

matrimonio

in ascolto delle relazioni d'amore

QUADERNO N. 18

Come se Dio non ci fosse

**Spunti di riflessione sul significato della fede
in una società secolarizzata**

Nicola Negretti

Anno XXXI - n. 3 - settembre 2006

“Come se Dio non ci fosse”

Spunti di riflessione sul significato della fede in una società secolarizzata

1. Introduzione

La nostra è un'epoca di contrasti, di conflitti, di guerre. Cresce il clima del sospetto, della sfiducia, dell'odio. Non sono solo gli eccidi, che insanguinano la terra, a rendere poco ospitale il nostro pianeta, ma è soprattutto la separatezza, con cui ci guardiamo l'un l'altro, ad avvelenare la nostra convivenza. L'altro, l'estraneo, il diverso diviene facilmente il "nemico" da combattere. Ci si rinserra nelle proprie sicurezze, nei propri gruppi, nelle proprie patrie, in appartenenze che assumono le caratteristiche del rifugio. E le terre di mezzo divengono un deserto. Il dialogo scompare e lascia il posto ai proclami contrapposti.

Ciò che meraviglia, in tante divaricazioni, è come la religione, le religioni monoteistiche, siano di fatto utilizzate come strumento del contrasto e come, immemori delle istanze universalistiche, dei messaggi d'amore, da cui sono pure permeate, si prestino ad alimentare l'ideologia dell'esclusione e dell'odio: ebrei contro musulmani, musulmani contro cristiani, collocati su versanti non mediabili, dove le divergenze sociali, politiche, culturali ricevono una definitiva consacrazione dalla convalida della religione. La prospettiva religiosa è talmente "strumentalizzata", talmente oggettivata, che persino chi non è credente se ne può servire come di una clava, per prevalere sull'altro.

Colpisce quest'uso improprio della religione. Ma soprattutto sorge imprescindibile l'interrogativo di quale sia la sostanza, la funzione, il significato della religione stessa nel nostro mondo. Mentre grazie al processo di secolarizzazione, che attraversa le nostre società e che ci porta a pensare e a impostare l'esistenza in termini laici, noi constatiamo una quasi totale marginalizzazione dell'esperienza religiosa rispetto alla nostra quotidianità e ai nostri modelli di vita, assistiamo per altro verso a un recupero e a un'enfasi posti sull'appartenenza religiosa, a quel punto omogeneizzata in un tutto compatto, cristallizzata in slogans, contrabbandata come un'improbabile maschera identitaria. Ma si è ridotto a questo il ruolo della religione? E che ce ne facciamo di un tale lascito, dal passato glorioso ma dal presente strumentale? È un'eredità ingombrante o porta ancora dentro di sé un messaggio di liberazione?

2. “Etsi Deus non daretur”

Si tratta di interrogativi, almeno in area cristiana, che interessano e angosciano più i credenti che i non credenti. E questo non da molto tempo. Che nel passato la dimensione religiosa sia stata sottoposta a critica dall'esterno, con le più diverse argomentazioni teologiche e filosofiche, è un dato storicamente più che scontato. E dai nemici esterni o da oppositori che le si schieravano contro, la religione si è in vario modo difesa. Ma che la religione si senta provocata al proprio interno, nella propria sostanza, a causa dei processi di secolarizzazione e delle sfide della modernità laica, è un fenomeno piuttosto recente. Chi ha raccolto queste sfide in maniera decisamente seria, tragicamente seria, è stato senz'altro, nell'epoca attuale, il pastore e teologo protestante Dietrich Bonhoeffer, giustiziato nel '44 dal nazismo, le cui riflessioni, benché risalenti a 60 anni fa, hanno ancora il potere di intrigare e mettere in crisi la coscienza di molti credenti.

Dal carcere in cui era rinchiuso, egli scriveva a un amico: “Non possiamo essere onesti senza riconoscere che dobbiamo vivere nel mondo *etsi Deus non daretur*. Dio stesso ci costringe a questo riconoscimento. La conquista della maggiore età ci porta dunque al vero riconoscimento della nostra situazione. Dio ci fa sapere che dobbiamo vivere come uomini che se la cavano senza di Lui”. Ci troviamo di fronte alla radicale messa in discussione dell’immagine di Dio, come giustificazione dell’universo e della storia umana, immagine che è sempre stata al cuore del messaggio religioso. Il Dio “tappabuchi”, il Dio onnipotente, che viene in soccorso della miseria umana, non esiste più, è scaduto, ha lasciato il posto a un “uomo maggiorenne”, che se la deve cavare da solo. Ci si potrebbe chiedere da dove abbia tratto stimolo e alimento il pensiero radicale del credente Bonhoeffer. Ora, se da un lato possiamo pensare che le contingenze tragiche in cui era collocato (il carcere e l’attesa della morte), abbiano sicuramente acuito il suo scavo riflessivo, dall’altro lato bisogna ammettere che la ricerca bonhoefferiana si confrontava con il più generale processo di secolarizzazione in atto nella cultura occidentale. E lo prendeva tremendamente sul serio.

“L’intera nostra predicazione e teologia cristiana del XX secolo è costruita sull’a priori religioso dell’uomo. Il cristianesimo è sempre stato una forma (forse la vera forma) della ‘religione’. Ma quando sarà evidente che questo ‘a priori’ non esiste affatto, ma è stato una forma espressiva dell’uomo storicamente determinata e transitoria, quando cioè gli uomini diventeranno realmente non-religiosi in maniera radicale, che cosa significherà allora questo per il cristianesimo?”. In pratica, Bonhoeffer tende a considerare la religione non essenziale alla condizione umana, bensì una forma storica della cultura, una forma dalla nobile e millenaria tradizione, ma che ora è stata sostituita dalla cultura secolarizzata, non religiosa, della contemporaneità. Il problema centrale per il credente è ormai come sia possibile vivere la fede evangelica, prescindendo totalmente dalla religione, avere fede senza essere religiosi. Non ci si può non porre di fronte a questo dilemma, se si vuole davvero fare i conti con la maturità dell’uomo moderno. Non solo, ma soprattutto se si vuole andare alla radice del messaggio evangelico.

Bonhoeffer individua una tale sfida già implicita nell’immagine di Dio, apparsa attraverso Gesù. “Il Dio che è con noi, è il Dio che ci abbandona (Mc. 15, 34). Dio si lascia scacciare dal mondo, sulla croce; Dio è impotente e debole nel mondo, e così e soltanto così rimane con noi e ci aiuta. Cristo non aiuta in virtù della sua onnipotenza, ma in virtù della sua debolezza, della sua sofferenza”. A partire da questo annuncio centrale, derivato dal vangelo, che è ben più tagliente del nietzschiano “Dio è morto”, si pone il problema di andare al di là della religione tradizionale e di reinterpretare, con un metodo demitizzante ben più stringente di quello di Bultmann, i concetti biblici, “in maniera che non presuppongano la religione come condizione di fede”.

Sembra, dunque, che Bonhoeffer trovi il fondamento della separazione tra religione e fede nello stesso Nuovo Testamento, in particolare nella riflessione di S. Paolo. “L’interrogativo paolino se la *peritomé* (la circoncisione) è condizione della giustificazione, a mio parere, oggi suona così: la religione è condizione di salvezza? La libertà dalla *peritomé* è anche libertà dalla religione”. Come tale, questa libertà è divenuta ispiratrice, in epoca recente, di movimenti della contestazione ecclesiale e della teologia della liberazione in varie parti del mondo, soprattutto in America latina. A dire il vero, all’inizio, tali movimenti si sono battuti per una purificazione della religione contro un’autorità

ecclesiastica, talora collusa con le tirannie e con il potere economico. Ma poi, in seguito a una negativizzazione dello scontro, nelle coscienze più avvertite e radicali, la contestazione è sfociata nella proclamazione del contrasto tra religione e fede, proprio in nome del vangelo.

3. Il messaggio di Gesù

Ci si potrebbe chiedere se il messaggio di Gesù, così com'è consegnato nella scrittura del Nuovo Testamento, giustifichi questa separazione tra religione e fede. Ora, per quanto ne posso capire, è sicuramente vero che nell'annuncio evangelico vi sono elementi così radicalmente innovatori, così tanto interessati alla dimensione universalmente umana e così poco preoccupati della struttura religiosa, che ci si può ben spiegare come il cristianesimo nascente si sia profondamente differenziato dal contesto religioso del mondo antico in generale e, se pure con fatica, dall'ebraismo in particolare. Soprattutto la consapevolezza, così evidente nella riflessione paolina e giovannea, che Gesù è la definitiva rivelazione di Dio, manifesta un tratto di assoluta diversità, perché pone al centro del discorso religioso non già una serie di credenze, di riti e di norme, ma una persona, nella sua concretezza vivente.

Tuttavia, nonostante questa novità, il quadro religioso rimane. Faccio veramente fatica a pensare che Gesù e la primitiva comunità cristiana proclamassero la loro fede, separandola e addirittura ponendola in contrasto con la religione. Con ogni probabilità, muovendosi nella linea del profetismo biblico, essi puntavano a una purificazione, a una deritualizzazione, a una depoliticizzazione della religione. Lo stesso discorso della montagna (Mt. 5-7), pur con la sua carica sovvertitrice, con la martellante contrapposizione tra: "Avete udito che fu detto agli antichi" e "Io invece dico a voi", tende non all'abolizione, ma al completamento, al perfezionamento del fatto religioso. "Non vogliate credere che io sia venuto per abolire la legge o i profeti: non sono venuto per abolirli, ma per completarli" (Mt. 5, 17).

La dimensione religiosa è stata per molti secoli, fino all'epoca moderna, e in certi ambienti lo è potentemente tuttora, la cultura entro la quale si è interpretata l'esistenza dei singoli e delle comunità. Era l'aria nella quale respirava la coscienza antica. Era impossibile ragionare al di fuori di un tale contesto o prescindendo da esso. Gesù e i primi cristiani non poterono comportarsi diversamente. Si è sostenuto che, per quanto riguarda il cristianesimo, sarebbe stata l'operazione costantiniana a ingabbiare il primitivo messaggio di fede nelle maglie della struttura religiosa. Ma Costantino non fece altro che integrare la religione cristiana nell'apparato religioso dell'impero, o addirittura attribuirle le caratteristiche di religione di Stato e, per questa via, la indirizzò verso una decisa burocratizzazione. In realtà, furono la "visione del mondo" (Weltanschauung) dell'antichità e l'emersione dal ceppo dell'ebraismo a fornire al cristianesimo un'autocomprensione religiosa e a collocarlo su un terreno comune nella contesa con le altre religioni, fino a legittimarsi e a poter esibire le credenziali di "vera religione".

4. Le sfide della secolarizzazione

Se non si tiene conto del fatto che per il mondo antico la religione era l'atmosfera entro cui avveniva ogni comprensione e ogni azione (anche nel caso della filosofia, la quale pur

affermando l'autonomia del pensiero, derivava comunque gli ambiti di indagine dalla cultura religiosa), non si è in grado di valutare a pieno il significato della secolarizzazione, che è la cultura in cui viviamo noi oggi. Evocando la secolarizzazione, non alludiamo tanto a contrapposizioni, a critiche, ad attacchi alla religione, come pure ci sono stati, e violentissimi, nella storia dell'occidente. Ci riferiamo, invece, a un modo di pensare e a modelli di vita, tipici della società laica e tecnologica, che prescindono completamente dal discorso religioso, che tendono a spiegare la realtà al di fuori dell'ipotesi di lavoro "Dio", che se mai riconoscono alla chiesa la dignità di una grande istituzione, la potenza della "lobby", apprezzata finché si vuole, ma il cui punto di vista è ormai considerato settoriale, uno tra i tanti.

Questo tramonto della religione come "koiné" del mondo è profondamente collegato ai processi del sapere scientifico e dello sviluppo tecnologico che, come hanno mostrato gli studi di Umberto Galimberti, riguardano non solo l'esistenza pratica, ma altresì le categorie del nostro pensiero. Ci si potrebbe chiedere se a questo proposito ci troviamo di fronte a processi irreversibili. Ora, benché se ne possano deprecare gli eccessi e le contraddizioni, non pare che qui si tratti di fattori marginali e transitori, bensì di trasformazioni epocali, alle quali sono indirizzate, se pure con andamenti diversi, tutte le comunità umane, trasformazioni che hanno in sé la logica necessaria della vita, sperabilmente governabili, ma decisamente inarrestabili.

Dentro un tale contesto laico e secolarizzato, che impone di considerare l'autosufficienza umana non già come la "hybris" di Prometeo, ma come l'indispensabile dotazione di un'umanità adulta, che dev'essere all'altezza delle sfide della vita e assumersi la responsabilità del proprio destino, è stato possibile a Bonhoeffer esplicitare le proprie tesi, è possibile recuperare quegli elementi innovatori, che sono contenuti nel messaggio del vangelo e che vanno al di là della religione, è possibile parlare di "laicità" della fede. A questo punto, però, il problema essenziale per il credente non è più il confronto con il discorso di Bonhoeffer o di altre avanguardie scomode, ma con quel processo di cambiamento del mondo, da cui questi hanno avuto il coraggio di farsi contestare nella loro fede. Il problema è prendere sul serio, fino in fondo, il fenomeno della secolarizzazione, la cui estraneità alla religione non è il segno della "nequizia dei tempi", ma forse l'inevitabile provocazione che il "nuovo" porta con sé.

Mi chiedo quanti credenti oggi avvertano il doloroso dilemma tra l'adesione al messaggio della fede evangelica e la partecipazione a una cultura laica, che prescinde dalla religione. Forse la maggioranza di chi accosta la pratica religiosa solo in determinate occasioni, vive oggettivamente questa dicotomia, con una scarsa e limitata consapevolezza del dissidio. Vi è poi chi la riduce al problema della laicità delle scelte politiche. Vi sono infine coloro che, in controtendenza rispetto al processo di secolarizzazione e magari con un atteggiamento negazionista, enfatizzano l'appartenenza religiosa, fino a renderla un'arma per conflitti e fondamentalismi. Ma soprattutto in quest'ultimo caso, si tratta di una posizione strumentale e ideologica, assunta a difesa di un'identità traballante che, lungi dal trascendere, evidenzia ancora di più la crisi culturale della religione.

Personalmente, riconosco che in contrasto con il mio passato, segnato da un forte impegno di fede, io oggi tendo a una linea di totale laicità. E quindi sembrerebbe che anch'io abbia archiviato, insieme con altri e in sintonia con il processo di secolarizzazione, il problema del dilemma religione-fede come un problema ormai superato. Ma non è del tutto così, penso. Mi chiedo invece se il dilemma religione-fede non sia un assillo, una dialettica che possa e debba essere lasciata aperta, soprattutto in un'epoca come la nostra, così condizionata da chiusure e rigidità. In fondo, non abbiamo soluzioni definitive e non possiamo non essere in movimento. La dimensione della ricerca, sincera e appassionata,

sarebbe una medicina che fa bene a tutti, sia a chi pratica ancora la religione, sia a chi non la pratica più. E credo di poterlo mostrare con le considerazioni che seguono.

5. La "laicità" della politica

Vorrei saggiare il dilemma religione-fede su alcune tematiche, che mi sembrano centrali e molto critiche per i credenti e per chi, pur non credendo, intende dialogare in modo attento e partecipe con loro. Le tematiche sono: la "laicità" della politica, la comunità di fede e l'immagine di Dio. Accostando il dissidio tra religione e fede sulla base di questi punti, ci possiamo rendere conto come il discorso, da astratto, si faccia fortemente concreto, al punto da toccare questioni che oggi infiammano non solo la comunità ecclesiale ma anche la società civile. Affronto questo lato concreto del discorso, consapevole di incontrare più interrogativi che risposte.

La laicità della politica e della vita democratica è stata una conquista faticosa, recente e, forse, non ancora del tutto stabile del cattolicesimo, soprattutto in Italia. Una prima tappa è stata senz'altro la militanza politica dei cattolici che, superato l'iniziale divieto del "non expedit", si legittimarono ad agire sul piano politico e sociale, confrontandosi con le altre forze in campo e gradualmente distaccandosi dai dettami della gerarchia. Significativa a questo proposito è stata la scelta, portata avanti non senza polemiche, di collaborare con la sinistra da parte del partito cattolico.

Un'altra tappa, non meno importante, è stata l'approvazione delle leggi sul divorzio e sull'aborto, che rispondevano a problemi nevralgici della società italiana, segno di una mutata temperie culturale e sociale. In occasione dei dibattiti connessi con i rispettivi referendum abrogativi, si determinarono accese contrapposizioni nel mondo cattolico, ma venne altresì posta sul tappeto una questione cruciale: le leggi di uno Stato laico non possono codificare i "valori" dei cattolici, essendo questi solo una parte della società civile, ma hanno il compito di regolamentare la vita di tutti con procedure democraticamente discusse e accettate. In queste diverse fasi della storia politica italiana si costituì un "laicato" cattolico che, nelle sue espressioni migliori, tese a mediare tra le esigenze della fede e le sfide della società, con coraggio e intraprendenza.

Adesso, però, la situazione è radicalmente mutata. In seguito allo sfaldamento del partito cattolico, la gerarchia ecclesiastica è portata a intervenire direttamente in politica, attribuendosi un compito di "umanizzazione", non solo con esortazioni ma spesso con esternazioni prescrittive, e di fatto svuotando la funzione mediatrice del laicato cattolico. Se non dev'essere cassa di risonanza delle prese di posizione del magistero, il laicato ultimamente tace. La cosa è stata di un'evidenza schiacciante soprattutto in occasione del referendum sulla fecondazione assistita della primavera scorsa.

In rapporto a questo quadro, brevemente abbozzato, mi chiedo: che cos'è la "laicità" della politica? È certamente la ormai scontata libertà di aggregazione politica dei credenti. Ma c'è stato e c'è ben altro nelle battaglie civili, cui abbiamo accennato. Che cosa si mette in gioco, ogni qual volta il dibattito sociale e politico tocca argomenti come la famiglia, la fecondazione, la contraccezione, l'aborto, l'eutanasia? È abbastanza chiaro che in questi casi la chiesa non solo interviene facendo valere la propria autorità e bypassando il dibattito democratico, ma lo fa altresì esibendo una sua antropologia e presentandola come la "verità" sull'essere umano. Ora, questo atteggiamento, nel metodo e nei contenuti, concerne direttamente la dimensione religiosa.

L'antropologia religiosa della "sacralità" della vita, che viene utilizzata in molte questioni della bioetica, risale a un mondo del passato, indubbiamente molto ricco, derivante dalla bibbia e dalla tradizione, che la religione sostiene e "impone", ma è in

contrasto con la cultura odierna. Certo, una tale antropologia può contribuire in modo significativo a mettere in guardia dall'enfatizzare lo scientismo e la tecnologia, attualmente dominanti, attraverso un forte richiamo al rispetto della vita. Ma la vita si tutela solo attraverso i freni e le messe in guardia, che sono appunto la conseguenza più vistosa della "sacralizzazione"? Sappiamo, peraltro, che le religioni monoteistiche hanno già operato una "desacralizzazione" della vita, rispetto alle religioni naturali. La vita, che è "sacra" per gli ebrei, i musulmani, i cristiani, è quella umana, non quella degli animali e dell'ambiente.

L'intervento massiccio della gerarchia cattolica sul terreno della bioetica e in altri campi, oltre a non collocarsi come un contributo nel libero dibattito con le altre opinioni, appunto perché si presenta apoditticamente come "verità", propone una visione immutabile, intangibile della natura e della vita, in netto contrasto con la ricerca moderna. Laicità della fede, in questo frangente, che cosa potrà significare? Non significherà forse che il credente non riceve dalla sua fede una particolare biologia, così come è stato riconosciuto, dopo Galileo, che non riceve una particolare cosmologia e, dopo Darwin, una particolare antropologia? È la sua fede in Cristo a rendere il credente così rigido, così reticente rispetto al dibattito bioetico attuale, al punto da mancare di "umanità", o non è piuttosto il fatto che è ingabbiato in una particolare teoria, ormai superata, che la religione ha sacralizzato?

6. La comunità di fede

La laicità della fede tocca in maniera forte l'ambito delle scelte politiche, ma interviene in maniera ben più radicale sul tema della comunità credente. E sembra porre problemi irrisolvibili. Rinunciare alla religione, in un mondo laico e secolarizzato, vuol dire rinunciare anche alla comunità credente? È un problema di non poco conto. Perché, se la fede non deve ridursi a convinzione soggettiva o a etica individuale, essa ha bisogno della convocazione della comunità, della "parola" annunciata nella comunità, dei gesti della comunità (chiamiamoli sacramenti o altro). Nella comunità la fede assume visibilità, viene confermata nel confronto con gli altri, riceve un "pathos" insostituibile. Ma allora, se è così, che possiamo dire? Non è che la dimensione religiosa, fatta uscire dalla porta, rientra dalla finestra?

Certo, si potrebbe dire che la comunità della fede non sarebbe ritualizzata, politicizzata, come la chiesa; che i sacramenti della fede non sarebbero quelle pratiche superstiziose o socialmente utili, che oggi molti seguono più per abitudine (con relativo "business" consumistico) che per fede. Ma è altrettanto vero che la fede, nel momento in cui non è solo atto individuale ma prassi comunitaria, non può fare a meno di gesti, di riti, di scambi collettivi, che in base a tradizioni plurisecolari sono stati il terreno vitale della religione. E si tratta di splendide tradizioni! Sganciata dalla prassi comunitaria, la fede può mantenersi nella sua purezza e autenticità, ma rischia anche di coincidere, addirittura di confondersi, con la coscienza individuale. E un po' alla volta, può perdere quel significato specifico, quello scarto, oserei dire quella "oggettività", che solo il confronto con la "parola" e con gli altri della comunità possono garantire.

Fuori da un tale contesto, la fede non si differenzerebbe dall'atteggiamento di una coscienza sveglia, critica, coraggiosa, laica appunto, di fronte ai drammi del mondo. Tuttavia, evidenziare questo non significa soltanto alludere a un rischio, a un impoverimento, ma riferirsi a una "chance", richiamare all'essenziale, a ciò che è fermento e dà senso a tutto il resto. Perché se è vero che l'essere in comunità può offrire protezione e confermare nell'identità, non può comunque diventare un "nascondersi dietro il gruppo", un "servirsi dell'appartenenza al gruppo per contrapporsi agli estranei". È invece davvero

un "esporsi", un "giocarsi", un "far seguire alle convinzioni la coerenza delle azioni". C'è un valore radicale della comunità rispetto al singolo, che non sta nella funzione succedanea e ausiliaria di sostenerne la debolezza, ma nella spinta a uscire allo scoperto e, con ciò, a esprimersi fino in fondo.

Mi sono tante volte chiesto se la dimensione della fede, più che rapportarsi all'idea di "comunità-organizzazione", non si colleghi più specificamente alla figura della "comunità-evento", vale a dire a quel luogo vitale, che si costituisce ogni qual volta più persone comunicano tra loro in modo autentico e creativo. Sarebbe il caso di dire: "Dove due o tre sono uniti nel mio nome ..." (Mt. 18, 20). L'esperienza della "comunità-evento" può realizzarsi ovunque: sia all'interno della chiesa ufficiale sia in ogni altro contesto laico. Ma là dove essa si realizza, ha il potere di far lievitare l'organizzazione, di svegliarla, di metterla in movimento. Non diversamente dalla dimensione della fede che, essendo una scelta di vita, può fermentare l'oggettiva appartenenza alla religione.

7. L'immagine di Dio

Andando alla radice delle considerazioni finora fatte, mi viene da pensare che la provocazione di una fede laica può arrivare ancora più in profondità e giungere a mettere in discussione l'immagine stessa di Dio. In fin dei conti, la riflessione bonhoefferiana si riassume proprio in questa intuizione: il Dio di Gesù Cristo non è il Dio "tappabuchi", non è il Dio onnipotente, che compensa l'impotenza umana. È esattamente il contrario. L'immagine che viene presa di mira dal pensiero laico, è appunto quella della divinità delineata dalle religioni monoteistiche o da quelle religioni che prevedono un pantheon gerarchizzato sotto un capo. Dio vi è rappresentato come un sovrano che può tutto e gestisce tutto. In definitiva, altro non sembra che la proiezione, assolutizzata, di un monarca terreno. Con intonazioni più affettive, si presenta anche come "padre" (Gesù conferirà un'intensità particolare a questa icona), ma sempre dotato del potere che un padre aveva nell'antichità.

Siamo di fronte a un'immagine patriarcale di Dio: un Dio del potere maschile, della legge, dell'unità politica e razionale. La religione, nei suoi sviluppi più elevati, ne è rimasta impregnata. Una tale immagine di Dio era posta a fondamento di ogni autorità: del re nello Stato e del padre nella famiglia. Con la crisi culturale della religione tramonta anche questa immagine di Dio. Il modello del potere nelle società laiche e tecnologizzate non è più espresso da un'immagine paterna e patriarcale. Più che con strutture piramidali, ora abbiamo a che fare con strutture a rete. Certo, gli schemi patriarcali sussistono nelle mentalità, nei costumi e nei comportamenti, patrocinati dai persistenti monoteismi. La secolarizzazione, però, li colloca in un contesto eterogeneo, non più omogeneo come nell'antichità, ma soprattutto li destina a una graduale perdita di rilevanza. Sarà un processo lento, ma irreversibile, credo. Lo sforzo, da taluni intrapreso (ad esempio, Claudio Risé), di restituire dignità al ruolo dei "padri", delegittimati nella famiglia e nella società, non potrà avvenire attraverso un recupero del "Dio patriarcale", se non mettendo in atto un'operazione regressiva.

Accettare la laicità della fede significa, dunque, rinunciare all'immagine patriarcale di Dio, come retaggio di una cultura, che l'evoluzione della storia tende a considerare ormai superata. Bisognerà pensare a qualche altra immagine di Dio? Oppure non sarà il caso di rinunciare a qualsiasi immagine? Un'umanità adulta e maggiorenne, come viene auspicata da Bonhoeffer, avrà ancora bisogno di parole d'ordine assolute? Ciò che, in fondo, viene qui messa in discussione, non è una qualsiasi immagine di Dio, ma la sua assolutezza.

Purché libera dall'assolutezza, qualsiasi immagine di Dio può andare bene: non solo maschile, ma anche femminile, non solo paterna, ma anche filiale, non solo spirituale, ma anche materiale. Il cristianesimo, con il dogma trinitario, che però escludeva il femminile (particolare tutt'altro che secondario!), si è mosso in questa direzione. Solo che poi l'ha recuperata dentro la religione con il criterio dell'assolutezza.

Se mi domandassi qual è l'alternativa al criterio dell'assolutezza, non saprei rispondere se non chiamando in causa la dimensione dell' "apertura". In un mondo in continua trasformazione, la disponibilità a farsi contestare e provocare dal "nuovo" che viene, è fondamentale. E questa disponibilità è appunto "apertura", metafora peraltro femminile. Avere fede, oggi, forse coincide con il coraggio di rimanere aperti. E il dio, che potremo nominare, porterà questo nome. Ma, a ben vedere, l'apertura, di cui qui si parla, non è distinguibile dalla forza della vita, nella quale siamo inseriti. Ad essa possiamo resistere e contraporci. Ma ad essa possiamo pure arrenderci e aprirci, se la viviamo non come necessità, ma come il dono che ci trasforma.

Nicola Negretti