

Fede e fiducia

di Paola Gaiotti de Biase

1. La fiducia, figura del rapporto fra conoscenza e decisione

Non saprei dire ora e qui (e si trattenebbe comunque di un esercizio accademico che potrebbe essere una fuga) quante volte il termine “fiducia” sia stato usato a proposito della fede o comunque entro lo sterminato dibattito sul rapporto fra ragione e fede. I miei ultimi incontri sono nelle recenti *Conversazioni a Gerusalemme* di mons. Martini, un libro in cui il pieno abbandono a Dio è tutto intessuto dallo scandalo della morte e del dolore: «Dio vuole che noi abbiamo fiducia, che abbiamo fiducia in Lui e anche nell’uno e nell’altro [...]. Chi ha imparato ad avere fiducia non trema»¹. E ancora, in uno splendido testo dello stesso autore su Paolo v e il pensiero della morte: «Mi sono rappacificato col pensiero di dover morire quando ho compreso che senza la morte non arriveremo mai a fare un atto di piena fiducia in Dio. Di fatto in ogni scelta impegnativa, noi abbiamo sempre delle uscite di sicurezza. La morte ci obbliga a fidarci totalmente di Dio»². Il più sistematico (forse un po’ troppo classico) è quello che risulta dalla voce “fede” del *Nuovo dizionario di Teologia Biblica*: «Una visione dei passi biblici ci lascia intravedere la fede nelle sue dimensioni originarie di fiducia, conoscenza, obbedienza»; e ancora «nella fede veterotestamentaria l’accento cade sull’aspetto di fiducia; in quella neotestamentaria risalta l’aspetto di assenso al messaggio cristiano»³. Ma non può essere sottovallutata la valenza ecumenica di questa parentela semantica: l’espressione di Lutero sulla «fede fiduciale» esalta come contenuto della fede proprio questo rapporto di fiducia, di affidamento e lo fa prevalere nettamente sul contenuto dottrinale della fede.

1. C. M. Martini, *Conversazioni notturne a Gerusalemme. Sul rischio della fede*, Mondadori, Milano 2008, p. 15.

2. C. M. Martini, *Scritti di Martini*, Studium, Brescia 2008, p. 174.

3. Voce *Fede*, in *Nuovo dizionario di Teologia Biblica*, a cura di P. Rossano, G. Ravasi, A. Ghirlanda, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1988, pp. 536, 538.

Sono grata perciò a “Parolechiave” di avermi costretta a misurarmi con essa: perché il rimando alla parola fiducia mi appare, riflettendoci, come chiave di lettura insieme ineluttabile e inadeguata, come figura emblematica di quel rapporto.

Per dire della sua ineluttabilità non possiamo non partire da un dato: nelle banali scelte del nostro vivere quotidiano, come nelle occasioni più drammatiche e più impegnative della nostra vita, la “fiducia” è il passaggio finale determinante che ci consente di riempire l’inevitabile vuoto fra ciò che conosciamo attraverso la ragione deduttiva o le verifiche dell’esperienza, si chiami o no questo il frutto della ragione e della ragione informata, e le nostre decisioni conseguenti. Dal rapporto con chi ci fornisce il cibo di cui ci nutriamo all’abbandonarsi sereno a un sonno ristoratore, dalla costruzione delle amicizie alla programmazione di un viaggio, dalle garanzie per la nostra salute agli impegni civili e politici, per arrivare alla stessa formulazione delle ipotesi scientifiche da verificare e alla costruzione di concetti scientifici come convenzioni logiche valide a orientare la ricerca, l’esercizio della fiducia è troppo spesso l’unica forza dinamica cui ricorrere per rompere l’immobilismo al quale ci condannerebbero le contraddizioni dell’esistente, le pluralità di possibilità e di ipotesi che possiamo ricavarne, per rompere quella paura e quell’isolamento che portano, come ci ha ammonito nella nostra giovinezza Erich Fromm, alla fuga dalla libertà. Esso è insieme la conferma di un carattere, di una determinazione che dice del nostro equilibrio interiore, della positività del nostro rapporto col mondo e con gli altri. Non lo sottolineeremo mai abbastanza: c’è una continuità fra fiducia in se stessi, fiducia nell’altro, fiducia nel mondo e nel senso del vivere, senza la quale può esserci la paralisi dell’io.

Ancora: la fiducia è il passaggio chiave di qualsiasi sistema di relazioni: un sentimento di sicurezza che deriva dal confidare in qualcuno o in qualcosa, una convinzione personale di correttezza e verità, che non può essere forzata. Se si ottiene la fiducia di qualcuno, si è stabilita una relazione interpersonale basata sulla comunicazione, sulla condivisione di valori ed esperienze, si è costruito un ponte con l’altro in cui alla nostra fiducia si aggiunge la fiducia in se stesso dell’altro. La fiducia è fortemente legata alla reciprocità. La riflessione su cosa sia, cosa comporti la “fiducia”, insomma, sembra segnare il di più attivo, non garantito e imprevedibile, che siamo chiamati a far scattare per costruire un nostro rapporto con la verità, con le cose, le persone, il mondo, noi stessi.

Certo non c’è fiducia ma ingenuità, superficialità, leggerezza, in una parola dabbenaggine, dove non c’è attenzione rigorosa ai dati, vivacità di esperienza, insomma esercizio della ragione nelle sue forme proprie, di conoscenza deduttiva e di sperimentazione pratica. Ma la vita ci dice ogni giorno che non sempre questo è sufficiente a decidere di noi stessi e della

nostra vita, che siamo comunque chiamati a scegliere, e che la non scelta è il massimo degli scacchi personali.

2. La fede come forma della fiducia

Si colloca in primo luogo qui il tema che mi è stato affidato, quello che va oltre la comune origine semantica, della parentela fra fede, in particolare fede religiosa, e fiducia; ma, a me pare, con una convergenza più piena di quella proposta da uno dei più sistematici commentatori del tema fiducia, Simmel. Simmel scrive giustamente che la fiducia si colloca nella zona intermedia fra completa conoscenza e completa ignoranza. «Chi sa completamente non ha bisogno di fidarsi, chi non sa affatto non può ragionevolmente fidarsi»⁴ ed è un richiamare due ipotesi spesso entrambe astratte; la vita è quasi sempre costruita su conoscenze in qualche modo parziali o incompiute. Ma Simmel colloca la fede, e in particolare la fede religiosa, in una zona altra, al di fuori dalle categorie della conoscenza e dell'ignoranza, in un'aspettativa, come scrive Mutti, «che si regge su basi esclusivamente emotive, che non nasce dalle "prove" ma le produce per un bisogno dell'animo». Secondo questa tesi, l'intensità emotiva che provoca la fede religiosa rappresenterebbe un processo in cui non interviene alcun calcolo o scommessa razionale.

Non posso che partire da un'ipotesi opposta. La pienezza della fede religiosa, vorrei dire la sua autenticità e forza, non poggia né sul vuoto della riflessione, né su quello dell'esperienza, anche se parte dalla coscienza del suo scacco; si forma inevitabilmente, con maggiore o minore ricchezza come ogni atto di fiducia «in presenza di un carico cognitivo e/o emotivo tale da permettere di superare la soglia della speranza»⁵. E questo vale anche quando «l'impotenza della nostra fede e dell.evangelo rende più acuta la percezione del *credere per niente*, vale a dire del credere solo perché all'inizio ci si è sentiti amati da Colui che è amore»⁶.

Insomma la fede andrà pur oltre la logica della razionalità comprovata, della verifica sperimentata, per sfidare il terreno incognito del dubbio nell'investimento sul futuro, ma non nel senso che le nega o le cancella; è questo ciò che vi è di comune fra fede e fiducia ed è un dato generale della condizione umana. È entro questo dato generale che la pratica della fiducia diviene fede come atto di volontà che ci consente di assumere il

4. G. Simmel, *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1989, p. 299.

5. A. Mutti, voce *Fiducia*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Istituto della Encyclopédia Italiana, Roma 1994, p. 81.

6. D. Attinger, monaco di Bose, *Parlare di Dio o parlare con Lui? Il libro di Giobbe*, Edizioni Comunità di Bose, Magnano 2004.

senso della vita e di investire su di essa; e questo, fra l'altro, quale che sia la nostra opzione finale, ateista, edonista, religiosa, eticamente solidale. Non è un'eccezione, una debolezza, una smentita del nostro procedere consapevole e responsabile, ne è una forma costitutiva. È, infine, entro un dialogo fra ragione e riflessione sapienziale, ascolto di sé, degli altri, delle cose, suggestione della Parola e discernimento spirituale che matura la scelta di fede.

È in questo contesto che la fede come fiducia in Dio acquista il suo senso positivo di fiducia in sé, fiducia nell'altro, fiducia nel mondo e nella vita.

In passato il senso di questo dialogo interiore si era come ingessato e canonizzato intorno all'utilizzo dell'espressione "prove", come passaggio dal non credere al credere, col rischio di identificazione del Dio della fede, dell'abbandono fiducioso, col Dio della metafisica. Dopo la teorizzazione moderna dei limiti della ragione, scientifica e non solo scientifica, diventata, con lo straordinario progresso della scienza, come il risvolto e la conferma di una sua assunzione pienamente critica, la pretesa insita nel termine "prova" è divenuta impropria. È andato via via assumendo rilevanza il momento della volontà, con tutto il suo retaggio di sentimenti, bisogni, emozioni, educazione, contesti, nell'assunzione dei criteri guida del nostro vivere.

Ne troviamo una bella traduzione spirituale nell'ultima preziosa testimonianza di Pietro Scoppola, nel suo recente *Un cattolico a modo suo*:

Il rapporto fra fede e ragione è esploso, perché sono esplosi rispetto al loro significato tradizionale i due termini di quel rapporto [...]. La fede ha assunto le forme nuove di scelta personale, non dottrina ma adesione a una persona e a un annuncio, accettazione dell'esperienza del dubbio come condizione della fede stessa. I cambiamenti sul versante della ragione sono per certi aspetti ancor più radicali e incisivi e implicano una singolare contraddizione: la ragione con le sue conquiste nel campo del sapere e con le sue infinite applicazioni in ogni aspetto della vita ha radicalmente modificato le condizioni stesse dell'esistenza dell'uomo sul pianeta e le condizioni di vivibilità della terra. Ma nel momento stesso in cui la ragione stende il suo potere sovrano sull'universo avverte e subisce la sfida radicale crescente del limite delle certezze cui essa può accedere, della precarietà delle sue conquiste⁷.

In realtà questo approccio è divenuto esperienza diffusa in epoca recente, ma rappresenta pur sempre uno dei più nitidi fili rossi dell'intera tradizione filosofica occidentale. Mi limiterò a richiamarne quei nomi che mi hanno più segnata.

7. P. Scoppola, *Un cattolico a modo suo*, Morcelliana, Brescia 2008, p. 71.

È stato scritto di Pascal: «il pensatore che ha avuto la più chiara e acuta coscienza dello scacco del discorso». Pascal, traducendo nei termini di una razionalità più alta la pratica del gioco libertino, ci ha messo di fronte alla sfida di un *pari* per la vita, di una scommessa cui in realtà non possiamo sottrarci, di cui dobbiamo misurare razionalmente tutte le convenienze, anche se resta pur sempre una scommessa senza garanzie, un atto della volontà. Vico ha posto nel *factum* universale dell'affidarsi, del disperato cercare la salvezza, la propria, quella della famiglia, quella della città, quella del genere umano, il *verum* di un ordine universale eterno, posto da Dio nel cuore dell'uomo, la «dimostrazione di fatto istorico della Provvidenza», la sola teologia civile proponibile. Kant integra la definizione dei limiti della ragion pura con il rimando necessario ai postulati della ragion pratica, senza cui la stessa fondazione della coerenza etica non sarebbe possibile. Blondel affida all'*option* liberatrice che nasce dalle esigenze dell'azione la risposta agli interrogativi sul senso del vivere.

3. Fede in chi?

Questo ricomprendere entro i processi comuni a tutti gli umani, alle pratiche proprie del vivere comune, il processo interiore che porta alle fedi, non cancella, semmai esalta, la varietà degli approdi, la soggettività delle risposte. Non cancella la ricchezza delle spiritualità possibili, l'articolarsi delle confessioni. Ma non consente altra risposta che quella che si vive, si è vissuta.

Il punto in cui la fede, certamente quella cristiana, si distingue semmai dalla pratica umana della fiducia è il senso dell'imprevedibilità e gratuità, la fede come dono, ciò che chiamiamo “grazia”, anche se questa gratuità, questa chiamata, può manifestarsi entro le circostanze della vita, i dati della storia, l'esperienza della fiducia vissuta nell'infanzia, le sfide che abbiamo dovuto affrontare.

In polemica (una polemica in realtà largamente legittima) con una proposta di fede troppo giocata sull'affidamento e la sottomissione all'istituzione religiosa, un non credente di alta interiorità come Uberto Scarpelli ha scritto:

Ogni visione del mondo, metodologia della conoscenza e sistema etico, poggiano su assunti sospesi là dove diventa impossibile il discorso, nel silenzio di un'esistenza. In questo vuoto e silenzio può forse ascoltarsi la voce di Dio. Ma “Dio” non è un nome, è un non nome per qualcosa di non nominabile. Dio è nascosto. Dio è sulla soglia, ma non varca la soglia per legittimare testi e tradizioni, delegare vicari e altre autorità [...]. La via della Chiesa è una via chiusa⁸.

8. U. Scarpelli, *Bioetica laica*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 1998, p. 42.

Ecco, il mio affidamento, la mia fiducia a Dio, non sono nati per un Dio senza nome: il Dio in cui ho creduto ha pur proclamato, insieme al suo mistero, il suo nome ed era il nome di Amore, un nome verificato, nel suo volersi rivelare a noi, assumendo la condizione umana fino alla estrema sofferenza, offrendoci la speranza di un rinascere a se stessi qui e ora e per sempre.

È non sono nati per un Dio senza *ecclesia*, nel senso originario di assemblea; questo Dio ha scelto come testimoni di un tale messaggio una piccola comunità partita da pescatori di Galilea, e ha dato loro anche la forza di certezze capaci di smuovere le montagne, di sfidare il mondo, di cambiare la storia. È stato scritto più volte: la base razionale, il fatto verificabile storicamente, della nostra fede di oggi, della nostra fiducia, è la stupefacente certezza della Resurrezione in quella comunità originaria, il consolidarsi di quella comunità nel dono della Pentecoste, e in una chiave subito linguisticamente universalistica; ed è anche questo che dà alla nostra fede personale un senso altro dal rapporto solitario con un Dio muto, quello della relazione vitale con Esso che costruisce un popolo nuovo.

Certamente, questo sentimento della comunità insieme come prodotto implicito della fede e come conferma della sua verità si è dovuto misurare, fin dall'adolescenza, e con fatica, con la storia tutt'altro che esemplare dell'istituzione, con troppe pratiche grette e deludenti, accanto alle testimonianze, liberatorie e edificanti, di tante anime sante. Ma ci ha aiutato a lungo a portarne il peso, e a non abbandonare la fiducia, l'avvertimento che Gesù stesso ci ha dato (fra l'altro non a caso in uno dei pochi episodi riportati identici in tutti e quattro i Vangeli) col «Prima che il gallo canti tu mi tradirai tre volte», rivolto a Pietro, quasi invitandoci a mettere nel conto la drammaticità del coinvolgimento nelle condizioni della storia di un'istituzione comunque affidata a uomini. E lo stesso permanere della Chiesa, malgrado i suoi limiti, le contraddizioni della prassi, ci aiuta semmai a riconoscere, tanto più sulla base della *teologia ecclesiae* della *Lumen Gentium* del Vaticano II, proprio il mistero e il miracolo di un reciproco affidarsi, di un *sensus fidei* comunitario, insomma quella realtà, quella voce permanente del popolo di Dio, che forse di fatto lascia un segno nella storia meno definibile ma più forte delle stesse pronunce istituzionali.

4. Fede ed esperienza del dolore. La lezione di Giobbe

La fiducia nelle cose umane è sempre esposta al rischio del dubbio, del sospetto, della delusione. Questo è più che mai vero per quella speciale forma di fiducia che è la fede religiosa: una fede che sia assunta come rassicurazione definitiva e conchiusa, come certezza senza più interrogativi,

come possesso esaustivo della verità, può costituire un rifugio, un espediente psicologico, ma non è una fede che libera le nostre energie e la nostra ricerca, che apre un vero dialogo con Dio, che affronta il cuore di quello che resta mistero.

Oggi più che mai a tentare incessantemente la fede come fiducia in Dio resta il mistero umano del dolore, del dolore nostro e di quello degli innocenti, l'esperienza di un mondo attraversato dalle ingiustizie e dall'impunità. Ma nell'Antico Testamento è spesso Dio stesso che accetta di mettere alla prova, di tentare il giusto, chiedendo l'impossibile, l'assurdo, da Abramo a Giobbe. Guardando in faccia il dramma della sua vita, Giobbe è figura di una fede che non accetta le troppo facili rassicurazioni sul senso del dolore del mondo, sulle contraddizioni fra un Dio giusto e un mondo segnato dall'ingiustizia, e che perciò mette in discussione Dio stesso, accomuna abbandono e accettazione da una parte, con rivolta e denuncia dall'altra.

Giobbe, ci dice il testo biblico, è un uomo che disputa con Dio, «digrina i denti» (Giobbe, 16, 9), «è un leopardo che gli dà la caccia» (Giobbe, 10, 16). Credere è un combattimento. Scavalcando una sapienza tradizionale tutta basata sul meccanismo etico della retribuzione, una teologia che diceva di Dio attraverso schemi astratti e astorici, espressa dalle vane sortite consolatorie dei suoi amici, la fiducia in Dio ritrova il senso del mistero, dell'incomprensibile, del gratuito, sostituisce al vacuo parlare di Dio, un parlare con Dio, perfino nella denuncia del suo silenzio, della sua incomprendibilità, del suo assurdo. E questo Dio accoglierà alla fine la denuncia di Giobbe come cosa giusta di fronte agli sproloqui dei suoi amici, quasi a far sua quella esigenza che oggi sentiamo come fortissima: di fronte al dolore il rimando alla dottrina è fuorviante e debole; di fronte al dolore c'è bisogno in primo luogo di condivisione.

Il libro di Giobbe, non a caso uno dei più grandi testi letterari e poetici dell'antichità, originato probabilmente in area di confine, nella confluenza delle grandi culture orientali, per certi versi marginale rispetto alla stessa grande tradizione dell'alleanza e della promessa, resta documento di una fiducia in Dio che non scade mai nella strumentalizzazione consolatoria, nel superficiale rifugio nelle sicurezze, o addirittura in immobili identità, ma tiene in piedi l'interrogativo perenne sul mistero, il diritto del dubbio, l'ansia della ricerca, la coerenza dell'impegno.

Vorrei citare a questo proposito ancora Pietro Scoppola:

Se si accetta l'idea che quello che accade non è necessariamente la volontà di Dio, perché il rapporto di Dio con il male del mondo resta incomprensibile e insondabile all'uomo ("Dov'eri tu?" dice Dio a Giobbe) allora ne deriva che la volontà di Dio che dobbiamo cercare e chiedere è qualcosa d'altro; è qualcosa che non

possiamo solo subire o accettare ma dobbiamo inventare e costruire giorno per giorno, ora per ora. Perché in definitiva la volontà di Dio è la nostra risposta agli eventi⁹.

5. La fiducia e il mediatore

Già Giobbe, per uscire dall'impossibile vicolo cieco della sua disputa con un Dio che non risponde, intuisce:

un'idea nuova impensabile e assurda, che suscita gli scherni e i sarcasmi degli amici. Si tratta di porre, accanto al Dio in cui si crede, un altro, un mediatore, che prenda le difese dell'uomo di fronte a Dio, un redentore grazie al quale non solo Dio viva, ma anche l'uomo, in modo che l'ultima verità della fede ebraica non sia, come pretende Ceronetti "solo Dio vive" ma "Dio vive solo con l'uomo"¹⁰.

Giobbe così, e non a caso questo avviene grazie al suo disperato interro-garsi,

profetizza la verità di Dio come è stata manifestata in Gesù Cristo. Dio ha stabilito un mediatore, un redentore per gli uomini, uno che ha posto la sua mano su Dio e sull'uomo, che è il nostro testimone e garante presso Dio¹¹.

La novella evangelica, che compie l'alleanza e la promessa, ci conferma che la fede non è risposta costruita dalla nostra volontà, per rassicurarci e sciogliere definitivamente i nostri problemi. La fede è in primo luogo dono, dono costantemente rinnovato, dono che già esprime l'imprevedibilità di Dio. È il Cristo che si apre una strada per arrivare fino a noi, ed è per questa via aperta che lo possiamo riconoscere con fiducia, che possiamo esercitare una fiducia, da cui nasce l'esperienza cristiana e una esperienza chiamata a misurarsi con l'esistenza della sofferenza e del dolore.

6. Le variabili della fede

Certo, non tutte le esperienze della fede-fiducia vedono la stessa misura e forma del rapporto fra dono e decisione, fra rifugio e abbandono, fra rassicurazione e paradosso. Farne dei cenni, pur con l'inevitabile sinteticità, è in qualche misura obbligato.

9. Scoppola, *Un cattolico*, cit., p. 122.

10. Attinger, *Parlare di Dio o parlare con Lui?*, cit., p. 125. La citazione di Ceronetti è da *Il libro di Giobbe*, Adelphi, Milano 1972, p. 197.

11. Attinger, *Parlare di Dio o parlare con Lui?*, cit., p. 126.

Queste variabili sono certamente in primo luogo soggettive e ci dicono che la risposta al dono non è mai solo un sì o un no; si declina in un intreccio fra rivelazione e bisogno interiore, intorno al quale è perfino proprio proporre censure, se non per le forme più contraddittorie e pericolose. E sono risposte anche incarnate nella storia: sono cioè anche legate alle forme storiche che assume via via la cultura collettiva della fede, attraverso la pastorale, e entro il rapporto che l'interiorità del singolo è in grado di stabilire con le grandi coordinate del tempo e della società che è chiamato a vivere.

Fra i tempi classici della prima diffusione della novella e quelli del consolidamento della cristianità, in un mondo romano senza frontiere prima, in una società ripiegata su se stessa, e sulla pesantezza delle sue condizioni materiali poi, si sono alternate e intrecciate più forme della fiducia in Dio.

C'è, ed è la base della grande funzione liberatoria del cristianesimo, la fiducia nell'annuncio delle beatitudini, che ci insegna cosa conta davvero per la nostra felicità, rovesciando gli schemi del mondo, ci consegna una gioia che è nelle nostre mani, ci apre la via di una rinascita, di una *metanoia* che resta la grande forza dell'annuncio, da cui esploderà direttamente il grazie francescano del Cantico delle creature, e, magari indirettamente, lo stesso sviluppo occidentale, fra curiosità scientifica, viaggi, esperienze comunali e mercantili.

Ci sarà anche, di fronte alle difficoltà del vivere, della fatica, della fame, dell'oppressione, fra chi vede il mondo come una valle di lacrime, un trasferire tutta la fiducia in Dio, come speranza dell'aldilà, attesa di un regno del dopovita da guadagnare nell'accettazione del dolore e della sofferenza, nel rispetto degli obblighi e delle servitù date, come condizione dell'uomo e, forse soprattutto, delle donne; e sarà a lungo la via più facilmente trasmissibile quotidianamente alla folla di fedeli da parte di una pastorale che del resto conosce la loro miseria e la loro impotenza. Questa forma di fiducia in Dio la segnerà spesso inevitabilmente di un'immagine cupa, in pratica di una rinuncia, perché non è anche fiducia nel mondo, nell'altro, in se stesso, ma il suo contrario; nel migliore dei casi è attesa del miracolo. La stessa fuga dal mondo del monachesimo assumerà ora l'una ora l'altra forma di abbandono al Signore. E ci sarà infine anche il ritorno di una fiducia ed esaltazione del Dio degli eserciti, che afferma la sua potenza attraverso la forza brutale degli uomini, che benedice le armi.

In epoca moderna la fiducia in Dio è stata provocata dalle sfide di un pensiero e una pratica, tutto quello che chiamiamo secolarizzazione, che la metteva fra parentesi, come privata o irrilevante, o arretrata. Ma quella sfida, che aveva alla sua base fondamentale una straordinaria fiducia

nell'uomo e nelle sue possibilità, nella sua storia, si è rivelata provvidenziale per la fede, per la fede di moltissimi prima, con tempi diversi per le varie confessioni cristiane, ma infine per la depurazione della stessa fede ufficiale della Chiesa cattolica, che non ha potuto, pur fra contese, non assumerne, col Vaticano II, ciò che era nato anche dalla propria storia. Il fatto è che senza la lunga *querelle* laica, e perfino laicista, sull'autonomia della scienza, della politica, della coscienza individuale e della soggettività personale, senza le provocazioni dell'ateismo e delle lotte per la giustizia, senza la scoperta della sessualità, i credenti cattolici non sarebbero qui a parlare del valore delle realtà terrene, come luoghi di un'economia della salvezza che si misura entro la storia degli uomini e non solo nell'attesa dell'aldilà; e non saremmo qui a parlare del valore e dei diritti della persona, di tutte le persone (vorrei sottolineare esplicitamente, uomini e donne), come *imago Dei* da rispettare sempre nella loro unicità; non saremmo qui a dare per ovvia, per scontata quella convergenza fra fede cristiana e democrazia che si è espressa nell'etichetta cattolico-democratico; non avremmo, per citare le sollecitazioni dello stesso papa Benedetto XVI, né un'idea più articolata di una speranza non solo celeste, né la rilettura credente del valore dell'eros. Non avremmo un'idea più pura, più evangelica, più universale, più comune e comunicabile con l'intera umanità, del Dio Trinitario in cui crediamo. Non saremmo in grado di ancorare la nostra fede in Dio a un ecumenismo che salda l'universalità della fede con l'unità degli umani.

Il Concilio Vaticano II ha dato voce a questa Chiesa, una Chiesa amica della storia moderna e delle libertà conquistate, una Chiesa segnata dalla sovranità in essa del messaggio evangelico, dal primato della coscienza sulla legge, della comunità sull'istituzione, dell'amore sulla dottrina, della misericordia sulla disciplina, e ancora dalla collegialità episcopale, dal dialogo ecumenico, dall'universalità della salvezza, dall'appartenenza del laico al sacerdozio universale dei fedeli, dall'attenzione ai segni dei tempi; una Chiesa, insomma, più segnata dalla fiducia in Dio, in se stessi, negli uomini e nel mondo che dalla dottrina e dalla pratica delle tradizioni di fatto, che oltre tutto sono altro dalla Grande Tradizione.

Dietro di esso non a caso la spiritualità essenziale, la carità nutrita di speranza di un'anima come quella di Giovanni XXIII, in cui fede e fiducia camminavano davvero insieme, venivano testimoniate insieme.

Nella seconda metà del Novecento quella fiducia nel progresso, nella storia, in un destino del mondo che è nelle nostre mani, che pure pareva aver resistito perfino all'obbrobrio delle dittature e dell'Olocausto, è entrata in crisi. I parametri dello sviluppo del mondo, i segnali della prima globalizzazione, innescano una critica al moderno, un'uscita dalle sue speranze, con l'abbandono del mito del progresso (che resta

semmai solo concentrato nelle meraviglie dello sviluppo tecnologico) che prenderà il nome di postmoderno, una cultura in cui l'investimento sul successo individuale, sull'autoaffermazione di sé appare sostituirsi o almeno prevalere sull'investimento sul futuro dell'umanità, in una visione spesso cinica, spregiudicata, comunque competitiva, dell'esperienza umana.

A questa reazione, che traduce la secolarizzazione alta della modernità in una secolarizzazione banale e consumistica, se ne accompagna un'altra che potrebbe essere vista come l'altra faccia delle reazioni alla crisi del moderno. I ritorni di religiosità segnati dal fondamentalismo e dall'integralismo, che hanno caratterizzato il mondo, esprimono in primo luogo la critica al cosiddetto relativismo individualista della sensibilità contemporanea, ma lo fanno come abbandonando anch'essi quei valori del moderno che avevano rinnovato le forme della fede. Lo fanno infatti attraverso la rivendicazione di un impegno da gestire, intorno a grandi temi di scontro frontale, una pressione normativa che ha scarsa fiducia nella formazione delle coscienze e nel discernimento personale, con l'esaltazione delle domande ghettizzanti di identità e sicurezza, con l'investimento nelle dinamiche di un potere gestito centralisticamente, dalle Chiese o dagli Stati, nella persuasione di massa, nelle stesse logiche militari (si pensi al rapporto fra fondamentalismo e terrorismo nell'Islam e ai suoi drammatici effetti).

Questo ci riporta al nostro tema: una fiducia e un abbandono alla volontà di Dio straordinariamente esaltati ma che non riescono a essere fiducia nell'uomo, perché non ne rispettano e non ne ascoltano le verità interiori, e non riescono a essere fiducia in se stessi, nella propria autonomia di giudizio e nella propria esperienza, traducendosi in acquiescenza e adattamento, non hanno fiducia nel mondo che vedono come un nemico.

7. La provocazione attuale della fede

Nel pieno dello scandalo dell'Olocausto, un teologo e pastore protestante, martire del nazismo, Dietrich Bonhoeffer, ha posto a tutte le confessioni cristiane una provocazione che resta irrisolta. Ha scritto del suo complesso lascito, disperso fra scritti sistematici e lettere dalla prigione, già quasi quarant'anni fa, ma il giudizio è ancora di straordinaria attualità pur in un mondo radicalmente mutato, Italo Mancini:

non si può fare a meno di considerare quello di Bonhoeffer un discorso né chiuso né definitivo, ma piuttosto l'apertura di un dibattito, la cui varia articolazione e la sempre più imponente espansione è già un sintomo sicuro della validità storica

della sua impostazione. La cristianità attuale non può non passare attraverso Bonhoeffer, o, se si vuole, attraverso i suoi problemi¹².

Questi problemi si sintetizzano nell'intreccio fra temi chiave che restano ineludibili se si vuol testimoniare una fiducia piena in Dio, nel mondo e nell'altro, entro le sfide della modernità. L'evoluzione del mondo verso l'età adulta, la padronanza delle scienze e della natura, la scoperta della soggettività individuale, fanno *tabula rasa* di una falsa immagine di Dio, tappabuchi della nostra impotenza e della nostra miseria. Questa immagine, ereditata dalla metafisica, si basa sulla Sua onnipotenza, sulla Sua onniscienza, su un affidamento passivo dell'uomo alla sua iniziativa: Bonhoeffer contrappone, nella sua *teologia crucis*, a questa immagine l'immagine impotente del Dio crocifisso, di un Dio debole che non toglie ma condivide il dolore dell'uomo, e per questo lascia tutto all'uomo il compito, la potenza e la libertà per combatterlo. La fede in Dio diviene così fede nell'uomo e nella sua azione nel mondo, la promessa di salvezza si esprime sulla terra, di fronte all'altro che soffre; la fede, recuperando l'esperienza primitiva di un cristianesimo senza religione, non si rifugia più nell'esercizio ripetitivo della religione, con le sue prescrizioni e le sue liturgie, ma si esprime sulla scena del mondo, si dissocia in qualche modo dalla stessa pratica religiosa.

Il radicalismo di questa provocazione non è senza problemi oggi. L'uomo adulto della modernità è anch'esso segnato dall'impotenza e dal fallimento; la *teologia crucis* del Dio impotente, se appare una teodicea più adeguata a dire del dolore del mondo e dell'amore di Dio, non può però stare senza la promessa e l'esperienza della Resurrezione, senza la certezza di "aver vinto il mondo"; il nutrimento della fede in Dio nell'esperienza collettiva della comunità orante è lascito originario e irrinunciabile del cristianesimo primitivo ed esperienza vitale permanente dei credenti.

È semmai la strada opposta che stiamo percorrendo che dà forza a Bonhoeffer e ci obbliga a riprenderlo in mano: la condanna dogmatica della modernità dei suoi valori e della soggettività umana che ne è l'asse; la pretesa di identificare la fede entro una dottrina datata e imposta senza riflessione collettiva come un aut aut, una pretesa, che si serve anche della stessa crescente spettacolarizzazione del fatto religioso; il ricorso crescente al senso di insicurezza, al bisogno d'identità per motivare le ragioni, prima ancora che della fede, dell'appartenenza a una religione con le sue regole codificate.

12. I. Mancini, *Bonhoeffer*, Vallecchi, Firenze 1969, p. 457.

Nella sofferenza con cui tanti, sempre più numerosi, credenti guardano alla loro Chiesa di oggi non c'è solo, ed è già molto, l'abbandono del disegno ecclesiale insito nel Vaticano II. C'è, in particolare in Italia, la pratica di un interventismo ecclesiale sul terreno politico di carattere identitario che emarginata umilia la responsabilità dei singoli, vede l'essere adulto del cristiano come un tradimento, si consegna di fatto ai poteri del mondo. Fiducia in Dio, nel mondo, nell'altro, in se stessi, e fiducia nella Chiesa sembrano prendere strade divergenti. Può essere davvero questo il futuro della fede?