

## I ritorni di Dio

### Ripensare la fede nel contesto della crisi della modernità

MARCELLO FARINA

**M**i ha fatto un'enorme impressione un libro, appena uscito, intitolato *La vita dopo Dio*, di DOUGLAS COUPLAND (ed. Tropea, pp. 256, L. 20.000), un autore americano trentacinquenne (nato in Germania, a Baden-Söllingen in una base NATO e ora abitante a Vancouver, in Canada). Questo testo "serpeggia" nel mondo dei trentenni, addentando eventi minimi, microdrammi dove ci sono divorzi, lavori da costruire, amori spezzati, oggetti tecnologici e industriali, il tempo che se ne va. Lì i protagonisti (i trentenni, appunto) si accorgono che, se non si riesce a condividere l'intimità con qualcuno, a scoprire che cosa frulla nel cervello del tuo vicino, "prima o poi rischi di esplodere". "Tutti hanno paura della solitudine" - afferma Coupland - E ogni scelta ruota attorno a questa fobia, dal lavoro al posto dove vivi, alla selezione dei rapporti. È una delle questioni fondamentali!".

Ebbene, proprio in questo mondo, nasce, "prepotente", il bisogno di Dio:

Il mio grande segreto è che ho bisogno di Dio; che sono stufo marcio e che non ce la faccio più ad andare avanti da solo. Ho bisogno di Dio per aiutarmi a donare, perché sembro diventato incapace di generosità; per aiutarmi ad essere gentile, perché sembro ormai incapace di gentilezza; per aiutarmi ad amare, perché sembro aver oltrepassato lo stadio in cui si è capaci di amare.

Nel finale dell'ultima storia, Douglas Coupland autobiograficamente confessa:

Penso di aver bisogno di Dio, come i personaggi che ho raccontato. Non ho ricevuto una educazione religiosa, non ho mai frequentato chiese. Eppure sento il bisogno innato di credere in qualcosa di grande. Sto cercando in quella direzione, per definire di che cosa si tratta. Comincio a pensarci, mi guardo intorno, leggo nelle persone intorno a me.

Mi sembra importante riflettere, perciò, sui "ritorni di Dio" nel nostro tempo, all'interno della sensibilità dell'uomo di oggi.

## Perché Dio ritorna?

Una prima domanda riguarda i motivi (le cause) che portano alla *revanche* (alla rivincita) di Dio. Dalla fine degli anni settanta si usa, infatti, parlare di rivincita di Dio (G. KEPPEL, *La rivincita di Dio*, Rippli, Milano 1991; G. BARBIELLINI AMIDEI, *La riscoperta di Dio*, Milano 1990 ecc., fino al convegno giovanile della Cittadella del 1991 intitolato *Se Dio torna dall'esilio*), per indicare l'attenzione, la nostalgia, la ricerca che l'uomo di oggi ha intrapreso nei confronti di Dio, sotto le forme più varie, come spinto da una rinnovata tensione, la cui motivazione di fondo resta il *mistero che l'uomo è a se stesso*. Mi sembra significativa l'immagine usata da Ernesto Balducci per indicare tale mistero: l'*homo absconditus*, l'uomo nascosto, l'uomo ancora *inedito*, in perenne tensione verso la sua vera patria, nascosta nel futuro, che diventa il promotore del ritorno di Dio. L'uomo riscopre, oggi, la sua vera identità più nel nucleo delle sue possibilità inadempite, in quel suo principio costitutivo che Ernst Bloch chiama "principio speranza", che non nei risultati della sua cultura di appartenenza (l'uomo edito, come direbbe ancora p. Balducci).

È quello che, in termini ancora più semplici, ribadisce lo stesso Douglas Coupland, citato all'inizio:

Metà dell'umanità è cresciuta con la televisione. E tra poco sarà il cento per cento. Ormai il cervello ha due memorie, una espansa giocando a Nintendo o guardando la TV, l'altra fatta della vita. La gente moderna deve essere bilingue, bilanciarsi in questo mix di realtà e virtualità. Il mio libro è sui bisogni della vita vera, non sui telecomandi mentali per balzare da un universo all'altro. È una consapevolezza nuova, che mi è sbocciata dentro dopo i trent'anni. Quando sei giovane, hai un'arroganza innata che ti fa pensare che la cultura pop o la tecnologia dei mass-media sono le uniche cose necessarie. Ti senti forte e potente per coprire i bisogni di altre cose, tipo il rapporto con le altre persone. Poi d'un tratto questa sicurezza evapora. Capisci che devi equilibrare il mondo organico (la parte "umana" di sé, n.d.r.) con quello elettronico ("tecnologico-meccanico", n.d.r.) ("Tuttolibri", n. 996, 2 marzo 1996).

Si è come in presenza di due modelli d'uomo, quello tecnologico, erede della modernità e della sua ragione, guida sostitutiva di Dio negli ultimi secoli; e quello secolarizzato, dove il soggetto (l'uomo di oggi, appunto) si ritrova solo e spaesato, disancorato da ogni quadro di valori in cui riconoscersi, libero di fronte all'opzionalità di ogni scelta e con la possibilità che egli stesso sia senza remore e riserve di fronte al suo progetto.

È in questa temperie che vanno collocati i *ritorni di Dio*, che si potrebbero identificare in tre grandi filoni:

- anzitutto, quello che riguarda le *religioni monoteistiche*, che a partire dalla seconda metà degli anni settanta si prendono "la rivincita" sulla cultura secolarizzata, riaffermando ognuna il proprio peso dentro la rispettiva società, anche sul piano pubblico del vivere. Si hanno così, ad esempio, il fondamentalismo islamico,

il meno esteso ma non meno intransigente fondamentalismo ebraico, e le forme di riaffermazione del cristianesimo, nella figura di ricristianizzazione dell'Europa (la "nuova evangelizzazione") o il *revival* delle sette protestanti in Nord America e nel mondo.

- poi, quello che si potrebbe chiamare il *neo-naturalismo religioso*, con alcuni tratti salienti che meritano la nostra attenzione: *la lettura olistica della realtà*. Alla tendenza disaggregante dell'unità del mondo e del soggetto, che costituisce la bandiera delle filosofie della crisi, il nuovo verbo religioso oppone una riscoperta dell'unità: come una è la realtà, così uno deve essere lo sguardo che l'abbraccia, uno sguardo che è insieme religioso e scientifico, che ritrova l'antica sapienza, soprattutto orientale, dentro la modernissima fisica atomica (si pensi al libro di F. CAPRA, *La fisica del tao*), o l'antica saggezza spirituale dentro recentissime indagini sulla psiche (Hillmann); la *dimensione ecologica*, intesa come vera e propria risarcializzazione della natura; il *recupero del femminile*, all'interno del quale al Dio padre della Bibbia, accusato di essere la proiezione del maschilismo ebraico-cristiano, viene contrapposta la Dea-madre, origine e grembo della realtà, secondo un amplissimo campo religioso, che va dai primitivi ai grandi sistemi filosofico-religiosi dell'oriente; *l'ottimismo nei confronti del futuro*: si entra nell'età dell'Acquario, che prelude alla rivelazione di un inedito aldilà libero dalle perturbazioni del presente, che non sono, allora, i rantoli di un morente, ma le doglie di una partoriente; e, infine, *l'ecumenismo assorbente*, l'era dello spirito, come unificazione delle esperienze e delle tradizioni religiose. La religione dello Spirito intende essere, qui, l'esplosione di quel potenziale dell'energia umana e cosmica che è aldilà non solo delle singole religioni, ma anche dell'universalismo formale della ragione. Non si tratta quindi di un ecumenismo del dialogo tra le religioni, ma del loro superamento in una religione unica, di cui esse sono state preparazione. (È la religione della *New Age*!).

- infine, il ritorno di Dio proprio a partire dall'*homo absconditus*, di cui si parlava sopra, che porta con sé il *Deus absconditus*, il mistero, l'altro, l'orizzonte inespriabile, l'inedito. *Deum cognoscimus tamquam incognitum*, scriveva S. Tommaso: conosciamo Dio in quanto sconosciuto e lo conosciamo in quanto siamo poveri, come dire liberi dalle presunzioni dell'uomo edito, più o meno appagato dalle sue sicurezze mondane; e restiamo accovacciati, come mendicanti, nella solitudine inappagata che è il nido dell'uomo nascosto.

È il *Deus absconditus* alla filosofia e alla teologia, che da quella mutua il metodo di ricerca, che ritorna oggi prepotentemente. Come non ricordare il profondo detto di Pascal: "Essendo Dio così nascosto, qualsiasi religione che non dica che Dio è nascosto, non è veritiera, e qualsiasi religione che non ne spieghi la ragione, non è istruttiva... *Tu es Deus absconditus*" (*Pensieri*, p. 170, ed. Paoline 1955).

Proprio nel grido del suo famoso memoriale (23 novembre 1654) è contenuto il volto di Dio cui si rivolge l'uomo di oggi: "Dio d'Abramo, Dio d'Isacco, Dio di Giacobbe. Non dei filosofi e dei sapienti... Dio di Gesù Cristo". Come non legger-

vi, anche nel nostro tempo, il fatto che la verità di Dio nel mondo non può essere detta come verità scientifica, perché questa si preclude metodologicamente l'ordine del senso, che è invece l'orizzonte generale entro cui quella non può non iscriversi?

Si racconta che Martin Buber, al premier israeliano Ben Gurion, che gli chiedeva le motivazioni della sua fede in Dio, rispose: "Se si trattasse di un Dio del quale fosse possibile parlare, anch'io non crederei; ma dato che si tratta di un Dio al quale si può parlare, per questa ragione credo in lui".

Bonhöffer a tale proposito annunciava: sarà un linguaggio nuovo (quello della fede), probabilmente del tutto non religioso, ma liberatore e redentore, come quello di Cristo, tale che gli uomini ne avranno spavento e saranno sopraffatti dalla sua violenza e verità. È un *chassid* ebreo, richiesto di descrivere che cosa compete a un fedele in Dio, rispondeva: "solo tre cose: inginocchiarsi in piedi, danzare immobili e gridare in silenzio". Non si tratta di una rinuncia avvilita, ma della necessità di riporre nel cassetto quelle incrostazioni ideologiche che hanno accompagnato per tanto tempo la pronuncia della parola "Dio": operazione difficile, faticosa, ma da tentare con discernimento, vigilanza e coraggio.

## Quale Dio ritorna?

Il punto di partenza per rispondere a questa domanda così significativa per la fede nel nostro tempo deve essere la presa di coscienza di una svolta che si sta imponendo nella stessa comprensione di Dio. Per secoli, dalla tradizione patristica (l'ellenizzazione del cristianesimo) e scolastica, e poi, ancora, nel quadro della modernità, la fede è stata pensata secondo un *principio di identità*, inteso come l'esigenza di abbracciare dentro un pensiero-sguardo, il più possibile articolato, la totalità del reale (Dio compreso). La Bibbia, al contrario, è retta da un principio diverso e irriducibile che si può chiamare il *principio di alterità*. Non che questo principio sia, in essa, formalmente enunciato: ma la categoria dell'alterità dà ragione del *novum* che la Bibbia porta rispetto alle altre visioni del mondo, sia religiose che filosofiche.

Che cosa vuol dire - scrive Armido Rizzi - che la Bibbia è abitata e comandata dal principio di alterità? Anzitutto, che non c'è alcuna categoria, alcun *logos*, che sia capace di abbracciare in *unum* Dio e la creatura: Dio-uomo-mondo. Alterità, dunque, anzitutto in senso negativo: Dio è altro dall'uomo e dal mondo, a tal punto che nessuna categoria di pensiero vale a dirli insieme. Poi, a partire da *precisi eventi biblici*, la scoperta che Dio incontra l'uomo riconoscendo la sua alterità. Alterità, qui, in senso positivo: quella che Dio stabilisce mettendosi in relazione con l'uomo, in particolare con colui che è *straniero* ("non-identico") e *schiavo* ("cosa"). Gli Ebrei sono infatti un non-popolo; in loro il *Dio dell'Esodo* non si identifica organicamente (come le altre divinità); *la sua scelta è totalmente gratuita*.

Ma questa rivelazione di Dio non è una delle tante: essa è il punto di partenza della coscienza che Israele si formerà della identità di Dio. Questo Dio è colui che non è organico né a una natura, né a una cultura; è un Dio che non ha nessun cordone ombelicale che lo leghi a un determinato popolo, ma *si lega* ad un popolo per *una ragione di altro genere*, il cui segreto è nascosto in lui e la cui fecondità comincia qui (dall'Esodo) a dispiegarsi.

Questa è la prima grande "svolta" da compiere anche per noi, se vogliamo rispondere alla drammatica domanda di questo terzo punto: "quale Dio ritorna?".

Occorre sostituire al principio di identità, che ha rappresentato la chiave di volta del pensare filosofico/teologico cristiano, il principio di alterità, che è invece l'orizzonte del narrare biblico. Un aiuto a questa svolta ci viene, nel nostro tempo, contemporaneamente, da una certa riflessione filosofica e da una precisa teologia. La prima si incarna nella riflessione di Max Horkheimer con la sua «nostalgia "del totalmente altro"»; e la seconda nel pensiero teologico di Dietrich Bonhöffer e il suo rifiuto del "Dio tappabuchi".

Non è un caso che *Max Horkheimer* sia ebreo, così come i più vicini a noi Martin Buber e Emanuel Levinas, i filosofi/teologi del *Tu* e dell'*Altro*. La sua riflessione parte dalla constatazione del bisogno di una solidarietà universale, quella solidarietà "che risulta dal fatto che tutti gli uomini devono soffrire, devono morire e che sono finiti". Di fronte al dolore del mondo, di fronte all'ingiustizia, che ne è una delle manifestazioni più disumane, non si può rimanere inerti e non si può rassegnarsi. La finitezza dell'uomo, la sua precarietà, allora, senza poter provare l'esistenza di un Dio, richiedono però una teologia, intesa come "la speranza che, nonostante questa ingiustizia che caratterizza il mondo, non possa avvenire che l'ingiustizia possa essere l'ultima parola". Per Horkheimer, quindi, la teologia è "espressione di una nostalgia secondo la quale l'assassino non possa trionfare sulla sua vittima innocente". Dunque: "nostalgia di perfetta e consumata giustizia", che la storia concreta dell'uomo non potrà mai realizzare.

In modo diverso, per un certo verso opposto, anche il Dio di *Dietrich Bonhöffer* è il *totalmente Altro* dall'uomo. Ma la sua presenza, nel pensiero del grande teologo e pastore evangelico, non viene richiesta come *nostalgia di compimento* della giustizia di fronte all'impotenza umana (la finitudine esistenziale dell'essere umano), ma come *alternativa al compimento* che l'uomo moderno ha saputo ottenere del suo progetto, così sbandierato e coltivato nella modernità, di autonomia e autosufficienza per quel che riguarda le questioni-chiave del vivere. Scrive Bonhöffer:

L'uomo moderno ha imparato ad affrontare qualsiasi problema, anche importante, senza far ricorso all'ipotesi dell'esistenza e dell'intervento di Dio... è oramai evidente che tutto può andare avanti anche senza "Dio" e non meno bene di prima. Come nel campo della scienza, così anche in quello delle cose umane in generale, quello che noi chiamiamo "Dio" resta sempre più confinato fuori della vita, sta perdendo ognor più terreno...

Nessuno, con più lucidità di Bonhöffer, ha saputo interpretare gli esiti della secolarizzazione, arrivata ormai al capolinea, cioè capace di esplicitare tutta la sua forza, per leggere il mondo di oggi.

Scriva, ancora, Bonhöffer: "L'unico modo di essere onesti è riconoscere che dobbiamo vivere nel mondo *et si Deus non daretur*, come se Dio non esistesse". Dobbiamo smetterla di considerare Dio come un "Dio tappabuchi" da vendere come merce illusoria per mali reali: "Dovremmo noi gettarci su poche persone infelici, cogliendone il momento di maggiore debolezza, per imporre loro una sorta di coercizione religiosa?". Il mondo è autonomo, e Dio non è un tappabuchi, e quel che conta, dice Bonhöffer, è vedere che è "Dio stesso [che] ci insegna che la nostra vita di uomini deve ormai proseguire come se egli non esistesse". Il Dio che ci permette di vivere in un mondo autonomo,

il Dio che ci fa vivere nel mondo senza l'ipotesi di lavoro "Dio" è il Dio al cospetto del quale siamo in ogni momento. Con e al cospetto di Dio noi viviamo senza Dio. Dio si lascia scacciare dal mondo, sulla croce, Dio è impotente e debole nel mondo e così e soltanto così rimane con noi e ci aiuta. Matteo 8, 17 è chiarissimo: Cristo non aiuta in virtù della sua onnipotenza, ma in virtù della sua debolezza, della sua sofferenza: qui sta la differenza determinante rispetto a qualsiasi altra religione.

E se il Cristiano "incontra il Dio vivente partecipando alle sofferenze di Dio nella vita del mondo", "la Chiesa - lascia scritto Bonhöffer in *Appunti per un libro* - è veramente se stessa unicamente quando esiste per l'umanità [...]; la Chiesa dovrebbe prendere parte alla vita sociale degli uomini, non per dominarli ma per aiutarli e servirli".

È necessario cogliere allora tutta l'urgenza posta dalla ricerca di questi due pensatori, così differenti tra di loro e pur così concordi nel cogliere la sensibilità dell'uomo di oggi, aperto all'*alterità di Dio*. Sembra evidente la frattura che si è operata, proprio nella trasmissione della fede in Dio, tra il modello dell'identità, mutuato dalla cultura greca ed esplicitantesi tramite i concetti di causa, di fondamento, di essenza; e il modello dell'alterità, che parla di Dio come colui che partecipa, per scelta, al dramma storico di un popolo, coinvolgendolo in un processo di liberazione, di un Dio dell'Esilio che diventa profezia di un ritorno, che sia nuova vita intrisa di futuro e non solo memoria del passato.

Se si vuole, oggi, rispondere almeno approssimativamente alla domanda che ci siamo posti: "quale Dio ritorna?", occorre tener conto dell'attesa esistenziale dell'uomo contemporaneo di incontrare un "Dio-altro": non un concorrente, non un uomo ingigantito da qualità elevate all'ennesima potenza, non un "tappabuchi", soccorritore delle deficienze strutturali dell'essere finito, non il celibatario dei mondi, ma il Dio dell'Esodo (della Liberazione), dell'Esilio (della Coscienza), della Croce (dell'alternativa radicale al disegno dell'uomo moderno).

Il Dio che ritorna a diventare 'nostalgia' e 'scandalo' per l'uomo di oggi è, e

può sembrare paradossale, non tanto un Dio che ci piaccia, un Dio che offra risposta a quelle che noi pensiamo siano le domande vere su di lui, ma il Dio del mistero, del silenzio della croce, il Dio-crocifisso.

Nella croce - afferma J. Sobrino - gli interessi illegittimi vengono smascherati, quelli legittimi riformati, ma ciò che la croce in ogni caso dimostra è che i nostri desideri finiscono a pezzi. In questo senso la Croce non è la risposta alla nostra domanda su Dio, ma la domanda radicale fatta a noi stessi quando ci interroghiamo su Dio. Come la croce faccia a pezzi il nostro interesse a conoscere Dio, lo si vede bene negli ormai classici versi di D. Bonhöffer:

"Gli uomini corrono a Dio nel loro bisogno,  
implorano aiuto, invocano pane e fortuna,  
salvezza dalla malattia, dalla colpa, dalla morte.  
Tutti, tutti, cristiani e pagani.  
Gli uomini vanno da Dio nel suo bisogno.  
Lo trovano povero, umiliato, senza tetto né pane.  
Lo vedono soffocati dai peccati, dalla debolezza, dalla morte.  
I cristiani stanno accanto a Dio nella sua sofferenza".

(JAN SOBRINO, *Gesù Cristo liberatore*, Cittadella 1995, p. 427).

Certo, c'è un momento in cui ci si rivolge a Dio 'nel proprio bisogno', nel tentativo di legittimo di cercare pane e verità. Ma ci si accorge sempre più profondamente che è il Dio-crocifisso colui che può infondere, paradossalmente, speranza e coraggio. Scrive Bonhöffer:

"Non potreste vegliare un'ora con me?". Chiede Gesù nel Getsemani. Questo è il capovolgimento di tutto quello che l'uomo religioso si attende da Dio. L'uomo viene chiamato a partecipare alle sofferenze di Dio per il mondo senza Dio (D. BONHOEFFER, *Fedeltà al mondo*, Queriniana, 1995<sup>2</sup>, p. 60).

Soprattutto dopo Auschwitz (chi non ricorda la terribile domanda posta da Hans Jonas "Come parlare di Dio dopo Auschwitz?"), o, come dicono in America Latina, dopo Ayacucho (G. GUTIERREZ, *Como hablar de Dios desde Ayacucho?*), non si può prescindere dal fatto che diventa parte integrante della rivelazione di Dio il ricordo delle vittime e quindi il ricordo della sua "impotenza". Bisogna essere disposti a vedere Dio non solo come il più grande, ma anche come il Dio più piccolo.

Bisogna essere disposti ad accettare che tale sorpresa scandalosa cambi fino a capovolgere l'interesse stesso a conoscere Dio. Bisogna essere disposti soprattutto a incarnarsi ai piedi della croce e a staccare e calare i crocifissi dalle loro croci" (SOBRINO, *Gesù Cristo liberatore*, p. 430).

Dobbiamo ricordare Paolo: "Noi annunciamo un messia crocifisso" (1 Corinti 1, 23).

L'Alterità di Dio, punto di partenza della nostra domanda "quale Dio ritorna?",

ci ha portati sotto la Croce, estrema "rappresentazione" dell'alterità di Dio, costruita attraverso tutta la storia della salvezza, dall'Esodo ("un popolo di stranieri e di schiavi") fino al Calvario ("Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno").

Ma il prendere congedo da un Dio presentato come onnipotente, al quale corrisponderebbe una fede in Dio ancora infantile, e riconoscere nella sequela più precisa di Gesù anche il Dio che fallisce e che nel suo disagio è bisognoso, presuppone un lungo processo di crescita. Quanto più profondamente l'uomo credente si sente legato a questo Dio e da lui chiamato, tanto più vulnerabile, tanto più inquieto egli diventa, pervaso in egual misura da tranquillità e sofferenza, e come ferito dalla preoccupazione amorosa per la riuscita di Dio nel mondo. L'esempio di molti mistici e mistiche nella storia e nel presente mostra qualche cosa di questa forma finale dell'incarnazione cristiana. Fallimento e riuscita sono vissuti e sperimentati in unità abissale, nella notte oscura dei sensi e nello spirito. Quanto più in tal modo gli uomini sono preoccupati per Dio, tanto più essi possono esserlo per questo mondo in maniera disinteressata, operando e soffrendo, e stando a fianco di Dio nel suo disagio.

Dio va da tutti gli uomini nel loro bisogno,  
sazia il corpo e l'anima con il suo pane,  
muore crocifisso per cristiani e pagani,  
e perdona loro ad ambedue.

(G. FUCHS, *Dio fallisce?*, "Concilium", 5/1990, p. 171).

## Quale Dio viene predicato?

Un'ultima domanda accompagna questa riflessione e certo, non di poco conto: quale Dio viene predicato?

In un bell'articolo su "Settimana" del 13 dicembre 1992, Enzo Franchini individuava tre piste percorribili per rispondere alla domanda:

- la *religiosità colpevolizzante*, che si riscontra proprio tra i più devoti;
- la *religiosità sociologizzante*, forse la più predicata dalla pastorale quotidiana;
- la *religiosità insignificante*, tipica di una massa che ammette Dio come idea, ma non come ragione di vita.

## *Il Dio della paura*

Da una storia della predicazione in Francia, composta da J. Delumeau, compare un'immagine di Dio quanto mai deprimente. Dio viene predicato, associandolo immediatamente all'idea di comandamento, cosicché ne risulta un atteggiamento che è molto simile a quello espresso da una famosa frase di Sartre: "Se Dio c'è, io non posso essere... Se Dio non ci fosse, allora sì che si sarebbe veramente liberi di agire in coscienza!".

C'è un bellissimo libro di un vicentino, Meneghelo, intitolato *Libera nos a Malo*, che ci offre uno spaccato della vita cristiana della sua provincia.

L'essenziale non è la crescita positiva nel bene (fede nella provvidenza di Dio, sulla geniale capacità di sopportazione delle sofferenze, sulle "virtù umili" della fedeltà, della tenacia, dell'amoroso rispetto per gli altri, della stessa preghiera - roba da peccato veniale, quindi risibilmente trascurabile); l'essenziale è il "peccato mortale", che poi si riduce a questione di sesso. Non certo di denaro: perché per quella gente l'interesse è motivo sufficiente per passar sopra a remore morali. Quando sono in causa i soldi, Dio passa in second'ordine... Deformazioni soltanto venete?

## *Il Dio dell'istituzione*

In un'inchiesta fatta da don Ellena in tutte le chiese di Milano all'inizio degli anni settanta, compariva che l'appello più pressante dei predicatori era quello alla disciplina, all'obbedienza sia in fatto morale che di ortodossia, dunque alla socializzazione del fatto cristiano. Le cose saranno anche cambiate in vent'anni, però è difficile contestare quanto scrive Aldo N. Terrin (in *Introduzione allo studio comparato delle religioni*) su tutt'e tre le religioni mediterranee, che tendono più a costruirsi come fatto collettivo che non a edificare il singolo credente.

In altre parole: ci si preoccupa di rinsaldare nei "praticanti" il senso dell'appartenenza e della difesa dalle aggressioni esterne, tanto da fare di Dio il simbolo, il pretesto sacro, la giustificazione di una comunità che si sente "patria" dei suoi adepti. E qui andrebbero citate le terribili riflessioni di una mistica quale Simone Weil su quella "imitazione perfetta" della fede, su quella mimica religiosa puramente estrinsecista, che sembra esprimersi in fede personale, in realtà non fa che una imitazione infantile dei modelli; "tanto più che nell'anima possono coesistere la fede autentica e la fede illusoria". Finché non ci sia stato un contatto diretto e personale con Dio, è del resto doveroso, continua, che l'amore a Dio abbia un carattere impersonale.

Poi c'è l'aspetto più grave della questione: e consiste nell'inopinata mancanza di un rapporto vero con Dio da parte degli stessi preti. Scrive in proposito p. Teobaldo de Filippo ("Settimana", 1 novembre 1992, pp. 8-9):

il sacerdozio... è stato assunto da tanti nostri preti/fratelli in prospettiva prevalentemente funzionale... Specialmente per quanto riguarda i valori soprannaturali, sovente abbiamo incontrato sacerdoti... consacrati a un Dio esistenzialmente ignoto o quasi.

## *Quale Dio si fugge?*

Tutte le osservazioni precedenti, alla fine, sfociano in un insieme più ampio, confluiscono cioè nell'indifferenza religiosa. L'indifferentismo è la vera irreligio-

ne: e non tanto l'ateismo, che è una scelta attiva, risposta troppo teologica. L'indifferenza non ha bisogno di portare le sue ragioni. Sono proprio le non-ragioni per credere a diventare enormemente persuasive: non si trovano cioè motivi sufficienti a impegnarsi con Dio. Infatti la religione è sentita come noia, come insignificanza. A Dio si può pensarci anche con struggimento, ma soprattutto nei momenti deboli dell'esistenza, "qualche volta, di notte", come direbbe un ateo di Joyce.

Si capisce come - in un contesto del genere - la questione seria non sia più tanto dimostrare il vero della fede contro il falso dell'irreligione; ciò che serve è mostrare che la fede rende vitali e creativi. (Irritanti le scritte sui cartelli autostradali: "Dio c'è". È proprio questo che non interessa. A meno che non si rinfacci in tal modo la sua esistenza come una minaccia contro chi non si professa credente, perché allora in quest'ultimo si crea una reazione difensiva che peggiora assolutamente le cose).

Non per questo è più affidabile una predicazione soltanto emotiva, come sostengono i profeti dell'esperienza a ogni costo. Ciò che importa è "mostrare" che la fede è in grado di sostenere una vita dall'interno. L'appuntamento è sull'autenticità. Bisogna cioè saper indicare le vie propositive, mediante le quali l'uomo possa giungere a pienezza e, senza dubbio, anche alla felicità. E non è vero che la testimonianza cristiana su Dio lungo i secoli abbia sempre avuto la stessa significanza.

#### *Quale Dio predicare, allora?*

Non dovrebbe essere difficile intuire, anche da quanto si è ampiamente documentato nei paragrafi precedenti, come, invece di insistere nella contemplazione gratuita della natura di Dio (l'identità di Dio), è più importante entrare in rapporto con l'azione attiva, gratificante di Dio (l'alterità, il Tu di Dio), cioè la sua forza, la giustizia, la misericordia, la pazienza, la vulnerabilità al nostro stesso dolore, la sua *Kenosis*, la sua provvidenza, la fedeltà... la vera domanda, cioè, non è "chi è Dio?", ma "che cosa sta davvero a cuore a Dio?". Come diceva Rahner: "non è tanto importante sapere chi è Dio, ma da che parte sta!".

Scrive ancora Franchini:

I marxisti dichiaravano che, fin tanto che non fossero riusciti a obbligare tutti a sottostare alla loro proposta, la nuova società non sarebbe avvenuta: e a loro non importava il singolo, importava la nuova società. Non succeda che anche i cristiani pretendano l'osservanza etica e l'ortodossia ideologica, perché sta loro a cuore la cristianità. Il loro uditore se ne accorgerebbe subito, e fuggirebbe: perché a lui importa la sua vita, e non un generico ordine sociale.

È qui il cuore della "nostra" conversione. ■