

Quale Dio per quale Chiesa

(Larino, 11 febbraio 2020)

di Antonio Sabetta

“Quale Dio per quale Chiesa”: compaiono nel titolo della nostra chiacchierata due parole che oggi appaiono piuttosto problematiche, che tanto riempiono le pagine dei rotocalchi e del gossip e della cronaca (soprattutto la chiesa, cf la vicenda dei due papi e del libro Sarah-Benedetto XVI, che ovviamente nessuno ha letto), quanto si rivelano essere piuttosto marginali se non inutili nella vita. Non che Dio non faccia più audience ma ormai non lo si chiama più tale, si preferisce parlare di “sacro”, di “energia cosmica”, di “armonia” mentre per quanto riguarda la chiesa o si tratta solo di scandali o dello scontro tra quanti sono pro e quanti sono contro papa Francesco.

Certamente nella cultura occidentale è presente la percezione di un commiato da Dio non tanto nel senso di una congedo filosofico – come se nella riflessione conoscitiva si fosse giunti all’impossibilità di una conoscenza o di una rivelazione divina – quanto piuttosto nel senso di un processo assai diffuso a causa del quale Dio e il rimando a Dio scompaiono lentamente dalla coscienza; in altre parole “Dio non è più necessario nella vita”: si può vivere senza Dio, non è che l’uomo senza Dio sia un “sazio e disperato”, il mondo va avanti lo stesso e tutto sommato anche meglio se pensiamo al fatto che le religioni spesso sono più un problema che un’opportunità, più un motivo di divisione e di conflitti che un’occasione e uno strumento per costruire rapporti più solidali o società più giuste. Certo poi ci sono sempre le situazioni limite della vita che ti costringono ad una domanda di senso ma tutto sommato sono “episodi” presto riassorbiti o nello stoico (se si può dire così) ripeterci che dolore e morte fanno parte della vita, o negli emozionanti applausi o nelle strazianti dediche che mentre tentano di esorcizzare il dolore, confinano lutti e dolori in momenti circoscritti, passati i quali non serve più pensarci.

Ma ad ogni modo l’Occidente ha preso commiato dalle forme cristiane di fede, il che non vuol dire solo una minore partecipazione alla vita ecclesiale ma investe la “cultura” cioè quell’universo di simboli, visioni, rituali di cui viviamo e che di fatto trasmettiamo ai figli nell’insegnamento e nell’educazione. Il commiato da Dio non è solo una decisione personale ma, ad esempio, i racconti e le figure della narrazione biblica scompaiono dall’universo simbolico moderno; celebriamo ancora ricorrenze cristiane ma ormai quei momenti non hanno più a che fare con la fede o con la Scrittura, definiscono più qualcosa di folcloristico che di religioso (finanche nella saga di Harry Potter). In fondo per la maggior parte della gente che cosa si perde se cancelliamo “Dio” dal nostro vocabolario? Se sostituiamo la messa domenicale con la spesa o l’escursione fuori porta o con lo sbrogliare cose che non facciamo durante la settimana?

Vorrei leggere un brano del teologo olandese Houtepen che alcuni anni fa, alla luce del suo particolare contesto per certi versi anticipatore di scenari che stanno prendendo forma anche al di fuori dell’Olanda, così scriveva: «Gli europei non credono più ad un Dio che si rivolge personalmente alla loro vita. Essi vivono *etsi Deus non daretur* (letteralmente: nello stesso modo in cui vivrebbero se Dio non ci fosse), ma senza la forza che tale sentenza aveva quando valeva (in Hugo de Groot e in Bonhoeffer) come protesta contro l’autonomia umana asservita. Essi non orientano più la propria vita secondo precetti divini, assoluti; non si rivol-

gono più a Dio nella propria preghiera, nemmeno per chiedere aiuto; non spiegano più i processi storici e fisici con l'aiuto di una causa prima e di un fine ultimo. E quanti si dichiarano ancora credenti non si distinguono in maniera significativa nei loro orientamenti di vita, nei divertimenti, nel modo di passare il tempo, nelle visioni del futuro, nei rapporti verso i beni, nelle espressioni artistiche, nei comportamenti consumistici o nei quadri patologici rispetto a coloro che si dicono non credenti»¹.

Certamente sono parole molto dure, dai toni a tratti apocalittici, simili alla posizione della sociologa D. Hervieu-Léger che adotta la tesi dell'esculturazione del cattolicesimo e parla addirittura di "fine di un mondo"² per evidenziare esattamente l'idea di un cambio d'epoca nell'Occidente. Naturalmente ogni crisi all'interno di una realtà ci fa chiedere se essa sia "l'indizio (inizio) di un fallimento" oppure l'inizio di un cambiamento e dunque di un sussistere nuovo, cioè riformato.

Ora le diverse analisi portate avanti dagli studiosi convergono verso una medesima constatazione: la distanza sempre più grande del cattolicesimo rispetto al suo ambiente culturale e che in definitiva ci permette di parlare di un cristianesimo "esculturato"; diventate una minoranza, le Chiese dell'Europa occidentale offrono l'immagine di un gruppo non solo affaticato e diviso ma soprattutto fuori dalla cultura del suo tempo, in una sorta di esilio per cui la cultura non è più cristiana pur nella permanenza e sopravvivenza di valori sorti nel seno del cristianesimo ma la cui tutela o il cui riconoscimento oggi non ha più nulla a che vedere con lo stesso cristianesimo³.

Questo esilio/estraneità dall'Occidente si configura come l'esito di due processi che sono ancora in atto pur avendo cambiato forma, ovvero la *secolarizzazione* e la *laicizzazione*. Quanto alla secolarizzazione, si è passati da una prima accezione che parlava di scomparsa del religioso (smentita dalla storia) ad una seconda fase in cui secolarizzazione vuol dire essenzialmente rifiuto di qualsiasi norma imposta dall'esterno alla realizzazione personale. Quanto alla laicizzazione spesso si declina come una sorta di liquidazione politica del religioso, una totale disarticolazione dell'ordine temporale e di quello spirituale dopo secoli di composizione garantita dal regime di *christianitas*.

Il dato da cui partire, allora, è la fine della cristianità, ovvero il fatto che il cristianesimo oggi non è più l'infrastruttura del pensiero o della società moderna, che il mondo vive di valori diversi e spesso alternativi ad un cristianesimo talvolta percepito come al di fuori dei tempi, altre volte guardato con indifferenza, come qualcosa che ormai non interessa a nessuno, vuoi perché pone questioni di totale irrilevanza, vuoi perché gli ambiti della vita a cui il cristianesimo intende dare risposte sono evasi da altre regioni del sapere.

Oggi, come ha scritto Benedetto XVI in *Porta fidei*, viviamo in un contesto in cui anzitutto la fede non costituisce più un presupposto ovvio del vivere comune, anzi spesso viene perfino negato; infatti, «mentre nel passato era possibile riconoscere un tessuto culturale unitario, largamente accolto nel suo richiamo ai contenuti della fede e ai valori da essa ispirati, oggi non sembra più essere così in grandi settori della società, a motivo di una profonda

¹ A.W.J. HOUTEPEN, *Dio, una domanda aperta*, Queriniana, Brescia 2001, 48. Cf anche C. BÖTTIGHEIMER, *Le difficoltà della fede*. Riflessioni teologiche su problematiche questioni di fede ed esperienze ecclesiali, Queriniana, Brescia 2013, 9-33.

² Cf. D. HERVIEU-LEGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris 2003.

³ A tal proposito si veda il recente volume di O. ROY, *L'Europa è ancora cristiana? Cosa resta delle nostre radici religiose*, Feltrinelli, Milano 2019. Ancor più indicativa in tal senso la tesi esposta dal filosofo francese F. Jullien nel suo *Risorse del cristianesimo. Ma senza passare per la via della fede*, Ponte alle Grazie, Milano 2019.

crisi di fede che ha toccato molte persone» (*Porta fidei*, 2). Parole che, apparentemente, sembrano cozzare con quella sorta di “rivincita di Dio” rappresentata dal ritorno del sacro e dalla forza della religione per cui di Dio si parla continuamente e con più forza rispetto a ieri.

Il futuro della fede è nella sua capacità di comunicare le ragioni che la rendono ancora credibile e un’opzione significativa – la più significativa – per l’uomo di oggi. In altre parole si tratta di stabilire perché un uomo del nostro tempo – quale che sia il suo contesto e la sua sensibilità – dovrebbe credere e ritenere decisivo per la propria vita la fede, affermandola quale principio che dà senso all’esistenza⁴.

Il fenomeno della crisi del cristianesimo certamente deve diventare una domanda permanente per la coscienza credente; perché, cioè, in un tempo in cui Dio fa *audience* la fede cristiana non riesce più ad animare né il tessuto culturale e valoriale della compagine sociale né ad esercitare un’attrattiva per l’uomo odierno, per quanto anche lui «può sentire di nuovo il bisogno di recarsi come la samaritana al pozzo per ascoltare Gesù» (*Porta fidei*, 3)?

Numerose sono le risposte tentate. Spesso si parla di mancanza di credibilità dei cristiani i quali non trasmettono un Dio credibile e attraente vuoi per il loro deficit di testimonianza⁵, vuoi perché non di rado il dio in cui credono è ben diverso dal Dio biblico (e questo è il punto). La questione direi che è piuttosto decisiva e fa riflettere: il dis-interesse, l’indifferenza verso Dio-Cristo-la Chiesa è verso Dio in sé o verso una certa immagine di Dio che noi abbiamo trasmesso? Davvero il Dio di cui abbiamo sempre parlato è il Dio biblico, il Dio di Gesù Cristo? Le esagerate insistenze su un Dio giudice, che incute terrore (“Dio ti vede”), un Dio anaffettivo, distante, severo, impassibile, è il vero Dio, rappresenta davvero il volto di Dio che il Figlio suo ci ha fatto conoscere? Come diceva Benedetto XVI nelle parole appena citate chi non crede ci invita a purificare la nostra fede e le nostre rappresentazioni di Dio che a volte lo riducono ad una caricatura di Dio o ad un idolo. E questo vale anche per la fede e i suoi gesti, dai sacramenti alle forme in cui il vissuto di fede delle nostre comunità si oggettiva. Quante volte siamo di fronte a visioni quasi magiche, con un senso idolatrico (basti pensare a certa pietà popolare), in cui ci si rivolge a Dio – o più ancora ai santi che percepiamo più vicini, potenti e concreti rispetto a Dio – come alla bacchetta magica, al tappabuchi, rivelando così una visione utilitaristica di Dio contro la quale già Bonhoeffer si scagliava. Un Dio mago, un Dio violento, un Dio che infonde solo paura, raramente o mai messo in relazione con le cose belle della vita, l’opposto o quanto meno distante dall’idea di un vangelo fonte di gioia e della fede come esperienza dell’incontro con Dio e della bellezza di questo incontro.

Non solo rappresentazioni improprie di Dio ma anche un’idea di fede non sempre adeguata. Se si interrogano le persone su che cosa sia la fede, si risconterà la frequente risposta di chi considera i cristiani come coloro che ammettono verità che non possono discutere e lunghi e sempre aggiornabili elenchi di precetti e divieti: è la riduzione della fede a dottrina e morale, contro cui parla anche *Evangelii Gaudium* (EG). Sul primo punto pensiamo

⁴ Si possono richiamare le parole di Dostoevskij che hanno un valore permanente dal punto di vista della credibilità: «la fede si riduce a questo problema angoscioso; un colto, un europeo del nostro tempo può credere, credere proprio alla divinità del figlio di Dio, Gesù Cristo?» (F.M. DOSTOEVSKIJ, *I demoni. Taccuini per “I demoni”*, a cura di E. LO GATTO, Sansoni, Firenze 1958, 1011).

⁵ «Le difficoltà della fede non derivano incondizionatamente soltanto da *problemi di fede*, ma possono avere le loro radici nella *pratica della fede*, poiché questa prassi non ha assolutamente e soltanto effetti di salvezza, ma può anche ferire» (C. BÖTTIGHEIMER, *Le difficoltà della fede. Riflessioni teologiche su problematiche questioni di fede ed esperienze ecclesiali*, Queriniana, Brescia 2013, 146).

alla questione, ad esempio, della “gerarchia della verità”. Ci dobbiamo serenamente credere se abbiamo dato peso alle cose in ragione del loro valore per la fede oppure se ci siamo solo preoccupati di alcune regole, di alcuni peccati, fustigando e deplorando certe cose e tralasciandone altre più decisive, che impongono oggi un cambiamento delle priorità, come dice papa Francesco al n. 41 di EG dove mette in guardia dal rischio gravissimo e presente di essere fedeli più ad una formulazione che alla trasmissione della sostanza e per farci prendere atto che consuetudini, norme e precetti un tempo efficaci oggi non lo sono più e perciò vanno messi in discussione, abbandonati o ripensati se essi non sono direttamente legati o derivati dal nucleo del Vangelo.

Ancora più problematica forse è l’immagine di chiesa che abbiamo data, tanto più che spesso la crisi della fede è associata alla crisi della Chiesa, sempre più segnata da scandali di vario genere (la piaga della pedofilia, scandali di natura economica, smodata ricchezza, corruzione, mondanità), una Chiesa considerata vecchia, indietro di secoli, fuori dalla storia, non al passo con i tempi, in declino perché ormai irrimediabilmente lontana dalla sensibilità dell’uomo di oggi⁶, estranea ai suoi valori, incapace di dialogare e di comunicare, sempre e solo pronta a giudicare, censurare, limitare la libertà o intromettersi nella coscienza delle persone che invece rivendicano il diritto ad una vita autonoma e ad una fede responsabile, cioè decisa autonomamente secondo le proprie misure anche nei suoi contenuti.

Sappiamo bene e non dobbiamo mai dimenticare che *Ecclesia semper reformanda*, che la Chiesa ha bisogno costantemente di cambiare forma, cioè di ri-formarsi per conformarsi a Cristo; in quanto santa e peccatrice non è perfetta ed ha bisogno di perpetua conversione, permanente purificazione per avvicinarsi alla misura evangelica. Perciò chi non desidera il cambiamento non capisce che la fede è cammino, che la vita è conversione, pur nella consapevolezza che una chiesa di perfetti non è mai esistita e mai esisterà perché l’uomo è segnato da una fragilità perdonata e sanata ma non cancellabile (il male radicale di cui parlava Kant). Tuttavia vorrei anche aggiungere che riformare la chiesa, ridurre o cancellare il *gap* che si avverte con le dinamiche, le categorie, i linguaggi del nostro tempo, insomma l’idea di una chiesa “al passo dei tempi” per recuperare il tempo perduto, non deve essere identificata con l’idea di una chiesa che fa proprie tutte le istanze della modernità. Infatti, se guardiamo a certo mondo riformato che ha sposato e si è andato sempre più confondendo con la modernità, forse che la fede è più viva, la gente crede di più, le chiese sono più gremite? Ben difficilmente si potrà negare la profonda crisi che avvolge anche quelle declinazioni cristiane che da tempo hanno fatto proprie le istanze di “modernizzazione” totale, spesso richiesta oggi per ridare vitalità ad un cristianesimo asfittico e sterile.

Ad ogni modo la crisi in genere e di rilevanza della fede, la sua difficoltà a rappresentare la “forma” dell’esistenza dell’uomo, talvolta anche di chi crede, non può essere solo constatata o diventare motivo per inutili e dannose nostalgie di un tempo che fu e che non ritornerà più; piuttosto deve costituire la provocazione, il modo in cui il presente oggi educa la fede a dirsi in modo adeguato e nello stesso tempo muove la fede a farsi “giudizio” del tempo, poiché se c’è qualcosa di sbagliato nel modo di vivere o di comunicare la fede non può non esserci qualcosa anche di “sbagliato” nel contesto che appella a una forma diversa del vivere la fede.

⁶ È questa la convinzione di C. BÖTTIGHEIMER, *Le difficoltà della fede*, per il quale il modo di essere Chiesa oggi invece di aiutare a credere ostacola la fede anche per la “distanza” della Chiesa dalla sensibilità odierna. Si sento molto qui la peculiarità della situazione tedesca che è dietro anche il sinodo recentemente avviato dai vescovi tedeschi.

Allora se si vuole comprendere la profonda crisi di credibilità che il cristianesimo europeo attraversa, è utile non soffermarsi troppo sulle rimostranze seppure importanti: l'integrazione nelle nostre comunità dei divorziati risposati, il ruolo delle donne e il loro accesso al ministero e ai ministeri, la questione della sinodalità e del funzionamento ecclesiale, la piaga della pedofilia ecc. Tutte questioni importanti ma che, sottolinea Théobald, rischiano di occultare una (o forse la) questione ancora più fondamentale, ovvero: «la difficoltà della tradizione cristiana a rendere credibile *la sua visione globale* del mondo in società che sembrano volgersi di nuovo verso modi di vita pagani e sapienze che esistevano in Occidente prima che questo divenisse cristiano e che continuano a esistere nel resto del mondo»⁷. Una crisi resa ancora più acuta dalla riformulazione della visione cristiana del mondo in senso universalistico come la troviamo nel Vaticano II.

Ora la vera questione è: «potrebbe essere possibile che proprio l'immagine effettiva di Dio che si è prodotta nella cultura occidentale sia una delle cause per il commiato da Dio»⁸? Non è che l'immagine di Dio di cui ci siamo nutriti e che abbiamo trasmesso anziché fare spazio a Dio alla fine ha contribuito ad eclissarlo magari perché la fede si è detta in una profonda estraneità dal mondo, come se quello che il mondo viveva fosse da considerarsi indifferente al modo in cui si parlava di Dio?

Ormai è tempo di prendere atto che un mondo in cui fede e cultura erano simbiotici non esiste più, ma non da qualche anno ma da decenni; possiamo dire che la separazione fra ragione e fede già operante in epoca illuministica oggi è diventata esperienza diffusa di cui si tirano le conseguenze. Certamente per noi cristiani non può mai valere come posizione quella di dire se il mondo non capisce peggio per il mondo ma al contrario dobbiamo accogliere la sfida che il presente ci riserva, sia perché la fede è in grado di abitare anche i contesti più distanti dalla fede (come è capitato nella storia), sia soprattutto perché quale che sia il tempo in cui ci collochiamo Dio opera, lo Spirito di Dio dissemina tracce.

Dunque occorre riconoscere anche nel nostro tempo postmoderno un'epoca carica di "segni dei tempi", di *kairoi*, di elementi propizi per la fede, segni dei tempi la cui esistenza non dipende da noi, perché è opera dello Spirito, e che a noi tocca semplicemente riconoscere e giudicare alla luce del Vangelo (non il contrario). Si veda questo passaggio di *Evangelii Gaudium* (EG), seppur riferito ai cristiani battezzati e alla loro cultura: «uno sguardo di fede sulla realtà non può dimenticare di riconoscere ciò che semina lo Spirito Santo. [...] Bisogna riconoscere molto più che dei "semi del Verbo", poiché si tratta di un'autentica fede cattolica con modalità proprie di espressione e di appartenenza alla Chiesa» (68). Su questo tema si potrebbero dire tante cose e la letteratura in merito è già sterminata. Sempre papa Francesco scrive in EG che i mali del nostro mondo lungi dall'essere scuse per ridurre l'impegno cristiano, sono invece sfide per la fede, capace di riconoscere la luce che lo Spirito Santo diffonde in mezzo all'oscurità: «la nostra fede è sfidata a intravedere il vino in cui l'acqua può essere trasformata, e a scoprire il grano che cresce in mezzo della zizzania. [...] Anche se proviamo dolore per le miserie della nostra epoca e siamo lontani da ingenui ottimismo, il maggiore realismo non deve significare minore fiducia nello Spirito né minore generosità (84).

Alcuni aspetti di carattere generale direi balzano subito all'occhio. Per esempio il congedo da un certo modo di intendere la ragione e dall'idea riduttivista della verità, in cui questa è ridotta a mera razionalità, è già un aspetto importante che dischiude la possibilità di

⁷ Cf C. THÉOBALD, *Urgenze pastorali. Per una pedagogia della riforma*, EDB, Bologna 2019, 63.

⁸ A.W.J. HOUTEPEN, *Dio una domanda aperta*, 58.

pensare la verità come qualcosa che la ragione non “produce” ma “riconosce”. Si aggiunga l’idea di un pensiero che rimette al centro la differenza, che non è ossessionato dall’unità e dal sistema, come pura una declinazione ermeneutica (in senso ontologico) della verità che riconosce l’inesauribilità del mistero dell’essere. Come non giudicare positivamente anche una visione più globale dell’umano, un riconosciuto spazio a quelle dimensioni non razionali, che pur ci definiscono, dai sentimenti agli affetti, alla volontà, all’immaginazione, oltre una declinazione intellettualistica di ogni cosa.

C’è una positività anche nell’esperienza religiosa postmoderna che, inevitabilmente, coagula e raccoglie la sensibilità dell’uomo odierno.

Proprio da questa esperienza religiosa postmoderna emerge ad esempio il dato indubbiamente positivo di una “fede riflessiva”, cioè la fede come scelta personale, qualcosa che in quanto non accettato acriticamente (appartenenza tradizionale, cioè per tradizione), ma consapevolmente deciso, rappresenta una grande chance oggi per la maturazione della fede, poiché in questo modo la fede diventa più consapevole ed esigente rispetto alle proprie ragioni. In un contesto in cui la fede è condivisa, il rischio di trascurare l’elaborazione della propria fede è più forte, perché ciò che è condiviso può facilmente diventare ciò che è scontato e di conseguenza la riflessione e l’analisi dei contenuti della fede – quando avviene – si concentra *ad intra*, per coloro che già credono. Tante volte nelle comunità e nelle chiese si constata come tutto ciò che viene detto è destinato solo a nutrire la fede di chi già crede, senza preoccuparsi almeno altrettanto di come porre e comunicare la fede a chi ancora non crede. Ma proprio il contenuto di una fede non più condivisa fa sì che il bisogno di legittimazione della fede si traduca in una più attenta e pensata trasposizione delle sue proprie ragioni; perciò «diventa fondamentale che la fede non si limiti a sviluppare ragioni all’interno del contesto di condivisione comunitaria in cui è più facile l’autogiustificazione e inneschi un più radicale processo di traduzione e risemantizzazione dei propri contenuti con uno sguardo estroflesso»⁹. In fondo, in questa esigenza di non essere autoreferenziali, di non limitarsi a parlare a chi già crede, si rinviene il senso di ciò che papa Francesco ripetutamente chiama “chiesa in uscita”: una chiesa che deve coprire le distanze raggiungendo le periferie, che esce da sé, prende l’iniziativa e trova il modo perché la Parola si incarni nelle situazioni concrete della vita, anche (e soprattutto) in quelle più apparentemente lontane dalla fede¹⁰.

La scelta di essere cristiani e di appartenere alla Chiesa in un mondo in cui si vive l’ostilità di alcune posizioni (cf le forme del cosiddetto nuovo ateismo e del neoilluminismo radicale) o l’indifferenza che la fa da padrona, o si rivendica la piena validità dell’esperienza religiosa fuori o indipendentemente dalla forma istituzionale (Chiesa), rappresenta una sfida e una provocazione straordinaria ma allo stesso tempo onerosa nell’essere sostenuta, poiché l’essere messi in questione esige il lavoro del confronto, della conoscenza di un mondo complesso, plurale e frammentato come il nostro. A ciò si aggiunga, infine, il fatto che non di rado la disaffezione verso la fede nasce dal non percepire il suo valore per la vita e dall’incapacità della religione, nella sua forma tradizionale, di essere all’altezza delle aspettative e della domande/bisogni della vita. Chi crede attesta il contrario e deve dunque mostrare tanto la capacità della fede di dare senso, quanto come la fede comporti la ridefinizione del bisogno, aiutando l’uomo a capire chi egli è veramente, di cosa ha realmente bisogno la sua vita e dove risiede la vera attrattiva del reale. In altre parole questa ri-apertura di uno spazio per il sacro/Dio trascendente, come lo si voglia chiamare, non può essere vista con

⁹ G. LINGUA, *Esiti della secolarizzazione*. Figure della religione nella società contemporanea, ETS, Pisa 2013, 129-130.

¹⁰ Cf EG, 20-24.

sospetto solo in ragione delle sue ambiguità, né trascurata nella sua potenziale opportunità; è, perciò, «difficile ritenere un incidente di percorso l'apertura religiosa postmoderna e l'affermazione del pluralismo anche se, paradossalmente, condurrebbero fuori della religione tradizionalmente intesa, verso i lidi di una richiesta di identità e bisogno di soluzioni esistenziali»¹¹.

C'è un'ulteriore aspetto da considerare nell'esperienza religiosa postmoderna, un aspetto spesso giudicato negativamente, che definisce la fede come definisce più in generale le dinamiche della vita. Mi riferisco a quel primato del sentimento e delle emozioni¹² che fanno della fede qualcosa d'importante solo nella misura in cui l'io lo "sente" tale. Ebbene la "caratura psichizzante e soggettivistica dello spirituale"¹³, la centralità di sentimenti e affetti sono un dato ineludibile che impone il ripensamento del modo di vivere l'esperienza cristiana¹⁴.

Non c'è dubbio che questo "primato" degli affetti (o, più propriamente, dei sentimenti) si configuri in un momento particolare, come quello post-moderno, in cui la crisi di una visione monolitica della ragione, e della riduzione della verità e del bene a ciò che è solo esclusivamente razionale (il razionale come unico criterio di verità e di bene nella vita) dischiude la rivalorizzazione di dimensioni rimaste in ombra nell'epoca moderna, se non addirittura considerate non capaci di esprimere la "differenza" umana. Come ha scritto Maffesoli, il tramonto dell'ideale moderno individualista basato sulla centralità della ragione sovrana, fa spazio nel postmoderno ad un'epoca «fatta di affetti, di sentimenti, di eccessi, che riescono a dirigerci più di quanto riusciamo a dirigerli. *Il cervello lascia il posto al ventre e ai suoi molteplici appetiti*»¹⁵.

La liberazione dalla "tirannia" della ragione moderna non solo ha dischiuso fonti diverse della conoscenza ma ha ridato spazio ad una coniugazione affettiva dell'esperienza umana e dunque anche dell'esperienza religiosa. Accanto a questo dato contestuale si deve aggiungere il bisogno di oltrepassare la declinazione moderna fortemente razionalistica della fede che ha pensato le ragioni della fede sul piano della ragione non riconoscendo adeguato spazio alle sfere altre come i sensi, quasi che il *sensu* della fede si desse a prescindere dai *sensi* dell'umano che in quanto personali, soggettivi e individuali non potevano assurgere a ruolo universale di criteri oggettivi¹⁶. Ebbene l'uomo oggi non solo prende atto dell'insufficienza della ragione ma ribadisce «l'esigenza di fare emergere come criterio che misuri la qualità della vita, altre dimensioni della persona che non ineriscono strettamente

¹¹ C. DOTOLI, *Un cristianesimo possibile*. Tra postmodernità e ricerca religiosa, Queriniana, Brescia 2007, 373. Questo non toglie «che il cristianesimo operi una certa *dislocazione di significato* rispetto ai circuiti della ricerca religiosa, tematizzando un particolare apporto alla questione del senso della vita, che le proviene dalla novità della rivelazione» (*ibid.*, 374).

¹² È sempre più abituale leggere sui *social network* o ascoltare persone commentare particolari momenti della fede (liturgie, incontri, celebrazioni) con le (sole) parole: "è stata una grande emozione!".

¹³ Cf R. MADERA, *Nel labirinto del desiderio. Ricerca di senso e sfida del non-senso nel conflitto dell'appartenenza e del disorientamento*, in G. COLOMBO (a cura di), *Religione e fede nell'età post-secolare*, Vita e Pensiero, Milano 2013, 150.

¹⁴ «Un Dio presente, però, che tenga pura la cultura delle nostre emozioni, al cui cospetto noi viviamo e che ci lasci graziosamente vivere – nel desiderio, nella fiducia, nella resistenza e nel perdono – in pura qualità e gratuità, è pensabile e soprattutto lo si può ringraziare. Egli è contenuto nelle emozioni dell'umanità ben più che come semplice quantità e causalità; e si trova nella nostra autocoscienza più del vuoto della libertà illimitata» (A.W.J. HOUTEPEN, *Dio, una domanda aperta*, 155).

¹⁵ M. MAFFESOLI, *Note sulla postmodernità*, 97 (corsivi nel testo).

¹⁶ Cf la "spiritualità dei sensi" di cui parla J. MOLTMANN, *Il Dio vivente e la pienezza della vita*. Con un contributo all'attuale dibattito sull'ateismo, Queriniana, Brescia 2016, 159-176.

all'ambito razionale: gli affetti, i desideri, le speranze, i sentimenti»¹⁷; questo mondo interiore fatto di affetti, desideri, speranze, per certi versi richiama quello che Newman intendeva con il termine "immaginazione".

Pensiamo infine proprio all'importanza dell'immagine e dell'immaginario. Dalla modernità iconoclasta che rifiutava tutto ciò che non fosse "spirito e verità" rispetto alla vita e a Dio, si è passati oggi al ritorno prepotente e massivo dell'immagine, che favorisce il reincanto del mondo. Così l'"immaginabile" diventa tratto pregnante della vita sociale e principio integratore di quei parametri umani che il razionalismo moderno aveva accantonato e privato di dignità¹⁸.

Oggi un'esperienza di fede sentimentale ma non sentimentalistica, affettivamente (non istintivamente) connotata ci ricorda che la rivelazione cristiana non è questione tanto di verità da credere, un corpo di dottrine da accettare a prescindere perché proviene da Dio che non può ingannare, ma l'esperienza dell'incontro con Dio¹⁹ e come tale, in analogia con ogni esperienza di incontro umano, implica il coinvolgimento della persona nella totalità delle sue dimensioni, il cui peso varierà a seconda della singolarità irriducibile di ognuno, ma non potrà mai accadere che qualcosa del nostro essere resti fuori dall'incontro. Del resto se c'è un testo e un'esperienza religiosa in cui più gli affetti e i sensi sono coinvolti questa è proprio quella biblica. È nella Scrittura, infatti, che il Dio che si rivela tutto è tranne un monolite razionale incapace di provare qualcosa per quel mondo e popolo che lui stesso ha creato ed eletto. Basterebbe qui richiamare la realtà del "pathos" di Dio su cui tanto ha insistito Heschel, per attestare il costante coinvolgimento affettivo ed emotivo di Dio nella storia e ricordare quanto sia necessario un coinvolgimento "patico" nell'esperienza dell'incontro con Lui²⁰.

Il riferimento agli affetti e ai sentimenti rimane un punto necessario perché una fede anaffettiva non avrà nessuna attrattiva e una fede senza affetti non potrà che provocare disaffezione; la sottolineatura insistita del postmoderno su questi punti mentre rimane un monito per chi crede, costituisce anche un invito a comunicare la fede nella sua capacità di intercettare, declinarsi e educare gli affetti e i sentimenti. La connessione, dunque, verità e amore è un punto di non ritorno. Se è vero che l'amore ha bisogno di verità per durare nel tempo e l'effimerità del sentimento e sostenere la pazienza del cammino, tuttavia è l'amore che «unifica tutti gli elementi della nostra persona e diventa una luce nuova verso una vita grande e piena»; perciò «anche la verità ha bisogno dell'amore. Amore e verità non si possono separare. Senza amore, la verità diventa fredda, impersonale, oppressiva per la vita concreta della persona. La verità che cerchiamo, quella che offre significato ai nostri passi, ci illumina quando siamo toccati dall'amore» (*Lumen Fidei* 27)

Tutto questo, però, non ci impedisce di riconoscere anche un fondo di equivoco, un rischio presente, ovvero la non rara confusione di affetti e istinti se non la riduzione degli affetti e dei sentimenti agli istinti. Inutile nasconderci che spesso il criterio di giudizio che ci determina rispetto alle scelte o alle posizioni è l'istintività, la reattività spicciola che non obbedisce alla fatica della comprensione ma si abbandona all'immediatezza dell'istinto ("l'io e le sue voglie" come ebbe a dire il card. Ratzinger). Diventa quindi importante educare gli affet-

¹⁷ F. COSENTINO, *Immaginare Dio*. Provocazioni postmoderne al cristianesimo, Cittadella, Assisi 2010, 134.

¹⁸ M. MAFFESOLI, *Note sulla postmodernità*, Lupetti, Roma 2005, 58-59.

¹⁹ «All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva» (*Deus caritas est* 1).

²⁰ Mi limito a rimandare al capitolo «Tracce di Dio: le emozioni umane. Sul desiderio, la fiducia, la resistenza, il perdono» di A.W.J. HOUTEPEN, *Dio, una domanda aperta*, 128-155.

ti, discernere e ricordare il loro autentico significato in sé e nell'orizzonte più globale dell'esperienza umana. La fede cristiana, in questo senso, non solo accoglie la provocazione del contesto ma anche la giudica richiamando il rischio di fraintendimenti e di derive che sono sempre in agguato poiché è da ingenui pensare che la possibilità di derive e fraintendimenti possa riguardare soltanto il modo d'intendere e di ricorrere alla ragione, lasciando immune l'essere e il giudicare dei sentimenti e degli affetti; le patologie sono sempre una possibilità dell'umano, cioè di tutte le sue dimensioni, e se siamo più sensibili rispetto ad alcuni aspetti, perché storicamente abbiamo pagato le conseguenze delle assolutizzazioni e dei parossismi, non dobbiamo essere ingenui e credere che lo stesso non accadrà altrove, quando ciò a cui si intende ora rivolgersi o dare il primato verrà indebitamente assolutizzato.

Dunque quale Dio oggi, di quale Dio i cristiani devono parlare e devono annunciare e testimoniare? Quali sono gli aspetti della realtà del Dio di Gesù Cristo su cui l'oggi della storia chiede una maggiore insistenza al cospetto di un mondo che non ritiene più credibile e desiderabile la visione cristiana di Dio nella forma in cui l'abbiamo declinata?

1) Anzitutto un Dio compassionevole, misericordioso, non impassibile, un Dio se vogliamo anche debole e perciò vivente, meno aristotelico, più biblico. La storia d'Israele attesta un Dio profondamente coinvolto, direi quasi emotivamente coinvolto nelle vicende del suo popolo, un Dio patico come ha mostrato il teologo Heschel²¹ che ha particolarmente insistito sul *pathos* di Dio. Un Dio presente e partecipe che secondo l'attestazione profetica si relaziona al popolo non come una realtà asettica ma secondo le metafore della sponsalità e della paternità. In quanto Dio si relaziona stipulando l'alleanza è padre, e si prende cura di Israele come se fosse un figlio; una paternità non di generazione ma di elezione (cf Os 11,1; Ger 31,9; Sal 103,13). Tuttavia con la predicazione dei profeti emerge soprattutto la metafora sponsale che sposta sul piano più personalistico ciò che nell'alleanza era detto con categorie più giuridiche. La metafora è elaborata in modo particolare nei testi profetici di Osea dove «l'amore umano diventa il paradigma per parlare dell'amore di Dio per l'uomo e della risposta umana a Dio che è amore»²². L'esperienza dell'unicità di Dio in questa prospettiva attinge dunque all'esperienza dell'unicità dell'amore uomo/donna, per cui come nell'esperienza dell'innamoramento l'amato è un *unicum* per l'amata (e viceversa), così Dio è unico per il credente. Commentando proprio la storia di Osea, Hübner, che considera la predicazione di Osea nel suo culmine anche il culmine dell'automanifestazione di Dio nell'AT²³, scrive: «nella profezia di Osea Jahvé si rivela con tutta *immediatezza* quale colui che ama senza misura, come colui che è assolutamente determinato dal suo amore. Osea occupa dunque nella storia della teologia d'Israele un posto importante in quanto è proprio il suo pensiero che esercita successivamente un'influenza non trascurabile proseguendo nel pensiero teologico del Deuteronomio»²⁴. Le tentazioni dell'idolatria e del politeismo possono dunque essere lette alla luce della metafora stessa nella linea della prostituzione e dell'adulterio, mentre l'unicità di Dio (e qui è presente il collegamento del testo profetico con l'alleanza sinaitica) si esprime attraverso l'antropomorfismo della gelosia: «io, il Signore, sono il tuo Dio, un Dio geloso» (Es 20,5).

Come Osea riaccoglie nella sua casa con ritrovato amore la sposa che lo ha abbandonato prostituendosi con altri, così Jahvé nel perdono dell'infedeltà è capace di un nuovo inizio. A partire da Osea la metafora è ripresa costantemente: Ezechiele (cap. 18), Deuteroisaia e Tritotestamento.

²¹ Cf J.A. HESCHEL, *Il messaggio dei profeti*, Borla, Roma 1993².

²² G. RAVASI, *Osea*, in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di teologia biblica*, 1053.

²³ Cf H. HÜBNER, *Teologia biblica del Nuovo Testamento*. I. Prolegomena, Paideia, Brescia 1997, 155.

²⁴ *Ibid.*, 156-157.

Isaia, fino all'espressione più elevata e raffinata che è il Cantico dei Cantici. Come scrive P. Coda, la metafora sponsale «rappresenta l'espressione massima della condivisione e dell'intimità che Jhwh intende e desidera vivere con Israele. E insieme sottolinea, in modo addirittura sconcertante, non solo l'illimitata misericordia di Dio, che sa perdonare e trasformare persino il tradimento più intimo e doloroso, ma anche la reciprocità di rapporto cui Dio, pur mantenendo l'assoluta iniziativa, chiama la sua creatura»²⁵.

2) Il Dio della gioia. Abbiamo visto l'insistenza di EG su questo aspetto; il cristianesimo del resto è la religione della gioia e la scrittura ci parla di un Dio che dona perché colui a cui dona gioisca: «prima che si arrivi alla fede nella fiducia del cuore e a una conoscenza certa, ci sono lo stupore e la gioia spontanea che prendono tutta la vita del destinatario del dono»²⁶; è la gioia che nasce dalla misericordia, è la gioia dalla quale nasce la compassione (cf Lc 15,32)

3) Un Dio libero e della libertà nella solidarietà: è il Dio dell'esodo e della risurrezione cioè della liberazione, un Dio che si prende a cuore, cioè che ama. Un amore che si rivela particolarmente in Gesù. Nella sua missione si manifesta un amore premuroso, creativo dove Dio si rivolge a tutti coloro che sono gli esclusi, i diversi, i condannati, le vittime dell'ingiustizia, i poveri, i malati: un amore accogliente, sanante, creativo, premuroso. E poi la rivelazione di quest'amore nella passione di Gesù: un amore disposto alla sofferenza, un amore che si sacrifica. Nel Golgota e nel Getesmani Gesù solidarizza con tutti coloro che nella storia si sentono abbandonati da Dio e allo stesso tempo con coloro che nonostante questo silenzio e abbandono si abbandonano in Dio. È la certezza di essere amati eternamente per cui Paolo esclama: "chi ci separerà dall'amore di Cristo?" (Rm 8,35ss).

4) Un Dio che in Cristo manifesta il suo essere amore ospitale. Ecco la categoria dell'ospitalità cara al teologo Théobald²⁷. Il Vangelo ci attesta che ciò che fa da mediazione tra la santità di Cristo Gesù e l'esistenza quotidiana de suoi contemporanei è la sua "ospitalità" incondizionata. È questa ospitalità, narrata in modo così concreto nei racconti evangelici, che consente di collegare tali racconti all'attualità delle nostre Galilee. La santità di Gesù si manifesta nella sua capacità di mettersi al posto dell'altro con compassione e simpatia senza mai lasciare il suo posto, in piena libertà nei confronti della propria vita, mettendola in gioco per chiunque, anche per colui che presentandosi davanti a lui si trasforma in un nemico.

Dalla santità ospitante di Gesù la chiesa apprende la sua santità in quanto popolo di battezzati. Ben oltre la santità "episodica" legata ad alcuni esempi, è il battesimo (non a caso chiamata alla santità) che ha come effetto e caratteristica di offrire al discepolo di poter rispondere all'irreversibile dono di Dio mediante la messa in gioco della sua esistenza e mediante decisioni incondizionate.

Il NT ci invita in primo luogo a guardare il dono gratuito della vita e a entrar nell'atto di fede o di speranza elementare che questo dono suscita; e poiché la peculiarità dell'autentica gratuità è di essere gratuita per tutti, l'atto di fede e di stupore si universalizza e pertiene tutti e ciascuno, ieri, oggi e domani. Nell'orizzonte di questa radicalità della gratuità – per cui "tutto è grazia" – si riapre lo spazio per Dio in un mondo in cui non c'è cosa alcuna che ci obblighi a far intervenire Dio nella gestione delle nostre esistenze individuali e collettive. La vertiginosa radicalità dell'esperienza della gratuità assoluta rende ogni cristiano un "mistico" che fa un'autentica esperienza dell'intimità di Dio nello spossamento estre-

²⁵ P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, 174.

²⁶ Cf J. MOLTMANN, *Il Dio vivente e la pienezza della vita*. Con un contributo all'attuale dibattito sull'ateismo, Queriniana, Brescia 2016, 97

²⁷ Cf il citato volume *Urgenze pastorali*.

mo rispetto a tutto ciò che egli riceve e che lo conduce alla dossologia, alla lode di Dio sorgente del “tutto è grazia”. L’esperienza storica di tutto ciò che ci è donato ci fa risalire a Dio dandoci accesso alla sua intimità quale sorgente di ogni gratuità sperimentata.

Il recupero della tematica dell’ospitalità di Gesù, cuore dell’esperienza della fede e accesso all’intimità di Dio, è un potente antidoto tanto all’attuale erosione di credibilità del vangelo di Dio e della sua missione del mondo quanto alla sempre possibile strumentalizzazione della fede.

5) Una spiritualità dei sensi: non più l’ostilità verso la materialità e la corporeità e la necessità di liberarci dall’ipoteca greco-platonica incarnata in tutte le visioni intrise di *contemptus mundi* e riscoprire l’antropologia biblica dove l’uomo è quell’unità di materia e anima che non può essere interrotta. Del resto Dio si è in-carnato non si è in-animato e noi non crediamo nell’immortalità dell’anima ma nella risurrezione della carne, quella carne che, come ci riferisce Celso citando Eraclito, vale meno del letame. Se la fede riguarda tutte le dimensioni della persona non può esistere una fede anaffettiva, non si dà un senso della fede senza i sensi, senza una partecipazione con quello che siamo e non nell’esteriorità dell’astratto o nella mortificazione dei sensi.

6) Il Dio della speranza e del cambiamento. Ci siamo talmente scottati con le tragedie legate alle utopie della modernità che abbiamo smesso di sperare, rinchiusi e curvi solo sul nostro presente come se il passato non fosse altro che un bene da saccheggiare e il futuro non ci interessasse più. Dio è un Dio della speranza, che fa nuove tutte le cose, che ci invita ad abitare il presente come occasione buona per costruire il suo regno e non come luogo di una decadenza da cui stare lontani. Un Dio a cui sta a cuore includere tutti, un Dio che poiché ama non può non mettere al centro chi più ha bisogno di essere amato: i poveri, le vittime, gli ammalati, i falliti, gli sconfitti, chi è rimasto indietro, chi è spaesato, chi non attende più nulla dalla vita, chi ha perso la speranza, chi naviga nelle tenebre, chi si butta via, chi si è perso, chi soffre in silenzio, chi paga per le colpe altrui ecc.

E qui veniamo al secondo polo della nostra conversazione: “quale chiesa”.

Direi anzitutto una chiesa di persone che hanno uguale dignità, dove non ci sono cristiani di serie A (la gerarchia, il ministero) e cristiani di serie B (gli altri battezzati). Il battesimo ci costituisce popolo di Dio, ci rende tutti corresponsabili. Pensiamo ad esempio a come il papa tratta un tema che gli sta molto a cuore cioè l’evangelizzazione. Nel cap. 3 di EG è chiaro che il popolo di Dio è depositario della grazia e della salvezza, non nel senso che sono suo possesso e ne dispone come crede, ma nel senso che vi appartiene chi Dio ha chiamato per pura grazia per unirlo a Lui, ed ha il compito, come popolo, di annunciare e portare la salvezza di Dio in questo mondo.

L’evangelizzazione, dunque, non è presentata come una responsabilità che ricade solo su alcuni nella chiesa, ma come priorità e compito per tutti. In forza del battesimo (la vera, grande vocazione cristiana) siamo resi discepoli missionari, cioè ciascun battezzato è soggetto attivo di evangelizzazione (cf 120). Questo vuol dire che non c’è più spazio per l’idea di distinguere tra chi propone (la gerarchia) e chi esegue (i fedeli laici), chi è soggetto attivo e chi è recettivo, chi ordina e chi esegue. Certo avere la stessa dignità di figli di Dio, che precede ogni differenza funzionale nella Chiesa, non vuol dire che tutti dobbiamo poter fare tutto²⁸, ma l’urgenza dell’evangelizzazione è una di quelle cose la cui responsabilità ricade su tutto il

²⁸ Di questa cosa ad esempio non tiene conto nelle sue analisi e denunce un testo abbastanza realista e provocatorio: C. BÖTTIGHEIMER, *Le difficoltà della fede*.

popolo di Dio.

Questa sottolineatura ed insistenza del Papa non ci dice cose totalmente nuove ma certamente ha delle implicazioni di cui il nostro stile e la nostra pastorale non sempre tengono conto. Se tutti i battezzati sono soggetti attivi, tutti devono condividere la responsabilità dell'evangelizzazione e dunque non può essere che qualcuno decide programmi e strategie pastorali e poi altri si limitino alla mera esecuzione di cose decise a prescindere da loro (non c'è bisogno qui di richiamare una parola decisiva e inflazionata, la parola sinodalità). Vivere a livelli e in modi diversi la stessa responsabilità (perciò essere corresponsabili) significa decidere assieme circa l'impegno di evangelizzazione e richiede la disponibilità di tutto il popolo di Dio. Altrimenti la Chiesa piuttosto che essere il mistero di un popolo concreto in cammino verso Dio, è ancora quella intesa dall'ecclesiologia preconciliare, con la visione piramidale dove alcuni premono i bottoni e tutti gli altri obbediscono a ciò che si decide non anche attraverso di loro ma a prescindere da loro.

Da questo punto di vista, ripeto, occorre una *conversione* pastorale (e non solo, perché non è una questione pastorale ma proprio di mentalità, di posizione su tutto) sia nella gerarchia – che può dimenticare o trascurare il protagonismo evangelizzatore di tutti i battezzati – sia dei laici che possono non prendere sul serio e avvertire la responsabilità di essere “soggetti attivi di evangelizzazione”; tante volte delegare ad altri è la soluzione più comoda. Ma se lo Spirito assiste la Chiesa e la certezza di questa presenza dello Spirito (ci crediamo davvero?) fa dei battezzati degli infallibili nel credere (*sensus fidei*) – nb: l'infallibilità *in docendo* è solo dei pastori ma esso inserisce al credere, cioè si insegna ciò che si crede, ma circa ciò che è da credere è tutto il popolo che non può sbagliare – allora la missionarietà è di tutti, come per tutti è la presenza dello Spirito nella Chiesa.

È finito il tempo della delega, è il tempo della condivisione, della sinodalità.