Credere senza essere costretti a credere

Silvano Zucal

Il titolo che mi è stato proposto per questo mio intervento [1] appare non poco paradossale e – se volete – in certo qual senso datato e fors'anche ambiguo. Perché *paradossale*? Costrizione dice in qualche modo coercizione, se non fisica almeno morale, coartazione della propria libertà, restringimento delle proprie aspirazioni legittime e positive, oppressione che conduce alla subordinazione passiva… Cosa ha a che fare tutto questo con la fede, almeno con le fede nel Dio di Gesù Cristo (così come in quella nel Dio di Israele)? Fede che dice invece atto totalmente fiduciale, atto sovranamente libero e fecondo, atto che realizza una relazione straordinariamente bella che dà sapore a tutte le altre relazioni interumane. Costrizione e fede sembrano dunque àmbiti tra loro assolutamente asimmetrici.

Perché il titolo mi pare un po' *datato*? Perché il tema della costrizione poteva avere una sua problematicità effettiva (talora anche drammatica) in regime di cristianità trionfante. Quando l'adesione di fede era da considerarsi obbligata entro una logica di ferreo ed opprimente disciplinamento sociale. Quando il non credente (o perlomeno il non praticante) nei nostri territori era una sorta di emarginato sociale. Ma oggi si sono forse invertiti i ruoli ed è il credente, il vero discepolo di Gesù di Nazareth, che rischia di essere una sorta di personaggio un po' singolare (fors'anche eccentrico), se non addirittura un marginale sociale. Almeno il credente che non limita il suo atto di fede ai soli luoghi e momenti del culto (alla sola attenzione alla tradizione religiosa), ma cerca di inverarlo nella vita.

Infine il titolo è in parte *ambiguo*, perché la fede (riandando alla celebre distinzione di Martin Buber tra i "due tipi di fede") non è solo *pistis*, ovvero un credere come mera adesione intellettuale, ma è – almeno dovrebbe essere – soprattutto *emunà* (affidamento/fiducialità), ovvero un credere pienamente relazionale-dialogico frutto di adesione interiore e di una libera risposta fiduciale ad una divina convocazione. Nulla certo costringe a credere, ma c'è comunque nella fede una sorta di imperatività che è analoga all'imperatività dell'Amante che anela e vuole assolutamente la reciprocità. In tal senso si è in certo qual modo positivamente "obbligati a credere" perché è Dio che ti sceglie (non sono io, non sei tu a scegliere Dio…), anche se permane la libertà della risposta che – se negativa – in tal modo diventa però una sorta di diserzione e di deliberato autoannichilimento. Come dice un midrash ebraico del Talmud (Schabbat 88a), commentando la teofania biblica di Esodo 19,16-25, al momento della donazione delle tavole della Legge, Dio sollevò il monte Sinai sopra le teste di tutto il popolo ebraico e disse loro «Se accettate la Torà, bene, altrimenti, questa sarà la vostra tomba» ovvero il monte sarebbe piombato su di loro e li avrebbe soffocati. Tale minacciata violenza divina che gli Ebrei subirono fu in realtà un atto estremo d'amore che Dio fece verso di loro. Sembra, di primo acchito, un matrimonio forzato, un'imposizione costrittiva, ma è in realtà la forza "autoritaria" – se volete – dell'amore, di ogni amore e *in primis* dell'amore divino.

C'è infine tra i filosofi chi sostiene che si è comunque costretti a credere per evitare di cadere in un ateismo dogmatico, in una certezza della non significanza o dell'assurdità del credere (che sarebbe comunque soltanto un altro atto di fede), ma che si è egualmente costretti a non credere perché l'atto di fede si scontra con la tragedia del mondo e dell'uomo e con la sua insensatezza. Tragedia che nessuna teodicea, nessuna apologia del divino può legittimare (basti leggere su questo punto i testi letterari che sono anche filosofici di Dostoevskij). Costretti a credere dunque e costretti a non credere, almeno filosoficamente. Il tema, come vedete, è particolarmente ingarbugliato.

Il mio approccio sarà però attento soprattutto a mettere in luce gli ostacoli per un approdo non costrittivo alla fede, per un'adesione liberante ed autentica ad essa. Non è facile affatto caratterizzare il proprio rapporto con Dio, la propria fede, anche perché l'attenzione del vero credente dovrebbe essere sempre polarizzata su Dio e sulla sua presenza, e mai su di sé. Ma è anche vero che il desiderio profondo che sottende una tale singolare relazione deve essere continuamente purificato da attese e soprattutto da atteggiamenti impropri. Solo dopo un processo non superficiale di purificazione è possibile chiedersi: credo davvero? O non sto invece proiettando semplicemente me stesso, illudendomi però di credere? E per questo ci può essere utile una provocazione di Pascal.

Una provocazione di Blaise Pascal

C'è infatti un frammento di Pascal che può essere particolarmente fecondo per la nostra riflessione:

[1] Intervento tenuto a Tarcento (UD) il 9 dicembre 2003, nell'àmbito del ciclo di incontri promosso dalla Pieve e Forania di Tarcento sul modello della "cattedra dei non credenti" ideata a suo tempo dal cardinal Martini. Il ciclo è stato promosso da mons. Duilio Corgnali, moderatore e interlocutore della serata era il prof. Mario Turello, saggista e critico letterario.

«Si nascondono nella folla e chiamano il numero in loro aiuto … Autorità. È così poco ammissibile che la norma della vostra credenza in qualcosa sia l'averla udita dire, che voi non dovete credere [proprio] in nulla, senza esservi messi prima nella condizione di chi non l'avesse mai sentita dire prima. È il consenso di voi a voi stessi … che vi deve far credere. Il credere è così importante» (Fr. 260).

È troppo importante, potremmo dire. La provocazione di Pascal allude ad una costrizione nel credere insieme più sottile e più insidiosa. Non più una costrizione di carattere sociale, di mero conformismo sociale, ma invece una costrizione di carattere spirituale. Il bisogno del numero (il ripararsi dietro il numero, dietro la conta quale rifugio) per legittimare e rafforzare la propria fede, il nascondersi nella folla, l'appoggiarsi all'autorità, il credere per "aver semplicemente udito dire" e non più con la forza sorgiva e dirompente di chi si pone nella condizione originaria di chi "non ha mai sentito prima" quella proposta di singolare sequela. Non un credere dunque che è (come dovrebbe essere) un porsi positivamente – come direbbe anche Kierkegaard – da contemporanei con il Cristo. Ma un credere in cui manca così un vero "consenso a se stessi", al profondo di sé; non quindi e semplicemente un consenso passivo a un "fuori di sé" (sia esso sociale o familiare od anche meramente culturale) che ti propone di credere o addirittura, talora, ti incita a credere se non addirittura ti impone di credere.

Una celebrazione della fede non ludica

Quali sono allora le ragioni (le più importanti a mio avviso) che ostacolano l'approdo alla fede, inteso come l'approdo a una fede che dica – utilizzando le parole potenti di Pascal – un "consenso di voi a voi stessi" e non sia percepita invece come sottile, anche se talora e immediatamente poco percepita, costrizione dello spirito?

Vorrei partire (e ciò apparirà forse singolare) dall'atto in cui si celebra la fede, dall'atto culturale e liturgico[2]. Un atto che può iniziare alla fede (basti pensare alla filosofa Simone Weil, che proprio dalla liturgia, sia quella monastica sia quella dolente di una processione in Portogallo, venne sconvolta interiormente e provocata a credere…) o può, invece, divenire un drammatico ostacolo per essa.

Come ci ha insegnato Romano Guardini la liturgia è – o almeno dovrebbe essere – essenzialmente "gioco". Un momento in cui si dovrebbe deporre la logica finalizzata ad uno scopo, la logica totalitaria e totalizzante pratico-economica che tutto guida nel nostro tempo per abbandonarsi alla logica alternativa del "senso", a quella diversa prospettiva satura, gravida e piena di senso anche se non ha, almeno in prima istanza, uno scopo. Certo i sacramenti ci comunicano determinati doni di grazia (almeno così si insegnava un tempo a catechismo) e quindi c'è nella liturgia anche un "complesso di scopi", ma perché allora tanto spreco, tanto inutile dilapidare risorse, tempo e mezzi? Basti pensare, ad esempio, all'amministrazione d'urgenza dei sacramenti che può raggiungere interamente lo scopo previsto in tempi rapidissimi annullando quasi totalmente ogni dimensione rituale. Si dice anche che la liturgia avrebbe uno scopo educativo sul piano religioso ma anche in tal caso una bella settimana intensa d'esercizi spirituali "ignaziani" è ben più funzionale a ciò. Ovviamente anche la liturgia indirettamente educa alla fede ma fra esercizi spirituali o attività catechetiche e la liturgia, dice Guardini, «v'è la differenza simile a quella che passa tra una palestra per la ginnastica, dove ogni attrezzo e ogni esercizio è ben calcolato, e l'aperta campagna e la foresta» in cui ci si può immergere e respirare a pieni polmoni. Mentre nel primo caso tutto è preordinato, preventivato, secondo puntuali obiettivi, la liturgia è semmai invece un'atmosfera, un'esplosione, un'esuberanza ludica (appunto senza scopo) di vita spirituale che si comunica all'uomo. Essa infatti è assolutamente libera da scopi, è pienezza di gratuità, non può mai essere ridotta alla prospettiva impoverente e deviante di una finalità pratica (per quanto legittima), non è mai uno strumento o un mezzo per raggiungere un qualche scopo ma è davvero e totalmente fine a se stessa e non può esser manipolata da "scopi" umani.

Nella liturgia, se è autentico atto di fede, l'uomo non guarderebbe più a sé ma soltanto a Dio, suo partner dialogico, orientando totalmente in quella direzione il proprio sguardo. Obiettivo primario non sarebbe quindi in tal caso quello di educarsi e migliorarsi sul piano morale (precettismo liturgico devastante, benché la dimensione morale sia importante), ma quello di provare a sintonizzarsi sulla Vita divina e sulla divina Parola e ciò vuol dire: contemplare in silenzio e adorare con parole e canti la gloria divina, dispiegare dunque dinanzi a Dio tutto se stesso, inserirsi nella vita divina, nella verità, nei misteri e nei segni divini. La liturgia sarà così davvero "gioco" come è il gioco del bambino sulla terra quando è vero gioco (non, ahimè, nei cosiddetti giochi intelligenti!) che è appunto senza scopo (non mira proprio a nulla) ma è giocato con serietà assoluta ed è pieno di significato profondo per il bambino. La liturgia come il gioco ha un carattere disinteressato, non appartiene alla "vita ordinaria", rimane al di fuori del processo di immediata soddisfazione dei bisogni, anzi interrompe drasticamente e con vera discontinuità tale processo e vi si insedia con un'azione provvisoria che ha il proprio fine soltanto in sé.

[2] Ho sviluppato ampiamente questo aspetto nel VII capitolo del mio libro *Lineamenti di pensiero dialogico* (Editrice Morcelliana, uscita prevista nel febbraio 2004).

Anche l'uomo credente, come il bambino che gioca, dovrebbe avere nella liturgia dinanzi a sé l'opportunità davvero straordinaria di poter essere finalmente e pienamente se stesso, figlio di Dio, di un Dio che ti fa giocare come gli angeli di Ezechiele (1,4ss.11s.14s.17.20.24; 10,8-11) e come il Figlio di cui parla il testo dei Proverbi (8,26s.30s). La liturgia è dunque sì dono di grazia, grazia nella Parola e nel pane e nel vino ovvero nel corpo di Cristo che ci sono dati, ma corrispondente all'umana attesa ludica: gioco donato sì, ma gioco atteso; e se non si attende il gioco ma piuttosto il monito, l'indicazione moral-pedagogica, anche il gioco donato sfugge (non si può né cogliere né gustare) e la liturgia diventa un rito noioso e triste, un vero grande e potente ostacolo alla fede, che ce la rende un che di costrittivo e di umanamente patetico. Oppure, soluzione che dice una grave patologia spirituale, la liturgia viene artificiosamente e pateticamente rianimata con applausi e forzature dissonanti, quasi fosse un talk show televisivo. Il gioco non si oppone alla serietà (calciatori, scacchisti e soprattutto bambini giocano con la massima serietà senza una necessaria tendenza al riso: e infatti il gioco non è affatto comico, né per i giocatori né per gli spettatori) e così anche nella liturgia dovrebbero combinarsi assieme profonda serietà e divina letizia. Agire liturgicamente è davvero "diventare come bambini", smettendo almeno per un attimo i panni dell'adulto che vuol sempre e comunque agire avendo dei fini, degli obiettivi puntuali e determinati, per decidersi finalmente almeno per una volta a "giocare", a "giocare davvero" come faceva Davide quando danzava davanti all'arca santa (2Samuele 6,12.14.16) e dovette sopportare che Mikal, figlia di Saul, ridesse di lui… Il credente dovrebbe quindi essere nella liturgia un danzatore regale come Davide dinanzi all'arca, senza temere il disprezzo di una qualsiasi Mikal, come dice l'Evangelo di Matteo ripreso da Ambrogio di Milano: «Vi abbiamo suonato il flauto, ma voi non avete danzato» (Matteo 11,17). Non rimaniamo forse stupiti e rapiti di fronte alle liturgie cristiane dei credenti d'Africa o d'America Latina davvero "giocose", mentre le nostre rischiano ormai l'asfissia imprigionante di un ritualismo penoso e senz'anima? Se mi ribello alla tirannia dell'utile (ma siamo ancora in grado oggi di farlo?) potrò forse imparare a «fare in libertà, bellezza, santa letizia dinanzi a Dio il gioco da Lui regolato della liturgia» (Romano Guardini) e ciò renderà meno difficoltoso l'approdo alla fede perché ne espungerà il cancro devastante dell'apatia e della stanchezza spirituale.

L'ostacolo psicologistico e consolatorio

C'è un secondo ostacolo che s'impone oggi con particolare rilievo e che porta ad una sorta di "costrizione" nel credere o che comunque impedisce l'approdo

alla vera fede. Qui ci muoviamo sul piano sottile e inevitabilmente delicato e problematico della "motivazione" personale per credere. Perché credo? C'è spesso una motivazione spiritualmente devastante ed è quella che conduce alla fede per un bisogno di carattere essenzialmente se non esclusivamente psicologico. Il "*bisogno* di credere", con tutto ciò che questo comporta, ovvero il sentimentalismo religioso, l'emozionalismo, il sensazionalismo (pensiamo a quante trasmissioni televisive – a tema religioso – di carattere sensazionalistico). La fede in tal caso è fraintesa alla radice come fosse soltanto una buona medicina consolatoria per le nostre debolezze (non, e semmai, una redenzione per i nostri peccati e un'offerta di vita piena e salutare, di relazione piena con un Tu che finalmente non delude). Brutalmente si potrebbe parlare, scusatemi per la rozzezza dell'espressione, di "fede-Prozac". Ma questa è non solo una deviazione dall'approdo autentico alla fede, una fuga che cela in sé una deriva (un rischio perlomeno) di carattere idolatrico, poiché non riconosce più Dio nella sua alterità, ma soprattutto determina delle costrizioni pericolosissime, delle maglie che stringono la libertà dello spirito. Non c'è più infatti in tal caso vera distinzione netta tra fede e magia e, come si sa, la magia, per quanto per lo più deludente nei suoi effetti, imprigiona quasi sempre, determina una sorta di coazione a ripetere. Se talora delude in modo assoluto le proprie attese (come può purtroppo capitare ad esempio di fronte ad una tragedia personale), una fede intesa semplicemente come risposta miracolistica al proprio disagio ed ai propri problemi è in qualche modo sempre sulla strada della possibile delusione e frustrazione delle aspettative, crea quindi nella persona tutti i presupposti per un terremoto ed un disastro interiori. Oltretutto se la fede in termini più generali è còlta semplicemente come una risposta al bisogno psicologico, essa fonda l'atto religioso come semplice fenomeno storico contingente, individuale e collettivo, che tolto il bisogno è destinato a scomparire.

Una "fede adulta" supera la logica meramente infantile del "bisogno di Dio" escludendo necessariamente dalla fede ogni forma di interesse gretto o di ricerca securizzante: atteggiamenti che devono essere purificati e rettificati se si vuol cercare davvero Dio e non la propria umana, "troppo umana" soddisfazione. Occorre davvero decentrarsi da se stessi e trovare pace lasciando che solo Dio sia Dio.

L'ostacolo di una religione civile

Un ulteriore ostacolo è rappresentato dalla sovrapposizione tra fede e "religione civile". Ne abbiamo avuto una recente testimonianza nei funerali di stato per i carabinieri morti a Nassiriya o con la virulenta polemica sull'esposizione obbligatoria del crocifisso nelle scuole. Temi complessi, su cui potremmo discu-

tere a lungo, ma temi che nulla hanno a che fare con la fede in senso proprio. Che anzi determinano una costrizione restringente, quasi che la fede fosse un atto pubblico di carattere meramente sociologico, una sorta di rappresentazione sociale e non in primo luogo il frutto di un'adesione interiore di carattere autenticamente personale.

Il mio filosofo preferito, l'austriaco Ferdinand Ebner, ha vissuto all'inizio del secolo scorso la tragedia di una fede indistinguibile da una religione civile, quando i funerali di stato cattolici per le vittime di guerra avvenivano al di qua e al di là del fronte e poi (o anche durante le celebrazioni liturgiche) i cattolici riprendevano da subito a fronteggiarsi con violenza:

> «Se davvero l'abbiamo già completamente dimenticato, bisogna che venga richiamato energicamente alla nostra memoria quale volto abbia mostrato la guerra all'uomo e quale volto l'uomo nella guerra. Invero, questo non dovremmo dimenticarlo finché viviamo, e neppure nella vita delle generazioni future, la notizia di questa guerra potrà andare perduta per i nostri figli e nipoti. Furono i popoli 'cristiani' a condurre questa guerra. Nelle chiese 'cristiane' si levarono preghiere per la vittoria e, per impetrarla, si svolsero processioni con immagini miracolose di Maria. Cristiani erano questi popoli che condussero quella guerra. Eppure anche in quel tempo un confronto effettivo con il Discorso della Montagna non si sarebbe dovuto evitare del tutto. Nel febbraio del '15 il padre gesuita Cohauß tenne a Vienna una conferenza su 'Guerra e cristianesimo', in cui, stando ad un giornale 'cristiano' entusiasta della guerra, se ne uscì con l'affermazione: 'Cristo parla da retore e non da esperto di casistica. Alle figure del suo discorso appartengono esagerazioni retoriche che vanno ricondotte alla giusta misura'. Un giornale pubblicò una lettera della posta militare in cui si diceva: 'Messa da campo presso X'. Durante la messa non si farà fuoco in modo massiccio 'ma alla lettura del secondo Vangelo, su ordine impartito per telefono, le batterie di artiglieria faranno fuoco alle postazioni nemiche in maniera sporadica'. Il telefono produsse il legame tra il Vangelo e la guerra, quel legame ricercato con tanto fervore, e mai trovato, da teologi della guerra … Era il tempo in cui si usava una croce per menare le mani. A ragione fu coniata allora la singolare espressione 'moratoria del cristianesimo in trincea'».

Anche il crocifisso "obbligatoriamente esposto" rischia di diventare semplicemente, come direbbe ancora Ebner, una forma di *Stilisierung des Kreuzes* (la croce che diventa semplicemente un "fatto di stile" civile e pubblico: potremmo tradurre "coreograficizzazione della croce"). La battaglia per il crocifisso non è la battaglia per la fede… Né una tragedia come quella dei caduti in Iraq può far sì che una liturgia cristiana diventi soltanto una liturgia di stato, o meglio che le due liturgie si sovrappongano completamente in un indistinto culturale.

Ne è emersa così l'immagine (come ha ben scritto Alberto Conci su "Il Margine", n. 9/2003) di una chiesa "né calda né fredda", come dice con durezza l'Apocalisse, che ha avuto paura a dichiarare che i poveri nostri morti di Nassiriya sono l'epilogo tragico non della lotta doverosa al terrorismo islamico suicida, ma del disordine armato in cui è stato gettato l'Iraq, un disordine che ogni giorno chiede il suo obolo di sangue. Una chiesa che dunque ha preferito un messaggio prudente, mesto, discreto, legittimante, e che in quel momento si è autocondannata all'insignificanza in un passaggio cruciale della storia. Questa retoricizzazione obbligata (sovrapposizione del messaggio evangelico e della liturgia cristiana alla retorica civile), questo sì è un ostacolo pesante dell'oggi e forse ancor più del futuro che può ostacolare l'approdo libero e non costrittivo alla fede, meglio ancora l'effettiva riconoscibilità della fede stessa nella sua peculiarità.

L'ostacolo del letteralismo fondamentalistico

Altro ostacolo costringente è un'interpretazione letteralistica e potenzialmente fondamentalistica della Bibbia. Il ritorno alla Parola sancito dal Concilio non deve mai trasformarsi in una forma di biblicismo, di feticismo del Libro. Come dice Bonhoeffer in una lettera a Barth, questo sarebbe "positivismo della rivelazione" (lettera dell'8 giugno del 1944). La Parola viene a noi come realtà che ci interpella, che chiama al dialogo. Altrimenti è come se in un colloquio parlasse uno soltanto e l'altro dei due interlocutori fosse semplicemente un ascoltatore passivo e non responsivo. Certo occorre essere "uditori obbedienti della Parola" (nella linea di Barth e di Rahner) ma non per apprezzare un monologo. La Parola di Dio è una parola sempre interpellante che vuol essere a sua volta interpellata. Essa instaura un dialogo, appunto, non un monologo. Il timore sacrale, il rendere la parola una sorta di *sacrum* (e non di "divino" direbbe María Zambrano), un che di intoccabile che non può essere oggetto d'interpretazione e soprattutto di replica non corrisponde al suo essere parola totalmente divina e proprio per questo convocante e dialogante. Ed è su questa base che nascono tutti i fondamentalismi e tutti i settarismi che impediscono l'accesso alla fede, che costringono ad una fede che non è né liberante né autentica.

I grandi pensatori dialogici del Novecento, da Ebner a Buber a Rosenzweig, ci hanno insegnato proprio questo: la Parola di Dio viene a noi per essere ascoltata ma anche e soprattutto per trovare una nostra risposta verbale. Quello che è proprio della Parola divina non è dunque una prospettiva unidirezionale. La tradizione ebraico-cristiana non vuole una mistica fusionistica con Dio che annulli la relazione effettivamente dialogica con Lui (avendo eliminato di fatto uno dei due interlocutori). Questo sarà semmai un modello proprio di talune religioni orientali.

Non si tratta quindi di inabissarsi in Dio né di assumere la sua Parola come testo immobile. Si tratta invece di dialogare, come dice il *Prologo* del Vangelo di Giovanni, per cui in Principio era la Parola dialogante che era presso Dio e che era Dio. O, come dice Buber, in Principio era la Relazione e la Relazione era presso Dio e Dio era Relazione. Solo allora l'Altro è l'Altro con cui parliamo, che il colloquio (solo il colloquio) ci può rivelare come esistente e non come un nostro analogo. Un Altro che in senso pieno anche se enigmatico diviene il nostro più importante interlocutore, il nostro vero Tu, colui che ci interroga e che rivelandosi ci rivela a noi stessi, mentre azzardiamo ogni volta la nostra flebile risposta. Soprattutto una risposta orante. Cogliendo la preghiera proprio ed essenzialmente come replica verbale al nostro divino Interlocutore. Nessuno sprofondamento dunque spirituale, meramente passivo e recettivo, ma una dialogica virtuosa, una relazione autentica con Dio.

L'individualismo e la comunità virtuale

La fede crea (se autentica dovrebbe creare) l'incontro tra Dio e l'uomo, tra l'uomo e Dio e tra gli uomini tra di loro. La comunità è però il caso serio del nostro tempo. Non solo perché la comunità è difficoltosa e problematica nella vita sociale abituale (da animali insulari e teledipendenti quali ormai siamo diventati) ma anche perché la comunità ecclesiale abusa di questa espressione. Si parla troppo facilmente di comunità, di comunione, intendendo però una comunità del tutto virtuale, un incontro di persone che mistericamente (solo mistericamente) dovrebbero riconoscersi insieme. In realtà sono persone che ben raramente fanno davvero vita comune. Ma questo è ancora una volta una costrizione o meglio un abuso spirituale. La comunità è il dialogo reale tra un Io e un Tu, è il riconoscersi di volti, non è semplicemente un assemblaggio umano di praticanti religiosi che si autodefiniscono in linea di principio comunità.

L'uomo d'oggi è famelico di comunità ma non vuole sentirsi tradito su questo terreno. La "vita comune" di cui parlava ad esempio Bonhoeffer non è solo un'autodefinizione di principio della vita cristiana o una solidificazione di un'ipocrisia, altrimenti tutto sa davvero di prigionia dello spirito. La libertà dello spirito che permette la costruzione di una comunità di fede davvero autentica è quella che vede donne e uomini capaci di uscire da sé, di spogliarsi pienamente del proprio "io miserevole e odioso" (Pascal) psichico e sociale (non spirituale) che è sempre una propria costruzione (o comunque una proiezione solipsistica), di farla finita con l'identità socialmente imposta (con la "maschera"). Basti pensare all'episodio del giovane ricco, che nonostante tutto il suo zelo etico-religioso preferisce restare "legato e incarcerato", ovvero schiavo dell'identità socialmente impostagli nonostante Gesù l'avesse amato. Non sono le nostre comunità cristiane realtà in cui l'identità sociale impostaci non viene affatto messa in discussione se non sbriciolata? Comunità di "maschere" e di solipsisti: questa è la peggiore costrizione nella "vita di fede" oltre che ovviamente nella vita in generale.

E lo scandalo dei credenti?

E lo scandalo dei credenti? Ho lasciato per ultimo quello che potrebbe essere invece il più appariscente ed immediato. Lo scandalo dei credenti praticanti, degli infedeli allo spirito dell'Evangelo, uomini di chiesa e no, della mancata testimonianza di povertà, di pace, di verità. Non perché questo non possa allontanare dalla fede i cercatori di Dio che si sentono impossibilitati nel credere da un'istituzione che trasuda peccato, tradimento ed ipocrisia farisaica, da cosiddetti credenti che sono una palese contro-testimonianza in atto. Ma paradossalmente, vorrei dire, ci sono oggi come sempre, abbastanza testimoni per rendere credibile il messaggio e abbastanza peccatori per mostrarlo offuscato nella sua attendibilità. Come sempre la fede non è annunciata in modo solare, parla nell'uomo con carne umana… Se fosse totalmente abbagliante, la libertà del credere sarebbe – come dice Pascal – inibita; se fosse totalmente oscurata, la fede risulterebbe impossibile. C'è abbastanza luce per credere e abbastanza oscurità per non credere.

L'ostacolo quindi non è tanto nei peccatori, ma nell'indifferenza che il cosiddetto credente manifesta, nel non sentirsi davvero appassionato e vitale nel suo credere (e quindi nel non poter mostrarsi tale). L'unico peccato che non sarà perdonato sarà quello contro lo Spirito e traducendolo nell'oggi ciò che si può dire è che l'unico atto davvero scandaloso che impedisce l'accesso alla fede è l'accidia spirituale, la stanchezza spirituale, l'apatia spirituale. Questo sì allontana dalla fede. Cosa dovrebbe vedere un giovane che si avvicina a un credente? Perfezione, no, lo terrorizzerebbe e lo allontanerebbe. Luce negli occhi del credente semmai, quella luce che dice che ne valeva la pena e ne vale ancora la pena…Che credere non è un farsi imbrigliare l'umanità, la corporeità, la vitalità, la bellezza, la spontaneità (altrimenti avrebbe ragione Nietzsche), ma semmai farla esplodere in pienezza!

Conclusione: quale facoltà umana crede?

Alla fine di tutto questo discorso sulla fede costretta o meno, libera o meno, vorrei concludere con un accenno relativo ad una domanda che mi pare decisiva.

Con quale facoltà umana crediamo, nel senso dell'*emunà*, non della *pistis*? È strano che lo dica un filosofo, ma non mi appassionano particolarmente i dibattiti su *fides et ratio*. Non perché non ci sia una ragionevolezza nel credere, ma perché come in un vero innamoramento si tratta di una ben diversa razionalità e diversamente qualificata razionalità. Pascal parlava della facoltà del "cuore", di un'interiorità assolutamente disponibile e insieme terremotata dall'evento del credere. María Zambrano, questa straordinaria filosofa del Novecento, parla invece di "viscere". Ecco io credo che la fede sia un fatto nel contempo assolutamente interiore, cordiale e viscerale. E di contrappunto non può essere soltanto un fatto esteriore, puramente mentale, e che vuole un chiarore che annulla quel sentire intuitivo profondo ed oscuro insieme, viscerale appunto, che tendiamo a rimuovere. Ciò non significa che essa sia un fatto irrazionale, ma il "Figlio dell'uomo" conosce l'interiorità, il cuore e le viscere di ognuno. Una fede esclusivamente mentale è una fede opprimente e costrittiva. Non sarà nessuna "dimostrazione razionale" di Dio che ci porterà a credere e se anche fosse inoppugnabile ed evidente costringerà ad una pura e semplice accettazione razionale (ad una qualche forma di deismo), non ad una adesione fiduciale.

Una fede esteriore è egualmente opprimente e costrittiva. Una fede cordiale e viscerale è invece liberante perché riabilita e porta alla luce quella dimensione profonda del nostro essere, quel "meta-Inconscio" (un'espressione che troviamo in Guardini e in Eugenio d'Ors), che altrimenti si affiderebbe soltanto ai medici-professionisti dell'Inconscio che nulla sanno di tale dimensione anche se presumono di saperne.

E la preoccupazione di Dietrich Bonhoeffer:

> «Quello che mi preoccupa veramente è la questione di che cosa sia veramente per noi, oggi, il cristianesimo, o di chi sia Cristo. È passato il tempo in cui lo si poteva dire agli esseri umani con parole – teologiche o pie; come *è passato il tempo dell'interiorità e della coscienza*, cioè appunto il tempo della religione in generale. Stiamo andando incontro a un tempo completamente non religioso. Gli esseri umani, così come ormai sono, semplicemente non possono più essere religiosi».

può essere oggi riletta in modo forse diverso. Certo la religione è problematica, nonostante i ritorni di fenomeni religiosi che non ci si aspettava in grado di resistere all'urto del disincanto (ritorni a mio avviso apparenti perché in larga misura artificiali), ma la *fede nuda* e post-religiosa può ritrovare nella riabilitazione dell'interiorità tolta al semplice dominio dello psicologico una propria opportunità davvero liberante. ■

Due film su Aldo Moro e molti altri "film" intorno

GINO MAZZOLI

Buongiorno notte

Verso la fine dell'estate scorsa, ero appena uscito con le mie brave lacrime agli occhi da un cinema in cui mi ero sciroppato quel bellissimo romanzone nazionalpopolare *La meglio gioventù* che mi imbatto in un effluvio di elogi veneziani per il film di Bellocchio *Buongiorno notte*.

Dato che il tema è il rapimento di Moro; dato che nel '78 facevo politica a Roma, con quelli di Zaccagnini; e dato che tra allora e oggi mi sono letto i libri di Flamigni, Alfredo Carlo Moro e Cipriani, che hanno rovesciato la prospettiva con cui il tema è generalmente trattato, la cosa mi intriga (la critica è entusiasta) e vado a vedere il film. Ma che ti trovo? Ancora la favola dei brigatisti folli strumenti di una fede esecrabile fin che si vuole, ma coerenti, onesti, in qualche modo romantici. Gallinari alleva canarini, Moretti sente la gravità dell'ora ed altre amenità. Poi c'è Moro, rivalutato, si dice. Aspetto per tutto il film qualche dialogo che aiuti a elaborare la vicenda. L'unica cosa interessante detta da Moro è che quelli della scorta sono gente del popolo, un po' come il poliziotto Matteo ne *La meglio gioventù* quando rimprovera al fratello impegnato nel sessantotto di avere un'immagine idealizzata (e dunque astratta) dei poveri e delle masse. Per il resto il nulla. Quando il film finisce mi sembra che debba ancora cominciare (forse ero contagiato dalle sei ore dell'altro).

Bellocchio dice che ha fatto un film psicologico senza prendere posizione sulle dietrologie relative ai rapporti tra BR e servizi segreti (anche se gli scappa la videata finale sui gerarchi democristiani ai funerali di Moro, con tanto di inquadratura lunga su Zac). Ma allora tanto vale fare finta di niente rispetto a tutto quello che è emerso sull'assassinio di Kennedy e girare un film sui tormenti esistenziali di Oswald prima di uccidere JFK.