

# RELIGIONE CRISTIANA E RELIGIONE APERTA: LINEE DI UN CONFRONTO

di **Massimiliano Fortuna**

L'opera e la figura di Aldo Capitini nella cultura italiana del Novecento non posseggono, a tutt'oggi, che nebulosi contorni. Basti pensare, ad esempio, a quanto sia limitato il numero di persone che riconosce in lui l'ideatore della Marcia della pace Perugia-Assisi. Non che Capitini non goda di una lusinghiera bibliografia quanto a numero di titoli. Ma il valore di questi testi, tranne alcune, anche recentissime, lodevoli eccezioni, è complessivamente modesto. E se una lacuna più di altre può distinguersi, questa attiene alla dimensione filosofico-religiosa del suo pensiero.

Troppo spesso a quanti si interessano di nonviolenza la sua palese inclinazione religiosa si direbbe apparire come una superflua, quando non imbarazzante, appendice. E, naturalmente, questo non è che un modo, il più evidente forse, di tradire l'indiscutibile complessità del suo patrimonio intellettuale. Il rispetto per un pensatore comincia innanzi tutto dalla volontà di prenderlo in parola; è sufficiente dare una rapidissima scorsa ai titoli dei libri di Capitini e vedere quante volte le parole "religione", "religioso" e "religiosa" ritornano per rendersi conto che una simile insistenza non solo non può essere casuale, ma testimonia un'opzione fondamentale e decisiva, sminuire la quale è un azzardo che chiunque intenda soffermarsi su di lui con una qualche meditata attenzione non può certo commettere.

Lo scritto che segue trova la propria ragion d'essere nel tentativo di analizzare alcuni nodi fondamentali –sebbene altri se ne possano trovare– della prospettiva religiosa di Capitini, da lui stesso sintetizzata nella formula "religione aperta". In essa s'intersecano mondi culturali diversi e la struttura concettuale che la contraddistingue si chiarisce in un ampio confronto fra svariati motivi, appartenenti tanto al pensiero laico e filosofico quanto alla tradizione strettamente religiosa. Mi pare si possa comunque dire che i componenti prioritari di questo intreccio sono: l'eredità cristiana, essenzialmente nel richiamo alla sua fonte evangelica, il criticismo kantiano, l'idealismo (tanto Hegel quanto Croce e Gentile), l'analisi marxiana, alcuni temi delle filosofie dell'esistenza e la spiritualità gandhiana. Analizzare con precisione critica il diverso apporto dato alla religione di Capitini da queste differenti fonti, ricostruire il contesto intellettuale della loro apparizione nel pensiero capitiniano, cogliere le reciproche influenze e ripercorrere le affinità tra questi molteplici "strati", confrontarne gli esiti con alcune delle maggiori correnti filosofiche e religiose costituirebbe il, non agevole, compito di un intero libro. E si tratterebbe di un lavoro assolutamente meritorio, poiché al momento un libro siffatto non esiste.

Questo articolo dal canto suo si propone, in modo assai più semplice, di

ravvisare l'importanza che la religione cristiana possiede nell'opera capitiniana, e nel far questo coglie, come detto, l'occasione per tentare di fornire un contributo alla comprensione della religione aperta. Lo scritto è suddiviso in tre paragrafi, il primo dei quali cerca di mettere in luce i più significativi punti di tangenza che possono riscontrarsi tra cristianesimo e religione capitiniana, il secondo, all'opposto, ne evidenzia le maggiori differenze, e il terzo tenta di abbozzare qualche considerazione generale, sottolineando innanzi tutto il posto centrale che l'escatologia occupa nelle pagine di questo autore. Chi scrive è guidato infatti dalla convinzione che la cristiana idea di salvezza costituisca l'eredità di maggior rilievo nella delineazione del nucleo più profondo della religione di Capitini, e che il serrato corpo a corpo ingaggiato da quest'ultimo nei confronti dell'istituzione cattolica possa, al limite, leggersi come il tentativo di presentare se stesso come un erede del cristianesimo originario più autentico della Chiesa Romana, quasi, per adoperare parole sue, "il ricercatore e il costituente di una vita religiosa, in contrasto con quella tradizionale, leggendaria, istituzionale, autoritaria"<sup>1</sup>.

Alla base delle pagine che seguono è sottesa l'idea che l'apparato filosofico-religioso capitiniano possieda un rigore concettuale e linguistico indiscutibile, la cui decifrazione non può che essere il risultato di pazienti e scrupolose ricerche; la sua "persuasione" religiosa non corrisponde in alcun modo ad un generico rispetto per la vita umana o ad una abborracciata e semplicistica silloge ecumenica, ma ad una precisa prospettiva a cui occorre avvicinarsi facendo uso delle più adeguate categorie ermeneutiche che l'analisi critica ci fornisce.

### *Un terreno comune*

Dico dunque: io ho, insieme con tutti gli esseri esistenti. E per un eguale moto dico: io sono, insieme con tutti gli esseri presenti (intendendo per *presenza* l'essere apparso, anche un istante solo che è infinito, nella storia). Al mio operare secondo i valori sono intrinsecamente presenti anche quelli che sembrano non operare più. Come l'avere i beni economici mi lega a tutti gli esistenti, così l'operare per i valori mi unisce a tutti gli esseri che ne sono o furono capaci, anche se morti, perché essi, solo che siano nati, hanno portato nel loro intimo un valore, ed il valore non muore: vivono con esso. Per la persuasione etica sociale voglio che tutti gli esistenti fruiscono dei beni economici esistenti; per la persuasione religiosa sento che alla creazione continua dei valori spirituali tutti sono infinitamente presenti, anche chi sembra non essere più<sup>2</sup>.

Questa distinzione tra etica e religione non trova molti altri riscontri nelle pagine di Capitini: non mi pare venga mai formulata esplicitamente prima di tale passo e raramente lo sarà in seguito. Tuttavia per intendere la centralità e l'imprescindibilità del religioso in Capitini non si può partire che da qui: dalla consapevolezza, cioè, che se esiste un tentativo di chiarificazione concettuale, attinente a categorie classiche di pensiero, in grado di riepilogare la tensione che con maggior vitalità sorregge la sua pagina, questo non è altro che il tentativo di "distinguere il momento religioso dal momento morale, con cui generalmente, e i migliori, lo confondono"<sup>3</sup>.

Una cosa emerge da subito come la più evidente: lo “sguardo” della religione punta verso una direzione che l’etica non contempla: quella dei morti, di coloro il cui esistere sociale è venuto meno. Il discrimine tra etica e religione risiede innanzi tutto in una diversa valutazione in merito all’“altro” a cui rivolge la propria attenzione. Capitini chiarisce che la responsabilità che l’uomo religioso avverte non resta circoscritta ad una dimensione che comprenda unicamente le creature viventi; la prospettiva che lo contraddistingue è all’insegna di un ampliamento, o più correttamente di un’*aggiunta*. Si tratta di transitare da una realtà parziale, quella dei vivi (gli esistenti), ad una realtà assoluta, volta ad incorporare anche coloro che hanno cessato di vivere (i presenti). La persuasione etica sociale, come Capitini la definisce, si ferma alla prima realtà, la religione raggiunge la seconda; e nel raggiungerla entra in possesso di una radicale verità entro la quale tutto il reale si incardina: i morti non muoiono, la morte non è che un inganno della vitalità, un tranello biologico nel quale il religioso (vero persuaso) evita di restare impigliato e che ha il compito di palesare a tutti, indicando –profeticamente, se si vuole– l’aggiungersi della vita dietro l’apparenza della morte. Afferrare senza esitazioni e con immediatezza l’esigenza di questa aggiunta significa aver posto l’orecchio sul battito vitale che sorregge l’intero pensiero capitiniano, poiché è sull’asse vita-morte che il seguente pensiero si gioca e solo in modo derivato su quello, di gran lunga più noto e indagato, nonviolenza-violenza: questa seconda antitesi, per quanto assolutamente centrale in Capitini, non costituisce che una specificazione della prima.

Nel dire etico-sociale Capitini definisce uno spazio che è il medesimo della politica; valori etici e valori politici non si situano per lui in una scala gerarchica, né stanno fra loro in opposizione, né occupano ambiti autonomi e reciprocamente distinti: semplicemente costituiscono un’identità; la politica autenticamente intesa risponde ad esigenze etiche e l’etica non può evitare di trovare il proprio sbocco nell’azione politica e sociale. Ma nemmeno tra sfera etico-politica e sfera religiosa si dà una qualche contrapposizione, anzi una continuità profonda le attraversa: tutto il discorso di Capitini lascia facilmente intendere –anzi esplicitamente sottolinea– che il vero impegno politico è quello capace di dotarsi di uno sguardo religioso. Essere un riformatore religioso era infatti il ruolo che, con tutta probabilità, rivendicava prioritariamente per se stesso: e nella *riforma religiosa* dovevano conseguentemente rinvenirsi le condizioni di una *nuova socialità* (nuova anche perché non più solo strettamente politica); non è certo casuale che queste due espressioni si trovino accostate nel titolo di uno dei suoi libri più chiarificatori del vicendevole implicarsi di politica e religione.

Ci si potrebbe innanzi tutto chiedere se l’uso della parola “riforma”, non costituisca di per sé la spia di una solidarietà essenziale tra religione cristiana e religione aperta. La volontà di riformare dovrebbe presupporre infatti un nucleo, già esistente, di idee religiose al quale si intende conferire una “nuova forma”. E questo nucleo, più che in qualsiasi altro movimento religioso, sembra proprio rinvenirsi nel cristianesimo: è il cristianesimo, pur non trascurando, nella sua mai circoscritta passione spirituale, altri patrimoni culturali, la religione che Capitini intende “aprire”. Ma sviluppare in pienezza e libertà le potenzialità di apertura interne ad esso significa inesorabilmente porsi in una condi-

zione di critica e di rifiuto nei riguardi della tradizione cattolica, vale a dire di una “versione” della religione cristiana che ne ha stravolto, o al limite visibilmente usurato, l’originaria forza d’urto nei confronti della società e delle “chiusure” che la perpetuano –non si presti dunque un’attenzione marginale al fatto che nella religione di Capitini, come, più o meno larvatamente, in ogni posizione che risenta vivamente della suggestione del cristianesimo evangelico, traluce un’immediatezza politica.

Alla distinzione tra etica e religione se ne sovrappone una seconda, che Capitini mostra di avere ben chiara sin da quegli *Elementi di un’esperienza religiosa* che segnano il suo esordio saggistico: quella tra *libertà* e *liberazione*. La libertà, come si può intuire, corrisponde al supremo obiettivo di chi agisce circoscrivendosi in un terreno solo etico-politico, la liberazione costituisce lo sbocco finale di un’esigenza religiosa. Se ci immaginiamo, come Capitini stesso suggerisce, la libertà collocata su di un piano posto orizzontalmente e la liberazione su di un piano verticale, abbiamo una figura in grado di ricapitolare simbolicamente la distinzione tra le due dimensioni, ma anche il nesso capace di unirle.

La libertà sociale, per trovare realizzazione, ha bisogno di radicarsi in un riconoscimento reciproco; ognuno è realmente libero nella misura in cui permette anche all’altro di considerarsi tale: una società giusta non può che essere quella in cui a ciascuno viene riconosciuta la propria “porzione” di libertà è una linea a cui si direbbe fatale l’irrigidirsi nello spazio asettico del diritto; e il mondo del diritto per Capitini, pur nell’inevitabile rispetto dovutogli, fonda un modo di esistere basato sulla separazione e come tale insufficiente.

Se la libertà è all’insegna di un distanziarsi, l’agire nel quale la liberazione condensa il proprio senso originario mira ad un avvicinamento: donare senza pretendere nulla in cambio, senza voler ricevere in misura proporzionata a quel che si dà –è questa la direzione che la religione persegue allo scopo di colmare ciò che al diritto fa difetto. Pervenire ad un’unione sostanziale (intima) e non semplicemente formale (esteriore), non risponde ad altro la motivazione del persuaso: poiché unicamente da “questa liberazione intima sorge l’esigenza della libertà sociale, non come un diritto (come se qualcuno ce la dovesse dare), ma come un dovere: come è dovere l’esercitarla in sé cercando strenuamente il meglio”<sup>4</sup>.

Se si rimane nell’ambito della vita (in quanto entità biologica), come la politica fa, non si può che aspirare a rimedi parziali: il diritto è uno strumento utile unicamente a disciplinare<sup>5</sup>, migliorandolo in direzione di un valore, ciò che vive e che, in quanto vivo, mantiene una inevitabile correlazione con la morte, ha un termine. Ma la persuasione religiosa pretende di cogliere, dietro questo tempo parziale del vivere, quel che non ha termine e non muore: l’eternità della presenza; e nell’estendere questa ad ogni creatura che è stata viva giunge ad intenderla come presenza di tutti, come *compresenza*. Alla parzialità della politica la religione risponde arrogandosi un compito assoluto: liberare definitivamente la vita dalla provvisorietà che la contrasta, permettere alla compresenza di emergere.

Se la libertà si arresta alla direzione presente-futuro, nella liberazione

anche il passato converge nella sua interezza. Credere che la società, e con essa l'intera realtà, possa divenire non soltanto libera, ma totalmente liberata dal dolore e dal morire sarà dunque l'aspirazione di chi, come Capitini, è guidato dalla convinzione che il piano orizzontale della politica e quello verticale della religione non vadano disgiunti e che si debba diventar capaci di "vedere la liberazione sociale entro la liberazione religiosa"<sup>6</sup>.

Individuata la matrice religiosa in un impulso alla liberazione, resta da chiedersi in quali precise forme Capitini prospetti questa liberazione. Una polarità di fondo difficilmente eludibile, e sufficiente ad impostare un discorso introduttivo, emerge con relativa facilità: quella che può rinvenirsi nella distinzione tra una liberazione *acosmica* ed una liberazione *storica*. La prima intende il liberarsi come un liberarsi *da* qualcosa: dal mondo, dalla storia, dalla realtà umana, dal tempo, dalla materia. Nella seconda la liberazione avviene *con* qualcosa: con il mondo e così via. Salvarsi acosmicamente vuol dire essenzialmente evadere da una realtà (storica) degradata: fuggendo da quel che appare reale, senza esserlo, in direzione di quanto è pienamente reale, transitando da un livello inferiore ad uno superiore, trasferendosi in un altro luogo, passando al di là. Salvarsi storicamente, al contrario, indica la necessità di attuare la redenzione attraverso la storia, ed anche per mezzo di essa, nel presupposto che il compito non sia, in concisione estrema, liberarsi dalla realtà in cui ci si trova ma renderla libera. Il cristianesimo e le altre religioni abramiche prefigurano, in modo inedito rispetto al restante panorama religioso (eccezion fatta per il mazdeismo), quest'ultimo tipo di salvezza<sup>7</sup>.

Se ci si domanda quale di queste due biforcazioni imbrocchi l'esigenza della liberazione avvertita da Capitini, la risposta non può che pendere verso una liberazione intesa storicamente. La salvezza tanto invocata nelle sue pagine non ha nulla a che vedere con una via di redenzione individuale: quella di Capitini non è una *soteriologia*, un salvarsi da soli dopo aver negato il mondo, ma un' *escatologia*, un salvarsi insieme, con gli altri, mutando il mondo ma conservandolo al medesimo tempo.

Non sembra facile negare che la Novella al centro dei Vangeli testimonia di una redenzione che investirà e rinnoverà la creazione, senza disconoscerla nella sua concretezza: la salvezza rivestirà questo mondo, liberandolo per sempre dal dolore e dalla morte, ma sarà appunto *questo* mondo ad essere trasfigurato, essendo la vittoria sul peccato soltanto la vittoria su ciò che lo limita e non sulla sua intera consistenza reale. Analogamente, in Capitini la liberazione non è "emigrazione dalla terra" attraverso cui approdare "a luogo migliore", ma "la liberazione è trasformazione qui della natura"<sup>8</sup>.

Date queste premesse si direbbe innanzi tutto agevole intuire quel che Capitini non è. Un mistico, per prima cosa. I suoi interpreti più avvertiti non hanno faticato ad accorgersene, dal momento che a sottolinearlo è lui stesso: "Non è difficile vedere che alla concezione della migrazione verso altra terra sono simili le concezioni mistico-spaziali, per cui l'individuo si salva spostandosi spazialmente verso il Tutto, il Valore, la Realtà assoluta, la Beatitudine"<sup>9</sup>. Ma misticismo è parola ambigua, al cui interno si sono sedimentati nel tempo significati molteplici ed eterogenei, ricondurre i quali ad una qualche unità dotata di

senso ed uniformità non pare impresa possibile. All'interno della tradizione cristiana, ad esempio, sembra doveroso distinguere perlomeno tra due forme di misticismo. La prima è una mistica di derivazione neoplatonica, della quale è capostipite lo Pseudo-Dionigi, improntata su di un processo di ascesa e di innalzamento verso una realtà superiore, culminante nella riunione con una Trascendenza per la quale la dimensione terrena costituisce una distante appendice: è un misticismo che viene definito dell'immagine, ruotante attorno all'idea di identità, un misticismo estatico (o ancor meglio instatico), volto al raggiungimento di una *salus* individuale. Ma, soprattutto a partire dalla riscoperta francescana dell'integrale divinità del cosmo e della centralità della tenerezza nel Cristo evangelico, non manca una mistica dell'amore, incentrata sulla somiglianza degli esseri creati e sul loro reciproco corrispondersi, che, con l'occhio volto innanzi tutto al mistero dell'incarnazione, si sostiene sulla consapevolezza che "la presenza di Dio" si trova "nella creazione più che *al di là* della creazione"<sup>10</sup> –è la mistica di Ildegarda di Bingen, Caterina da Siena, Teresa d'Avila.

Il non misticismo di Capitini si chiarisce se posto a confronto con il primo tipo di mistica, non certo con il secondo<sup>11</sup> –basti considerare il risalto di Francesco d'Assisi nelle sue pagine. Ma, soprattutto, approfondendo il senso di questa distinzione è possibile giungere in prossimità di uno dei perni concettuali attorno a cui la fenomenologia religiosa di Capitini incessantemente ruota. Misticismo dell'immagine e misticismo dell'amore sono sostanzialmente inconciliabili, perché fanno riferimento a due matrici culturali che non è possibile assimilare, se non a prezzo di un aperto sincretismo. In sintesi: se l'immagine si trova in rapporto con una visione, l'amore è a contatto con un'azione. Nel primo caso si fa capo alla categoria greca del vedere, nell'altro si è immersi nella centralità neotestamentaria, e più generalmente biblica, del fare. Qualsiasi pagina di Capitini si apra, sarà questa centralità a venirci incontro: anche per lui Dio non si svela in ciò che è visto ma in quel che viene compiuto; la ricerca non ha termine in un Essere da contemplare ed in cui eventualmente annullarsi misticamente (quale mistica si è detto), ma in un atto da svolgere. Non è l'affinarsi delle potenzialità visive, la teoresi, a condurre al cuore del divino e della verità, ma la capacità di realizzare qualcosa, la prassi, a permetterlo.

Riuscire a scorgere cosa possa differenziare l'amore evangelico dalla prassi capitiniana non è impresa troppo semplice; la nonviolenza assomiglia molto ad una solidificazione pratica dell'originaria *agape* cristiana, per sua essenza attiva e creatrice di vincoli comunitari, e per nulla all'*eros* greco, radicato nel desiderio dell'anima di attingere il mondo sovrasensibile<sup>12</sup>. La predilezione di Angela da Foligno per il Dio che si dà rispetto al Dio che dà può bene indicare, meglio forse di qualsiasi altra sintesi più nutrita, l'amore a cui Capitini rivolge la sua attenzione<sup>13</sup>. A muoverlo è una sorta di istinto, di dedizione fiduciosa e incrollabile: la certezza, ma si potrebbe dire fede, che il mondo, nel suo nucleo inscalfibile, risponde ad un atto d'amore, un atto che, nelle nervature che egli cerca di far emergere nella loro elementare chiarezza, ha come dimensioni essenziali la corallità e la sovrabbondanza. Nessun essere vivente è immeritevole d'amore e nessun limite interno può realmente impedire a questa assolutezza d'amore di estinguersi o arenarsi –la sua stessa scrittura sembra conti-

gua ad essa ed incapace di sottrarsi: un'equilibrata fusione di entusiasmo e serenità è la cifra ricorrente anche delle pagine più cupe di Capitini.

L'amore come forza che anima un Dio di consolazione, l'incondizionata vicinanza alle creature, non abbandonate in balia della morte e non lasciate a disperdersi nella loro naturale fragilità, sono l'innegabile collante che tiene unite divinità cristiana e compresenza; quando Capitini si rivolge a questa ritraendola nel seguente modo, non sembra quanto mai prossimo al Dio neotestamentario: "sa profondamente ciò che è ciascuno di noi, ci giudica e ci aiuta e sorregge continuamente, collabora nei valori, si aggiunge, perdonando, all'essere individuo"<sup>14</sup>

Non amore senza meta, né universalismo umanitario: scrutare volti presenti e curare miserie concrete segnano in Capitini i prodromi indispensabili di ogni vero agire<sup>15</sup>; gli abbandoni mistici a cui non poteva impedirsi di guardare con sospetto gli dovevano sembrare, nell'ebbrezza dell'annichilirsi in Dio, una sorta di esaltazione di un amore astratto e fine soprattutto a se stesso: in questo amore per l'amore scorgeva probabilmente un possibile capostipite, seppure di stoffa nobilissima, di quell'azione per l'azione di cui i fascismi del ventesimo secolo si sono nutriti.

Il male di Capitini è il male biblico; il dolore nella sua agghiacciante consistenza fisica e la concretezza innegabile del morire sono le due colonne d'Ercole che il suo pensiero riconosce in tutta la loro spaventosa imponenza: se si decide ad oltrepassarle è unicamente in nome di quella radicale escatologia che lo contraddistingue, non certo di un irenismo di maniera o di una facile teodicea. Non c'è dubbio sul fatto che Capitini abbia saputo tenersi a distanza di sicurezza da qualsivoglia tentazione di spiritualizzare la sofferenza, vero e proprio buco nero attorno al quale gli idealismi di ogni sorta gravitano sino ad esserne immancabilmente risucchiati.

L'attenzione alla carne, in Capitini come nel cristianesimo evangelico, testimonia un'ulteriore tangenza tra i due, che sfocia in una reale prossimità antropologica. Di comune si ritrova innanzitutto, ed è, se si vuole, l'aspetto più generico, un'indomita attenzione agli ultimi; l'occhio di Capitini non sospende mai di vigilare su ogni forma di emarginazione: la tenerezza che egli profonde verso i deboli, il desiderio di non veder sopraffatti gli inermi, la costante vicinanza ai socialmente reietti ed ai limitati fisicamente non consentono paragoni, se non con pochissimi autori del Novecento: e i nomi, quando si rinvengano, fanno molto più probabilmente parte dell'ambito letterario che di quello rigidamente filosofico. E, già s'è visto, la reazione a questo dolore tanto intensamente avvertito non si arresta ad una condivisione della pena di vivere, Capitini non si limita a compatire coloro che soffrono il peso di un male diffuso e universale ma attende che sopraggiunga, più rapida possibile, una redenzione: svellere il dolore una volta per sempre è il gesto, ancora evangelico, che occupa integralmente il suo orizzonte.

Ma la corrispondenza che deve forse venir sottolineata con maggiore risalto è quella che intercorre tra la cristiana resurrezione dei corpi e il modo d'essere nel quale la compresenza finirà per manifestarsi in una realtà liberata. Capitini riserva ben più che semplici accenni all'idea di un rinascere rivestiti di una corporeità nuova e trasfigurata:

La vita religiosa è aperta alla trasformazione del corpo e dell'universo, che è corpo di tutti, e si appassiona per la realtà di tutti che comprende anche chi ha il corpo malato e difettoso [...]. L'appassionamento religioso per la realtà di tutti non è perché essa resti una cosa separata, ma perché cresca con un nuovo corpo e un nuovo universo adatti ad una realtà liberata<sup>16</sup>.

In Capitini la natura è l'ostacolo alla liberazione che la compresenza deve investire con la sua spiritualità e trasformare, come lo Spirito cristiano coinvolge il cosmo creato in una rinascita a nuova vita. Certo, la natura ed il corpo naturale sono abissale mancanza tanto in Capitini che nel cristianesimo, ma una volta depurati da questa mancanza e, per così dire, riplasmati, non si trovano esclusi dalla salvezza. Capitini sembra vicino ad intendere l'uomo quale unità non scindibile di esteriorità e interiorità, con un reciso rifiuto dell'irrimediabile dualismo platonico tra anima e corpo, in cui l'immortalità è riservata alla prima soltanto: ma questo rifiuto lo pone sulla linea di quel protocristianesimo che, ancora prossimo alla sua progenitura ebraica, non guardava all'anima e al corpo come a dimensioni irriducibili, ma come a due parti di una medesima unità che lo Spirito di Dio ha il potere di tener viva in eterno. La dedizione di Capitini alla carnalità umana e alle altissime sofferenze che la coinvolgono, sembra rientrare di conseguenza in una pienezza escatologica che non scorge nel corpo un'imbarazzante appendice che la liberazione conclusiva può tralasciare; non si dimentichi del resto che l'immagine capitiniana della *fešta* come prefigurazione e anticipazione della realtà liberata si direbbe assai vicina ai banchetti vetero e neotestamentari, piuttosto che a rarefazioni nirvaniche (per quanto diverse e composite possano essere le versioni che del nirvana si sono date).

24

Non manca, glossa a quanto si è appena scritto, un'ultima acuta convergenza con il cristianesimo: il convincimento, che deve restar sotteso ad ogni nostra azione, che l'atto all'origine del vivere debba venire inteso in primo e decisivo luogo come *dona*. La gioia di trovarsi nella vita, per quanto bisognosa di redenzione possa essere, e non nel nulla scava uno iato incolmabile rispetto a quell'aspirazione a non essere mai nati che è stata uno degli alimenti principali a cui la vena tragica della greicità si è nutrita e che costituisce, ad esempio, anche lo sfondo uniforme di quel Michelstaedter che Capitini amava.

### *Divergenze*

“Non si dice cristiano; tuttavia gli sta sommamente a cuore l'avvenire del cristianesimo”<sup>17</sup>. Se si fosse costretti a compendiare in una riga soltanto tutto quel che in Capitini ruota attorno al problema religioso, queste parole di Fabrizio Truini si presenterebbero alla stregua di una formula quasi rituale. Difficile non avvertire del tutto come il non dirsi cristiano si stagli costantemente, e si direbbe con inevitabile consapevolezza, sullo sfondo di un terreno religioso fecondato dalle più profonde aspirazioni cristiane. Potrebbe un autore le cui pagine sono ripetutamente attraversate da espressioni come Provvidenza, Grazia, Resurrezione, Regno di Dio, pentimento, confessarsi,

paradiso, perdono, incarnazione, considerarsi avulso dal sentire cristiano, estraneo alle speranze che al cristianesimo hanno permesso di radicarsi e diffondersi? Meglio, potrebbe un autore nel quale alla speranza è concesso un ruolo di rilievo, essere privo di relazioni proprio con il movimento spirituale che ha introdotto in Occidente l'orizzonte stesso della speranza? Evidentemente no, e fino ad ora il tentativo è stato precisamente quello di mostrare i risvolti più consistenti di questo legame. Ma accanto ad essi non si può naturalmente mancare di evidenziare anche ciò che separa.

Per Capitini è innanzi tutto non credibile quel che per un cristiano costituisce il mattone a partire dal quale il resto del suo credo trova fondamento: l'accettazione della messianicità di Gesù di Nazareth. Nell'indicare la salvezza come luogo in cui il mondo pone fine al suo perpetuarsi nell'orizzonte della morte e del soffrire, Capitini non si avvale di un mediatore privilegiato. L'ipotesi che un uomo soltanto possa esser ritenuto il collante della redenzione universale, ai suoi occhi è destituita di qualsiasi plausibilità: sorge su di una linea di chiusura non di apertura. L'ipotesi che pare rigettata quasi nel rifiuto di intenderla nella sua radicalità: ad esempio quando rivolto a Don Mazzolari in toni che, considerati in proporzione alla sua abituale estrema pacatezza, possono dirsi addirittura aspri Capitini sottolinea:

A me sembra che la piena realizzazione del principio sommo dell'unità amore per tutti, e dell'apertura ad una realtà liberata che finalmente comprenda tutti, sia attraversato, impedito, frustrato da quegli elementi tradizionali che Don Mazzolari conserva, e che gli fanno porre dei dilemmi religiosamente ormai inaccettabili, perché risultanti da residui di religioni primitive, crudeli, esclusivistiche. Come si può dire che "se Cristo è il Risorto, il suo Vangelo tiene, con neanche un jota fuori; se non è il Risorto, tutto cade e diviene folle?"<sup>18</sup>

La tensione religiosa di un cristiano è però basata proprio sulla convinzione che la resurrezione di Gesù costituisca la primizia di un evento che, nel suo punto terminale, finirà per coinvolgere anche il resto dell'umanità: sottratta questa primizia, tutta la fede che ne segue vacilla e, se è certamente indubbio che la lezione dell'amore permane intatta nella sua validità, la redenzione attorno a cui i Vangeli ruotano inevitabilmente si dissolve. Per Capitini, semplicemente, la salvezza dell'umanità non si trova in balia di alcuna primizia escatologica, non essendo Gesù di Nazareth un uomo differente dagli altri e, nello specifico, perché quella resurrezione attestata dai Vangeli non è mai avvenuta.

L'atteggiamento tenuto nei riguardi della figura del Cristo neotestamentario richiama quella scuola interpretativa che viene definita *critica* o *storicista*, scuola che ha avuto in Loisy un maestro riconosciuto e in Buonaiuti e Martinetti i più noti esponenti italiani: nomi che nelle pagine di Capitini non è difatti raro incontrare. Il Gesù evangelico corrisponde ad un uomo storicamente esistito, uomo che si è reso protagonista per Capitini di una straordinaria, forse senza uguale, apertura religiosa: ma di un uomo si tratta e non di Dio.

Posto questo ne risultano sfrondate non solo, e non tanto, i corollari miracolosi che la tradizione ha attribuito alla nascita e alla vita di Gesù, ma soprattutto l'idea che la salvezza si strutturi seguendo lo svolgersi di eventi storici dei

quali l'Antico e il Nuovo Testamento sarebbero i custodi e che l'incarnazione attraverso la quale Dio si rivela compiutamente costituisca un *unicum* assoluto: centro attorno a cui tutta la storia umana converge per rinvenire la propria fonte di senso. Sono appunto queste le conclusioni che Capitini trae.

Se l'incarnazione non può dirsi un *unicum*, nemmeno la rivelazione lo può. "Moltiplicare" Cristo per il numero complessivo degli esseri viventi non è che un modo più suggestivo di definire la compresenza: tutto quel che vive si deve ritenere, al medesimo titolo, discesa nella morte e potenziale contributo alla sua disfatta. E qualsiasi uomo conserva in se stesso la possibilità di pervenire a questa fondamentale verità, senza dover ricorrere ad una voce soprannaturale.

Così la storia della salvezza, se in Capitini è possibile rinvenirne una, ed a me pare la si possa rinvenire, non si svelerà in tappe storiche annunciate e graduali o, per quanto concerne le versioni secolarizzate, in "schemi" entro cui gli eventi si dispongono seguendo deduzioni conseguenti, ma si direbbe affidata all'estro di improvvise e successive "aperture" che, per quanto imparentate l'una con l'altra e sottese da un reciproco corrispondersi, non si lasciano ordinare secondo una qualche genealogia storica.

Circoscrivendo per un momento l'attenzione al rapporto con il solo cattolicesimo, non dovrebbe a questo punto essere arduo comprendere che il *casus belli* all'origine del contrasto con la Chiesa cattolica, si deve precisamente al fatto di avere a che fare con una comunità che si dichiara Chiesa, che dichiara cioè se stessa passaggio obbligato attraverso cui pervenire alla redenzione, o, ancor più nettamente, luogo di una redenzione già in atto. Non accolta la mediazione unica di Gesù, diviene a maggior ragione impossibile accogliere l'opera di una istituzione che di questa mediazione si pretende erede, più ancora che privilegiata esclusiva. L'arco di volta, i cui contorni dovranno man mano tracciarsi con maggiore risalto, di tutta l'estesa e dettagliata –ma, occorre dire, quasi mai avventata e mai ostruita da una qualche farragine– polemica con cui Capitini investe la tradizione cattolica si incastona per intero proprio in questa lapidaria contrapposizione: se l'istituzione è tale in quanto propone se medesima come tramite della salvezza, l'instancabile e reiterato attestare l'urgenza della salvezza da parte di Capitini testimonia la superfluità di qualsiasi istituzione che intenda proporsi come tramite. Ne consegue che il primo, in ordine quantomeno ideale, atto che occorre rivolgere contro questa indebita pretesa ecclesiastica dovrà condensarsi nel rifiuto di quel segno di appartenenza che lega un nato in ambito cattolico alla sua comunità, ovvero sia il segno del battesimo. È questo il senso essenziale da attribuire alle dimissioni da cattolico rese da Capitini in una lettera, rimasta priva di risposta, all'arcivescovo della natale Perugia: il principale resoconto delle quali, speculativo e biografico, si può leggere in *Battezzati non credenti*.

Respingere l'istituzione cattolica significa, in altri termini, respingere quella cristallizzazione del divenire religioso entro la quale affondano le sue radici. È, all'esatto contrario, nella libertà concessa a questo divenire che Capitini scorge la possibilità di accelerare l'avvento della realtà liberata ed è nell'atto di voler circoscrivere la Grazia, che egli rinviene il travisamento d'origine nei confronti del Cristo evangelico: partito da questo travisamento il cattolicesimo non pote-

va che avviarsi irreversibilmente su di una linea di insufficienza religiosa, tanto più stridente e paradossale se costretta a sostenersi sull'idea che per ritornare a Cristo non si debba far altro che "riconoscere nella Chiesa lo stesso Cristo"<sup>19</sup>.

Per Capitini Gesù di Nazareth non può essere ritenuto il Figlio di Dio che scende a redimere gli uomini da una colpa originaria, per il fatto che non si dà alcuna colpa originaria in forza della quale l'uomo insinua nella realtà un'imperfezione prima inesistente. Il tentativo di rendere conto di Dio nel mondo si snoda in Capitini senza perdere mai di vista la seguente convinzione. E le concezioni, che con la dovuta cautela possono definirsi teologiche, da lui svolte allo scopo di tratteggiare –per se stesso prima che per gli altri, come in ogni religiosità genuina– con maggior nettezza la sua idea del divino sembrano quasi disporsi a raggiera attorno a questo centro.

L'assunto cardinale che in primo luogo ne deriva consiste nel vedere Dio e l'umanità implicati in un medesimo processo di liberazione; principio che sottende anche il rifiuto dell'idea che unicamente nella fugacità della dimensione terrena si possa giocare il destino eterno dell'uomo. Non si può dunque dare qualche cosa di paragonabile a quella creazione dal nulla attraverso la quale, secondo la prospettiva ebraico-cristiana, Dio concede all'umanità un'esistenza che in origine è lui solo a possedere. Colmare questa sperequazione tra Creatore e creatura mi pare sia il principale atto di riscrittura teologica perseguito da Capitini; tentativo che, se ripercorso con chiarezza, contribuisce certo ad illuminare anche quello che potrebbe ritenersi il sorgere aurorale (o uno fra i più decisivi quantomeno) delle analisi sulla nonviolenza, se è vero che una delle fonti concettuali al cui interno la violenza può annidarsi con maggior facilità a Capitini sembra proprio risiedere nell'atto con cui questa distanza tra Dio e mondo viene posta. La trascendenza del Dio cristiano che la tradizione ha perpetuato<sup>20</sup> –anche se è d'obbligo tenere conto che l'incarnazione aveva manifestato, come mai era accaduto, il senso di una vicinanza assoluta tra l'umanità e il divino– conteneva in sé le potenzialità, concretizzatesi, di introdurre un vasto spazio vuoto tra cielo e terra che l'uomo poteva essere indotto a riempire facendo uso di un potere autoritario o attribuendo al Padre di bontà tratti autoritari.

Nello sforzo di erodere questo dualismo tra Dio e mondo Capitini giunge nella compresenza ad una "soluzione" dal sapore indubbiamente panteistico. Non panteismo nel senso più elementare di perfetta coincidenza empirica di ogni cosa particolare con Dio, ma in quello di un monismo divino nel quale trova spazio ogni realtà vivente. Anche se con maggiore proprietà bisognerebbe forse ricorrere al termine *panenteismo*, per sottolineare con maggiore acutezza l'irriducibilità della compresenza al mondo della vitalità naturale: ogni vita si dà *nella* compresenza ed è la compresenza ad avvolgere il visibile, non il visibile a contenere la compresenza, perché "il valore è più del mondo e ingloba i fatti"<sup>21</sup>. Una qualsivoglia contiguità fra Dio e natura, del resto, è proprio quel che Capitini non si stanca di avversare ed escludere, finendo per rimproverare agli stessi pontefici romani di pensare, poco cristianamente, a Dio come ad un semplice "imitatore della natura"<sup>22</sup>. E se, giunti a questo punto, non si riuscisse a resistere al fascino tentatore della

definizione, gli si potrebbe cedere facendo ricorso ad un'espressione come *panenteismo escatologico*, meno suggestiva certamente ma forse più appropriata di quella di "monoteismo aperto" coniata da Capitini stesso<sup>23</sup>. Ma è un terreno minato, questo delle definizioni, che credo sia più lungimirante abbandonare subito.

Una volta avviatosi sulla strada che conduce ad anestetizzare il dualismo tra Dio e mondo, Capitini non poteva evitare di incontrare Hegel. Deve infatti ammettere, e nel farlo parrebbe quasi palesare un leggero stupore, una non trascurabile attrazione nei confronti della filosofia hegeliana, dettata, con indiscutibile conseguenza rispetto a tutto il suo discorso del resto, dal movimento con il quale questa si propone "di calare gli elementi ideali nella realtà"<sup>24</sup>. Ed in effetti, pur con i proficui ed indispensabili confronti che si debbono fare con quel Kant che costituisce il suo principale filosofo di riferimento, non è possibile mettere in ordine tutti i tasselli del pensiero di Capitini, senza aver prima compreso adeguatamente questo "calare" e senza guardare alla nozione hegeliana dello Spirito come continua autoproduzione e della realtà umana intesa quale "*atto* di autocreazione progressiva temporale", e non quale "*dato* eternamente identico a sé"<sup>25</sup>.

Il Dio di Capitini non è l'Assoluto greco: sostanza immobile originariamente compiuta, da sempre data e da sempre identica a se stessa, ma il motore interno della realtà, l'intimo dinamismo che le permette di trovare svolgimento e che *assieme ad essa* si svolge; insomma, il Dio-compresenza non resta statico ma, come lo Spirito hegeliano, diviene; ed in quanto divenire, aperto al futuro, è storia. Sottolineare la centralità di questa dinamicità è una delle preoccupazioni costanti di Capitini, che in più di un caso designa la compresenza alla stregua di una Trinità dinamica contrapposta a quella immobile della tradizione<sup>26</sup>; non tenendo, d'altra parte, forse adeguatamente conto del fatto che la stessa Trinità cristiana sembrerebbe suggerire, sotto gli appesantimenti teologici, l'idea di una mobilità interna alla vita divina.

"Eterno perché crescente" è la formula nella quale Capitini stesso compendia questo dinamismo: e il quadro di riferimento generale parrebbe delineare un'eternità che sin dall'origine coinvolge il mondo nel suo crescere –eternità che sembra però poter crescere, secondo un procedere hegeliano quanto fichtiano, solo nella misura in cui, nel suo punto d'avvio, l'esistere biologico le si pone di fronte come ostacolo da oltrepassare e correggere: "la compresenza è idealmente anteriore alla storia"<sup>27</sup>. Lo Spirito si incarna per realizzare il valore e assieme a questo realizzare se stesso, non come nel cristianesimo per mettere riparo ad una caduta, per ricomporre una lacerazione insinuatasi in una iniziale armonia. È forse questa la parte più sfuggente e meno circostanziata del pensiero di Capitini, quella su cui le sue pagine sembrano non volersi mai soffermare con l'assiduità dovuta: ma qualche barbaglio pare talvolta riservare chiarimenti improvvisi:

E perché mi sono incarnato? Perché sono sceso in un mondo di limiti, incontro al dolore, alle avversità, alla morte? Potrei dare semplicemente la risposta che lo Spirito ha sempre dato nell'intimo di ogni uomo: per attuare il valore. Ma io posso dare un'altra risposta, in cui c'è un'aggiunta religiosa: "per attuare la realtà di tutti"<sup>28</sup>.

Ne segue, almeno così mi pare, che l'eternità non è, biblicamente, un dono di Dio all'uomo, risultato di un nuovo atto di creazione per mezzo del quale la morte arriva a capovolgersi nel suo contrario, ma tutta l'umanità, in quanto parte della compresenza, è *di per sé* (al modo greco più che a quello cristiano) un principio spirituale eterno, e la morte congiunta all'incarnarsi, per quanto esperienza abissale, sembra spesso in Capitini ontologicamente funzionale al compiersi di questo eterno<sup>29</sup>, tanto che da alcuni passaggi si potrebbe persino essere indotti a scorgere in lui una sorta di *theologia gloriae* della compresenza.

Di conseguenza la pienezza, l'infinità del valore, in Capitini non si situa all'origine, come nel neoplatonismo o nell'induismo, né all'origine quanto alla fine, come nel cristianesimo (non è però l'unica prospettiva), ma soltanto alla fine, come in Hegel o Marx, con la grandissima differenza del resto che in lui questa pienezza non è il semplice inverarsi di un mondo storico ma una sua decisiva apertura, un ribaltamento a cui faranno seguito successive e potenzialmente infinite, oltre che non determinabili, aperture e tramutazioni all'interno di una realtà e di un'umanità ormai redente e sciolte dalla morte.

C'è ancora spazio per accennare ad un dilemma, forse più terminologico che sostanziale, che può vedere impegnati, difficile dire quanto proficuamente, i lettori di Capitini: quello che verte sulla questione se la sua opera, in ultima analisi, si collochi più sul versante della filosofia o più su quello della religione. Affidandosi ad una sorta di deduzione empirica si potrebbe ritenere che, dato l'intrecciarsi di temi hegeliani e kantiani che attraversa con assiduità le sue pagine, i "panni" che meglio gli si addicono siano più quelli del filosofo che quelli del religioso, e, dal momento che Capitini fa sicuramente un considerevole impiego di strumenti filosofici, definirlo un filosofo non può certo considerarsi un grave errore concettuale.

Si potrebbe, d'altra parte, essere indotti ad annacquare la sua religiosità e tentare di relegarla ad una sfera genericamente intimistica, facendo leva sull'uso di classiche espressioni capitiniane come "esperienza religiosa" o "persuasione religiosa"; ma se questo richiamo alla soggettività in lui è essenziale presupposto che intende indicare, con massima forza, nella religione un coinvolgimento assoluto e personale, senza il quale non si può essere propriamente religiosi, è altresì indiscutibile che la sua religione mira a proporsi come religione universale, valida sempre e sotto ogni latitudine. Verrebbe allora automatico dire semplicemente che quella di Capitini, non per nulla kantiano, è una religione nei limiti della sola ragione, o affidarsi alla distinzione classica tra religione naturale e religione rivelata. Ma non è meno giusto ricordare che molti riterrebbero questa distinzione impropria, dal momento che in ogni forma di religione si dà comunque sempre un momento rivelativo e che in una religione naturale questo momento rivelativo è semplicemente interno alla ragione stessa. Precisando meglio bisogna allora dire che Capitini non riconosce alcuna rivelazione storica incentrata su di una promessa divina (cosa che, evidentemente, un cristiano fa), ma attesta una rivelazione naturale.

Ma per tornare al dunque: religione o filosofia? Mi pare che da una definizione precisa e convincente come la seguente possa giungere una schiarita:

L'elemento ricorrente in quasi tutte le forme religiose è la credenza in una Realtà che si distingue o trascende o impregna di un valore più alto la realtà empirica e percepibile [...]; talora la credenza attesta un Divino o Assoluto (di solito immamente, senza tratti personali: monismo, panteismo...). A differenza delle filosofie, la prima questione non riguarda l'esistenza di questa entità bensì il rapporto da stabilirsi con essa, e questo è religione<sup>30</sup>.

In Capitini questo "rapporto" si trova al centro, rende centro di vita chi lo sperimenta con pienezza; tale pienezza, è l'altro punto chiave, induce ad una non accettazione, si impenna su di un'ansia profonda di rivolta, ispira il dissenso quale culmine ideale di ogni agire:

*La religione è dissenso con il mondo com'esso è. La vita religiosa perde il suo senso essenziale se accetta l'umanità, la società, la realtà come esse sono*<sup>31</sup>.

Non credo sia sviante insistere sul fatto, troppo spesso relegato ai margini da chi ama insistere sulla sua laicità<sup>32</sup>, che, al di là di qualsiasi itinerario speculativo, ciò che più conta per Capitini è rendere testimonianza e dare impulso all'avvento di un nuovo mondo, di un altro modo di esistere: senza più dolore, né morte.

### *Salvezza contro istituzione*

30 L'autoproclamarsi post-cristiano da parte di Capitini è stato sovente messo in rilievo; quasi mai ci si è però voluti soffermare con il dovuto piglio critico sui non rari passi nei quali il medesimo Capitini sembra prossimo ad intendere la sua religiosità alla stregua di un realizzarsi del cristianesimo stesso, eccone uno fra i più conseguenti:

Il fatto è che i principi di cui parlo, lavorando per una riforma religiosa, sono nuovi appunto perché il mondo cristiano ha abbandonato quelli originari cristiani a cui, in parti essenziali, questi della riforma di cui parlo sono tanto vicini, e senza dubbio più vicini che a quelli che tanto mondo cattolico e protestante ha accolto in sé<sup>33</sup>.

D'altra parte, anche il termine post-cristianesimo sembra contribuire a risvegliare questa vicinanza: nel momento in cui Capitini intende porsi oltre le religioni istituzionali, il fatto di assumere come riferimento linguistico proprio la religione cristiana lascia affiorare una sorta di cordone ombelicale forse più vitale dello stesso atto teso a reciderlo. Ma in effetti, come la citazione precedente pare dimostrare, recidere questo cordone non si direbbe nemmeno essere un'intenzione cosciente. In un interrogatorio rilasciato alla Questura di Perugia nel febbraio del 1942 concisamente dichiara: "Nei riguardi religiosi io sono per un rinnovamento evangelico, cioè secondo lo spirito cristiano"<sup>34</sup>.

Ritengo pienamente conseguente sostenere che questo pretendersi *post* possa illuminarsi di senso soprattutto se messo in relazione ad un *proto*, se, non dico ricongiunto, ma certamente collocato in parallelo ad un'origine nella quale era radicalmente prioritario quel che il seguito ha provveduto a rimuov-

vere il più possibile: l'attesa impaziente di un mondo salvato. Una volta ancora, è lo stesso Capitini ad attestarla nei toni più chiari: "non è questo postcristianesimo, pur privo della lettera e delle strutture storiche istituzionali, attuazione del cristianesimo?"<sup>35</sup>

La redenzione corrisponde in Capitini al significato ultimo che decifra la realtà e che permette di leggerla come una storia di salvezza, di intenderla realmente solo nella luce di un *éschaton* che la conclude in quanto luogo di sofferenza. Il tempo non è qui, come nei sistemi religiosi induisti, un insieme di istanti omogenei senza inizio e senza fine: intreccio illusorio che per salvarsi occorre squarciare; ma è ciò attraverso cui la liberazione si manifesta, il latore del senso supremo dell'esistere. Dire che questo senso si snoda attraverso il tempo significa prendere atto che per Capitini la relazione salvifica a fondamento del suo agire si colloca, temporalmente, tra un prima e un dopo, e non, spazialmente, tra un alto e un basso.

È precisamente l'imminenza di un "dopo" a trovarsi al centro anche della pagina evangelica. Il non cristianesimo di Capitini acquista lineamenti concettuali meno vaghi, innanzi tutto se inteso quale critica ad una tradizione cristiana di maggioranza che, non marginalmente sedotta da categorie filosofiche elleniche, ha operato una sorta di congelamento di questo dopo (che i Vangeli mostravano di attendere entro scadenze limitate e sulla terra), sostituito da una salvezza già pienamente costituitasi in una dimensione spaziale altra, in un sopramondo –un cielo– rivestito dei caratteri di eternità e pienezza dell'Essere, separato ed in posizione dominante rispetto ad un mondo sottostante e contingente. La relazione pervasa dal dinamismo tra un tempo, ancora irredento, che si trova prima ed un tempo, redento, che arriverà in seguito viene evidentemente convertita ed immobilizzata in quella tra un eterno, come tale compiuto e perfetto, posto sopra ed un tempo, incompiuto e imperfetto, relegato in basso: sopra è la Verità sotto la distanza dalla Verità, sopra il cielo sotto la terra.

A questa contrapposizione tempo-eternità fanno capo due prese di distanza già ricordate: il rifiuto di una salvezza mistico-spaziale e quello, più impetuoso e ribadito, di una istituzione ecclesiastica che, volendosi specchio di questa eternità celeste, occulta la redenzione come evento a venire e futuro: e "presentando sé come Regno di Dio"<sup>36</sup> confonde manifestazione del divino e trionfo temporale della Chiesa. Capitini sembra leggere il cristianesimo nella prospettiva di una, pressoché immediata, rarefazione della tensione escatologica iniziale, sigillata dall'abbraccio mortale della metafisica greca: qualcosa di molto simile a quella "spiritualizzazione" nella quale un suo attento lettore come Sergio Quinzio ha scorto una sorta di vastissimo sentiero apocrifo interno alla fede cristiana.

Quanto più Capitini si allontana da questa religione cristiana ellenizzata, tanto più sembra approssimarsi, s'è detto, ad un cristianesimo germinale; se è vero infatti che "per influenza del pensiero greco grava sul cristianesimo il concetto di un Dio totalmente perfetto, senza incremento"<sup>37</sup>, questo stride in primo luogo con "l'attesa pressante di una realtà *diversa*, liberata (o regno di Dio), cioè di una trasformazione della realtà e società attuali, come doveva essere, agli occhi di Gesù, il 'regno di Dio', cioè un cielo in terra, nuovo cielo

e nuova terra (regno dei 'cieli' sta nei Vangeli per non dire di 'Dio', cioè per non fare troppo spesso il nome di Dio)<sup>38</sup>. Anche per Capitini, come molti altri prima e dopo di lui hanno notato, l'attesa impaziente della conclusione di questa realtà corrispondeva alla lingua franca del protocristianesimo.

Il quadro di riferimento può completarsi con l'aiuto del filtro interpretativo di Oscar Cullmann, che ha saputo dare a mio avviso la lettura più conseguente e convincente della storia salvifica neotestamentaria<sup>39</sup>. È da rilevare in primo luogo che l'opposizione fra tempo ed eternità non trova riscontro nella letteratura neotestamentaria e che il "cristianesimo primitivo non conosce un Dio fuori del tempo" e "non vuole affermare che Dio è fuori del tempo, ma che il tempo di Dio è infinito"<sup>40</sup>. La critica capitiniana ad un Dio abitante di un mondo superiore disancorato dall'uomo –trascendente, immobile ed onnipotente– è rivolta ad una ibridazione successiva alla spiritualità neotestamentaria, nella quale, al contrario, Dio è piuttosto colui che affranca la realtà temporale dall'interno stesso del tempo, e quest'ultimo di conseguenza non risulta qualche cosa "di contrapposto a Dio, che vada quindi superato"<sup>41</sup>. D'altra parte si può anche puntualizzare sia che il termine biblico *olam*, che riferito a Dio viene sovente tradotto con "eterno" nel significato greco di atemporale, sembra debba con maggior precisione venir inteso come "tempo molto lontano", sia che la stessa parola "onnipotenza" non è propriamente di matrice biblica. Il Dio cristiano a cui Capitini con la sua compresenza si contrappone non si direbbe davvero avere molti tratti in comune con quel liberatore che i Vangeli attendono, nella speranza di vedere presto ricomposta la dolorosa imperfezione del mondo, e Capitini stesso dimostra in più di un caso di avere ben presente questo punto di tangenza entro la comune radice escatologica: non è al Sommo Bene che egli aspira ma al Regno.

La storia della salvezza cristiana, Cullmann lo ha sottolineato, si dipana tra un "già" e un "non ancora": al "già" corrisponde l'unicità dell'evento messianico di Gesù di Nazareth, Dio incarnato, al "non ancora" l'avvento definitivo del Regno di Dio. Non è difficile riscontare in Capitini un analogo ed al medesimo tempo assai differente rapporto tra "già" e "non ancora". Il suo "già" non è Cristo ma la persuasione della compresenza, la percezione pratica di un'unità spirituale che regge il mondo e che preme sulla manchevolezza della realtà al fine di liberarla, il "non ancora" è questa stessa realtà liberata. È certamente vero che talvolta Capitini sembra dare risalto unicamente al primo elemento, ed è significativo notare che nelle occasioni in cui lo fa finisce per relegare ai margini il ruolo della speranza, oscurata dalla *presenza* dell'atto religioso d'amore, dal suo essere *già* qui; ma è altrettanto indubbio che la tensione tra il presente di questo atto e il "non ancora" della futura realtà liberata costella letteralmente la pagina capitiniana e risponde all'intima sostanza che sottende per intero la sua esperienza religiosa<sup>42</sup>. Una lettura di Capitini amputata dello spazio imprescindibile di questo "non ancora" è una lettura che ne tralascia, o ne sottovaluta in modo pregiudiziale, l'aspetto essenziale, ovvero quel punto terminale a cui tutti i suoi sforzi pratici si direbbero tendere; più concisamente: è una lettura solo etica, una lettura che, a dispetto dei non pochi libri nei quali Capitini tenta, talora certo anche disordinatamente, di erigere a fondamento

del suo pensiero una dimensione religiosa, riduce, con non lieve azzardo, questa dimensione religiosa a dimensione morale. Se si crede che la compresenza si esaurisca in una semplice partecipazione intima della presenza di tutti nella sofferenza come nella gioia, se la si riduce unicamente ad una solidarietà spirituale, ad una sorta di memoria sovraindividuale che in qualche modo misterioso il tempo non sovrasta o la si confina nella regione inevitabilmente imprecisa di un limite ideale, si oscura una persuasione che Capitini, perlomeno in quel *La compresenza dei morti e dei viventi* che costituisce il suo sforzo speculativo più denso, non lascia passare in secondo piano: l'attesa di una tramutazione "strutturale" della nostra realtà, il convincimento che "la natura ha il tempo contato"<sup>43</sup>. Allo stesso modo, se non si scorge che l'impegno politico di Capitini è volto a porre fine alla politica comunemente intesa, che la politica compiuta è quella che giunge anche al proprio compimento (che non risiede in una vita civile perfettamente funzionante ma in una vita redenta), che le sue proposte sociali hanno di mira l'orizzonte ultimo di una liberazione non classificabile semplicemente come sociale, allora quell'ampiezza profetica che intesse le sue pagine si sottrae progressivamente allo sguardo.

Un'altra tensione, non estranea, innanzi tutto linguisticamente, al cristianesimo, affianca quella tra "già" e "non ancora": il rapporto tra la libertà dell'uomo e l'aspetto provvidenziale della compresenza. In Capitini risalta, con una complessiva nettezza, che la trasfigurazione escatologica della realtà non si disegna solamente come eventualità, ma come sicuro possesso futuro<sup>44</sup>. Tanto sollecita è la sua preoccupazione di salvaguardare l'uomo da un determinismo che lo privi di ogni reale possibilità di scelta, quanto salda la fiducia nella certezza di una direzione: "Vi dirò che trovo sempre molto bello e profondo questo parlare di 'piani di Dio', di infinita capacità dello Spirito di provvedere, da par suo, ad ogni punto del suo manifestarsi: ciò che l'individuo deve sapere è che egli non è estraneo a un ordine, a una ragione. Cioè egli ha la libertà non in quanto è staccato da tutto [...], ma per stabilire un rapporto con un piano nel quale egli rientri"<sup>45</sup>. Nell'agire religioso ogni uomo compie una decisiva apertura che accelera l'avverarsi della realtà liberata, la cui venuta si direbbe comunque iscritta da sempre nella compresenza: cosa che "può farci dire che ci vuole l'aiuto di Dio per giungere ad una realtà liberata"<sup>46</sup>. Naturalmente, anche questo doppio movimento in cui s'intersecano decisione umana e piano divino attecchisce entro un *humus* che si trova nei cromosomi dell'Occidente a causa del cristianesimo: vera e propria cera molle nel cui impasto ogni filosofia della storia ha modellato in seguito le proprie variazioni; non è facile, ad esempio, intendere lo storicismo hegeliano alla stregua di una monumentale e grandiosa trascrizione concettuale di tale doppio movimento?

Se il Regno come certezza che si sottrae ad ogni forse costituisce poi la demarcazione essenziale che si interpone tra la salvezza cristiana e quella ebraica, occorre dire che entro questa prospettiva il "cristianesimo" di Capitini ne esce rinvigorito: l'angelo della storia dell'"ebreo" Benjamin guarda al passato attraversato dall'oscura angoscia che il suo dolore rimanga irredento e il Regno non si manifesti, la compresenza del "cristiano" Capitini sembra pervasa dall'intima sicurezza che la redenzione è più forte di qual-

siasi abisso di sofferenza e che ogni frammento disperso del passato finirà per ritrovare il proprio posto.

“Il principio fondamentale della religione aperta è che ci salviamo tutti”<sup>47</sup>. In questa affermazione si avverte in primo luogo l’eco persistente di una presa di distanza da quell’idea di una salvezza circoscritta che la religione cattolica ha profondamente inglobato in sé. Nulla suona forse a Capitini più estraneo di una simile delimitazione, il prendersi a cuore la sorte di ragni, gatti, usignoli fa nella sua pagina da ripetuto contrappunto alla dedizione riservata alla vita umana: nella compresenza nessuna creatura vivente, nemmeno la muta manifestazione del mondo minerale, soggiace ad un definitivo annichilirsi. Indubbio che per rinvenire l’impronta di una simile globalità occorra guardare più all’Oriente che all’Occidente. Ma altrettanto indubbio, senza voler prostrarre più di tanto un discorso virtualmente amplissimo, che anche all’interno dei secoli cristiani si possano rintracciare esempi, certamente piuttosto infrequenti, di illuminata partecipazione alla vita animale – Francesco d’Assisi è il primo ovvio nome a venire alla mente. E, più in generale, non si può certo non vedere che, nonostante i numerosi passi evangelici che disegnano la realtà di una punizione eterna, l’idea di una salvezza riservata al cosmo nella sua interezza non è aliena allo spirito cristiano: dal mirabile squarcio paolino in cui si coglie che “tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto” (Rm 8, 22), alla reintegrazione assoluta dell’apocatastasi di Origene, che lo stesso Capitini in più di un’occasione rammenta, fino alle variazioni origeniste di von Balthasar o alle rincuoranti pagine di Maurice Bellet e Adriana Zarri nel secolo appena concluso.

34

Quel che di religioso si trova in Capitini è all’insegna di sovrapposizioni che possono turbare gli amanti delle delimitazioni rigorose; è del tutto comprensibile che sia di prammatica riservargli l’etichetta di pensatore confuso, inutilmente rapsodico, responsabile di accostare autori che i canoni della cultura ufficiale pretendono inavvicinabili; la stessa difficoltà ad inquadrarlo senza ambagi nel pensiero laico o in quello religioso è sintomo di un certo disagio speculativo che la sua figura contribuisce ad evocare. Ma la “confusione” che la pagina di Capitini solleva è più sovente frutto di una volontà di classificazione di chi se ne fa interprete. Se Capitini si distingue per essere uno dei pensatori italiani peggio studiati, lo si deve principalmente al fatto che la sua esperienza intellettuale è, in assoluto, una fra le meno scolastiche che si possano immaginare. Proprio il rapporto con la religione cristiana mi pare ne costituisca un esempio fra i più illuminanti. Il cristianesimo nelle sue mani da un lato, disancorato dalla sua consistenza storica, si volatilizza: Gesù non è più l’immagine di Dio, ma tutto lo è in misura uguale a lui, la mediazione non è Cristo ma la compresenza; dall’altro se ne coglie, con precisione ignota a numerose menti cristiane, il capovolgimento rivoluzionario, facendone brillare la purezza del nucleo escatologico e la conseguente insopprimibile protesta contro quel che di cieco ed impietoso si annida entro le pieghe del potere terreno.

Capitini recepisce in pieno un germe religioso introdotto dalla coscienza cristiana: l’abbattimento del limite. Il venire della salvezza spazza via ogni ritaglio gerarchico, ogni spazio circoscritto: questo è il principale asse di collisione tra

cristianesimo e società classica. Ne deriva l'annullarsi del sacro inteso quale luogo o fatto delimitato, al cui interno una forza divina manifesta l'incombere della propria potenza ad un mondo che tale potenza non possiede. Questa divaricazione tra sacro e profano rispecchia quella tra eternità e tempo, alla base è una medesima sperequazione tra un dominante e un dominato. È questa sperequazione che Capitini vuole recidere, tagliando alla radice ogni forma di sapere aristocratico, ricomponendo qualsiasi spaccatura (produttrice per lui di violenza, sostenuta dalla violenza) che sottrae all'uomo la possibilità di entrare liberamente in contatto con la pienezza di senso che lo costituisce.

Ma nel designarsi Chiesa del cristianesimo Capitini ravvisa l'immediato risorgere del limite: alla Chiesa soltanto spetta d'essere quel luogo circoscritto che contiene un rinvio all'ulteriorità; e il sacro di cui si fa immagine rimane ancora il sacro cosmico, precristiano, segnato dall'attributo di una potenza schiacciante: ne è sintomo quella "monarchicizzazione" di Gesù che replica e moltiplica la divisione terrena fra sovrano e sudditi, così come la potenza soprannaturale del sacro non rimanda che ad un accrescimento di quella naturale. Se Capitini ascrive a merito della filosofia moderna quella linea che "da Cartesio a Hegel è lo sviluppo della familiarità col sacro"<sup>48</sup>, non lo fa per espellere dall'esistenza la dimensione sacrale, ma per estendere il sacro ad ogni aspetto della realtà. Il sacro che apre autenticamente alla percezione di Dio, che "sporge" verso Dio, non si trova in contatto con quanto dispone della forza ma con quel che della forza è privo, riluce nell'impossibilità di agire non nell'impresa coronata dal successo, nella prostrazione, non nel trionfo. Il "sacro di apertura", come lo chiama Capitini, rimanda ad uno spazio allargato: può manifestarsi ovunque, questo il nocciolo del ribaltamento<sup>49</sup>, perché ogni cosa va soggetta alla debolezza.

Il rischio di un simile allargamento, che la vocazione ad annullare i limiti alimenta, è però tutto fuorché esiguo. L'istituzione Chiesa, nei suoi intenti più nobili ed acuti, ha rappresentato la percezione distinta di questo rischio supremo, di quanto di insostenibile emerge in una radicale passione salvifica: il suo pericoloso inclinare verso l'indistricabile, il caos, il disordine sottratto ad ogni regolazione. Ma il terrore, del tutto legittimo e comprensibile, di un disordine da cui potrebbe germinare un male più vasto e distruttivo di quello che l'ordine comprime nella rigidità dei meccanismi che presiedono al suo funzionamento, è il terrore che sopraggiunge, inevitabile, in chi nella salvezza non ha fiducia. Il limite che il sacro incorpora in sé sta in luogo di una redenzione assente: la Chiesa, come tale, si fonda sull'oscuro presentimento che il Regno non verrà, o quantomeno si trovi ben lontano dall'essere prossimo. Anche Capitini costeggia a volte la spirale senza uscita a cui l'assillo dell'integrità della liberazione può condurre: "come cogliere questa condizione *pura* se non negando tutto e tutti, con il pericolo di ritrovarsi nell'arbitrario, nietzscheano od estetico, perché tale purezza deve respingere per conquistare se stessa, anche gli esseri individuati e i valori?". Ma Capitini crede nella salvezza, e subito dopo si limita a ricordare che è sufficiente "connettere questo stato puro con la compresenza, aperta alle conseguenti liberazioni"<sup>50</sup>. Forse per figurarsi il crinale, esilissimo, su cui questa persuasione si direbbe procedere possono

bastare due versi di Hölderlin, molto noti: “Ma dove è il pericolo, cresce / anche ciò che salva”; Ernst Bloch li ha ribaltati in un’inversione che non ne intacca il senso: dove cresce ciò che salva, cresce anche il pericolo.

La via alla redenzione tracciata da Capitini è una via arduale, intenzionalmente costruita sull’espunzione di qualsiasi elemento riconducibile allo spazio del rito, del solidificarsi della ripetizione: nessun vago ricorso al potere salvifico di simboli, formule liturgiche, dettami dogmatici, potrà esservi rinvenuto. Possono invece riscontrarsi con chiarezza alcuni tratti ascetici di rinuncia: l’esigenza di una riduzione dei beni materiali fino ad una sfera prossima all’indispensabile, l’inclinazione ad astenersi dalla pratica sessuale. Ma, soprattutto, la salvezza in Capitini si lega all’esercizio della virtù, si attua in un costante sforzo di adeguazione agli obblighi morali che la ragione pratica ci rivela. Il nome unico con cui può dirsi lecito sintetizzare tale virtù è certamente quello di “nonviolenza”. Quest’ultima rappresenta, in un mondo non ancora salvato, un’unità inscindibile di metodo e contenuto. La nonviolenza è metodo nella misura in cui si presenta come *odós*, come strada attraverso la quale un fine può dirsi raggiungibile: la realtà liberata costituisce l’aspirazione cardine del nonviolento poiché la realtà liberata corrisponde al fine supremo a cui la nonviolenza tende. Ma, d’altro canto, la nonviolenza non è di meno un contenuto, un valore in sé, autonomo; anzi, si potrebbe addirittura notare che la sua valenza metodica equivale al segno stesso dell’imperfezione della realtà presente: in una realtà liberata, presumibilmente, questa qualità di metodo cederebbe per intero il proprio posto alla pienezza del contenuto. Impossibile, come vuole Capitini, raffigurarsi in tratti definibili una realtà siffatta, anche se tutto nelle sue allusioni lascia credere che a quel punto la nonviolenza, divenuta possesso ordinario, perderà la forza, che attualmente la caratterizza, di impatto rivoluzionario, e non solleciterà più la speranza di una tramutazione del reale, perché sarà il reale.

36

<sup>1</sup> A. CAPITINI, *Attraverso due terzi del secolo*, in *Scritti sulla nonviolenza*, a c. di L. Schippa, Protagon, Perugia 1992, p. 4.

<sup>2</sup> Id., *Vita religiosa*, in *Scritti filosofici e religiosi*, a c. di M. Martini, Protagon, Perugia 1994, p. 108 (d’ora in poi abbreviato in *Scritti*). Se è vero che proprio all’inizio di *Nuova socialità e riforma religiosa* (Einaudi, Torino 1950, p. 11) Capitini fa riferimento al “campo economico-politico opposto a quello etico-religioso”, non credo tuttavia che sia possibile ravvisare qui una reale contraddizione rispetto al passo citato nel testo: parrebbe trattarsi più semplicemente di una sorta di oscillazione linguistica – oscillazione che a proposito di questo tema si manifesta non poche volte nelle sue pagine; risulta infatti più opportuno e più appropriato distinguere (e non opporre) in Capitini una sfera etico-politica da una sfera etico-religiosa, in cui l’etica assume quasi le sembianze di una sorta di copula in grado di gettare un ponte tra religione e politica: la dimensione etica può rinchiudersi nel solo ambito politico o aprirsi all’esperienza religiosa. È lecito figurarsi la politica, l’etica e la religione accostate su di una linea continua nella quale è l’ultimo termine che dà pienamente senso ai primi due, ma i primi due sono in grado di fornire all’ultimo contenuti vitali e spazi di applicazione.

<sup>3</sup> Id., *Educazione aperta*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 313.

<sup>4</sup> Id., *Elementi di un’esperienza religiosa* (rist. anast. dell’ed. Laterza, Bari 1947), Cappelli, Bologna 1990, p. 28. Capitini, lettore appassionato di Michelstaedter (citato, tra l’altro, sin dagli

*Elementi*), avvertiva certamente gli echi delle pagine di questo in cui la purezza dell'agire trova identificazione con un "beneficio" svincolato da qualsiasi remunerazione sociale: "Poiché prendi parte alla violenza di tutte le cose, è nel tuo debito verso la giustizia tutta questa violenza. A toglier questa dalle radici deve andar tutta la tua attività: *–tutto dare e niente chiedere.* questo è il *dovere–* dove sono i doveri e i diritti io non so", C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica. Appendici critiche*, a c. di S. Campailla, Adelphi, Milano 1995, pp. 41-42.

<sup>5</sup>Se si è fatto uso di questo verbo è anche per non dare adito ad un'eventuale confusione: l'idea, cioè, che il piano della vita naturale e dell'etica costituiscano qualcosa di indistinto, quando si tratta di ambiti ben differenti. È Capitini stesso a palesarlo nel miglior modo possibile: "Vedendo ogni essere, io posso scorgere in lui tre aspetti: quello naturale biologico (un essere vivente); quello spirituale (un essere che ha la coscienza di diritti o doveri, personalità); quello religioso (un essere che va oltre i limiti di questa realtà imperfetta, dove c'è il male e la morte)", dal che si può dedurre che l'aspetto spirituale *–termine adoperato da Capitini talora con ambiguità–* è quello che coincide con la dimensione etico-politica, cfr. A. Capitini, *Religione aperta*, in *Scritti*, cit., p. 563.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 593.

<sup>7</sup> Se l'acosmismo germoglia, letteralmente, all'insegna di una negazione *–sottrarsi al mondo (non essere vinti dalla sua forza annichilente) è la parola d'ordine–*, l'annuncio di Cristo che dichiara di avere vinto il mondo sottende ed alimenta l'irruzione salvifica del cristianesimo.

<sup>8</sup> A. CAPITINI, *La compresenza dei morti e dei viventi*, in *Scritti*, cit., p. 396.

<sup>9</sup> *Ibidem*. Nelle rarissime occasioni in cui Capitini inquadra la propria posizione ricorrendo al termine "misticismo", non manca di porgli accanto l'aggettivo "pratico" (ad esempio *Educazione aperta*, vol. I, cit., p. 9): il perché si cerca di spiegarlo in quel che segue.

<sup>10</sup> L. DUPRÉ, *Misticismo*, in MIRCEA ELIADE, a c. di, *Enciclopedia delle religioni*, vol. III, Jaca Book, Milano 1996, p. 397; all'interno di questa voce si veda la spiegazione più dettagliata dei due filoni mistici ai quali si è fatto cenno.

<sup>11</sup> Se poi si vuole pensare al Corpo Mistico paolino, asserendo che la compresenza intende essere una sorta di estensione di questo ad ogni realtà esistente e non ai soli fedeli in Cristo, l'osservazione resta in linea con le osservazioni di Capitini stesso, cfr. ad esempio *Battezzati non credenti*, Parenti, Firenze 1961, pp. 100-1.

<sup>12</sup> Si può seguire l'intrecciarsi di queste due dimensioni dell'amore nella tradizione cristiana nel classico, ma anche assai contestato, studio di A. NYGREN, *Eros e agape*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1971. Non credo si possa trovare una parola di introduzione alla compresenza capitiniana più appropriata di quella che Maurice Bellet indirettamente ci fornisce, quando parlando del cristianesimo sostiene che "se c'è una verità fondamentale del Vangelo è che ciò che è primo non è l'io, il soggetto, il solo che cerca eventualmente altre persone, ma la comunione: noi umani insieme, con qualcosa 'tra noi' che non possiamo afferrare e che permette a ciascuno di risorgere alla propria esistenza.", M. BELLET, M. CACCIARI, C. MOLARI, *Il cristianesimo sta morendo?*, l'altrapagina, Città di Castello 2001, p. 11.

<sup>13</sup> Ritorna più volte in Capitini questa distinzione di Angela da Foligno, cfr. ad esempio *Severità religiosa per il Concilio*, De Donato, Bari 1966, p. 71; *Nuova socialità...*, cit., p. 184; *Teismo e compresenza*, p. 367 (v. nota seguente).

<sup>14</sup> A. CAPITINI, *Teismo e compresenza*, in M. SOCCIO, a c. di, *Tre scritti inediti di A. Capitini*, "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di lettere e filosofia", Serie III, V, 1 (1975), p. 372. Questo breve testo, che riproduce la relazione presentata al "Secondo Convegno su Teismo e Ateismo", tenutosi al C.O.R. di Perugia il 15 gennaio 1967, rappresenta forse quanto di più limpido Capitini abbia mai scritto su alcuni nodi cruciali del suo sentire religioso.

<sup>15</sup> Non ci si lasci sviare da un'espressione come "Dio anonimo", della quale Capitini si serve allo scopo di definire il suo assoluto religioso. Nel Dio anonimo di Capitini non risaltano minimamente i tratti di una divinità sconosciuta ed abissale, quale è l'*Ungrund* di alcuni mistici. L'anonimità non corrisponde qui ad una mancanza di nome ma, gandhianamente, al privilegio di possederli tutti, con la conseguente prossimità a chiunque (cioè ogni creatura) si qualifichi come detentore di un nome.

<sup>16</sup> A. CAPITINI, *Religione aperta*, cit., p. 484; cfr. anche *La compresenza dei morti e dei viventi*, cit., pp. 361, 376, 435-40; *Il fanciullo nella liberazione dell'uomo*, Nistri-Lischi, Pisa 1953, pp. 79, 189, 218, 255; *L'atto di educare*, La Nuova Italia, Firenze 1951, p. 91; *Educazione aperta*, vol. II, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 22.

<sup>17</sup> F. TRUINI, *Aldo Capitini*, Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole 1989, p. 126.

<sup>18</sup> A. CAPITINI, *Religione aperta*, cit., p. 627.

<sup>19</sup> Id., *Discuto la religione di Pio XII*, Parenti, Firenze 1957, p. 54.

<sup>20</sup> Una ricostruzione essenziale, ma convincente e piuttosto esauriente, di questo processo, che chiama ovviamente in causa, come più avanti avverrà anche qui, la metafisica greca, si può trovare in M. RUGGENINI, *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Bruno Mondadori, Milano 1997, pp. 41-61.

<sup>21</sup> A. CAPITINI, *La realtà di tutti*, in *Scritti*, cit., p. 186.

<sup>22</sup> Id., *Discuto la religione di Pio XII*, cit., p. 26.

<sup>23</sup> Cfr. Id., *Il fanciullo nella liberazione dell'uomo*, cit., p. 131.

<sup>24</sup> Id., *Attraverso due terzi del secolo*, cit., p. 13.

<sup>25</sup> A. KOJÈVE, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, 2<sup>a</sup> ed. (1<sup>a</sup> ed. 1948), Einaudi, Torino 1991, p. 149. A dire meglio si tratta semplicemente di notare con attenzione la linea di continuità, quand'anche eretica, che si snoda tra Kant e Hegel: anche Kant è un filosofo dello spirito, e pure Capitini lo è.

<sup>26</sup> Cfr. ad esempio A. CAPITINI, *Lettere di religione*, in *Il potere di tutti*, La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 199 o *Battezzati non credenti*, cit., p. 177.

<sup>27</sup> Id., *La compresenza dei morti e dei viventi*, cit., p. 391.

<sup>28</sup> Id., *La realtà di tutti*, cit., pp. 199-200.

<sup>29</sup> La tensione tra questo abisso e questa funzionalità sembra rispecchiata da passi come il seguente: "La nascita come essere vitale, l'essere una vita, una forza, una sensibilità, una corporeità, una realtà in una immensa realtà nello spazio e nel tempo, era ed è un mezzo nei riguardi della compresenza; e invece diventa innumerevoli volte un ostacolo; e perciò ogni essere è anche un Cristo che ne soffre, in tante occasioni e infine *nella morte che ogni essere incontra*, dove l'individualità come potenza è sconfitta, e si fa più evidente l'individualità nella compresenza." (A. CAPITINI, *La compresenza dei morti e dei viventi*, op. cit., p. 316). Capitini non accetta l'idea paolina che uomo e natura siano colpa e di conseguenza respinge la necessità di un sacrificio riconciliatore tra Dio e mondo. Ma anche per lui il mondo in quanto natura, in quanto divenire secondo vitalità e potenza, non è rivestito da alcuna nietzscheana innocenza: la fine di questo divenire è il fuoco secondo cui il suo sguardo si regola, agire religiosamente è redimere (verbo che lo stesso Capitini impiega). E dal momento che la redenzione non è una "pezza" che Dio è costretto ad applicare ad un cosmo prima intatto poi lacerato, se si cerca di andare al fondo del suo discorso, nonostante la partecipe coscienza della tragica insufficienza della natura, su questa stessa insufficienza pare spesso ruotare una sorta di redenzione interna al divino, qualcosa di molto simile ad un processo teogonico, per mezzo del quale Dio diviene pienamente Dio o, per così dire, aumenta la propria estensione.

<sup>30</sup> O. AIME, M. OPERTI, *Religione e religioni. Guida allo studio del fenomeno religioso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, pp. 249-50.

<sup>31</sup> A. CAPITINI, *Lettere di religione*, cit., p. 262.

<sup>32</sup> Proprio Capitini ha segnalato l'insufficienza del laicismo nel suo accettare "che la realtà si realizzi così come ora; che nel mondo ci sia il male e la morte; e, pur col programma umanistico e prometeico di umanizzare il mondo, la realizzazione è puramente scientifica e politica, dichiarando che l'uomo non può cercare altro", *Religione aperta*, cit., p. 566. Si pensi solo a quanto sia riduzionistica la lettura di coloro che guardano a Capitini essenzialmente come l'autore di *Le tecniche della nonviolenza*, relegandolo, di fatto, al ruolo di precursore ed antesignano di quanti dopo di lui, come ad esempio Gene Sharp, hanno indagato in modo assai più capillare le dinamiche dell'agire nonviolento.

<sup>33</sup> A. CAPITINI, *Lettere di religione*, cit., p. 223.

<sup>34</sup> C. CUTINI, a c. di, *Uno schedato politico: Aldo Capitini*, Editoriale Umbra, Perugia 1988, p. 70.

<sup>35</sup> A. CAPITINI, *Nuova socialità...*, cit., p. 220.

<sup>36</sup> Id., *Aggiunta religiosa all'opposizione*, Parenti, Firenze 1958, p. 168.

<sup>37</sup> Id., *La compresenza dei morti e dei viventi*, cit., p. 451.

<sup>38</sup> Id., *Battezzati non credenti*, cit., p. 147.

<sup>39</sup> Il rimando prioritario è a *Cristo e il tempo* e a *Il mistero della redenzione nella storia*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1965, 1966.

<sup>40</sup> O. CULLMANN, *Cristo e il tempo*, cit., pp. 87 e 94.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 73, n. 25.

<sup>42</sup> Basti questo esempio: “apertura ad una realtà di tutti, liberata dalla finitezza, il cui superamento è, sì, già nella coscienza appassionata della finitezza stessa, ma procede e sbocca escatologicamente in una realtà di tutti”, A. CAPITINI, *Educazione aperta*, vol. I, cit., p. 10.

<sup>43</sup> *Id.*, *La compresenza dei morti e dei viventi*, cit., p. 408.

<sup>44</sup> Fra i non pochi passi che si possono citare a questo proposito si veda *Religione aperta*, cit., p. 521, *La compresenza dei morti e dei viventi*, cit., pp. 262, 343, 438.

<sup>45</sup> *Id.*, *Educazione aperta*, vol. II, cit., p. 146; due sono infatti gli aspetti che si intrecciano: “che esiste una libertà di autodeterminarsi; che la religione ha un suo progresso, sopra ai cicli storici”, *ivi*, p. 149. Si può anche accennare qui, argomento che se ben evidenziato richiederebbe certo più pagine, al saldarsi in Capitini di due differenti modi di manifestazione del divino presenti nella tradizione ebraico-cristiana: quello della progressiva rivelazione di Dio e quello di una rottura radicale ed improvvisa; si è in precedenza tentato di rendere questa duplicità facendo ricorso ad un'espressione come “successive aperture”, dove a “successive” corrisponde l'elemento della continuità e ad “aperture” quello della rottura –a Gesù, Francesco d'Assisi e Gandhi si devono ad esempio alcune fra queste aperture, nessuna delle quali si è però rivelata definitiva.

<sup>46</sup> *Id.*, *La compresenza dei morti e dei viventi*, cit., p. 266.

<sup>47</sup> *Id.*, *Religione aperta*, cit., p. 476.

<sup>48</sup> *Id.*, *Educazione aperta*, vol. II, cit., p. 144.

<sup>49</sup> È però lecito domandarsi se a questo punto sia ancora corretto far uso del termine “sacro”, dal momento che in tutte e tre le lingue cardine dell'Occidente (ebraica, greca, romana) esso rimanda proprio al significato di “separato”, e cioè costituito in opposizione ad un ambito “profano”, o non sia preferibile parlare di passaggio, come direbbe Lévinas, dal *sacro* al *santo*.

<sup>50</sup> A. CAPITINI, *La compresenza dei morti e dei viventi*, cit., p. 443.