

1. BREVI NOTE METODOLOGICHE

1. Teologia fondamentale, Sacra Scrittura, teologia.

La teologia fondamentale può essere vista in due modi. Nel primo, è una disciplina introduttiva alla dogmatica e una preparazione, riflessione e sviluppo dell'atto di fede, nel contesto delle esigenze della ragione e dei rapporti fra fede, culture e religioni¹. Come tale, è parte della teologia cattolica ed ecclesiale, che dipende in larga parte dalla tradizione e dalla vita della comunità dei credenti in Cristo (Chiesa). Perciò viene collocata all'inizio del corso teologico. Nel secondo modo, è una riflessione critica approfondita (epistemologico-gnoseologica) sul complesso della teologia, presupposti, condizioni di possibilità ossia sui problemi fondazionali e sulla sua metodologia. Infatti, nel corso dei secoli e progressivamente, la teologia si è costituita in vero e proprio sapere scientifico. Questi problemi vanno già conosciuti, nelle loro linee essenziali, all'inizio dello studio teologico, per poi essere approfonditi, alla fine del corso teologico, allorché si avrà una più ampia conoscenza della teologia².

Perciò, qui la prendiamo nel suo *primo modo*, precisato chiaramente già nel Nuovo Testamento, che esorta a essere: "pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi" (1Pt 3,14), ove speranza riguarda la fede nel suo essenziale riferimento e apertura al futuro. Come approfondiremo nel prossimo capitolo, base e principio di ogni teologia e dei suoi contenuti specifici è la Rivelazione. Quindi, anche per la teologia fondamentale, che intesa nel primo modo è materia teologica, concentrata in particolare sulla Rivelazione e la fede, vale l'indicazione del *Concilio Vaticano II*, che la sua anima dev'essere lo studio della S. Scrittura (*Dei Verbum* 24). Pertanto, allo studente che inizia lo studio teologico e deve imparare ad attingere correttamente alla Scrittura, "*norma normans non normata*" occorrono sussidi appropriati.

Con essi si avvierà a uno studio più approfondito e a un lavoro personale, imparando a valorizzare, armonizzandoli, diversi strumenti di analisi e di sintesi. Tra tali sussidi vanno indicati i vocabolari biblici e i dizionari di teologia biblica. Quindi ne presentiamo alcuni tra i più diffusi e collaudati. Vale anche per essi la raccomandazione di usarli in modo critico, consapevole degli intenti e del metodo della teologia biblica, della teologia fondamentale e del carattere di ogni volume, solitamente dichiarato nelle introduzioni, presentazioni o prefazioni, che vanno ben ponderate.

1.1. Esegesi e teologia

Alla base di tutto, però, vi sono alcuni principi più generali, che riguardano il lavoro teologico e vanno conosciuti bene, per applicarli in modo adeguato. Perciò ai fini di una loro valorizzazione, sempre più consapevole, e di una loro ponderazione criticamente corretta, presentiamo alcune autorevoli indicazioni sull'uso della Scrittura nella Chiesa e della sua interpretazione o esegesi, base di ogni teologia biblica e della teologia in generale.

1) Nell'esegesi cattolica gli esegeti, necessariamente, hanno una pre-comprensione basata sulla certezza di fede, che la Bibbia è un testo ispirato da Dio e affidato alla Chiesa, per suscitare la fede e guidare la vita cristiana.

2) Nella teologia l'esegesi suscita una coscienza più viva e precisa del carattere storico dell'ispirazione biblica, che: a) ha avuto luogo nel corso della storia d'Israele e della Chiesa primitiva; b) si è realizzato con la mediazione di persone umane segnate ciascuna dalla sua epoca, che agivano positivamente, sotto la guida dello Spirito Santo³.

¹ Congregazione per l'educazione cattolica, *La formazione teologica dei futuri sacerdoti*, (22.2.1976), n.108.

² H. Waldenfels, *Teologia fondamentale*, Milano 1988, 9-10.

³ Pontificia Commissione biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, (IBNC) (15.4.1993), III, D, 1.

3) Gli esegeti aiutano i teologi a distinguere, senza separare, l'opera di Dio e dell'uomo, evitando gli estremi del: a) *dualismo*, che separa completamente una verità dottrinale dalla sua espressione linguistica; b) *fondamentalismo*, che confonde l'umano col divino e tratta come verità rivelate anche gli aspetti contingenti delle espressioni umane. Dio, però, non ha dato un valore assoluto al condizionamento storico del suo messaggio, che può essere interpretato, attualizzato e staccato, almeno parzialmente, dal suo condizionamento storico passato, per essere *trapiantato nel condizionamento storico del presente*⁴.

4) Per tutti questi motivi, l'esegesi produce i suoi migliori effetti quando si attua nel contesto della fede viva della comunità cristiana, orientata alla salvezza del mondo⁵.

1.2. Teologia e strumenti razionali-concettuali

La funzione della teologia è di acquisire, in comunione col Magistero, un'intelligenza sempre più profonda della parola di Dio, contenuta nella Scrittura ispirata e trasmessa dalla tradizione viva della Chiesa. Essa, facendo appello all'*intelligenza*, invita la *ragione* a comprendere tale parola e cerca i modi migliori per comunicarla. Perciò, cerca la *ragione della fede*, offre il suo contributo perché essa sia comunicabile, di modo che l'intelligenza che ancora non conosce Cristo possa ricercarla e trovarla⁶. Perciò il teologo deve stare attento: a) alle esigenze epistemologiche della sua disciplina; b) alle esigenze del rigore critico; c) al controllo razionale di ogni tappa della ricerca. Tale esigenza critica non va confusa con lo spirito critico, per ragioni emotive o pregiudizio⁷.

Così inteso, il lavoro per comprendere il senso della Rivelazione deve ricorrere alle *acquisizioni filosofiche* e alle scienze storiche e umane. Perciò, nella teologia, l'utilizzazione di elementi strutturali e concettuali, provenienti da scienze e filosofie, esige un *discernimento critico ed evangelico*, che ha come *principio normativo ultimo* la dottrina rivelata. Spetta ad essa fornire i criteri per discernere questi elementi e non viceversa⁸.

La stessa libertà di ricerca, legittima doverosa, appropriata alla teologia, si esercita all'interno delle fede della Chiesa, secondo due fondamentali principi: a) significa disponibilità ad accogliere la verità che si presenta alla fine di una ricerca, in cui non siano intervenuti elementi estranei alle esigenze del suo metodo corrispondente all'oggetto studiato; b) s'iscrive all'interno di un sapere razionale, il cui oggetto è dato dalla rivelazione, trasmessa e interpretata nella Chiesa, sotto l'autorità del Magistero e accolta nella fede. Senza tali dati non sarebbe teologia⁹.

2. Sussidi biblici e biblico-teologici (dizionari)

Poste queste premesse essenziali, possiamo ora a una breve presentazione critica delle caratteristiche dei dizionari biblici più specializzati e diffusi. Suggeriamo pure di leggere qualche recensione specializzata su di essi, che ne illustri bene spirito, intenti, utilità e limiti, pregi e difetti.

2.1. Dizionari a carattere generale

I dizionari a carattere generale trattano sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, dei vari libri, personaggi, voci principali, simboli, ecc. Sono perciò adatti a una visione e approccio generale, sia alla Scrittura che alla teologia biblica.

⁴ IBNC, III, D, 2: il teologo prosegue questa operazione, considerando gli altri *loci theologici* che contribuiscono allo sviluppo del dogma.

⁵ IBNC, III, D, 4.

⁶ *Donum Veritatis*, 7.

⁷ Congregazione per la dottrina della fede, *Donum Veritatis*, (1990), 9.

⁸ *Donum Veritatis*, 10.

⁹ *Donum Veritatis*, 11-12.

Nuovo Dizionario di Teologia Biblica (NDTB). Analitico e sintetico. Intreccia le due coordinate fondamentali: a) *diacronica* che segue lo snodarsi del filo della storia biblica e la dimensione letteraria di ogni singolo testo; b) *sincronica* o nodo essenziale che unisce e genera il quadro teologico biblico generale. Esso percepisce le varie unità bibliche, in sé compatte e autonome, come collegate fra loro e a una redazione e canonizzazione finali. In questo modo fa trasparire il collegamento teologico di una trama organica di salvezza (storia e trascendenza divina; carne e Spirito; parola umana e Parola unica ed eterna). In più presenta il messaggio di ogni libro, figure bibliche dominanti e quelle più generiche, comportamenti, simboli, categorie letterarie ecc.¹⁰.

Dizionario di Teologia Biblica [Dufour] (DTBD). Analitico e sintetico. Unisce intenti scientifici e pastorali. Non tratta dei singoli libri, né di problemi teorici o storici, ma di *voci*, ossia vocaboli che svolgono un *ruolo chiave* nella Scrittura e vengono seguiti, ciascuno, in tutto lo sviluppo teologico e spirituale, da Genesi all'Apocalisse. Suo proposito è di offrire, non una serie di monografie giustapposte e a carattere enciclopedico, ma un'opera veramente omogenea e comune. Perciò ha modificato e rimaneggiato profondamente, nella redazione finale, le singole voci, ai fini di un'unità e coerenza finale. Alla fase di stesura delle voci, quindi, è seguito un intenso lavoro di commissione. La sua unica prospettiva è la teologia biblica, escludendo ogni enciclopedismo (nozioni storiche, archeologiche, teorie e metodologiche).

Perciò riserva lo spazio maggiore ai *temi* della rivelazione puntando, non sulle *analisi del contenuto semantico dei termini*, ma sul *contenuto dottrinale dei temi*, per tracciare le vie maestre nell'intreccio di idee che emergono dai testi. Vi prevale, quindi, il carattere analitico, pur tendendo a sintesi volte a evitare azzardate e incerte sintesi personali. A tal fine cura particolarmente i collegamenti e i rimandi alle altre voci, che completano il tema principale¹¹. Risulta, così, uno dei migliori sussidi anche per l'annuncio e la catechesi.

Dizionario di teologia biblica [Bauer] (DTBB). Analitico e sintetico. Vede la teologia biblica come ricostruzione delle categorie in cui pensavano gli autori sacri, tenendo conto dei vari stadi della rivelazione nel suo sviluppo omogeneo. Presenta lo sviluppo di un insegnamento particolare: a) nella sua relazione con le altre verità; b) nelle varie forme in cui fu espresso nei diversi periodi della rivelazione; c) nell'insegnamento di un autore biblico, alla luce della fede. Le voci sono scelte secondo la loro importanza teologica, per cogliere dai vari passi la ricchezza di significato postavi dallo Spirito Santo¹².

2.2. Sussidi per l'Antico Testamento

Dizionario teologico dell'Antico Testamento (DTAT). Analitico. *Si riferisce solo alle parole e non ai concetti teologici*. Perciò presenta i termini: a) evitando le restrizioni e l'attribuzione di valore assoluto a un solo metodo (come la *sola* spiegazione grammaticale o filologica o la *sola* storia lineare di un termine, o la considerazione dell'uso profano come più autentico di quello religioso, ecc.); b) valutando tutti i tentativi di soluzione; c) non distinguendo troppo fra uso "primitivo" e "tardivo"; d) assumendo come base della comunicazione non le parole ma le frasi o gli insiemi di frasi; e) ponendo attenzione ai campi semantici; f) ricordando che la quantità di dati a disposizione non elimina ma aumenta l'oscurità. Infine, ammonisce che nella scelta dei vocaboli con rilevanza teologica non si possono eliminare tutte le opinioni soggettive e i collaboratori non sono scelti secondo un comune denominatore¹³.

Grande lessico dell'Antico Testamento (GLAT). Prevalentemente analitico. Parte dall'assunto che, nel suo campo, l'attività di ricerca non lascia mai stabilire con sicurezza se si è raggiunto un termine

¹⁰ *Nuovo dizionario di teologia biblica*, (NDTB), Milano 1989, viii-ix. *Sincronico*: categorie teologiche che costituiscono la struttura del messaggio biblico e le istituzioni di salvezza, colte nella loro evoluzione nell'arco storico della salvezza e nel loro valore unitario finale.

¹¹ X.L. Dufour (a cura), *Vocabulaire de Théologie Biblique*, (DTBD) Paris 1970, vii-x.

¹² *Dizionario di teologia biblica*, (DTBB) Morcelliana, Brescia 1979, 4-10.

¹³ *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, (DTAT) 2 vv., Torino 1978-1982, v-viii.

che consenta di ritenere i risultati validi anche nel futuro. Riguardo alle etimologie s'attiene a estrema cautela, distinguendo le famiglie di parole, registrando i prestiti linguistici e i cambiamenti di significato, delimitando l'ambito linguistico di ogni parola, col rapporto con sinonimi e contrari, con l'*analisi del contesto storico, culturale, religioso, sociale, individuale*. Le voci non guardano a un criterio unitario, ma alla pluralità e alla completezza. Tiene conto che l'Antico Testamento non è del tutto comprensibile senza uno sguardo comparativo all'ambiente extra-biblico circostante. Oltre ai rapporti etimologici, cerca i rapporti di concetti e di idee, puntando sui concetti fondamentali espressi da parole e da termini e sui loro contesti tradizionali, in vista di una teologia dell'Antico Testamento¹⁴.

2.3. Nuovo Testamento

Grande Lessico del Nuovo Testamento (GLNT). Riccamente analitico e sintetico. Presenta vaste monografie sull'origine di ogni termine, i suoi usi nel greco classico, nella filosofia e nelle religioni dell'ellenismo, nell'Antico Testamento e giudaismo. Segue i significati lessicali che il vocabolo assume nei diversi libri del Nuovo Testamento, i legami semantici con altri termini e i concetti teologici via via emergenti¹⁵. Risente molto dei criteri vigenti all'epoca in cui fu iniziato e oggi sovente superati.

Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento (DCBNT). Sintetico con cenni di analisi. Presenta l'origine e il significato profano, religioso, veterotestamentario e teologico dei *concetti greci* del Nuovo Testamento nei vari libri del Nuovo Testamento, raggruppando *concetti affini*. Esprime un'attenzione religiosa e di fede alla Sacra Scrittura e al testo che ne contiene il messaggio. Presenta le diverse interpretazioni degli esegeti come tentativi umani e provvisori di proporre il messaggio divino, con particolare attenzione all'evoluzione storica e semantica dei concetti. Si caratterizza per il raggruppamento d'interesse famiglie di vocaboli e di espressioni, gravitanti attorno a un unico concetto e l'aggiunta di *note pastorali* per l'utilità personale ed ecclesiale¹⁶.

Con questi strumenti d'indole generale è possibile affacciarsi alla teologia biblica, come buon fondamento di quella fondamentale, dogmatica, morale e spirituale. Noi ci soffermeremo solo su quella fondamentale.

¹⁴ *Grande lessico dell' Antico Testamento* (GLAT), Brescia ..., vii-ix.

¹⁵ *Grande Lessico del Nuovo Testamento* [Kittel] (GLNT), Brescia 1965 ss.

¹⁶ *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento* (DCBNT) Bologna 1989, 5-6.

2. RIVELAZIONE, SIGNIFICATI E CONTENUTI

Il tema della rivelazione è legato all'interrogativo se Dio sia inaccessibile, lontano, muto, che si sottrae totalmente alle nostre possibilità, o un Dio che si rende percepibile, si esprime e comunica. Se Dio si comunica e manifesta, ne possiamo parlare, a condizione che tale comunicazione e manifestazione sia percepibile e percepita, accoglibile e accolta. Solo così si ha rivelazione. Nel corso del tempo, questa realtà è stata espressa con diversi termini: *economia di salvezza*, *storia di salvezza*, *parola di Dio*, ecc. Ciascuna di esse dice qualcosa di valido, ma non consente di comprendere la grande quantità di manifestazioni e fenomeni che formano parte della rivelazione. Questa, perciò, rimane un concetto particolarmente ampio e aperto, che comprende economia, storia, parola e altro ancora. Perciò il concetto di rivelazione è un concetto *teologico-trascendentale*, perché comprende e supera i singoli contenuti della fede e della teologia e perché tutti gli enunciati di fede intendono essere dei contenuti della rivelazione¹.

Riguardo al termine *rivelazione*, la Scrittura non sembra attenersi a un vocabolario fisso. Il concetto biblico, poi, appare complesso, poiché abbraccia, in un quadro comune, realtà e azioni molto diverse. In senso più generale esprime la convinzione che essa sia un'azione-messaggio proveniente dalla libera iniziativa di Dio, che manifesta la sua volontà e si presenta all'uomo con valore obbligante².

La sua sintesi migliore e più autorevole è data da Eb 1,1-4:

"Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo. Questo Figlio, che è irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza e sostiene tutto con la potenza della sua parola, dopo aver compiuto la purificazione dei peccati si è assiso alla destra della maestà nell'alto dei cieli, ed è diventato tanto superiore agli angeli quanto più eccellente del loro è il nome che ha ereditato".

Essa indica dunque: 1) la parola unica di Dio nella molteplicità dei profeti; 2) la parola di Dio nel Figlio unigenito, consustanziale; 3) Il Figlio redentore (passione purificatrice) dell'umanità, glorificato (alla destra) dal Padre. In questi termini esprime la libera e gratuita iniziativa di Dio, puro dono, che esce dal suo mistero per comunicarsi all'uomo, che deve corrispondervi nell'accoglienza della fede³. La Rivelazione, quindi, è manifestazione di Dio attuata nella storia, vocazione dell'uomo all'ascolto e all'obbedienza di fede e azione. Perciò, è *parola*, *azione*, *storia mediata*, o realizzata attraverso i mediatori: nell'Antico Testamento i profeti, nel Nuovo il Figlio Unigenito⁴.

Tuttavia, questa visione esprime la condizione finale e uno sguardo retrospettivo sulla storia della salvezza. Occorre, perciò, vedere le varie tappe bibliche di un lungo e complesso percorso.

1. La Rivelazione nell'Antico Testamento

Forme primitive. Già nell'Antico Testamento sono esposte le ragioni e modalità della rivelazione. Dio è un Dio nascosto (Is 45,15), infinitamente superiore ai nostri pensieri e parole (Gb 42,3). I suoi disegni sono un mistero (Am 3,7). L'uomo, benché peccatore si volge a lui, che conosce tutte le cose nascoste (Dt 29,28), perché gli mostri la *sua gloria* (Es 33,18). Agli inizi, l'uomo si serve di strumenti usati nel suo ambiente, per conoscere le cose nascoste: divinazioni, sortilegi, astrologia, sorti, presagi, sogni ecc. purificati dalle loro dipendenze magiche o idolatriche (Lv 19,26; Dt 18,10; 1Sam 15,23; 28,3). I sacerdoti consultano gli *Urim e Tummim* (Nm 27,21; Dt 33,8; 1Sam 14,41) per pronunciare oracoli (Es 18,15; Gdc 18,5). Giuseppe, esperto di sogni, usa una coppa per la divinazione (Gen 44,

¹ H. Fries, *Teologia fondamentale*, Brescia 1987, 206.

² B. Maggioni, "Rivelazione", in NDTB, 1361.

³ NDTB, 1361.

⁴ NDTB, 1362.

2.5). I sogni sono considerati abitualmente come conferme della volontà celeste, ma progressivamente, si distinguono i veri profeti di Dio dagli altri professionisti (Nm 12,6; Dt 13,2).

Rivelazione profetica. I veri profeti non usano quelle tecniche, ma si riferiscono a: *visioni e ascolto della parola di Dio* (Nm 23,3. 15). Tuttavia le visioni, ricche di simboli, restano oscure anche per il profeta, per cui solo la parola di Dio le spiega. Essendo decisiva, prenderà sempre più il sopravvento fino a raggiungere il profeta, senza più visioni e senza che questi sappia dire come ne è stato raggiunto (Gen 12, 1; Ger 1,4).

Riflessione sapienziale. I sapienti non presentano la loro dottrina come una rivelazione diretta, ma come riflessione, intelligenza, (Pr 2,1-5; 8,12.14) comprensione del creato (Sal 19,1; Sir 43), della storia (Sir 44-50) e della Scrittura (Sir 39) che è dono di Dio. Modo di rivelazione che continua e completa quella profetica, sotto la guida della Sapienza divina, che dona una conoscenza soprannaturale (Sap 7,15-21. 25; 8,4-8).

Apocalisse. Alla fine dell'Antico Testamento profezia, sapienza, sogni, visioni, testi sacri ecc. si concentrano nella letteratura apocalittica come rivelazione dei segreti divini.

Dio rivela i suoi disegni per la salvezza dell'uomo. In seguito al peccato, l'uomo non può conoscere bene ciò che Dio vuole da lui. Dio gli rivela la sua alleanza, le norme della sua condotta, ciò che deve fare, la Legge (Es 20), le istituzioni culturali, sociali e politiche. Gli rivela il senso salvifico dei fatti che sperimenta e degli avvenimenti che vive, come segni della sua volontà (Es 14,30; Am, 3,7). Gli rivela i segreti degli ultimi tempi: la figura del Servo sofferente, la gloria finale di Gerusalemme e dei suo tempio, ossia una promessa e conoscenza anticipata del Nuovo Testamento, con i tratti dell'alleanza escatologica.

Dio rivela se stesso perché l'uomo possa incontrarlo. Dio rivela già la sua sapienza, santità e potenza sovrana, nel creato, a tutti gli uomini (Gb 25,7-14; Pr 8,23-31; Sir 42,15-43,33). Tuttavia è nella storia d'Israele che si rivela in modo specifico: Dio potente, invincibile, forte e trionfatore. Dio compassionevole e misericordioso che sana e salva (Is 40,1). Si tratta di una conoscenza concreta, di un'esperienza vissuta, non di una speculazione filosofica. Da tale conoscenza deriva, nei secoli, l'atteggiamento di profonda fiducia, abbandono, confidenza e *fede*.

Il Dio creatore, padrone e signore dell'universo e della storia, per il suo popolo è padre trepido e sposo amorosissimo, cui rispondere con timore reverenziale e cordiale devozione (Os 6,6). Tuttavia il segreto intimo e profondo di Dio, la sua gloria splendente rimane sotto il velo dei simboli, sovente attinti all'ambiente culturale circostante (arte babilonese Ez 1). Il suo volto rimane velato. "Io sono", "colui che è" o "colui che sarà", rimane misterioso. Israele non ne ha il possesso. Egli è trascendenza assoluta. La sua gloria si rivelerà negli "ultimi tempi" o alla "fine dei tempi" e "ogni carne vedrà" (Is 40,5; 52,8; 60,1). Rivelazione suprema di cui nessuno sa il modo. Solo il suo "evento" lo rivelerà⁵.

2. Rivelazione nel Nuovo Testamento

La rivelazione, iniziata nell'Antico Testamento, si completa nel Nuovo, non più attraverso molteplici intermediari, ma in Gesù Cristo che ne è, insieme, autore, soggetto e oggetto. Essa si compie in tre stadi. Nel primo è data da Gesù ai suoi apostoli. Nel secondo è comunicata dagli Apostoli agli uomini e poi trasmessa e diffusa dalla Chiesa, sotto la guida dello Spirito Santo, a tutta l'umanità. Nel terzo avrà il suo compimento finale nella visione diretta del mistero di Dio. Al riguardo, il vocabolario del Nuovo Testamento è molto ricco e vario: rivelare (apokalyptô), manifestare (faneroô), far conoscere (gnorizô), mettere in luce (fotizô), spiegare (exegeomai), mostrare (deiknuô /-mi), proclamare (kèryssô), insegnare (didaskô). Gli ultimi due verbi furono utilizzati per indicare l'azione degli Apostoli. Lo schema dei vari scritti, quindi, presenta, sia pure in diverse forme, queste linee della rivelazione: 1) di Gesù Cristo; 2) comunicata dalla Chiesa; 3) verso la sua pienezza. Esso si ritrova nei sinottici, Atti, lettere apostoliche, corpo giovanneo e apocalisse.

Rivelazione di Gesù. La conoscenza del disegno di Dio, e del compimento finale, rimane in ombra come nell'Antico Testamento, ma tutto è illuminato dall'evento del Cristo, nella storia terrena di Gesù.

⁵ B. Rigaux, P. Grelot, "Révélation", in DTBD, 1115-1120; NDTB, 1363-1368.

Egli rivela con i fatti, gli eventi e la sua parola. Tuttavia la rivelazione piena è la sua persona. Egli è la rivelazione vivente del Padre, che egli solo conosce. Tale rapporto Padre-Figlio, sconosciuto all'Antico Testamento, è il culmine della rivelazione. Tuttavia la rivelazione piena è ancora velata dall'umanità sofferente del Cristo che, anche dopo la sua risurrezione, non si rivela al mondo nella sua gloria.

Rivelazione comunicata. Gesù si è rivelato a un piccolo gruppo, ma la rivelazione è destinata a tutta l'umanità. I discepoli-apostoli porteranno il vangelo a tutte le nazioni. La rivelazione nella Chiesa è collegata allo Spirito Santo, che fa comprendere le Scritture e la vita di Cristo. Anche tale rivelazione rimane incompleta, velata da segni e simboli.

Rivelazione verso la pienezza. Diverrà piena alla fine della storia, quando il Figlio dell'uomo rivelerà al suo mondo e gli uomini passeranno dal mondo presente a quello futuro⁶.

3. Struttura antropologica della Rivelazione

I caratteri della Rivelazione configurano una sua *struttura antropologica*. Essa, infatti, è: *pubblica*, o rivolta a tutti; *mediata*, ossia inviata non immediatamente a ogni singolo, ma a tutti, per mezzo dei profeti e degli apostoli; *dialogico-personale*, o incontro fra persone (Dio e uomo); *unitaria*, o unica, benché svolta nella varietà di tempi e modi; *storica* o con una propria storia, inserita e manifestata nella storia dell'umanità; *situata* ossia identificata in tempi, luoghi, aree, culture, ambienti e linguaggi umani; *progressiva* o avente un inizio, uno svolgimento graduale e un compimento, in un progresso coerente, privo di tensioni e di rivolgimenti su di sé. Si tratta, quindi, di un nucleo base, ricco di virtualità e già orientato alla sua pienezza⁷.

Infatti, si è compiuta come stretta unione di "parole" e "azioni" di Dio, che opera, parla, commenta e interpreta, per culminare nell'espressione ultima e definitiva della *Parola*, il Figlio Unigenito, specchio della sostanza e impronta della gloria del Padre, incarnata in Gesù di Nazaret il Cristo (Unto, Messia)⁸. Perciò, egli è il Dio-uomo, che attinge tutte le dimensioni e profondità della persona e non si limita solo alla "*conoscenza*". In essa non vi sono contrapposizioni, ma solo armonia e sinergia di elementi molteplici e diversi⁹.

4. Sinergie - complementarità - teologia - antropologia

La sinergia o complementarità è data dal rapporto del divino con l'umano, dell'iniziativa di Dio e la collaborazione dell'uomo. Essa può presentarsi come insieme di azioni, eventi e parola. Gli eventi e avvenimenti storici incontrano l'uomo nella sua vita ed esperienza quotidiana. L'illuminazione interiore gliene fa conoscere la realtà così manifestata. La parola gliene dà l'interpretazione. Egli, poi, li racconta e tramanda fino a che non vengano scritti. Da quel momento la loro lettura e proclamazione consente di ricordarli e riproporli. In ciò s'incontrano l'iniziativa di Dio e l'esperienza dell'uomo. L'iniziativa di Dio, libera e gratuita, s'incontra con l'accettazione, la partecipazione e la riflessione dell'uomo, in un continuo intreccio e crescendo¹⁰.

La Rivelazione ci dice che il progetto di Dio è di salvare l'uomo, rendendolo partecipe della propria vita. Perciò gli rivela il proprio (di Dio) *mistero* e la sua (di lui) vocazione. Vocazione che deriva dal *progetto divino* sull'uomo, sulla storia terrena e sul destino finale metastorico. Il Signore gli indica pure la sua norma di vita e gli spiega il senso divino dei fatti ed eventi nei quali l'uomo vive. Soprattutto, però, Dio rivela se stesso all'uomo, nel senso che gli si dona e partecipa. In Cristo, Dio si rivela e partecipa come comunione di persone, dialogo interno (*ad intra*), interpersonale di conoscenza e d'amore, di cui quello esterno (*ad extra*), con l'uomo, nella fede è la traduzione.

⁶ DTBD, 1120-1126; NDTB, 1368-1376.

⁷ NDTB, 1375.

⁸ NDTB 1362, 1374.

⁹ NDTB 1376; DTBD, 1115-1126; NDTB 1370-1376; *Dei Verbum*, capp. I, II nn. 2-10 1375

¹⁰ NDTB 1375.

5. Struttura trinitaria della Rivelazione

In questo manifestarsi, rivelarsi, donarsi, le persone divine presentano il grande mistero della loro intrinseca unità, uguaglianza e distinzione. Ciascuna Persona, nel suo proprio modo, è all'origine della Rivelazione. Il Padre è colui che dispiega la sua iniziativa. Il Figlio Unigenito, inviato dal Padre, è colui che s'incarna e manifesta storicamente e sotericamente in Gesù di Nazaret, l'Unto (Messia, Cristo), per redimere e salvare l'umanità. Lo Spirito Santo, che procede dal Padre e dal Figlio, e da entrambi è inviato a continuare l'opera del Cristo nella Chiesa, guida la nuova comunità per tutta quanta la verità, che interpreta e attualizza nella Chiesa, nuovo popolo di Dio, per condurla alla meta finale, al termine ultimo cui tutto tende.

6. Struttura cristologica divino-umana

Cristo è rivelatore e rivelato. È la perfetta manifestazione di Dio e compimento di tutta la Rivelazione. È l'approdo dell'Antico Testamento, in cui si concentrano e compiono: continuità e novità; preparazione e compimento; figura e realtà; promessa e realizzazione. L'Antico Testamento, quindi, è l'attesa e la preparazione di Cristo. È la realtà *già* aperta, iniziata, ma *non ancora* compiuta. Il Nuovo Testamento che è Cristo, è la Rivelazione definitiva, escatologica, ultima. Tuttavia, finora, è tale sempre e solo nella fede, perché non si è ancora manifestato quel che saremo, per cui permane la tensione verso la visione promessa: "Carissimi, noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è" (1Gv 3,2)¹¹.

7. Prolegomeni alla Rivelazione: condizione e apertura dell'uomo

L'introduzione e apertura dell'uomo alla Rivelazione risiede nella sua ineliminabile capacità d'interrogazione, non solo sugli eventi correnti ma, assai più, sul senso ultimo o *interrogativi dell'ultimità* la cui prima domanda è: *che cosa sono?* che diventa poi: *chi sono?* Questo interrogarsi senza fine costituisce la dimensione ontologica fondamentale dell'uomo. La domanda principale, che sottende tutte le altre, è su se stesso e il senso della propria vita. Tutto il suo vivere, comprendere, decidere e fare, è in funzione di essa. Interrogandosi sul *dove vengo*, scopre che la sua vita e il suo essere qui gli sono imposti. Nulla fu scelto da lui: tempo, luogo e famiglia di nascita, popolo e cultura di origine, condizioni ereditarie fisio-bio-psichiche, ambiente socio-culturale ecc. Tutto gli fu *dato*, o meglio, *imposto*.

Se anziché al passato guarda al futuro, sorgono altre domande, riguardo al suo progetto, di *libertà orientata al futuro: dove vado?* Il non conoscere il proprio passato né il proprio futuro gli fa riconoscere la finitezza della sua persona, dei suoi atti e della sua vita. Per contrasto rileva maggiormente l'illimitatezza delle proprie attese e speranze, il suo bisogno di superarsi sempre, la sua inquietudine di fondo. Ne scaturiscono ulteriori interrogativi che lo confrontano con le difficoltà, pesantezze e contraddizioni del presente. Perciò: *che fare?* Infine, la domanda decisiva: *che sarà di me?* Essa sintetizza tutte le altre difficoltà: oscurità delle origini e del passato, incertezza del presente, incognita del futuro e del suo fine o finalità. Non gli resta che abdicare, rinunciare totalmente e abbandonarsi all'assurdo (nichilismo). Oppure, può porsi l'ultimo interrogativo, quello kantiano di: *che cosa posso sperare?*

Se non ha tali capacità di analisi e problematizzazione, si porrà comunque la domanda che le compendia tutte: quella sul senso della vita. Essa implica gli interrogativi sul significato, il senso, il fine, l'intelligibilità, il valore: *la vita ha un senso?* Posta in termini più critici e rigorosi, essa diviene: *la persona, la sua vita, hanno in sé strutture ontologiche che la rendono intellegibile? È legata a una finalità?* Infatti, per poterle "dare" un senso, deve "avere" un senso o, almeno, *avere le condizioni necessarie per poterle dare un senso*. In questo gioco di domande e risposte, l'uomo è, nello stesso tempo, interrogante e interrogato. Vive, partecipa, soffre questa sua ineliminabile condizione nel suo più profondo intimo, nel centro del suo *io*. Ma dicendo questo, siamo ritornati alla prima domanda "*chi sono?*". Ora, però la formuliamo con una consapevolezza enormemente ampliata.

¹¹ NDTB 1376.

Infatti, ci è più chiaro che il *problema del senso della vita è la struttura ontologica permanente e presente nell'atto stesso di esistere*. Esso s'impone a ogni uomo, che non può eluderlo. Tale interrogativo è rivolto all'intelligenza e, ancor più, alla libertà, prima che alla ragione. Perciò cercarvi risposte di tipo scientifico, o di razionalità formale, vuol dire fallire in partenza. Infatti, quando è in gioco la libertà umana, non esistono dimostrazioni cogenti, né risposte evidenti di evidenza matematica. Quindi, la risposta dev'essere cercata, anzitutto, movendo dall'orizzonte del reale o intramondano (mondo, umanità, storia). In tale mondo, piaccia o non piaccia, vi è la realtà anteriore all'uomo, autonoma e mossa da processi immanenti, non stabiliti dal lui.

8. Prolegomeni alla Rivelazione: Rivelazione e antropologia

Tuttavia l'uomo conosce la realtà del mondo e la propria, mentre il mondo non conosce nessuna delle due. Di qui la distanza insuperabile tra l'uomo e il mondo. L'uomo è *autocosciente*, ossia cosciente di sé, il mondo no. L'uomo può operare su di esso e in esso liberamente, il mondo no. Perciò può modificare la realtà in base ai suoi progetti liberi, servendosi delle costanti della natura. Con la sua *corporeità-coscienza-libertà* può trasformare la natura oltre i suoi processi immanenti. Con la cultura e il lavoro può *umanizzare il mondo* e se stesso, crescendo e attuando il suo progresso umano¹².

L'uomo, dotato di soggettività e interiorità, pensa, decide, opera, ha coscienza di ogni suo atto. Sa di sapere. Non solo sa delle cose esterne, ma anche di se stesso e di sé come *centro unificato, continuo*. Si conosce come soggetto, sempre identico nel suo essere e sempre modificato dai suoi atti. Questo è il punto: il soggetto si automodifica in continuazione, rimanendo sempre se stesso. L'io cosciente costituisce il nucleo sostanziale della sua esistenza. L'originalità della coscienza consiste nell'essere esperienza interiore, autocomprendente del soggetto, come soggetto dei suoi atti. Essa è realtà, esperienza e conoscenza totalmente interiore, non quantificabile né verificabile dall'esperienza empirica, di cui trascende le coordinate spazio-temporali. Perciò, la sua inaccessibilità alla verifica empirica non consente di spiegarne l'origine mediante i soli processi della materia¹³.

Lo stesso dicasi della libertà, strettamente unita alla coscienza. L'uomo non è predeterminato. È sempre nuovo e discontinuo in rapporto a tutte le condizioni che lo rendono possibile. Non è contenuto in anticipo da esse. Il suo atto libero non è solo una decisione di atti o cose, ma è *decisione su di sé, che attinge l'interiorità suprema*. Ciò che va notato, soprattutto, è che i suoi atti liberi non si spiegano neppure con la libertà. L'uomo, infatti, con tali atti si trascende, poiché la *libertà-per* va oltre lo stesso soggetto. Quindi, *il paradosso dell'uomo è di trascendere se stesso*. Come si è visto, non si è dato né l'esistenza né la libertà. Nulla è stato creato da lui, ma riceve tutto come "*dato*" e dono di cui deve rispondere. Perciò la responsabilità costituisce la stessa essenza della libertà. Ma questa responsabilità di fronte a chi è? non alla natura, né al mondo, né a se stesso, ma solo di fronte a una Realtà, Fondante, Trascendente, Personale.

Tutto ciò non può essere oggetto di *dimostrazione* ma soggetto di *esposizione* poiché, come si è detto, vi gioca un ruolo fondamentale la libertà, l'impegno e la responsabilità. Infatti l'oggettività e soggettività umane sono, essenzialmente, intersoggettività, ossia comunicazione di coscienze, incontro di libertà diverse. L'esperienza dell'alterità di comunione che noi viviamo, è propria delle persone. Mentre quella delle cose è di subordinazione. Perciò la presenza dell'altro interpella incondizionatamente la nostra libertà, per farci uscire da noi stessi, con un atteggiamento rispettoso, che non impone, ma valorizza e accetta, non si accontenta di conoscere, ma vuole pure riconoscere il valore incondizionato e inviolabile dell'altro. Se ogni persona è espressione e frutto di amore, ogni uomo impersonifica l'esigenza incondizionata di rispetto e di amore, che non è una costrizione, ma una chiamata alla libertà.

Il valore dell'altro è proclamato in modo supremo quando si offre la propria vita per salvare quella altrui. Questa è la più alta realizzazione della libertà, come autotrascendenza. Di qui le categorie fondamentali per la Rivelazione e l'antropologia cristiana: la *solidarietà*, come vincolo ontologico che

¹² J. Alfaro, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia 1986, 9-16.

¹³ Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 17-26.

unisce ogni uomo a tutta l'umanità; la *persona* e la *comunità* come valori correlativi e incondizionati l'uno rispetto all'altro, da rispettare e riconoscere reciprocamente.¹⁴

¹⁴ Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 27-34.

3. LA FEDE NELL'ANTICO TESTAMENTO

Nel capitolo precedente si è parlato di rivelazione, qui si parla di fede. Entrambe formano un intreccio indissolubile. Infatti, la rivelazione giunta al suo termine è fede. La fede è la rivelazione, che ha ricevuto risposta e accoglienza positive. La rivelazione accettata è fede. La rivelazione è il punto di partenza, di sostegno, di arrivo e di perenne riferimento della fede¹. Tuttavia, dobbiamo precisare, anche qui, il senso biblico del termine, diverso dall'uso generale e comune. L'accettazione di determinate affermazioni di una persona, per la fiducia nutrita nei suoi confronti, in teologia può essere usato solo in senso analogico, in quanto riguarda il credere a Dio, che non può ingannarsi né ingannare.

Tuttavia, la Rivelazione cristiana presenta la fede come *il correlato soggettivo della rivelazione*². Partecipa, quindi della complessità propria della rivelazione, vista nel capitolo precedente e della complessità propria del suo atto. La figura fondamentale della fede, infatti, si delinea come una realtà che unisce la fiducia, l'assenso, l'adesione, l'abbandono, il riconoscimento della persona e l'affermazione della conoscenza. Questi elementi, che entrano in essa, sono ben più ampi e complessi di quelli di un'attività puramente conoscitiva. Essa non solleva solo un problema di conoscenza razionale, ma riguarda una realtà che interessa la pienezza e complessità dell'uomo³. Poiché nella realtà cristiana la fede ha un suo specifico significato e contenuto, vediamo come la presenta la Scrittura.

1. Aspetti generali del tema

L'Antico Testamento è indispensabile per capire la vita e la predicazione di Gesù e il Nuovo Testamento. Senza la pluralità di aspetti espressi nei termini, nei concetti e, soprattutto, nella realtà del mondo e popolo ebraico, non ci sarebbe possibile capire né l'evento, né il messaggio evangelico. Perciò, ora, passiamo in rassegna l'Antico Testamento, per una prima lettura del tema, nei suoi aspetti più generali. Passeremo, poi, ai suoi aspetti specifici. Per la Bibbia, sono personaggi esemplari quelli che hanno creduto (At 2,44) e credono (1Ts 1,7). La fede è sorgente e centro di tutta la vita religiosa, risposta dell'uomo al disegno di Dio realizzato nel tempo.

Perciò la Scrittura ne presenta i due poli: 1) fiducia in una persona che ne è degna, è fedele e impegna tutto l'uomo; 2) percorso dell'intelligenza, resa capace di accedere a realtà invisibili da parole o segni (Eb 11,1).

Dio chiama Abramo, che serviva altri dèi, e gli promette una terra e una numerosa discendenza (Gen 12,1). Contro ogni verosimiglianza, Abramo crede in lui (Gen 15,6) e nella sua parola, obbedisce a questa *chiamata* (vocazione) e *promessa* e s'impegna la sua vita. Nella prova sarà capace di sacrificare il figlio. Per questa fede, la parola di Dio si mostrerà fedele (Eb 11,11) e onnipotente (Rm 4,21). Perciò Abramo è il tipo del credente (Sir 44,20)⁴. Prefigura quanti si affideranno totalmente, per la loro salvezza, solo a Dio e alla sua parola (1Mac 2,52-64)⁵.

1.1. Fede come esigenza dell'Alleanza

In Egitto, il Dio di Abramo visita il suo popolo, che è oppresso e afflitto. Chiama Mosè, gli si rivela e gli promette di essere con lui per condurre Israele nella sua terra (Es 3,11-15) e Mosè risponde con salda fede (Eb 11,23-29). Fatto "mediatore" comunica il disegno di Dio a Israele, chiamandolo a

¹ H. Fries, *Teologia fondamentale*, Brescia 1987, 206.

² Fries, *Teologia fondamentale*, 15.

³ Fries, *Teologia fondamentale*, 25.

⁴ DTBB, 508: *bhth* indica la risposta "attiva", il credere, confidare e sperare con slancio totale. Il primo esempio è in Abramo, che lascia tutto, pronto a sacrificare tutto (Gen 22,1).

⁵ J. Duplacy "Fede", DTBD, 380.

credere in Dio e a lui, con assoluta fiducia (Nm 14,11; Es 19,9)⁶. Ascoltare è credere (Dt 9,23; Sal 106,24). Perciò vita e morte d'Israele dipendono da come manterrà la sua fedeltà, l'*amen della fede* (Dt 27,9-26) che ne ha fatto il popolo di Dio (Eb 11,30)⁷. Deve, quindi, confessare la fede (Dt 26,1-9; Sal 78; 105), proclamando le meravigliose gesta, e l'onnipotente fedeltà del Dio invisibile, a Israele che ha fede in lui e deve tramandare la memoria dell'amore divino (Sal 136)⁸.

Profeti e fede d'Israele in pericolo. Le varie situazioni della vita d'Israele fino all'esilio, furono sempre una tentazione per la sua fede. I profeti ne denunciarono l'idolatria, (Os 2,7-15; Ger 2,5-13) il formalismo cultuale (Am 5,21; Ger 7,22), la ricerca della salvezza mediante le armi (Os 1,7; Is 31,1). La Bibbia ci dà la storia del popolo di Dio, che si distacca dagli idoli e deve rinnovare continuamente quest'opzione tra il Dio unico e la vanità (Ger 2,25). Chi pone fiducia nei prodotti fabbricati dall'uomo (denaro, armi, potere politico, alleanze) invece di adorare il suo Creatore, autore della vita e della salvezza, si affida a cause di morte (Sap 13-14)⁹.

Al contrario, i profeti descrivono la *fiducia serena* nel Dio che mantiene sempre le sue promesse. Anche dall'esilio ricordano la sua onnipotenza di creatore del mondo (Ger 32,27; Ez 37,14; Is 40,28), signore della storia (Is 41.1-7; 44,24) roccia del suo popolo (Is 44,8; 50,10) che lo fa degno di fiducia totale, contro ogni apparenza (sconfitta, distruzione, esilio, schiavitù) (Is 40,31; 49,23) infinitamente più forte degli dèi di Babilonia vittoriosa, perché è l'unico vero Dio (Is 44,6; 43,8-12; Sal 115,7-11).

1.2. Profeti e fede del futuro Israele

Israele, nel suo complesso, non ascoltò l'appello di Dio per mezzo dei profeti (Ger 29,19) e non credette loro, sia perché esistevano i falsi profeti (Ger 28,15; 29,31) sia per le prospettive paradossali della fede e le difficoltà delle sue esigenze pratiche. In definitiva, le stesse promesse di Dio esigevano la fede per essere realizzate¹⁰. Mancando, questa divenne una realtà futura, concessa da Dio all'Israele della Nuova Alleanza¹¹.

La fede dei profeti, immediatamente o lentamente, irradiava sui loro discepoli (Is 8,16; Ger 45) e ascoltatori. Erano piccole comunità, immagine del futuro Israele, popolo di poveri avvicinati dalla fede in Dio (Mi 5,6; Sof 3,12-18). Si fece strada il concetto non più di "nazione" salvata, ma di una comunità di poveri, legati dalla fede personale (chiesa) per la quale il "servo di Jhwh" sarebbe stato la figura esemplare. Questi, spingendo fino alla morte (Is 50,6; 53) la sua fede assoluta in Dio (Is 50,7), avrebbe esteso la sua missione a tutte le nazioni (Is 42,4; 49,6), che nella fede avrebbero scoperto il vero unico Dio (Is 43,10), per confessarlo (Is 45,14; 52,15) e attendere da lui solo la salvezza (Is 51,5)¹².

1.3. La fede dall'esilio al post-esilio

Quando ogni salvezza scomparve sul piano visibile, emerse la Fede dei sapienti, dei poveri e dei martiri. La sapienza insiste sulla fiducia totale in Dio (Gb 19,25) che rimane sempre l'onnipotente (Gb

⁶ J.B. Bauer, "Fede", DTBB, 510-511: Is 7: al re Acaz dice che la parola-promessa di Dio salva se vi si crede (fede). Ab 2,2-4, un secolo dopo, di fronte all'invasione caldea, dice ai singoli e al popolo: 1) di credere contro ogni giudizio umano e Dio salverà; 2) che fidare in se stessi anziché in Dio, significa trovarsi abbandonati al proprio destino.

⁷ A. Jepsen, "'*aman*", GLAT, I, 690-693: Amen è la parola più nota. 24 versetti nell'AT di cui 12 in Deut 27,15, come attestazione, giuramento, accettazione. L'ascoltatore attesta il suo desiderio che Dio agisca, si sottomette al suo giudizio, partecipa alla sua lode. Confessa il suo totale e intero affidamento a Colui su cui si può contare con assoluta sicurezza, piena fiducia e che merita dedizione illimitata.

⁸ J. Duplacy, "Fede", DTBD, 381.

⁹ C. Wiener "Idoli", DTBD, 531-534.

¹⁰ DTBB, 510.

¹¹ DTBD, 382.

¹² DTBD, 383.

42,2)¹³. Soltanto Lui salverà. Egli è l'unico, onnipotente, fedele, misericordioso, re universale. Il perseguitato sarà salvato e il peccatore perdonato dal Dio più forte della morte (Sal 16; 43; 73). Dopo l'esilio, Israele deve affrontare pure la persecuzione religiosa. Chi è fedele a Dio muore a motivo della fede e ciò suscita la speranza nella risurrezione che viene da Lui (2Mac 7; Dn 12,2) e nell'immortalità futura (Sap 2,3; 3,1-9). Nei secoli seguenti all'esilio, si sviluppa pure la fede dei pagani convertiti, che numerosi credono nel Dio di Abramo (Sal 47,10). Il libro di Giona presenta i Niniviti, che per la predicazione di un solo profeta "credono in Dio" (Gi 3,4; Mt 12,41). Vi è la conversione di Nabucodonosor (Dn 3-4) e di Achior che "crede ed entra nella casa di Israele" (Gdt 14,10). Dio dà alle nazioni il tempo di "credere in lui" (Sap 12,2; Sir 36).

La Fede d'Israele è imperfetta. Il suo ricorso a violenza e lotta armata (1Mac 2,39) indica fede in Dio, ma anche fiducia nella forza umana. Il suo formalismo è troppo attento alle esigenze rituali e assai meno agli appelli religiosi e morali (Mt 23,13-30.3) Il suo orgoglio lo porta a fare assegnamento più sull'uomo e le sue opere che su Dio (Lc 18,9-14). Per i pagani, la difficoltà era di accettare una fede legata a una speranza "nazionale" e a pesanti esigenze rituali. Inoltre, accedere alla fede dei poveri, non li faceva partecipi di una salvezza, che era ancora una pura e semplice speranza. Israele e nazioni, quindi, non potevano che attendere Colui che avrebbe portato la fede a perfezione e ricevuto lo Spirito, oggetto della promessa (Eb 12,2; 11,33; Atti 2,33)¹⁴.

1.4. Aspetti soggettivi della fede

La Scrittura presenta pure gli aspetti specifici della fede nelle persone. Come reazione all'azione primaria di Dio, quale apertura totale del proprio essere a lui, la fede si manifesta in una grande quantità di atteggiamenti e comportamenti: abbandono, adesione, affidamento pieno, amore, appoggio sicuro, ascolto, attesa, confidenza, dedizione illimitata, fedeltà, fiducia, obbedienza, pazienza, riconoscenza, riverenza, speranza, slancio, timore reverenziale. In Abramo, tale fede supera ogni limite e obiezione della ragione umana, risvegliando il senso dell'incapacità e insufficienza umana, che si apre all'intervento divino, unica vera garanzia (Gen 15,6; 18,14). Da essa viene l'umiltà, che supera ogni autosufficienza e autocompiacimento, riconosce la propria finitezza e consente di aprirsi al dono di sé, che il Padre fa all'uomo in Cristo.

L'adesione all'amore assoluto è possibile solo nella fiducia. Credere è un atto libero¹⁵. La piena fiducia porta alla fedeltà, che è partecipazione e imitazione della fedeltà di Dio. Il Dio fedele all'alleanza e alle promesse (Dt 7,9; 2 Sam 7,28; Os 2,22; Sal 132,11; Tb 14,4), il Dio roccia stabile di fedeltà (Dt 32,4). In un'economia di *alleanza*, Dio esige la nostra fedeltà (Gs 24,14), senza la quale l'uomo diventa vuoto, vanità e nulla, come i suoi idoli (Is 19,1; Ez 30,13; Ab 2,19; Sal 96,5; 97,7). Essa genera pure la fedeltà reciproca fra gli uomini (Ger 9,2-5)¹⁶. La fede è anche ascolto e obbedienza, come amicizia intima con Dio e atteggiamento attivo dinanzi a Dio, che si rivela nella parola, nei messaggi, e negli annunzi (Es 33,11; 1Sam 3,9; Is 8,9). Più che un atteggiamento morale, quindi, indica un'accoglienza positiva della parola.

Perciò, l'incredulità è la tentazione continua del destinatario della rivelazione, come l'idolatria lo è del pagano: volontà di non appoggiarsi su Dio, ma su se stessi (Dt 28,66). È ritenere Jhwh incapace di comprendere e liberare l'uomo. È dimenticare i prodigi del passato (Dt 8, 14-16; Sal 78,11; 106,7). È negazione dell'esistenza di un piano divino (Is 5,19). È dare degli ultimatum a Dio (Is 7,2) e ribellarsi a Lui, sottraendosi alle sue leggi (Dt 32,18; Is 1,11-13), cercando altrove aiuto (Is 18,1-6) e confidando nelle istituzioni (Ger 7, 4)¹⁷. Questi atteggiamenti incidono pure sui contenuti della fede. Infatti, la

¹³ Gb 1,9: servire Dio "senza ricompensa"; 13,15; 16,19; 19,25: tenersi vicino lui nella fede, non lasciarsene allontanare da nulla e per nulla, anche dopo aver perduto ogni cosa e certezza.

¹⁴ DTBD, 384-385.

¹⁵ B. Marconcini "Fede", NDTB, 538.

¹⁶ NDTB, 539.

¹⁷ NDTB, 540-542.

fiducia nella persona sfocia nell'accoglienza di ciò che dice, della sua parola. Riguardo a Dio si accettano i contenuti, gli eventi della rivelazione, perché lui li propone.

Fede in lui è anche fede in ciò che egli rivela. I suoi interventi salvifici nella storia sono riconosciuti, accolti con fiducia, ripensati con amore ed espressi in formule di ringraziamento e di lode. Di qui la confessione e proclamazione dei fatti del passato: promesse ai patriarchi, esodo, assistenza nel deserto, vicende del regno. Israele li ha conosciuti e riconosciuti nel culto, nelle proposizioni del suo *credo storico*: la sua nascita e sviluppo sono opere di Jhwh. Di qui la certezza della sua perenne presenza attuale (Es 20,2; Lv 15,36; Dt 26,5-9; Gs 24,2-13; Gdt 5,6-15; Sal 105; 135; 136) che fonda la sua speranza del futuro. Come l'Antico Testamento è stato la confessione di Dio salvatore (Os 12,10; 13,4; Dt 32,12; Gs 24,16-18) così il Nuovo Testamento sarà la confessione di Gesù Cristo Salvatore.

Le sue espressioni sono "*anticipi*" imperfetti della "*pienezza*" futura riservata al Nuovo Testamento¹⁸. Nel suo insieme, la fede si delinea come il totale riferirsi dell'uomo a Dio, conosciuto nella rivelazione e, di conseguenza, il suo scoprirsi aperto alla trascendenza, alla speranza, alla libertà, come responsabilità di servizio e di amore da vivere nelle relazioni fondamentali col mondo, gli uomini e la storia¹⁹.

2. Fede: i vocaboli dell'Antico Testamento

Iniziamo ora la nostra esplorazione dei vocaboli della fede nell'Antico Testamento con la radice fondamentale '*mn*'. Essa esprime le dimensioni originarie di fiducia, conoscenza, obbedienza, che si traducono nella stabilità e sicurezza, che derivano dall'appoggiarsi a qualcuno. Da ciò consegue il senso positivo di abbandono e fiducia che, come tale, si trova in numerosi fatti storici, che divengono espressioni tipiche della comunità e del popolo di Dio.

2.1. '*mn* (amen) radice fondamentale

Vediamone alcuni esempi: 1) affidarsi di Abramo a Dio, nel momento in cui sono scaduti i tempi del realizzarsi della promessa di posterità (Gen 15,6); 2) accettazione della parola di Mosè, relativa alla promessa di liberazione ricevuta da Dio (Es 4,31; 4,1); 3) atteggiamento del popolo: timore, riverenza, stupore, fiducia, obbedienza, di fronte ai segni salvifici (Es 14,31); 4) riconoscimento di Mosè, come inviato di Dio nel patto sinaitico (Es 13,3); 5) esclusiva fiducia nell'azione di Dio e tranquillità in lui nei momenti difficili (coalizione siro-efraimita; Assiri, ecc.) con rinuncia agli appoggi umani (Is 7,9; 8,13; 28,11); 6) riconoscimento e testimonianza di Dio come unico salvatore (Is 43,10); 7) accettazione della sofferenza e morte, come generatrici di giustificazione e di vita, quando crollano tutte le sicurezze umane (Is 53,1)²⁰. Viene pure usata nella preghiera, come espressione di atteggiamenti più personali: 1) godere la bontà del Signore nella terra dei viventi (Sal 27,13); 2) riconoscere che Dio salva mediante opere meravigliose; 3) obbedire ai comandamenti (Sal 78,22); 4) accettare le promesse della salvezza (Sal 106,12; 116,10; 119,66).

Viene poi usata nella vita personale per indicare: 1) retto comportamento (2Re 12,16; 22,7; 2Cr 31,18); 2) costante ascolto della voce di Dio (Ger 7,28; Sal 119,30); 3) riconoscimento della giusta conduzione divina della storia (Ab 2,4); 4) lasciarsi trasformare dall'instancabile amore divino (Os 2,21); 5) piena risposta all'alleanza, riconoscendo Dio come l'unico (Dt 5,7); 6) amore esclusivo e confidente (Dt 6,5); 7) osservanza dei precetti (Dt 7,12). Con questi atteggiamenti, la fede assume anche il senso di *sincerità del cuore* e si apre al concetto di *verità* (Gs 2,14; Sal 26,3), come *attendibilità* di persone e istruzioni (Ne 7,2; 9,13) e consistente durata (Is 16,5; 2Sam 7,16). Riassumendo questi punti, si può dire che la fede, nei vocaboli veterotestamentari, indichi la

¹⁸ NDTB, 543-544.

¹⁹ *Gaudium et Spes*, 4-22.

²⁰ GLAT, I, 689: '*mwnh* indica il comportamento di Dio, come salda e incrollabile stabilità. Dio rimane sempre fedele a se stesso e, perciò, alle sue promesse, su cui l'uomo può fare assoluto affidamento.

conoscenza e il riconoscimento di Dio, nella sua potenza salvatrice e dominatrice, rivelata nella storia, unita alla fiducia in lui e nelle sue promesse e all'obbedienza ai suoi comandamenti e ai suoi disegni. Ciò si riflette pure nella parola culturale *amen*. Essa, da parte di Dio, indica che quanto proviene da lui e dalla sua parola è sicuro, vero, da credersi, solido, e merita fiducia per indirizzare bene la vita.

Da parte dell'uomo, indica l'impegno solenne, preciso, irrevocabile di fiducia, fede, fedeltà a Dio, rafforzato dalla ripetizione, solennizzato dal rinnovamento dell'alleanza (Ne 8,6), reso sacro nell'inizio del culto a Gerusalemme (1Cr 16,36), ufficializzato nel salterio (Sal 41,14; 72,19; 89,53; 106,48). Esprime, quindi, la responsabilità giurata (Nm 5,22) e la conferma pubblica, comunitaria, liturgica di osservare i comandamenti (Dt 27, 15-26) e praticare la giustizia (Ne 5,13)²¹.

2.2. 'mn, sicurezza, fede, verità

Alcuni, sottolineano l'accostamento dei concetti di stabilità, sicurezza e verità. Secondo H. Wildberger, la radice *'mn* indica *stabile, sicuro* nel senso di durata, ma soprattutto di saldezza e, in senso etico-religioso, come sicurezza e fedeltà (Is 22,23-25)²². Benché nella LXX non sia mai tradotto con *verità*, molti passi l'accostano ad essa, che si basa sulle idee di stabilità, sicurezza e fedeltà (Gen 42,20; Re 8,26; 1Cr 17,23; 2Cr 1,9; 6,17)²³. Nel chiarire questi termini, va ricordato che l'Antico Testamento non enumera *qualità* di Dio, bensì suoi *atteggiamenti verso il suo popolo*, e ciò vale pure per la fedeltà. La fede, quindi, si fonda sulla conoscenza di Dio e della sua promessa: "*chi crede non verrà meno*" (Is 28,16), pronunciata contro la teologia cultuale, che fondava la sicurezza nel tempio di Gerusalemme. Per Dio, invece, essa si fonda nel diritto e la giustizia.

I profeti non usarono molto il concetto di fede, che rischiava di divenire un facile surrogato della vera dedizione a Jhwh e della pratica della giustizia. Perciò i profeti non annunciarono solo fiducia e fede ma, obbedienza a Lui (Am 5,14; Os 10,12; Is 9,12; 31,1; Ger 10,21; 30,16; Sal 24,6; Am 6,1; Is 32, 9-11; Ger 7,9). L'uso della parola esprime diverse tradizioni e segue i mutamenti verificatisi nella storia religiosa d'Israele²⁴. Quanto al termine *'amen*, indica che ciò che si è asserito è certo, vero, valido e vincola chi lo pronuncia. Il suo uso più frequente è la risposta a una maledizione. L'*amen* del popolo ha lo stesso valore di quello pronunciato da chi stipula l'alleanza²⁵. Le varie articolazioni della radice e del vocabolo consentono di rilevare come significati fondamentali: stabilità, certezza, fedeltà, rettitudine, ufficio stabile.

Sovente viene opposto al termine di *ingenuo* e allora si avvicina al senso di veracità.²⁶ Nei Proverbi a volte esprime "chi dice il vero" (Pr 12,17). Soprattutto riferito alle cose, significa vero, senza ricorrere all'astratto "verità". Il fatto che l'ebraico non abbia un termine specifico per indicare la verità, non significa che non ne conosca il concetto, che è legato invece all'idea di attendibilità²⁷.

2.3. 'mn etimologia e uso linguistico

Jepsen ritiene che l'etimologia di *'mn* non dia il significato, per cui le preferisce l'accurato esame dell'uso linguistico, sia profano che teologico, nella Sacra Scrittura²⁸. L'uso profano del participio e del

²¹ NDTB, 536-537.

²² H. Wilberger, "'mn Stabile, sicuro", DTAT, I, 155-183.

²³ DTAT, I, 160-161.

²⁴ DTAT, I, 168-170.

²⁵ DTAT, I, 171.

²⁶ GLAT, I, 675: veracità e attendibilità dell'annuncio profetico rimangono un problema. Criterio di veridicità è l'adempimento della promessa contenuta nel messaggio, cf. DTAT, I, 168.

²⁷ GLAT, I, 695: derivati dalla radice *'mn* sono: stabilità, affidabilità, attendibilità, fare affidamento su qualcuno, credere alla sua parola. Riferiti agli uomini includono dubbio e scetticismo. Riferiti a Dio indicano valore assoluto della sua opera e parola, perciò conducono al significato di verità stabile e incommutabile.

²⁸ A. Jepsen, *'aman*, in GLAT, I, 625-636.

perfetto, funzione attributiva o come aggettivo, indica: continuo, incessante, stabile e duraturo, come attributo di oggetti. Riferito a persone, indica fidezza e attendibilità, ossia soggetti fidati su cui contare, messaggeri e testimoni attendibili; sacerdoti che compiono il proprio dovere, come David, il più "fidato" dei servi di Saul (Pr. 25,13; Is 8,12; Ger 42,5; 13,13; 1Sam 22,14)²⁹. È raramente riferito a Dio, nel senso che di Lui ci si può fidare (Is 49,7 e Dt 7,9), perché mantiene le promesse (Ger 42,5), è l'unico testimone verace e fidato (Sal 19,8; 93,5; 111,7), per cui dei suoi precetti e comandamenti ci si può fidare come di lui.

Alcune volte è applicato a uomini assolutamente dediti a Dio, come il fedele, fidato e fermo Abramo (Ne 9,8). È pure detto delle "casa" o progenie di David (1Sam 25,28; 2Sam 7,16; Sal 89, 29-38) che, grazie alle promesse di Dio, sarà continua, stabile, durevole, ferma, perpetua. Israele, invece, è proprio il contrario, ossia non fermo, né saldo verso Dio (Sal 78, 37)³⁰.

2.4. 'mn in riferimento a "Pisteuo"

Nell'Antico Testamento la fede è sempre reazione dell'uomo all'azione prima di Dio. L'espansione massima e più varia del vocabolario si trova nei Salmi, col ricorso a due gruppi semantici diversi e opposti, indicanti timore e fiducia. Termini antitetici e polarità dinamica, sono essenziali per capirne il concetto. Entrambi compaiono circa 150 volte³¹. *'mn* riferito a Dio può significare: Dio è fedele, mantiene il patto con coloro che lo amano e osservano i suoi comandamenti, mantiene i suoi giuramenti e promesse (Dt 7,9; Is 49,7), manterrà le sue promesse, al Servo che si è scelto e la sua parola si avvererà (Sal 15)³². *Amen*, include conoscenza, assenso teorico e sottomissione pratica della volontà e dell'intera persona (conoscenza, volontà, atteggiamento). Credere a una parola significa conoscerla, giudicarla vera, assumere l'atteggiamento conforme ad essa.

Credere a una persona significa prestarle fede, fidarsi, aver fiducia e riconoscere la validità di quanto fa e dice. Nei confronti di Dio, significa accettazione della sua volontà, obbedienza, riconoscimento che può compiere le sue promesse³³. Riferito a Dio, ne riconosce potere, potenza miracolosa, volontà di elezione, disposizione amorevole, stabilità e fedeltà di comportamento, avveramento dei suoi disegni, volontà esigente di giustizia, che esige l'assoluta e completa fedeltà a lui nel rapporto esteriore ed interiore. In Isaia fede ed essere, sono identici, per cui fede, stabilità ed esistenza convergono (Is 7,9)³⁴. La fede, dunque, significa l'unica forma di esistenza possibile, che esclude ogni altro atteggiamento. L'Antico Testamento ha visto nel rapporto descritto da *he'emîn* il particolare atteggiamento "religioso" del popolo verso Dio³⁵.

2.5. 'mn e *bth*

Un altro termine che si collega alla tematica della fede è "*batah*", il cui significato è: sentirsi sicuro, essere senza preoccupazioni, affidarsi a qualcosa o qualcuno. Esso, però, presenta un'ambivalenza fondamentale, potendo significare tanto la sicurezza totale che solo Dio può dare, quanto la sicurezza falsa e fallace riposta nell'uomo. Essa è chiarita solo dall'uso teologico, perché nei confronti dell'uomo

²⁹ GLAT, I, 631-632; 673-674: Qualità che manca all'uomo e costituisce parte della natura di Dio (Ps 31,6) nel suo rapporto con l'uomo e il suo popolo. È intrinseca alla sua parola (Ps 146,6; 85,15; 86,15; 132,11; 119; Prov 8,7). Fedeltà e fidezza sono solo di Dio, per l'uomo restano sempre un dovere e un impegno, anche se non riesce mai a raggiungerle; 680: *'mt* è l'attendibilità e fidezza di Dio rivolta all'uomo che può cercare protezione in essa. È affine alla verità.

³⁰ GLAT, I, 633-635.

³¹ A. Weiser "Pisteuo", GLNT, X, 360-361.

³² GLNT, X, 367-369.

³³ GLNT, X, 370-374.

³⁴ GLNT, X, 375-378.

³⁵ GLNT, X, 380, 384; fissa il contenuto linguistico, per cui le radici *bth*, *hsh*, *qwh*, *jhl*, *hkh*, si avvicinano sempre più al significato di *'mn*.

il termine è usato quasi sempre al negativo, mentre nei confronti di Dio è sempre in positivo³⁶. L'elenco delle false sicurezze, perciò, è lungo, poiché comprende tutto ciò su cui ci si illude di poter costruire la nostra vita e cui si attacca il cuore. Ne diamo alcuni esempi: le *ricchezze* (Pr 11,28; Sal 49,7; 52,9; Gs 31,24); *città e mura* solide o fortificate (Ger 5,17; Dt 28,52); *armi, cavalli e carri* (Is 31,15; Sal 44,7); *gli uomini* in genere (Ger 17,5); i *potenti* (Faraoni, Re) (Is 36,4.5.6.3; Ger 2,37; 46; 25; Ez 23,16); *se stessi* (Is 30,12; Sal 62,11; Pr 21,22; 28,26); *gli idoli* (Sal 115,8; 135,18) il *tempio* (Ger 7, 6-14)³⁷. Chi pone la sua sicurezza in queste cose sbaglia e sarà deluso, perché la sicurezza è solo per chi confida nel Signore (Ger 17,7; Pr 16,20), che non abbandona mai chi lo cerca (Sal 40,4; 9,11; Ger 49,11; Is 50,10). Essendo l'unico vero Dio, solo presso lui si "dimora nella sicurezza" e si trova l'unico appoggio certo della vita³⁸.

Gerstenberger sottolinea la grande presenza di *bth* in preghiere, inni e nel Salterio, che ne rendono preminente l'uso cultuale, per esprimere la condizione e disposizione d'animo di chi è sicuro e confida. Tuttavia si confida e ci si appoggia, in vista di una certa protezione. Perciò si seguono le sorti di colui in cui si confida. In senso teologico, solo la fiducia nel Signore è fondata e sicura. Nessun'altra realtà la può fondare. Esempi classici sono: la storia di Ezechiele e l'assedio di Gerusalemme da parte degli Assiri, che indicano Jhwh come il solo Dio in cui si può confidare (2Re 18; Is 36; 2Cr 32); il discorso di Geremia nel tempio, che la fiducia in Jhwh è falsa se non unita a vera e pronta obbedienza (Ger 7, 3-15); le preghiere a Dio: aiuto, protezione, rifugio (Sal 25,2; 27,3; 28,7; 31,4; 71,5; 91,2)³⁹. Perciò, nella tradizione di Israele, viene confessata e richiesta una dedizione assoluta ed esclusiva a Jhwh, che comprende la speranza nella salvezza (Gs 11,8) e la fede nel Dio dei padri (Sal 22,4). Per questo, teologi giudei e cristiani riuniscono sotto la voce *fiducia in Dio* un complesso di elementi che abbraccia la fede, l'obbedienza e la speranza, in cui la fiducia emerge.

Per Weiser, *bth*, radice nominale, non indica un rapporto, ma uno stato del soggetto "*sentirsi al sicuro a motivo di*" e "*basare la propria sicurezza su*". Nel Deuteronomio, non si distingue più fra *bth* e *he'emin*, mentre Isaia ha immesso nella radice *bth* il proprio concetto di fede, dando un nuovo impulso al suo sviluppo semantico. Altre radici affini, sono *hsh*: cercare e trovare rifugio, mettersi al sicuro; *qwh*; *jhl*; *hkh*: sperare, aspettare, attendere, come attesa ansiosa e intensa di qualcosa di concreto o ben definito. Ancora in Isaia, "*sperare*" è divenuto espressione della fede in Dio, come attesa fedele: attende e spera la fede, che non vede eppure crede. Ciò esprime bene la tensione propria della fede, che nel Deutero-Isaia diverrà: *forza che rende possibile l'impossibile*⁴⁰.

3. Sintesi conclusiva

LXX e Nuovo Testamento hanno scelto bene, usando *pisteuein* (fede, credere) raccordato alla radice dell'Antico Testamento '*mn*', per manifestare la realtà più profonda del concetto veterotestamentario di fede. La sua prevalenza, qualitativa e non quantitativa, ha influito sugli altri termini perché: 1) è la radice più elastica e mobile, capace di accogliere nuovi elementi, senza rinunciare al suo significato fondamentale (*ragione linguistica*); 2) è la radice più vicina al tipico rapporto Dio-Israele (*ragione storica*); 3) i Profeti e in specie Isaia hanno approfondito e sviluppato tale rapporto, svelandone la più intima natura (*ragione teologica*). Esprime bene la particolare forma di esistenza e di vita del popolo di Dio e di ogni suo membro, posti in un vivo rapporto con Dio, di cui coglie l'ampiezza e la profondità. Tanto che, nei momenti di maggior pericolo e minaccia, la certezza che Dio si palesa sprigiona nuove energie di fede e di vita⁴¹. Perciò, posto che, nella Sacra Scrittura, Dio è al centro di tutta la storia, la fede è l'atteggiamento che cerca Dio in tutto, per porsi di fronte a lui

³⁶ A. Jepsen, "*batah*", GLAT, I, 1244.

³⁷ GLAT, I, 1234-1239. Zac 9,9; 4,6: la salvezza non viene da cavalli, carri, eserciti, ma da Dio. Esdra 8,21: digiuno per avere la protezione di Dio nel suo viaggio e una scorta armata del re.

³⁸ GLAT, I, 1241-1243.

³⁹ E. Gerstenberger, "*bth* confidare", DTAT, I, 261-265.

⁴⁰ GLNT, X, 384-394.

⁴¹ GLNT, X, 398-400.

come unico *si*⁴². In senso più esplicito: *fede*, unendo '*amen* (certezza e fermezza) e *bhatah* (fede e fiducia) esprime la risposta del popolo all'alleanza, al dono di libertà, di potenza, di fedeltà e di amore, fatto dal Dio che sta al di sopra di tutto e di tutti e che continuerà ad operare per il bene del suo popolo⁴³.

⁴² DTBB, 506.

⁴³ DTBB, 507.

4. LA FEDE NEL NUOVO TESTAMENTO

1. Aspetti introduttivi

Dal punto di vista *linguistico*, nel greco del Nuovo Testamento, i vocaboli raggruppabili attorno al concetto di *fe* indicano, in senso generale, un rapporto della persona con un'altra persona, o anche con una cosa, fondato sulla fiducia e la credibilità. Se nasce da persuasione o convinzione (*peizomai*), allora il perfetto (*pépoiza*) esprime anche la persuasione e sicurezza che ne derivano. *Pístis* deriva dalla stessa radice e indicava, originariamente, il rapporto di fedeltà dei soci di un patto e la credibilità delle loro promesse. Poi vi si unì pure la credibilità di affermazioni, d'informazioni e di idee. Inoltre, l'aver fiducia, se riferito a un'affermazione, significa: prestar fede e *lasciarsi convincere*; se riferito a un invito significa: *lasciarsi convincere* e ubbidire. Tutti questi contenuti sono stati utilizzati nel Nuovo Testamento, per esprimere il rapporto che il credente ha con Dio, per mezzo di Cristo¹.

Dal punto di vista *teologico*, nel Nuovo Testamento, la fede dei poveri è la prima ad accogliere il nuovo annuncio della salvezza (Lc 1,46-55). Essa è ancora imperfetta in Zaccaria (Lc 1,18ss, cf. Gen 15,8) ma esemplare in Maria (Lc 1,35. 45; cf. Gen 18,14) e si partecipa gradualmente agli altri (Lc 1-2). Anche quelli che credono in Giovanni Battista sono i poveri, la cui fede li orienta, a loro insaputa, verso Gesù (Mt 21, 23-32; 3.11-17.)². È a questi che giunge il messaggio: il tempo è compiuto, convertitevi, credete al Vangelo (Mc 1,15) e accettate il Regno predicato da Gesù. Qui, rispetto all'Antico Testamento, si aggiungono due nuovi elementi: 1) il compimento delle promesse dell'Antico Testamento in Gesù; 2) la conversione a Dio e al Regno, manifestati in Cristo, per cui la fede dovuta a Dio va rivolta a Gesù³. Gesù, a sua volta fa dipendere l'azione e i risultati della sua potenza divina dalla fede in lui.

I miracoli, dunque, esigono e presuppongono la fede in Gesù, che non li intende come prove di potenza, che costringano a riconoscerlo come Cristo e Figlio di Dio. Si esige, quindi, la fede nella sua potenza, nella sua volontà salvifica e nella sua parola (Mc 4,10-12). È questa fede che separerà i *discepoli*, che credono e capiscono, dagli altri che non credono, non capiscono e perciò si scandalizzano. La vera fede necessaria alla salvezza, quindi, è la decisione per Cristo, la confessione e riconoscimento, la piena dedizione a lui. Tale fede è solo grazia e dono di Dio (Lc 8,12; Mc 16,14). Chi abbandona tutto, per dedicarsi a Cristo e legarsi a lui in comunione di vita, entra in una nuova condizione, che comporta pure la sequela-imitazione della sua povertà, il patire oltraggi, odio, incomprensione e croce. Ma proprio attraverso tutto ciò, entra con lui nella gloria, beatitudine e vita eterna⁴.

2. Fede nella vita e pensiero di Gesù

La predicazione del Battista, con il suo imperioso ed esigente *convertitevi*, scuote la pietà culturale e l'insegnamento rabbinico seguiti fino allora. Egli non chiede ancora il *credete al Vangelo* (Mc 1,15), che nella situazione post-pasquale diverrà la formula-base, insieme al *credere in*, tipico del linguaggio missionario. Il Vangelo doveva ancora diventare una precisa tradizione dottrinale, per legittimare la richiesta della sua accoglienza nel fede. Ciò poteva avvenire solo sviluppando una precisa fede nell'evento di Gesù nella storia umana e salvifica (1Ts 4,14; Rm 10,9). Occorreva, quindi, un'affermazione cristologica sempre più chiara e vincolante (Gv 20,21-31). Nella teologia paolina, verrà richiesta l'accoglienza del Vangelo, della predicazione cristiana e la fede nella salvezza (Rm 1,8; 1Ts 1,8)⁵.

¹ E. Becker, "Fede", DCBNT, 619.

² J. Duplacy, "Fede", DTBD, 385.

³ H. Zimmermann, "Fede", DTBB, 512-513.

⁴ DTBB, 514-518.

⁵ O. Michel, "Fede", DCBNT, 629-630.

Come si è visto, fu la fede dei poveri ad accogliere il primo annunzio della salvezza (Lc 1,46-55), in modo imperfetto in Zaccaria, esemplare in Maria, progressivo negli altri (Lc 1-2). Poiché la fede è in Gesù e nella sua parola, i vangeli mostrano che tutti potevano ascoltarne la parola e vederne la persona e i gesti (*segni*). Tuttavia, ad ascoltare, credere e mettere in pratica furono, soprattutto e prima di tutti, i discepoli (Mt 11-13). La loro fede in Gesù: *Tu sei il Cristo* (Mt 16,16) unì i discepoli a Gesù e tra loro. Perciò, attorno a Gesù povero, si costituì una comunità di poveri (Mt 11,25-26) il cui legame era la fede in Lui e nella sua parola. E questa fede veniva da Dio (Mt 11,25; 16,16)⁶.

I Vangeli, soprattutto i sinottici, raccontano i miracoli, perché tutti credano nella missione e nel potere di Gesù di salvare l'uomo, liberandolo dal male. Gesù, però, non vuole solo guarire gli uomini dai mali, ma renderli testimoni del suo operare salvifico. Egli è non solo colui che guarisce, ma anche colui che, per missione divina, aiuta e salva. Di qui la sua richiesta di fede sconfinata, il suo insegnamento sulla potenza della preghiera e sulla continua supplica e invocazione al Padre, come presupposto della loro missione, per il servizio della parola e del Regno. Fede in Dio è essere aperti a tutte le possibilità che Dio ci dà, è contare su di lui, che non si appaga mai di ciò che ci ha dato e ha fatto per noi. Il contrasto tra *piccoli e grandi* (Lc 17,6; Mt 17,20) contrappone la pochezza dell'uomo alla grandezza delle promesse divine.

Gesù chiama ognuno a decidersi per la fede (Lc 19,42). Ogni suo invito e affermazione chiedono: fede, fiducia, ascolto, accoglienza, conoscenza e decisione. Senza la quantità di aspetti già espressi nei termini ebraici dell'Antico Testamento, non si potrebbe capire la predicazione di Gesù sulla fede. La fede in lui dev'essere il concreto orientamento, verso di lui, di tutti gli atti della nostra vita. Questa è la vera e totale adesione a Cristo, come Figlio di Dio incarnato, rivelatore, salvatore, mediatore. In lui, si aderisce alla sua Chiesa, suo popolo, suo mistico corpo e sacramento di salvezza per tutta l'umanità⁷. Il modello dell'adesione è Gesù, servo obbediente fino alla morte (Fil 2,7), che ha portato la fede alla sua perfezione, con la sua assoluta fiducia e obbedienza a Colui che poteva salvarlo dalla morte mediante la Resurrezione (Eb 5,7).

3. Fede pasquale e fede della Chiesa

I discepoli, ancora deboli nella fede e fiducia, che esclude ogni timore e preoccupazione, si scandalizzano agli annunci della sua passione, fuggono e lo abbandonano nella sua prova suprema (Mt 26,41). La loro fede aveva bisogno di un passo decisivo per divenire *la fede della Chiesa*. Il passo fu compiuto quando, dopo le sue apparizioni e le loro molte esitazioni, credettero finalmente alla Resurrezione di Gesù e, infine, quando furono investiti dall'alto, dalla potenza del suo Spirito Santo (*Pentecoste*). Allora divennero veri inviati (*apostoli*), testimoni (*martiri*) e lo proclamarono: Cristo, Signore, compimento e pienezza di tutte le promesse dell'Antico Testamento (At 2,35-36). Si sparsero nel mondo a chiamare tutti alla fede, per essere salvati dal peccato e dalla morte (At 2,38; 10,43). Era nata la fede della Chiesa, fede nella sua Parola. D'ora in poi, credere vorrà dire accogliere la predicazione dei testimoni: il Vangelo (At 15,7; 1Cor. 15,2) la parola (At 2,41; Rm 10,17; 1Pt. 2,8) e confessare che Gesù è il Signore (1Cor 12,3; Rm. 10,9; 1Gv 2,12).

Il messaggio, accolto come tradizione (1Cor 15,1-9), si arricchisce e precisa nell'insegnamento che fa (1Tm 4,6; 2Tm 4,5): riconoscere che il Signore Gesù porta a compimento il disegno di Dio (At 5,14; 13,27-37; 1Gv, 2,24); ricevere il battesimo, confessare il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo (Mt 28,19). Questa fede nella parola, fiducia e obbedienza, apre al credente e alla sua intelligenza, i tesori di sapienza e scienza (*conoscenza*) che sono nel Cristo (Col 2,3). Allora partecipa alla liturgia della chiesa, popolo di Dio e corpo mistico del Cristo (*Christus totus*) (At 2,41-46). Perciò la fede si manifesta nell'obbedienza al disegno divino, si esplica nella vita morale fedele alla legge di Cristo e nella fedeltà fino alla morte, sull'esempio di Gesù. Essa è donata a tutti, in Dio (At 11,26; 16,14; 1Cor 12,3)⁸.

⁶ DTBD, 385.

⁷ DCBNT, 631-632.

⁸ DTBD, 386-387.

4. S. Paolo: la salvezza mediante la fede

Paolo, che presuppone più stretti legami fra tradizione cristiana palestinese ed ellenica, si rivolge ai credenti. Anche per lui, la fede è l'accoglienza del messaggio di salvezza, fondato sulla morte in croce e la risurrezione di Gesù. Questo evento è divenuto, per volontà di Dio, la misura di tutto. La giustizia (giustificazione) è dono e frutto della fede. Perciò Antico e Nuovo Testamento sono su due piani diversi, quanto al valore storico e all'influsso sull'umanità. Ora la fede è chiamata a misurarsi continuamente con la croce di Cristo, base centro e vertice del Vangelo. Inoltre essa è una, come uno solo è Cristo e uno solo è il battesimo⁹. Quindi, nella sua predicazione, S. Paolo presenta la sua teologia sulla salvezza mediante la fede, assegnando alla *pístis* (fede) i significati di: fedeltà, convinzione, conoscenza, obbedienza (Rm 10,4-17). La rivelazione viene dalla predicazione della Parola che, contro ogni evidenza umana, pone il Cristo crocifisso al centro (1Cor 1,18; Gal 3,1). Essa va ascoltata e obbedita (Rm 1,5; 4,16,26), con la sottomissione alla volontà salvifica di Dio, manifestata nel messaggio di Cristo. La fede, quindi, è obbedienza (Rm 1,8; 6,19) rinuncia di sé, sottomissione a Dio, confessione o *fede sulla bocca*, che esprime la *fede nel cuore*, testimonianza che Dio ha risuscitato Gesù, che è il Cristo e il Signore. Così confessata e vissuta, la morte di Cristo diviene salvezza efficace per il singolo e giustifica ogni uomo (Rm. 3,25. 28)¹⁰.

Paolo sottolinea fortemente la differenza fra fede e legge. La legge era impotente e il suo ordine di salvezza provvisorio. Cristo è la fine della Legge e delle sue opere, sostituite dalla sua grazia e dalla fede in lui (Rm 3,28). La Legge era un pedagogo, sostituito dal nuovo ordine di salvezza portato da Cristo. La fede, quindi, è in lui e deve compiersi nell'intima comunione di vita con lui. Quanto al suo rapporto con la Legge giudaica, i pagani non vanno sottomessi né alla circoncisione né alla legge, perché unica e sola a salvare è la fede in Cristo (Gal 2,15). Infatti, in Adamo tutti divennero peccatori e solo l'incarnazione, morte e resurrezione di Cristo hanno posto fine al loro stato di peccato, manifestando la giustizia di Dio (Rm 3,21-26; Gal 2,19) che si ottiene per mezzo della fede. I cristiani sono giustificati dalla fede, perché il giusto vive per mezzo della fede, non delle opere della legge (Rm 3,28; Gal 2,16). La fede deve operare (Gal 5,6; Gc 2,14-26) nella docilità allo Spirito Santo ricevuto nel battesimo, perché la salvezza non è un diritto dell'uomo ma un *grazia* (dono) di Dio. Perciò nessuno può gloriarsi delle sue opere, né farsene forte (Fil 3,4. 9; 2Cor 11,16; 12,4). Deve, invece, agire bene, con timore e tremore (Fil 12,16) unito a fiduciosa e gioiosa speranza (Rm 5,1-12; 8,14-39). Infatti, la fede rende certi dell'amore di Dio, manifestato in Cristo Gesù (Rm 8,38; Ef 3,19)¹¹. Le *lettere pastorali* esprimono pure il concetto di *fede sana* ossia immune e distinta dagli *errori*, che già circolano sulla fede e i suoi contenuti. Perciò sottolineano pure la necessità che essa si unisca all'amore, a un cuore puro, a una buona coscienza e alla sincerità¹².

Nella *lettera agli Ebrei* traspare una tradizione dottrinale autonoma, legata ai motivi dell'Antico Testamento. In particolare, la definizione dottrinale è un compendio di elementi decisivi per una comunità perseguitata. Le realtà *future e invisibili*, sottolineate nel capitolo undicesimo, tutto centrato sulla fede, sono poste in stretto rapporto con la storia dei padri e la descrizione delle comunità del Nuovo Testamento. Gesù è iniziatore e perfezionatore della fede. È la santità stessa di Dio e la meta promessa ai figli, dalla parola di Dio (12,1-11)¹³. Perciò, la fede è: 1) il fondamento delle cose che si sperano; 2) la prova di quelle che non si vedono (11,1). Cristo è l'esempio più perfetto di fiduciosa attesa di ciò che si spera, non solo prova di ciò che è essenzialmente invisibile, ma anche realtà autentica di quanto si vede. Tuttavia, senza la convinzione dell'esistenza di Dio remuneratore, è impossibile piacere a Dio e giungere a Lui. La fiducia in quanto sperato e la confidenza in Dio, unite alla *fedeltà della fede* consentono una lealtà coraggiosa, la pazienza in ogni avversità e la sopportazione delle opposizioni del mondo (10,32-36)¹⁴. Il mondo, in senso negativo, nel linguaggio

⁹ DCBNT, 632-634.

¹⁰ DTBB, 519-520.

¹¹ DTBD, 388-389.

¹² DCBNT, 635.

¹³ DCBNT, 635.

¹⁴ DTBB, 521-525.

neotestamentario è l'entità storica, culturale e umana costituita dalle persone che si allontanano da Dio e dalla luce.

La *lettera di S. Giacomo* collega la fede alla necessità della *prova* che la conferma. Perciò, nel presentare la fede, indica una prospettiva teologica complementare a quella paolina, ricordando che l'unione tra fede, obbedienza e pratica dei comandamenti è fondamentale, in quanto la fede, intesa come sola fiducia e confessione, non è in grado di salvare. Solo l'obbedienza e le opere la rendono completa e perfetta (2,2). La caratteristica degli avversari di Gesù non è di attaccare la fede, ma di sottrarsi all'obbedienza¹⁵. Giacomo descrive come *opere della fede*, quelle che Paolo chiama *opere della carità* (Gal 5,6). Esse sono le opere praticate quotidianamente nella vita dei cristiani (Gc 2,14-26), senza le quali la fede è morta (2,17). Fra esse emergono: pazienza (1,3), amore del prossimo (2,15-17), ospitalità (2,25), preghiera (1,6; 5,15), pietà profonda (1,27; 2,22)¹⁶.

5. S. Giovanni: fede, verità, vita eterna

Giovanni sottolinea, soprattutto, i legami semitici di fede e fedeltà; unità di credere e conoscere; unità di credere e vivere. Egli parla della stessa fede dei Sinottici, ma la centra in Gesù e nella sua gloria divina. Per lui, solo la fede che accoglie la testimonianza conosce. Inoltre, sviluppa i temi del *non vedere e credere* (Gv 20,29) e *non vedere e amare*¹⁷. Credere in Dio e Gesù è la stessa cosa (12,44; 14,1), perché Gesù e il Padre sono Uno (10,30; 17,21) e questa stessa unità è oggetto di fede. Credere è ascoltare Cristo, (Gv 5,24-28), venire a Lui (5,40), accoglierlo (1,12; 5,43) e amarlo (8,42; 14; 16,17). L'itinerario della fede si snoda attraverso i passi, che vanno da una testimonianza esteriore, come un miracolo o la parola, all'incontro personale con Cristo. Incontratolo ci si prostra a lui, che è il rivelatore della santità, della gloria e della verità del Padre. È veramente beato chi crede in lui *senza aver visto*. Questa è l'essenza della fede (20,29; cf. 4,48), la cui efficacia è immensa e porta bellissime conseguenze. Infatti, per chi crede, la vita eterna è già iniziata fin d'ora (3,14 - 21 5,24), poiché crede nel Padre (12,44), è già passato dalla morte alla vita (5,24), è già risuscitato (11,25), cammina nella luce (12,46) possiede la vita eterna (3,16. 36; 6,46-58; 20,51; 1 Gv 3,13) e non verrà giudicato (3,18). Al contrario, chi non crede è già condannato. Tutto ciò avviene perché credere è non solo conoscere, ma soprattutto venire immersi nella comunione di vita, che intercorre tra Cristo e il Padre, descritta da Gesù nella sua preghiera sacerdotale (17, 1-25)¹⁸.

Ma il credente è pure sottoposto alle tensioni del mondo, perché se ne è staccato per adempiere la volontà di Dio. Egli, unito al Cristo e, per lui, al Padre e allo Spirito, vive nel mondo (13,1; 17,11; 1Gv. 4,17), senza essere del mondo (15,19; 17). La sua fede, che si mostra nei comandamenti (15,10) e soprattutto, nell'amore a Dio e al prossimo (Gv. 13,34; 15,12; 1Gv. 2,7; 4,21), vince il mondo (1Gv. 5,4). In questo modo, il mondo può riconoscere i veri discepoli di Cristo (cristiani) dal loro reciproco amore (13,35). Credere che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, fa diventare figli di Dio (1,9-14; 20,31) ed esige una vita senza peccato (3,9), vissuta nell'amore fraterno (4,10; 5,1-5). Infine, nell'*Apocalisse*, la fede è pure fedeltà fino alla morte (Ap 13,10). È lo stesso Cristo a proclamarlo, dallo splendore del suo Regno, accanto al trono del Padre. Colui che fu morto ed ora è vivo per tutti i secoli (Ap 1,18), con una lotta grandiosa e vittoriosa stabilisce irresistibilmente il suo Regno (Ap 19,11-16; At 4,24-30), mediante la fede invitta e la testimonianza della vita dei suoi fedeli. La fede è la vittoria che trionfa sul mondo, anche se a prezzo del sangue dei *testimoni [martiri]* (Ap 5,4). Essa terminerà con Dio tutto in tutti, quando anche noi lo vedremo proprio come è (1Gv 3,2)¹⁹.

Concludendo, la fede è in grado di esprimere anche quello che otterrà, solo se rimane in stretta relazione col Vangelo e la parola di Dio. Perciò, le due classi di atti e concetti confluiscono nell'unico atto e concetto di fede del credente, che: **considera veri i fatti riferiti a Dio e a Gesù, suo Cristo e**

¹⁵ DCBNT, 636.

¹⁶ DTBB, 526.

¹⁷ DCBNT, 634-635.

¹⁸ DTBB, 527-531.

¹⁹ DTBD, 388-390.

Figlio Unigenito e vi vede una prova del dono di grazia del Padre, al quale si abbandona, cambiando radicalmente e continuamente il proprio pensiero e la propria vita. Questa fede è sempre legata a un *qui e ora*, ossia a una realtà ambientale storico-culturale, concreta e visibile e a un *non ancora*, ossia a una realtà futura, certa, invisibile, collegata alla promessa della salvezza escatologica, che esige una vita sobria, vigilante e operosa, nell'attesa²⁰.

6. L'interpretazione bultmanniana

Presentiamo qui anche alcune linee della voce "fede" del *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, affidata a R. Bultmann (1884-1976), teologo protestante tedesco, esegeta, storico del cristianesimo primitivo, allievo di J. Weiss, H. Gunkel, e W. Herrmann. Egli ereditò, dal protestantesimo liberale, l'esigenza di conciliare i risultati della ricerca esegetica con l'elaborazione di posizioni più speculative e sistematiche. Dapprima si avvicinò alla teologia dialettica di K. Barth e F. Gogarten²¹, poi se ne staccò per seguire le idee di M. Heidegger. Ideò la *teoria della demitizzazione* che lo rese famoso. Secondo questa, il messaggio cristiano va reinterpretato, liberandolo dal rivestimento mitico e riconducendolo al suo contenuto autentico di annuncio o *kerygma*. Egli basò questa operazione sulla filosofia heideggeriana.

6.1. Questioni critiche: presupposti e metodo

Egli partì dall'idea che l'esistenza umana, avvolta dall'angoscia, rischia di perdersi nell'anonimato. Per salvarsi deve aprirsi all'esistenza autentica, che si affaccia sul futuro. Solo in questa è possibile l'evento salvifico, ossia l'inserimento del processo di salvezza nella storia. Esso si realizza con la *decisione* a cui Gesù chiama l'uomo. In Gesù è presente Dio salvatore, benché il messaggio evangelico avvolga il fatto della croce in un quadro mitologico²². Per Bultmann, il mito è il racconto di episodi o avvenimenti in cui intervengono forze soprannaturali o personaggi sovrumani. Il *kerygma*, annuncio o messaggio cristiano è sempre valido ma, per ritrovare la sua autenticità, deve essere spogliato delle rappresentazioni e figure mitologiche (*Entmythologisierung* 1941). La sua proposta suscitò un vasto dibattito filosofico, teologico ed esegetico. Ma, poi, K. Kerényi dimostrò l'impossibilità di una demitizzazione assoluta e la legittimità di una relativa, perché i miti nel loro significato primigenio sono una maniera insostituibile di coprire l'area dell'intenzionalità, in modo indiretto, ma irriducibile e irrinunciabile²³. Cassirer mostrò la *funzione mitogenica* come insuperabile forma simbolica dello spirito: "positiva forza del raffigurare e immaginare" e non "malattia"²⁴. Tuttavia, l'attenzione si spostò gradualmente sul concetto di *simbolo*, che pur avendo struttura analoga al mito, non è appesantito dai significati negativi, che illuminismo settecentesco e positivismo ottocentesco attribuirono erroneamente al mito.

Barth respinse la teoria di Bultmann, perché pretendeva di giudicare la parola di Dio in base a discutibili presupposti filosofici. Altri notarono che essa conduceva la critica e la parola rivelata in un ambito soggettivo, solipsista e attualista²⁵. In più vi era il rischio di destoricizzare, portando tutto nella

²⁰ DCBNT, 636-637.

²¹ "Crisi" (teologia della), in ECG, 184; teologia dialettica o della crisi fu il movimento suscitato da K. Barth nel suo *Commento alla lettera ai Romani* (1919). Essa rimproverò alla teologia liberale di aver trattato non di Dio ma dell'uomo e il suo predominante interesse storiografico. Perciò relativizzò i dati della ricerca storica e scientifica, che non può accedere al cristianesimo non soggetto alle leggi storiche. Ispirati a Kierkegaard, trattarono di Dio, Cristo, rivelazione. Ma di Dio non si ha alcuna conoscenza diretta. Dio mette in discussione l'uomo, dialetticamente, perché non lo sostituisce, ma recupera e giustifica. Tale giustificazione non è un mutamento nell'al di qua, ma solo nell'al di là del giudizio di Dio. L'identità fra uomo peccatore e dell'al di là è accessibile solo nella fede.

²² "Bultmann", ECG, 114.

²³ K. Kerényi, "Thèos e mythos", in *Il problema della demitizzazione*, Padova 1961, 43.

²⁴ E. Cassirer, *Linguaggio e mito. Contributo al problema del nome degli dèi*, Milano 1959, 14.

²⁵ H. Fries, *Kerygma und Mythos*, V, Hamburg 1995, 38.

sfera di un decisionismo individualistico. Ciò si può riscontrare a proposito della stessa risurrezione di Cristo. Scartando come mitici e leggendari tutti i fatti, di storico rimarrebbe solo il fascino del risorto e la sua soteriologia. Ciò si comprende meglio, se si ricorda che Bultmann considerò sempre, come suoi presupposti validi ma incompleti, la tradizione illuminista e la teologia razionalista²⁶. Perciò altri, fra cui P. Ricoeur, distinsero fra *demitizzazione*, inaccettabile perché distrugge tutto ciò che nelle religioni è ontologicamente essenziale, e *demitologizzazione*, operazione legittima, che consiste nello studio critico delle mitologie, volto a restituire ai miti la loro genuinità. Il mito, infatti, per Ricoeur, è l'elemento perenne e paradossale della parola, suscettibile di estrinsecazioni che, tuttavia, trascende. Le estrinsecazioni, invece, come forme temporanee e storiche, sono caduche²⁷.

6.2. Fede nel Nuovo Testamento

Pure Bultmann muove dal concetto di fede come: fidarsi di, fare affidamento su qualcuno, fidare in, confidare, prestare fiducia, credere a parole e alle persone. *Credere in* sarebbe una *brachilogia* affermata nel linguaggio della missione, per indicare il diventare credente o convertirsi alla fede cristiana dal paganesimo o giudaismo²⁸. *Pístis*, fin dall'Antico Testamento, è l'espressione più pregnante del comportamento religioso, nel senso di: accettare Dio annunciato nel messaggio e convertirsi a Lui. *Pisteuo* è prestar fede alla parola di Dio comunque manifestata: Legge, Profeti, Gesù, sue parole, Spirito Santo, perché è parola di Dio. Di qui il credere in Gesù (Eb 11) che è obbedire, per cui la fede è l'obbedienza al Vangelo (Rm 10,16)²⁹. Essa si esprime in molti modi: fiducia nella potenza miracolosa di Cristo (Mc 5,36; Mt 8,13), nell'aiuto miracoloso di Dio (Mc 4,40; 9,23) e nella preghiera (Mc 11,24). La fiducia è strettamente unita alla speranza della realtà invisibile, con la tipica nota veterotestamentaria della "*fedeltà*" nella prova (1Pt 1,7), che consente di rimanere saldi nella fede (1Cor 16,13; Fil 4,1; 1Tes 3,8)³⁰.

L'uso specificamente cristiano sottolinea l'accettazione del *Kerygma* ossia della fede salvifica che fa propria, con gratitudine, l'opera salvifica di Dio, compiuta in Cristo. Anch'esso include obbedienza, fiducia, speranza, fedeltà, fede in Dio e in Cristo. Perciò il Kerygma cristiano primitivo si può così sintetizzare: 1) c'è un solo Dio; 2) Gesù Cristo è suo Figlio; 3) Dio salva per mezzo di Lui (Rm 10,9). Bisogna, quindi, credere e confessare che Gesù è il Signore e Dio lo ha risuscitato dai morti. È pure oggetto di fede l'umiliazione, l'esaltazione di Cristo e la speranza che "se siamo morti con Cristo anche vivremo con Lui" (Rm 6,8)³¹. Nell'Antico Testamento la fede era indirizzata a un Dio, la cui esistenza è la premessa indiscussa. Fede nel Kerygma e fede in Cristo sono inseparabili. Si riconosce che Gesù è Signore e si entra in comunione con Lui. Perciò la fede salvifica, che nel suo inizio è conversione e accettazione del Vangelo, nella sua continuazione diviene stato duraturo, vita di credenti³².

Antico e Nuovo Testamento non differiscono nella fede nella *Parola* di Dio. La diversità riguarda solo la sua *opera*. Nel Nuovo Testamento si deve credere proprio l'opera di Dio, ossia la vita di Gesù, servo crocifisso, risorto e glorificato, che è Signore; l'azione escatologica di Dio, che pone fine a tutta la storia; la potenza di Dio, che suscita la vita dalla morte e farà risorgere anche noi come Cristo; il compimento della Chiesa³³. Unendo tutti questi aspetti, la fede appare l'atto con cui l'uomo, rispondendo all'opera di Dio in Cristo, si pone fuori dal mondo e si volge decisamente e radicalmente a Dio. Essa fonda, dirige e governa la nuova esistenza escatologica del cristiano. Dio ci si fa incontro

²⁶ "Demitizzazione", DI, 223-224.

²⁷ "Demitizzazione", ECG, 199.

²⁸ R. Bultmann, "Pisteuo", GLNT, 415-417. *Brachilogia* indica concisione del discorso, mediante ellissi e abbreviazioni.

²⁹ GLNT, 421-423.

³⁰ GLNT, 424-430.

³¹ GLNT, 431-435.

³² GLNT, 441-443.

³³ GLNT, 450-453.

solo in Cristo, in cui abita tutta la pienezza della divinità (Col 1,19; 2,9). Egli è l'opera escatologica del Padre, che non lascia spazio ad altre. Ultima opera, che abbraccia in sé anche il futuro, manifestazione totale della salvezza già operata in Lui³⁴. Inoltre, il concetto cristiano di fede unisce l'accettazione del Kerygma e l'evento storico-salvifico nel battesimo. Essi sono la condizione dinamica, che opera in tutte le vicende della vita, personale e storica dell'uomo, riferite all'opera salvifica di Dio in Cristo³⁵.

La concezione cristiana della fede, rispetto al giudaismo è: "*non più*" mentre rispetto alla gnosi è: "*non ancora*". Essa è il rifiuto di ogni sicurezza, di ogni vanto e fiducia in sé, di chi pensa di disporre liberamente della propria esistenza. È la consapevolezza di non aver ancora raggiunto la meta. Il "*già*" è raggiunto solo da Cristo³⁶. Quanto a Giovanni, non usa il sostantivo ma il verbo, come *accettare* il messaggio cristiano che parla di Gesù. Giovanni parla di *prestar fede* a Gesù e alle sue parole (1,12; 5,43; 8,40; 12,42; 17,3), poiché unisce in Gesù predicatore e predicato. Nel Kerygma, ci viene incontro Colui che viene annunciato: Gesù il Logos, parola e opera di Dio, sicché nella parola incontriamo l'opera di Dio e nell'opera la sua parola. Ascoltare è credere, e credere in Lui è venire a Lui, accoglierlo e amarlo (4,12; 5,43)³⁷.

6.3. Fede e salvezza.

La fede nella parola *proclamata da Gesù e proclamante Gesù* ottiene la salvezza. Chi crede ha la vita eterna, è già passato da morte a vita (5,24) e non sarà giudicato (3,18). Per Giovanni la salvezza è vita, e il mondo non è nell'errore, ma nella menzogna (8,44) e nella morte. Non presta fede a Gesù, perché egli dice la verità (8,46). Per il mondo, che vuole imporre i propri criteri di verità, la parola di Gesù è scandalo ed enigma (10,6; 6,25). Per questo non sa che cosa sia veramente la salvezza e la vita. Il paradosso è che i Giudei scrutano le Scritture per trovarvi la vita (5,39), ma non vogliono venire a Gesù. Perciò la fede è rinuncia a se stessi, prima che al mondo, per rivolgersi a ciò che non si vede (20,29) e di cui non si può disporre. Ma gli uomini preferiscono ricevere onore l'uno dall'altro (5,44) e *confermarsi* a vicenda. Così, costituendo l'un l'altro la propria sicurezza, vi si chiudono e muoiono³⁸. Credere, dunque, è rinunciare radicalmente al mondo, cessare di appartenergli e demondanizzarsi. La venuta del Rivelatore ha reso possibile ciò. Quindi, non si ha fuga dal mondo, ma rottura dalle sue regole, valutazioni, valori. La fede ci sottrae ad esso, per farci credenti, accogliendo la Rivelazione che ci viene incontro nella *Parola*. Ma la Rivelazione è scandalo, perché rende visibile l'invisibile, e questo, per il mondo, è inaccettabile. Gesù Cristo, che si è fatto uomo, si fa uguale a Dio (Figlio di Dio), viola la Legge, pretende di essere di più di Abramo e di riedificare il Tempio in tre giorni. Chi si crede di essere?³⁹ È normale, perciò, che i credenti che lo testimoniano, finché sono nel mondo (entità storica e non naturale), siano sotto i suoi continui assalti.

La loro fede non li sottrae definitivamente al mondo, né li estranea dall'esistenza storica (17,15). Però, li conserva nella parola di Cristo e in Lui stesso, perché la sua Parola rimane in loro (15,2-7). Quindi, solo nella fede vincono il mondo (1Gv 5,4). Tale fede è anche conoscenza, che non può mai staccarsi dalla fede. Nella conoscenza, la fede raggiunge se stessa, perché la conoscenza è un momento della struttura della vera fede, pur senza mai arrivare ad essere uno stato definitivo di pura gnosi. Fino alla morte, si dà solo fede conoscente o conoscenza credente. Dopo, subentrerà la *visione*, che ha per oggetto la gloria del Figlio, non più celata dalla sua carne⁴⁰. L'intima unione fra credere e agire, avviene pure fra credere e amare. La fede riconosce Gesù quale rivelatore dell'amore divino e accoglie il suo amore. Permanere nella fede è permanere in questo amore, che c'impegna pure all'amore per i *fratelli* (1Gv 3,16).

³⁴ GLNT, 454-455.

³⁵ GLNT, 456-459

³⁶ GLNT, 470 -471. Nella visione cattolica, anche da Maria.

³⁷ GLNT, 472-473.

³⁸ GLNT, 474-475.

³⁹ GLNT, 476-479.

⁴⁰ GLNT, 483-486.

5. LA FEDE NELLA CHIESA LUNGO I SECOLI

Dopo aver considerato realtà e concetto della fede nell'Antico e Nuovo Testamento, esaminiamo ora, brevemente, come furono sviluppati, nelle varie epoche della vita e storia della Chiesa. Ci soffermeremo solo sulle caratteristiche salienti dei grandi periodi e dei loro rappresentanti, che si distinsero per santità e profondità di dottrina.

1. Periodo pre-agostiniano

Nel periodo precedente ad Agostino, la riflessione teologica, collegandosi agli scritti del Nuovo Testamento e dei Padri apostolici, pose l'accento sulla fondamentale importanza salvifica della fede. L'interesse si concentrava più sul contenuto del messaggio e le sue fonti, che sulla struttura dell'atto di fede. La fede era *fissata* nella sua "*regola*" (*regula fidei*) e *tramandata*: "se sei cristiano credi a ciò che è stato tramandato"¹. I Padri erano persone colte, bene introdotte nel pensiero filosofico e dovevano disputare sulla fede con i filosofi e le obiezioni e critiche da loro sollevate. Per questo dovettero trattare molto il confronto fra fede e filosofia. Inoltre, per invogliare alla fede i dotti dell'epoca, sottolinearono che proprio la fede cristiana dà accesso alla *vera filosofia e vera dottrina*. Oltre a questo, in senso più generale, si può parlare di serrato confronto fra fede e ragione, fra cristianesimo e cultura greca. S. Giustino propose con vigore la sua teoria sull'intrinseca e superiore razionalità del cristianesimo, in quanto Cristo venne pensato come *vera ragione* (Logos, Verbum). Se Cristo era il *Logos* supremo, il cristianesimo non poteva essere la mortificazione, bensì la pienezza della ragione. Clemente Alessandrino, per indicare la dottrina su Dio e sull'uomo in rapporto a Dio, usava addirittura i termini di "*sapienza*" e "*filosofia*". Egli chiamava "*barbara*" anche la sapienza cristiana, di fronte alla "*nuda e sola fede*". Voleva perciò una dottrina centrata nella persona di Cristo e un insegnamento della fede preparato, difeso e chiarito dalla ragione e dalla filosofia².

Anche in Origene emerse la coscienza della simbiosi operativa di fede e ragione, che fondò la grande fioritura speculativa, che raggiunse poi i suoi vertici con i Cappadoci, in Oriente, e con Agostino, in Occidente³. Tale *dottrina* spingeva a presentare la fede, non solo come perfezione della conoscenza, ma anche come orientamento della vita pratica e delle azioni, fondando l'impegno *etico*. Si sottolineavano molto le qualità morali e spirituali del soggetto, come le buone disposizioni dell'anima, l'obbedienza, la pazienza, la disponibilità alla comprensione razionale. Solo esse, soprattutto la disponibilità e obbedienza, spianano la via alla *comprensione razionale*. Si vedeva la fede, quindi, come un orientamento alla salvezza, che anticipa ciò che potrà essere conosciuto meglio, in un grado più avanzato (Clemente di Alessandria, Origene). Poiché nella cultura del tempo si dava molta importanza alle "*prove*" di ogni affermazione e argomento, per la fede avevano grande valore le profezie. Esse erano "*prove*" delle promesse divine, che ora erano giunte al loro compimento. Invece, in un mondo e in culture in cui i racconti di miracoli abbondavano, l'importanza attribuita ai miracoli era assai minore. Comunque, in senso più generale, era vivo l'interesse rivolto sia al messaggio che alle sue fonti⁴.

2. Agostino

Il rapporto fra fede e ragione fu uno dei problemi più vivi in S. Agostino, che gli diede una soluzione dialettica molto equilibrata. La doppia forma "*intellige ut credas, crede ut intelligas*"⁵ stabiliva il ruolo e il valore che spettano sia alla ragione che alla fede. La prima compie la preparazione razionale, già intenzionata e orientata, la seconda apporta un patrimonio di verità, che

¹ Tertulliano, *De carne Christi*, 2.

² *Stromata*, I, 1-2; 9-10; 20; VI, 10.

³ "Teologia", *Dizionario delle idee*, 1186-1187.

⁴ M. Seckler, C. Berchtold "Fede", *Enciclopedia Teologica* (ET), Brescia 1989, 359.

⁵ *Serm.* 43, 7, 9; *Epist.* 120, 1, 3.

bisogna accettare per possederlo, ma che rimane sempre proteso alla chiarificazione: "fides quaerit, intellectus invenit". Di qui muoveva quella ricerca speculativa che è la teologia⁶. Ad Agostino, giunto alla fede dopo un prolungato travaglio morale e intellettuale, il cristianesimo apparve essenzialmente come fede. Avendo prima aderito alle idee manichee, ora difendeva e spiegava l'autorità della fede, di fronte a ogni pretesa manichea (razionale) di rappresentare la *ratio*. Riconobbe che la fede e il credere sono inferiori, in senso generale, alla conoscenza della ragione e dell'intelligenza. Tuttavia, la conoscenza della verità manifestata nella storia è possibile solo al credere. Il credere, quindi, è assai più della *credulitas* e del semplice *opinari*⁷. Esso si basa sulle profezie, le promesse realizzate e i miracoli verificati. Soprattutto, in conformità alla sua impostazione filosofica, Agostino metteva in primo piano il movimento interiore della volontà e l'illuminazione interiore dello Spirito Santo. Un posto importante era pure dato all'autorità della Chiesa: "non crederei al vangelo, se non mi ci spingesse l'autorità della Chiesa cattolica"⁸. Tale fede è aperta alla possibile comprensione, mediante un processo dialettico che va dalla fede alla conoscenza, rimanendo legato alla fede: "comprendi per credere e credi per comprendere"⁹.

La fede, quindi, non è una situazione statica, che consiste nel ritenere per vere certe cose. Essa è un movimento dinamico, in cui la persona si abbandona, con disponibilità, alla causa della fede, al di là delle sue rappresentazioni temporali. La fede è l'inizio della salvezza, non come puro assenso alla verità ma, assai più, come atteggiamento totale di conversione, legato all'amore: "nella fede amare, nella fede apprezzare, mediante la fede entrare in lui, essere incorporato nelle sue membra"¹⁰. Agostino non attuò un'analisi speculativa generale e sistematica sull'atto di fede, ma lasciò una grande quantità di osservazioni, importanti per la successiva riflessione. A lui si deve, invece, la distinzione diventata poi fondamentale, fra *fides quae* od oggettiva (fede come contenuto) e *fides qua* o soggettiva (libero assenso del credente)¹¹. Nell'insieme, la sua dottrina esercitò notevole influenza su tutte le epoche successive¹².

3. Medioevo

La scolastica segnò una svolta decisiva verso l'interpretazione psicologica e speculativa delle Fede. Nei primi tempi la riflessione si orientava, prevalentemente, verso le *sentenze* e le *autorità* patristiche¹³. Con la scoperta degli scritti di Aristotele, però, la problematica mutò. Anselmo di Canterbury seguiva ancora la linea agostiniana del "*fides quaerens intellectum*", ma voleva chiarire il contenuto della fede mediante la ragione. Perciò cercò di chiarirne i contenuti e di trovarne i motivi di ragione. Abelardo e Ugo di S. Vittore indicavano i problemi in termini di: fede-conoscenza, fede-volontà. La fede rimaneva una partecipazione, per grazia, alla *conoscenza* di Dio, ma se ne sottolineava pure la possibilità di guidare l'uomo alla realizzazione di sé, mediante la guida etica e ontica dell'intenzione degli atti umani. Questi problemi e questo tipo di riflessione portarono gradualmente il piano conoscitivo (*noetico*) a prevalere su quello salvifico (*soteriologico*). La fede, inserita nella scala aristotelica degli assensi, venne esposta al pericolo di commistioni eterogenee. Alla secolarizzazione del sapere e all'autonomia delle filosofie, si oppose fortemente la teologia monastica e, in particolare, francescana con S. Bonaventura. Essa sosteneva una teologia della fede alimentata

⁶ *De Trin.*, 1, XV, c. 2, n. 2.

⁷ S. Agostino, *De utilitate credendi*, 22, 25.

⁸ *C. epist. Fund.*, 5,6.

⁹ *Ep.* 120.

¹⁰ *Tract. Io. Ev.*, 29.

¹¹ *De Trin.*, 13,2.

¹² ET, 359-360.

¹³ *Sententiae* e *autoritates* erano le affermazioni e i commenti dei diversi Padri a singoli passi della Scrittura, in seguito raccolte in libri detti *catenae*, che venivano commentate e confrontate nell'insegnamento teologico.

dall'orazione e contemplazione. La fede era, prima di tutto, il gustare Dio, sperimentarlo con affetto e vivere nella dipendenza da lui.

S. Tommaso sottolineò la fede come virtù teologale e ne sviluppò il rilievo antropologico. Egli rifletteva sulle parole della Scrittura riguardanti la fede giustificante, inserita nel processo di giustificazione, in cui si esprime sia come sua possibilità, che come suo frutto. Il sì della fede, alla realtà nascosta della salvezza, è l'inizio della vita eterna. Gli stadi della mediazione creaturale e culturale della rivelazione esterna (predicazione, segni, miracoli, argomentazioni, ecc.) sono indispensabili ma insufficienti. Non sono essi che fanno credere, ma è la stessa Verità che si comunica interiormente¹⁴. Ciò che decide è l'azione interiore della grazia, descritta da S. Tommaso come luce e come istinto. La certezza di fede si fonda non sull'evidenza di una conoscenza precedente, ma sulla luce e sulla vita propria della fede stessa. Di essa, tuttavia, si può dare ragione in termini di argomentazione. La rivelazione della grazia supera le capacità della ragione, ma non la elimina né la distrugge. Al contrario, la realizza pienamente e la conduce all'approdo cui è destinata. A livello ecclesiale e comunitario, la fede medievale aveva una struttura socio-culturale pubblica, che aiutava il fedele a raggiungere una consapevolezza e credibilità della fede¹⁵.

4. Riforma protestante e riforma cattolica

Con gli eventi del XVI secolo che portarono a una progressiva divergenza la concezione cattolica e quella protestante, anche la fede subì profonde differenze di prospettiva. Oggi, superate alcune pregiudiziali tipicamente confessionali, e in seguito a una rilettura più serena della Scrittura, le posizioni si stanno notevolmente riavvicinando, in un crescente consenso sui punti tradizionali. Per Lutero la fede era fiducia nella promessa e abbandono alla misericordia divina, alle quali attenersi saldamente. A Dio non conduceva il cammino della riflessione umana, ma solo la fiducia incondizionata. Questo modo di porre il problema faceva passare in seconda linea le questioni sulla verità, la ragionevolezza e la struttura della fede (analisi della fede). L'interesse per tali problemi, però, riaffiorò ben presto in Melantone e Calvino. Il Concilio di Trento non accettò la concezione puramente fiduciale della fede, ma ribadì la rilevanza dell'assenso della mente e della ragione alla rivelazione. Tale assenso indica il pieno orientamento dell'uomo a Dio e trova compimento nella speranza e carità, parti integranti della giustificazione¹⁶. Quindi, la visione protestante sottolineava la fede come atto di fiducia e di abbandono a Dio. La concezione cattolica, sottolineava, invece, l'assenso della mente ai contenuti o articoli di fede, rimarcando l'aspetto intellettuale e, insieme, anche la funzione della Chiesa docente¹⁷. Si trattava di accentuazioni diverse di elementi non esclusivi, ma complementari, che le accese polemiche del tempo impedirono di vedere.

La concezione protestante sottolineava l'incontro personale e fiduciale, in sé giusto, ma che reso esclusivo, poteva portare al soggettivismo, come poi avvenne. La posizione cattolica sottolineava l'oggettività dei contenuti, la mediazione essenziale del magistero, la componente dell'assenso della volontà e dei contenuti concettuali. Anche questi punti, del tutto legittimi, se accentuati unilateralmente possono aumentare l'aspetto impersonale e l'impressione che la fede riguardi, anzitutto, la conoscenza e l'arricchimento del sapere. Anche questo avvenne. Si trattava, dunque di ritrovare insieme il giusto equilibrio e l'adeguata valorizzazione comune dei due aspetti complementari: *credo in te* e *credo te*. Il che sta avvenendo ora (ecumenismo).

5. Epoca moderna

L'epoca moderna fu segnata da cambiamenti di vastissima portata, sovente drammatici, in ogni campo della vita, della storia e della cultura. Ciò avvenne, soprattutto, in Occidente ed Europa, ma condizionò ampiamente ogni altra cultura e continente. Basti pensare alle guerre per l'egemonia delle

¹⁴ In Io., 4, lect. 5.

¹⁵ ET, 361.

¹⁶ ET, 361-362.

¹⁷ F. Arduzzo, *Fede* (l'atto di), DTI, II, 180.

grandi potenze, quelle per le occupazioni coloniali, il colonialismo, l'imperialismo politico, economico e culturale della grandi potenze, industrialismo, capitalismo, comunismo ecc. Nel campo intellettuale, la divisione della cristianità, le nuove correnti filosofiche razionaliste e immanentiste e il diffondersi del pensiero scienziista, spinsero la teologia della fede a un atteggiamento sempre difensivo, sovente preoccupato di combattere gli avversari con le loro stesse armi. Dalle due parti il problema veniva impostato come dimostrazione della possibilità ed effettiva realtà della rivelazione e della fede, davanti all'immagine razionalistica e naturalistica del mondo, sviluppata da filosofie e scienze della natura. A loro volta, filosofie e scienze della storia ponevano il problema d'identificare con certezza la rivelazione storica e di dimostrare come e perché, delle verità storiche contingenti, potessero diventare verità razionali necessarie e universali. In campo protestante, si accentuò la fede fiduciaria (Schleiermacher parlerà più tardi di *sentimento di dipendenza totale* e di *pia condizione dell'animo*).

La teologia cattolica fu portata a insistere sull'oggettività della fede e a elaborare tale oggettività come conoscenza garantita. Teologia *controversista* e mentalità cartesiana indussero a trattare la fede in modo scientifico e sillogistico, *dimostrare* l'esistenza di Dio e l'evidenza della sua verità. In Germania si tentò di utilizzare, nella teologia della fede, aspetti delle filosofie illuministe e idealiste (G. Hermes, A. Günther, J. Frohschammer). In Francia si preferivano approcci intuizionisti e fideisti (J.M.R. Lamennais, A. Bonnetty) volti a fondare la fede sull'esperienza interiore e l'intuizione religiosa non razionale. Se i primi inclinavano verso l'estrinsecismo, i secondi andavano verso un immanentismo. Entrambe le impostazioni fallirono. Alcuni dei loro tentativi condussero a interventi del Magistero. Il *Vaticano I* trattò in modo più ampio le questioni della fede, indicando che l'uomo crede in base all'autorità di Dio rivelante. Perché la fede sia adeguata alla ragione, Dio offre, assieme all'aiuto interiore, gli *argomenti esterni della rivelazione*, che sono alla portata della ragione e dell'intelligenza di tutti. Nell'ultimo decennio del secolo XIX, il metodo francese dell'immanenza insisté sulla forma religiosa della fede (M. Blondel, L. Laberthonnière, L. Ollé-Laprun ecc.). Si partiva dall'analisi dell'azione umana e della vita, presentando l'accoglienza del dono gratuito della fede come soluzione necessaria per l'esistenza umana. J.H. Newman presentò il suo assenso alla fede come *real assent* e la sua fenomenologia della coscienza come *illative sense*¹⁸.

6. Epoca contemporanea

Nell'epoca contemporanea il problema della fede continua ad avere rilievo centrale. Vi hanno lavorato, in tal senso, filosofi (K. Jaspers, G. Marcel, M. Buber) e teologi protestanti (K. Barth, P. Tillich, G. Ebeling) e cattolici (B. Welte, K. Rahner ecc.). Gli uni e gli altri ripresero le tematiche del secolo precedente, sviluppando via via problematiche nuove. Uno dei casi, relativamente più recenti, di divergenza fra posizioni cattoliche e riformate si presentò in R. Bultmann. Come visto nel precedente capitolo, le premesse razionalistiche della sua demitizzazione lo portarono a un forte riduzionismo teologico ed esegetico. Qui va sottolineato un altro aspetto, riguardante i contenuti della fede (*fides quae*). L'esclusione di valore salvifico dall'evento di Cristo, lo portò a sostenere una escatologia del puro presente, che escludeva la salvezza futura dall'*éschaton* cristiano. In questo modo, però, escludeva pure la speranza. Di qui l'enorme difficoltà del senso da attribuire a un cristianesimo che non fosse più speranza di salvezza. Ancora oggi, questa viene considerata una lacuna tra le più gravi dell'antropologia bultmanniana, che egli diceva ispirata a Heidegger. Tuttavia, la critica a Heidegger sottolinea pure che la sua teoria dell'angoscia, come fondamentale dimensione umana, non sembra esserne pervenuta alle vere cause. Si pensa, quindi, che la ricerca condotta a un livello più profondo, primordiale e originario, avrebbe potuto proporre, come spiegazione della sua presenza, la speranza¹⁹.

L'angoscia di cui l'uomo soffre nasce dalla minaccia della sua speranza. Perciò il dato fondamentale e originario è la speranza, mentre l'angoscia ne sarebbe solo il derivato, nelle varie forme della sua negazione, mancanza o minaccia. La speranza, infatti, è indissolubilmente legata alla fondamentale esigenza dell'uomo, di realizzarsi nella libertà. Pertanto, sotto questo aspetto, una siffatta antropologia dell'angoscia, non lede in primo luogo l'esegesi e la teologia. Ad esserne inficiata maggiormente è la

¹⁸ ET, 362.

¹⁹ J. Alfaro, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia 1986, 201.

stessa esistenza umana e la conseguente interpretazione antropologica. Non è solo il credente, ma ogni uomo a non poter vivere senza speranza. Queste diverse matrici del *riduttivismo* o *riduzionismo* bultmanniano, ricadono un po' su tutti gli ambiti della rivelazione, della fede e della teologia²⁰. Tanto per indicare qualche esempio, potremmo dire che: l'evento della morte e risurrezione di Cristo è ridotto a semplice giudizio divino dell'uomo; l'annuncio evangelico (kérygma) è ridotto a semplice invito a vivere nell'autenticità; la speranza di salvezza e vita futura è ridotta alle decisioni del presente; la corporeità umana, fondamento del rapporto con gli altri e con il mondo, è ridotta a pura interiorità. In questo modo si pone in contrapposizione totale con l'annuncio sulla fede e la speranza in Cristo, espresso da Paolo nelle epistole ai Corinzi: "se Cristo non è resuscitato vana è la vostra fede" (1Cor 15,14-15) e ai Tessalonicesi: "non continuate ad affliggervi come gli altri che non hanno speranza. Noi crediamo infatti che Cristo è morto e risuscitato" (1Ts 4,13-14).

Al di fuori di questa concezione, del resto ampiamente discussa, la fede è vista, ora, come un atto profondamente personale, mentre la ragione credente viene descritta in modo più fenomenologico che razionalista. Si sviluppano sempre più i temi del rapporto fede e mondo, fede e futuro, fede e liberazione. Il *Vaticano II* ha elaborato una più ampia comprensione della fede, che valorizza gli aspetti della fiducia, del libero e totale abbandono a Dio e dell'assenso all'autocomunicazione di Dio, non più limitato al solo intelletto, ma esteso alle profondità dell'intera persona²¹.

7. Confronto tra fede cattolica e protestante oggi

In campo confessionale, oggi si stanno superando le unilateralità e contrapposizioni stereotipe, che presentavano la fede nei contenuti, o in "*qualcosa*" come visione cattolica della fede e la fiducia in un "*tu*" come concezione protestante. Ormai, in entrambe le teologie ci si orienta verso un concetto di fede ispirato alla Bibbia e alla tradizione, in cui predomina l'elemento personale e il "*credo in te*" (protestante) si riconcilia con il "*credo che*" (cattolico). Al riguardo, le posizioni dei teologi protestanti contemporanei si diversificano molto. Alcuni continuano a sostenere l'esclusivo aspetto fiduciale e decisionale, altri riconoscono espressamente l'assenso intellettuale, come elemento incluso nell'atto di fede²². Lo stesso W. Pannenberg, dopo aver sottolineato l'incondizionato affidarsi a Gesù e al Dio che si rivela, aggiunge: "tale affidarsi include in sé *anche un tener per vero*, da cui non si può separare e senza cui non può sussistere"²³. Per i cattolici la fede è l'incontro fra Dio e l'uomo che produce la salvezza. Naturalmente, in campo cattolico i pronunciamenti più autorevoli sono quelli magisteriali. Al riguardo è paradigmatica e assai significativa la definizione di fede espressa dal *Concilio Vaticano II* nella *Dei Verbum* n. 5: "A Dio che si rivela è dovuta l'obbedienza della fede, con la quale l'uomo si abbandona a Dio tutto intero, liberamente, prestandogli il pieno assenso dell'intelletto e della volontà e acconsentendo liberamente alla rivelazione data da lui". Essa, non si è limitata a bilanciare i due elementi, ma ha provveduto pure ad armonizzarli e integrarli.

²⁰ Alfaro, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, 202.

²¹ ET, 363.

²² DTI, II, 179-180.

²³ W. Pannenberg, *Il credo e la fede dell'uomo d'oggi*, Brescia 1973, 22.

6. FEDE E CONDIZIONE UMANA

1. Rivelazione, fede, teologia

Come si è visto, la Rivelazione cristiana è la suprema auto-donazione e definitiva auto-manifestazione che Dio ha compiuta nell'evento totale di Cristo. La fede è l'accettazione di tale Rivelazione che, nel contenuto creduto e nella decisione di credere, porta in sé l'interrogativo radicale e illimitato su se stessa: *che cosa credo? perché credo?* La fede consapevole, quindi, riflette su se stessa e sul suo rapporto con il presente e il futuro della vita umana, della storia, del mondo, delle società e delle culture. Tale riflessione critica, metodologica e sistematica, che confronta la fede con i problemi fondamentali: a) del suo significato e valore (*problema ermeneutico*); b) del suo corretto rapporto con la condizione umana e con l'operare e agire nel mondo (*problema etico e ortoprassi*)¹, è la teologia. Una *teologia della fede*, quindi, riflette a fondo sulla fede e la condizione umana, avvalendosi anche delle forme razionali (filosofie e scienze) che, dalla modernità in poi, svolgono un ruolo determinante.

2. Condizione umana: interrogativi sull'uomo e la vita

Per riflettere teologicamente su Rivelazione e fede, inizieremo dalla dimensione ontologica fondamentale dell'uomo, in cui primeggia l'interrogarsi senza fine (*homo problematicus*). In esso, la domanda prima, che sottende tutte le altre, è quella dell'uomo su se stesso e sul senso, fine e valore della propria vita. Ogni nostra comprensione, scelta e decisione è in funzione di essa. Con essa, ogni uomo scopre che la sua vita non è stata scelta da lui, ma gli fu data. Di qui la domanda: *da dove vengo?* Si sperimenta pure come progetto o libertà orientati al futuro. Di qui la domanda: *dove vado?* In questa tensione fra vita data e progetto possibile, la persona sperimenta pure la finitezza propria e dei suoi atti. Pure le illimitate aspettative, speranze e continua necessità di superarsi, generano nell'uomo un'inquietudine di fondo, espressa nelle domande: *che cosa devo fare? che cosa posso sperare? quale destino mi attende?*

Esse sono decisive perché riguardano l'origine, fine, passato, presente, futuro, senso, significato e valore di tutto: persone, cose, umanità, universo intero². Tengono sempre aperta la grande sfida sull'intelligibilità della realtà, della vita e dei significati, sensi, fini, valori. In definitiva, chiedersi se la vita ha un senso, significa chiedersi se ha in sé strutture ontologiche che la rendono intelligibile, comprensibile, dotata di una finalità. Infatti la condizione indispensabile per poter *darle* un senso, è che esso *vi sia*. A questo punto, le domande divengono sempre più intime e dirette: *chi sono io e che senso ho?* Perciò possiamo dire che *il problema del senso della vita è la struttura ontologica permanente, presente nell'atto stesso di esistere, che s'impone a ogni uomo e che non può essere eluso*. Il suo interrogativo coinvolge non solo intelligenza e ragione, ma anche volontà, libertà, responsabilità e sensibilità. Essendo così complesso e globale, ammette solo risposte incontrovertibili, evidenti o dimostrabili³. Dall'antichità classica alla modernità, la prima risposta è stata cercata, anzitutto, nell'*orizzonte del reale intramondano*: mondo, storia, umanità. Il mondo è inteso come realtà anteriore, mossa da processi immanenti non decisi dall'uomo. L'uomo conosce la realtà del mondo e la propria, il mondo no. Ciò segna l'insuperabile diversità tra i due. L'uomo è cosciente di sé e della realtà, il mondo no. L'uomo, servendosi delle costanti della natura, può operare liberamente in esso, su di esso e modificare la realtà in base ai suoi liberi progetti.

Con la sua coscienza, libertà, corporeità, può trasformare la natura oltre i suoi processi immanenti. Col suo lavoro può mutare, *umanizzare*, far progredire il mondo e se stesso, crescendo anche in quanto

¹ P. Rousselot, *Les yeux de la foi*, Paris 1913; J. Alfaro, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia 1986, 9.

² R. Guardini, *La vita della fede*, Brescia 1965; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 10-11.

³ J. Mouroux, *Je crois en Toi*, Paris 1948; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 11-12.

uomo⁴. Con ciò scopre la propria interiorità e soggettività, che pensa, sceglie, decide e opera. Sa di sapere e di volere, capisce di capire. Conosce non solo le cose esterne, ma anche se stesso, come centro unificato e continuo: soggetto, persona, io permanente nel suo essere, pur modificato dagli atti e capace di automodificarsi, pur rimanendo sempre se stesso.

3. Persona, libertà, responsabilità, comunione

Questo *io cosciente* costituisce il nucleo essenziale della sua esistenza. L'originalità della coscienza consiste nell'esperienza interiore, autocomprendente del soggetto, come soggetto dei suoi atti. Come realtà, esperienza e conoscenza totalmente interiore non è quantificabile né verificabile empiricamente, poiché trascende le coordinate del tempo e dello spazio. Questa inaccessibilità alla verifica empirica impedisce di spiegarne l'origine, limitandosi ai soli processi della materia. Lo stesso è per la libertà, elemento nuovo e discontinuo rispetto alle condizioni che lo rendono possibile. Essa non riguarda solo gli atti esterni, ma prioritariamente, l'io e la sua suprema interiorità⁵. Tuttavia, gli atti liberi non si spiegano solo con la libertà, perché la "*libertà per*" trascende il suo stesso soggetto, ponendo in luce che il grande paradosso dell'uomo è *il suo incessante trascendersi*. Esistenza e libertà non sono state create da lui e neppure se le è date da sé, ma le riceve come dono di cui rispondere (responsabilità). Perciò la libertà è indissolubilmente legata alla responsabilità, ma, *verso chi e di fronte a chi?* Non alla natura e al mondo, inferiori all'uomo. Non a se stesso o gli altri, a lui eguali. La responsabilità può esistere solo di fronte a un qualcuno fondante, trascendente, personale, assoluto, sopra di lui. Questo non si può *dimostrare* ma solo descrivere, proprio perché impegno e responsabilità fanno parte dell'ambito della libertà e non del costretto o determinato⁶.

Questa *soggettività* umana è essenzialmente intersoggettiva, ossia comunicazione di coscienze, incontro fra libertà che consentono l'esperienza dell'*alterità*. Tuttavia, quest'*alterità* è di *comunione* e non di *subordinazione*. Ciò diversifica l'uomo dalle cose. La presenza dell'*altro* (persona) interpella incondizionatamente la libertà personale, perché l'io esca da se stesso, aprendosi al rispetto che valorizza l'altro, lo accetta, gli propone e chiede, senza pretendere né imporre. Solo in questo modo si può riconoscere il valore incondizionato e inviolabile dell'altro, come persona, ossia espressione di amore. Quindi, ognuno impersonifica, in se stesso e per gli altri, l'esigenza incondizionata di rispetto e di amore, che non costringe, ma chiama alla libertà. La suprema proclamazione del valore dell'altro si ha nell'offrire la propria vita per salvare l'altro. Come autotrascendimento, essa è pure la più elevata attuazione della libertà. Di qui la solidarietà, come vincolo ontologico che unisce ognuno all'umanità. Comunità e persona, quindi, l'una rispetto all'altra, esprimono valori correlativi e incondizionati, da rispettare e riconoscere⁷.

4. Condizione umana: apertura alla Rivelazione

Persona e comunità non sono *autofondanti*, non avendo in sé il fondamento ultimo del loro essere e del loro valore, che devono cercare oltre. Si tratta del comune fondamento ultimo, che le trascende ed è al centro della *libertà-per*. Perciò, origine fondante e termine finalizzante delle libertà umane, coincidono nell'identica realtà trascendente. Il fondamento ultimo, sorgente e centro comune dei rapporti interpersonali di solidarietà-comunione, non può essere se non l'amore originario, assoluto, trascendente, personale e libero, ossia Dio. Ciò significa che l'uomo porta, nella sua persona e libertà, sia il problema, che l'affermazione implicita di Dio. Ciò a livello vitale ed esistenziale, ancor prima

⁴ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Madrid 1980; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 14-19; J.L. Ruiz De la Peña, *Las nuevas antropologías*, Santander 1983.

⁵ A. Gehlen, *L'uomo*, Milano 1983; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 20-26; R.H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1965.

⁶ J. Gomez Caffarena, *Metafisica Fundamental*, Madrid 1969; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 27-29; A. Ortiz Osés, *Antropología hermenéutica*, Madrid 1973.

⁷ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, Milano 1980; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 30-35; P. Lain Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1961.

che intellettuale e concettuale. Perciò, il momento primordiale e originario non riguarda l'idea di Dio ma la sua realtà piena, da riconoscere e accettare liberamente e non solo da conoscere⁸.

5. Morte e solitudine

Anche il dato più incontrovertibile, la morte, come termine dell'esistenza nel mondo, costituisce una radicale messa in questione della vita e del suo senso, da affrontare seriamente, se si vuole vivere autenticamente. Un primo problema riguarda l'insanabile incompletezza causata dalla morte, che distrugge la vita umana, come progetto e come futuro, spezzandone il cammino. Essa riduce tutta la vita a un puro: *ancora-non-morte*, da vivere e pensare *dentro* la vita stessa e non solo *oltre*. Essa nega la vita come libertà, apertura e responsabilità, perché fa collocare ogni speranza e attesa solo al di qua della morte. Contraddice la vita come essenziale voler-vivere, come vivere *del* e *per* il futuro e come progettare o proiettarsi in avanti. Perciò è negazione assoluta e certa. È insuperabile insufficienza e contingenza. Rende irrevocabile il passato, irreversibile il presente e assente il futuro. Fa della vita temporale l'esperienza anticipata della fine irreversibile, irrevocabile e definitiva⁹. La solitudine, a sua volta, anticipa l'esperienza del non vivere, del nulla, dell'annientamento, propria della morte, rendendo la vita umana altrettanto ineluttabile ed enigmatica. La vita diviene scacco, fallimento insuperabile. L'uomo cessa di essere se stesso. L'angoscia del non vivere contrasta il fondamentale desiderio di vivere. Sorge il problema della "qualità della vita". Quale vita? il lento e inesorabile fluire nella morte assurda? Il dilemma è fra annientamento definitivo o nuova vita.

Ma se la morte è vero annichilamento, la vita diviene l'assurdo definitivo e totale. La mancanza di senso è assoluta e insanabile. Perciò la speranza, oltre la morte, è il tema veramente significativo, che non può fondarsi su nessuna realtà mondana o storica, ma solo su quella trascendente. Di essa, l'uomo non può assolutamente disporre, ma può affidarsi, abbandonarsi, invocarla¹⁰. Perciò la vita, come progetto verso il futuro, con la serie concatenata di speranze concrete, legate e dipendenti, privata del primo anello o aggancio, sprofonda nel nulla. Diviene una marcia forzata verso la morte, un avanzamento incessante e inarrestabile verso la vanificazione totale e definitiva. La riflessione rigorosa e senza attenuanti, sulla morte, spinge a cercare il significato della vita umana, in una speranza illimitata e trascendente di senso, che oltrepassa la morte. Essa non lascia alternative: o sperare al di là della morte, o chiudersi nel di qua senza speranza. Per questo la speranza oltre la morte rappresenta non solo il dato più significativo, ma la stessa *struttura costitutiva dell'uomo*. Perciò deve fondarsi su di una realtà autentica, trascendente e assoluta, di cui nessuno può disporre e che il linguaggio umano e religioso chiamano Dio¹¹.

6. Alienazione

Un altro aspetto fondamentale della condizione umana, sviluppato dalla modernità, è la crescente *alienazione* dell'uomo nelle società e culture moderne. Tema molto dibattuto fino alla metà del secolo XX, in particolare nella cultura marxista e di sinistra, oggi sembra dimenticato. Tuttavia i suoi fondamenti non sono scomparsi, ma sembrano assumere forme sempre più sottili e insidiose. Perciò va analizzata più come *realtà* antropologica che come *tema* ideologico o intellettuale. A tal fine è utile rivisitare, a grandi linee, le scansioni più significative del suo dibattito ideologico e filosofico. Il termine è parzialmente indicativo, perché ha assunto, nel tempo, diversi significati. Inizialmente, in campo giuridico, il verbo *alienare* significava vendere o perdere un bene. Il sostantivo, quindi, diceva condizione o stato di un bene appartenente a un altro soggetto. Il termine, in filosofia, fu introdotto con

⁸ D. von Hildebrand, *Der Wesen der Liebe*, Regensburg 1971; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 36-37.

⁹ A. Godin, *Mort et présence*, Bruxelles 1971; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 38-41; J. Pieper, *Tod und Unsterblichkeit*, München 1968.

¹⁰ M. De Unamuno, *Del sentimiento tragico de la vida*, Madrid 1931; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 41-43; E. Jungel, *Morte*, Brescia 1972.

¹¹ R. Troisfontaines, *De l'existence à l'être. La philosophie de Marcel*, Louvain 1953; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 44-45.

la teoria di J.J. Rousseau, che il *contratto sociale* nasce dall'*alienazione* della volontà e dei diritti propri dell'individuo, per formare la *volontà generale* della società. In Hegel l'*alienazione* (*Entäußerung*) divenne il processo per cui la coscienza si perde negli oggetti, allorché li considera realtà distinte o indipendenti da essa. Si supera con la *reintegrazione* o riconoscimento essi che furono creati dal soggetto. Ciò porta al *sapere assoluto* o *consapevolezza totale*¹². In Feuerbach il concetto è meno appropriato, indicando una proiezione fantastica che produce la religione.

Marx lo criticò. Riprendendo l'idea hegeliana di "*perdita della coscienza nella molteplicità degli oggetti*", l'applicò al suo concetto di uomo "*essere esistente per sé*". Coerente alla sua fede edonista-materialista, identificò l'*alienazione* dell'uomo nelle condizioni economico-sociali: economia, proprietà e lavoro, che sottraggono al lavoratore i frutti della sua fatica e ingegno. Le *alienazioni religiose* nascono da essa e l'uomo le eliminerà considerando sua unica patria la terra¹³. Esistenzialismo e personalismo svilupparono idee analoghe, ma più profonde. L'avere produrrebbe una reciproca tensione, che rende il soggetto schiavo dell'oggetto, alienandolo, perché rende la vita incomprensibile, intollerabile, ingiustificabile e causa di smarrimento¹⁴. Gradualmente, quindi, il concetto passò a indicare il processo per cui l'uomo si estrania da se stesso, identificandosi con gli oggetti e realtà materiali da lui prodotte, fino a diventarne uno strumento passivo. Appare evidente il sovraccarico semantico, negativo, subito dal termine e dal concetto: non appartenenza; stato sociale, umano, spirituale di estraneazione e smarrimento; dispersione e perdita dell'io per l'alterità dispotica degli altri; espropriazione di sé e della propria coscienza¹⁵.

6.1. Antropologia dell'alienazione

Se da questi aspetti iniziali, interessanti ma incompleti, passiamo a una riflessione antropologica più approfondita, scopriremo l'importanza del tema, ai fini di una interpretazione più profonda dei soggetti e della condizione umana. Secondo che il concetto si applichi alle cose o alle persone, emerge una differenza. Riguardo alle cose, l'*alienazione* è la condizione o stato di appartenenza ad altra persona. Riguardo alle persone è il processo per cui l'individuo si estrania da se stesso, identificandosi con gli oggetti e le realtà materiali da lui prodotte, o con le persone con cui ha da trattare, fino a diventarne uno strumento passivo. In questa prospettiva, *alienità* indica un senso personale di estraneità, parziale o totale, sia al cosmo che a se stessi. Cose e persone sono per noi *limiti insormontabili*, che divengono un *divario insuperabile* per le immense aspirazioni dell'io. In altri termini, non vi è cosa esteriore né interiore, pensiero, sentimento, moto riguardante noi stessi e gli altri (cose e persone) che possa appagarci totalmente. Quindi l'*alienazione* fontale o radicale è quella dell'uomo da se stesso, prima che da qualsiasi altra cosa. Essa è l'esperienza caratteristica e fondamentale della vita umana. È il dato stabile che si rileva in ogni epoca, cultura, religione. Indice inequivocabile dell'*alienazione-estraneazione* da se stessi è l'insanabile scontentezza e insoddisfazione, indicante una reale *insoddisfacibilità*.

La sua espressione più visibile è la *critica* o *spirito critico*, di cui cultura moderna e contemporanea vanno particolarmente orgogliosi. Essa non è mai mancata, nelle più diverse forme, in ogni epoca e civiltà. È una professione tipica, ruolo ambito e funzione remunerata di ogni espressione della nostra vita: estetica, artistica, letteraria, filosofica, sociale, politica, religiosa ecc. Un'altra espressione significativa è la *non omologabilità*, sovente male utilizzata. Omologo significa conforme, corrispondente. L'uomo non è mai tale, né al cosmo, né alle altre specie, né agli altri soggetti, né a se stesso. Ciò perché è parte dell'universo e porzione della specie, ma non solo quello. La radicale *non omologabilità* riguarda, soprattutto la dimensione storica, terrena, immanente. Benché immersi in essa, di essa non ci basta nulla: tempo, spazio, vita, limiti. Soprattutto il limite, qualunque esso sia, ci disgusta e angoschia. Tuttavia, tutto è limite. Perciò, l'*alienazione* radicale, insormontabile è la totale chiusura nei limiti, senza poterli sopportare. In definitiva, è tutto ciò che è terreno, storico, visibile,

¹² *Fenomenologia dello spirito*, I, Firenze 1960, 151-175.

¹³ *Économie politique et philosophie*, in *Oeuvres complètes*, VI, Paris 1948, 24, 29-31, 78.

¹⁴ G. Marcel, *Être et avoir*, Paris 1935, 242.

¹⁵ "Alienazione", in *Dizionario delle idee*, 15.

sperimentato e reale che ci disgusta e angoscia. E tale disgusto avviene in nome di un "*umano*" ultrastorico, invisibile, non sperimentato e irreali, che tuttavia non ci è alieno o estraneo e dal quale si è e ci si sente fortemente attratti. Qui sta il cuore di un'insanabile contraddizione. Se questo "*altro umano*" è illusione, proiezione, alienazione ecc., come pretese la modernità, resta da spiegare perché l'umanità non ne sia mai liberata, ma ne sia sempre accompagnata, in modo così profondo, universale e decisivo. Se non è illusione, e tale non è, ci troviamo di fronte a un mistero insondabile dell'uomo.

6.2. Alienazione e fede

Se esaminiamo la storia, le culture e le religioni, troviamo solo un uomo non alienato e non alienante, che non è un mito, ma un modello proposto concretamente all'umanità, *omologandosi* al quale non ci si aliena. Si tratta di Gesù di Nazaret, il Cristo. Egli, veramente e pienamente uomo, richiama e ricollega ogni realtà a sé e al Padre, di cui si dichiara il Figlio Unigenito. Questo Padre è Dio ed egli stesso è Dio. Per questo risolve con autorità i problemi insoliti dalle precedenti tradizioni ed esperienze religiose. In lui, adeguarsi e omologarsi a Dio non produce timore, sgomento, smarrimento, ma pace profonda e intima gioia. Quindi nessuna alienazione o estraneazione. Il solo pensiero del suo allontanamento suscita nei suoi discepoli e seguaci, uomini normali, una profonda tristezza e nostalgia. La nostalgia, come desiderio intenso e doloroso di persone, realtà, cose, tempi e luoghi, cui ritornare, e situazioni vissute, che si vorrebbe rivivere, va inserita in questo contesto antropologico. Comprensibile nei confronti del già attuato, vissuto e sperimentato, lo è assai meno verso realtà non vissute né sperimentate. Anch'essa, quindi, appare misteriosa o incomprensibile. Tuttavia, esplorata in profondità, si manifesta anch'essa come esigenza o invocazione di pienezza, di assoluto e infinito, di appagamento, di verità, bontà totale e amore, di comprensione e comunicabilità totale (comprendere ed essere compreso totalmente), di valorizzazione (essere apprezzato e apprezzare totalmente), senza limiti d'intensità né di tempo.

Nulla nell'universo, nel tempo, nel mondo e nessuno nell'umanità può dare questo, né autorizza a volerlo o anche soltanto pensarlo. Tuttavia, per l'uomo è il "*sentire*" più diffuso, stabile e comune in tutti i tempi e tutte le culture. Comunque lo si chiami: stato d'animo, profondo, inconscio o conscio, aspirazione, convinzione, attesa, ecc., anche questa, è una "*spia*", indice di una realtà invisibile, di una dimensione ulteriore, che incombe su di noi, più reale e più forte di noi. Poiché si tratta di esperienze intensamente personali, si spiegano e comprendono solo in una dimensione e contesto personali. Non riguardano, però la personalità *unidimensionale* limitata, che conosciamo e sperimentiamo così bene in noi stessi e negli altri. Esigono persona e personalità che superino questi limiti, contingenze e finitezze che alienano. Rinunciarvi, però, è rinunciare a noi stessi, alla nostra felicità, alla nostra vita. Tutto ciò è possibile solo a una persona, che trascenda totalmente e infinitamente l'uomo. Perciò il superamento definitivo della nostra alienazione irriducibile, estraneità radicale e inguaribile nostalgia, è nella conformità, corrispondenza, comunione alla fonte reale delle aspirazioni, non illusorie ma ontologiche, essenziali. Ciò è quello che i credenti chiamano Dio. Essi, però, sono i primi a rendersi conto che tale *fonte reale* esige garanzia e certezza. Che l'esigenza e aspirazione di corrispondenza e comunione sia veramente possibile e non illusoria. Vogliono riscontri attendibili. E anche qui la risposta viene dall'annuncio su Gesù il Cristo, Via, Verità, Vita.

7. Storia e storicità

Nella storia, come nella cultura, ogni uomo nasce, si sviluppa, si fa e contribuisce al divenire suo e dell'umanità. Perciò storia e cultura sono una dimensione fondamentale, conglobante, esclusiva e specifica dell'uomo. Qui ci soffermiamo sulla storia, come impresa comune e unificante di tutta l'umanità, scoperta e creazione del nuovo. In questo senso è una delle opere più espressive dell'uomo. La sua scoperta è recente, perché la storia, nel suo divenire, per rivelarsi, deve farsi ed essere fatta. Sulla storicità dell'uomo si può riflettere solo a partire dal divenire storico, perché l'avvenire non ancora accaduto non può essere punto di partenza, od oggetto della ricerca del senso ultimo della storia. Perciò, dobbiamo analizzare il divenire della storia, per delinearne l'avvenire ultimo e ciò rende il problema non soltanto storico, ma pure escatologico. Non riguarda, infatti, solo il futuro dei singoli, ma quello dell'umanità e del mondo. Naturalmente, il *divenire cosmico* riguarda solo la trasformazione della natura, mediante i processi studiati dalle scienze. Il *divenire storico*, invece, riguarda l'uomo e la

realtà trasformata dalla sua azione intelligente e libera (cultura), non riducibile alle semplici cause naturali (riduttivismo, naturalismo). L'uomo inizia il divenire storico e ne è il vero autore¹⁶. La storia può essere considerata, allora, come l'*opera libera e cosciente dell'uomo sostenuto dalla speranza*. La natura ne è solo il presupposto permanente e indispensabile. La sua trasformazione ne è il risultato. Ma la storia consiste, anzitutto, nell'azione dell'uomo e, solo secondariamente, nella trasformazione del mondo che, abbandonato a se stesso, svanirebbe nel divenire cosmico.

Nel divenire storico, di passato, presente e futuro, vi è continuità e discontinuità. La condizione strutturale del divenire storico è la sua apertura alla possibile novità del futuro. Perciò passato, presente e futuro sono in rapporto di esclusione-inclusione. Ciascuno esige gli altri, ma non può essere ridotto ad essi. Solo il soggetto umano, che trascende il tempo e la successione degli atti, con la sua autocoscienza, consapevolezza e comprensione, può unirli, affinché non restino una pura successione di momenti discontinui. L'uomo, aperto al futuro, può anticiparlo e trascendere il tempo. La sua intersoggettività è il vincolo di continuità (cultura) tra le varie generazioni che si succedono. Nelle tradizioni (culture) opera il dinamismo creatore della storia: coscienza, libertà, speranza. La discontinuità proviene dallo stesso essere prodotto-dai e soggetto-ai dinamismi che presiedono alla continuità: l'uomo. Egli però esprime libertà, capacità di decisioni e *speranza radicale*. Anche questo fa problema ed è mistero¹⁷. Tuttavia, egli rivendica per ogni evento storico, azione personale e impegno comunitario, un senso e valore proprio, che non può essere sminuito a semplice momento, o tappa del divenire storico verso il futuro. La ragione è che esprime la persona, la sua verità, dignità e originalità insostituibile, che impedisce di ridurla a semplice "*parte della totalità*". L'uomo integrale la rivendica contro ogni ideologia o storicismo (marxismo, eroismo laico ecc.). Nessun processo storico è pura temporalità, mero avanzare nel tempo, ma processo umano in tutte le sue dimensioni, realizzazione di sé, umanizzazione propria e della natura.

In tale processo, interagiscono strettamente molti elementi: tecnica, scienza, cultura, economia, politica mass-media, ecc., le cui conseguenze, positive e negative, sono estremamente intricati. Oggi fanno temere per la stessa sopravvivenza dell'uomo e del pianeta. L'aspetto più tragico, però, è il crescente cumulo di morti che la storia umana si lascia dietro, alienandoli o eliminandoli definitivamente da se stessa. Tutti, però, dobbiamo morire. Ma allora che senso ha la storia, per ogni uomo e per l'intera umanità? Anche per questa via ogni speranza radicale sprofonda¹⁸. Pertanto, la sola condizione ontologica accettabile del divenire storico consiste nella trascendenza illimitata della speranza-sperante di ogni uomo e dell'intera umanità, nei confronti di tutto ciò che accade nella natura e diviene nella storia. Ma anche in questo caso sorgono domande ineludibili, di eccezionale importanza e profondità: A che tende il divenire storico? In che direzione e verso che cosa la storia si trascende? Qual è il futuro ultimo dell'umanità? Ancora una volta, e anche per questa via, il problema si rivela escatologico, perché ogni divenire puramente immanente non risolve nulla. L'unica risposta può essere solo un Trascendente, Personale, Assoluto, unico futuro per l'uomo. L'uomo, spirito finito, incarnato, in comunione, può finire nell'assoluto silenzio o ineffabilità di fronte a lui. Oppure può riceverlo come libero dono di grazia e di speranza. O, ancora, può liberamente rifiutarlo, sbarrandosi nella sua di-sperazione. Vista in questi termini, la libertà attuantesi nella storia ed espressa nei termini *soggettività* e *storicità*, appare come fondamentale dimensione umana, in cui può accadere l'evento assolutamente gratuito della Rivelazione, esprimibile mediante la Parola, che può essere accolto nella fede¹⁹.

¹⁶ A. Millan, *Ontología de l'existencia histórica*, Madrid 1955; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 46-47; K. Löwith, *El sentido de la historia*, Madrid 1956.

¹⁷ O Köhler, "Storia Universale", in *Sacramentum Mundi*, 8, 106-122; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 48-49; R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris 1948.

¹⁸ N. Berdjaev, *Il senso della storia*, Milano 1975; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 50-52.

¹⁹ S. Mazzilli, *I sommi problemi. I problemi del soggetto*, Padova 1963; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 53-54; 63-66; R. Giorda, L. Cimmino (a cura), *La coscienza nel pensiero moderno e contemporaneo*, Roma 1978.

8. Rivelazione storica e Incarnazione

Considerando Rivelazione e fede come eventi storici, ne possiamo meglio comprendere le scansioni, dall'attuazione veterotestamentaria, caratterizzata dal *così dice Jahwe* dei profeti, a quella neo-testamentaria, caratterizzata dal *ma io vi dico* di Gesù Cristo. La diversità e distanza radicale è possibile, perché Gesù non è più un semplice messaggero, ma il Figlio Unigenito del Padre. Non è solo un Rivelatore, ma la *Rivelazione* stessa nella sua insuperabile pienezza (Rm 5,8-11; 8,31-34; Gal 4,4; Fil 2,5-11; Col 1,25-29). È l'irradiazione della gloria del Padre, l'impronta della sua sostanza (Eb 1,1-3) In Gesù di Nazaret, Unto-Consacrato (Messia, Cristo), Figlio Unigenito, Dio Padre ci ha donato la sua Parola (Logos) definitiva²⁰. Giovanni pone l'Incarnazione come fondamento della Rivelazione, poiché Gesù Cristo è l'intima comunione di vita col Padre. Tutto ciò che è del Padre è suo. Come Figlio Unigenito conosce e vede il Padre, che nessuno ha mai visto. La sua visione e conoscenza del Padre è unica ed esclusiva. In lui vi è piena coscienza della propria filiazione-visione del Padre, di cui è Rivelazione in base a questa realtà. Perciò, credere "a" e "in" Cristo, significa credere nel Figlio di Dio e in lui avere accesso al Padre. Il Padre testimonia tutto ciò di lui, a suo favore. Perciò Gesù è insieme fondamento e oggetto della fede. Si deve credere Lui, a Lui e in Lui: persona, presenza, parole, azioni, opere, dottrina, perché l'Incarnazione è la suprema Rivelazione di Dio²¹.

Personalmente, Gesù di Nazaret, il Cristo (Messia) è la Parola (Logos, Verbo) increata di Dio, in cui il Padre si dona, esprime, manifesta in modo totale, perché è la sua immagine consustanziale, che ne riflette pienamente la divinità. Il Figlio di Dio è persona immanente e auto-donazione e autorivelazione del Padre. Come Dio, può appropriarsi personalmente l'essere umano (Incarnazione). Come Figlio può esprimere in tale appropriazione il mistero personale di Dio. La comunicazione personale del Padre al Figlio rende possibile la comunicazione personale del Padre all'uomo Gesù Cristo e, in Lui, a tutti gli uomini. Nella sua stessa umanità, Cristo è la parola personale eterna del Padre: "Il Verbo si è fatto carne". La Parola divina si è fatta carne e parola umana. Per questo l'Incarnazione è già, in se stessa, Rivelazione totale e gratuita²². La possiamo chiamare *verità divina autoespressa umanamente*. Il *parlare* di Dio agli uomini raggiunge la massima profondità nel suo *farsi uomo*, in cui si appropria dell'essere umano per esprimersi. L'*immagine increata* di Dio fa sua personalmente la sua propria *immagine creata*, per esprimersi in essa. Tutto il messaggio di Cristo traduce in immagini, simboli, concetti e parole la sua esperienza fondamentale di figliolanza e visione e il suo mistero personale. Perciò può e deve chiedere un'adesione assoluta. Tale mistero ed esperienza costituiscono il *metaconcettuale*, mentre il messaggio ne è l'equivalente concettuale e verbale. Sono due momenti essenziali, diversi ma complementari, distinti ma non disgiungibili.

In questo modo, l'esperienza del Verbo in Cristo viene oggettivata in concetti che, pur veri e corrispondenti, restano manchevoli e oscuri²³. Solo il Figlio di Dio può esigere che si creda *a* e *in* Lui e si accolga quanto dice, perché è Lui a dirlo (Gv 8, 18-48). Ciò è comprensibile e accettabile solo come manifestazione dell'esperienza della sua divina filiazione. In questo modo, la Rivelazione è veramente Parola di Dio all'uomo, o Verità divina espressa in parole umane. Sono due formule diverse della stessa misteriosa realtà: l'Incarnazione. La *Verità* personale di Dio (Logos Verbo) fa propria la natura spirituale corporea (uomo), si manifesta-esprime in essa, nell'esperienza spirituale della persona divina (vero Dio) e nell'attività-parola di Gesù Cristo (vero uomo). Il mistero delle parole umane di

²⁰ F. Gils, *Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques*, Louvain 1957; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 67-70; C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London 1938.

²¹ D. Mollat, *L'évangile selon S. Jean*, Paris 1956; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 71-76; A. Richardson, *The Gospel according to St. John*, London 1959.

²² L. Richard, *Le mystère de la rédemption*, Tournai 1959; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 77-80; A. Grillmeier, *Christ in Christian tradition from the Apostolic Age to Chalcedon*, London 1965.

²³ A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Paris 1911; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 83-89; F. Malmberg, *Über den Gottmenschen*, Freiburg 1958.

Gesù come Rivelazione, coincide col mistero dell'uomo Gesù come Figlio di Dio. Sostanzialmente, Incarnazione e Rivelazione sono un medesimo Mistero²⁴.

9. Interrogativi sull'esistenza e giustificazione della fede

Ciò rende evidente l'esigenza di una *fede consapevole*, capace di porsi i seri interrogativi che abbiamo analizzato: credere è alienazione o risposta alle esigenze e dimensioni fondamentali dell'esistenza? ci può essere esistenza autentica fuori o senza la fede? la fede fa comprendere l'esistenza o l'esistenza fa comprendere la fede? fede ed esistenza coincidono o si distinguono? Il credente deve rispondervi in modi esaurienti e convincenti, rispettando le dimensioni fondamentali dell'esistenza umana: *temporalità e storicità*. Esse sottolineano che l'uomo deve aderire al mistero ineffabile di Dio e realizzare la propria libertà, tenendo conto della comunità umana e del mondo. Deve decidere il senso definitivo della sua esistenza e realizzarsi nel tempo, mediante la sua attività nel mondo, in comunione col prossimo²⁵. Deve trasformare, col pensiero e il lavoro, l'immensa energia dell'universo, dando compimento al senso del mondo, sotto la continua minaccia della morte personale e della fine dell'umanità e del mondo (auto-distruzione come meta del progresso tecnico). Affronta questi compiti e minacce con la speranza nella vita oltre la morte, che risponde alla sua esigenza di non accettare l'assurdo, sprofondando nel nulla assoluto. La sua *finitezza creaturale* e la sua illimitata *aspirazione spirituale* costituiscono il suo enigma o mistero fondamentale, che lo pone davanti al mistero assoluto di Dio. In questa situazione, la fede è la sua risposta all'assoluto *sì* di Dio in Cristo, come decisione che coinvolge irrevocabilmente la libertà nel suo destino eterno, nell'unione con Cristo, che fonda ed esige l'adesione alla Chiesa²⁶.

Questa sua decisione irrevocabile di credere, l'uomo deve giustificarla di fronte alla propria ragione. Lo esige la sua dignità di essere libero e razionale, che gli vieta scelte e decisioni ingiustificate (senza ragioni). Pertanto, la realtà biblica della fede, come risposta totale dell'uomo alla parola di Dio, nella sua indivisibile unità di conoscenza e di scelta, si attua nell'atto totale col quale l'uomo si apre e abbandona a Dio che, in Cristo, compie e rivela definitivamente il suo amore salvifico²⁷. Non si tratta, quindi, di pura conoscenza, ma dell'accoglienza di Dio e della sottomissione alle esigenze della sua *alleanza* e del suo *amore*. Il credere cristiano è il compimento autentico della fede che: a) ha per centro il mistero assoluto dell'amore salvifico di Dio; b) è appoggio, abbandono e sottomissione totale a tale amore; c) inserisce nella nuova creazione, d) fa sperimentare il dono assoluto di Dio in Cristo, e) interpreta le dimensioni fondamentali della vita, conferendo loro definitiva pienezza²⁸.

10. Fede, non fede, prassi

Problema fondamentale per l'uomo è il rapporto fra fede e incredulità, che non è una semplice differenza d'interpretazione dei rapporti umani o del reciproco legame fra uomo e mondo. L'incredulità, in quanto tale, è la **chiusura definitiva nella finitezza intramondana che, rifiutando Dio, rifiuta la propria interiorità e ulteriorità**. Essa è alienazione dalle dimensioni umane più vere e autentiche. Per contro, la fede è apertura continua a Dio, in ogni circostanza della vita, mediante scelte radicali e decisioni sempre nuove, che sfociano in concrete attuazioni. Perciò, l'esistenza nella fede è autentica, impegnando l'uomo, nel più profondo della sua libertà interiore e in tutte le espressioni della prassi. Per questo, ogni esistenza autentica riveste, sotto la grazia di Cristo, il carattere di esistenza nella fede. In passato, la teologia non esplicitava il rapporto fede-prassi insito nel concetto di fede

²⁴ H. Riedlinger, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissen Christi*, Freiburg 1966; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 91-93; N. Dumas, *Connaissance de foi*, Paris 1963.

²⁵ E. Coreth, *Antropologia filosofica*, Brescia 1978; P. Tillich, *Ultimate Concern*, London 1965.

²⁶ G. Marcel, *l'homme problématique*, Paris 1955; X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid 1978.

²⁷ *Dei Verbum*, 5.

²⁸ *Dei Verbum*, 2, 8.

cristiana. Perciò la prassi del credente appariva più come risultato o espressione della fede, che sua dimensione costitutiva. La visione biblica della prassi quale dimensione intrinseca della fede venne sottolineata, invece, dal Concilio Vaticano II²⁹. Come la Rivelazione comprende azioni e parole, così la risposta di fede include l'accettazione della parola e l'obbedienza delle opere. Il coinvolgimento reciproco di "fede-speranza-amore" unisce vitalmente ortodossia e ortoprassi. Il vincolo intrinseco di prassi e fede consente di comprendere, in modo nuovo, l'unità vitale e indivisibile tra *fides quae* (contenuto) e *fides qua* (atteggiamento personale).

La dimensione cognitiva, propria della *fides quae*, rende possibile e giustifica la dimensione decisionale-pratica della *fides qua*, che a sua volta attua e informa il contenuto e la motivazione propri della *fides quae*. Quindi la fede cristiana è verificata dall'unità vitale di ortodossia e ortoprassi, che si esigono a vicenda. L'ortodossia esprime in concetti, simboli e linguaggio le realtà della salvezza compiuta in Cristo, che mostra la sua autenticità nell'ortoprassi (prassi cristiana guidata dall'ortodossia), come appropriazione e attuazione della salvezza³⁰.

²⁹ *Lumen Gentium*, 8; *Dei Verbum*, 5; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 127.

³⁰ D. Evans, *The Logic of Self-involvement*, London 1963; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 128-130.

7. FEDE COME "VITA NELLA FEDE"

1. Fede come dimensione esistenziale

Come si è visto, già fra i primi Padri, alcuni, detti apologisti, consideravano la fede come una conoscenza concorrenziale e, per certi aspetti, superiore alla ragione. In parte del medioevo, con l'affiorare del razionalismo, e nella modernità, col diffondersi di questo e il prevalere della mentalità tecnoscientifica, la *concezione cognitiva* della fede si consolidò notevolmente. La teologia cattolica della fede, sempre più concentrata sui temi conoscitivi, parve marginalizzare quelli esistenziali. Solo dal secolo XX, soprattutto con il *Concilio Vaticano II*, l'*aspetto esistenziale* riprese il ruolo che gli compete. In questo recupero hanno esercitato un ruolo significativo il rinnovamento biblico e liturgico, l'antropologia contemporanea, le filosofie esistenziali e la critica epistemologica, che ha distinto sempre più chiaramente gli ambiti, logiche e linguaggi delle scienze, della filosofia e della fede.

2. Antico Testamento: fede e vita in Abramo

Come si è visto, l'Antico Testamento, fin dai suoi inizi, presentava tutta la carica esistenziale e vitale della fede. Per riassumerla in una breve affermazione diremmo: *solo nell'affidarsi a Dio la vita dell'uomo trova sicuro fondamento* (Is 7,7). L'immagine vivente della fede, da circa quattro millenni, accolta dai massimi monoteismi mondiali (Ebraismo, Cristianesimo, Islamismo) è Abramo. Gesù arrivò a definire il Padre come: "Dio di Abramo" (Mt 22,32). Paolo, in una breve frase, sintetizzò: Abramo è il padre di tutti noi nella fede. La sua fede fece padre di molti popoli (Rm 4,16-17) lui, un nomade già vecchio, con una moglie vecchia e sterile. Abramo, indica non solo l'inizio del piano di Dio, ma anche i suoi aspetti fondamentali. Non fece dotte riflessioni, ma lasciò tutto: casa, paese, terra e spezzò tutti i legami, per affidarsi e abbandonarsi totalmente a Dio. La *Genesi*, quindi, non è cronaca, ma narrazione religiosa di un uomo attratto da Dio, messo alla prova e colmato di una grazia e di un compito incredibile: diventare il padre di un popolo innumerevole. Per questo affrontò i rischi del deserto, il luogo dell'orrore, dell'insicurezza e abbandono assoluti, delle belve, dei predoni e dei demoni, la landa di vaste solitudini, d'isolamento, della mancanza di ogni protezione, di vie ignote (Gen. 12). Dio, però, non lo chiamò a *vivere* nel deserto ma ad *attraversarlo*. Quanto ad affetti, Abramo fu pronto a sacrificare a Dio l'unico figlio, atteso tutta una vita (Gn 22, 1-9). Credette nell'inverosimile e nell'impossibile, ma la sua fede non fu mai confusa o delusa. Per questo è prototipo e simbolo della fede in quel Dio, al quale è possibile ciò che agli uomini è impossibile, e apre vie dove gli uomini non ne hanno alcuna.

È Dio che entra nella sua vita e gli chiede solo una fede attenta e intrepida, perché il suo futuro dipende solo da Lui. È Dio che ne prova la fede per purificarla e rafforzarla. Gli insegna non solo come essergli fedele, ma anche che non vuole vittime umane, perché è il Dio della vita. È il Dio dei viventi, che un giorno, in Cristo, vincerà definitivamente la morte (Eb 11,19; 2,14-17; Rm 8,32). È il Dio che gli aveva detto che sarebbe stato una benedizione (Gen 12,2), di cui Cristo è la pienezza. Cristo invierà i suoi discepoli a tutte le genti, come benedizione di speranza, amore, consolazione, gioia, aiuto, incoraggiamento¹. La fede ne farà un "sale" che preserva dalla corruzione e rende buoni, una "luce" che illumina e un "fuoco" che arde (Mt 5,13). Con Abramo è iniziata una nuova fase del rapporto fra Dio e l'umanità, che pure *aveva rinunciato a Lui*, perseguendo i propri sogni di potere e grandezza (Babele, idolatria). Con Abramo, una singola persona riceve le promesse, il messaggio, la guida del Dio vivente. La sua voce risuona nella sua coscienza, perché abbandoni tutto e consenta a Dio di disporre della sua vita, per il piano di salvezza universale. A lui, vecchio, privo di discendenza, è promesso il colmo dell'impossibile: divenire grande nazione (Gen 12, 1-2). Vi è qui un'altra grande struttura vitale della fede: la chiamata di Dio ascoltata nella propria coscienza. Abramo è il padre di quanti, ascoltando la propria coscienza, sentono e ascoltano la voce di Dio, per seguirla e tradurre in vita e opere. In ogni momento difficile, i profeti ricorderanno Abramo al popolo come esempio (Is 29,22; 51,1; Ne 9,7), mentre il popolo lo ricorderà a Dio come intercessore (Es 32,13; Dt 9,27; 1Re 18,36; Mi 7,20).

¹ H. Fries, *La fede tra impegno e speranza*, Milano 1990, 9-13.

Si potrebbe parlare di una glorificazione di Abramo, dato che quelli che appartengono a Cristo sono "discendenza di Abramo, eredi secondo la promessa" (Gal, 3,29). Questa ricompensa è l'adempimento della promessa grande a lui fatta. La sua paternità si estende a tutti gli eletti del cielo. Infatti, Gesù chiama "seno d'Abramo" (Lc 16,22) la "terra" o "abitazione" definitiva dei poveri e dei credenti. A questa patria, anche la liturgia dei defunti augura a tutte le anime di poter giungere². Quindi la vera filiazione da Abramo è quella spirituale, poiché quella secondo la carne non serve. Così come, senza la fede e la fedeltà, le opere della Legge non valgono. Nessun'opera può precedere la grazia divina, perché le opere della grazia sono il frutto di questa³. Tuttavia, nonostante la sua eccezionale santità e grandezza, Abramo è solo una figura, un anticipo imperfetto di quella vera, piena santità e benedizione che è Gesù Cristo, vero coronamento della rivelazione e piena attuazione di tutte le promesse. Dietro a lui, ogni cristiano è il prototipo e simbolo vivente della vita di fede che, contro ogni apparenza contraria, crede che Dio, nella croce del Figlio, rivela la sua massima potenza d'amore e di salvezza.

3. Nuovo Testamento:

Tenuto conto dei tipi, figure, analogie, che legano i due Testamenti, è normale chiedersi quale figura, nel Nuovo Testamento prenda il posto di quella di Abramo, superandola ulteriormente per l'eminente grandezza della "piena realizzazione" delle antiche promesse e attese. Per rispondere, bisogna partire dal contesto della nuova alleanza. Infatti, nel Nuovo Testamento la fede è totalmente rinnovata e immensamente sostenuta da due eventi eccezionali: 1) Dio si è reso percepibile e visibile, assumendo il volto umano e la voce umana di Gesù Cristo; 2) il cristiano non è più solo, nel deserto, ma vive la sua vita di fede, speranza e carità, nell'indefettibile fraternità e comunione universale della Chiesa. È giunto il tempo in cui nessuno può più credere sperare e amare da solo, lo si fa tutti insieme⁴.

3.1. Fede come: "vita in Cristo" e "Cristo-Vita"

Il *Catechismo della Chiesa cattolica* presenta Maria come l'esempio più perfetto di "obbedienza della fede", elencando i fatti in cui essa la realizzò e, in particolare, l'accoglienza e consenso all'annunzio-promessa di Gabriele (Lc 1,37-38). Avendo creduto senza mai vacillare, fino all'ultima prova della croce, tutte le generazioni la chiameranno beata, per cui la Chiesa la venera come la più pura attuazione della fede⁵. In un contesto di tale grandezza e definitività, il pieno "Amen, Testimone fedele e verace" (Ap 3,14) non può essere che Gesù Cristo. Ciò poteva creare difficoltà, in un'interpretazione della fede come "conoscenza", dato che l'onniscienza divina non lascia spazio o crea insormontabili difficoltà a un'eventuale "non conoscenza" in Cristo. Non fa difficoltà, invece, nella recuperata visione biblica della fede come: *fiducia, fedeltà e abbandono assoluto e totale al Padre*, di cui Cristo è pienezza e perfezione. In questa luce può essere letta tutta la vita di Gesù. Essa comincia con la sua nascita in estrema povertà. Piccolo bimbo, nel buio di un angolo fra i più sperduti. In tale povertà e nascondimento esterno la notte è scossa da un messaggio ai più poveri: "Oggi è nato per voi il Salvatore" (Lc 2,11), che li colma di luce e gioia.

Dio non è più lontano e inaccessibile, è il Dio-con-noi (*Emmanuel*) e uomo come noi. Il *Fedele verace* ha assunto in sé, per sempre, tutto ciò che è umano, escluso il peccato. Tuttavia condivide tutte le conseguenze del peccato umano: disagio, povertà, sofferenza, solitudine, inganno, abbandono, rinnegamento, tradimento, persecuzione, violenza, angoscia e morte. Dio, che è Amore, ha assunto tutto ciò, in sé, in Gesù Cristo. Con l'Incarnazione, l'infinita potenza d'amore di Dio assume tutte le negatività umane, per vincerle, trasformandole in salvezza. La vita imperitura di Dio ha assunto la morte, per vincerla, trasformandola in vita eterna. Per questo il Nuovo Testamento presenta sempre fede e vita in stretta unione: *la fede è vita nuova in Cristo*. Questa concezione è descritta, con diverse

² R. Feuillet, A. Vanhoye, "Abraham", DTBD, 7.

³ DTBD, 6.

⁴ Fries, *La fede tra impegno e speranza*, 15-17.

⁵ *Catechismo della Chiesa cattolica*, 148-149.

angolature, nei vari scritti neotestamentari. Per Gesù, la vita è più preziosa di ogni realtà materiale, come il cibo (Mt 6,25), e spirituale come lo stesso sabato (Mc 3,4). Rivendica Dio come Dio, non dei morti ma dei viventi (Mc 12,27). In Giovanni il tema di Gesù-Vita ricorre quasi in ogni pagina. Egli possiede la vita dall'eternità (Gv 1,4), è Parola di vita (1Gv 1,1), pane di vita (Gv 6, 48), luce della vita (8,12), risurrezione e vita (11,25), via di vita (Gv 14,6), datore di acqua di vita (Gv 4,10). È venuto per dare la vita eterna (Mt 19,19; 19,29) sovrabbondante (Gv 10,10), perché chiunque vive e crede in lui viva per sempre (Gv 11,25).

Anche il confronto con Giovanni Battista è significativo. Gesù lo loda come il più grande fra i nati di donna, ma sottolinea che il più piccolo nel suo Regno è più grande di lui (Mt 11,11). Ancor più, mentre il Battista invita alla conversione, minacciando condanne e annunciando un Dio severo (Mt 3,7-12), Gesù proclama l'anno di grazia, la misericordia, la beatitudine e la gioia. Il vangelo di Giovanni inizia l'attività pubblica di Gesù, non con discorsi o prediche, ma con una festa di nozze. Quella festa e banchetto, che ricorreranno più volte nelle più belle parabole del Vangelo. Anche qui, il contenuto non è una dottrina, ma una scena di vita. Gesù ha compiuto un grande segno, di cui né sposi né invitati sembrano accorgersi. Maria sì. Anche i discepoli che "credettero in lui" (Gv 2,11), vedendo nel suo gesto la rivelazione della gloria di Dio. Il fatto chiarisce chi e come vede e capisce i "segni" del Regno. Quanto al *chi*, Cana li indica in quanti si uniscono a Gesù (i discepoli), pronti a lasciare tutto per seguirlo fino in fondo. Quanto al *come*, è la fede che fa vedere e capire. Senza fede i segni non dicono nulla. Quindi, ciò che conta non sono i segni, ma la fede che li fa leggere come parola e opera di Dio. Il contesto del miracolo, quindi, si allarga enormemente: dalla piccola Cana all'intera opera salvifica di Cristo. Ciò significa che, in tutti i luoghi e tutti i tempi, la fede fa vedere un mondo e una storia pieni dei segni di Dio. Per vederli, però, oltre agli occhi della fede occorrono quelli dell'amore che, insieme, fanno leggere anche le esperienze più negative e dolorose dell'uomo, come segni che svelano all'uomo la sua finitezza, precarietà e bisogno di salvezza.

Perciò anche le cosiddette passività o negatività dell'esistenza possono divenire vie di vita, aprendo l'uomo alla speranza che porta all'invocazione: "Signore salvami" (Mt 14,30), cui Cristo dà la certezza della sua risposta: "Alzati e va, la tua fede ti ha salvato" (Lc 17,19)⁶. Gesù cercava ovunque la fede e la sua maggior tristezza era di non trovarla. Per questo ripeteva spesso: chi ha orecchie per intendere, intenda, non solo la sua voce, ma le Scritture, gli eventi e tutte le cose. Per questo il vangelo di Giovanni sottolinea che la fede riassume tutto l'essere del cristiano (Gv 1,11-12; 3,14-16; 5,24-39; 6,35-47; 7,37; 10,14.16.26.27; 11,26; 17,8.21-25; 20,37).

S. Paolo imposta la sua teologia sulla fede, come totalità dell'esistenza umana vissuta sotto la grazia di Cristo (Rm 2,17; 4,5.11.24; Gal 2,20; 3,23-28; Ef 1,18-21; 2,8-10; 3,17; Col 2,27). Egli sottolinea, in particolare, che l'esistenza di Gesù comporta due modi d'essere, uno terrestre, nella carne e uno celeste, nello Spirito (Rm 1,3; 1Tm 3,16; cf. 1P 3,18). Il credente, trasformato inferiormente dallo Spirito, ha ricevuto, come Cristo, l'unzione regale, sacerdotale (Eb 1,1-9) e profetica (nel battesimo, agli inizi del ministero At 10,38; 4,27; Lc 4,18). Oltre a queste figure la teologia paolina sottolinea in Cristo l'immagine del Dio invisibile, primogenito di tutte le creature, (Col 1,15) fino a evidenziare la "pienezza della divinità" che abita in lui (Col 2,9), in forza della quale tutto esiste e per la quale abbiamo accesso a Dio (1Cor 8,6). La sintesi più densa e significativa, Paolo la presenta nella lettera ai Filippesi, che indica le tappe del mistero di Cristo: preesistenza divina, abbassamento dell'incarnazione, supremo abbassamento della morte, glorificazione celeste, adorazione dell'universo, titolo pieno di Cristo: Signore" (Fil 2,6-11). È questo rapporto fra "vita terrestre nella carne" e "vita celeste nello Spirito" che ora occorre esaminare.

3.2. Fede come "vita nello Spirito"

Nel capitolo sesto abbiamo visto le dimensioni essenziali della vita umana, poste in rilievo dall'antropologia contemporanea. Abbiamo pure visto le minacce e gli impedimenti al loro sviluppo, derivanti dalla concreta condizione storica dell'umanità (alienazione, morte, sofferenza, solitudine, assurdo ecc.). Questa situazione è presentata dalla Rivelazione, in termini di peccato originale e di tutte le sue conseguenze. Lo Spirito Paraclito, mandato da Cristo risorto, "convince il mondo quanto al

⁶ Fries, *La fede tra impegno e speranza*, 25-28.

peccato" (Gv 16,9), rivelandone il Redentore⁷. Ciò manifesta pure la funzione dello Spirito in ordine alla fede, perché fa emergere il mistero costitutivo dell'uomo, anche attraverso le sue esperienze negative e dolorose. Il *Catechismo della Chiesa cattolica* sottolinea che per comprendere il peccato, si deve, prima di tutto, riconoscere il profondo legame dell'uomo con Dio e con il suo progetto⁸. L'antropologia ci dice che l'uomo, "spirito finito incarnato" è teso fra la sua finitezza creaturale e la sua illimitata aspirazione spirituale. Il che è perfettamente vero. La Rivelazione, tuttavia, scende ancor più in profondità, illuminandone la lacerazione fra *vita terrestre nella carne* e *vita celeste nello Spirito* (Gal 5,16-17; 6,8). Così, antropologia e Scrittura convergono nell'approfondire il mistero insondabile dell'uomo. In questo modo la fede cristiana illumina il mistero umano, di perdizione e salvezza, collocandone l'esistenza di fronte al mistero assoluto di Dio e del suo dono⁹.

Si chiarisce, allora, come l'implicita presenza di Dio nello *spirito finito incarnato*, che costituisce l'essere dell'uomo, fondi pure la sua radicale capacità di ricevere i doni di grazia e di fede. Questa grazia è Dio stesso, che si comunica all'uomo e lo chiama alla comunione di vita con lui. Questa chiamata interiore, e la sua accettazione nella fede, rappresentano la dimensione più profonda dell'esistenza umana. Questa grazia, comunicazione, comunione e fede (come fiducia, fedeltà, abbandono al Padre) si attuano pienamente in Gesù Cristo e, con lui e per lui, passano negli uomini. Per questo tutta la grazia di Dio è contenuta nell'Incarnazione. Essa avviene come dialogo personale col Padre, che domina tutta l'esistenza umana (terrestre) di Cristo. Essa realizza *ad extra* il dialogo fra Padre e Figlio che *ad intra* domina tutta l'esistenza divina (celeste). Così, Gesù è il Servo obbediente e sofferente, che immola la sua vita per la salvezza di tutti, attuazione vivente, personale, del sacrificio dell'eterna alleanza di Dio con l'uomo (Mt 26,29; Mc 14,21-25; 10,45; Lc 22,14-20.26-27; 1Cor 11,23). Egli, nel segreto della sua coscienza umana, vive l'unione filiale con Dio, Padre suo e Padre degli uomini. Sperimenta tutta la povertà della nostra esistenza (2Cor 8,9; Fil 2,5-9) e la grandezza della sua accettazione in piena sottomissione a Dio (Eb 2,9-10; 5,7-10; Mc 14,32-42; Lc 22,39-46; Mt 26, 30-46). "Autore e perfezionatore della fede, in cambio della gioia che gli era posta innanzi, si sottopose alla croce, disprezzando l'ignominia" (Eb 12,9). Questa sua fedeltà, fiducia e abbandono è la più autentica ed esemplare.

Dà senso a tutta la vita umana, realizzando la perfetta esistenza credente: il libero dono della propria vita per gli uomini, in filiale abbandono e sottomissione al Padre. Con la croce, Gesù ha concluso la sua esistenza e compiuto l'opera ricevuta dal Padre (Gv 4,34; 17,4; 19,28-30): il *sì* assoluto all'amore del Padre e in Lui a tutti gli uomini. Il Padre, che lo ha risuscitato (Rm 8,11) con la potenza del suo Spirito di santità (Rm 1,4), ha fatto di lui uno *Spirito vivificante* (1Cor 15,45) e ha fatto dello Spirito la *gloria del Signore risorto* (2Cor 3,18). Perciò il dono dello Spirito Santo ai credenti è la presenza della "gloria del Signore" in loro. Per questo Paolo non separa mai Cristo e lo Spirito: vivere in Cristo è vivere nello Spirito; vivere è il Cristo (Ga 2,20) e lo Spirito (Rm 2,8-10); essere in Cristo è vivere per lo Spirito (Rm 8,1.5).

4. Fede: conoscenza, verità, contenuto

Se partiamo da queste "realtà", possiamo parlare correttamente di verità come contenuto della rivelazione e della fede, quindi possiamo parlare pure di conoscenza. Da queste realtà, si parte e si deve ritornare incessantemente. Quindi, il nucleo del messaggio cristiano (realtà, verità, contenuto, conoscenza e dottrina), detto in forma sintetica, è *l'amore salvifico di Dio, compiuto e rivelato in Cristo*. Detto in forma più ampia, è *Dio che, nella sua grazia assoluta, offre all'uomo la piena comunione di vita con lui e il dono assoluto di sé, nell'Incarnazione Morte e Risurrezione del suo Figlio Unigenito, il cui Spirito crea nell'umanità, mediante la Chiesa, l'intimità filiale con Dio, l'amore fraterno e la speranza della gloria col Risorto, Signore della creazione e della storia*¹⁰.

⁷ *Catechismo della Chiesa cattolica*, 388.

⁸ *Catechismo della Chiesa cattolica*, 386-387.

⁹ J. Alfaro, *Rivelazione, fede e teologia*, Brescia 1986, 94-96.

¹⁰ Alfaro, *Rivelazione, fede e teologia*, 98-99.

Lo *Spirito di Cristo* attua nel credente la realtà espressa nel messaggio, di fronte al quale l'uomo deve decidersi, per entrare nell'esistenza nuova. Tale decisione è il riconoscimento del proprio peccato e la radicale conversione del cuore, della mente e della vita. Questa realtà, espressa nel messaggio di Dio all'uomo, è un *contenuto*: insieme di *verità* e di *conoscenze*. Esso deve assumere pure una forma dottrinale, per essere annunziato e comunicato. Perciò la realtà dell'amore assoluto di Dio, realizzato e rivelato nell'esistenza di Cristo, non può cadere *direttamente* nell'ambito della scienza e riguarda solo indirettamente l'ambito filosofico. I suoi enunciati umani, invece, possono incontrarsi con entrambe. La Rivelazione, quindi, è l'invito di Dio all'uomo, ad accogliere la grazia d'intimità d'amore con lui. La fede è, nello Spirito, il *sì* dell'uomo, l'accettazione dell'invito e l'accoglienza del dono. Quindi è risposta positiva al *sì* assoluto di Dio in Cristo, che coinvolge la vita presente e il suo destino eterno oltre la morte¹¹. Tutta la vita cristiana riceve il suo senso da questo rapporto personale con Cristo, si attua nella preghiera e raggiunge la massima profondità nell'esperienza e accettazione del dolore, della solitudine, dell'insuccesso e della morte, vissute come sottomissione e abbandono filiale a Dio, nell'amore di Cristo¹². In questo modo il messaggio cristiano rivela il suo carattere esistenziale.

Nel cristiano, quindi, la decisione di fede non è né la conclusione di una dimostrazione razionale, né un decisionismo volontaristico. Infatti, il credente: giustifica la sua libera scelta di fronte alla ragione; ne verifica la concretezza e realtà; ne valuta la credibilità mediante i segni che, essendo "*segni del mistero rivelato*", esigono la fede. In questo modo, la fede in Dio che parla, non è un "salto nel vuoto" ma l'apertura di sé alla parola di Dio¹³.

5. Fede come mistero

I "*segni di Cristo*" sono quelli del mistero della sua divina filiazione e missione salvifica. Perciò, la decisione esistenziale della fede è credere a Cristo e in Cristo, ricevendo da lui la "vita eterna". Vita nella fede, quindi, è vita fondata sul mistero di Dio e della sua parola in Cristo. Vita che rinuncia a ogni altra sicurezza, per abbandonarsi al mistero di Dio in Cristo. Per questo è un mistero, che il credente vive nella sua decisione della fede, senza poter mai analizzare o razionalizzare fino in fondo. Egli non può essere neppure certo della sincerità della sua decisione di fede. Perciò la vive come conversione permanente e crescente impegno personale, che coinvolge tutte le dimensioni della sua esistenza, dal dialogo personale con Dio, alla comunione con gli altri, al rapporto col mondo¹⁴. La decisione radicale della fede in Cristo esige il servizio dei fratelli, l'impegno per il progresso dell'umanità e la trasformazione del mondo. Essi sono autentici, solo se compiuti sotto la grazia di Cristo e per la costruzione del suo Regno¹⁵. S. Paolo li definisce: "disegno di ricapitolare tutte le cose in Cristo" (Ef 1,10). Il mondo, corrotto e dissociato dal peccato, è rigenerato e unito da Cristo, che lo riconduce al Padre. Questa vita di fede, come impegno integrale e coinvolgimento totale dell'uomo nel progetto di Dio, senza riduttivismi intellettualisti, moralisti, interioristi e pietisti, è la vera risposta alla Rivelazione e alla Parola. Il suo assenso, è veramente *reale*, poiché realizza il messaggio nella vita¹⁶.

In questo modo, impegna mente, cuore, volontà, facoltà e intera vita della persona, perché la persona: a) si centra sul mistero assoluto dell'amore salvifico di Dio, compiuto e rivelato nell'incarnazione, morte e risurrezione del Figlio (Rm 4,24-25; 10,9-10; 1Cor 15,12-17; Gal 4,4); b) si abbandona totalmente a Dio, si affida completamente alla sua parola, si sottomette incondizionatamente al suo amore (Rm 4,3.20.21; Gal 3,6); c) si lascia rinnovare interiormente dallo Spirito Santo (Ef 2,8-10; 3,17; Gal 2,20; 3,26-28; 5,25; 6,8-15; 1Cor 7,19; Fil 1,29; 2,13; Rm 8,14; Col 3,9-11; 1Tm 1,12; 2Tm 2,1). Lo Spirito, dono assoluto del Padre in Cristo, suscita in noi il volere e l'operare, secondo i suoi benevoli disegni (Fil 2,13). Perciò, la grazia di Dio, che non ha altra ragione

¹¹ *Unitatis Redintegratio*, 12, 15, 20-23.

¹² Alfaro, *Rivelazione, fede e teologia*, 102-103.

¹³ Alfaro, *Rivelazione, fede e teologia*, 104-105.

¹⁴ Alfaro, *Rivelazione, fede e teologia*, 106-107.

¹⁵ *Gaudium et Spes*, 24, 27, 28, 32, 34, 37, 38, 39 45.

¹⁶ Alfaro, *Rivelazione, fede e teologia*, 108-109.

che il suo amore, suscita la stessa libera risposta di amore nell'uomo¹⁷. Questa fede è legata alla speranza, oltre che all'amore, perché attende la salvezza come definitiva rivelazione di Dio, in Cristo (Rm 5,1-10; 8,19-24; Gal 5,5). Allora, l'eterna beatitudine divina colmerà il credente, come conferma del suo abbandono assoluto al mistero inesauribile della comunione trinitaria¹⁸. In questo modo, la fede conferma che la nostra trascendenza sul mondo, la sconfinata aspirazione del nostro spirito e l'esigenza di sopravvivenza illimitata, non sono né proiezioni né illusioni, ma le espressioni più autentiche del nostro essere spiriti finiti, incarnati e vere "immagini di Dio".

6. Fede come impegno continuo di vita

La trasformazione del mondo e il progresso dell'umanità, letti in questa prospettiva, perdono i loro connotati ideologici e utopici, per collegarsi all'instaurazione del Regno come servizio d'amore per la salvezza dell'uomo nel tempo e nell'eternità. Così intesa, la fede non aliena, ma inverte le dimensioni fondamentali dell'esistenza umana: fraternità, comunione e trasformazione del mondo, conferendo loro definitiva pienezza, illimitatezza spirituale e trascendenza. Dimostra pure come sia l'incredulità ad alienare l'uomo dalla propria autenticità, perché fuggendo da Dio smarrisce le proprie dimensioni, più vere, autentiche e profonde¹⁹. Questo, purtroppo, è sempre possibile nella nostra storia terrena. Perciò la fede cristiana deve sempre impegnarsi, nella vita di ogni giorno e nelle circostanze più diverse, con sempre nuove scelte, decisioni e attuazioni. Senza tale quotidiana tensione rinnovatrice, vita e fede cristiana s'impoveriscono e decadono. Al contrario, quanti si considerano non credenti ma, nel profondo, ispirano la propria vita e azione a un valore assoluto di cui, senza colpa, ignorano l'origine o il nome, come pure quanti sono sinceramente disposti a seguire la voce della propria coscienza, ancorano implicitamente il loro destino a un futuro assoluto oltre la morte²⁰. Al riguardo, sono assai significative due importanti affermazioni del *Concilio Vaticano II*. La prima, in *Lumen Gentium*, riguarda la sorte dei non cristiani e dei non credenti in Dio. Per i non cristiani dice che:

"Dio non è neppure lontano dagli altri che cercano il Dio ignoto nelle ombre e sotto le immagini, poiché egli dà a tutti la vita e il respiro a ogni cosa (At 17,25-28), e come Salvatore vuole che tutti gli uomini si salvino (1Tm 2,4). Infatti, quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa, ma che tuttavia cercano sinceramente Dio e coll'aiuto della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di lui, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna".

Riguardo ai non credenti in Dio soggiunge:

"Né la divina provvidenza nega gli aiuti necessari alla salvezza a coloro che non sono ancora arrivati alla chiara cognizione e riconoscimento di Dio, ma si sforzano, non senza la grazia divina, di condurre una vita retta. Poiché tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro è ritenuto dalla Chiesa come una preparazione ad accogliere il Vangelo e come dato da Colui che illumina ogni uomo, affinché abbia finalmente la vita"²¹.

Anche *Gaudium et Spes* nell'invito conclusivo al dialogo, ricorda: "coloro che hanno il culto di alti valori umani, benché non ne riconoscano ancora l'autore"²². Perciò, per tutte le forme di *vita di fede*: esplicita o implicita, impegnata o languente, gioiosa o sofferente e per ogni atto di fede, il Vangelo e la Chiesa invitano alla preghiera fondamentale: *Signore aiuta la mia incredulità* (Mc 9,24). La fede dei cristiani può vincere il mondo, solo riconoscendo la propria debolezza e la potenza del Signore e

¹⁷ S. Th., I, q.19, a.5; *Cont. Gent.*, I, 86-87; *De Ver.*, q.6, a.2; Alfaro, *Rivelazione, fede e teologia*, 110-111.

¹⁸ L. Malevez, "Le Christ et la foi", in *Nouvelle Revue de Théologie*, 88 (1966) 1038-1040.

¹⁹ Alfaro, *Rivelazione, fede e teologia*, 112.

²⁰ Alfaro, *Rivelazione, fede e teologia*, 114; Fries, *La fede tra impegno e speranza*, 45-47.

²¹ *Lumen Gentium*, 16.

²² *Gaudium et Spes*, 92.

professando che il Figlio di Dio ha vinto il mondo e rimane con noi fino alla fine dei secoli, perché anche noi possiamo vincere con lui (Gv 16,33; 1Gv 5,5; Lc 12,32).

8. RIVELAZIONE E FEDE IN "DEI FILIUS" E "DEI VERBUM"

1. Caratteri e prospettive di "Dei Filius" e "Dei Verbum":

Per capire correttamente le diverse prospettive riguardanti le realtà, le comprensioni e i concetti di *Rivelazione* e *fede*, nella modernità e nel periodo attuale, è bene confrontare i relativi testi dei Concili Vaticani I e II. In questo capitolo focalizziamo solo gli aspetti più pertinenti al nostro tema. Una prima indicazione si ha leggendo l'*Introduzione* alla *Dei Filius* del Concilio Vaticano I e il *Proemio* della *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II. Essi danno un'idea della grande diversità dei contesti storico-culturali e teologico-ecclesiali che presiedettero alla elaborazione delle due costituzioni, indicando chiaramente scopi e intenzioni dei due documenti.

1.1. "Dei Filius": contenuti e strutture

L'introduzione di *Dei Filius*, con uno stile prolisso e tormentato, enuncia i mali e gli errori sia filosofico-culturali che teologici del proprio tempo. Descrive "l'acerbo dolore per i mali gravissimi" gli errori e le "empie dottrine" che riguardano la fede in Cristo e la S. Scrittura. Denuncia, poi, il razionalismo e il naturalismo, a causa dei quali "la mente di molti è scivolata nel baratro del panteismo, materialismo e ateismo". Sottolinea la negazione della natura razionale del giusto e del retto, lo sconvolgimento dei fondamenti della società umana, il venir meno della pietà, l'attenuazione del senso cattolico, la deformazione del senso genuino dei dogmi. Perciò, di fronte a tante "dottrine varie e peregrine", intende dichiarare la "salutare dottrina di Cristo, *proscrivendo e condannando*" gli errori contrari¹. Presenta i contenuti di tutto ciò, nei suoi quattro capitoli su: I, Dio, creatore di tutte le cose; II, La Rivelazione; III, La fede; IV, Fede e ragione.

1.2. "Dei Verbum" struttura e contenuto

Il *Proemio* della *Dei Verbum*, invece, è molto breve e indica subito l'intento di annunciare la vita eterna, la comunione con le Persone divine e tra fratelli e la salvezza, al mondo intero, perché "ascoltando creda, credendo spera, sperando ami"². Questa prospettiva così diversa fa risaltare subito, in particolare, il contrasto fra la cupa preoccupazione emergente in *Dei Filius* e la gioiosa speranza che ispira la *Dei Verbum*. Di conseguenza, anche i contenuti e la loro strutturazione differiscono notevolmente. Il cap. I di *Dei Filius* tratta di "Dio, creatore di tutte le cose", per cui "La Rivelazione" viene rinviata al capitolo II. In *Dei Verbum*, invece, non vi era il capitolo su Dio, per cui cominciava subito dalla "Natura e oggetto della Rivelazione". Inoltre, la struttura della *Dei Verbum*, assai più ampia e complessa, le consente di porre i contenuti dei singoli argomenti, come la Rivelazione e la fede, in una visione d'insieme vasta e organica. Ciò ne rende particolarmente interessanti i collegamenti e i rapporti fra i diversi elementi. Quindi, prima di procedere all'analisi comparata dei testi che riguardano la Rivelazione e la fede, dovremo esaminare, a grandi linee, l'architettura del primo capitolo. Già il breve proemio, che si ricollega ai Concili *Tridentino* e *Vaticano I*, dichiara la finalità di "proporre la genuina dottrina sulla divina Rivelazione e la sua trasmissione" (n.1). Pertanto, il I° Capitolo, che tratta della Rivelazione, risulta articolato nei cinque seguenti paragrafi.

1. "*Natura e oggetto della Rivelazione*" [n.2]. In esso si specifica l'aspetto trinitario, cristologico e pneumatologico della Rivelazione salvifica, volta a dare a tutti gli uomini l'accesso al Padre, renderli partecipi della natura divina e ammetterli alla sua comunione, attraverso la persona, gli eventi, le azioni e le parole del suo Figlio, Gesù Cristo.

2. "*Preparazione della Rivelazione evangelica*" [n.3]. Vi si descrive sinteticamente come Dio dà testimonianza (non prova) di sé nelle cose create, si è manifestato ai progenitori e si è preso cura dell'umanità, creando un suo popolo, che ha ammaestrato con uomini santi: patriarchi, re, profeti e sapienti, per dare la vita eterna a quanti la cercano e perseverano nel bene.

¹ G. Alberigo (a cura), *Decisioni dei Concili Ecumenici*, Torino 1978, 758-760.

² *Dei Verbum* 1, Agostino, *De catechizandis rudibus*, 4,8; PL 40, 316.

3. "*Cristo completa la Rivelazione*" [n.4]. Espone come, alla fine della preparazione, il Padre ha mandato il suo stesso Figlio Unigenito, il suo Verbo eterno, ad abitare tra gli uomini e a spiegare loro i segreti di Dio. Cristo è la pienezza della Rivelazione, con la sua presenza, parole, gesti, opere, segni, miracoli e, soprattutto, con la sua morte, Risurrezione e invio del suo Spirito. Lo Spirito di Verità compie e completa la Rivelazione e la corrobora con la testimonianza divina, che Dio rimane con noi, per liberarci dal peccato e dalla morte e darci la vita eterna e la risurrezione. Quest'alleanza nuova e definitiva non passerà mai e non ve ne sarà altra prima del ritorno glorioso del Signore Gesù Cristo.

4. "*La Rivelazione va ascoltata con fede*" [n. 5]. La giusta risposta alla Rivelazione è l'*obbedienza della fede*, che è abbandono totale a Dio, pieno ossequio dell'intelligenza e assenso della volontà, resi possibili e sempre più perfezionati dalla grazia e dai doni dello Spirito Santo.

5. "*Le verità rivelate*" [n. 6]. Dio manifesta e comunica se stesso e i decreti eterni della sua volontà di salvezza, per renderci partecipi dei beni divini, che trascendono assolutamente la nostra comprensione. Qui richiama i due asserti del Vaticano I, sulla conoscibilità di Dio mediante la ragione, e sull'aiuto della Rivelazione affinché tutti possano conoscere "speditamente, con ferma certezza e senza mescolanza di errore" anche ciò che non è inaccessibile alla ragione umana³.

Questa breve inquadratura generale, ci aiuterà a comprendere il modo in cui i contenuti della *prospettiva gnoseologica o conoscitiva* (intellettuale, razionale e concettuale) della fede, espressi dal *Concilio Vaticano I* siano stati inseriti nel più ampio contesto della *prospettiva antropologica* (vitale ed esistenziale), tracciata dal *Concilio Vaticano II*, non solo senza subire alcun impoverimento ma, al contrario, acquistando completezza, profondità e ampiezza.

2. Sinossi commentata dei paragrafi su Rivelazione e fede

Procediamo ora al confronto dei singoli paragrafi dei due documenti, annontandone le affinità ma, soprattutto, le peculiarità specifiche e le differenze, includendovi anche il cap. I di *Dei Filius*, dedicato all'affermazione del *Dio uno*, con i suoi attributi specifici (onnipotente, eterno immenso, incomprendibile ecc.). Esso ne sottolinea, in particolare, l'assoluta libertà, onnipotenza e provvidenza. Come già detto, non trova un riscontro analogo in *Dei Verbum*, che introduce subito il tema della Rivelazione, parlando del Verbo incarnato, per introdurre l'enunciazione trinitaria della Rivelazione. Questa, pertanto, è presentata come atto d'immenso amore, come volontà di comunione delle persone divine e splendore, in Cristo mediatore e pienezza di salvezza, della verità su Dio e sulla salvezza umana. Alla Rivelazione, pertanto, sono dedicati gli argomenti relativi: alla natura e oggetto di essa (n. 2); alla preparazione della Rivelazione evangelica (n. 3); a Cristo che completa la Rivelazione (n. 4). Alla fede, invece, vengono dedicati l'argomento dell'ascolto con fede, (n. 5), e delle verità della Rivelazione (n. 6).

2.1. Indicazioni per la lettura sinottica

Per rendere più proficuo il confronto fra i vari testi si è proceduto nel seguente modo. I paragrafi selezionati della Costituzione dogmatica *Dei Filius* sono posti nella colonna di sinistra e quelli della *Dei Verbum* nella colonna di destra. Nelle due colonne sinottiche, sono riportate solo le parti strettamente attinenti al tema. Per facilitare i rispettivi confronti e richiami: a) a ogni testo di ciascuna colonna si è dato un numero progressivo; b) i numeri originali del testo della *Dei Verbum* sono stati riportati esattamente e indicati in parentesi "*quadre*" []; c) i punti del testo più utili al confronto sono stati sottolineati; d) i corsivi riportati sono gli stessi dei testi originali; e) in ogni colonna, i nostri commenti al testo sono posti in parentesi "*graffe*" { } e scritti in carattere diverso.

³ Conc. Vat. I, Cost. dogm. su la fede cattolica *Dei Filius*, cap. 2.

3. Sinossi Comparata e Commento

3.1. La Rivelazione in "Dei Filius" e "Dei Verbum"

Presentiamo nelle due colonne gli aspetti e i contenuti nelle due costituzioni, riguardo alla Rivelazione.

Concilio Vaticano I, Sessione III (24 aprile 1870),
Costituzione dogmatica sulla fede cattolica (*Dei Filius*)

Introduzione {indicata sopra}

Cap. I. Dio creatore di tutte le cose

Cap. II. La Rivelazione

1. Dio, principio e fine di ogni cosa, può essere conosciuto con certezza con la luce naturale della ragione umana a partire dalle cose create. *Le sue invisibili perfezioni, infatti, si fanno palesi all'intelletto fin dalla creazione del mondo attraverso le sue opere* (Rm 1,20).

2. È piaciuto alla sua sapienza e bontà rivelare se stesso e gli eterni decreti della sua volontà per altra via soprannaturale (Eb 1,1-2).

{*Dei Verbum* accentua maggiormente l'aspetto trinitario, la partecipazione dell'uomo alla natura e comunione con Dio e il dialogo di amicizia}

3. Si deve a questa divina Rivelazione, se le verità che per loro natura non sono inaccessibili alla ragione umana nell'ordine divino, nella presente condizione del genere umano, possono essere conosciute da tutti facilmente, con assoluta certezza e senza alcun errore.

{*Dei Filius*, sottolinea gli aspetti di conoscenza, verità accessibilità alla ragione, *Dei Verbum* gli eventi, parole, storia e mistero}

4. Non è per questo motivo che la Rivelazione, assolutamente parlando, è necessaria; ma perché Dio nella sua infinita bontà, ha ordinato l'uomo a un fine soprannaturale, a partecipare, cioè, ai beni divini che superano del tutto le possibilità dell'umana intelligenza (1Cor 2,9)

Concilio Vaticano II, sessione VIII (18 novembre 1965), Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione (*Dei Verbum*)

Proemio {indicato sopra} [1.]

{Nella *Dei Verbum* il tema di Dio creatore non è trattato}

Cap. I. La Rivelazione (Natura e oggetto) [2.]

{*Dei Filius*, insiste molto su conoscenza, certezza e ragione naturale, assai meno accentuate in *Dei Verbum*}

1. Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare se stesso e far conoscere il mistero della sua volontà (Ef 1,9) mediante il quale gli uomini, per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito santo hanno accesso al Padre e sono resi partecipi della divina natura (Ef 2,18; 2Pt 1,4).

2. Con questa Rivelazione Dio invisibile (Col 1,15; 1Tm 1,17) nel suo immenso amore parla agli uomini come ad amici (Es 33,11; Gv 15,14-15) e s'intrattiene con essi (Bar 3,38) per invitarli e ammetterli alla comunione con sé.

3. Questa economia della Rivelazione avviene con eventi e parole intimamente connessi tra loro, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto.

4. La profonda verità, poi, su Dio e sulla salvezza degli uomini, per mezzo di questa Rivelazione risplende a noi nel Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la Rivelazione (Mt 11,27; Gv 1,14. 17; 14,6; 17,1-3; 2Cor 3,16; 4,6; Ef 1,3-14).

5. Questa Rivelazione soprannaturale è contenuta nei libri scritti e nella tradizione non scritta, che, ascoltata dalla bocca dello stesso Cristo, dagli Apostoli, per ispirazione dello Spirito Santo, è giunta fino a noi (Conc. di Trento, sess. IV, decr. I.).

{La preparazione e completamento della Rivelazione nei due testamenti, esplicita in *Dei Verbum* è trattata con cenni brevi e sparsi in *Dei Filius*}

{la *Dei Verbum* sottolinea maggiormente la Rivelazione in Cristo, la *Dei Filius* nei libri e nella tradizione}

{Vedi più sotto quanto riguarda la *Dei Verbum* per la "Preparazione della Rivelazione evangelica" [3.] e "Cristo completa la Rivelazione" [4.]}

In *Dei Verbum* il paragrafo sulla "*Preparazione della Rivelazione evangelica*", indica, in breve, le maggiori tappe del piano di salvezza realizzato nell'Antico Testamento [n. 3]. Segue poi il paragrafo "*Cristo completa la Rivelazione*" che descrive l'opera del Figlio, il Verbo eterno, fatto carne e mandato come "uomo agli uomini"⁴. In entrambi l'accento è posto sulle persone e le opere. Riguardo a Cristo, oltre alla persona e le opere se ne sottolineano la presenza, la manifestazione di sé e le parole, poiché egli "parla le parole di Dio" (Gv 3,34). L'alleanza definitiva sancita in lui e da lui, non passerà mai e non vi sarà altra Rivelazione pubblica fino all'avvento glorioso di Cristo. È solo dopo queste precisazioni che passa al tema della fede.

3.2. La Fede in "*Dei Filius*" e "*Dei Verbum*"

Dei Filius sottolinea la sottomissione della "*ragione creata*" alla "*verità increata*", presentando la fede come "*virtù soprannaturale*" finalizzata a credere come vere le cose rivelate. Presenta pure un aspetto gnoseologico, precisandone il fondamento: non l'intrinseca verità delle cose, ma l'autorità di Dio, che non può ingannarsi né ingannare. *Dei Verbum* riprende il tema dell'ossequio dell'intelletto e dell'assenso della volontà, rimarcato dalla *Dei Filius*, ma inserendolo nel più ampio contesto vitale dell'uomo che, liberamente, si abbandona tutto a Dio, che dà a tutti la grazia e la "dolcezza nel consentire e credere alla verità"⁵.

Cap. III. La fede

1. Poiché l'uomo dipende totalmente da Dio, suo Creatore e Signore e la ragione creata è sottomessa completamente alla verità increata, quando Dio si rivela, dobbiamo prestargli con la fede, la piena soggezione dell'intelletto e della volontà.

{In *Dei Verbum* si parte dall'*obbedienza della fede* e del totale abbandono a Dio. Solo dopo si cita questo passo del Vat. I}

2. Quanto a questa fede - inizio dell'umana salvezza - la Chiesa cattolica proclama che essa è una virtù soprannaturale, per cui, sotto l'ispirazione di Dio e con l'aiuto della grazia, crediamo vere le cose da lui rivelate, non per la intrinseca verità delle cose, chiara alla luce naturale della ragione, ma per l'autorità dello stesso Dio, che le rivela, che non può ingannarsi né ingannare (Eb 11,1).

(La Rivelazione va ascoltata con fede [5.]

{In *Dei Filius*, anche a questo proposito, il soggetto è la ragione e il confronto è fra ragione e verità, cui segue la soggezione dell'intelletto}

1. A Dio che rivela è dovuta l'*obbedienza della fede* (Rm 16,26; 1,5; 2Cor 10,5-6) con la quale l'uomo si abbandona a Dio liberamente, prestando "il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà a Dio che rivela" (Vat. I) e assentendo volontariamente alla Rivelazione data da lui.

2. Perché si possa prestare questa fede, è necessaria la grazia di Dio, che previene e soccorre, e gli aiuti interiori dello Spirito Santo, il quale muova il cuore e lo rivolga a Dio, apra gli occhi alla mente, e dia "a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alla verità" (Arausic. II, Vat. I).

⁴ *Epist. ad Diognetum*, 7, 4: Funk, *Patres apostolici*, I, 403.

⁵ Conc. Arausicano, II, can 7: DS 180 (377).

3. Perché l'ossequio della nostra fede fosse conforme alla ragione, Iddio volle che agli interiori aiuti dello Spirito Santo si aggiungessero anche gli argomenti esterni della sua Rivelazione: fatti divini, cioè e in primo luogo i miracoli e le profezie,

4. che manifestando in modo chiarissimo l'onnipotenza di Dio e la sua scienza infinita, sono argomenti certissimi della divina Rivelazione, adatti ad ogni intelligenza.

5. Quantunque l'assenso della fede non sia un moto cieco dell'anima, nessuno può prestare il suo consenso alla predicazione del Vangelo, senza l'illuminazione dello Spirito Santo, che rende soave ad ognuno l'accettare e il credere la verità.

6. La fede, quindi, in se stessa, anche se non opera per mezzo della carità, è un dono di Dio, e l'atto suo proprio è opera riguardante la salvezza, per cui l'uomo presta a Dio stesso la sua libera obbedienza, acconsentendo e cooperando alla sua grazia.

La *Dei Filius* introduce qui il tema dei rapporti fra fede e ragione che, a quel tempo, era reso sempre più difficile nella modernità. In quell'imperante positivismo e scientismo, esso risultava particolarmente urgente. In tale contesto, perciò, sottolineava il principio dei due ordini di conoscenza, particolarmente sviluppato nella gnoseologia anteriore al Vaticano II. In *Gaudium et Spes*, esso è stato ripreso, ma introdotto nel più ampio contesto del dialogo e collaborazione fra fede, teologia e cultura scientifica. La notevole diversità prospettica dei due documenti è dovuta al grande mutamento, apportato, nella seconda metà del secolo XX, dalla critica alla scienza, dallo sviluppo dell'epistemologia e delle filosofie del linguaggio. Da allora l'intero tema va posto in questi nuovi termini⁶.

Cap. IV. Fede e ragione

1. La Chiesa cattolica ha sempre ritenuto e ritiene che esistano due ordini di conoscenza, distinti non solo per il loro principio, ma anche per il loro oggetto. Per il loro principio, perché nell'uno conosciamo con la ragione naturale, nell'altro con la fede divina: per l'oggetto, perché oltre quello che la ragione naturale può attingere, ci si propongono a credere dei misteri nascosti in Dio, che, qualora non fossero rivelati da Dio, non potrebbero conoscersi (Rm 1,20; Gv 1,17; 1Cor 2,7-8.10).

3. Affinché poi l'intelligenza della Rivelazione diventi sempre più profonda, lo stesso Spirito Santo perfeziona continuamente la fede per mezzo dei suoi santi doni.

{La *Dei Filius* dopo un accenno iniziale alla ragione umana e all'onnipotenza e scienza infinita di Dio, come argomenti certissimi, sottolinea bene l'azione dello Spirito Santo, la fede come dono di Dio che riguarda propriamente la salvezza, che esige l'obbedienza, consenso e cooperazione dell'uomo (aspetto globale ed esistenziale della fede)}

Cap. I La Rivelazione (Le verità rivelate) [6.]

1. Con la divina Rivelazione Dio volle manifestare e comunicare se stesso e i decreti eterni della sua volontà riguardo alla salvezza degli uomini "per renderli partecipi dei beni divini, che trascendono assolutamente la comprensione della mente umana" (Vat. I).

⁶ G. Gismondi, *Fede e cultura scientifica*, Bologna 1994.

2. Quando la ragione, illuminata dalla fede, cerca assiduamente, piamente, e nei limiti dovuti, con l'aiuto di Dio consegue una certa conoscenza molto feconda dei misteri, sia per analogia con ciò che conosce naturalmente, sia per il nesso degli stessi misteri fra loro e col fine ultimo dell'uomo. Mai, però, è resa capace di poterli comprendere come le verità che formano il suo oggetto proprio.

3. I misteri divini, infatti, per loro intrinseca natura, sorpassano talmente l'intelletto creato che, anche dopo ricevuta la divina Rivelazione e la grazia, rimangono avvolti nel velo della fede e circondate come da una caligine

4. Ma anche se la fede è sopra la ragione, non vi potrà mai essere vera divergenza tra fede e ragione: lo stesso Dio, infatti, che rivela i misteri e infonde la fede, ha anche disposto il lume della ragione nell'animo umano. E Dio non potrebbe negare se stesso, come il vero non potrebbe mai contraddire il vero.

5. Questa inconsistente apparenza di contraddizione, quindi, sorge specialmente da ciò che i dogmi della fede non sono stati compresi ed esposti secondo il pensiero della Chiesa o che opinioni fantastiche sono scambiate per conclusioni della ragione.

6. La Chiesa ... ha anche da Dio il diritto e il dovere di proscrivere la falsa scienza, perché nessuno venga ingannato dalla filosofia e da vane apparenze (Col 2,8).

7. Non solo la fede e la ragione non possono mai essere in contrasto fra loro, ma possono darsi un aiuto scambievole: la retta ragione, infatti, dimostra i fondamenti della fede, illuminata dalla sua luce può coltivare la scienza delle cose divine; la fede libera e protegge la ragione dagli errori e l'arricchisce di molteplici cognizioni.

{Questo numero della *Dei Verbum* riporta alla lettera i punti della *Dei Filius*, sulla conoscenza razionale di Dio e l'esigenza della Rivelazione per conoscere le cose accessibili alla ragione. Il paragrafo di *Dei Filius* sottolinea i due ordini di conoscenza e la differenza fra oggetto della ragione naturale e misteri nascosti in Dio. Tutta questa parte del documento tratta argomenti di grande importanza, che elenchiamo brevemente: il doppio ordine di conoscenza; il ruolo della ragione nell'ambito della verità soprannaturale; la non opposizione fra fede e ragione; il reciproco aiuto fra fede e ragione; il carattere progressivo della scienza teologica⁷. *Dei Filius*, qui al n. 2., sottolinea bene due elementi fondamentali per la teologia e la fede: l'*analogia entis* e l'*analogia fidei*⁸}

{Il principio dei due "ordini di conoscenza" presente nella *Dei Filius*, non è ripreso nello stesso contesto di *Dei Verbum*, sviluppato in una prospettiva epistemologica, filosofica e teologica alquanto diverso. È stato invece citato esplicitamente da *Gaudium et Spes* n. 59 per confermare la "legittima autonomia della cultura e specialmente delle scienze"}

{Questo argomento non trova diretto riscontro in *Dei Verbum*}

{Ancora in *Gaudium et Spes* viene trattato il rapporto fra fede e scienze: il n. 12, invita a far progredire le scienze con spirito cristiano; il n. 36 sottolinea che la vera ricerca non è mai in contrasto con la fede; il n. 62, premesso che le nuove scoperte delle scienze suscitano sempre nuovi problemi, invita teologi e fedeli a dialogare con gli uomini di scienza, per armonizzare le scienze col pensiero cristiano, senza accenni polemici alla falsa scienza}

⁷ Cf. DS 3015, 3016, 3017, 3019, 3020.

⁸ *Analogia entis* o analogia dell'essere: relazione e affinità di due o più cose fra loro; *analogia fidei* o analogia della fede: coesione delle verità della fede tra loro e nella totalità del progetto della Rivelazione (CCC. 114).

8. La dottrina della fede, che Dio ha rivelato, non è stata offerta all'umana intelligenza come un sistema filosofico perché la perfezionasse, ma è stata affidata alla Chiesa, sposa di Cristo, come un divino deposito, perché la custodisse fedelmente e la dichiarasse infallibile.

9. Dei sacri dogmi è da ritenersi sempre quel significato che ha determinato una volta la santa madre Chiesa e non bisogna mai allontanarsi da esso, a causa e in nome di una conoscenza più alta.

{Già nel *Vaticano I* vi furono validi interventi su fede e scienza, che per vari motivi non entrarono nel testo finale. Riportiamo in nota quello di particolare interesse, del Vescovo di Grenoble, Ginoulhiac.⁹ Il testo citato non fu adottato, negli stessi termini, dalla "deputazione della fede" del Concilio che, però, nella redazione finale, tenne conto di alcuni suoi aspetti, qui in parte riconoscibili}

⁹ "Equidem libenter agnoscit Ecclesia inter humanas scientias plures esse quae nil cum deposito fidei concredito commune habent ideoque eas plane a revelatione supernaturali independenter tractari posse; imo veris scientiis jus esse sui principiis, suis methodis ac suis conclusionibus uti, ipsisque liberum nihil in se admittendi, quod non fuerit ab ipsis sui conditionibus acquistum, aut quod fuerit illis alienum. Nec ullo modo pertimescendum sibi est a liberis investigationibus et variis scientiarum inventis, si stent legibus suis, et fines proprios non transgrediantur. Verum cum sint scientiae humanae, quae in pluribus et potioribus non solum affines sunt objecto proprio fidei catholicae sed etiam idem objectum habent, in iisque tractandis non raro accidat privatos homines in opiniones abire, quae fidei doctrinae contrariae esse certo cognoscuntur, omnes fideles eas pro erroribus qui fallacem tantum veritatis speciem prae se ferant, habere tenentur omnino. Ecclesia, enim quae una cum apostolico munere docendi mandatum accipit custodiendi depositum fidei, jus etiam et officium divinitus habet oppositiones, quocumque nomine insigniantur, proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam". M. P. LI, col. 251; cf. J. Brugerette, É. Amman, "Vatican" (Conc. du), DTC, XV-2, 2557.

9. FEDE: PROBLEMATICHE E PROSPETTIVE FILOSOFICHE

1. Cenni introduttivi su termini e concetti

Il problema filosofico della fede appare già agli albori della riflessione greca ed è giunto fino ad oggi, con numerose cesure e rivolgimenti, fino a divenire dibattito sulla *fede filosofica*. Una breve panoramica storica può aiutarci a comprendere, con maggior rigore e profondità, il senso cristiano della fede e della sua elaborazione teologica. Infatti, il problema della fede non lascia apparire i suoi veri significati a una considerazione puramente intellettuale e concettuale, che non ne tenga presenti i fondamenti antropologici concreti. Solo a quel livello, infatti, atteggiamenti e comportamenti di fede rivelano la loro profondità e ampiezza. Su di essi, poi, vanno inseriti l'esperienza personale e il fenomeno sociale-comunitario, dell'*affidarsi fiducioso* e del *credere alla testimonianza altrui*. Essi esprimono gli atteggiamenti primordiali e universali, su cui si basa ogni rapporto umano e ogni forma di convivenza sociale. Senza di essi, ogni forma di convivenza, formazione, educazione, conoscenza e cultura sarebbero impossibili. Infatti, nessuno può, da solo, conoscere, fare o verificare tutto. La filosofia, che ne ha intuito l'importanza, a partire dalla loro esperienza più generale e dai loro significati primi, ne ha posto in luce i diversi modi. Perciò la fiducia personale, sia in senso attivo che passivo, rimane la base di ogni forma di *riconoscimento*, *adesione* e *assenso*, nel suo senso antropologico più ampio e generale. Solo il razionalismo ne ha ristretto la portata e intellettualizzato il significato. Pertanto, l'atteggiamento fiducioso, cui si riferisce l'atteggiamento di fede, è espressione di quella pienezza umana, che presiede al più generale e globale *fidarsi* e *affidarsi*.

Essi si fondano sulla dignità della persona, il suo rispetto e le condizioni che lo rendono possibile. Solo successivamente a questa consapevolezza globale la fiducia può essere utilizzata nell'ambito cognitivo. Ciò sottolinea la legittimità dei concetti e dei vocaboli riferiti alla *fiducia* (volontà) e alla *credenza* (volontà d'intelligere o di conoscere) in tutti i rapporti della vita umana, che comprendono pure il conoscere, il pensare, il credere. La *volontà* riguarda maggiormente l'*aspetto interpersonale* dei rapporti. La *conoscenza-intelligenza* riguarda, invece, l'*aspetto cognitivo*, pure fondato sui rapporti fra persone e fra persone, eventi e affermazioni. Pertanto il significato-base antropologico di *fede* e *fiducia* sta al centro di un ambito umano complesso, che va dalla testimonianza all'adesione e si esplica nel riconoscere, rispettare, accogliere, conoscere, fidarsi e affidarsi. Ciò significa che l'atteggiamento personale di fede coinvolge sempre una dimensione storica, che rende corretto parlare di *fede storica*, capace di consentire la certezza, sulla base di testimonianze adeguate. La testimonianza esige che le persone siano riconosciute come *testimoni credibili*, in quanto soggetti che hanno direttamente visto e udito, (*de auditu et de visu*), che sono onesti e competenti e che non s'ingannano né ingannano. La *credibilità* che ne consegue giustifica e motiva il riconoscimento umano, che sta alla base della conseguente adesione intellettuale. Essa rimane, in parte, *estrinseca* alla realtà testimoniata, perché questa non presenta, a che riceve la testimonianza, l'evidenza immediata, diretta, totalmente luminosa e trasparente di quanto vien detto loro.

Gli uditori, perciò, devono esigere anche la *credibilità intrinseca*, la quale può assumere due aspetti: *positiva* se mostra l'intrinseca possibilità delle realtà annunciate; *negativa* se esclude soltanto una loro intrinseca impossibilità, contraddittorietà o assurdo. Infine, si parla di fede in *senso attivo*, per indicare il soggetto che si fida, affida e aderisce e, in *senso passivo*, per indicare i contenuti creduti o cui si aderisce¹.

2. Prospettiva storico-filosofica

Nell'antico pensiero orientale, che unisce religione e filosofia, *fede* significava *adesione* a massime e insegnamenti tradizionali di tipo religioso o, comunque, collegati alla religione². Nel pensiero

¹ "Fede", *Dizionario delle idee*, 411.

² Per l'induismo cf. D. Acharuparambil, *Induismo vita e pensiero*, Roma 1976; Id., *Spiritualità e mistica indù*, Roma 1982; M. Dhavamony, *The Love of God According to Saiva Siddhanta*, Oxford 1970; Id., *Evangelization, Dialogue and Development*, Roma 1972; Id., "Hinduism and Christianity",

occidentale, ciò si ritrova solo agli albori della riflessione filosofica, nei presocratici, nei quali mistica, mito, pensiero naturalistico e metafisico apparivano strettamente uniti. Parmenide presentava il suo pensiero come *adesione* all'insegnamento della dea Giustizia e Socrate al *daimon* od oracolo che lo ispirava. Platone, invece, puntava sul sapere (*episteme*), lasciando all'atteggiamento di fede e alla credenza l'ambito dell'infra-intelligibile. Cicerone valorizzava il *sentire personale*, che si accorda con una tradizione comune (comune sentire, *consensus gentium*). L'*Accademia* dava importanza al *consensus gentium* come base delle certezze. Queste concezioni ebbero, poi, varie ramificazioni. Gli ultimi stoici (Seneca, Marco Aurelio) e alcuni platonici indussero a un irrazionalismo pragmatico o mistico-teurgico, che risolveva il sapere nella credenza. In ambiente neoplatonico, invece, Proclo poneva la fede sopra l'amore e la verità, elevandola a stadio supremo del ritorno all'Uno-Bene. In ambito cristiano, agli inizi, attraverso la Patristica e fino alla Scolastica, la fede fu vista come una certezza sul destino dell'umanità e una concezione della vita, di carattere strettamente religioso. L'unilaterale esaltazione intellettuale della fede iniziò con l'occamismo e l'aristotelismo eterodosso del Rinascimento, per passare a un eccessivo *radicalismo*, destinato a sfociare in un concetto di fede come unico fondamento delle certezze umane (fideismo).

Per Locke, la fede, sia come conoscenza legata a una rivelazione, che come adesione ragionevole ma non certa (*belief*), ebbe una funzione essenziale nel conoscere umano. Tale *belief* non esprimeva un grado di conoscenza inferiore, ma una forma autonoma di conoscenza, valida soprattutto per le certezze pratiche. Vicini a queste posizioni furono pure Pascal (*coeur*), Rousseau (*système du coeur humain*), Hutcheson, Shaftesbury, ecc. (*sentimento*)³. Hume la considerò una forma di conoscenza in cui la certezza non si lega né a constatazioni di fatto né ad analisi razionali, ma a un'abitudine (*custom*) che genera la credenza, ove la certezza è legata al nesso causale colto dal sentimento o istinto (*feeling, sentiment*). Perciò la fede può essere considerata pre-razionale, a-razionale ed estranea all'ambito delle deduzioni e verifiche. Ciò indusse i suoi critici a vederla come una semplice "opinione o probabilità". Kant, per rivalutarla, la pose su un gradino più alto, intermedio fra l'opinione e la scienza, come credenza solo *soggettivamente sufficiente* (convinzione). Al suo confronto la scienza era *oggettivamente sufficiente* (certezza). Perciò, distinse tre tipi di fede. I primi due deboli: *pragmatica*, o mezzi per raggiungere uno scopo; *dottrinale*, o giudizi puramente teoretici. Il terzo tipo era forte: *fede morale o razionale*, inconcussa perché legata ai principi morali, ritenuti indiscutibili. Perciò definì la fede come: *assenso giustificato dall'essenziale razionalità della legge morale e dalle esigenze di una vita morale, conforme alla ragione da cui è dettata*⁴.

In questo modo, Kant razionalizzava pienamente la tradizionale assolutezza religiosa della fede, che il fideismo protestante proclamava contro la ragione e le sue pretese, trasportandola sul piano delle certezze metafisiche o laicizzandola. Nonostante ciò, nel suo sistema, la fede è sempre inferiore al sapere scientifico, l'unico ritenuto validamente fondato. Pertanto, contro tale riduzionismo negativo, F. Jacobi propose la fede come sentimento (*Gefühl*), base delle certezze fondamentali.

3. Dal dopo Kant a oggi

L'idealismo trascendentale postkantiano criticò ogni fideismo e rivelazionismo (Fichte), riducendo a puri *concetti* i dogmi, considerati come simboli di una dialettica (Hegel). La fede venne ricondotta al sentimento (Schleiermacher)⁵ o alla tradizione, (tradizionalismo, de Bonald, Bautain, Bonnetty ecc.) per farne l'unica fonte e criterio di certezze fondamentali. Tutti questi tentativi intendevano salvare le ultime certezze su Dio e la legge morale, viste in procinto di crollare, sotto la spinta del razionalismo individualistico hegeliano del tempo. Kierkegaard, a sua volta, sostenne una fede, che univa insieme *fiducia* (aspetto protestante) e *validità razionale* (aspetto cattolico). Pure Newmann, col suo *illatif*

in *Theology* 70 (1967) 156-165; Id., "Christian Experience and Hindu Spirituality", in *Gregorianum* 48 (1967) 776-791. Per il buddhismo cf. M. Omodeo-Salé, *Il buddhismo. Dalla filosofia alla religione*, Milano 1990; M. Zago, *Buddhismo e cristianesimo in dialogo*, Roma 1985.

³ "Fede", *Dizionario delle idee*, 412.

⁴ *Critica del giudizio*, Bari 1938, 344.

⁵ *Der Christliche Glaube*, 2vv., 1821-1822.

sense sottolineava l'*apprensione intelligente* delle proposizioni di fede, anche se non *giustificate* (dimostrate) con vero procedimento logico. I modernisti, invece, unendo fideismo protestantico e immanentismo kantiano, riducevano la fede a un'esperienza religiosa individuale, esprimibile con linguaggi sempre mutevoli. James, riguardo alle scelte importanti, ineludibili e prive di sostegni teorici, proponeva una pragmatica *volontà di fede* (will of belief) intesa come diritto di lasciare influenzare le proprie credenze dalle esigenze pratiche. Jaspers, propose la *fede filosofica*, non come sistema di dottrine ma, al contrario, come contestazione di ogni pretesa razionalistica di un *sistema del mondo* e come tesi e metodo della più ampia apertura alla realtà: "ciò che riempie e muove l'uomo nel fondo, nel quale egli, superando se stesso, si congiunge con la scaturigine dell'essere"⁶.

Marcel vide la fede, fuori e sopra ogni determinazione e oggettivazione intellettualistica, come indefinita apertura dell'io verso il "tu" e quindi come fedeltà, gravitazione verso il mistero e collegamento alla realtà⁷. Attualmente, con la fine della modernità, crescono sia le tendenze a svalutare le capacità della ragione (pensiero debole, postmoderno), con esiti scettici o nichilisti, che quelle a favore per una certezza collegata alla fede⁸.

4. Sviluppi storico-filosofici

Questa panoramica, per quanto sommaria e sintetica, mostra come la filosofia abbia attribuito al concetto di fede quasi tutti i significati, gli atteggiamenti e le figure possibili alla persona umana: dalla fiducia all'opinione, all'idea erronea, ai dubbi irrisolti, al sapere certo. Ad essi soggiace, comunque, un sospetto o un pregiudizio che vi legge un'insufficiente approfondimento e certificazione, o un'arbitrarietà soggettiva e credulità acritica, che non escludono eventuali contenuti insensati. In breve, non si esclude da essa la possibilità che prenda per vero ciò che è falso. Un'altra precomprensione sembra suggerire, invece, l'esigenza di un giudizio di plausibilità o di un atteggiamento ben fondato, che le consentano un consenso incondizionato e illimitato, analogo a quello del sapere certo. Tuttavia, un evento ritenuto incondizionatamente vero, viene creduto anche senza un suo esame diretto. Ora, la fede implica un assenso fermo e irremovibile, ma senza una conoscenza diretta. Perciò l'attenzione viene concentrata sulle persone capaci di garantirne la verità, ossia i testimoni competenti, capaci di coniugare fideità e certezza. In questo caso, la locuzione *fede per autorità* non esprime correttamente il senso reale dell'*attestazione personale*, che accompagna ogni processo responsabile di fede, in cui il nesso fra momento oggettivo della conoscenza e momento soggettivo-personale della volontà è molto stretto e intenso⁹. Si deve parlare, invece, di *fede per autorevolezza*, che è cosa ben diversa. Se si trascura, fraintende o sottovaluta ciò, si finisce per ripiegare sul piano dei sentimenti e delle sensazioni, ove tutto viene facilmente sminuito ed equivocado, con gravi conseguenze filosofiche e teologiche.

Da parte sua, la prospettiva teologica focalizza efficacemente la *specificità dimensione spirituale della fede*, che non va trascurata né sottovalutata. Essa può essere colta solo tenendo presente *la sua possibile inesistenza e la difficoltà di passare dal processo vitale a un suo distanziamento oggettivo*. Sono quindi due gli elementi della fede, egualmente fondamentali, da tener sempre presenti: a) l'assenso a un evento non direttamente accessibile; b) la giustificazione di esso in base all'esperienza diretta di un teste, che risulti competente e affidabile dopo un *rigoroso e approfondito vaglio critico*. Chi crede, quindi, unisce al coraggioso ardire e al rischio del credere, anche la sensata esigenza della rigorosa verifica, del discernimento, della giustificazione e conferma. Poiché essi si attuano in via successiva e progressiva, non possono esservi all'inizio. Pertanto, occorre aggiungere, al *presente della*

⁶ K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zurigo 1949, 268, (tr. it. Milano 1965); Id., *Der philosophische Glaube*, Zurigo 1948.

⁷ G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, Paris 1940, 158-182.

⁸ "Fede", *Dizionario delle idee*, 413.

⁹ K. Lehmann, "Fede", in *Concetti fondamentali di filosofia*, Brescia 1981, I, 746-747; cf. H. Bouillard, *Logique de la foi*, Paris 1963.

fede, anche il *futuro della speranza*¹⁰. Le difficoltà per descrivere questi aspetti sono già notevoli nel linguaggio abituale. In quello filosofico aumentano ancora. Lo prova il fatto che non si è ancora trovato un concetto filosofico di fede, comunemente condiviso e accettato. Nella filosofia moderna tali difficoltà sono divenute massime. L'illuminismo, proponendosi l'ideale di un *sapere colto* (*savoir des savants*, *Wissen als gelehrte Erkenntnis*), fornito di tutti gli strumenti logici e argomenti di prova¹¹, introdusse la pretesa, illusoria, di una conoscenza matematica e di un'autocertificazione assoluta dell'oggettività. Così, diede luogo all'ideologia scienziasta della *scienza come norma unica e ideale del pensiero*¹².

5. Contesto antropologico e spirituale della fede

Queste pretese, unite all'illusione di poter elaborare un sapere certo e compiuto, fecero sempre più misconoscere, e poi negare, l'autentica dimensione (spirituale) della fede. Pertanto, nei secoli XVII e XVIII, le critiche mosse alla Chiesa e alla Rivelazione aumentarono ancora la radicalizzazione razionalistica del termine, come *fede filosofica* e *fede nella ragione*, elevate a fondamento di ogni filosofare e di una morale pienamente terrena e secolare¹³. Questo declino del concetto spiega l'impegno di Kierkegaard per rivalutare la comprensione cattolica della fede e le ragioni per cui Jaspers, tentando di porre la fede filosofica a fondamento di ogni autentico filosofare, incontrò molte difficoltà e contraddizioni. Nei vari secoli, le diverse interpretazioni e i tentativi di sviluppare un concetto di fede utilizzabile sia in filosofia che in teologia, ne misero sempre più in luce il profondo legame con la visione biblico-cristiana. Del resto, la teologia deve rimanere consapevole che anche i profeti dell'Antico Testamento mettevano in guardia da credulità, false sicurezze e facili illusioni (di essere o potere mettersi facilmente al sicuro). Perciò, nella prospettiva e dimensione teologica, la fede deve sempre riportare al centro del problema la decisione insuperabile e ultima, che coinvolge tutta la persona, di riconoscere Dio come primo fondamento e fine ultimo della propria esistenza. Essa attua un nuovo e fondamentale modo di essere, indissociabile da una precisa conoscenza di Dio.

Nel Nuovo Testamento, la fede è la presenza attiva della potenza divina (virtù teologale) che esprime la presenza attuale della salvezza e anticipa la piena salvezza futura. Perciò abbraccia: spiritualità, razionalità, speranza, ascolto, obbedienza, visione, confessione, attività (prassi) ecc. Di tutto questo, solo Dio, che non può ingannarsi né ingannare, può essere *contenuto e testimone*¹⁴. Questa visione evidenzia il riduzionismo che, dal secolo XVIII, ha inficiato un termine, estrapolato dal proprio contesto religioso e soprannaturale e abbassato al livello di mero sentimento naturale, riferito a realtà effimere, contingenti, intramondane e terrene (fede in se stessi, nel capo, in un'ideologia, nell'umanità ecc.). Aver fede, credere, comprendere vanno sempre collocati nel loro contesto autentico e originario. Solo allora è possibile vedere come la fede potenzia al massimo lo spirito umano, esaltandone il coraggio, lo spirito critico, la sete di conoscenza e di verità, la ricchezza di un assenso che coinvolge anche la volontà e l'intera personalità, perché fondato, costruito, e sempre rinnovato, su un intenso e dinamico rapporto da persona a persona. Partendo da questa autenticità antropologica, il credente riconosce nella fede una realtà vera e buona, una sintesi di conoscere, volere e amare. Riconosce pure che ogni tentativo di ridurla a mera conoscenza naturale o sapere razionale, per quanto perfetti, la snatura totalmente. Lo stesso dicasi del misurare totalmente la fede con i criteri riduttivi della mera ragione.

Già il pensiero cristiano patristico e medievale, contestando la validità di un sapere puramente umano, separato dall'ultimo fine della vita, elevava la fede e la sua dottrina a contemplazione del

¹⁰ M. Buber, *Zwei Glaubenweisen*, Zürich 1950; Lehmann, "Fede", 748-749; L. Malevez, *Pour une théologie de la foi*, Paris-Bruges 1969.

¹¹ "Sapere", *Dizionario delle idee*, 1033.

¹² G. Gismondi, *Fede e cultura scientifica*, Bologna 1993.

¹³ E. Castelli (a cura), *Mythe et foi*, Paris 1966; Lehmann, "Fede", 749-751.

¹⁴ G.G. Hardy, "The Metaphysical Function of the Act of Faith", in *Akten des XIV Kongress für Philosophie*, Wien 1969, II, 507-511; Lehmann, "Fede", 751-752.

sapere divino, infinito e onnicomprensivo¹⁵, come realtà e concetto dotati di assoluta dignità e capace di mediazione, da una fede che non sa (*docta ignorantia*), a un sapere che crede¹⁶.

6. Fede e problemi attuali

Attualmente, la filosofia, superando le maggiori preclusioni e difficoltà del pensiero moderno, potrebbe sviluppare un *concetto filosofico di fede*, più consono alle esigenze di un'autentica antropologia, quindi più adeguato alle esigenze del *concetto teologico della fede*. A tal fine, però, dovrà superare i vecchi modelli razionalisti e positivisti, per recuperare gli essenziali elementi antropologici originari di: fiducia, affidarsi, senso del limite e della contingenza ed esigenza di certezze sui valori fondamentali. In senso lato, i temi della fede sono legati alle questioni del senso globale e fine ultimo della vita umana, della storia, del mondo e del loro fondamento e valore. Tali superamenti e recuperi sono resi ancora più attuali e urgenti, da quando il radicale dibattito filosofico moderno è pervenuto all'*estrema vanificazione della ragione ad opera della ragione stessa* (relativismo, agnosticismo, scetticismo, assurdità, nichilismo, estraneità, incomunicabilità, pensiero debole ecc.). Quest'estrema vanificazione rilancia il valore della fede, che può riproporre le certezze sgretolate dalle negazioni del criticismo moderno e contemporaneo. La fede, quindi, riappare come risposta fondamentale, veramente risolutiva e salvifica, alla Parola rivelata dal Padre in Cristo, la cui assoluta verità costituisce l'unica soluzione del problema dell'esistenza. Essa ricostituisce pure il fondamento dell'autentico rapporto personale intersoggettivo: io-Tu, io-tu-noi, nella fiducia reciproca del credersi e credere¹⁷.

Sul rapporto tra fede e ricerca filosofica, la radicalità del dibattito moderno e contemporaneo ha fatto emergere posizioni speculative, che sembrano sintetizzare le molteplici forme storiche del rapporto. Esse dipendono dal comune equivoco che le condizionava, ormai dimostratosi insostenibile, che: a) *all'uomo storico spetti un'esperienza di assolutezza*; b) *la verità da lui posseduta non differisca qualitativamente dal sapere assoluto*. Questi due pregiudizi, fatti valere contro fede e filosofia, ignoravano che l'assoluto non appartiene all'uomo né al mondo, e che nulla può garantire all'uomo il possesso assoluto e il totale controllo della verità. L'unica, innegabile certezza è di non possederle. Pertanto, la fede non può essere vista come il precursore provvisorio o l'imperfetta *scolta avanzata* di una verità che solo scienze e filosofia possono conquistare interamente e far propria¹⁸.

7. Presupposto di assolutezza e ragione autovanificante

Crollato ogni *presupposto di assolutezza*, fede e filosofia non sono più obbligate a escludersi reciprocamente. La fede, quindi, per il suo amore della persona e della verità e il suo rispetto dei soggetti e della ragione, si oppone tanto all'esasperata *negatività* ipercritica della filosofia, che finisce per travolgere e dissolvere lo stesso pensiero, quanto alla malintesa *soggettività* del soggetto, centrato esclusivamente su se stesso fino ad autonegarsi. Ripropone, invece, il tessuto di certezze e la via d'uscita da un avvitarsi senza fine su se stessi e dal rinciudersi nelle *gabbie di ferro* del razionalismo. Pertanto si propone come soluzione del problema dell'esistenza, prima ancora di quello della mera conoscenza, liberando la ragione dalle sue negazioni radicali (negazione assoluta) e problematicismi insuperabili (problematizzazione assoluta). Sul versante opposto, confuta ogni pretesa filosofica di

¹⁵ Cf. S. Agostino, *De doctrina christiana*; S. Bonaventura, *De scientia Christi*, S. Tommaso, *S.T.*, I, q. 9 a. 4.

¹⁶ E. Kunz, *Glaube, Gnade, Geschichte*, Frankfurt 1969; Lehmann, "Fede", 753-754; J. Pieper, *Über den Glauben*, München 1962.

¹⁷ H. Kuhn, *Das Sein und das Gute*, München 1962; Id., *Das Problem des Gewissheit*, München 1966; Lehmann, "Fede", 755; W. Stegmüller, *Glauben, Wissen und Erkennen*, Darmstadt 1972.

¹⁸ F. Chiereghin, *Schizzo bibliografico*, in Lehmann, "Fede", 758; cf. P. Prini, "Cristianesimo e filosofia", in *Giornale di metafisica*, 19 (1964), 460-469; Id., "Filosofare nella fede", in *Il senso della filosofia cristiana oggi. Atti del Centro di Studi filosofici fra Professori Universitari. Gallarate 1977, Brescia 1978*, 19-27.

arrogarsi il possesso incontrastabile e inconfutabile della verità, che conduce egualmente alla morte della ragione¹⁹. La fede come rischio, apertura e avventura, supera i dilemmi e le aporetiche insuperabili di un finito, che *deve e vuole* ma *non può* possedere l'intero. La fede, infatti, anticipa il possesso della verità totale, nella forma di conoscenza più povera e meno garantita, evitando di trasformare il finito in un assoluto totalizzante. Perciò, riguardo alla condizione umana, il possesso rimane nella forma umana, propria soltanto della fede²⁰. A sua volta, la filosofia si avvale di un fondamentale *ignorare* e *non sapere*, che la spinge a una perenne ricerca, senza mai pretendere di "esperire positivamente l'assolutezza dell'intero".

Questi sono gli aspetti tematizzati, in particolare, dalle filosofie e teologie dell'esistenza²¹. In questo contesto, alla secolarità e non credenza contemporanee, la fede cristiana risponde che l'uomo, con tutte le sue *potenze* (filosofia, scienze, tecniche, ideologie, politica ecc.), non può *conferire* senso e valore al mondo, alla storia e a se stesso. A quanto pare, non riesce neppure a *comprendere* il loro senso e valore effettivo. Perciò fede e teologia l'invitano ad accogliere l'appello di Dio in Cristo perché, convertendosi al suo Vangelo, creda per comprendere e comprenda per operare, aprendosi così, alla fede salvifica, l'unica che può trasformare la sua fragilità in potenza e la sua miseria in grandezza²².

¹⁹ C. Vigna, *Ragione e religione*, Milano 1971; Chiereghin, *Schizzo bibliografico*, 757; E. Severino, "L'impossibilità della fede", in *Archivio di filosofia*, 1976 (2-3) 325-332.

²⁰ F. Chiereghin, *Fede e ricerca filosofica nel pensiero di S. Agostino*, Padova 1966; Id., "Ende oder Zukunft der Metaphysik", in *Perspektiven der Philosophie*, 1976, 3-30; Id., *Schizzo bibliografico*, 758; L. Sartori, "Fede e cultura. Una discussione", in *Studia Patavina* 20 (1973) 271-292.

²¹ E. Berti, "Il compito del filosofo cristiano, oggi, tra problematicità e fede", in *Il senso della filosofia cristiana oggi*, 56-62; Chiereghin, *Schizzo bibliografico*, 758-759; G. Penzo, *L'unità del pensiero in Martin Heidegger*, Padova 1965; Id., *Pensare heideggeriano e problematica teologica*, Brescia 1973; Id., *Dialettica e fede in Karl Jaspers*, Bologna 1978; A. Caracciolo, *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Napoli 1975.

²² C. Bressolette, "Fede cristiana", *Grande dizionario delle religioni*, Assisi 1988, II, 705.

10. TEOLOGIA DELLA FEDE: TEMI E PROBLEMI

La fede cristiana, per la sua essenziale importanza nella vita della Chiesa e dell'umanità, ha sollevato sempre nuovi problemi teologici. Nel corso del tempo, alcuni di essi hanno visto diminuire la loro importanza, altri permanere e altri ancora aumentare. Ci soffermeremo, perciò, su alcuni, più utili in se stessi o per le loro conseguenze sul dibattito teologico e sulla vita di fede dei singoli e della comunità.

1. Rapporto fra ragione umana e fede soprannaturale

Fra questi problemi rimane fondamentale quello dei rapporti fra fede cristiana e ragione umana. Vi abbiamo già accennato alcune volte nei precedenti capitoli. Qui lo esaminiamo un po' più in dettaglio. Va intanto precisato che i problemi indicati come: due forme di conoscenza, due saperi, rapporto scienza e fede, non si possono considerare identici o equivalenti, poiché ma rappresentano le forme diverse e specifiche assunte, di volta in volta, dal problema più generale del *rapporto fra ragione umana e fede soprannaturale*. È nella modernità che esso ha assunto, sempre più, la forma di *rapporto fra credere, sapere e conoscere*. La mentalità moderna, impregnata di razionalismo e scientismo, (*ideologia moderna*) accettò con estrema acriticità l'idea che *credere* fosse sinonimo di *non sapere* o, quanto meno, di *sapere dimezzato, inattendibile, immotivato*. Soggiacente a questo arbitrario giudizio di valore era il pregiudizio illuministico, negativo, che solo la scienza fosse una conoscenza sicura, perché fondata su osservazioni, esperimenti e penetrazione intellettuale.

La fede, invece, era vista come una rinuncia a vedere, un rifugiarsi nei contenuti invisibili, inaccessibili e inverificabili. Una volta posto il problema in questi termini, se ne cercò, di volta in volta, la soluzione nell'ipotesi della doppia verità; nella soppressione di ogni ponte fra ragione, scienza e fede; nell'assolutizzazione della scienza a unica base del *sapere*. Ciò portò a respingere tutte le affermazioni ritenute incompatibili con essa¹. Le ultime due posizioni, solo recentemente identificate e confutate come parte dell'ideologia scienziata, furono di fatto ritenute la soluzione definitiva. Le conseguenze negative di questi errori gravano a tutt'oggi sia sull'ambito della ragione che della fede. Se però guardiamo la storia del pensiero, dai tempi più remoti alle soglie della modernità, nel pensiero cristiano non si riscontrano tracce di tale problema. Alle origini, nel Nuovo Testamento, Giovanni, l'autore più profondo per le sue riflessioni su Logos, conoscenza e verità, non presenta tale opposizione. Per lui, credere e conoscere sono una cosa sola. Tale situazione perdurò per tutta l'era patristica, giungendo incontrastata fino al medioevo. Dalla fine del medioevo all'età moderna, nella cultura si svolse un processo di crescente alienazione e divisione. Il culto dell'assoluta autonomia e supremazia della ragione portò progressivamente a credere, che scienza e conoscenza si attuino, in senso stretto, solo nell'esperimento, la matematica, le scienze naturali².

Perciò, i dati delle scienze naturali, giudicati "certi e sicuri", furono contrapposti alle affermazioni della Rivelazione e della fede. Fino a tutto il secolo XIX e parte del XX, regnò indisturbato il dogmatismo scienziata, per il quale scienze naturali e concezione tecnoscientifica del mondo potessero risolvere tutti i problemi, mentre religioni e fede cristiana era solo vecchie ideologie in vesti mitologiche.

2. Fede e crisi del sapere scientifico

Solo alla metà del secolo XX si ammise che la scienza, in ogni ambito, è ben lontana da una conoscenza esaustiva, che non potrà mai conseguire. Infatti, oltre a essere limitata è pure parziale, provvisoria, sempre dimostrabile falsa (falsificabile) e mai definitivamente vera (verificabile, giustificabile). Inoltre, come disse suggestivamente Wittgenstein, quand'anche essa risolvesse tutti i suoi problemi, non avrebbe neppure sfiorato uno solo dei veri problemi umani³. Oggi, più

¹ H. Fries, "Fede e sapere scientifico", *Sacramentum Mundi* (SM), Brescia 1975, III, 758.

² Fries, "Fede e sapere scientifico", 759.

³ Fries, "Fede e sapere scientifico", 760.

positivamente, si scopre che la scienza solleva, senza poterli risolvere, i maggiori problemi per l'uomo e l'umanità, che solo filosofia, etica, religioni e teologia possono affrontare. Se ne riconosce, cioè, la sua strutturale impossibilità di rispondere alle domande che superano le sue logiche, strumenti e metodi⁴. Al lato opposto, alcune correnti filosofiche (agnosticismo, scetticismo, pensiero debole) ripropongono di nuovo l'impossibilità, per la ragione, di dare risposta ai problemi del fondamento del conoscere e della stessa totalità dell'esistenza umana. Altre pensano che ciò sia possibile solo in un atteggiamento di fede (irrazionalismo, fideismo). Contro tutte queste concezioni, come abbiamo visto, riguardo ai *Concili Vaticani I e II*, occorre un concetto esatto di fede, quello che la teologia e filosofia cattolica hanno sempre sostenuto, precisando le possibilità, i ruoli, ma anche i limiti della ragione umana.

Perciò una buona nozione di fede, per essere opportuna ed efficace, deve muovere, a livello antropologico, dalla consapevolezza dell'importanza insostituibile di una conoscenza intesa come *approccio personale esistenziale*. In esso, la persona si apre all'*altro*, per manifestarsi e riconoscerne la reciproca *verità profonda*, o reciproco *mistero*. Ciò significa che la persona umana non può mai essere considerata come una *cosa*. Lo stesso termine *oggetto*, così usato, e anche abusato nell'ambito scientifico, quando è applicato alle persone, diviene estremamente ambiguo. Per questo la conoscenza scientifica è inadeguata per conoscere ed esprimere ciò che è specifico dell'interiorità personale. In quest'ambito, la conoscenza è possibile, solo se si fonda sulla manifestazione di sé da parte di un soggetto competente e credibile. Tuttavia, queste qualità sono egualmente essenziali, oltre a colui che si manifesta, anche a coloro che ricevono o partecipano a tale auto-manifestazione. Il grande equivoco delle filosofie chiuse, che hanno condizionato la scienza (scientismo, razionalismo, positivismo), fu di ritenere che esperimenti e logiche quantitative, utili per le indagini limitate alle cose materiali, fossero egualmente utili per conoscere le realtà fondamentali di persone, uomo e genere umano. Alla modernità occorsero diversi secoli per capire che la molteplicità e varietà dell'essere esige molteplicità e varietà di metodi, approcci, conoscenze e che, a livello di conoscenza personale, la condizione essenziale è data dalla credibilità e fiducia (fede) dei soggetti.

3. Interpretazione teologica di fede e sapere

Ciò è tanto più vero riguardo ai rapporti fra fede e sapere. Tuttavia, vi è pure un altro elemento fondamentale da considerare. Nella conoscenza di fede, Dio, in primo luogo, non è oggetto o termine di essa, ma suo *principio e fondamento*. Come si è visto, in senso biblico e teologico, credere in Dio significa entrare in comunione con lui e con la sua grazia, partecipare alla sua intimità, penetrarne la conoscenza e, un giorno, raggiungerne la visione. La fede cristiana, quindi, non è un sapere razionalista o positivista, ma *sapienza*, ossia un *sapere-conoscere* unico, il solo adeguato e possibile per l'infinita realtà di Dio. Nessun altro può attingerlo né, tanto meno, contestarlo. Perciò negare o impedire la fede, significa impedire all'uomo il suo compito fondamentale di essere se stesso, di vivere nella dinamica dell'apertura e nella dialettica domanda-risposta verso un *tu* reale ed effettivo: se stesso, il prossimo, Dio. Per una ragione laica, questa realtà può essere espressa in termini di domanda-risposta sui temi radicali e i problemi ineludibili del fine, senso, significato e valore di se stesso, come esistenza e come persona. Pertanto, sia come rapporto interpersonale fra soggetti, sia come domanda e risposta sul fine, sul senso, sul significato e il valore, credere e fede sono gli atteggiamenti che costituiscono la stessa forma di esistenza dell'uomo. Essi, per risultare trasmissibili e comunicabili, fra soggetti liberi e intelligenti, esigono e comportano pure enunciati comprensibili, dotati di significato stabile. Neppure la fede cristiana può esimersi da tali enunciati, che riguardano i suoi contenuti (verità) di fondo: Cristo, la sua persona, vita, fatti, parole, opere, morte e risurrezione.

A questi si uniscono gli enunciati sull'opera di Dio nella storia salvifica (Antico e Nuovo Testamento) culminata in Gesù di Nazaret, il Cristo. Altri enunciati riguardano la Chiesa, comunità di Cristo, che ripresenta, spiega, rivive e comunica la persona, le parole, i gesti e le opere di Gesù Cristo⁵. Vi si uniscono pure gli enunciati sui compiti e responsabilità della Chiesa nel conservare, custodire, difendere, trasmettere, diffondere spiegare ed esplicitare la Rivelazione affidatale. Solo con la sua

⁴ G. Gismondi, *Fede e cultura scientifica*, Bologna 1994.

⁵ Fries, "Fede e sapere scientifico", 762-765.

parola e attività è possibile comunicare e sostenere la fede in tutta la sua ampiezza. Anch'essa, pertanto è, insieme, *soggetto* e *oggetto* della fede. Perciò rifiutare gli enunciati della Rivelazione che la propone, come unico soggetto fondato e autorizzato da Cristo, significa sfiducia e non riconoscimento del Signore e della sua opera. Infatti, il suo dovere d'interpretare autenticamente e comunicare la Rivelazione è il suo servizio, che obbedisce al progetto salvifico divino. Per questo, non possono esservi conflitti insuperabili fra volontà di Dio e proposta della Chiesa, fra suoi enunciati di fede e acquisizioni autentiche della ragione, scienza compresa.

4. Atto di fede: Struttura e Contenuto

Come già visto, il dato di partenza della fede cristiana è Dio, rivelatosi pienamente in Cristo (Eb 1,1; Gv 1,14-18). Tale realtà è complessa, coinvolgendo molteplici aspetti: persone, azioni, avvenimenti, storia, parole, messaggio, incontro, comunione. La fede, come accoglienza di tutto ciò, coinvolge molteplici atteggiamenti e comportamenti: fiducia, abbandono e dedizione personale a Dio, accettazione e riconoscimento delle parole e manifestazioni divine, conoscenza, assenso, consenso, adesione agli eventi salvifici, sottomissione, obbedienza, comunione di vita con Dio, in Cristo e nello Spirito, desiderio di unione finale con Lui, alla morte. In breve, la fede è il *Sì* (Amen) integrale a Dio, rivelatosi Salvatore in Cristo. Lo stesso orientamento permanente della persona, della vita e degli atteggiamenti, comportamenti e azioni in cui si traduce, è dono di Dio. Quindi, è dono divino sia la sua offerta, che la risposta dell'uomo. È dono di Dio: rinunciare ad aver fiducia solo in se stessi; superare i limitati orizzonti delle certezze mondane; accogliere Dio rivelato in Cristo, come fondamento della propria esistenza. Ognuno di questi *passi* è impossibile se Dio non si apre a noi, non ci attira, non ci avvicina, non mobilita e impegna tutta la nostra libertà. Infine, va sottolineato che Dio ci ha chiamato a convertirci e a credere tutti insieme, in una comunità di credenti (Chiesa) che preesiste ai singoli e perdura, dopo di loro, fino alla fine dei tempi.

Ciò spiega i modi diversi e suggestivi di esprimere la complessa articolazione del credere: credere *Deum* (conoscenza); credere *Deo* (adesione obbediente e fiduciosa); credere in *Deum* (orientamento e tensione alla piena salvezza escatologica). Oppure: *credere in* o *fides qua*, per esprimere il rapporto di fiducia in Dio (credo in Dio, in Cristo, nello Spirito Santo); *credere che* o *fides quae*, per esprimere l'articolazione dei contenuti (credo che Gesù Cristo è Signore, che è Figlio di Dio, che è risorto, che verrà nella gloria)⁶. Perciò, l'atto di fede, che include tutto ciò che Dio ha rivelato, è insieme: *personale*, *comunitario* (ecclesiale) e *contenutistico*. Per tutti questi aspetti, l'*analisi della fede* deve occuparsi della *verità centrale*, ossia del nucleo assolutamente primario che conferisce unità a tutto il resto. Esso è l'alleanza salvifica del Dio Salvatore, con tutta l'umanità divenuta suo popolo, realizzata in modo definitivo in Gesù di Nazaret, Unto (Messia, Cristo), Figlio Unigenito, Crocifisso sotto Ponzio Pilato, che Dio Padre ha risuscitato e costituito Signore e Salvatore unico e universale, giudice dei vivi e dei morti. In modo sintetico si può dire: *Dio libera e salva donando e rivelando, in, per e con Cristo, la sua vita e amore assoluto all'umanità*⁷. Questa verità centrale dà luogo al problema teoretico della teologia sistematica: come strutturarne l'unità e articolarne la complessità nei suoi molteplici aspetti, contenuti, implicazioni e conseguenze, rispettando la gerarchia delle verità, il loro nesso col fondamento della fede cristiana e le rispettive leggi di ordine e proporzione (*Unitatis Redintegratio*, 11).

⁶ F. Arduzzo, "Fede" (l'atto di), DTI, II, 180-181.

⁷ Analisi della fede, cf. M. Seckler, "Fede", in *Dizionario Teologico DT*, Brescia 1969, I, 656-660, che sottolinea l'esigenza di evitare 1) la contraddizione fra evidenza e libertà 2) la minaccia alla certezza della fede che i fatti (le asserzioni isolate del credo), non siano credibili ma solo evidenti, probabili, improbabili o falsi. La soluzione tomista, sottolinea che l'elemento oggettivo della fede penetra lo spirito e l'autorità di Dio, entrata nella coscienza, fonda la fede. Per la soluzione attuale, la certezza della fede può aversi soltanto in una relazione personale e si fonda nel *tu* fondante il *tu in cui si crede*.

5. Luoghi della fede

Abbiamo visto che la dimensione antropologica ed esistenziale ha valorizzato le condizioni di vita e le esperienze umane fondamentali, come punti di aggancio e contatto con una proposta di fede che, anche dal punto di vista umano, sia un atto maturo, libero, responsabile e onesto. Tali condizioni vengono chiamate "*luoghi della fede*" o anche "*accesso alla fede*". *Gaudium et Spes* sottolinea che essi esigono particolare attenzione come *segni dei tempi*, collegati alle situazioni psico-socio-culturali proprie di ogni tempo. Perciò: "è dovere permanente della Chiesa scrutare i segni dei tempi e interpretarli alla luce del Vangelo"⁸. Anche su questo punto vi è diversità di atteggiamenti e valutazioni fra teologi cattolici e riformati, fra i quali la posizione della teologia dialettica e di Bultmann appaiono emblematiche. Esse, volendo contrastare la teologia protestante *liberale*, ossia profondamente mondanizzata, sostenevano che la fede, dono gratuito di Dio, deve motivarsi con la *sola grazia*, che la rende assolutamente estranea al mondo. I cattolici, invece, vedono in tale pretesa di *assoluta estraneità* un punto debole che favorisce l'estraneazione della fede cristiana dall'esperienza umana. Perciò ritengono questo radicalismo e antagonismo, eroico solo all'apparenza. Ammettendo l'impossibilità di punti di contatto fra fede e condizione umana, l'annuncio cristiano non potrebbe più trovare ascolto fra gli uomini. Invece, problemi come il *sensu ultimo* della realtà, della vita, della storia che, in vari modi, attanagliano le coscienze umane, appaiono, giustamente, *luoghi della fede*.

Nei vari tempi, la questione del senso fu sempre essenziale, pur assumendo forme storiche e culturali diverse. Ad esempio, la modalità antica e medievale si esprime come interrogativo metafisico sul fondamento ultimo dell'essere che fonda tutto. Perciò fu detta: *preoccupazione teocentrica*. La modalità moderna primitiva, invece, si esprime come interrogativo sul mondo, considerato in vari modi, a partire dalla situazione esistenziale del singolo. Perciò fu detta: *preoccupazione cosmocentrica*. La modernità più recente si esprime come interrogativo sul mondo, prodotto sia dallo spirito umano (filosofie, scienze, ideologie), che dall'azione umana (tecnologia e industria) e dall'impegno militante (politica). Perciò fu detta *preoccupazione esistenziale individualista*. Infine, la modalità contemporanea, si esprime come interrogativo sulla storia a partire, non dai singoli, ma dall'intera umanità, di cui indaga il futuro e il termine sociale, politico, comunitario: vuoto? nulla? compimento? Perciò viene detta *preoccupazione antropologica*. Oggi vi si aggiunge pure l'interrogativo sulle scienze, tecnologie e ideologie, che non possono dire nulla su ciò che conta veramente per l'uomo: finalità ultime, significati autentici e giusti valori, né dare risposte soddisfacenti ai perenni problemi etici, ed escatologici: male, sofferenza, morte ecc. Esso può essere detto *preoccupazione culturale tecnoscientifica*. Per tutte queste *preoccupazioni*, così profondamente e tragicamente umane, sembra corretto e appropriato parlare di *luoghi della fede*.

Ciò appare tanto più vero, in quanto le domande su senso, significato, fini, valori ecc., non emergono più soltanto in momenti particolari e difficili, ma abitualmente, in occasione di ogni nuova scelta e decisione umana, sempre più capace di mettere in forse, ogni volta, la sicurezza, il futuro e la stessa sopravvivenza dell'umanità. Anche la crescita esponenziale dei beni, mezzi e strumenti disponibili, anziché occasione di speranza si è tramutata in timore e angoscia, impedendo il loro efficace controllo e accrescendo l'oscuramento dei fini. Per tutto ciò, la stessa programmazione razionale della vita economica e sociale accresce il senso di angoscia, d'insoddisfazione e di assurdo. Di fronte a quest'assenza di finalità e vuoto di futuro, la fede manifesta pure il valore della *speranza*, sua forma dinamica e anch'essa fonte di significato fondamentale e di sovrappiù di senso. Pertanto, il cristiano si scopre sempre più *profeta e testimone di un significato che è speranza*. Di qui il compito della teologia della fede: mostrare come fede e messaggio cristiano possano illuminare i problemi radicali dell'esistenza umana, i rapporti dell'uomo con gli altri, il mondo, la natura, la storia, il futuro, denunciando i limiti e le illusioni di tutte le pretese di conoscenza e controllo totalizzante della realtà⁹.

⁸ Sul riconoscere i segni dei tempi il *Concilio Vaticano II* cf. *Gaudium et Spes*, 4, 11; *Presbiterorum Ordo*, 9.

⁹ P. Ricoeur, "I compiti della comunità ecclesiale nel mondo moderno", in *Teologia del rinnovamento*, Assisi 1969, 164-166.

6. Accesso alla fede

K. Rahner notò che, nell'approccio alla fede, la persona non parte mai da una posizione di pura razionalità naturale, poiché cerca di capire ciò che nel profondo ha già esperito come grazia. L'accesso alla fede, quindi, non è un processo di *deduzione logica*, ma un passaggio, attraverso *nessi di corrispondenza significativa*, mediante gli interrogativi di fondo sopra indicati. A tali interrogativi, portati alla loro *ultimità* o *definitività*, gli enunciati della fede cristiana sono la piena e unica risposta. Perciò è importante dimostrare che tali interrogativi, ineludibili e inevitabili, costituiscono un impegno totale di risposta, per non cadere in un assurdo privo di fondamento o in un nichilismo privo di futuro. Per questo, il discorso sul mistero assoluto di Dio, che si partecipa in modo salvifico è, non solo estremamente significativo ma, prima e sopra di tutto, risolutivo. Ciò premesso, occorre pure esprimere bene che cosa significhino realtà come: Dio, Trinità e Grazia, mostrando che, data la storicità propria dell'uomo, la sua divinizzazione e trascendenza si può manifestare e spiegare solo in modo e termini storici e, successivamente, concettuali. Sottolineare che la volontà salvifica di Dio è universale, significa riconoscere che la salvezza opera dappertutto. Ciò facilita la comprensione della storia della Rivelazione e del fatto che, solo in Cristo, mediatore universale, vero uomo, con coscienza creaturale e attivo centro umano di libertà, si attua la suprema realtà trascendente del compimento umano dell'uomo-Dio (*crisologia trascendentale*). Egualmente, solo nella radicale accoglienza del vangelo è attuabile la pretesa di Gesù, di essere il mediatore assoluto della salvezza.

Pertanto, in tale realtà di salvezza, ha ragione di esistere il circolo tra realtà storica (miracoli, profezie, risurrezione) quale fondamento della fede e la fede quale modo di corrispondere alla conoscenza. Solo la Chiesa esprime la presenza permanente di Cristo come evento escatologico. A sua volta, solo la Chiesa cattolica avanza la pretesa di essere, per costituzione e per dottrina, la rappresentanza storica, universale e univoca di Cristo. Essa, però, può e deve dimostrare pure di essere l'antica Chiesa, con il nesso storicamente più afferrabile, sotto ogni aspetto, con la Chiesa originaria. Quindi, come presenza storica e necessaria, dell'intima divinizzazione del genere umano in Cristo, mediante la grazia, è suo *sacramento primordiale*¹⁰.

7. Ragionevolezza dell'atto di fede

Collegato a tutti questi aspetti, il problema della ragionevolezza della fede esprime tutto il suo valore. Già a proposito dei *luoghi* e dell'*accesso* della fede si è sottolineata la necessità della fede cristiana come atto intellettualmente onesto, ragionevole, moralmente corretto, umanamente libero e responsabile, psicologicamente maturo e sano. Ciò significa che fede è ragionevolezza e credibilità che, però, non sorge dall'evidenza interna dei suoi contenuti, che la ridurrebbe a semplice sapere. Da sempre, base della ragionevolezza e credibilità è la testimonianza e autorità di Dio. Dal Nuovo Testamento in poi, lo è la testimonianza e autorità di Cristo. Non si tratta quindi, di conclusioni logiche o ragionamenti, ma di una ragionevolezza e credibilità, che non va contro le capacità della ragione ma le supera (non *ex ratione* né *sine ratione*)⁹. Per questo il *Concilio Vaticano I* la chiama *obsequium rationi consentaneum*¹¹, essendo un atto umano, libero e consapevole delle ragioni che lo rendono plausibile. La spiegazione concreta e dettagliata di tale *ragionevolezza* è una delle questioni più complesse della teologia della fede. Essa è indicata come *analysis fidei*, la cui soluzione dipende dalla funzione attribuita ai segni di credibilità. Anche in questo campo si ebbero acute divergenze fra posizioni protestanti e cattoliche. Si è già visto che la teologia protestante s'interessava poco alla ragionevolezza e ai segni della fede, attribuendo valore solo all'azione interiore dello Spirito Santo.

Al contrario, la teologia cattolica, ha sempre giudicato tale posizione come fideista e incapace di rendere ragione di sé e della propria speranza (1Pt 3,1). Inoltre la considera non adatta all'uomo moderno e alla cultura attuale, insofferenti e sospettosi di fronte a ogni *doppia verità*. Infine, la ritiene contraddetta dallo stesso Nuovo Testamento, che mostra Gesù sempre preoccupato di confermare e testimoniare la sua persona e il suo operato, ricorrendo alle profezie dell'Antico Testamento, ai

¹⁰ K. Rahner, "Fede" (accesso alla), SM, III, 750-757.

¹¹ DS, 3009.

miracoli, alla risurrezione e a testimoni diretti. Appare, perciò, interessante osservare quanto sulla *ragionevolezza* della fede, espresse già il *Concilio Vaticano I*. Esso:

1. *definisce* il valore oggettivo dei segni esterni di credibilità, sufficienti a produrre la certezza del fatto della Rivelazione¹²;

2. *definisce* che tramite i segni esterni e con un procedimento razionale l'uomo ottiene una conoscenza certa del fatto della Rivelazione;

3. *riconosce* che è sufficiente la certezza morale del fatto della Rivelazione cristiana, perché sia evidente che essa possa e debba essere creduta.

non definisce che solo essi siano validi né che siano necessari per tutti, o che non possano darsi segni puramente interni¹³;

non definisce che sia una dimostrazione stretta o evidente (teologicamente basta una certezza morale);

non definisce che l'uomo possa giungere a una conoscenza certa del fatto della Rivelazione, con le sole forze naturali, senza l'aiuto della grazia¹⁴.

8. Preamboli della fede e segni di credibilità

Questi aspetti chiariscono le esigenze del problema. Infatti, mancando le ragioni per credere, l'atto di fede diverrebbe una decisione immotivata, volontarista e fideista. Per contro, la dimostrazione evidente eliminerebbe la libertà, divenendo la conclusione logica di una procedura dimostrativa cogente. Questo problema ha provocato numerose e complicate teorie, riconducibili e semplificabili a due sole. La prima, del secolo XVII, detta *moderna o classica*, considera il fatto della Rivelazione come un oggetto di dimostrazione scientifica, che appartiene ai *preamboli* della fede. In essa considera i seguenti passi: a) il giudizio di credibilità procura l'evidenza del fatto della Rivelazione, ritenuta necessaria prima di emettere l'atto di fede; b) la credibilità procede da dimostrazioni razionali, su basi rigorosamente scientifiche (fa leva su miracoli e profezie); c) a questo punto l'uomo può scegliere fra la via della "fede scientifica" strettamente razionale, o la via dell'autorità di Dio rivelante. La seconda teoria, detta *antica* perché elaborata nel secolo XIII, e *modernissima* perché accettata dall'attuale maggioranza, pone il motivo ultimo della fede nella testimonianza di Dio, percepita mediante l'illuminazione divina interiore. Essa vuole salvare il carattere religioso dell'atto di fede, sottraendolo alle esigenze delle logiche riduttive, che non sono appropriate a esso. Infatti, il motivo ultimo della fede è l'illuminazione interiore della grazia. I difetti della teoria moderna, dipendono dalla cultura in cui emerse: l'*intellettualismo* che, nella Rivelazione, separa indebitamente il fatto, oggetto di dimostrazione razionale e il contenuto, oggetto di fede; l'*apriorismo* del concetto di Rivelazione come "locutio Dei attestans"; l'*estrinsecismo* dell'approccio conoscitivo, che non tiene conto del soggetto; lo *scientismo* e *positivismo* della sua gnoseologia che s'ispira solo alle scienze naturalistiche¹⁵.

Notevoli appaiono, invece, gli aspetti positivi a favore della teoria antica. In primo luogo, il suo modello di conoscenza: la *connaturalità intersoggettiva dei rapporti interpersonali* appare il più adeguato per le certezze globali e sovraconcettuali. Esso evita le opposte distorsioni del fideismo e razionalismo, consentendo risultati ragionevoli e sicuri. In secondo luogo, i *segni di credibilità*, vi sono intesi, non come parti di un sillogismo o di una formula, ma come *dati significativi* da decifrare con modalità e procedimenti ermeneutici. Questo evita di costringere in deduzioni e sillogismi forzati, elementi che non sono facilmente esprimibili in termini logico-concettuali né deducibili dall'universale. Al contrario, la conoscenza mediante i segni risale induttivamente dall'individuale percepito, all'individuale non percepito ed è difficilmente esprimibile in formulazioni concettuali riflesse¹⁶. In terzo luogo, le disposizioni soggettive sono fondamentali, poiché la corretta interpretazione dei segni consegue a una conversione personale. Ciò spiega la fragilità dei tentativi di

¹² "Signa certissima, testimonium irrefragabile".

¹³ DTI, II, 187; cf. G.D. Mansi, 51, 309. 310. 312.

¹⁴ Il *Concilio Vaticano I* intendeva parlare dell'uomo storico, DS 3009.

¹⁵ Arduso, DTI, II, 186-188.

¹⁶ G. De Broglie, *I segni di credibilità della Rivelazione cristiana*, Catania 1965, 25, 31-42.

dimostrazione storico-scientifica del fatto della Rivelazione. Infatti, i segni di credibilità non sono intenzionati a una *certezza scientifico-razionale*, ma mediante l'illuminazione e attrazione della grazia, a una *certezza teologale*. È la luce della fede, quindi, che consente di valorizzare correttamente la credibilità. La percepiamo perché amiamo Dio, alla luce di ciò che percepiamo mediante i segni della sua Rivelazione. Il giudizio di credibilità non è *anteriore* ma *interiore* alla fede. In definitiva, più che di segni, si tratta di Cristo, segno per eccellenza, complesso e unitario, da *comprendere* in tutta la sua inesauribile ricchezza: persona, vita, insegnamento, opere, miracoli, profezie, morte, risurrezione, testimonianze e profezie ecc.¹⁷.

9. Approfondimenti tematici

Considerando la Rivelazione nel suo sviluppo storico dall'Antico al Nuovo Testamento, appare indubbio l'*accumulo di eventi significativi*, che esigono spiegazione e comprensione, traducendosi in un *accumulo di contenuti cognitivi* esprimibili in concetti ed enunciati. Questi, per l'Antico Testamento, riguardano: le opere e promesse di Jahwe; la conoscenza di lui, Unico Dio Salvatore; i suoi comandi e precetti che esigono obbedienza. Per il Nuovo Testamento l'elemento conoscitivo si concentra su Cristo, la sua persona e il suo mistero: incarnazione, vita, morte e risurrezione e il suo insegnamento, sia quello esplicito, sia quello che la fede coglie in tutte le sue realtà. Nel suo insieme, la tematica centrale è l'azione salvifica di Dio, attraverso Cristo e il suo messaggio. La fede in Cristo esplicita e dà espressione verbale e concettuale all'esperienza aconcettuale in cui Dio si fa conoscere come suo Padre. Nel Verbo incarnato, persona, eventi e parole umane sono state elevate ad esprimere l'ineffabile autocomunicazione di Dio, all'uomo Gesù e la reciproca comunicazione che intercorre fra le Persone divine: Padre, Figlio e Spirito Santo¹⁸. L'uomo, definibile in diversi modi: spirito finito incarnato; apertura all'Essere; autopossesso cosciente; capacità di autopresenza (essere presso di sé), costituisce, per principio, un'autentica possibilità (*potentia oboedientialis*) di grazia, incarnazione, Rivelazione e fede.

Ciò rende assai significativa l'*analogia entis*, utile per spiegare autocomunicazione e auto-donazione di Dio all'uomo. Pertanto, la Rivelazione di Dio in Cristo può essere validamente espressa in affermazioni umane, la cui accettazione implica un assenso intellettuale. Con la fede teologale il Mistero di Cristo viene legittimamente oggettivato in proposizioni dottrinali, con le quali attingere la realtà rivelata. Nell'esplicitazione concettuale e verbale delle realtà vitali salvifiche, il carattere intellettuale della fede è inseparabile dal suo aspetto ecclesiale. Infatti, la Chiesa è fondata e conservata *da e per* l'unità della fede¹⁹. Questa stretta articolazione dei due Testamenti è messa in luce dal *cristocentrismo* della fede, che svela l'orientamento dell'Antico Testamento alla salvezza universale di Cristo e presenta il Nuovo Testamento, con Cristo centro della creazione, dell'ordine soprannaturale e naturale e fondamento dell'economia salvifica. Il suo mistero di Figlio di Dio incarnato rivela il mistero personale della vita divina (Trinità) e quello comunitario dell'umanità chiamata alla comunione divina (Chiesa). Ogni espressione della fede cristocentrica è dono di Dio, perché l'atto di fede, nella sua struttura formale, è partecipazione soprannaturale alla vita di Dio, che implica essenzialmente la trasformazione divinizzante dell'uomo.

L'azione interiore della grazia, quindi, rende l'uomo capace di accettare liberamente il contenuto della Rivelazione, nel più intimo della sua persona (spirito)²⁰. Ne deriva l'opzione fondamentale, come decisione radicale per la persona e la missione di Cristo. Essa è un atteggiamento totale, che imprime all'esistenza personale un orientamento nuovo e permanente e un'esigenza di abbandono totale all'amore e obbedienza filiale (o del Figlio). In questo modo, assenso e consenso umano giungono alla pienezza di prassi e azione, radicate nella libertà e tese alla speranza. La certezza della fede è assoluta perché soprannaturale come il suo fondamento: la Rivelazione, e il suo principio: la grazia divina, che agiscono reciprocamente. Perciò è un tipo unico di certezza, detta *certezza libera*, che si spiega solo

¹⁷ Arduso, DTI, II, 189-191.

¹⁸ SM, III, 730-732.

¹⁹ SM, III, 733-734.

²⁰ SM, III, 735-742.

con l'accettazione della grazia, che abilita a trascendere il modo naturale del conoscere, guidato dalla credibilità trascendente della testimonianza divina²¹. Nella Chiesa, la formula *fede e salvezza* indica questa accettazione e partecipazione al mistero pasquale di Cristo. Essa è accettazione della propria salvezza come puro dono di sé, che Dio compie nella sua universale volontà salvifica. Per chi non conosce il fatto e il contenuto della Rivelazione, conta l'*opzione aconcettuale* per Dio, vera anche se embrionale (*incoativa*).

Essa è fede vissuta, ma non ancora strutturata concettualmente, perché impedita da cause indipendenti dalla volontà propria del soggetto. Vi opera la *fides qua* ma non la *fides quae*. Perciò le manca ancora la corrispettiva espressione umana. A questo punto si comprende meglio il *carattere escatologico* della fede, destinata a intensificarsi incessantemente, nell'attesa della perfetta Rivelazione del Cristo glorioso nella Parusia. La fede è orientata ad essa, come l'uomo è orientato alla perfetta unione col Cristo glorioso, in cui la fede trova il suo compimento. Per questo la fede è strettamente unita alla speranza, che orienta a superare il tempo, per attuare la propria partecipazione alla definitiva eternità di Dio²².

10. Fede e storia

Questo accenno all'escatologia ricorda un tema assai dibattuto: il rapporto fra fede e storia, la cui tensione rende specifica l'esistenza cristiana. Intanto, la fede si fonda su una determinata realtà storica, che solleva il problema di come superare la differenza fra *accidentalità di una verità storica* e *carattere assoluto dell'atto di fede*. Una prima risposta è che storia e rapporto con essa e col mondo sono costitutivi originari e costanti dell'esistenza umana. Altrettanto costitutivo è il problema della loro interpretazione e comprensione. Ma la comprensione storica è sempre autocomprensione. Perciò, nel prendere posizione verso la storia, l'uomo prende posizione verso se stesso. Comprensione, rapporto con la storia e con sé costituiscono una reciproca unità originaria. Perciò il rapporto fra uomo e storia ha carattere ontologico e la storia possiede, nel suo *a-posteriori*, un rilevante *a-priori* esistenziale. Quindi, per l'uomo, ciò che è essenziale può essere storico e ciò che è storico può essere essenziale. Quindi, la funzione del comprendere storico non ha il carattere del *disporre di sé* ma del *lasciare disporre di sé*, che è la struttura formale dell'atto di fede²³. La dipendenza dell'uomo dalla storia e la sua appartenenza ad essa risultano dal fatto che l'*a-priori* e la *dipendenza metafisica* dell'uomo sono aperte alla fatticità fondante l'esistenza. Dunque, se la fede cristiana si trova sempre, entro l'orizzonte della relazionalità storica, è sotto l'imperativo della partecipazione a tutti.

Il cristiano, perciò, deve tener ben saldo il pieno diritto e la permanente importanza dell'elemento storico-fattuale, per la fede, contro ogni tentativo di ridurlo a un puro esistenziale. Fede e Rivelazione sono parti complementari di un evento complessivo di grazia, in cui è Dio a partecipare se stesso e renderne possibile l'accettazione. In questo evento, di Rivelazione e fede, ha luogo un evento personale, solo per mezzo del fatto. Per questo ogni *testo letterale* dei fatti deve sempre essere letto nello *Spirito*: Spirito del credente e Spirito di Dio. Per questa esperienza dello Spirito, ogni credente può scoprire la fondazione *missionaria* della sua fede, come certezza che l'evento di Rivelazione coinvolge, per principio, ogni persona (volontà salvifica universale). La molteplicità-unità dell'evento manifesta che *fides qua* e *fides quae* non vanno mai contrapposte, essendo elementi intimamente connessi nel singolo e nella comunità. *Fides qua*, esistitivo-personale e *fides quae*, come deposito della Chiesa, non si contrappongono, esigendo entrambe la personalità e l'ecclesialità. Di conseguenza il compito di conservare ed estendere la fede cristiana compete ai singoli credenti e all'intera Chiesa, sia per l'aspetto teoretico riflesso che per la testimonianza²⁴.

²¹ SM, III, 742-744.

²² SM, III, 745-747.

²³ A. Darlapp, "Fede e storia", SM, II, 770-

²⁴ SM, II, 774-777.

11. Motivo della fede e salvezza

Il termine *motivo di fede* viene detto dell'autorità testimoniante. Esso indica l'infallibilità e veracità di Gesù Cristo, inscindibilmente rivelatore e rivelato, perché rivela e testimonia se stesso. L'esigenza di credergli deriva dalla sua consapevolezza di essere Figlio di Dio e dall'attuazione di tale figliolanza divina. La fede è l'accettazione dell'auto-testimonianza di Gesù, ossia è il credere a lui e in lui, in quanto Figlio di Dio. Sotto questo aspetto, *motivo* e *oggetto* di fede coincidono. Fede è credere al fatto che Dio si è manifestato e rivelato *in e per mezzo di* Cristo. Per questo l'elemento primario dell'atto di fede, o motivo di fede, è credere alla sua parola, accettarne il messaggio come parola di Dio. Si può pure parlare di *motivo ultimo della fede*, nel senso di testimonianza di Dio stesso, percepita mediante l'interiore illuminazione divina. Infatti, nella fede, l'uomo partecipa alla conoscenza che Dio ha di se stesso nella sua vita divina. Per questo il credente può accettare liberamente di giustificare, davanti alla ragione, il proprio atto di fede o la sua libera decisione di credere. Infatti sa che non è irragionevole, presupponendo i segni di credibilità e la loro penetrazione razionale (*preambula fidei*)²⁵. Infine, riguardo alla necessità della fede soprannaturale per ottenere la salvezza (Eb 11,6), diversi pronunciamenti ecclesiali ne dichiarano l'assoluta necessità²⁶.

Perciò ogni persona, nella decisione di fede, deve impegnare la propria libertà, responsabilità, conoscenza e amore. Al centro di esse, intelligenza e volontà, reciprocamente immanenti, compiono il *credo in te* e *credo che*, ossia l'assenso a Dio Rivelante e a ciò che dice. L'elemento nozionale e conoscitivo della fede è giustificato dal fatto che Dio esprime, in parole e gesti umani comprensibili, valide affermazioni su realtà trascendenti, per sé non evidenti. Soggetto-oggetto della fede è Dio che opera storicamente, dona liberamente ed esige la libera risposta di fede. Essa, essendo cristologica e trinitaria, non consiste nel *credere a sentenze* ma, per raggiungere il suo fine, deve servirsi *di*, ed esprimersi *in e per* loro mezzo²⁷.

²⁵ J. Alfaro, Fede (motivo di), SM II, 780-783.

²⁶ DS, 801, 1647, 1677, 1733.

²⁷ DT, I, 651-655.

11. FONDAMENTI E CONDIZIONI DELLA TEOLOGIA

1. Cenni introduttivi

Le considerazioni esposte nel precedente capitolo su Rivelazione e fede, consentono, ora una più adeguata riflessione sulla realtà, identità e ruolo della teologia. A tal fine, occorre soffermarsi pure sulla filosofia, come sua componente intrinseca. Infatti, come si è visto, storicamente, la teologia cristiana nacque come riflessione sulla fede, nell'incontro fra cristianesimo e cultura e filosofia greca, e si sviluppò nel confronto con le filosofie successive. Non è facile definire la teologia, non vi è pieno accordo fra teologi sulla sua definizione, che è già un compito teologico. Vi è accordo, tuttavia, su alcuni punti fondamentali: 1) sua base e fondamento è la fede, come presupposto e atteggiamento (*fides quae* o contenuto e *fides qua* o atteggiamento personale); 2) si riferisce a un determinato evento storico (storia), alla sua espressione in messaggio concreto (contenuto e linguaggio) e alla sua comprensione-interpretazione ecclesiale (tradizione); 3) cerca di riflettere con appropriato rigore critico, metodologico e sistematico, sulla comprensione prescientifica della fede¹.

2. Teologia e filosofia

Pertanto teologia è fede che riflette criticamente su se stessa, mediante domande ultime sulle proprie scelte e contenuti, sulle condizioni della sua credibilità e intelligibilità per una sempre maggiore comprensione e attuazione della vita cristiana, volta al servizio della comunità ecclesiale. A tal fine si avvale dei migliori strumenti della ragione umana, come filosofie e scienze, discernendo evangelicamente e valutando rigorosamente le loro capacità e limiti, per i suoi fini specifici. In realtà, oggi non esiste neppure un comune consenso su ciò che siano, effettivamente, filosofia e scienza. Le loro definizioni esprimono, sovente, solo diversi punti di vista. Forse un po' più di accordo si trova sul concetto pre-filosofico e provvisorio della filosofia: tentativo di rispondere criticamente, metodologicamente e sistematicamente, agli interrogativi radicali sul senso e valore ultimo dell'esistenza umana². La filosofia, come interrogativo radicale assoluto, non parte da nessun contenuto determinato e dispone solo della ragione umana. Muove dal dato dell'esistenza e cerca la comprensione ultima dell'uomo come: *soggetto che riflette e oggetto di riflessione*. Pertanto, il rapporto teologia-filosofia solleva alcuni interrogativi di fondo: 1) Come possono non escludersi a vicenda, non avendo altra scienza sopra di loro e volendo rispondere alla domanda ultima sull'esistenza? 2) Come può la filosofia non adulterare la fede, se riduce o condiziona la Rivelazione di Dio al comprendere umano? 3) Qual è il loro rapporto abituale: esclusione, tensione permanente, coesistenza pacifica, vicendevole completamento?³

La teologia, autocomprensione della fede, può affrontare tali problemi solo partendo dal rapporto fra fede e ragione e fra credere e comprendere. Pertanto, la risposta esige la comprensione esatta della fede, come atto totale con il quale la persona fonda la sua esistenza su Dio che si rivela (Rivelazione), con un atto unico di *conversione* (esperienza interiore attuata dallo Spirito Santo), *confessione* (credere a Dio in Cristo), *scelta*, *assenso* e *impegno* reciprocamente immanenti. Sotto questo aspetto, Rivelazione e fede presuppongono un uomo fondamentalmente capace di: a) essere interpellato da Dio e comprendere i suoi segni nella storia, b) esercitare conoscenza e comprensione, c) giustificare razionalmente la scelta della Rivelazione e intenderne il contenuto. Esso riguarda pure il problema del senso ultimo dell'esistenza e la domanda fondamentale sull'essere e la verità. La fede, infatti, non si

¹ D. Evans, *The Logic of Self-involvement*, London 1963; J. Alfaro, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia 1986, 132.

² X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofia*, Madrid 1963; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 133.

³ K. Rahner, "Filosofia e Teologia", in *Sacramentum Mundi*, IV, 1-13; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 135-136.

colloca a un livello parziale, puramente intellettuale, ma a quello esistenziale, totale, che coinvolge tutta la persona nella scelta fra fede o non-fede⁴.

Se la fede presuppone ed esige la funzione della ragione, il rapporto non può limitarsi a un puro complemento o a una pacifica convivenza. Comporta, invece, una perenne tensione dialettica, fra continuità e discontinuità, immanenza della ragione nella fede e trascendenza della fede rispetto alla ragione. La ragione condiziona a priori la possibilità della fede, ma non la misura, perché la conversione è un salto qualitativo, che la ragione può solo comprendere, senza provocare né spiegare. Di fronte al contenuto della fede, la ragione è in una certa *alienazione*, come tensione fra comprendere quanto si crede (*autonomia della ragione*) e impossibilità di eliminare ogni presenza non-intelligibile (*eteronomia della fede*). La fede riconosce, presuppone ed esige una ragione che sia autonoma, ma anche aperta alla possibilità che Dio si riveli nella storia⁵. Essa non può *dimostrare* alla ragione i suoi limiti, ma solo aiutarla a rendersene conto, aprendosi a nuovi orizzonti. Rivelazione e fede presuppongono, implicano e richiedono, come condizione permanente, l'essere spirituale-finito-incarnato dell'uomo, soggetto cosciente, libero, in comunione, capace di pensare e di possedere se stesso autonomamente, secondo gli *a-priori* costitutivi della sua spiritualità finita. Rivelazione e grazia non sopprimono né limitano l'autonomia dello spirito umano, ma la esigono e implicano, in nome della loro stessa trascendenza e immanenza. Quanto nell'uomo è permanente e insostituibile costituisce la condizione trascendentale della possibilità della sua divinizzazione⁶.

3. Compiti e ruoli

Pertanto, il compito essenziale della teologia è di rendere la conoscenza prescientifica della fede una conoscenza esatta, critica, metodologica e sistematica (scientifica). La fede cerca la comprensione di sé, passando dal credere al comprendere, interrogandosi a fondo. La teologia non potrebbe cercare la comprensione radicale della fede e del senso ultimo della vita cristiana, se l'uomo non fosse radicalmente capace di cercare il senso ultimo della sua esistenza (filosofare) e la sua ragione (capacità di filosofare) non fosse già presente all'interno della fede stessa. Perciò, la riflessione teologica non può esimersi dal chiedersi che cosa renda l'uomo un possibile destinatario della Rivelazione e della grazia, andando alle strutture costitutive dell'uomo, come spirito finito incarnato e nel mondo. Di conseguenza, la riflessione razionale costituisce una struttura del pensare teologico, ossia un suo momento interno permanente, volto a rispondere alle esigenze di una comprensione totale della fede, *interrogando criticamente, pensando metodicamente ed elaborando sistematicamente* il contenuto della rivelazione. La filosofia non può essere parte subordinata, ma complementare alla teologia, come scienza fondamentale e indipendente, che condiziona la possibilità della riflessione teologica. La filosofia o è autonoma o non è filosofia. Né fede né teologia possono imporre limiti alla ragione, anche se essa ha i suoi propri limiti intrinseci. L'aiuto della filosofia condiziona necessariamente la teologia. Provoca tensioni, rischi e conflitti. Vi inserisce fragilità e limitatezze. La introduce nel campo dell'umano, discutibile, parziale, provvisorio.

Di qui la necessità di una continua coscienza critica e autocritica, affinché la filosofia non divenga *misura* né *riduzione* della teologia. Teologia e filosofia rimangono sempre dialettiche. Non si deve metterle d'accordo, ma farle dialogare, con rispetto reciproco e piena onestà intellettuale. Poiché la fede trascende tutti i sistemi filosofici, nessuna filosofia può esserle imposta, né tutte le si addicono o sono compatibili. Poiché Rivelazione e fede si collocano all'interno di una conoscenza prefilosofica, non implicano alcuna filosofia, lasciando la teologia aperta a filosofie diverse. La fede non è competente a giudicare i metodi e le logiche dei sistemi filosofici e le teorie scientifiche, questo compito è della teologia. Può invece constatare la contraddizione fra propri contenuti (impliciti o espliciti) e determinate affermazioni filosofiche o scientifiche⁷. La teologia, nel suo rapporto con i

⁴ L. Malevez, *Histoire du salut et philosophie*, Paris 1971, 73-102; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 137-138.

⁵ H. Bouillard, *Blondel et le christianisme*, Paris 1963; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 138-139.

⁶ W. Kasper, *Introduzione alla fede*, Brescia 1972; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 139-140.

⁷ *Donum Veritatis*, 9-10.

diversi sistemi filosofici, non ha altra norma che la sua stessa funzione essenziale: la comprensione radicale della fede. In tal senso, pure i sistemi atei o agnostici possono sollevare problemi e utili spunti di riflessione, per i quali occorre il più rigoroso discernimento critico⁸.

4. Teologia, cultura, mentalità scientifica

La teologia ha il compito di rendere comprensibile e comunicabile il messaggio per l'uomo di ogni tempo e cultura, per presentare la Rivelazione cristiana come parola di Dio nel suo proprio momento storico⁹. A tal fine ha bisogno di una filosofia dell'interpretazione (ermeneutica) e del linguaggio e non può ignorare il pluralismo delle diverse concezioni filosofiche su uomo, mondo e storia, né le esigenze delle diverse culture e religioni. Pertanto, deve collegare il senso della Rivelazione cristiana all'esperienza dell'esistenza umana, come risposta agli interrogativi fondamentali umani, affinché ognuno trovi personalmente significativo il messaggio cristiano¹⁰. L'importanza delle scienze e delle tecniche, nella cultura attuale, è data dai profondi cambiamenti di mentalità e dalle nuove comprensioni del rapporto tra uomo, mondo e storia. Ciò esige pure una nuova comprensione del messaggio cristiano. La mentalità scientifica predominante (scientismo) ha fatto del metodo e della presunta certezza scientifica, il prototipo di ogni altro modo di conoscenza. Considerava inferiori le altre forme, negando loro carattere universale e diffidava di ogni affermazione metaempirica (filosofica e teologica). È perciò necessario mostrare che i criteri limitati all'empiricamente verificabile non sono applicabili a ogni ambito e situazione¹¹.

La mentalità prevalentemente scientifica dell'uomo moderno percepisce come estranee molte rappresentazioni ed espressioni, fissate nelle formule dogmatiche, provenienti da antiche visioni del mondo, che hanno perso significato nel contesto culturale attuale. Perciò, esattezza di linguaggio e rigore argomentativo costituiscono una sfida positiva delle scienze alla teologia. Il progresso tecnoscientifico del nostro tempo ha contribuito alla crescita della secolarità, portando con sé aspetti positivi e negativi non del tutto separabili: 1) ha desacralizzato il mondo spogliandolo del numinoso, togliendo Dio da dove in realtà non si trovava e contribuendo a una comprensione più corretta della trascendenza di Dio sul mondo; 2) ha fatto emergere nell'uomo una nuova coscienza del suo potere sul mondo e sulla storia, prospettandogli la possibilità di diventare padrone del proprio futuro. Di qui la tentazione più grave della cultura tecnoscientifica: limitare il senso dell'esistenza umana al rapporto col mondo e la storia, escludendo ogni trascendenza. Tale tendenza è rafforzata dalla propensione a considerare la verifica empirica come l'unica garanzia di ogni conoscenza umana.

Nel loro insieme, i conflitti fra scienza e teologia hanno chiarito meglio i rispettivi limiti dei due ambiti. Tuttavia permane sempre la necessità di verificare criticamente: a) la presenza di visioni del mondo insite o implicite nel discorso teologico, b) la presenza di filosofie o pseudo-filosofie e ideologie insite o implicite nel discorso scientifico, c) che cosa comporti esattamente la differenza fra "sapere" e "credere". La presenza delle scienze ha ridimensionato il rapporto fra teologia e filosofia, poiché la filosofia non è più l'unica, né principale espressione del sapere profano. Essa ha pure contribuito al pluralismo filosofico, ha posto in crisi la metafisica tradizionale, privandola di presunti fondamenti cosmologici e antropologici e ha reso problematica la sintesi filosofico-teologica del vero¹². Di conseguenza, l'apertura alla trascendenza appare una scelta priva di continuità evidente, con l'autocomprensione dell'uomo. Inoltre, sono aumentate le occasioni di dialogo diretto fra teologia e scienze, senza mediazione filosofica. A sua volta la filosofia, anche come epistemologia e filosofia

⁸ H. Dumery, *Critique et religion. Problème et méthode en philosophie de la religion*, Paris 1957; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 142.

⁹ *Donum Veritatis*, 7.

¹⁰ B. Douroux, *La psychologie de la foi chez S. Thomas d'Aquin*, Fribourg 1956; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 143.

¹¹ G. Gismondi, *Fede e cultura scientifica*, Bologna 1993; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 144-145; I.T. Ramsey, *Religious Language*, London 1957, 40-52; Id., *Christian Discours*, Oxford 1965.

¹² J. Ladrière, *L'articulation du sens*, Paris 1970, 162; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 146-147.

della scienza, si è mostrata indispensabile per verificare la possibilità di conoscere la realtà metaempirica, la legittimità del problema della trascendenza e i limiti insuperabili del metodo scientifico. Inoltre, deve pure affrontare i problemi che le scienze sollevano, senza poterli risolvere. Infine, deve riproporre i temi che restano fuori delle possibilità della ricerca scientifica, quali il senso, valore e fine ultimo dell'esistenza umana, della realtà come totalità, della storia e del futuro¹³.

5. Scienze umane, interdisciplinarietà

Le scienze umane (analisi del linguaggio, psicologia, psicologia del profondo, sociologia, scienze dell'educazione, economia ecc.) appaiono importanti per conoscere l'uomo nella sua dimensione personale (coscienza) e sociale e comprendere le strutture umane della Rivelazione, della fede, dell'esistenza cristiana, della chiesa e della prassi umana. Il linguaggio teologico si trova collocato in situazioni che implicano, non solo l'empirico, ma anche qualcosa di più: *l'esperienza di un'apertura a una nuova profondità e di una responsabilità totale, quale l'atteggiamento personale di abbandono e dono di sé*¹⁴. Il linguaggio religioso contiene indubbiamente un aspetto oggettivo, ma è innanzitutto invocativo e, all'interno del suo contesto vitale, possiede una sua coerenza logica e una sua particolare verifica. La sociologia fornisce ricerche sul comportamento, la pratica religiosa, i condizionamenti dell'industrializzazione e urbanizzazione, gli studi relativi alle organizzazioni, alla forma storica concreta delle istituzioni, alle tensioni e ai conflitti, ecc., che riguardano pure aspetti della vita ecclesiale¹⁵.

Tutto ciò impone la necessità della ricerca e del dialogo transdisciplinare della teologia con la filosofia e con le scienze. In questo modo la teologia potrà porsi nella cultura del nostro tempo, per comprendere ed esprimere il messaggio cristiano, come parola viva di Dio agli uomini nel nostro tempo. Ciò rende sempre più urgente un abituale dialogo interdisciplinare fra teologia, filosofia e scienze. Pertanto la formazione filosofico-teologica dovrebbe includere il problema del rapporto delle scienze con la filosofia e la teologia, come riflessione sulle caratteristiche proprie e diverse del sapere scientifico, filosofico e teologico, sul metodo proprio e i limiti delle scienze, della filosofia e della teologia e sul loro reciproco rapporto. La teologia cattolica attuale, nel suo insieme, non sembra ancora aver preso piena coscienza dell'importanza delle scienze e della conoscenza scientifica nella cultura del nostro tempo¹⁶.

6. Attuale impegno teologico

Negli ultimi trent'anni la teologia ha sviluppato la prospettiva della storia della salvezza, considerata come anticipo e preparazione della venuta definitiva di Dio alla fine dei tempi. Essa ha arricchito notevolmente la problematica teologica. Vi ha acceso un vivo interesse per la dimensione storica, comunitaria e intramondana della vita cristiana, ossia per la realtà storica concreta, nella quale il cristiano vive e rende operante la fede. La teologia ne è risultata più cristocentrica, storico-salvifica, escatologica e antropologica, aprendosi ai problemi attuali dell'umanità e della cultura. *Gaudium et Spes* vi ha introdotto una novità metodologica, prendendo in considerazione non solo le domande sulle strutture costitutive dell'uomo (antropologia), ma anche quelle sulla situazione culturale, sociale, economica e politica dell'umanità (socio-cultura), al fine di rendere sempre più intelligibile e significativo il messaggio cristiano¹⁷. Di conseguenza ha sensibilizzato la riflessione sulle aspirazioni e le conquiste dell'uomo, ma anche sui suoi limiti insuperabili e sulle negazioni di Dio e della dignità

¹³ A.T. Robinson, *La nouvelle réforme*, Paris 1968; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 148-150.

¹⁴ F. Russo, "Les sciences devant l'athéisme", in *Seminarium*, 12 (1972) 922-934; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 153-154.

¹⁵ C. Geffré, *Les courants actuels de la recherche en théologie. Avenir de la théologie*, Paris 1968; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 155-156.

¹⁶ J. Ladrière, "Concepts scientifiques et idées philosophiques", in *La relativité de notre connaissance*, Louvain 1948; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 146.

¹⁷ *Gaudium et Spes*, 24-29; 33-37.

umana, che disumanizzano l'uomo¹⁸. Ciò non è stato senza influssi sulla stessa metodologia teologica, che ha visto aumentare l'esigenza di sviluppare: 1) la riflessione storico-ermeneutica della fede su se stessa e sulla parola di Dio contenuta nella Scrittura, compresa e trasmessa nella Tradizione ecclesiale ed espressa nelle definizioni del Magistero (metodo ermeneutico); 2) la riflessione della fede sulla situazione socio-culturale dell'umanità, per una comprensione unitaria del contenuto rivelato e una sua espressione in concetti e linguaggi accessibili all'uomo di oggi, a servizio dell'unità e della prassi della comunità ecclesiale, con l'aiuto della filosofia e del pensiero delle scienze e sulle scienze (metodo dialogico); 3) la riflessione della fede sulla storia della salvezza e della Rivelazione, per comprenderle nel loro divenire storico e nella loro viva attualità, come re-interpretazione di un processo interpretativo previamente dato (metodo genetico-progressivo)¹⁹.

Verso la prassi, la teologia, ha riconosciuto l'esigenza di: 1) dare un'interpretazione attualizzante del passato, creando modelli operativi per la prassi cristiana (teoria critica, regolata dalla fede, sul mondo, la società e la chiesa); 2) prendere, come punto di partenza metodologico per la propria riflessione, la prassi e l'esperienza vissute dalla comunità ecclesiale. La prassi cristiana, in questo modo, diventa "luogo teologico", con una funzione propria, che non esclude né diminuisce il primato della parola di Dio, né la tradizione, né il magistero ecclesiastico. Infatti, nell'Antico Testamento Jahwe si presentò a Israele come il Dio liberatore degli oppressi, che nella sua alleanza esige giustizia per i poveri, gli indifesi, gli ultimi²⁰.

7. Ortodossia e ortoprassi

A sua volta, nel Nuovo Testamento, Gesù si presentò come presenza personale di Dio nel mondo, per dare compimento definitivo alle sue promesse di liberazione e di giustizia, proclamando l'unione indissolubile fra amore di Dio e amore del prossimo. Nella Rivelazione biblica, la fede e la prassi appaiono indissolubilmente unite: l'ortodossia si compie nell'ortoprassi, ossia nella pratica dell'amore del prossimo e della speranza, come momenti interiori ed essenziali della fede. Riguardo all'ortoprassi, va sempre ricordata la complessità di ogni situazione storica concreta (fattori antropologici, culturali, economici, sociali, politici, ecc.)²¹. *Donum Veritatis*, ricorda alla teologia che, nell'utilizzare gli elementi e gli strumenti concettuali elaborati dalla filosofia e dalle varie discipline scientifiche, deve usare un particolare discernimento, il cui principio normativo ultimo sta nella verità rivelata²². È la stessa complessità dei problemi e il limite degli strumenti umani a esigere un costante atteggiamento critico verso ogni semplificazione illusoria e riduttiva della realtà storica. Inoltre, occorre la consapevolezza che il cristianesimo non può mai identificarsi con nessun sistema socio-economico-politico. Pertanto l'etica cristiana esprime un ideale di giustizia e libertà in perenne tensione dialettica, che rende possibili, ma anche insufficienti le diverse scelte concrete.

Giustamente, quindi, l'ecclesiologia del Concilio Vaticano II ricorda alla teologia di ripensare la missione della chiesa nel mondo, come testimonianza indivisibile della fede in Cristo e dell'impegno di speranza e carità, per la salvezza integrale dell'uomo²³. Perciò l'evangelizzazione non può eludere i problemi della giustizia, della liberazione e della promozione umana²⁴. Pure l'antropologia teologica deve tener presente che la salvezza cristiana coinvolge tutte le dimensioni dell'esistenza umana, conferendo loro un senso nuovo. Per questo dovrà considerare la permanente chiamata del cristiano alla conversione interiore e al cambiamento delle strutture della società, verso una sempre maggiore

¹⁸ *Gaudium et Spes*, 8-9; 30-31; 71-73.

¹⁹ *Dei Verbum* 24; *Optatam Totius* 14-17; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 163-165.

²⁰ S. Virgulin, *La fede nel profeta Isaia*, Milano 1961; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 167-168.

²¹ C. Noyen, *Foi, charité, espérance et connaissance*, Louvain 1972; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 169-170.

²² *Donum Veritatis*, 10.

²³ *Lumen Gentium*, 8, 9.

²⁴ *Evangelii Nuntiandi*, 28; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 187.

partecipazione degli uomini a tutti i campi del progresso umano²⁵. Il modello cristiano include il credere e lo sperare in Cristo e, in lui, aver fiducia nella capacità dell'uomo d'impegnarsi per un migliore futuro dell'umanità nel mondo. La prassi, come dimensione intrinseca della fede, è oggetto della teologia. Il cristiano deve impegnarsi concretamente per il futuro nuovo, per una umanità più giusta e libera. La "riserva escatologica" esclude ogni identificazione del Regno con qualsiasi conquista e struttura sociale concreta e orienta alla prassi della speranza e dell'amore cristiano, alla libertà e giustizia espresse in una dimensione pure sociale. Se dobbiamo distinguere i diversi aspetti inclusi nella fede, non possiamo dimenticare l'unità del suo atto vitale che è insieme: conoscenza, scelta, azione e finalità escatologica.

Anche se una certa distinzione fra la fede, la speranza e l'amore, è fondata, dobbiamo tenere sempre presente la loro reciproca inseparabilità e immanenza²⁶. Potremmo parlare di più dimensioni di uno stesso atteggiamento fondamentale. La speranza conferisce alla fede il suo dinamismo escatologico. L'amore dà alla speranza la sua dimensione comunitaria. Nell'unità indivisa fede-speranza-amore è compiuto e anticipato il dono assoluto e sempre nuovo della salvezza futura. Pertanto: 1) La teologia ha l'intrinseca finalità non solo di rendere intelligibile il contenuto della fede cristiana, ma anche di suscitare e guidare la prassi cristiana come prassi di speranza e di amore, ossia di salvezza e di liberazione integrale dell'uomo, fin da ora, nel mondo. 2) La prassi cristiana della speranza e dell'amore, deve essere punto di partenza della riflessione teologica poiché costituisce un aspetto della fede attuale della chiesa, ossia del "locus theologicus" chiamato tradizione²⁷.

8. Teologia ed ermeneutica

In questo modo di vedere la teologia, il problema ermeneutico diviene fondamentale. Gli eventi storici divengono intelligibili, solo se inseriti nella totalità dell'esistenza individuale e della storia universale, alla fine delle quali i loro significati appariranno pienamente. Per Heidegger, il principio ermeneutico è costituito dalla storicità dell'esistenza e del conoscere umano. Nell'esistenza umana il primato spetta al futuro, come senso ultimo dell'esistenza. Tuttavia, pure il passato è fondamentale, poiché la tradizione storica ha come momento originario il linguaggio, che fa comprendere il rapporto col mondo e con gli altri. Nel linguaggio è articolata la *precomprensione* o anticipazione di senso, che rende possibile la domanda e l'interpretazione. Tra la precomprensione e la comprensione (tradizione e interpretazione) si svolge, senza fine, il *circolo ermeneutico*²⁸. Per Gadamer, il *circolo ermeneutico* non è una semplice struttura formale o metodologica, ma il momento ontologico costitutivo del comprendere umano, guidato dall'anticipazione di senso. Poiché la tradizione si presenta in una pluralità illimitata, il linguaggio umano esprime un senso inespresso. In ciò che dice è implicito il non detto. La tensione dialettica tra continuità e novità è costitutiva della storia e del comprendere umano. Perciò la conoscenza umana, per rimanere vera nel mutare del contesto storico, deve attuarsi in comprensioni ed espressioni sempre nuove.

Il permanere della fede viva della chiesa, attraverso i mutati contesti storici dei secoli, si fonda sul carattere assolutamente unico, irripetibile ed escatologico del rivelato e del creduto, ossia dell'evento storico-transtorico di Cristo, compiuto una volta per sempre e anticipo del futuro ultimo della storia²⁹. Il rivelato-creduto non è un puro passato, ma il continuo presente, mediante lo Spirito di Cristo, nella comunione vitale della Chiesa con Cristo. La teologia ha il compito d'interpretare la Scrittura e i dogmi in modo critico e metodico e di esprimerli in concetti e linguaggi che incidano sulla vita e la prassi cristiana attuali dei credenti.

²⁵ O. Cullmann, *Gesù e i rivoluzionari del suo tempo*, Brescia 1971; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 188.

²⁶ J. Alfaro, *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, Brescia 1972; Id., *Rivelazione cristiana*, 189-190.

²⁷ *Dei Verbum*, 8; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 172-173.

²⁸ W. Dilthey, *Il secolo XVIII e il mondo storico*, Milano 1967; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 162.

²⁹ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano 1972; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 162-163.

9. Dimensione escatologica

L'*éschaton* (ultimo-nuovo) cristiano è Cristo stesso. L'*ultimo* è avvenuto in Cristo e, in Lui, sta avvenendo e si compirà anche in noi. L'*éschaton* è ultimità e novità assoluta. Tra anticipazione della salvezza e sua pienezza futura definitiva, l'unico legame è la gratuità assoluta della promessa e della fedeltà di Dio. Perciò escatologia e speranza si implicano a vicenda. Il linguaggio escatologico è quello della fede che spera, della speranza che crede e dell'amore che crede e spera, oltre ogni possibile previsione umana (futurologia e utopia). Per parlare significativamente dell'*éschaton* cristiano, occorrono segni che anticipino, nel presente, l'ultimo che deve venire. Poiché il linguaggio escatologico non può essere che quello *prolettico* della speranza, i segni vanno cercati nell'uomo³⁰. La domanda di Kant su: che cosa conoscere, fare e sperare, va portata alla sua pienezza: che cosa sperare in *ultima* istanza, qual è il senso *ultimo* dello sperare, di fronte all'indubitabile fatto *ultimo* della morte. L'uomo non può evitare il problema dell'ultimità, che diviene il decisivo e insuperabile dilemma: o il dissolvimento della persona umana, dell'umanità e della storia nel nulla totale, nel non-senso assoluto (l'assurdo) della vita e della storia e nell'irrimediabile alienazione totale, oppure il passaggio a una vita nuova, assolutamente irraggiungibile con le sole forze naturali e con le sole evidenze della ragione. La vita eterna in Dio, ultima speranza, è sperabile solo come dono di assoluta gratuità, nell'apertura totale a Dio³¹.

10. Fondamentali costanti umane

Questo discorso non è astratto o incomprensibile all'uomo perché da sempre, le costanti fondamentali dell'umanità nel mondo sono: a) la speranza umana, che ha sempre spinto e spinge le generazioni verso il nuovo che deve venire; b) la perenne oggettivazione dell'azione umana in avvenimenti storici concreti; c) il continuo dislivello insuperabile fra speranze e oggettive realizzazioni. Queste tre situazioni esprimono l'inesausta trascendenza dello sperare umano, verso il nuovo già avvenuto o da venire nella storia. Tuttavia assolutizzare il divenire come divenire perenne, senza fine, né approdo, né compimento, puramente fine a se stesso, porta al fatale non-senso, al totale assurdo. La soluzione non può essere che in una pienezza sovra-storica, che l'umanità non può raggiungere con le sue sole forze, ma soltanto accogliere come grazia³². La storia, allora, si scopre aperta al futuro assoluto e trascendente, che è Dio nella assoluta gratuità della sua venuta, auto-rivelazione e auto-donazione ultima. Nell'Antico Testamento l'avvenimento principale fu l'esodo, sfociato nella convinzione che né morte né sconfitta possono avere l'ultima parola su quelli che pongono in Dio la loro speranza. Nel Nuovo Testamento Gesù visse e immolò la sua vita, come definitivo atto salvifico di Dio, compiuto nella sua persona, azione e messaggio (Vangelo). La Chiesa nacque da due eventi ed esperienze fondamentali: le manifestazioni del Risorto e il dono del suo Spirito³³, da cui derivano pure i principi ermeneutici fondamentali per l'escatologia e la teologia.

L'*éschaton* cristiano: 1) Si è compiuto nell'evento totale, unico e irripetibile di Cristo, per cui ogni proposizione escatologica deve essere cristologica, esprimendo qualcosa che appartiene a lui, alla salvezza già compiuta in lui e che si compirà egualmente in noi. 2) È Dio stesso, già venuto in Cristo, che viene nello Spirito Santo, presente nella chiesa e verrà nella piena donazione-rivelazione finale di se stesso, in una gratuità assoluta, che trascende ogni opera e previsione umana. Perciò, le possibilità di futuri concreti storici (sempre penultimi) rimangono aperte, mentre gli enunciati di rappresentazioni spazio-temporali e di futuri intrastorici non appartengono all'escatologia. 3) Rimane sempre nascosto ed è accessibile solo alla fede-speranza, ma non alle "previsioni scientifiche" del futuro. 4) Si è rivelato come piena salvezza compiuta *in* e *da* Cristo, in tutte le dimensioni fondamentali dell'esistenza umana (rapporto con Dio, uomini, mondo, storia) e come futura partecipazione degli uomini a tale salvezza, anticipata nel presente nella fede-speranza³⁴. Gli enunciati escatologici riguardano la

³⁰ J. L. Ruiz De La Peña, *La otra dimensión*, Madrid 1975; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 191.

³¹ *Catechismo della Chiesa cattolica*, (CCC), 1020; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 192-193.

³² CCC, 1024; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 195.

³³ CCC, 638-639; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 197-198.

³⁴ CCC, 1817-1821; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 199-200.

salvezza integrale dell'uomo nella sua esperienza ed esistenza cristiana di fede-speranza-amore. Non esprimono informazioni anticipate su quanto accadrà in futuro, ma annunciano un qui e ora collegato alla futura salvezza integrale. Ne consegue che il tema dell'angoscia non fu abbastanza approfondito da Heidegger e Bultmann. Infatti, se l'angoscia dell'uomo deriva dalle minacce alla sua speranza, l'elemento originario e fondante non può essere l'angoscia ma la speranza. L'angoscia, quindi è solo secondaria e derivata. Di fatto, ogni impulso fondamentale dell'uomo a realizzarsi nella libertà proviene dalla speranza. Per assicurarne l'integralità, i principi ermeneutici dell'escatologia cristiana si richiamano a vicenda. Escatologia e speranza cristiana trovano, allora, il loro criterio di verifica nella prassi dell'amore del prossimo, l'impegno per la giustizia nel mondo, la partecipazione comunitaria alla trasformazione della storia, come anticipo della grazia della salvezza ultima, soprastorica³⁵.

11. Pienezza della rivelazione, termine della storia

Cristo glorificato deve ancora venire per manifestarsi vittorioso, in maniera ultima e definitiva, nell'attuazione piena della sua signoria di salvezza e del giudizio sull'umanità e la storia. La parusia include anche la partecipazione della creazione al destino dell'uomo cristiforme (Rm 8,19-25). Tutta la creazione è finalizzata al *pleroma* finale, per cui sarà liberata dalla sua caducità, partecipando alla gloria futura dell'uomo risorto, per e con Cristo, fine della creazione. Fin dagli inizi la creazione era ordinata a lui, alla sua venuta nel mondo e, soprattutto, alla sua glorificazione. Tutto l'universo è ordinato a lui e tutta la storia tende a lui³⁶. La *ricapitolazione* totale in Cristo consiste nel fatto che Dio ha dato un capo all'universo: Cristo, nel quale tutto si ritrova unito e sussiste. Quindi tutta l'escatologia è cristologia e può essere compresa solo a partire da Cristo, nel suo rapporto con Dio, la storia, l'umanità e il mondo. Cristo glorificato è il centro finalizzante della creazione e della storia e, mediante il suo Spirito, porta umanità e storia alla loro pienezza finale, facendo loro realizzare, sotto il segno della speranza, l'opera affidata loro nel mondo, da Dio³⁷.

Pienezza finale e termine finale della storia sono radicalmente cristologiche e totalmente salvifiche. Per questo la Chiesa attende la venuta nuova e gloriosa del Signore Gesù Cristo, come piena rivelazione e compimento definitivo della sua signoria salvifica che esige la fine della storia, nella grazia della pienezza soprastorica³⁸. Per questo l'uomo non può differire all'infinito la sua risposta, svuotando o aggirando la sua libera responsabilità. Il termine finale e ultimo della responsabilità umana è la morte, con la sua irrevocabile decisione di perdizione o salvezza. L'evento di Cristo fonda e offre fede e speranza illimitata di salvezza per tutti, ma non rivela nulla sulle decisioni del singolo. Se si tenta di dedurre in qualche modo tale salvezza, si declassa la speranza a previsione, l'escatologia a futurologia, la promessa divina a ragionamento umano³⁹. Razionalizzare la Rivelazione o piegarla ai nostri calcoli, sarebbe abbandonare la speranza cristiana, per timore dei rischi che essa comporta ed esige⁴⁰. Il credente non ne ha alcun bisogno, poiché non è preda né dell'angoscia, né del timore, in quanto "nell'amore non c'è timore, al contrario, l'amore perfetto scaccia il timore" (1Gv 4,17-18).

³⁵ CCC, 1023-1027; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 202.

³⁶ CCC, 1046; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 206.

³⁷ CCC, 1047; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 207.

³⁸ CCC, 1048; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 208.

³⁹ CCC, 1042-1043; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 213-214.

⁴⁰ Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 214; Id., *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, Brescia 1972, 97-101.

SIGLE E ABBREVIAZIONI

- DCBNT *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1989
- DCF *Dizionario critico di filosofia*, Milano 1971
- DDP *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Cinisello B. 1999
- DDT *Dizionario di Teologia*, Brescia 1968
- DI *Dizionario delle idee*, Firenze 1977
- DS *Enchiridion Symbolorum*, (ed. 36 1976)
- DT *Dizionario Teologico*, 3 vv., Brescia 1969
- DTAT *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, 2 vv., Torino 1978-82
- DTBB *Dizionario di teologia biblica* (Bauer), Brescia 1979
- DTBD *Vocabulaire de Théologie Biblique* (Dufour), Paris 1970
- DTC *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 15 vv., Paris 1930-72
- DTI *Dizionario teologico interdisciplinare*, 3 vv., Torino 1977
- EC *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano 1948-1954
- EDOT *Expository Dictionary of Biblical Words*, New York 1985
- EGF *Enciclopedia Garzanti di filosofia*, Milano 1988
- ET *Enciclopedia Teologica*, Brescia 1989
- GLAT *Grande lessico dell' Antico Testamento* Brescia
- GDR *Grande Dizionario delle Religioni*, Assisi-Casale M. 1988
- GLNT *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1965 ss.
- IBNC *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Pont. Com. Bib. 15.4.1993
- MS *Mysterium Salutis*, 11 vv., Brescia
- NDT *Nuovo dizionario di teologia*, Milano 1982
- NDTB *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Milano 1989
- SM *Sacramentum Mundi*, 5 vv., Brescia 1975