci riflettere sul fatto che “partecipazione” non è sinonimo di “mobilitazione”. La prima richiede impegno quotidiano, fatica, pazienza, la seconda sarà episodica ed evanescente. È facile mobilitarsi in alcuni momenti, difficile partecipare nella vita ordinaria della società civile e della chiesa. La fecondità ecclesiale di questa riflessione risulterà facilmente rilevabile nel momento in cui confrontiamo il coinvolgimento nei grandi eventi, riguardanti per esempio giovani e famiglie, e l’effettiva presenza di forze vitali nelle realtà ecclesiali sul territorio. Il sussulto partecipativo del ’68, a livello ecclesiale, sulla scia del Vaticano II (considerato precursore della “rivoluzione culturale”), è stato certamente la nascita di diversi, variegati movimenti ecclesiali, con tutte le problematiche pastorali ad essi connesse.

Qui si vive e si tenta di vivere quella «presa della parola», di cui parlava de Certeau, sia a livello dell’incontro con la Parola di Dio, sia nel dinamismo partecipativo dei laici alla vita comunitaria. Qualcosa di analogo rispetto a quanto accaduto nella chiesa cattolica, si può rilevare nel diffondersi di forme evangelicali in ambito protestante. Non è così semplice sfuggire alla tentazione del fondamentalismo fideistico, tuttavia il timore del rischio non deve impedirci di leggere ed interpretare, anche a livello teologico, questi fenomeni, soprattutto perché in queste esperienze prende forma quel desiderio di partecipazione che le realtà ecclesiali tradizionali, se non hanno escluso, almeno in buona parte non hanno certamente favorito. Da questo punto di vista la nostra teologia, nella maggior parte dei suoi rappresentanti nostrani, forse deve ripensarsi e fare ammenda nell’aver trascurato, se non ostacolato, questi fenomeni.

Ecco che de Certeau ci offre una chiave ermeneutica di notevole profondità e ci consente il passaggio alla successiva riflessione: «Per quanto sia stato troppo localizzato, e spesso mal compreso fuori dai luoghi in cui si produceva, vi è un fatto che è più importante delle rivendicazioni o della contestazione stessa, che non facevano che esprimerlo nei termini pre-evento: un fatto positivo, uno stile d’esperienza. Un’esperienza crea-

trice, cioè poetica. Il poeta ha schiodato la parola, annunciava un volantino alla Sorbona. È un fatto di cui siamo testimoni per averlo visto e avervi partecipato: una folla è diventata poetica».

Immaginazione

Se, come abbiamo notato, il rischio della “perdita della memoria” e quindi delle radici e del passato, finisce con l’annientare l’umano, la perdita del futuro e la mancanza di immaginazione creativa possono risultare altrettanto devastanti.

Tra i frutti tardivi del già citato gruppo “Seme”, preceduto da una mostra sull’emigrazione, installata nei locali dell’ufficio postale di Vieste, ci fu la messa in musica di alcune poesie del maestro Gaetano Dellisanti, un anziano poeta che si esprimeva in vernacolo. Il propulsore della protesta è comunque da sempre stata l’immaginazione, in quanto il futuro prima di essere pensato e rappresentato veniva da noi immaginato. E le stesse rappresentazioni non violente assumevano forma simbolica, come sottolinea ancora de Certeau: «Un linguaggio sociale diventa dunque “simbolico” là dove riceve un nuovo status. Significa un cambiamento qualitativo che non è ancora un cambiamento quantitativo. Il simbolo qui non rinvia a ciò che sappiamo già o a quel che abbiamo definito, ma, passando attraverso ciò che sappiamo, rimanda a quello che ignoriamo: un avvenimento che coinvolge il tutto. Vuol dire che le nostre conoscenze sono divenute il linguaggio di altri e di un’altra esperienza».

Se il primo evento risulta profetico, in quanto, ponendo l’attenzione sui nostri emigranti, anticipava la necessità di un’autocoscienza critica di fronte al successivo fenomeno migratorio, il secondo recuperava le radici profondamente tradizionali, per nulla scontate, che il poeta sapeva descrivere e rappresentare, molto meglio di quanto non accadesse nel folklore. Ma, tornando al ’68, lo slogan «L’immaginazione al potere» si nutre della riflessione del filosofo Herbert Marcuse, che l’aveva coniata e i cui testi nutrivano le riflessioni e i dibattiti di quel periodo. Del resto i «cuccioli del maggio lottavano così come si gioca» (F. De André).

Ma si tratta anche del “potere dell’immaginazione”, troppo spesso eluso da un pensiero razionalistico e sistematico, incapace non solo di rappresentare, ma di cogliere il nuovo. E se è vero che «i poeti sono strane creature», della loro stranezza-estraneità si nutre la dinamica innovativa e creativa nelle diverse epoche della storia. In *Geist der Utopie*, Bloch aveva affermato: «intraprendendo la costruttiva via della fantasia, invocando ciò che non c’è ancora, cercando e costruendo nell’azzurro il vero, il reale, là dove il puro dato di fatto scompare – *incipit vita nova*». Del resto il futuro si può solo immaginare, come il genere apocalittico mostra ampiamente e ciò a costo di nuotare contro-corrente in tempi di neo-realismo, tentando di elaborare ulteriormente una teologia, che, come diceva J. Borges, appartiene al «genere fantasy». Certo si può leggere l’immaginario in termini di pura evasione dal reale, al quale comunque appartiene anche se in forma diversa, ma esso può essere interpretato e vissuto anche come pungolo dell’impegno sociopolitico ed ecclesiale. In ogni caso, anche chi ama rifugiarsi nel fantastico, finisce con il riferirsi ad esso nel grigiore del quotidiano, se non altro per sopravvivere alla noia dell’esistenza.

Conclusione prospettica

Il Card. Martini in uno scritto apparso nel 1999 su *Aggiornamenti sociali* e significativamente intitolato “Imparare dal passato una maggiore pazienza storica”, raccoglieva l’eredità del ’68 parlando di «pungoli» che rimangono conficcati nella nostra carne e nella nostra mente e che non devono essere anestetizzati, perché possano consentirci di abitare con maggiore consapevolezza il tempo della crisi.

Il primo pungolo è quello della povertà. Il sogno di una chiesa povera e libera, che il patto delle catacombe aveva suscitato ai tempi del Concilio, va sempre e in ogni epoca vissuto e riproposto: «È un pungolo che ha toccato tutte le comunità cristiane suscitando l’interrogativo: siamo veramente obbedienti all’istanza di povertà evangelica o ce ne siamo allontanati, ci siamo imborghesiti, rannicchiati nei nostri privilegi, dimenticando i poveri? E questo punto, espresso in molti modi, è stato certamente salutare ed è ineliminabile dalla Chiesa, pur se non sarà mai all’altezza di darvi una risposta adeguata. Perciò è chiamata continuamente a esaminarsi, a verificarsi. In quegli anni la tensione alla povertà fu fortissima e diede luogo a nuove esperienze, a nuove comunità, a nuovi modi di vita; alcuni sono falliti, ma il pungolo era reale e sano» (C. M. Martini). Non si tratta certo di una povertà sociologica, inseguita nell’ideale pauperistico, ma della povertà espressa nel vangelo delle beatitudini.

Il secondo pungolo è quello della politica: «un pungolo drammatico, che costringeva tutti a una scelta. Ovviamente questa istanza veniva esasperata, faceva della politica l'unica cifra interpretativa. Però faceva uscire da una forma di cristianesimo privato, preoccupato soltanto di sé o di piccoli gruppi, suscitava il bisogno di aprirsi a orizzonti sociali, di lasciarsi coinvolgere. È un altro pungolo che rimane, con dei moti pendolari un po' da una parte e un po' dall'altra, un po' troppo e un po' poco. Rimane sempre perché noi dobbiamo interrogarci su quali sono le conseguenze politiche, a livello di organizzazione della società, di difesa dei poveri, di aiuto ai popoli sofferenti» (C. M. Martini). A questo livello il tema della partecipazione incarna qualcosa di decisivo per il cristiano laico, che non può delegare alla gerarchia prese di posizione su temi caldi e spinosi, presenti nell'agenda delle forze politiche.

Infine il pungolo dell'autenticità. «Nei movimenti del Sessantotto si cercava molto la coerenza, la trasparenza, l'autenticità. Ci domandavamo: siamo coerenti con il Vangelo? Lo rappresentiamo in maniera trasparente, autentica? E avvertivamo la nostra distanza e insieme il bisogno di capire che cosa significa interpretare il Vangelo nell'oggi». Alla luce del "nuovo umanesimo", tale pungolo incrocia il profondo desiderio di autenticità umana, che nell'esistenza Gesù di Nazareth si esprime, soprattutto nell'esercizio di una "libertà liberante", che gli consente di non lasciarsi intrappolare nelle macchine del sistema, il quale non resta inerte, ma si attiva per crocifiggere colui che aveva affermato che «la verità vi farà liberi» (Gv 8,32).

Se è facilmente constatabile che, nella cosiddetta "chiesa di papa Francesco", gli aneliti alla povertà e all'autenticità, sono fortemente rappresentati in quella che Mimmo Muolo ha definito la sua «enciclica dei gesti», bisogna con amarezza anche constatare che il pungolo della politica resta in ombra e rischia di vanificare le altre due istanze. Infatti, senza un adeguato lavoro sulle strutture attraverso cui si configurano la società civile e la chiesa, il pungolo della povertà rischia di realizzarsi in forme di elemosina, che, lungi dal risolvere le problematiche sociali, le lasciano intatte. Nello stesso senso l'anelito all'autenticità rischia di risolversi in senso individualistico e meramente interiore, dando vita a forme di spiritualismo che sono ben lontane dall'autentica spiritualità credente.