

FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE
Convegno di studio – 19-20 febbraio 2013
Milano

LA 'POSSIBILITÀ' DELLA FEDE NELLA VITA DEL MONDO
Prof. Giuseppe NOBERASCO

1. La questione: singolarità e universalità dell'atto credente

Nell'attuale riflessione teologica ed ecclesiale è sempre più urgente il problema del reperimento delle categorie in grado di pensare in maniera non puramente formalistica le conseguenze e le implicazioni della ricomprendimento cristologica della Rivelazione avvenuta dagli inizi del '900 e che per la Chiesa cattolica ha avuto un momento decisivo nel concilio Vaticano II. Se la Rivelazione coincide con l'evento nel quale Dio si è totalmente coinvolto nella storia di Gesù, allora la fede non può essere intesa né come atto parziale dell'uomo, né come svincolata dalla storia, ma chiama in causa la totalità dell'esserci temporale di ciascuno. La autentica dinamica della fede impone che essa sia riconosciuta come l'autentico accesso alla totalità temporale di sé e del reale.

Tutto ciò ha due grosse implicazioni dal punto di vista antropologico che chiariscono il senso in cui viene fatta intervenire qui la categoria della totalità.

La prima consiste nel riconoscimento per l'uomo della reale possibilità di essere sempre integralmente coinvolto nella propria storia. Egli vive nel suo tempo non come se dovesse in ogni momento mettere alla prova una identità già data, ma neppure come se la sua vicenda fosse costituita da momenti che solo frammentariamente si susseguono.

In secondo luogo però, mentre ciascuno non può essere sostituito nel compito insito nella propria vicenda, in questo stesso fatto, egli si coglie in un legame intrinseco con la vicenda di tutti, e quindi con la storia universale. La storicità della fede (o meglio il carattere di necessità della fede) trova qui il suo fondamento, la sua vera motivazione: la particolare totalità che la storia universale chiama in causa richiede un Origine che, mentre unifica la storia, rimanda ciascuno all'insostituibilità del proprio compito. L'atto della fede è storico poiché proprio nella sua singolarità

presenta una dimensione universale.

Tuttavia la modalità in cui debba essere pensato il carattere di singolarità e universalità dell'atto credente è la questione che si impone per la teologia come ineludibile. Essa affiora fin dagli inizi della svolta dialettica con Barth e Bultmann. Il dibattito che si instaura tra le rispettive posizioni è istruttivo poiché la storicità della fede viene da una parte (Barth) ricondotta alla vicenda di Gesù, alla quale viene attribuito il carattere di vera storia, dall'altra parte alla decisione del singolo. Mentre l'accentuazione barthiana della valenza universale della storicità di Gesù lascia aperto il problema di come essa renda possibile l'irriducibilità della vicenda di ciascuno, il richiamo bultmanniano alla decisione della fede non riesce a giustificare il suo legame con la storia di tutti.

2. Il mondo e la storicità della fede

In Bonhoeffer la domanda sulla rivelazione è inseparabile da quella sull'etica in quanto domanda sulla totalità di sé e del reale. La storicità della fede non può più essere risolta nella relazione ma viene pensata come mondo. L'atto della libertà non cade nel vuoto, come la decisione bultmanniana, ma sorge sempre in un orizzonte in cui la libertà ha già agito. Esso è originario in quanto ripresa.

Rivelazione dell'uomo reale. Gesù come l'evento in cui Dio si è totalmente coinvolto nella situazione mondiale. Ciascuno è a partire da Gesù rimandato alla sua realtà, alla totalità singolare di ciò che è.

La singolarità di ciascuno, è però inseparabile dal suo essere con altri in un mondo, ovvero in un orizzonte di senso condiviso. Il legame tra totalità di sé e del mondo è svelata dall'etica: come posso essere totalmente me stesso in questo mondo?

Non a caso la domanda sorge di fronte

all'aggressione del male che non pone semplicemente il problema dell'adeguazione ad un ordine concettuale collocato al di là della storia, dell'effettività del mondo. Il male interrompe contemporaneamente la totalità che sono io (*come essere integralmente me?*) e la totalità del senso, la sua evidenza mostrando lo stretto legame tra le due dimensioni.

La recezione di Bonhoeffer ha dimenticato quanto per lui la questione del mondo coincida con quella della realtà nel suo complesso: *riducendo l'agire etico ad agire emancipativo* (come se si trattasse solo di fare qualcosa di meglio per il mondo, mentre invece esso pone sempre il problema del suo senso radicale).

Pensando il rapporto fede/mondo a partire dalla loro separazione: o come traduzione della fede nel linguaggio mondano, o come adeguazione del mondo alla Rivelazione. In realtà proprio perché la fede chiama in causa la totalità dell'uomo di fronte a Dio, essa pone in questione il mondo come un tutto.

Il fraintendimento è però favorito da una questione che la prospettiva di Bonhoeffer lascia aperta: la rivelazione cristologica non si fa realmente evento nel mondo. C'è quasi una separazione tra fede e rivelazione. Egli inaugura una prospettiva che sarà ampiamente ripresa dalla teologia successiva: la Croce è il ritirarsi di Dio dal mondo, il suo lasciarlo all'uomo. Nello stesso tempo però proprio la difficoltà che Bonhoeffer lascia irrisolta consente di porre la domanda decisiva: *in che modo la novità assoluta di Dio accade nel mondo costituendolo come il luogo in cui ciascuno è con tutti integralmente sé?*

3. La fede come risignificazione radicale del mondo

La questione del rapporto tra l'escatologico ed il mondo viene affrontata in alcune significative prospettive (E. Jünger, I.U. Dalferth; M. Moxter; J. Fischer) richiamando in causa la visione barthiana della dinamica rivelativa. Da una parte si riconosce l'impossibilità di pensare l'esistenza nel suo isolamento: essa esiste sempre in un modo: come ripresa di un senso già dato e condiviso. Dall'altra parte però viene messa in questione la visione ottimistica e razionalistica del mondo propria della modernità. L'esistenza nel mondo si perde e si trova drammaticamente nell'impossibilità di accedere autenticamente a sé, al reale e a Dio. La salvezza divina coincide

non nel togliere l'uomo dal mondo, dalla dimensione quotidiana, ma nella sua radicale risignificazione. In questo senso E. Jünger riprende ma trasforma l'assunto del mondo senza Dio avanzato da Bonhoeffer: con esso non si vuole indicare un mero dato di fatto, ma l'autentico relazionarsi di Dio al mondo risignificandolo nell'evento escatologico. L'assenza di Dio deve essere intesa, a differenza di quanto sostengono le varie teorie della secolarizzazione, come l'accadere escatologico del rapporto: Dio accade nel mondo mantenendo la differenza rispetto ad esso e proprio così ne svela l'autentico essere.

Ad accentuare il carattere drammatico dell'essere nel mondo viene rivendicata l'impossibilità di considerare il mondo come univocamente definibile (Dalferth, Moxter). L'unicità dell'esistenza di ciascuno rinvia ad una pluralità di mondi e di prospettive. L'elemento teorico decisivo di tale approccio sta nel voler evitare il passaggio da questa tesi a quella della negazione del soggetto: il soggetto esiste come di più rispetto alla prospettiva a cui pure appartiene. La libertà coincide con l'essere sempre oltre, come istanza di apertura rispetto alla determinazione del mondo e della prospettiva. Questo consente di richiamare in causa l'istanza teologica. Deve infatti essere cercato quel fondamento che garantisce la pluralità delle prospettive senza annullarne la irriducibilità. La possibilità di tale unità è garantita in maniera sorprendente dall'evento cristologico che costituisce la Rivelazione dell'essere trinitario di Dio. Dio è in sé differenziato: per questo garantisce la possibilità di vivere la differenza senza perdersi in essa.

Il carattere formale di tale rimando al teologico deriva dalla valenza formale che qui viene conferita alla libertà. In essa si trova la possibilità della pluralità poiché viene fatta coincidere con la continua apertura, con la trasgressione di ogni ordine dato. In questo modo però la libertà non è mai sé nel proprio mondo. Il rapporto con l'altro viene a configurarsi in maniera estrinseca: l'altro ottiene spazio perché poiché il soggetto non è mai totalmente sé. L'intersoggettività che pure si vorrebbe garantire si riduce a puro aggregato di singoli in cui nessuno è realmente toccato dall'altro. Non a caso nell'attuale contesto culturale, che presuppone tale visione formale della libertà, si pone il problema della fondazione adeguata dell'intersoggettività.

Perché il rapporto con l'altro non resti estrinseco

è necessario che esso sia pensato a partire dall'atto della libertà. Quest'ultimo non conduce al solipsismo, ma accade come apertura di un mondo condiviso: decidendo riguardo a sé l'esistenza si scopre in rapporto con l'altro (in questa prospettiva devono essere pensati i vari sistemi del riconoscimento intersoggettivo a cui viene ricondotta la genesi della coscienza, perché non si configurino in senso meramente positivista). Nel rapporto con l'altro e con la differenza di cui egli è portatore, per il soggetto ne va realmente di sé, per cui l'intersoggettività del mondo non si configura mai come semplicemente data, puramente esteriore rispetto all'atto della determinazione di sé.

I concetti di determinazione e di chiusura sono ciò che il riferimento al mondo impone di pensare.

4. La chiusura del Corpo risorto e l'apertura della storia di tutti

Per non incorrere nel dualismo tra mondo ed evento escatologico il carattere mondano dell'atto di fede deve essere colto a partire dalla dinamica dell'evento della Risurrezione. L'affermazione non implica alcun assolutismo teologico poiché l'evento stesso rinvia alla necessità della singolarità della libertà di ciascuno. Questo accade grazie al carattere di chiusura, ovvero di determinazione che il Corpo del Risorto realizza definitivamente. Nel corpo risorto la libertà riconosce il carattere definitivo e insuperabile della propria vicenda (Jüngel). Grazie a questa chiusura il Corpo risorto apre la storia come vicenda di tutti e di ciascuno.

Proprio di fronte alla singolarità irriducibile del compimento l'esistenza di ciascuno è chiamata a riprendersi, a decidere definitivamente su di sé e sulla totalità della propria vicenda.

La recente attenzione alla narrazione evangelica ed alla genesi del corpo canonico consente di far valere questo nesso. La narrazione attesta come la vicenda di Gesù si riveli come Verità definitiva di Dio nel suo essere accolta da coloro che ne sono stati coinvolti. Essa legge in questa prospettiva la differenza della Risurrezione rispetto alla vicenda terrena di Gesù: tutti coloro che Gesù incontra ricevono il tempo per una parola definitiva che soltanto di fronte alla ricapitolazione del Corpo risorto potrà essere detta. La dinamica della libertà raggiunge qui la sua massima espansione: essa è posta di fronte a

quella novità assoluta che le consente di essere sé, ma lo fa attestando il suo esserci sempre stata poiché è sempre stata in gioco. Nel momento in cui è definitivamente sé, la libertà scopre di avere una vicenda. La novità assoluta della Risurrezione fa quindi corpo giacché rivela una necessità che riguarda tutta la storia a partire dalla vicenda terrena di Gesù: ciò che ha caratterizzato la vicenda precedente non è stato puramente accidentale, doveva esserci, poiché in essa la libertà è sempre stata in gioco con la verità definitiva di Dio. Tale necessità riguarda tutte le relazioni che hanno segnato la vicenda di Gesù: per questo il Risorto aprendo convoca i suoi, senza che nessuno possa mancare, chiamandoli alla decisione definitiva che ora può e deve essere presa.

La novità definitivamente accaduta in Gesù Cristo si afferma quindi attestando che sin dall'origine la verità è destinata alla libertà. La differenza tra creazione ed escatologia rimanda ad un'origine in cui la possibilità della libertà è già definitivamente data. La storia precedente all'evento deve quindi essere pensata non come semplice preparazione, nel senso di vicenda che nella sua incompletezza rinvia all'evento. L'evento accade riconoscendo l'effettiva presa di parola che ne costituisce la precedenza. Esso è già detto da chi lo precede. Non a caso la vicenda precedente non è narrata dalle Scritture secondo un criterio di univocità, come se si trattasse di mostrare la sua adeguatezza ad un'idea indipendente dalla storia stessa. Il libro conserva al suo interno presentazioni differenti della stessa storia poiché il principio dell'unità non è astratto, ma è costituito dal criterio dell'attestazione stessa, per cui l'evento rinvia alla singolarità di ciascuno. Questa è la possibilità che l'origine della storia attesta come criterio di unità della vicenda. Essa richiede la determinazione cristologica, ma questa la dichiara come da sempre operante.

Anche se non abbiamo fornito propriamente una descrizione fenomenologica della dimensione mondana dell'atto della fede, ne abbiamo mostrato la necessità teologica e quindi il significato radicale: l'atto della fede è mondano poiché nell'epoca a cui appartiene dice la totalità della vicenda storica. Come abbiamo mostrato, con l'appartenenza all'epoca non si vuole dire un dato accidentale, poiché è nella storicità effettiva di essa che l'esistenza credente trova la propria possibilità, ovvero il compito a cui con tutta se

stessa deve rispondere.