

## La “nostra” fede cattolica

### *Realismo cattolico, multiculturalismo e dialogo religioso*

«L'amore mi ha spiegato ogni cosa, /l'amore ha risolto tutto per me -/  
perciò ammiro questo Amore /dovunque Esso si trovi» (K. Wojtyła)<sup>1</sup>.

#### 0. L'Anno della fede, tra “Cortile dei gentili” e “Nuova evangelizzazione”

«Una voce grida dal profondo della terra e invoca un Dio che non esiste; non esiste nessun Dio che ascolti quella voce; ma perché la voce che invoca Dio esiste?». E' una “bella espressione dell'ateismo inquieto e pensoso” che rende ragione dell'iniziativa pastorale e culturale, denominata “Cortile dei Gentili” e promossa dal Pontificio Consiglio della Cultura allo scopo di aprire tra credenti e agnostici o atei un dialogo profondo e rispettoso<sup>2</sup>. L'inquietudine dell'ateismo qui segnalata – così si vuole interpretare – si esprime nel fatto che la certezza della non esistenza di Dio è resa in qualche misura “incerta” dall'esistenza inequivocabile della voce che lo invoca.

A questa iniziativa se ne affianca un'altra, dalle più ampie prospettive, dedicata alla “Nuova evangelizzazione”. Nuova nel suo ardore, nei suoi metodi, nelle sue espressioni, «la nuova evangelizzazione non è un reduplicazione della prima, non è una semplice ripetizione, ma è il coraggio di osare sentieri nuovi, di fronte alle mutate condizioni dentro le quali la Chiesa è chiamata a vivere oggi l'annuncio del Vangelo» (n.5): così i *Lineamenta* della XIII Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei Vescovi – *La nuova Evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana* – si impegnano ad offrire criteri per il discernimento del “mondo di oggi a partire dalle sue sfide”. Il Sinodo ribadisce l'attitudine del cristianesimo di “sapere leggere e decifrare i nuovi scenari” del tempo presente, quelli culturali e sociali, quelli legati alla profonda incidenza sulla coscienza collettiva dei mezzi di comunicazione sociale, dello sviluppo distorto in campo economico e del progresso della scienza tecnologica, fino a quelli prodotti dalla riconfigurazione politica del mondo. *Globalizzazione, multiculturalismo, interculturalità sono “nomi” del cambiamento radicale* avvenuto negli ultimi cinquant'anni che toccano nel profondo l'identità dell'uomo, incidendo inesorabilmente sulla comunicazione della fede, sull'evangelizzazione.

Di fronte a certi “nuovi scenari” – ad un tempo “causa ed espressione” di quello che è stato definito un vero e proprio “tsunami del secolarizzazione”- non è possibile come cattolici restare immobili o chiusi nei propri recinti. E' necessario avanzare (con una forte capacità critica e autocritica) nel rinnovamento delle strutture di pensiero, degli stili di vita, della percezione del valore, dell'*ethos* e dei linguaggi con i quali oggi gli umani comunicano la loro speranza di costruire un futuro migliore, degno dell'uomo e rischiano l'azzardo di una possibile deriva post-umana e/o dis-umana, dentro le tante forme incivili della barbarie.

---

<sup>1</sup> K. Wojtyła, «Canto al Dio nascosto», in *Tutte le opere letterarie*, Bompiani, Milano 2001, p. 49.

<sup>2</sup> L'istituzione di un “Cortile dei gentili” ha preso l'abbrivio dalle parole, indirizzate da Benedetto XVI alla Curia romana in occasione degli auguri natalizi del 2009: «Io penso che la Chiesa dovrebbe anche oggi aprire una sorta di "cortile dei gentili" dove gli uomini possano in una qualche maniera agganciarsi a Dio, senza conoscerlo e prima che abbiano trovato l'accesso al suo mistero, al cui servizio sta la vita interna della Chiesa. Al dialogo con le religioni deve oggi aggiungersi soprattutto il dialogo con coloro per i quali la religione è una cosa estranea, ai quali Dio è sconosciuto e che, tuttavia, non vorrebbero rimanere semplicemente senza Dio, ma avvicinarlo almeno come Sconosciuto».

Tutto questo comporta *l'elaborazione di nuovi modelli di Chiesa*, nuovi modi di presenza e rinnovate modalità di abitare questo mondo, *ma anche un ripensamento della fede stessa*, perché essa brilli nella sua bellezza e ricchezza, oltre le sue indecenti caricature che hanno suscitato tra gli uomini tanti interrogativi critici e negativi circa il volto di Dio che essi annunciano. Perciò la nuova evangelizzazione – che secondo i *Lineamenta* “integrata” (nel senso che ne fa parte essenziale) anche il “Cortile dei Gentili”- significa «avere l'audacia di portare la domanda su Dio all'interno di questi problemi, realizzando lo specifico della missione della Chiesa e mostrando in questo modo come la prospettiva cristiana illumina in modo inedito i grandi problemi della vita» (n.7).

*L'Anno della fede*, indetto da Benedetto XVI con la Lettera apostolica *Porta fidei* si presenta come una occasione propizia nella quale «dovrà intensificarsi la riflessione sulla fede per aiutare tutti i credenti in Cristo a rendere più consapevole ed a rinvigorire la loro adesione al Vangelo, soprattutto in un momento di profondo cambiamento come quello che l'umanità sta vivendo» (n.8). *Questo ripensare la fede non avrà il significato di una sua “rifondazione”*, ma di una sua più autentica epifania “cattolica”: di questo propriamente si tratta, è *la nostra fede cattolica*. Perciò, sia il “Cortile dei gentili” che la “Nuova evangelizzazione” esigono anche un nuovo ascolto della tradizione cristiana (*auditus fidei catholicae*) nel tempo dell'eclissi di Dio, una rinnovata capacità di riascoltare il Vangelo, promuovendo a partire dal Vangelo “come un'autocritica del cristianesimo moderno”.

#### **1. La nostra fede “cattolica”: alcune qualità singolari**

*Nella società del multiculturalismo* (multietnica, multireligiosa e multirazziale), la nostra fede cattolica si può identificare, può essere riconoscibile? E perchè poi deve esserlo: non basta credere soltanto e insieme ad altri credenti, collaborando allo sviluppo umano dell'uomo, nei cammini impervi e faticosi – ma anche nobili e affascinanti -, della costruzione della pace, della giustizia e della civiltà dell'amore? Tanto più oggi, *nel tempo della “modernità liquida”* (Z. Bauman) dove nulla di fisso e di stabile può avere un senso duraturo (*pantha rei*, tutto scorre) e anche la stessa ricerca del senso appare insignificante, futile, una cosa di tempi passati lontanissimi, perchè la velocità del tempo umano è accelerata e i mutamenti sono travolgenti. I linguaggi cambiano di continuo e anche le mentalità, mentre *le culture si contaminano* nei processi di globalizzazione e nessuno ama più distinguersi, ma piuttosto omologarsi.

E, invece, proprio oggi, per la fede cristiana e cattolica la questione del *discrimen confessionale* non è irrilevante: *a.* si pensi, anzitutto, al tema dell'universalità della redenzione in Cristo e la sua crisi in certe cristologie contemporanee (cfr. *Dominus Iesus*)<sup>3</sup>; *b.* si pensi, poi, alla realtà dell'incontro con Dio in Gesù Cristo attraverso i sacramenti della Chiesa cattolica, rischiosamente esposta all'inconsistenza del virtuale, di “ciò che sembra reale, ma non lo è”, perchè sempre ricostruito dalle sensazioni del soggetto-individuo; *c.* si pensi, infine, ai grandi temi della Bioetica che toccano le questioni della vita e della morte dell'uomo, della sua strumentalizzazione e mercificazione nei mercati delle società dei consumi.

Nel merito vorrei fare un piccolo esempio che traggio dalla recente pubblicazione italiana di *Etica della speranza* del teologo protestante J. Moltmann, relativamente alla sua posizione molto problematica circa l'embrione umano e l'uso

---

<sup>3</sup>Per gli aspetti cristologici si legga *Dominus Iesus*, per una riflessione più generale per la teologia contemporanea cfr. A. Stagliandò, «La *Fides catholica* e le teologie. Oltre certo genericismo epistemologico della teologia contemporanea» in *PATH* 9 (2010)267-286.

delle cellule staminali per la ricerca scientifica: dopo aver giustamente stabilito che l'embrione umano non è un "grumo di cellule", ma un "essere umano", il teologo protestante stabilisce che "sopprimerlo è ucciderlo" e occorrerebbe assumersi la responsabilità di affermarlo. Tuttavia, considerata la situazione tragica delle azioni umane, in un mondo che è difettoso, lavorare per migliorarlo significa partire dalla constatazione che «la vita costa spesso altra vita» e la speranza fondata sulla resurrezione del Cristo crocifisso viene così a legittimare la possibilità di utilizzare gli embrioni umani (cioè ucciderli?) affinché nel futuro non sia più necessario che si pratici l'aborto e si uccidano gli embrioni<sup>4</sup>.

Cosa manca a questa posizione palesemente contraddittoria, fatta passare come riflessione arguta e intelligente a partire dal Crocifisso, cioè da Colui che muore per tutti? *Manca il realismo umano del Vangelo che la fede cattolica conserva*: la realtà del Crocifisso è che Gesù assume su di sé il male del mondo e lo inchioda alla sua croce, redimendo l'umanità, cioè mettendo l'umanità nelle condizioni dell'amore, del dono, per cui nessuno più "toglie la vita", specie al debole e all'indifeso, ma piuttosto la sacrifica per amore.

Un "teologo cattolico" non potrebbe mai ragionare come J. Moltmann. Glielo impedirebbe la "libertà della sua ricerca" di cattolico che lavora per elaborare le forme critiche del sapere attinto dalla tradizione cattolica della fede, dal deposito della fede (*id quod est traditum*). In questa *Traditio* della Chiesa cattolica esiste una competenza specifica del Magistero, il quale usufruisce di un carisma di discernimento del senso della rivelazione - «carisma certo di verità» (*Dei Verbum* 8)-, che nel suo supremo grado giunge fino alla infallibilità. Allo scopo, il Magistero non attinge le sue "capacità" da una riflessione teologica (sia pur la più attrezzata o la più scadente e miope), ma da una specifica assistenza dello Spirito Santo (carisma)<sup>5</sup>.

Diremo più avanti come il "limite etico" posto dal Magistero sull'utilizzo degli embrioni non blocca la ricerca scientifica, ma la apre a nuovi orizzonti, più sicuri e fecondi, perchè la fede cattolica è *fides quaerens intellectum* e anche in questo si qualifica rispetto alla fede del protestantesimo. Ora basta sottolineare che la realtà cattolica della fede, il suo sapere di Cristo e, in Cristo, di Dio e dell'uomo e del futuro non è frutto di una riflessione teologica e non è dalla riflessione (*logos*) dipendente, ma dal suo darsi (im-porsi) nella Rivelazione di Dio, nell'evento che accade realmente nella storia e precede ogni nostra riflessione. *La verità salvifica del Crocifisso è accolta dalla fede, è saputa per la fede, è vissuta nella fede.*

Questa oggettività/realtà è custodita, promossa, difesa dal Magistero, la cui accoglienza entra interiormente nell'obbedienza dell'atto della fede cattolica e non è affatto estrinseco ad esso. Ecco perchè, *per l'accertamento della verità della fede,*

---

<sup>4</sup>Nella stessa linea va in conclusione l'accusa al "Vaticano" di rendersi responsabile delle morti in massa dei poveri e di essere ostile alla vita per la sua posizione contro i contraccettivi nella loro lotta contro la malattia da immunodeficienza Aids (cfr. J. Moltmann, *Etica della speranza*, Queriniana, Brescia 2011, pp. 110-111).

<sup>5</sup>Perché la rivelazione di Dio rimanesse integra e venisse così trasmessa di generazione in generazione gli apostoli ricevettero da Cristo il mandato di predicare a tutti, «gli apostoli poi, affinché l'Evangelo si conservasse sempre integro e vivo nella Chiesa, lasciarono come loro successori i vescovi, ad essi « affidando il loro proprio posto di maestri» (DV 7); e ancora: «Questa Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio dei credenti che le meditano in cuor loro (cfr. Lc 2,19 e 51), sia con la intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità» (DV 8).

vale di più (esclusivamente) il Catechismo della Chiesa cattolica che non la riflessione teologica pur cattolica del più grande dei teologi. Ecco perchè i veri grandi teologi cattolici hanno sempre mostrato docile affidabilità alla Santa Sede nel discernimento autorevole della verità/ortodossia delle proprie teologie<sup>6</sup>.

Questo è determinante per *la figura della fede cattolica*.

Per questa via, infatti, essa è *fede personale e non soggettiva*, perchè corrisponde all'accoglienza personale della Rivelazione di Dio in Cristo che non è mai "soggetta a privata interpretazione" (cfr. 2Pt 1,20). E' appunto questa "nostra" fede cattolica, nella quale "io credo" è la eco personalizzante del "noi crediamo", come insistentemente sempre ribadisce Benedetto XVI nelle sue iniziali catechesi per l'Anno della fede. Non è dunque una fede che il mio io possa di volta in volta ricostruire, secondo la propria maturità o secondo la propria fantasia. E' invece la fede della Chiesa che io accolgo e nella quale cresco e maturo, appassionandomi alla sua verità. Permettendo cioè che la sua verità, accolta con tutto me stesso, crei sapienza nella mia vita e aiuti la mia esistenza a percorrere le strade della onestà, della giustizia e dell'amore, della solidarietà e del servizio all'umano dell'uomo. E' allora *fede comunitaria e non individualistica*. Lo stesso battezzato nell'atto di ricevere lo Spirito santo diventa interiormente appartenente alla Chiesa perchè "è" Chiesa, in un'assimilazione che non è frutto della sua volontà libera di aderirvi (come avviene per la scelta di un partito). Ancora, grazie a questo, la fede cattolica è certo *fede interiore, ma non intimistica*: il "recupero dell'interiorità" è una delle due condizioni stabilite da Giovanni Paolo II per la Nuova evangelizzazione, sin dall'inizio; questa interiorità è però oggettiva ed è la verità che abita in noi, come sostiene Agostino, per cui *noli foras ire, in te ipsum redii, in interiore hominis habitat Veritas* (non uscire fuori di te stesso, perché nell'interiorità dell'uomo abita la Verità). Infine, e questa è la cosa più singolare – è *fede sacramentale e non sentimental-emotiva*: il *sacramentum* – segno efficace di ciò che indica-, realizza l'incontro effettivo (reale) tra Dio e l'uomo, in un accadimento la cui presenza salvifica dipende dal suo volersi offrire all'amore misericordioso, "una volta per tutte" e non invece dall'emozione umana (da ciò che si sente o si percepisce). Certo, la sua efficacia salvifica dipende dalla libertà umana che lo accoglie con la gratitudine nella fede, anche quando – nella notte oscura dell'anima - non "dovesse nulla sentire" nella solitudine estrema che spinge a dubitare dell'esistenza del Cielo, quando la notte è oscura, come in Teresina di Lisieux e in San Giovanni della Croce. Allora l'anima impara ad amare l'Amato non per "percezioni interiori", ma soltanto "con gli occhi della fede"<sup>7</sup> ("Los ojos deseados que tengo en mis entrañas dibujados" (*Oh! Cristalina fuente*): non sono dunque gli occhi del

<sup>6</sup>Penso ad autori che ho studiato a fondo e che hanno pur ricevuto presunte condanne come Rosmini o anche come Gioacchino da Fiore (cfr. A. Staglianò, *La "Teologia" secondo Antonio Rosmini. Sistematica-critica-interpretazione del rapporto fede e ragione*, Morcelliana, Brescia 1988; ID., «La Trinità vivente nella storia dell'umanità secondo l'Abate Gioacchino da Fiore», in *Vivarium* 10ns (2002) 19-50; ID., «La dottrina trinitaria di Gioacchino da Fiore tra simbolismo metaforico e riflessione speculativa», in A- Ghisalbetti (a cura di), *Pensare per figure. Diagrammi e simboli in Gioacchino da Fiore*, Viella, Roma 2010, pp. 77-106; ID., «Il "terzo gemina": lo Spirito nella teologia della storia di Gioacchino da Fiore», in M. Pagano (a cura di), *Lo Spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011, pp.189-214.

<sup>7</sup> «Dove mai Ti celasti/ Qui lasciando il mio cuore tramortito?/ Via qual cervo balzasti / Dopo averlo ferito/ ti rincorsi gridando, eri sparito./ Perché avendo piagato/ questo mio cuore Tu non lo sanasti?/ e avendolo predato/ perché lo abbandonasti /e non prendi con Te quel che rubasti?/ Smorza Tu i miei tormenti/ Perché nessuno è in grado di attenuarli;/ i miei occhi diventino/ del Tuo Lume splendenti/ solo per Te desidero serbarli. E qui mi doneresti/ subito, Vita mia,/ quel che un lontano giorno promettesti:/ il respiro dell'aria,/ nella notte serena, / con Fiamma che consuma /e non dà pena» (San Giovanni della Croce).

soggettivismo, ma quelli della fede, questa oggettività interiore della Verità che ci inabita e che costituisce la fede, da sempre.

Quando il Risorto incontrò i discepoli, entrò “a porte chiuse” e si mostrò (*ofte*) cioè “si fede vedere”. La visione del Risorto (cioè la fede, perchè il Risorto si vede solo nella fede) non è stato il frutto di un allucinazione e nemmeno della capacità di vedere dei discepoli ( i cui “occhi erano chiusi”, come quelli di Emmaus). Cosa è allora accaduto? Accadde che il Risorto si mostrò loro e nell’atto del mostrarsi creò in loro la condizione unica e d esclusiva perchè lo vederessero realmente per quello che realmente è, cioè il Risorto, ovvero l’epifania della gloria di Dio presente davanti loro, per loro nella storia degli uomini e possibilmente “in loro”, attraverso il dono dello Spirito a Pentecoste.

Ecco, quella condizione umana che ora può vedere Dio, accoglierlo per quello che è, amarlo e seguirlo nella missione di “far in tutto il mondo Figli di Dio” è la fede cristiana che in “questa forma” (del realismo di una presenza effettiva Dio nell’incontro con l’uomo da Lui amato) è conservata dal cattolicesimo: è la fede cattolica. Cosa questo voglia dire, quali conseguenze comporti, lo accerteremo subito. Ora è solo il caso di ribadire che quando si parla di realismo della fede cattolica non si dichiara anzitutto la scelta o l’adesione a una concezione filosofica dell’essere, ma la coscienza viva della realtà di Dio, nella sua bontà, nella sua bellezza, nel suo amore: “Dio c’è, è presente nella storia, vive, parla agisce, si intrattiene, dialoga, porta avanti i destini degli umani ed è un Dio buono, è l’Amore.

## 2. La cura della fede come compito prioritario

Nell’Anno della fede, siamo chiamati ad abitare questo interrogativo, senza mai allontanarcene: *allora, quale fede?* Quale fede potrebbe non trovare il Figlio dell’uomo quando tornerà? (cfr. Lc 18,8). Di quale fede si dice che dovremo combattere fino all’ultimo la “buona battaglia” (cfr. 1Tm 1,18; 6,12; 2Tm 4,7).

Mentre non mancheremo di obbedire alla missione di Gesù, andando in tutto il mondo a proclamare il Vangelo a ogni creatura (cfr. Mc 16,15), dovremo tener conto che il nostro è anche il “tempo in cui in vaste zone della terra la fede è nel pericolo di spegnersi come una fiamma che non trova più nutrimento”, il tempo in cui non ci sono più testimoni che rendano “Dio presente in questo mondo” aprendo “agli uomini l’accesso a Dio”<sup>8</sup>.

*La cura della fede* è perciò l’occupazione più grande, l’importante impegno dell’evangelizzazione e anche della nostra vita spirituale. Se non si cresce nella fede, se non si matura, se non si cammina, si regredisce, ci si perde a poco a poco: la legge dell’entropia vale anche qui. Dunque: “la fede anzitutto”.

Quale fede? E’ forse la fede un “credere generico in qualcosa o in qualcuno”? Non è questa la sede per approfondire teologicamente il rapporto dialettico, e di fecondo circolarità, tra *fides quae* e *fides qua* (di cui pur parla Benedetto XVI in *Porta fidei*) e tuttavia è urgente scandagliare alcuni aspetti che sono fondamentali della fede, perché senza di essi non c’è la fede di cui si parla qui.

### 2.1. La fede come dono: “miracolo dello Spirito”

La nostra fede è, infatti, fede nel Dio di Gesù Cristo non in un altro Dio. Essa è possibile come “il miracolo” dello Spirito, in quanto è una rigenerazione totale della

---

<sup>8</sup> Benedetto XVI, *Lettera ai vescovi del 12 marzo 2009*.

persona umana. Come uomo, il credente è tutto coinvolto nell'atto della fede: mente, cuore, intelligenza, volontà, corpo, relazioni affettive, aspirazioni, modi di pensare e di percepire la realtà. Il credente è un *rigenerato dall'alto*: "sa che Gesù è il Signore", si è deciso per la signoria del Padre sulla sua vita ed è divenuto un "umile strumento", perché questa signoria si diffonda nel mondo. Perciò così prega: "Padre nostro, sia fatta la *tua* volontà, venga il *tuo* regno, sia santificato il *tuo* nome".

*La fede segnala la disponibilità ad un affidamento radicale.* Nella la persona umana apre nel cuore lo spazio a Dio, alla *sua* azione, al *suo* pensiero, alla *sua* vita: è piuttosto accoglimento della rivelazione di Dio nel suo Figlio. E' accettazione della *sua* verità che dà il potere di diventare "figli di Dio": «quelli che credono nel suo nome, i quali non da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati» (Gv 1,13).

*La fede è l'opera di Dio*, oggettivamente: non è riducibile al sentimento del credere, ma all'azione di Dio che trasforma l'esistenza immedesimandola nella sua stessa vita, cioè facendola "dono" o "per-dono" (= dono che stringe rapporti di reciprocità nell'amore). Perciò, la fede è "miracolo dello Spirito", perché configura la persona a Cristo, lo fa diventare "trasparenza di Lui". E' frutto della presenza dello Spirito in noi (senza lo Spirito, non c'è fede cristiana, perché non si può riconoscere nel Figlio il volto del Padre senza lo Spirito che consente *il grido dell'Abbà*).

*La fede è allora certamente un dono.* E' un dono di Dio, anzi è la possibilità stessa del donarsi di Dio all'uomo. Comprendiamo già ora – e lo faremo meglio più in là -, quanto sia banale l'obiezione o la scusa, presentata spesso anche da persone intelligenti e culturalmente attrezzate, del tipo: "mi piacerebbe credere dal profondo del cuore, ma Dio non mi ha dato la fede, perché come si sa, la fede è un dono". Secondo costoro, chi non crede lo fa semplicemente perché Dio li ha discriminati: loro non ne portano la responsabilità (o l'eventuale colpa). In realtà, così dicendo, essi confessano di non voler credere, "credono pertanto di non dover credere". E' un problema interessante posto dall'ateismo contemporaneo, che qui non affrontiamo. Resta però l'urgenza di confrontarsi sempre con chi "crede di dover negare Dio". Allo specchio della loro incredibilità può infatti affiorare qualcosa che ci convince di certe debolezze della nostra fede, di certi modi lacunosi con i quali noi la presentiamo, allontanandoci dalla verità della fede e, spesso, dalla sua pratica vera: spesso, infatti, il Dio che viene negato non è affatto il Dio di Gesù Cristo in cui crediamo, ma piuttosto un "Dio che ci siamo costruiti noi", fatto a nostra immagine e somiglianza. Questo impoverisce la missione della Chiesa e la espone al ludibrio e alla irrisione. Questo rende inefficace e infeconda la nostra evangelizzazione, con particolare danno per la nostra spiritualità e religiosità, ma anche con speciale impoverimento della cultura e della società in cui viviamo.

#### **La fede è aderire alla "Verità come persona"**

Comprendiamo allora benissimo (comprendiamo con l'intelligenza e non di meno con il nostro cuore) quanto sia importante *sfuggire a un concezione generica del credere*. Nella fede *cristiana* non si può essere generici. Come a dire: "necessario è credere, poi non interessa a chi si crede o a cosa si crede". No! La fede è "credere al santo Vangelo" ed è la prima conseguenza della conversione dovuta all'annuncio del Regno di Dio già qui in Gesù. E' Lui il "santo Vangelo", la persona di Gesù, la seconda persona della Trinità vivente nella carne dell'uomo di Nazaret, come uomo (unione ipostatica).

*Certo il Vangelo deve restare il Vangelo, perchè la fede sia "fede nel Vangelo".* E quale possibilità ha il Vangelo di restare tale "senza la Chiesa", troppo

spesso assimilata ad organizzazione chiesastica dell'intrigo politico, piuttosto che l'evento della *traditio vivente* del Vangelo?<sup>9</sup>

Il cammino della Chiesa registra tanti equivoci sul credere (*fides quae e fides qua*): in ogni tempo e dentro le diverse culture incontrate, sappiamo come la fede cattolica ha patito rischiose derive e riduzionismi. Eppure, la fede degli Apostoli, attraverso i Padri della Chiesa e grazie alle formulazioni dogmatiche dei Concili è giunta fino a noi. Non riusciremo mai a capire abbastanza quanto siamo debitori dell'opera di accertamento della verità fatta dal magistero della Chiesa, spesso anche nella Chiesa ridicolizzato da certi "dotti benpensanti", quei soliti "maestri del sospetto", che anche nel seno della Chiesa gettano il "dubbio" in tutto, meno che nella propria presunzione di sapere come stanno le cose, cioè di sapere loro la verità. Nel discernimento dei Padri della Chiesa questa fede cattolica si è mantenuta fino ad oggi, lungo duemila anni di storia cristiana, in una *traditio* che ha fatto giungere fino a me – uomo del XXI secolo – l'annuncio del "santo Vangelo", con la verità e con la giustizia di quando Gesù lo predicò e lo mostrò attraverso la sua persona, in "parole e fatti" intimamente congiunti (Dv 4-5): predicazione e testimonianza, evangelizzazione e *martyria*. Esiste perciò una *forma oggettiva del credere* cristiano: la *fides catholica*.

Vorrei fare un esempio, proprio per intenderci bene.

Se io dicessi che la fede (il credere) si può definire come "un ritenere per vero" o come "un tenere la verità": direi giusto o sbagliato? Ammettiamo che io dicessi giusto, cosa ne deriverebbe? Ne scaturirebbe *certo intellettualismo della fede* che è un percorso di tanti, anche oggi. Allora, però, non sarebbe più realmente la fede cristiana, la quale è fede-con-intelligenza (*fides quaerens intellectum*), ma nasce da un evento: l'incarnazione del Figlio di Dio e non è per niente frutto di una conclusione sillogistica (di aristotelica memoria). Osserviamo però: da dove deriva questo impoverimento della fede nella sua versione intellettualistica. Conseguenza direttamente dalla concezione della verità: se la fede è "un tenere la verità" (giusto, secondo la nostra supposizione) e la verità è solo un concetto o è solo una idea regolativa della mente o è solo una qualità della proposizione, allora non si potrà non essere che dei credenti intellettualisti. Poiché il cristianesimo nasce dall'evento dell'Incarnazione del Figlio di Dio – quale realtà della presenza di Dio stesso in persona nella vicenda degli uomini e non un metafora per dire l'apertura dell'uomo a Dio -, la fede accoglie la Verità del Figlio nella carne e nel sangue degli uomini e delle donne che credono. I Vangeli non raccontano "storie", ma la storia reale dell'Emmanuele il Dio con-noi. Scandalo radicale e singolarità assoluta della fede, come lo sarà poi l'evento pasquale della croce-risurrezione. La fede perciò non è un fatto di "testa", ma di tutto l'uomo (mente, cuore, emozione, sensualità, corpo, memoria, passione, speranza e futuro) che crede e che credendo si affida, si dona, totalmente, pienamente<sup>10</sup>.

Cito a memoria un autore spagnolo di cui non ricordo più il nome, il quale disse più o meno esattamente così: "occorre soffrire perché la verità non *si cristallizzi in dottrina*, ma nasca dalla carne". Nel cristianesimo la verità è una persona, Gesù di Nazareth, il quale affermò di sé: "Io sono la verità.

---

<sup>9</sup>Cfr. W. Kasper, *Il Vangelo di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 2012; Ch. Theobald, *Trasmettere un vangelo di libertà*, EDB, Bologna 2010.

<sup>10</sup>E' questa una verità dottrinale insistentemente ripetuta quasi come "filo di Arianna" della trilogia cristologica di Benedetto XVI, anche nel suo ultimo libro, "sala d'ingresso" degli altri due (J. Ratzinger-Benedetto XVI, *Infanzia di Gesù*, Lev-Rizzoli, Milano-Città del Vaticano 2012).

*La Verità è una persona o una persona è la Verità.* La persona della Verità, Gesù di Nazaret, è *la Verità in persona*: questa “concentrazione cristologica” della Verità è il nucleo veritativo eccedente della Rivelazione cristiana. “In Cristo” è possibile trovare la vita, la verità, la via (Gv 14,6). Egli stesso non è soltanto la verità (*aletheia*) come contenuto che permette l’accesso alla vita (*zoé*), ma è anche e nello stesso tempo via (*odòs*), il metodo con il quale pervenirvi (=il crocifisso di Dio). La fede è accesso a questa verità che è comunione intima e personale con il Cristo di Dio.

Molti vedono in questo una specie di *cristomonismo veritativo*: la verità di Cristo - la verità che è Cristo -, non lascerebbe nessun spazio ad altre verità, pur presenti nella storia e nelle culture, o a qualsiasi altro modo di concepire la verità. Una verità così intesa non potrebbe non restare da sola, assolutamente “la sola verità”, con effetti terribili per il pur doveroso dialogo interreligioso e culturale, nelle nostre società, multiethniche e multireligiose, multiculturali. Come dunque evitare l’integralismo, il fondamentalismo che porta allo scontro e alla violenza, alla guerra, per vivere invece in modo pacifico, nella reciproca tolleranza? Per altro, le nostre società democratiche implicano la tolleranza come condizione sociale decisiva per la propria sussistenza: un cristianesimo che avesse troppe pretese di “possedere la Verità” assoluta nella persona stessa di un “Dio nella carne” non dovrebbe/potrebbe essere tollerato (!).

*Due vie di uscita*, ambedue superficiali e impraticabili, vengono spesso presentate come ragionevoli: *a.* spesso l’emarginazione del cristianesimo (cattolico), in molte zone del mondo viene programmata anche in nome di una convivenza civile democratica e tollerante; *b.* mentre, inversamente, alcuni esponenti del cattolicesimo auspicano un abbassamento della pretesa cattolica della Verità per convivere democraticamente nella città secolare in un doveroso dialogo “alla pari”, senza presuntuosi complessi di superiorità, sia religiosa che culturale.

#### **La fede nella persona di Gesù-Verità e il pluralismo religioso**

*E’ possibile pensare ad un’altra soluzione*, più giusta, perchè corrispondente alla realtà della Rivelazione cristiana e alla verità della fede cattolica. La via è quella della predicazione del Vangelo quale *predicazione della verità assoluta di Gesù, nella sua persona accogliente, amorevole, fino alla forma dell’amore che si lascia crocifiggere per rispetto della libertà dell’altro*. Nessun cristomonismo per questa via sembra possibile. Nessun atteggiamento di intolleranza nel presentare la verità come assoluta, nessuna violenza nella comunicazione di questo suo messaggio come verità “non negoziabile”. Piuttosto, ogni verità viene in Gesù sintetizzata e valorizzata, oltre ogni rischio di intolleranza, perchè la sua Verità ha assunto la forma storica del Crocifisso di Dio: è la Verità che non toglie nulla, ma tutto dona, è la *verità agapica*, trinitaria, comunionale, che sa integrare il diverso nelle sue infinite espressioni, aiutandone il compimento.

*La sfida pratico-teorica per il cristianesimo è però grande*: un cristianesimo profondamente dialogico, riferendosi al suo fondamento interiore (=la Trinità che è l’eterno dialogo delle persone, salvaguardate proprio dal dialogo nella loro rispettiva identità) saprà trovare tutte le energie per impegnarsi all’interno della società secolare insieme a tutte le altre religioni e visioni del mondo, per garantire la vita umana e la sua qualità, *senza per questo abdicare alla propria pretesa veritativa assoluta, in quanto religione sorta dall’evento dell’Incarnazione del Figlio di Dio*. Per la fede cristiana infatti Gesù è il Figlio eterno nella carne umana e, per questo, è il Salvatore unico e assoluto nella storia: in Lui, l’universale volontà salvifica del Padre ha raggiunto il suo compimento di manifestazione e anche tutte le condizioni storiche di

realizzazione. Non c'è infatti altro "nome" nel quale si possa ricevere la salvezza, se non quello di Gesù: *nella sua persona c'è ben più che un profeta, c'è Dio stesso in persona, cioè la persona del Figlio*. Per il cristianesimo, l'affermazione della propria esclusiva e singolare identità dischiude le vie effettive della comunione e del dialogo vero: *l'identità cristiana è infatti raggiunta solo nella testimonianza al Dio crocifisso, il Dio che spinge il dono della vita fino alla morte di sé perché l'altro venga riconciliato nell'amore (dentro e non fuori o oltre la sua diversità)*.

La certezza che l'altro non sia un nemico da cui sospettosamente guardarsi, ma piuttosto una ricchezza peculiare nella quale specchiarsi, per essere eventualmente aiutato ad approfondire la propria identità, è per il cristianesimo la linfa vitale del suo impegno missionario in un contesto multireligioso. Sotto questo aspetto il cristianesimo richiede il superamento di quelle condizioni che non realizzano un vero interscambio culturale, ma sono invece tendenze oppressive della diversità delle culture (cfr. il problema della libertà religiosa come diritto della persona e l'interesse del cristianesimo per il dialogo sia nelle situazioni di maggioranza che di minoranza, con il rifiuto di ogni forma di proselitismo). Un cristianesimo dialogico è irrimediabilmente universale, apre gli orizzonti oltre il locale e il nazionale, per abbracciare tutto e tutti contagiare con l'amore evangelico, in assoluta gratuità e nella profonda convinzione di dover servire il Regno di Dio mettendo a disposizione quanto favorisce la vita e la pace sulla terra.

*Un tale cristianesimo dialogico è inevitabilmente missionario: recuperato nella sua interiorità (=lo Spirito santo di Dio che muove incessantemente all'amore) e con una forte coscienza di verità (la verità assoluta del dono del Figlio crocifisso per amore), esso trova le vie per comunicare con tutti gli uomini di buona volontà ricomponendo la babele di un tempo e riattualizzando una nuova Pentecoste<sup>11</sup>.*

In questa direzione si può avanzare nel dialogo il pluralismo religioso senza accogliere (anzi rigettando) il relativismo religioso della teologia pluristica delle religioni. Per Knitter: «il presupposto fondamentale del pluralismo unitivo è che tutte le religioni sono o possono essere ugualmente valide. Ciò significa che i loro fondatori, i personaggi religiosi che stanno dietro ad esse, sono o possono essere ugualmente validi; che Gesù Cristo sia "uno tra i tanti" nel mondo dei salvatori e dei rivelatori»<sup>12</sup>.

Nessuna rivelazione di Dio sarebbe definitiva, perchè nessuna particolarità storica potrebbe totalmente adeguare l'autocomunicazione di Dio. In ultima analisi, nessun evento umano può avere la dignità stessa di Dio, nessun Dio può essere realmente (personalmente) presente nella storia, nessun uomo può essere identificato come Dio: l'incarnazione del Figlio di Dio nella carne umana è un *mito*. Gesù di Nazareth non è il reale divenire umano nella storia del Verbo eterno, ma solo un uomo accreditato da Dio a essere una sua manifestazione tra tante: «i pluralisti, Hick in particolare, liquidano il termine "incarnazione" come espressione mitica e

---

<sup>11</sup>E' stato giustamente puntualizzato che la disponibilità al dialogo e la tolleranza sono fondamentali doti interiori delle norme etiche del cristianesimo, indipendentemente da qualsiasi teologia delle religioni (P. Schimdt-Leukel, «Worum geht es in der "Theologie der Religionen"», in *Internationale Katholische Zeitschrift* 25 (1996)289).

<sup>12</sup>P. Knitter, *Nessun altro nome?*, Brescia, Queriniana 1991, p.44. Dunque occorre rinunciare all'affermazione dell'"unicità" assoluta di Cristo per riconoscere le altre religioni come vie di salvezza altrettanto valide: «il dialogo non è possibile se qualcuno degli interlocutori entra in esso reclamando di possedere la verità ultima, definitiva e irreformabile. I postulati di questo genere bloccano qualsiasi crescita reale in fatto di esperienza e di comprensione» (*Ivi*, p.210).

metaforica»<sup>13</sup>. Il problema non è allora quello di riconoscere in Gesù di Nazareth il *Logos* di Dio in persona, ma piuttosto quello di capire come l'uomo Gesù possa aver avuto una gloria presso Dio. L'ipotesi dell'*adozionismo cristologico* appare allettante perchè semplifica le cose: l'unico Dio del monotesimo giudaico resterebbe rigidamente tale perchè il Figlio Gesù di Nazareth non ha la "natura divina", ma viene elevato al "rango della divinità" per scelta ed elezione di Jhwh, secondo quanto pur s'afferma nel Salmo 2,7: «Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato». Nell'intronizzazione regale, che Gesù riceve con la risurrezione, egli è manifestato nella sua figliolanza divina.

La *Dominus Jesus* precisa con puntualità il riferimento delle difficoltà proprie della teologia pluralistica delle religioni ai precisi presupposti filosofici e storico-critici: «le radici di queste affermazioni sono da ricercarsi in alcuni presupposti, di natura sia filosofica, sia teologica, che ostacolano l'intelligenza e l'accoglienza della verità rivelata. Se ne possono segnalare alcuni: la convinzione della inafferrabilità e inesprimibilità della verità divina, nemmeno da parte della rivelazione cristiana; l'atteggiamento relativistico nei confronti della verità, per cui ciò che è vero per alcuni non lo sarebbe per altri; la contrapposizione radicale che si pone tra mentalità logica occidentale e mentalità simbolica orientale; il soggettivismo di chi, considerando la ragione come unica fonte di conoscenza, diventa "incapace di sollevare lo sguardo verso l'alto per osare di raggiungere la verità dell'essere"; la difficoltà a comprendere e ad accogliere la presenza di eventi definitivi ed escatologici nella storia; lo svuotamento metafisico dell'evento dell'incarnazione storica del *Logos* eterno, ridotto a mero apparire di Dio nella storia; l'eclettismo di chi, nella ricerca teologica, assume idee derivate da differenti contesti filosofici e religiosi, senza badare né alla loro coerenza e connessione sistematica, né alla loro compatibilità con la verità cristiana; la tendenza, infine, a leggere e interpretare la Sacra Scrittura fuori dalla Tradizione e dal Magistero della Chiesa»<sup>14</sup>.

Qual'è il rischio inesorabile per la fede cattolica? Sta evidentemente qui: nella perdita del "vocabolario" proprio per comunicare l'esperienza cristiana, come esperienza sensata dell'esistenza umana: definitività, universalità, radicalità nel dono assoluto della vita per amore, Dio nell'uomo, Gesù Figlio di Dio, Salvatore unico della storia umana, salvezza per tutti, Verità e senso assoluto. *Ma è proprio la rinuncia a questo vocabolario costitutivo dell'esperienza cristiana il prezzo richiesto dalla teologia pluralistica delle religioni per accreditare il cristianesimo al dialogo interreligioso.* Perciò è quanto mai oggi necessario un supplemento di impegno teologico per la "singolarità" di Gesù allo scopo di evitare il rischio praticato da alcune teologie, troppo ottimisticamente entusiastiche, che, senza esercitare il senso critico proprio della teologia come scienza, preferiscono rincorrere ad alcune assonanze linguistiche (e alcuni elementi paradossali) nella speranza (pur lodevole) di trovare sintonie significative con il "pensiero debole": si pensi a tutta quella retorica teologica che pensa di giustificare la correttezza della posizione culturale debolistica evocando la kenosi di Cristo, l'indebolimento di Dio nell'incarnazione e sulla croce, la sua accettazione della morte in croce come svuotamento libero e annientamento voluto per affermare la via della salvezza.

Contro questa nuova e ricorrente enfasi nominalistica occorrerà notare che il Crocifisso è risorto e che, sulla croce del Figlio, Dio Padre mostra la Verità assoluta che salva la vita di ogni uomo e il riferimento normativo nel quale ogni ginocchio è

---

<sup>13</sup>J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, p.400.

<sup>14</sup>Congregazione per la Dottrina della fede, *Dominus Jesus. Circa l'unicità e l'universalità salvifica di Cristo e della Chiesa*, Dichiarazione del 6 agosto 2000, n.4.

chiamato a piegarsi, in cielo, sulla terra e sottoterra. *Non è trionfalismo, ma approfondimento della singolarità di Gesù: la risurrezione mostra nella morte di croce lo spazio concreto e la modalità storica dell'autocomunicazione della Verità assoluta.*

### **Il “taglio” della fede e la pienezza umana delle culture**

Con lo stesso atteggiamento dialogico – del dovere di portare la Verità dell'amore all'altro – si dovrà sempre meglio procedere *nel cammino di inculturazione del Vangelo*, in obbedienza al comando del Signore che chiede di “battezzare ogni creatura”. Il Vangelo ha una destinazione universale, perchè il Padre di Gesù “vuole che tutti gli uomini si salvino”, cioè incontrino Lui che è la salvezza.

L'incontro tra “il Vangelo e le culture” è un processo continuo. E' evento dinamico, che attende nuove concretizzazioni, dentro le trasformazioni culturali delle geografie umane e le vicende storiche sempre cangianti. Nel mutare “dei tempi e delle stagioni” della vita dell'uomo, il Vangelo è un annuncio di speranza per tutti, in ogni luogo e in ogni tempo: nella sua qualità di “buona notizia”, il Vangelo è comunicazione della salvezza ed è risposta ad ogni domanda che gli uomini possano formulare, esplicitamente o implicitamente. “Ieri, oggi e sempre”, Cristo resta lo stesso, il suo mistero è inesauribile, per “ampiezza, altezza, lunghezza e profondità”: ogni epoca storica, ogni cultura presente sul pianeta terra può allora aspettarsi di trovare in Cristo e nel suo Vangelo la “sapienza” (= Logos) necessaria per orientare la vita degli uomini su strade di verità, di giustizia, di amore, di solidarietà, di convivenza nella pace.

Ecco dunque identificato il compito fondamentale della vita della Chiesa, della sua vocazione missione, inculturare il Vangelo: consentire che la libertà umana incontri la salvezza di Cristo, facendo sì che Cristo incontri ogni uomo. D'altra parte, l'evangelizzazione è il significato stesso della vita della comunità cristiana, il motivo proprio per cui esiste. Senza dimenticare che l'esistenza della comunità dei credenti è un esempio concreto di cosa significhi “inculturazione del Vangelo”, nelle tante forme di una testimonianza visibile e pubblica: qui, infatti, si mostra come e quanto la predicazione del Vangelo generi *ethos*, comportamento, stili di vita -in una parola “cultura viva”- nei quali e attraverso i quali l'uomo diventa più uomo.

Ogni vera inculturazione del Vangelo passa attraverso il vissuto culturale di un popolo e in esso si consuma, si compie: entra a permeare profondamente abitudini, usanze, istituzioni, ruoli, leggi, persino sistemi di produzione, perché infondo raggiunge e cambia l'uomo nella sua realtà di uomo, trasformando i giudizi di valore, il modo di percepire se stesso e la realtà che lo circonda. Per questo motivo, il Vangelo che si incultura *esige anche un discernimento valoriale sulle oggettivazioni visibili dello spirito umano*, sapendo che però la comunicazione del Vangelo va ben più in profondità, secondo quanto suggerisce autorevolmente *Evangelii Nuntiandi* dell'indimenticabile Paolo VI: «per la Chiesa non si tratta soltanto di predicare il Vangelo in fasce geografiche sempre più vaste o a popolazioni sempre più estese, ma anche di raggiungere e quasi sconvolgere mediante la forza del Vangelo i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, le fonti ispiratrici e i modelli di vita dell'umanità, che sono in contrasto con la Parola di Dio e col disegno della salvezza»<sup>15</sup>.

*L'inculturazione della fede produce profonde trasformazioni nella cultura.*

---

<sup>15</sup> Paolo VI, *Evangelii nuntiandi*, Esortazione apostolica del 8 Dicembre 1975, n. 19, in EV 5/1611

Tuttavia, ci si domanda, come sfuggire all'integrismo culturale che, mentre trasforma, distrugge la cultura incontrata? Come pastoralmente mai più indulgere all'idea che l'inculturazione del Vangelo sia "assimilazione" e "assorbimento" fino a far sparire la diversità culturale dell'altro cui ci si rivolge nell'annuncio? Interrogativi di questo genere sono importanti, specialmente nel nostro tempo e dopo il Concilio Vaticano II che ha riconosciuto la "libertà religiosa" come fondamento di ogni libertà (*Dignitatis humanae*), una "giusta autonomia delle realtà terrestri" (*Gaudium et Spes*), dichiarando Cristo nella Chiesa "esperta in umanità" luce delle genti (*Lumen gentium*).

La Nuova evangelizzazione (insieme al Cortile dei gentili) avrà la possibilità di rispondere a questi interrogativi avvantaggiandosi di una "metafora viva" (P. Ricoeur) che oggi interpreta – secondo il pensiero di J. Ratzinger-Benedetto XVI – l'inculturazione nei termini e nel metodo dell'interculturalità. La metafora è quella del "Coltivatore di sicomoro", molto utile per superare una scorretta interpretazione dell'inculturazione del Vangelo e correggere, una volta per tutte, una "concezione unilaterale" della mediazione culturale della fede.

J. Ratzinger in un intervento su "fare cultura nel tempo della comunicazione" fissa tre brevi tesi: 1. «la fede cristiana è aperta a tutto ciò che di grande, vero e puro vi è nella cultura del mondo»; 2. «la fede conosce e ricerca i punti di contatto, recupera ciò che vi è di buono, ma è anche opposizione a ciò che nelle culture sbarra le porte al vangelo»; 3. «Nessuno vive da solo [...] Divenire cristiano necessita un rapporto vitale, nel quale si possano realizzare risanamento e trasformazione della cultura»<sup>16</sup>.

Prima di stabilire queste tre tesi, attraverso le quali articolare in modo adeguato, oltre ogni banalizzazione e superficialità, la relazione vitale istituita dall'incontro delle culture con il Vangelo, l'allora Prefetto della Congregazione della dottrina della fede utilizzava una immagine preziosa - a cui si ispira il titolo della riflessione in quest'opera -, la quale come precisa con estrema chiarezza il "metodo" fondamentale di ogni tentativo di evangelizzazione della cultura e di inculturazione della fede: *quella del "coltivatore di sicomoro"*. Riporto per esteso il lungo passaggio, perché se ne gusti la spiegazione piana e la bellezza convincente delle sue argomentazioni.

L'immagine è tratta da Basilio il Grande, morto nel 379, «il quale nel confronto con la cultura greca del suo tempo si vide posto davanti a un compito assai simile a quello che è posto a noi. Basilio si riallaccia all'autopresentazione del profeta Amos, il quale diceva di sé: "Pastore sono e coltivatore di sicomoro" (7,14). La traduzione greca del libro del profeta, la LXX, rende in modo più chiaro nel seguente modo l'ultima espressione: "Io ero uno, che taglia i sicomori". La traduzione si fonda sul fatto che i frutti del sicomoro devono essere incisi prima del raccolto, poi maturano entro pochi giorni. Basilio presuppone nel suo commentario a Is. 9,10 questa prassi, infatti egli scrive: "Il sicomoro è un albero, che produce moltissimi frutti. Ma non hanno alcun sapore, se non li si incide accuratamente e non si lascia fuoriuscire il loro succo, cosicché divengano gradevoli al gusto. Per questo motivo riteniamo, (il sicomoro) è un simbolo per l'insieme dei popoli pagani: esso forma una

---

<sup>16</sup> J. Ratzinger, «Il *Logos* e l'evangelizzazione della cultura», in Servizio nazionale per il progetto culturale (a cura di), *Parabole mediatiche. Fare cultura nel tempo della comunicazione*, EDB, Bologna 2003, pp. 179-181. Il tema può/deve essere scandagliato anche nei suoi fondamenti biblici (cfr. R. Penna, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001).

gran quantità, ma è allo stesso tempo insipido. Ciò deriva dalla vita secondo le abitudini pagane. Quando si riesce a incidere con il *Logos*, si trasforma, diviene gustosa e utilizzabile”. Christian Gnllka commenta così questo passo: “In questo simbolo si trovano l’ampiezza, la ricchezza, la fastosità del paganesimo ... ma anche si trova il suo limite: così come è, è insipido, inutilizzabile. Necessita di un cambiamento totale, ma questo cambiamento non distrugge la sostanza, ma le dà la qualità che manca ... I frutti restano frutti; la loro abbondanza non viene diminuita, ma riconosciuta come pregio ... D’altra parte la trasformazione necessaria non potrebbe essere sottolineata in modo più forte dal punto di vista dell’immagine se non proprio dicendo che si rende commestibile, ciò che prima non era fruibile. Nella “fuoriuscita” del succo inoltre sembra alludersi al processo di purificazione”. Ancora una cosa si deve notare: la trasformazione necessaria non può derivare da una proprietà dell’albero e del suo frutto – è necessario un intervento del coltivatore, un intervento dall’esterno. Applicando questo al paganesimo, a ciò che è proprio della cultura umana, ciò significa: il *Logos* stesso deve incidere le nostre culture ed i suoi frutti, cosicché ciò che era fruibile venga purificato e non divenga soltanto fruibile, ma buono. Osservando attentamente il testo e le sue affermazioni, possiamo aggiungere un’ulteriore considerazione: sì, ultimamente è solo il *Logos* stesso che può condurre le nostre culture alla loro autentica purezza e maturità, ma il *Logos* ha bisogno dei suoi servitori, dei “coltivatori di sicomori”: l’intervento necessario presuppone competenza, conoscenza di frutti e del loro processo di maturazione, esperienza e pazienza [...] il vangelo è un taglio – una purificazione, che diviene maturazione e risanamento. E’ un taglio, che esige paziente approfondimento e comprensione, cosicché esso sia fatto nel momento giusto, nella fattispecie giusta e nel modo giusto, che esige quindi sensibilità, comprensione della cultura dal suo interno, dei suoi rischi e delle sue possibilità nascoste e palesi. Così è evidente che questo taglio “non è un affare di un momento, al quale dovrebbe poi semplicemente seguire un’ovvia maturazione”, ma è necessario un continuo paziente incontro fra il *Logos* e la cultura, mediato dal servizio dei credenti»<sup>17</sup>.

La necessità del “taglio” dice l’importanza che il contenuto eccedente e salvifico del Vangelo *incida* le/nelle culture; d’altra parte però i frutti sperati sono propri *delle* culture. Quella del “coltivatore di sicomori” appare come una metafora interessante che nella lettura del processo di inculturazione permette di riconoscere il “rispetto” per ogni cultura, ma anche il dono fatto dal Vangelo.

Mi sembra che un commento “pratico” – quasi un racconto -, a questa illuminante prospettiva potrebbe venire dalla considerazione di qualche esempio storico, dal quale si evince la fondatezza delle osservazioni principali. Mi piacerebbe in questo orizzonte rileggere quanto è accaduto nel Dicembre del 1531 nelle terre dell’America centrale con l’apparizione di Nostra Signora di Guadalupe all’*indios* Juan Diego, canonizzato da Giovanni Paolo II nel 2001.

E non è poi questo che l’esortazione post-sinodale *Africae munus* al n. 37 chiede non solo alle Chiese africane, ma a tutti? Dopo aver ricordato che «lo Spirito Santo è l’autentico protagonista dell’inculturazione», facendo sì che la Parola di Dio risponda e corrisponda a tutte le domande degli uomini e delle donne di ogni tempo, realizzando l’unità sinfonica della molteplicità dei diversi popoli, il passo afferma: «Lo Spirito Santo fa sì che il Vangelo sia capace di impregnare tutte le culture, senza lasciarsi asservire da nessuna» e stabilisce il compito per i vescovi: «I Vescovi avranno a cuore di vegliare su questa esigenza di inculturazione nel rispetto delle

---

<sup>17</sup>*Ivi*, pp.177-179.

norme fissate dalla Chiesa. Discernere quali elementi culturali e quali tradizioni siano contrari al Vangelo permetterà di poter separare il grano buono dalla zizzania (cfr *Mt* 13,26). Pur restando pienamente se stesso, nell'assoluta fedeltà all'annuncio evangelico e alla tradizione ecclesiale, il cristianesimo rivestirà così il volto di innumerevoli culture e dei popoli dai quali è accolto e nei quali è radicato».

### Conclusioni

Ritorna anche in questo insegnamento quella necessaria "conversione" della cultura alla verità della fede, sul presupposto che le verità del Vangelo sono interiori a ogni cultura, portandole tutte al loro più completo sviluppo umano. Riemergono cioè i principi insuperabili di *Evangelii Nuntiandi*: l'inculturazione del Vangelo non è solo un "adattamento" della Parola di Dio alle culture, ma inevitabilmente e inseparabilmente anche una "traduzione credente" delle culture incontrate<sup>18</sup>. La traduzione credente della cultura assume talvolta la forma di uno sconvolgimento dall'interno". Tuttavia questo sconvolgimento accade in un processo di conversione che porta sempre allo splendore della bellezza umana di ogni cultura, nonostante che a prima vista comporti alcune rinunce e precise trasformazioni. L'evangelizzazione non accade in maniera decorativa, ma «in modo vitale, in profondità e fino alle radici» (EV 20), perché tocca la vita e si compie nella vita. Perciò è decisiva la testimonianza: «un cristiano o un gruppo di cristiani, in seno alla comunità d'uomini nella quale vivono, manifestano capacità di comprensione e di accoglimento, comunione di vita e di destino con gli altri, solidarietà negli sforzi di tutti per tutto ciò che è nobile e buono. Ecco: essi irradiano, inoltre, in maniera molto semplice e spontanea, la fede in alcuni valori che sono al di là dei valori correnti, e la speranza in qualche cosa che non si vede, e che non si oserebbe immaginare. Allora con tale testimonianza senza parole, questi cristiani fanno salire nel cuore di coloro che li vedono vivere, domande irresistibili: perché sono così? Perché vivono in tal modo? Che cosa o chi li ispira? Perché sono in mezzo a noi? Ebbene, una tale testimonianza è già una proclamazione silenziosa, ma molto forte ed efficace della Buona Novella. Vi è qui un gesto iniziale di evangelizzazione» (EV 21).

L'amore cristiano è l'amore di Dio che si cala dentro le maglie più profonde dell'esistenza umana come acqua su terra riarsa, capace di sanare, di salvare, perché è l'amore di Dio per l'uomo, del quale sempre si focalizza il carattere personale e la sua dignità trascendente. In questa direzione la connessione tra evangelizzazione e promozione, sviluppo e liberazione umana, è naturale ed interiore per motivi antropologici, teologici, evangelici. Questa connessione – base fondamentale della sana cooperazione della Chiesa rispetto ai problemi della società – implica una vera assimilazione di Cristo, una conoscenza non superficiale del Vangelo, il superamento del "divorzio" tra fede e vita, per riacquistare la necessaria sensibilità cristiana di fronte alle angustie degli uomini e poter così illuminare i passi del loro cammino, le loro speranze ed essere attori positivi nella costruzione del futuro.

---

<sup>18</sup>Ho insistito molto su questo secondo aspetto della traduzione credente della cultura, mostrandone le necessarie motivazioni teologiche in A. Staglianò, *La teologia "che serve". Sul compito ecclesiale scientifico del teologo per la nuova evangelizzazione*, Torino, SEI 1996.

## **La fede cattolica come *fides quaerens intellectum***

*L'impegno per la ragione come servizio all'umano dell'uomo*

«La fede permette un sapere autentico su Dio che coinvolge tutta la persona umana: è un *sàpere*, cioè un conoscere che dona sapore alla vita, un gusto nuovo d'esistere, un modo gioioso di stare al mondo [...] Questa conoscenza di Dio attraverso la fede non è perciò solo intellettuale, ma vitale». Con queste parole Benedetto XVI, Mercoledì 21 Novembre 2012 nella sua catechesi proponeva ai cattolici di vivere la fede *promuovendone la ragionevolezza*. E' dunque vitale, nondimeno resta intellettuale, ha a che fare con quella dote umana chiamata "ragione" e con quell'attività umana dell'*intelligere*, dello scavare dentro le cose, di un andare oltre le apparenze, di un passare dal "fenomeo al fondamento", come voleva la *Fides et Ratio* del Beato Giovanni Paolo II: la fede conosce non senza la propria ragione. Benedetto XVI ne rilancia la dottrina: la fede non è fideismo, che vuole credere senza pensare/sapere. Per cui «*credo quia absurdum* (credo perché è assurdo) non è formula che interpreti la fede cattolica». Lo vuole dire, questo Papa, «in tutta chiarezza», e non senza una spiegazione teologica che mostra *in actu exercito* l'attitudine del teologo a "pensare" anche l'affermazione: "la fede pensa, conosce, sa": «rispetto alla conoscenza della fede, infatti, Dio non è "assurdo", semmai sempre "mistero". Il mistero, a sua volta, non è irrazionale, ma sovrabbondanza di senso, di significato, di verità».

Ho trovato simpatico (e provvidenziale) è il fatto che lo dicesse proprio mentre mi accingevo a scrivere questa relazione, nella quale mi impegno a mostrare che l'atto della fede cattolica è ragionevole, non solo perchè ha ragioni da offrire - nel senso della testimonianza richiesta da Pietro: "sempre pronti a rendere ragione della speranza che è in voi" (1 Pt 3)-, ma anche perchè è capace di ispirare l'esercizio della ragione *qua talis* nell'orizzonte di una sapienza che custodisce la verità della ragione umana, riconsocendone e promuovendone la sua capacità di accedere alla verità, oltre ogni soggettivismo, contro ogni versione contemporanea del relativismo scetticizzante.

### **In gioco è l'umano dell'uomo che la fede serve e salva**

"Credo quia absurdum", anche se è una formula di Tertulliano, non è stata recepita dalla tradizione cattolica, mentre è stata molto valorizzata da altre confessioni cristiane nello scisma di Occidente. Questa formula può fare sicuramente da corrispettivo alla definizione di luterana della "ragione come una prostituta" (*Die Vernunft, eine Hure*). Altre formule, invece, sono tipiche della forma cattolica del credere: quella di Agostino, per la quale una fede che non si pensa si annulla (*Fides nisi cogitatur nulla est*) e soprattutto quella positiva di Anselmo d'Aosta nel *Proslogion* (*Fides quaerens intellectum*)<sup>1</sup>. Importa però qui rilevare, dal punto di vista del nostro discorrere, il carattere *esistenziale, antropologico e storico* di questo tema, solo apparentemente teorico (e al limite anche astratto). Ecco due affermazioni di questa catechesi che sono interessanti per noi: «Accade così che, mentre Dio si rivela e si lascia conoscere, l'uomo viene a sapere chi è Dio e, conoscendolo, scopre se stesso, la propria origine, il proprio destino, la grandezza e la dignità della vita umana»; «La fede porta a

---

<sup>1</sup>E' un testo che ho molto approfondito nella mia giovinezza di ricercatore ai tempi della permanenza in Germania negli anni '90, nella bellissima Freiburg in Br., ai piedi della "Foresta nera", per un Dottorato in Filosofia all'Università statale italiana (cfr. A. Stagliano, *La mente umana alla prova di Dio. Filosofia e teologia nel Proslogion di Anselmo d'Aosta*, EDB, Bologna 1996).

scoprire che l'incontro con Dio valorizza, perfeziona ed eleva quanto di vero, di buono e di bello c'è nell'uomo».

*La fede pensa e dona a pensare*, è sapientemente ragionevole ed emancipa la ragione umana, aprendole orizzonti di ricerca e di scoperta più ampi, veri e umanizzanti. Non blocca la ragione dell'uomo, anzi la sollecita a camminare diritto verso la Verità, senza mai stancarsi, dentro ogni fatica. E' importante sottolinearlo per la forma cattolica del credere, certo. Più importante è ammetterlo per la felicità dell'uomo, viandante nella storia, alla ricerca della luce del senso, della verità della giustizia, della verità dell'amore. Sì, perchè l'amore senza verità non è amore, ma la sua maschera. La verità della carità è necessaria alla vita umana più della "sola" carità, la quale- proprio nella sua solitudine-, potrebbe risultare alla fine "equivoca", non umana. I disastri esistenziali di tante persone (non esclusi preti pastori di anime) che nelle maschere della "carità" in realtà abusano delle debolezze degli altri-, ne sono una icastica prova. Ci sono i "mostri" della pedofilia, o anche le furbizie di tanti "operatori della carità" che hanno costruito ricchezze attraverso strutture sanitarie dedicate ai drogati, ai disabili, ai malati di mente etc. etc. Per tutti però basti riflettere un poco sulla frase di un grande prete italiano, Primo Mazzolari: "occorre far strada ai poveri, senza farsi strada", ecco la verità dell'amore. La verità sta nell'amore, nel dono, nel sacrificio. La Croce è l'epifania ultima della verità della persona di Gesù e la misura veritativa della sua carità, del suo amore così vero da spingere il dono della vita fino alla morte. La fede cattolica vuole allora la testimonianza del Crocifisso e non tanto quella del buonismo elimosiniere (lo vedremo nella prossima relazione dedicata alla *Fides quae per caritatem operatur*). A tanto spinge la verità che urge come amore fin nelle viscere dell'esperienza cristiana: per tutti, soprattutto per i pastori della Chiesa. Perciò è necessario controllare la verità degli affetti, dei sentimenti, delle intenzioni, e prima di tutto *la verità di sé in quanto uomo*. «Conosci te stesso», era l'invito dell'oracolo, per diventare uomo, consapevole di sé, della propria differenza rispetto agli animali e del destino umano.

*L'impegno per la ragione da parte della fede è servizio all'umano dell'uomo.*

L'umano è oggi provato dalla tante forme del riduzionismo antropologico contemporaneo, in particolare lo scientismo dell'*home machine* (Holbach). La radice ultima di *ogni riduzionismo però sta nella perdita della verità di sé*, del mondo e degli altri. L'agnosticismo, il relativismo, lo scetticismo sono stili di pensiero che minano alle radici la possibilità di restare umani e di diventarlo sempre di più.

Il relativismo gnoseologico, etico, politico-democratico, sembra assicurare la convivenza civile dentro un sistema di tolleranza che integra le differenze del diverso rispettando la tipicità di ogni uomo e di ogni cultura, la singolarità irrinunciabile dell'individuo. Le conseguenze, però, sul piano psicologico, sociale e culturale sembrano aver marcatamente influito in quella crisi di senso in cui versa l'uomo occidentale contemporaneo, quale *crisi di orientamento nel tempo delle rapide trasformazioni*. Tutto è come attratto in un vortice sfrenato apparentemente ingovernabile. Il frammento interessa più che la totalità. E per questa via è il nichilismo ad avere la meglio, con l'abbandono delle coscienze (specie dei giovani) all'utilitarismo, al piacere del consumo negli ipermercati del mondo. Infatti: "Oggi, dopo la caduta del "socialismo reale", il sistema dell'economia di mercato ha imposto una signoria che tutto coinvolge. E per la realizzazione di tale signoria, l'"ethos della panfilia", ovvero il passaggio dal „ribaltamento di tutti i valori“ alla interscambiabilità di tutti i valori, si offre come lo strumento ideale. Solo sotto il primato della mera opinione (ovvero della non ancora studiata ideologia universale dei nostri giorni) può

riuscire, mediante raffinati giochi psicologici di orientamento dei bisogni, l'intento di ridurre quella autonomia conquistata sulla scia dell'Illuminismo ad una pura libertà formale, che si consegna senza resistenza al *management* dei consumi»<sup>2</sup>

#### Una "ragione debole" per un contesto culturale relativistico

Secondo J. Verwey la "mera opinione" è l'ideologia universale dei nostri giorni. Essa si sposa benissimo con *la nichilistica intercambiabilità dei valori*: non esistono valori oggettivi, ma solo "valori che possano servire al momento" e che possono essere scambiati, cioè negoziati, secondo le opportunità. Tutto è infatti "negoziabile" oggi, quando la vecchia metafisica è crollata e dell'essere non si sa più nulla: «l'Essere rotola verso una x" (F. Nietzsche).

Qui il relativismo religioso - tipico della teologia pluralistica delle religioni- in una società multietnica e multicontestuale si accompagna con *il relativismo veritativo*: la "verità assoluta" non esiste e se esiste non si può conoscere (agnosticismo). Dallo sfaldamento della vecchia metafisica (ritenuta troppo arrogante nella sua pretesa di conoscere la realtà totale) con la scoperta dell'io autocosciente (il *cogito ergo sum* di Cartesio) l'uomo si è incamminato su quel sentiero che lo ha portato al cosiddetto "debolismo della ragione" o "pensiero debole", quale contrassegno più significativo della cultura della decadenza: il soggetto deve accettarsi per quello che è, e deve convivere con la precarietà delle verità molteplici che di volta in volta emergono nella sua esperienza storica. Egli deve pertanto uscire dalle categorie "forti" con le quali pensava di orientare la propria esistenza (cfr. i grandi racconti, tra cui il cristianesimo o, a tutt'oggi, la scienza) e capire che non gli è dato di trovare nessuna stabilità in qualche istituzione (che sia la Chiesa o altro) depositaria di una verità assoluta. Di fatto *tutto è relativo, tutto è frammentato e disperso*: i muri sono caduti, dobbiamo resistere e vivere tenendo tra le mani soltanto i pezzi, senza cercare di stabilire nuovi nessi logici. L'epoca della sconessione, accettata come sistema di pensiero e di vita caratterizza questa cultura post-moderna, impregnata di nichilismo. Tutto diviene e nulla è stabile, la società è polverizzata ed è impossibile una riconduzione all'unità che non sia violenta o intollerante. Ogni individuo ha il diritto di percorrere la propria strada, senza alcuna imposizione di sorta (dottrinale o etica che sia): la libertà individuale prima di tutto, oltre e contro ogni eventuale oggettività di valori. I valori in sé non esistono, ma sono sempre merce di scambio, *pertanto continuamente reversibili e interscambiabili*. L'individuo a partire dalla sua libertà deve affermare se stesso attraverso la competitività (libero mercato etc. etc.). Tutto questo dà espressione ad una *cultura rizomatica* (=il rizoma è l'opposto speculare dell'albero che ha radici - i fondamenti-, rami e frutti - l'uomo metafisico). L'uomo rizoma, invece si espande caoticamente sottoterra, riferendosi solo al proprio desiderio, unico principio della propria esistenza.

---

<sup>2</sup> Così «Una libertà che, in virtù della relativizzabilità - in linea di principio - di tutti i contenuti di senso, riconosce finalità sempre meno chiare in vista di un impegno di lunga durata e prende per bello e buono (*kalos k'agathos*) ciò che di volta in volta si impone sul mercato come nuovo ed affascinante. In tale meccanismo di potere, all'*ethos* estetizzante dei rappresentanti della formazione compete una decisiva funzione stabilizzatrice. Se nella libera recita di versatili interpretazioni i contenuti culturali vengono per gioco scomposti ai livelli più elevati, ponendoli un paio di gradini più in basso possono senza difficoltà essere diffusi tra il popolo, ad esempio mediante lo sterminato pluralismo di programmi TV in realtà uniformi» (H.J. Verwey, «Punti cruciali della teologia contemporanea: per una mediazione filosofica dell'unicità salvifica di Gesù Cristo», in K.H. Menke - A. Stagliano, *Credere pensando*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 30).

Non è mancato chi ha indicato in Boccaccio e nel suo diletterantismo (principio del piacere che smonta ogni assolutezza in funzione di una apprensione estetica ed estetizzante della vita) il “padre dei postmoderni” (H.J. Verwey). Gianni Vattimo chiede che si viva nella consapevolezza della decadenza, nel crepuscolo degli idoli (Nietzsche), portando alle estreme conseguenze l’annuncio di Zaratustra sul Dio morto: con la morte di Dio non si ha più il diritto di pretendere un fondamento o anche degli indicatori stabili per la vita (“non c’è più sotto o sopra, destra o sinistra, alto e basso, ed è tutto una universale caduta). Niente ha infatti “centro”, esiste una molteplicità da rispettare (il cristiano, l’omosessuale, il marxista), mentre è la crisi totale di ogni appartenenza (famiglia, Chiesa etc. etc.)<sup>3</sup>. L’idea di un *look* sempre nuovo manifesta l’ideale di vivere nella complessità e nella provvisorietà.

In questo contesto culturale, il cristianesimo chiesastico è concepito come istanza forte da surclassare in nome di una adesione vitalistica, sentimentalistica ed estremamente privatizzata della religione, aperta ad un neopaganesimo politeistico. *Qui la fede cristiana è direttamete sfidata*: avere “più dei” porterebbe l’uomo a rispettare la molteplicità “disordinata” del reale più di quanto non faccia il monoteismo che con la sua fissazione sull’unità sviluppa tendenze alla “riduzione”, alla gerarchizzazione della verità e talvolta alla negazione di esperienze che venissero trovate incompatibili con la rivelazione divina.

Non è proprio così. Noi lo dovremmo sapere per esperienza, perchè siamo cristiani adulti vescovi della Chiesa cattolica. Il monoteismo cristiano (la dottrina trinitaria su Dio dei cristiani) è “unità nella differenza”, “sinfonia del molteplice”, è “accoglienza di ogni verità”: le esperienze o verità risultanti incompatibili alla Verità cristiana sono in realtà impoverimenti umani, sono falsità che degradano l’uomo. Negandole, in realtà, si salva l’uomo e si ristabilisce la dignità dell’umano. Perciò è importante quell’autocritica del cristianesimo moderno che porta a denunciare le interpretazioni riduttive del Vangelo che spesso, tra i cristiani, sono state palesi controtestimonianze della Verità cristiana, fino a renderla “incredibile” (non credibile). La fede cattolica nella sua “forma oggettiva” – quella cioè già realizzata nella *Traditio* che va da Gesù, e attraverso la santità vissuta del popolo di Dio, fino a noi nella testimonianza di Gesù, la persona della verità nella carne umana-, è fede che sana e salva l’umano dlel’uomo, in tutto, anche nella sua ragione.

---

<sup>3</sup>Cfr. G. Vattimo, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Garzanti, Milano 1985. E’ doveroso però annotare: “La polemica del “pensiero debole” contro il totalitarismo violento della verità, può forse trovare qualche motivo in una determinata concezione della verità, ma non può averne alcuno nella concezione della verità, che può proporsi solo in forma simbolica, e quindi strutturalmente destinata alla libertà dell’uomo” (G. Colombo, “Grazia e libertà nell’atto di fede”, in Id., *La ragione teologica*, p. 150). Valutando negativamente la posizione scetticizzante della post-modernità annotavo altrove: “che la ragione sia capace di verità, benchè la verità non possa essere ridotta alla sua forma concettuale dominante. Il bisogno del fondamento, l’esigenza del processo di accertamento, l’istanza dell’appropriazione, il discernimento dell’autentico, il giudizio sul valore, sono strutture antropologiche ineliminabili perchè intrinseche all’umano: riguardano cioè la dimensione di identità dell’uomo, là dove l’uomo è inevitabilmente e assolutamente uomo. Tali strutture, in quanto espressive dell’appello più radicalmente umano, quello della verità, esigono di essere rimesse in gioco nel quadro di una concezione della verità più adeguata e rispettosa della complessità del suo evento: *la verità simbolica*” (A. Stagliano’, *La teologia “che serve”. Sul compito scientifico ecclesiale del teologo per la nuova evangelizzazione*, SEI, Torino 1996, p. 134).

### **La fede cattolica “avvocato” della ragione per salvare l’umano**

Conosciamo tutti la tesi di fondo di *Fides et ratio*, un enciclica scritta come programma/manifesto intellettuale del cattolicesimo del XXI secolo: è *la fede che emancipa la ragione dalle sue sempre possibili (e per certi aspetti inevitabili) riduzioni*. Nell’ambito della fede, la ragione può essere autenticamente se stessa, ritrovando le condizioni ottimali del suo libero esercizio in una ricerca filosofica all’altezza degli interrogativi di senso dell’uomo di oggi e di sempre. Infatti: «è la fede che provoca la ragione a uscire da ogni isolamento e a rischiare volentieri per tutto ciò che è bello, buono e vero. La fede si fa così avvocato convinto e convincente della ragione» (n. 56).

### *Intelligibilità intrinseca della fede*

Il Papa fa una annotazione importante circa l’intrinseca intelligibilità della fede: «per quanto riguarda *l’intellectus fidei*, si deve considerare, anzitutto, che la Verità divina [...] gode di una propria intelligibilità così logicamente coerente da proporsi come un autentico sapere» (n. 66)<sup>4</sup>. Nello sviluppo critico di questo autentico sapere, la teologia «presuppone ed implica una filosofia dell’uomo, del mondo e, più radicalmente, dell’essere, fondata sulla verità oggettiva», dovendo, infatti, avere la ragione del credente «una conoscenza naturale, vera e coerente delle cose create, del mondo e dell’uomo, che sono anche oggetto della rivelazione divina» (n. 66). La razionalità intrinseca alla fede, esplicitata nella sua forma critica (=teologia) *implica* dunque una filosofia che in qualche modo custodisce e a cui rimanda per universalizzare i contenuti del suo messaggio salvifico, rigorizzati dal discorso teologico.

Quale filosofia? Una unica filosofia? La preferenza accordata al tomismo non esclude l’utilizzo di altre filosofie (si pensi a quelle personalistiche e spiritualistiche del ‘900). Tuttavia, deve trattarsi per forza di filosofie “compatibili”, cioè aperte alla trascendenza e che non neghino l’apertura metafisica dell’uomo (il suo essere *capax Dei*, alla fine), la capacità della ragione di andare dal fenomeno al fondamento, alla fenomenologia necessaria alla ontologia doverosa.

Questa affermazione comporta anzitutto una adeguata istruzione e poi un coerente svolgimento di un compito epistemologico preciso: verificare la *portata epistemica della fede*, precisando come il sapere della fede, cioè il sapere per grazia della rivelazione, dell’autocomunicazione di Dio in Cristo è “vero sapere” e non una particolare opinione dei credenti. In quanto “sapere *della fede*” è accoglienza obbediente - assenso dell’intelligenza e della volontà - di Dio che partecipa se stesso, mostrando il suo disegno d’amore per l’umanità; in quanto “*sapere della fede*” è sapienza che oggettivamente orienta il cammino dell’uomo alla ricerca del senso della sua esistenza. E’ pertanto un sapere che si offre al vaglio critico della propria ragionevolezza, della propria capacità di corrispondere effettivamente alle questioni reali e significative dell’uomo, ricercatore della verità. E’ necessario, però, per questo, superare certa “sindrome di subalternità” che spesso caratterizza la presenza culturale dei cattolici, come ha osservato il Card. Camillo Ruini, al *primo Forum per il progetto culturale orientato in senso cristiano*, tenutosi a Roma nell’Ottobre del 1997: “Occorre, in particolare, liberarci dal sospetto che l’adesione alla verità della fede paralizzi in qualche modo lo slancio dell’intelligenza e le possibilità della ricerca. E’ piuttosto vero

---

<sup>4</sup>Ancora, «*l’intellectus fidei* esplicita questa verità, non solo cogliendo le strutture logiche e concettuali delle proposizioni nelle quali si articola l’insegnamento della Chiesa, ma anche, e primariamente, nel far emergere il significato di salvezza che tali proposizioni contengono per il singolo e per l’umanità» (n. 66).

il contrario, cioè che fondandoci su questa verità – sempre più grande di noi – possiamo più e meglio interrogarci, capire e costruire, a cominciare dalla comprensione della fede stessa”<sup>5</sup>.

#### *La cura della fede per la ragione*

Sotto questa precisa angolatura, *l'identità della ragione diventa un problema della cura della fede*: anche quanto a quell'aspetto dell'identità della ragione per cui essa è doverosamente voluta autonoma. Infrangendo un poco vecchi linguaggi e parole ormai stantie, si può oggi affermare che l'autonomia della ragione (correttamente intesa) può e deve diventare un interesse costante della fede. *La fede può infatti sprigionare energie liberanti per la ragione, affinché la ragione sia se stessa (=ricondata ai suoi proprio principi costitutivi o leggi ad essa immanenti, cioè auto-noma).*

Dal canto suo la fede non solo è interessata a questo “rinascimento metafisico” della ragione, ma vuole offrire il proprio contributo alla sua esecuzione. La fede è infatti *fides quaerens intellectum*, cioè fede che non si costituisce pienamente fuori o a prescindere dal ricercare l'intelligenza e la razionalità del credere o anche dal *ricercare in intelligenza*. Questa “intelligenza e razionalità della fede”, per essere come è “della” fede, non è assolutamente “altra” rispetto alla razionalità “universale” della ragione, di cui invece costituisce una forma specifica, peculiare, che porta la ragione al suo compimento (eccedente) in quanto la mantiene aperta alla gratuità del Mistero e al suo eventuale ascolto e accoglienza, nella fede.

In questa direzione, si comprende perché *la fede ha cura della ragione*. Non per una sorta di volontarismo immotivato, ma per una esigenza interiore alla fede stessa: essendo essa anche un atto pienamente umano, difficilmente si potrebbe vivere in umana pienezza se la ragione umana non fosse se stessa, se la ragione umana fosse malata o tarlata, soffrisse di claustrofobia, chiusa nell'orizzonte del finito, ridotta pragmaticamente a mera funzione per l'utile, impoverita scetticamente nel suo prezioso anelito alla Verità.

I grandi problemi della odierna convivenza, nelle speranze prospettate e intraviste, nei drammi vissuti da intere generazioni, nelle ricerche di nuova unificazione dei popoli, incrociano direttamente gli interrogativi centrali circa la condizione della fede oggi, nel contesto culturale complesso in cui viviamo. La soluzione possibile a questi problemi va cercata nell'orizzonte di quella “rifondazione culturale” che, *tertio millennio adveniente*, Giovanni Paolo II ha chiesto al cattolicesimo, affinché esso recuperi profondamente la propria autenticità cristiana: saper testimoniare la sapienza cristiana anche oggi, nel tempo del “cogito infranto”, “dell'ontologia del declino”, della “coscienza invasa”. Sono tutte categorie interpretative della odierna situazione di crisi culturale, diverse ma convergenti nell'indicare il cuore della crisi della contemporaneità, *la questione della verità*, dissolta nella decisione di volersi assestare su ciò che si vede e si tocca (superficie), mortificando e misconoscendo l'attitudine metafisica umana ad andare dal “fenomeno la fondamento”.

#### **Verità assoluta, “ragione debole” e impoverimento dell'umano**

Tutto questo muta l'uomo, i rapporti umani, il modo stesso di guardare alla vita, a se stessi, agli altri, all'*habitat/oikos umano*. Perciò le sfide che ne derivano per il cristianesimo sono grandi. Giovanni Paolo II nella *Novo millennio ineunte* ne ha

---

<sup>5</sup>C. Ruini (Card.), “Fede, Libertà, Intelligenza”, in Servizio nazionale per il progetto culturale (a cura di), *Fede Libertà Intelligenza. Forum del progetto culturale*, Piemme, Casale Monferrato 1998, p. 15.

enunciate alcune con determinazione. Oltre alle solite emergenze – l’ambiente e le diverse ingiustizie sociali – una particolare cura va soprattutto posta per i problemi sorti dentro alcune conquiste della scienza biotecnologica (NMI 51). Soprattutto qui si mostra quanto l’uomo è capace di aggredire la vita umana, intervenendo sin nella sua scaturigine, proprio quando certa crisi dell’etica (l’eclissi delle evidenze valoriali) impedisce di vedere e di fissare regole valide per tutti e condivisibili.

Capiremo dunque l’importanza di poter fissare “valori assoluti” per il bene dell’umano dell’uomo, guardando a cosa accade – in termini di impoverimento umano – in quegli stili di pensiero organizzati sulla “ragione debole”, la quale non solo non riconosce “valori oggettivi”, ma li vuole “tutti negoziabili”.

In *Fides et ratio* dice “No” allo *scientismo* (n.88)- residuo della presunzione della ragione onnivora -, ma anche all’*eclittismo* (n.86), allo *storicismo* (n.87), al *pragmatismo* (n.89), al *nichilismo* (n.90), perchè queste linee filosofiche tendono a decretare la fine di ogni oggettività e di ogni certezza, e, con la loro critica, demoliscono senza alcuna distinzione le certezze stesse della fede. Esse pretendendo dall’uomo che impari “a vivere in un orizzonte di totale assenza di senso, all’insegna del provvisorio e del fuggevole” (n. 91). Una ragione troppo debole non orienta infatti l’umano vivere, non aiuta nemmeno a riconoscere, sia pur inizialmente, ciò che è umanamente vero e ciò che è solo illusione della mente. *Una ragione esageratamente indebolita nuoce anche alla fede cattolica*, perchè rischia di cadere nella magia e nel superastizio. Le fughe irrazionalistiche serpeggianti in molte correnti di pensiero, distruggono dunque la ragione umana, e, non di meno, sfigurano la fede cattolica. Vediamo più da vicino il “perché”, con alcune sottolineature inequivocabili:

1. *Se per la ragione “la verità è un pò di tutto”, il destino della fede è il sincretismo religioso.* L’*eclittismo* esprime la tendenza a fondere elementi di varie dottrine sul presupposto che per raggiungere una adeguata comprensione della realtà non ci si può affidare unicamente alla guida di una sola prospettiva filosofica, ma è necessario assumere gli aspetti migliori di ogni dottrina presente sulla scena della cultura contemporanea, *scegliendoli* (eclittismo viene dal greco *ek-legein*, che significa “scegliere”). In particolare, però, la tendenza eclittica ben si sposa con una religiosità del tipo *New Age*, che accoglie sotto il proprio ombrello sincretistico tutto e il suo contrario, orientando verso un misticismo senza strutture, al di là di ogni dogma: oltre ogni discernimento sulla “verità religiosa”, su una eventuale manifestazione storica di Dio, la soggettività individuale “sente” il divino nel sole, negli astri e nelle costellazioni.

Tutto questo appare molto coerente con la condizione della *cultura post-moderna*: qui, infatti, l’unità e la coerenza è soppiantata dal sincretismo, l’oggettività della norma si obnubila rispetto a un fagocitante soggettivismo, l’estetismo ha la meglio sull’etica; dei valori definitivi e assoluti non si può neanche più parlare, perché tutto è travolto dall’incessante cambiamento delle epoche storiche, come sostiene lo *storicismo relativistico*.

2. *Se per la ragione la verità non ha validità perenne è impossibile qualsiasi trasmissione nel tempo delle verità della fede.* Lo *storicismo* è una visione del mondo e della realtà secondo la quale l’evolversi della storia umana comporta anche la negazione di ogni absolutezza veritativa: i valori che si sviluppano all’interno di un’epoca storica hanno validità per quel contesto particolare e congiunturale; restano relativi rispetto ad altri momenti storici. Nella storia è dunque irriconoscibile alcunché di universale e di

costante. Da qui l'errore: "si nega la validità perenne del vero" (n.87). La realtà stessa è propriamente il suo divenire o, detto diversamente, fuori dal divenire storico la realtà non ha consistenza. La natura delle cose sta nel loro nascere in certi tempi e in certi modi fino al loro inevitabile perire.

Il cuore del messaggio cristiano implica una adeguata articolazione tra il divenire storico dell'uomo e la presenza dell'Assoluto-nella-storia. Anche il cristianesimo è nato in un momento storico, entro una particolare condizionatezza culturale. Esso però confessa la verità di un Dio che si è personalmente autocomunicato nella storia del Figlio eterno incarnato e in quella dello Spirito Santo, Amore effuso nei cuori degli uomini, perché tutti siano portati al Padre della beatitudine e della pace.

A partire da questa Verità, accolta nella fede come assoluta, è possibile chiedere un impegno etico che manifesti la radicalità del dono della vita. Cosa incomprensibile e contraddittoria rispetto all'attuale cultura post-moderna, nella quale - anche grazie allo storicismo- il frammento interessa più che la totalità, il provvisorio alletta più del duraturo, il mutevole più dello stabile, mentre si preferisce il variabile al costante. Qui, l'impegno della vita "fino alla morte", definitivamente, è colto come una manifestazione di irrazionalità.

3. *Se per la ragione la verità è solo quella sperimentabile, la fede è relegata nell'immaginario e nell'irrazionale.* Per lo scientismo, la verità del reale è solo quella sperimentabile. Secondo Giovanni Paolo II "questa concezione filosofica si rifiuta di ammettere come valide forme di conoscenza diverse da quelle che sono proprie delle scienze positive, relegando nei confini della mera immaginazione sia la conoscenza religiosa e teologica, sia il sapere etico ed estetico" (n.88).

Oltre ogni valutazione etica, infatti, "la mentalità scienziata è riuscita a fare accettare da molti l'idea secondo cui ciò che è tecnicamente fattibile diventa perciò stesso anche moralmente ammissibile" (n. 88). Da tutto questo deriva una grande sfida per la coscienza credente. Non fosse altro perché il successo tecnologico dell'apparato tecno-scientifico tende a forgiare il linguaggio umano, a riconfigurare la convivenza civile e sociale, a incidere prepotentemente nelle direttive politiche, in una parola a "ricreare" culturalmente il mondo.

4. *Se per la ragione la verità sta solo nel consenso anche le verità della fede sono valide perché e in quanto sono utili.* Il *pragmatismo* sviluppa una visione strumentale del pensiero e della ragione: la verità è misurata dal successo pratico dell'azione e rimanda a un agire efficace nell'esperienza; le idee, le teorie vengono giudicate in riferimento alla loro riuscita. Anche per il mondo della fede e della realtà di Dio varrebbe il criterio dell'utilità: occorre infatti considerare gli esiti pratici della credenza in Dio o della sua negazione materialistica.

Infatti: è "il *pragmatismo*, atteggiamento mentale che è proprio di chi, nel fare le sue scelte, esclude il ricorso a riflessioni teoretiche o a valutazioni fondate su principi etici" (n. 89). La *verità è ridotta alla capacità di produrre conseguenze pratiche positive* (verificazione).

5. *Se per la ragione la verità oggettiva e universale non esiste, il Dio della fede è insignificante, ma anche l'umanità dell'uomo.* Il Papa individua proprio nel nichilismo l'*orizzonte comune* delle tesi eclettiche, storiciste, scientiste, pragmatiste e di altre filosofie "che hanno preso congedo dal senso dell'essere". Come tale, il

nichilismo, “prima ancora di essere in contrasto con le esigenze e i contenuti propri della parola di Dio, è negazione dell’umanità dell’uomo e della sua stessa identità»(n. 90).

Si tratta di una “metamorfosi della ragione” che ha imposto il ripensamento di tutte le categorie con le quali tradizionalmente si interpretava il mondo, la storia, la vita e Dio. Nell’ambito della scienza, in quello dell’etica e della politica, la cultura odierna ha preso congedo da una razionalità protesa alla ricerca di un *fundamentum inconcussum*, di un’ autorità o di un criterio decisivo a cui far riferimento per “giustificare” universalmente le proprie posizioni teoriche e pratiche.

L’esaltazione della autonomia illimitata dei desideri individuali genera una cultura “antinomica”, la quale rifiuta per principio ogni normatività, non riconosce alcun valore al vecchio vocabolario morale dei diritti e dei doveri, della coscienza, della virtù, del sacrificio. Si consuma così quella *diffusa perdita d’esperienza* che conduce “o a una distruttiva volontà di potenza o alla disperazione della solitudine” (n. 90).

In questi modi di pensare, espressione di “tarli della ragione” si denuncia un “riduzionismo gnoseologico” acritico e pregiudiziale, per il quale l’uomo è ritenuto incapace di accesso alla verità. Da qui deriva un radicale “indebolimento metafisico” distruttivo dell’essere, per il quale non esiste nessuna verità, e porta diritto ad un “impoverimento antropologico”, in quanto priva seriamente l’uomo della sua dignità di creatura libera, chiamata ad attuarsi come libertà nella verità di Dio mostrata in Cristo. *Senza verità nessuna libertà.*

Solo nell’orizzonte veritativo l’uomo può comprendere “il pieno esplicitarsi della sua libertà e la sua chiamata all’amore e alla conoscenza come attuazione suprema di sé” (n. 107). L’insistenza del Papa su questo aspetto specifico della riflessione è continua, come se ci trovassimo qui nel cuore dell’argomentazione del tutto: “Verità e libertà, infatti, o si coniugano insieme o insieme miseramente periscono” (n. 90). D’altra parte, essendo la fede un atto pieno di libertà che accoglie la verità di Dio rivelantesi, implica e promuove l’affermazione dell’uomo come libertà, facendo appello alla sua capacità di autotrascendimento verso una Verità eccedente l’umano, che però si autopone come compimento della sua libertà in quanto corrisponde alla originaria apertura alla verità che costituisce e determina l’uomo *come uomo*.

La negazione della verità e del possibile accesso ad essa ricade distruttivamente sulla visione antropologica, degradando l’umano. Un altro uomo (forse altro dall’umanità) tende ad imporsi: *quest’uomo è senza casa*: «l’uomo deve avere la sua abitazione, deve avere la sua propria casa nel mondo interpretato. L’uomo postmoderno invece, che scopre la pluralità dei vari “modelli del mondo” e non è in grado di scegliere tra essi, vive senza una propria casa. E’ questa la tragica sorte dell’uomo senza qualità (ovvero senza casa), che così diventa vagabondo senza patria rischiando ad ogni istante il “naufragio” nel mare delle possibilità»<sup>6</sup>. *Da qui l’urgenza per la fede che la ragione recuperi la propria portata metafisica e la necessità che l’intelligenza credente ricominci a pensare metafisicamente*<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> T.M. Sierotowicz, *La casa nel mondo interpretato*, Specola vaticana, Città del Vaticano 1995, p. 172.

<sup>7</sup> F.J. Selman, «The Recovery of Metaphysics», in *Blackfriars* 81 (2000) 387-399; A. Molinaro, «La metafisica e la fede», in M. Mantovani - S. Thuruthiyil - M. Toso (edd.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, LAS, Roma 1999, pp. 107-118; cfr. pure Id., «La fede e la filosofia», in *Aquinas* 44 (2001) 199-217.

**Verità assoluta e valori assoluti (non negoziabili/indisponibili)? Non è questione di “nomi”**

La fede cattolica salva l'umano dell'uomo perchè contrariamente a questi stili di pensiero propone una “visione dell'uomo, del mondo, delle relazioni umane, dell'*oikos* e dell'essere” incentrata sulla verità, attingibile con l'esercizio della ragione umana, illuminata dalla fede. Qui la fede – in faccia alla separazione moderna tra fede e ragione – è recuperata nella sua forza epistemica (=circolarità interiore tra fede e ragione), in quanto sapere e grembo euristico di ulteriore sapere. Infatti, la ragione “salvata” dalla fede non abita o pratica questioni astratte, ma piuttosto concrete. Facciamo alcuni esempi:

1. è *antropologia*, perchè concezione dell'uomo come persona, cioè trama di relazioni nell'amore, quindi nell'autotrascendimento di sé verso altri, la cui presenza è decisiva per l'identità della singola persona (il Sé di ognuno passa e si compie nel Noi della comunità, sicchè la persona è *communio personarum*, come ben sosteneva Karol Wojtyła). Questo salva l'uomo dall'individualismo egotico che lo chiude in se stesso, come una monade, “senza porte e senza finestre” (Leibniz), condannandolo alla “triste solitudine” o alla “competitività guerrafondaia”;

2. è *visione che orienta ad una società partecipativa*, secondo i grandi principi della Dottrina sociale della Chiesa che vede, nel solidarismo e nella sussidiarietà, i pilastri per edificare una convivenza civile pacificata, fraterna, perciò umana. In questione visione, persino l'economia e la finanza sarà capace di integrare i valori della gratuità e della condivisione (ecco le nuove economie civili o di comunione), come ben insegna *Caritas in Veritate* di Benedetto XVI. Questo salva l'uomo dal conflitto permanente tra persone, gruppi e nazioni (oggi nelle zone di Eurolandia si stanno giocando “guerre invisibili” su campi di battaglia complessi, quali quelli della instabilità politica degli Stati e della crisi economica-finanziaria) e dal dominio che porta a sfruttare gli altri, in virtù dell'arroganza “dei pochi”, orientati solo al loro particolare “interesse”, per il quale spingono alla miseria e alla fame intere popolazioni;

3. è *una metafisica trinitaria, cioè un'ontologia della carità* che può contemplare l'Essere in quanto tale come “dono” destinato alla libertà, perchè la libertà dell'uomo viva e raggiunga la sua propria verità nel dono di sé all'altro. Insomma, c'è una bella differenza (anche filosofica) tra il “Motore immobile di Aristotele” del Capitolo XII della Metafisica e il Dio trinitario dei cristiani. Con quest'ultimo si può stabilire che la pluralità/diversità è ricchezza e la “verità è sinfonica”. Questa metafisica possibile ha anche *le sue possibili declinazioni scientifiche*, in una concezione dell'universo in evoluzione che punta alla manifestazione *dell'anthropos eucaristico*: non solo l'uomo è il destino dell'evoluzione, ma l'uomo nella sua verità, cioè l'uomo capace dell'amore, del dono di sé. Questo salva l'uomo dallo scientismo che è un approccio parziale alla realtà, colta ad “una dimensione”, spesso considerata come realtà che si evolve “per caso” senza un “telos”, dal Big bang al buco nero.

La predicazione cristiana della “Verità assoluta” è fondamentale per tutti questi tre aspetti. E comunque ha a che fare non con una “teoria astratta”, ma con un “nuovo modo di stare la mondo”, con *una nuova modalità di abitare l'universo*, di agire e sperare in esso. E' uno stile di vita dentro un orizzonte di memoria e aspettativa nel quale la Legge dell'amore, cioè quella di Dio che è amore, risulta “incondizionata”, dovunque si mostri, nella voce della coscienza, nelle diverse sapienze culturali e umane, nelle religioni, nella fede cristiana.

Certo, dire “Verità assoluta” non è una questione nominalista.

Se ragioniamo nominalisticamente sui “nomi” potremmo anche noi dire che “la verità assoluta non esiste”. Mi si consenta, potremmo dirlo dal profondo del nostro essere cristiani. *Absolutus*, vuol dire “sciolto”, che non ha legami. E allora potremmo affermare che una Verità assoluta (sciolta da ogni legame?) non esiste, perchè se la Verità è la persona di Gesù, la persona è una infinita trama di relazioni. Il Dio dei cristiani è senz’altro diverso dall’*absolutus*, si presenta nella storia da Abramo in poi come uno che è in cerca di legame (= alleanza) e in Gesù mostra che dall’eterno è relazione-comunione di Padre, Figlio e Spirito.

E tuttavia, nel conflitto delle interpretazioni quella parola “assoluto” sta ad indicare una qualità/realtà di Dio rispetto all’uomo limitato e creatura. Così, affermare che esiste una Verità “assoluta” significa riconoscere (nel nostro linguaggio) la possibilità che, nella storia, il Verbo-nella-carne sia realtà presente e non invece una semplice metafora del relazionarsi di Dio. Dio è nell’uomo, in Gesù, realmente, personalmente, effettivamente, l’Assoluto è nella storia, il Tutto è nel frammento (H.Urs von Balthasar) etc. etc.

Per le difficoltà linguistiche dei nostri contemporanei anche il Magistero non parla più di “valori assoluti” e li chiama “non negoziabili” (è una parola che in italiano è proprio brutta, ma si paga lo scotto della volontà doverosa di dialogare e farsi capire). Nietzsche afferma la “trasmutazione di tutti i valori” con l’Anticristo. Da lì, si è avviato un processo di secolarizzazione per il quale nel mercato del mondo tutti i valori si possono negoziare. E dunque: che ne è dei valori assoluti dell’invulnerabilità dei diritti della persona umana, della vita umana (dal suo nascere alla sua morte naturale), della dignità dell’uomo (che “ha sempre ragione di fine e mai di mezzo”, tanto per citare I.Kant)?

Essi restano valori assoluti e si chiamano “valori non negoziabili” (potremmo anche dire “indiscutibili”): *realtà rispetto alla quale la libertà dell’uomo non ha nessun potere di interpretazione creativa*, ma che – in quanto valori non negoziabili, cioè assoluti, sono indisponibili-, deve accogliere, sviluppare, dentro processi di personalizzazione che liberano la libertà. Ogni cultura li può ricevere, accogliendoli in processi di inculturazione che portano ad arricchire gli stessi valori (in quanto vissuti, sperimentati nella loro forza liberante e umanizzante). Restano però “non negoziabili”, perchè appartengono al dominio della Verità, inscritta nella creazione di Dio (= il legame Dio-realtà) e innestati nel profondo dell’anima umana, in quanto fatta a immagine e somiglianza di Dio. *L’Incondizionato parla nel linguaggio umano attraverso i valori non negoziabili*, che sono epifania nella storia dell’incondizionatezza della Verità che salva e pertanto – se riconoscibili e accolti dall’uomo-, sono “valori incondizionati”, con i quali l’Eterno entra nel tempo a liberare, a sanare, a recuperare la bellezza e la ricchezza infinita e immensa dell’essere umano, fatto da Dio “poco meno degli angeli” o “poco meno di un dio” (Sal 8). Perciò *Veritatis splendor in libertate*: questa Verità illumina ogni uomo ed ogni donna che viene al mondo. Resta dunque un imperativo importante: la ragione si impegna per la Verità, perchè la Verità la impegna necessariamente. In questo impegno la ragione si costituisce e si esprime come ragione. La fede accoglie questa Verità, la vive nella forza dello Spirito Santo, come “verità tutta intera” per e nell’uomo. Appartiene a questa “interezza”, poterla e saperla offrire alla ragione, perchè la ragione possa recuperare se stessa, la propria “interezza”: la ragione strumentale non è infatti “la ragione umana”, ma solo un aspetto e una condizione della

ragione umana. La fede si fa allora avvocato della ragione, perchè chiede alla ragione di concepirsi in modo più sapienziale, così giungendo alla propria verità.

#### **L'esigenza di allargare la visione della ragione**

Nel suo discorso a Regensburg del 12 Settembre 2006<sup>8</sup>, parlando dei rapporti tra “ragione, fede e università”, Benedetto XVI non intendeva certo offendere Maometto e l'Islam. Non avrebbe potuto farlo proprio in una lezione accademica, tutta incentrata sulla ricerca di basi oggettive per *il dialogo tra le culture e i popoli*. Ecco il suo tema: come dialogare tra culture e religioni diverse, convivendo nella pace, nel rispetto reciproco e nello sviluppo della dignità personale dell'uomo?<sup>9</sup>

Il Papa pone così il problema esistenziale più grande per ogni uomo che abiti oggi la terra con un minimo di consapevole responsabilità per il futuro dell'umanità. Al di là delle polemiche, più o meno pretestuose, è allora significativo concentrarsi sulla proposta concreta, formulata per altro con chiarezza: «si tratta invece di un allargamento del nostro concetto di ragione e dell'uso di essa. Perché con tutta la gioia di fronte alle possibilità dell'uomo, vediamo anche le minacce che emergono da queste possibilità e dobbiamo chiederci come possiamo dominarle» (*Regensburg*). E' l'invito, dunque, a spezzare quell'universale “nesso d'accecamento” che ubriacando l'uomo del potere della ragione tecnica lo orienta vertiginosamente verso l'autodistruzione, come ha ribadito nel *Discorso alla curia romana per gli auguri natalizi del 2006*: «ma il potere dell'uomo, che gli è cresciuto nelle mani grazie alla scienza, diventa sempre più un pericolo che minaccia l'uomo stesso e il mondo. La ragione orientata totalmente ad impadronirsi del mondo non accetta più limiti. Essa è sul punto di trattare ormai l'uomo stesso come semplice materia del suo produrre e del suo potere». E' l'invito a riscoprire un uso della ragione che salvi l'umanità dell'uomo e il suo destino di felicità sulla terra, incamminando gli uomini verso una convivenza solidale nella pace: «il problema delle vie verso la pace è così diventato una sfida di primaria importanza per tutti coloro che si preoccupano dell'uomo», in tempi in cui un grande pericolo «incombe tuttora minaccioso su questo nostro momento storico», quello dello scontro tra culture e religioni (*Alla Curia 2006*).

A dire il vero, l'esigenza di un *allargamento del concetto di razionalità*, si è elevata da più parti, e in ambiti non sospetti, a considerare il giudizio implacabile, da molti espresso, sul degrado di civiltà a causa della scienza e della tecnica, riconducibile all'utilizzo enfaticamente parziale della “ragione scientifica”, orientata in modo troppo

---

<sup>8</sup>Il riferimento è ad alcuni particolari interventi di Benedetto XVI sul tema (recuperando però anche il discorso fatto a Subiaco, pochi giorni prima della sua elezione a Vescovo di Roma). Concretamente 1. *Subiaco* del 1 Aprile 2005; 2. *Regensburg* del 12 Settembre 2006; 3. *Alla Curia romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi* del 21 Dicembre 2006; 4. *Discorso al Convegno di Verona* del 19 Ottobre 2006. I testi sono reperibili nel sito web della Santa Sede. Per un approfondimento delle linee fondamentali del suo pensiero cfr. R. Fisichella, «Verità fede e ragione in J. Ratzinger», in *Path* 6 (2007)27-43.

<sup>9</sup>Insieme a quello ecumenico, il dialogo interreligioso è una delle priorità dell'attuale pontificato (cfr. Benedetto XVI, *La rivoluzione di Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, pp. 81-103). L'ampia visione del suo impegno per una convivenza pacificata che salvaguardi l'uomo come persona si evince dalla raccolta dei testi di J. Ratzinger, *La vita di Dio per gli uomini. Scritti per Communio*, Jaca Book, Milano 2006.

unilaterale dalla/alla tecnica<sup>10</sup>. Benedetto XVI si impegna a *mostrare come la fede cristiana debba e possa contribuire a questa impresa comune*, oltre ogni catastrofismo e dentro un giudizio sereno che sa valorizzare i grandi traguardi raggiunti dalla scienza e dalla ragione moderna. La fede cristiana, quale atto umano e perciò ragionevole, può contribuire al ripensamento generale delle forme contemporanee della razionalità, poiché lo scientismo non è l'unico destino della scienza, come anche la tecnocrazia non è l'inevitabile esito dello sviluppo tecnologico<sup>11</sup>.

Benedetto XVI può e deve dirlo ai cristiani e a tutti, mentre con intelligenza chiarisce che il buon esito di una convivenza pacifica tra i popoli e il dialogo con le culture dipende anche da *un corretto uso della ragione umana*. E' un tema insistito, come un *refrain* di questo pontificato, per certi aspetti già anticipato nella mirabile conferenza tenuta a Subiaco il 1 Aprile 2005, poche settimane prima dell'elezione del Cardinale Ratzinger a Vescovo di Roma, riaffermato con interessanti "variazioni tematiche" nei diversi grandi discorsi del primo anno di pontificato – gli auguri natalizi alla curia romana sull'ermeneutica del Concilio Vaticano II e la *Vorlesung* di Regensburg -, fino all'ultimo intervento al Convegno nazionale delle Chiese di Italia a Verona, del 19 Ottobre 2006.

*La fede cristiana impegna tutti a un recupero della ragione*, nella sua dignità metafisica ed etica, nella sua dimensione sapienziale: punta sulla ragione che si muove nell'orizzonte dei problemi esistenziali dell'uomo, viandante per le strade del mondo, nell'insuperabile desiderio di trovare *un senso* alle proprie azioni e alle proprie parole, di acquisire il significato *vero* del proprio abitare questa terra collocata in un piccolo punto dell'universo più vasto. D'altra parte, è importante che anche *le religioni mondiali si aprano a un nuovo esercizio della ragione* - a una nuova avventura della razionalità-, per sconfiggere il latente pericolo dell'integrismo e del fondamentalismo, causa di nuove "guerre di religione" e del terrorismo internazionale. "Mai più la violenza sull'uomo in nome di Dio": «la diffusione della fede mediante la violenza è cosa irragionevole. La violenza è in contrasto con la natura di Dio e la natura dell'anima». Con le parole dell'imperatore bizantino Manuele II Paleologo: «Dio non si compiace del sangue - egli dice -, non agire secondo ragione, „σὺν λόγῳ“, è contrario alla natura di Dio» (*Regensburg*). La questione della violenza nelle religioni e tra le religioni è riportata in modo chiaro e diretto al problema dell'uso della ragione e questo alla natura di Dio. E' così stabilito un criterio di critica profonda a qualsiasi cultura che pretendesse escludere Dio dall'orizzonte del senso umano, magari proprio in nome dell'autonomia della ragione. Perciò, dunque: «ci si deve contrapporre a una dittatura

---

<sup>10</sup>Si veda M. Heidegger, *Ormai solo Dio ci può salvare. Intervista con lo "Spiegel"*, Guanda, Parma 1987; Id., *Che cosa significa pensare? Qual è l'essenza nascosta della tecnica moderna*, 2 voll., Sugar-Co, Milano 1978. Paradigmatici restano le riflessioni critiche di M. Horkheimer – Th. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1980.

<sup>11</sup> La *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II lo aveva già affermato e argomentato: tra fede cristiana e ragione è possibile un rapporto di circolarità virtuosa che aiuti l'una e l'altra; i vantaggi per la fede sono indiscutibili, perché essa viene immunizzata dalla tentazione sempre latente di cadere nella magia o scadere in superstizione; quelli per la ragione lo sono altrettanto, perché è aiutata ad autocomprendersi come ragione aperta e non "curvata in sé", capace di un atteggiamento di meraviglia rispetto all'essere che appare nella sua totalità, senza riduzionismi di sorta. Un approfondimento nella direzione dell'analisi del rapporto tra filosofia, scienze e teologia in A. Stagliandò, *Su due ali. L'impegno per la ragione responsabilità della fede*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2005.

della ragione positivista che esclude Dio dalla vita della comunità e dagli ordinamenti pubblici, privando così l'uomo di suoi specifici criteri di misura» (*Alla Curia 2006*).

Certo, le sottolineature del Papa – occorre subito dirlo –, *richiedono il superamento di qualche “pregiudizio moderno”*: almeno quello secondo cui la fede si opporrebbe al sapere e alla conoscenza, poiché “crede e non sa”, così come la ragione si opporrebbe alla fede e alla credenza perché “sa e non crede”. Nel regime di separazione tra fede e ragione – imposto come uno schema concettuale istintivo e diffuso dalla modernità – non pare possibile nessuna sinergia feconda tra i saperi, mentre la fede è sospettata d’essere dannosa e alienante per lo sviluppo della razionalità. E’ un pregiudizio che in verità non trova grandi riscontri nella storia del cammino della ragione, benché non si può misconoscere il fatto che ci siano stati “momenti”, “situazioni” e “pensieri”, nei quali quel sospetto è potuto sbocciare. La storia è piena di occasioni per fraintendimenti ed equivoci.

La proposta di allargare il concetto di razionalità – fatta a più riprese da Benedetto XVI – non è solo una questione “teorica”, per gli addetti ai lavori. Implica una precisa responsabilità della fede. I credenti devono rendersene conto: la fede cattolica non è semplicemente pietà, devozione, cerimonia sacra o solo spiritualità, carità etc. La fede è anche intelligenza e giudizio critico sulla realtà, è dialogo culturale, è esercizio della ragione. Tanto più che grandi sono i problemi del tempo presente intercettati dal nostro tema e legati alle acquisite possibilità di automanipolazione dell’uomo: si pensi alle questioni della bioetica, della vita che nasce e che muore, le questioni ecologiche e i problemi sociali sempre più complessi. Nella conferenza di Subiaco, il Card. Ratzinger li elenca come «problemi planetari: la disuguaglianza nella ripartizione dei beni della terra, la crescente povertà, anzi l’impoverimento, lo sfruttamento della terra e delle sue risorse, la fame, le malattie che minacciano tutto il mondo, lo scontro delle culture. Tutto ciò mostra che al crescere delle nostre possibilità non corrisponde un uguale sviluppo della nostra energia morale» (*Subiaco*). Voler credere, avere fede, a prescindere da tutto questo è oggi inammissibile: la fede è adulta, anche perché è fede pensata, fede che si pensa e *fede che aiuta a pensare*, perché contribuisce a valutare la “svolta moderna” della ragione con un’analisi critica interna, cogliendone gli aspetti positivi, senza sottacere – anzi ben evidenziando –, le sue degenerazioni e incompiutezze, le sue interne contraddizioni.

La fede orienta la ragione alla Verità e la ragione che segue “questa stella cometa” *avanza in piena autonomia nel percorso di ricerca della verità*, senza mai stancarsi, senza mai dire di essere giunta alla fine del cammino. Dal canto suo la fede deve comunicare e difendere la verità dell’uomo, la verità della sua libertà e ha uno suo peculiare percorso, una sua originale modalità, quella della testimonianza: *difendere la Verità programmando la santità, perchè questa fede è fides quae per caritatem operatur*.

## **La fede cattolica è *fides quae per caritatem operatur*** *La fraternitas cristiana antidoto alla immunitas moderna*

«Cercherò con la ricerca della verità di divenire il più possibile perfetto nella vita e, quando giungerà il momento di morire, anche nella morte» (Platone, *Gorgia* 525d).

Con queste parole in esergo, in modo davvero memorabile, Platone ha saputo esprimere il nesso tra la ricerca della verità e il desiderio di una vita degna di essere vissuta, che abita nel cuore di ogni uomo. L'uomo è un *cercatore indefesso della verità*. Se cerca, è viandante verso un meta, è pro-iettato verso un guadagno, mendica qualcosa che ancora non possiede, ma che per altro non potrebbe nemmeno cercare se non ne avesse qualche presentimento o cognizione.

La fede cristiana corrisponde alla Verità di Dio in Gesù, l'accoglie umanamente dentro l'azione dello Spirito di Dio che anima la libertà di accettazione del credente. Nel cristianesimo- abbiamo detto e visto – la Verità non è un concetto (benchè abbia anche del concettuale), non è una dottrina (benchè abbia del dottrinale), ma è una persona, Gesù di Nazareth, il Figlio di Dio nella carne umana. Questa Verità qualifica dunque il tipo di fede che l'accoglie come Rivelazione. Perciò possiamo affermare che è *la Verità/realtà di Dio a istituire la fede e non è la fede a istituire la Verità*. La fede non è un *Interpretament* del soggetto credente (secondo l'espressione demitizzante di Bultman, per il quale *Jesus ist ins Kerigma auferstanden- Gesù è risorto nel kerigma*). E' la realtà della resurrezione – nell'incontro con il Risorto -, a creare le condizioni della fede, la quale a sua volta permette l'accesso al Risorto e non viceversa.

Pertanto se indaghiamo sulla realtà della fede cattolica in quanto è *fides quae per caritatem operatur*, l'ultimo fondamento di questa qualità/dimensione della fede va ricercato non tanto in qualche indicazione etica o morale (magari nella volontà che sia così, perchè piace a qualcuno, fosse anche Dio), ma piuttosto nella realtà della Verità rivelata, nella sua sostanza, cioè nella sua definizione più profonda: “*Dio è amore*” (1Gv 4,7). *L'imperativo morale ha un fondamento ontologico nella realtà di Dio/amore*. Ecco allora perchè l'opera della carità è atto interiore alla sostanza della fede, sicchè senza carità niente fede (o meglio, la “fede è morta”, secondo Giacomo; e che fede è quella morta, una fede scaduta nel nulla, il niente della fede).

Vogliamo allora sostare un poco sul rapporto tra Verità/Carità: questa carità è fondata sull'evento della Verità che, rivelata a noi nel Figlio e accolta nella fede, è *Caritas in veritate*. “In veritate” significa che questa carità può essere vissuta solo nella forma oggettiva propria (*Gestalt del Crocifisso*- Urs von Balthasar) della *Veritas in caritate*. Non sarebbe per nulla ozioso mostrare il “ritmo trinitario” di questa *circuminsessio* del Dio dei cristiani, “vivente e vitale” nell'esistenza della comunità della fede. Basta qui l'averlo evocato<sup>1</sup>. E' una circolarità importante da mettere a tema e che può assumere tante forme interessanti per l'agire pastorale della Chiesa. In virtù di questa circolarità Benedetto XVI può stabilire – nel suo messaggio per la Quaresima 2013 “Credere nella carità suscita carità” - che per “gli operatori della carità” è

---

<sup>1</sup>Cfr. A. Staglianò, *Il Mistero del Dio vivente . Per una teologia dell'Assoluto trinitario*, EDB, Bologna 1996). D'altronde è questo un motivo tipico della svolta contemporanea nella dottrina trinitaria (cfr ID., «Teologia trinitaria», in G. Canobbio – P. Coda, *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, vol. 2, Città Nuova, Roma 2003, pp. 89-174).

necessaria la fede. Perciò snoda la circolarità tra fede e carità. Basti citare i titoli dei sottoparagrafi: “La carità come vita nella fede”; “L’indissolubile intreccio tra fede e carità”; “Priorità della fede, primato della carità”.

#### **Verità come fedeltà e rivelazione**

«All’inizio dell’essere cristiano non c’è una decisione etica o una grande idea, bensì l’incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva... Siccome Dio ci ha amati per primo (cfr *IGv* 4,10), l’amore adesso non è più solo un ”comandamento”, ma è la risposta al dono dell’amore, col quale Dio ci viene incontro» (*Deus caritas est*, 1). La fede nasce e rinasce in ogni gesto di carità. Certo, ma più profondamente, la fede nasce e rinasce in ogni epifania del fondamento interiore della carità, cioè la Verità. Secondo San Paolo, infatti, si potrebbero dare tutti i propri beni ai poveri e non avere la carità; persino si potrebbe offrire il proprio corpo a bruciare senza carità (cfr. 1 Cor 13,3). La Verità della carità è decisiva per la fede che, apprendendo la Verità, è *fides quae per caritatem operatur*.

Vorrei allora intrattenervi su un “nodo speculativo” importante: è *proprio per la Verità che la fede non può non essere che “vita nella carità”*. Per un cristiano questo ha una misura straordinariamente eccedente: il crocifisso di Dio, la verità dell’amore che spinge il dono fino alla morte di croce. Nell’Anno della fede è allora bene ritornare a pensare questa Verità, per poter “pensare interamente, pienamente, fedelmente” la fede.

#### *Verità come fedeltà*

La parola ebraica corrispondente al termine verità è *'emet*. Questa parola deriva dalla radice verbale *'mn*. Gli studiosi non ritengono possibile stabilire il significato di un tale verbo dal confronto con le corrispettive espressioni delle altre lingue semitiche. Del resto i testi ebraici dove ricorrono le derivazioni di *'mn* sono i più antichi. In ogni caso appare utile l’indicazione di Wehr, secondo il quale “il verbo arabo [corrispondente a *'mn*] significa “essere fedele”, “essere fidato”, “essere sicuro”, e i nomi derivati significano analogamente “sicurezza”, “calma”, “pace”, “fidatezza”, “fedeltà””<sup>2</sup>. Scartata la via della semplice etimologia, o della ricostruzione del significato attraverso la visione dei paralleli nelle altre lingue semitiche, resterebbe quella di analizzare il significato di *'mn* attraverso la lettura dei testi dove compaiono le sue derivazioni verbali. A proposito utilissimo è la straordinaria fatica di Jepsen, di cui riprendiamo le conclusioni più significative.

Anzitutto il verbo *'mn* esprime stabilità: riferito soprattutto a cose indica in particolare la loro durata e fermezza. Più frequentemente, però, *'mn* è utilizzato in un contesto personale: in questo caso, esprime l’atteggiamento di dare fiducia a qualcuno, di prenderne sul serio la sua parola, di fare affidamento sulla sua promessa, senza il minimo dubbio, anzi contro ogni apparenza. Va tuttavia segnalato qualcosa di peculiare: nelle relazioni umane *'mn* indica piuttosto la difficoltà a trovare *partern* affidabili, o la constatazione che gli uomini in genere sono quasi sempre inaffidabili; nel caso della relazione con Dio la radice *'mn* ha sempre un significato positivo, come appare in modo eloquente nella vicenda di Abramo, di cui si dice in Gn 15,6: «ebbe fiducia in JHWH e ciò gli fu messo in conto di giustizia». Infatti: «non appena JHWH pronuncia la sua

---

<sup>2</sup> Citato in A. Jepsen, “*'mn*”, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, hrsg. von J. Botterweck – H. Ringgren, I, Kohlhammer, Stuttgart 1970, pp. 313-348.

promessa e adduce il paragone delle stelle, Abramo prende sul serio queste parole, le crede vere; più precisamente: ha fiducia in Dio e affida, lascia a lui l'adempimento della promessa. Per quanto sia imprudente fidarsi degli uomini, di Dio ci si può fidare».

Questo atteggiamento di fiducia nei confronti di Dio determina in modo definitivo l'esistenza di Abramo: d'ora in poi la relazione con l'Assoluto contrassegna il cammino della sua vita. Non si ha a che fare qui con un atteggiamento meramente teoretico, da cui scaturiscano conseguenze di tipo pratico, quanto piuttosto di un'intimistica, totale decisione a favore di un altro, la cui parola e promessa appare affidabile. A questo d'altra parte tende l'esperienza centrale dell'Esodo: la scoperta sconvolgente del vero nome di Dio "Jhwh" (Es 3,3), il fedele e compagno di strada del cammino del popolo. Non più una divinità legata ai fenomeni naturali, ai cicli solari e lunari, ma un Dio che entra in azione, domina indistintamente sul mare, sul vento, sulle nubi, estende il suo dominio dall'Egitto, al mare dei Giunchi, dalla penisola del Sinai alla terra di Canaan e compie i suoi disegni di salvezza e di liberazione a favore d'Israele. L'Esodo è il luogo di una nuova coscienza teologica: si tratta di una rivisitazione di Dio dal punto di vista della sua verità, del suo essere rupe e roccia, punto di riferimento stabile del popolo viandante.

Tra le varie derivazioni nominali di *'mn* la più frequente è quella di *'emet* (appare 126 volte), tradotta come è noto dai LXX con *alétheia*. Dall'analisi dei brani dove questo termine appare, emerge che *'emet*, come del resto *'mn*, implica sempre "un rapporto personale". Difatti, *nell'uso non teologico*, esso indica «cose che devono mostrarsi attendibili, parole effettivamente veraci, sulle quali si possa fare affidamento; un giudizio che sfocia in una sentenza giusta; più in generale quella natura intima dell'uomo che contraddistingue lui e le sue azioni». Tale caratteristica di relazionalità emerge in modo più eminente *nel suo uso teologico*. Per l'ebreo, infatti, «Jhwh è il Dio fidato e attendibile, sulla cui parola e sulla cui azione si può fare assoluto affidamento. Questo Dio non è *'emet* in sé, ma nel suo rapporto con gli uomini, in particolare con il suo popolo e con ogni singolo membro della sua comunità. Questo spiega perché nelle preghiere si ricordi frequentemente la *'emet* di Dio».

L'uomo in difficoltà sa che può fare affidamento a Dio, il quale mantiene la sua *'emet* per tutti i secoli (Sal 146,6), e in talune circostanze a lui sfavorevoli può stare ben certo che la parola e la promessa del Signore sono stabili e affidabili.

Si viene così a istituire un intimo legame tra Dio e la sua *'emet*, tanto da poter affermare *'emet* quale attributo interiore di Dio, sua tipicità, espressa in ogni sua azione ed in ogni sua parola. Progressivamente, e direi anche logicamente, una deduzione appare istintiva: se il Dio di Israele è un Dio di *'emet*, vale anche Egli è l'unico "vero" Dio, l'unico che abbia diritto a chiamarsi Dio (Ger 10,10).

Resta da lumeggiare ora un altro nesso tra Dio e *'emet*. Infatti, la *'emet* non fissa solo il rapporto discendente dell'agire e interloquire divino nei confronti dell'uomo. Definisce anche (dovrebbe definire) *il rapporto ascendente dell'uomo verso Dio*: solo se pregnante di *'emet*, la relazione dell'uomo con Dio è autentica, efficace, calibrata sulla giusta misura del *partner* divino. Come recita il salmo 52, «solo colui che nel proprio cuore parla *'emet*» può accedere al monte di Dio. La *'emet* divina, ovvero la Sua affidabilità e fideità, restano così un compito ed un impegno al quale l'uomo deve aspirare. In estrema sintesi è possibile dire: ogni qualvolta un ebreo ascoltava il termine *'emet* risuonavano in lui le idee di stabilità e di attendibilità, per cui "il termine *'emet* giunge al significato di "verità" passando per quelli di "stabilità" e "attendibilità"».

È opportuno allora ritornare al tema del deserto quale archetipo del vivere proprio degli ebrei. Nel luogo dell'assenza di oggetti e di limiti da fissare visivamente, non resta altro che l'ascolto di parole: parole da sottoporre al vaglio della loro efficacia nel presente e soprattutto nel futuro, poiché esse indicano una strada, dischiudono (o potrebbero aprire) un futuro. Di tali parole la verità non potrà dunque consistere nella loro capacità di mostrare ciò che è, ma di *in-dicare* (*in-dire*) il percorso da seguire, la via da fare. La consegna di una tale parola così decisiva per la vita o per la morte non è un semplice atto di illuminazione sul dato presente, ma espone il donatore (colui che parla, colui che espone esponendosi) alla prova dell'attendibilità (verificabilità) della sua parola in quanto, nell'atto dell'elezione della parola a cui rifarsi, *colui che accoglie una tale parola mette in gioco tutta la sua vita*. Non è poi questa una possibile trasposizione su un piano storico, e con una forte caratterizzazione escatologica, della verità come *adaequatio*?

#### *Verità come rivelazione*

Sarebbe superficiale non distinguere tra il senso biblico anticotestamentario e quello neotestamentario del concetto di verità. Il NT, scritto in greco, utilizza ovviamente il termine greco *alétheia* per dire verità, ma il *background* teologico è quello dell'AT. E' un primo segnale linguistico della capacità (possibilità) di una integrazione (implementazione) di diversi significati, fusi armonicamente in una nuova accezione di vero e di verità resa possibile dall'avvento del cristianesimo nella storia. Molteplici ambiti di significati, infatti, sono stati indicati da R. Bultmann che ne ha distinto sei principali con alcuni sottolivelli semantici. Brevemente, *Alétheia*: 1. *come ciò che ha consistenza*; 2. *come ciò che merita fiducia*; 3. *come effettiva e dimostrata realtà di fatto*; 4. *nel senso di verità di un'asserzione, veridicità*; 5. *nel senso di retta dottrina, vera fede*; 6. *come autentico essere, realtà divina, rivelazione*<sup>3</sup>.

È facile intravedere quanto affiorino, nella semantizzazione neotestamentaria del concetto di verità, sia coloriture di sapore greco e sia quelle di matrice ebraica.

La domanda più importante è però la seguente: qual è l'uso specifico "cristiano" del termine *alétheia*?

Spiq non ha incertezze nel dichiarare la singolarità dell'uso cristiano nel riferimento stretto e indissolubile della verità con la persona di Gesù: «In san Giovanni *alétheia* (25 volte nel quarto vangelo, 20 volte nelle lettere) diviene termine propriamente cristiano appartenente al lessico della rivelazione [...] Nel prologo, in cui è riassunta la teologia del vangelo, Giovanni, volendo dare alla dottrina del prologo per eccellenza un fondamento incrollabile, lo rappresenta pieno di grazia e di verità. È il verbo che s'è fatto carne ed ha abitato tra noi. Nella condizione umana e sul piano storico l'*alétheia* non è la verità essenziale del *logos*, ma un dono divino: è la conoscenza della verità comunicata alla natura umana; in un primo luogo è, dunque, una visione beatificante, indi la qualità che permetterà di "portare testimonianza alla verità" (18,37), infine la verità degli insegnamenti di Gesù sia intorno a Dio (padre), sia intorno al suo rapporto filiale, sia intorno alla salvezza degli uomini. È una dottrina veridica e sicura, degna di fede. Gesù, possedendo interamente una tale verità, la rivela, la trasmette e la spiega»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> G. Quell – G. Kittel – R. Bultmann, "Alétheia", in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. von G. Kittel-G. Friedrich, I, Kohlhammer, Stuttgart 1933, coll. 233-248, tr. it., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, vol 1, Brescia 1965, coll. 625-674.

<sup>4</sup> C. Spiq, "Alétheia", pp. 125-126.

È quindi *san Giovanni ad operare una completa “concentrazione cristologica”* della verità, spostando l’accento dalla domanda *che cosa* è la verità, a *chi* è la verità. Il famoso *logion* di Gv 14,6: “Io sono la via, la verità e la vita” è paradigmatico di tutta la predicazione di Gesù intorno alla verità e anche del suo silenzio sulla questione malamente postagli da Pilato in modo diretto: “*Quid est veritas?*”. Gesù aveva appena richiamato l’attenzione del procuratore romano sul significato del proprio essere nel mondo, cioè quello di “rendere testimonianza alla verità”, stabilendo la sua persona come parola della verità, udibile da chi la cerca e la vive: “Chiunque è dalla verità ascolta la mia voce” (Gv 18,37). La mancata risposta di Gesù ha trovato diverse spiegazioni, tutte convergenti nell’indisponibilità di Pilato a riceverla: Gesù rivela una verità che non sta primariamente nell’insegnamento (*didaché*), in dottrine dichiarate o in autorevoli pronunciamenti. La verità coincide con la sua identità personale e implica un *credere nel suo nome*, un aderire alla sua vocazione e missione.

Effettivamente Pilato si trova in una posizione impossibile per ascoltare la verità nella voce di Colui che la identifica. Alla persona di Gesù si accede dentro un processo di conversione radicale di pensiero (*metanoia*) e di forma di vita, di trasformazione (*metamorphé*) che necessita di tempi, di ritmi anche psicologici e di più e più profondamente della venuta dell’Altro Consolatore, il quale porta alla “verità tutta intera” (Gv 16,14). Sul presupposto abbondantemente registrabile che la “verità intera” è Gesù Cristo, la missione dello Spirito sarà quella di portare a Gesù, particularizzare nel cuore degli uomini la *forma Christi* e universalizzarla nella storia, affinché la verità sveli epifanicamente la sua potenza salvifica di liberazione da ogni schiavitù, specie dai “tempi dell’ignoranza”, soprattutto dell’ignoranza della verità. *Sapere* la verità in Gesù significa averne sapore, gustarne la redenzione nell’esistenza, giungere all’interezza della verità, la quale non è intera se non perché è *incarnata* nella vita, assumendo la forma della carità, del gesto di chi espone la propria libertà all’annientamento per amore. La “concentrazione cristologica della verità” implica e orienta a una sua “determinazione pneumatologica” che stringe in *un legame indissolubile verità e carità*, legame analogicamente corrispondente alla relazione comunione del Verbo e dello Spirito nella pericorese trinitaria.

Secondo i medievali la risposta a Pilato venne, in quanto contenuta nella sua stessa domanda: l’anagramma di “*Quid est veritas*” è infatti “*Est vir qui adest*”. La verità è Gesù stesso. Tuttavia a questa verità si può accedere solo dentro un coinvolgimento della propria libertà nella stessa vicenda del testimone. Il problema di Pilato non era quello di giudicare se in Gesù ci fosse o meno falsità, quanto piuttosto quello di riconoscere nell’umile manifestarsi dell’uomo (*Ecce homo*) l’appello di Dio stesso alla sua vita, appello all’amore, al dono, a *fare la verità nella carità*. Vita e verità appaiono indissolubilmente legate oramai, in Gesù e in tutti quelli che si decidono per Lui nella sua sequela. Si dovrà di buon grado convenire con I. de la Potterie quando afferma: «Il termine “verità”, in senso propriamente cristiano, non indica Dio stesso, nella sua trascendenza, ma la rivelazione di Dio: questa rivelazione del disegno salvifico di Dio ha trovato il suo definito compimento in Gesù Cristo, ma successivamente s’approfondisce nel cuore dei credenti mediante l’opera dello Spirito, per renderli sempre più partecipi della stessa vita del Figlio di Dio»<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup>I. De la Potterie, “Storia e verità”, in R. Latourelle – G. O’Collins (a cura di), *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1980, p.115-139: qui 131. Dello stesso autore, cfr. *La verità dans saint Jean*, Roma 1977; “Verità”, in *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, a cura di P. Rossano – G. Ravasi – A. Ghirlanda, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, 1655-1659.

La storia di Gesù è la verità: qui *la verità coincide con l'evento storico che è Lui*, sicché quell'evento storico, pur rimanendo tale, assume in sé una rilevanza escatologica che lo sottrae all'insuperabile scorrere dei tempi, giustificandone la normatività per tutti i tempi, per ogni tempo. Per dirla poeticamente con Th. Eliot, (cito a memoria): “non c'è tempo senza significato, un istante di tempo ha portato tutto il significato”. Ultimatività, definitività, diventano note distintive di un evento storico che per la sua natura di evento sarebbe destinato alla transizione, ma poiché è l'evento dell'Incarnazione del Figlio di Dio, resta per sempre e orienta a sé, normativamente, ogni tempo, presente, futuro, ma anche “passato”. La densità storica della Rivelazione non è distrutta o assorbita dallo splendore teologico di Colui che si manifesta, ma viene portata al suo compimento, in qualche modo resa eterna, perdurante, stabile “per sempre”.

La teologia cristiana ha sviluppato il concetto di *sacramentalità* proprio per esprimere quanto in realtà si dona (continuità/ discontinuità) con la Rivelazione: in un segno storico – determinato dal tempo e dallo spazio – si autocomunica Dio stesso in persona. La modalità del sacramento permette di comprendere la dialettica di contemporaneità/ acontemporaneità/sovraccontemporaneità dell'evento storico identico a Gesù di Nazareth, figlio di Dio incarnato, morto e risorto, *Verità assoluta in persona*.

Al di là di ogni storicismo – visione che predica l'inesorabile superabilità di ogni evento storico, in quanto storico, e conseguentemente l'impossibilità che la verità di un evento storico possa valere al di là di sé -, per l'evento storico di Cristo occorre ammettere che è la verità universale: “il mistero dell'Incarnazione resterà sempre il centro a cui riferirsi per poter comprendere l'enigma dell'esistenza umana, del mondo creato e di Dio stesso” (*Fides et ratio*, 80).

*Da qui due conseguenze interessanti*: anzitutto viene superato il cosiddetto “fossato di Lessing”, la difficoltà, tutta illuministica, a comprendere la nuova articolazione teologica di temporalità-eternità, storicità-assolutezza<sup>6</sup>; poi, *l'importante rilievo che assume la libertà dell'uomo per l'accesso alla verità di Cristo*: l'offerta di sé sulla Croce da parte di Cristo, fatta una volta per tutte, ma “una volta” (passato) è ancora presente e “ripresentata sacramentalmente” perché l'uomo se ne lasci liberamente determinare, accogliendola nella fede. La Verità di Cristo come evento è vita per l'uomo e non tanto un concetto, chiede traduzione nell'esistenza, implica e pretende il gioco e il coinvolgimento della libertà.

#### **A difesa della verità, programmare la santità**

In questo contesto, quale sarà il modo migliore per annunciare, difendere e promuovere questa Verità? L'unica via corrispondente è una vera e propria *programmazione della santità*. Espressione insolita, ma suggestivamente provocante. E' possibile interpretarla come si vuole, purché si punti e si raggiunga lo scopo: «riproporre a tutti con convinzione questa “misura alta” della vita cristiana», sul

---

<sup>6</sup>Il tentativo di *razionalizzazione dell'evento cristiano* in concetti universali, interpretativi della storia, ma come concetti ormai disancorati dall'economia storico-salvifica che li ha espressi (tentativo che trova nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel il suo punto apicale) vive di questa obiezione: “Verità contingenti di tipo storico non possono mai diventare prova di verità necessarie di tipo razionale [...] Questo, proprio, è il maledetto largo fossato che non riesco ad oltrepassare” (G.E. Lessing, *Sopra la prova dello Spirito e della forza*, in M.F. Sciacca – M. Schiavone, *Grane antologia filosofica*, t. 15, Marzorati, Milano 1968, pp.1557-1559).

presupposto che il radicalismo dell'ammonimento di Gesù - «Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5,48) -, è proposta per tutti: «questo ideale di perfezione non va equivocato come se implicasse una sorta di vita straordinaria, praticabile solo da alcuni “geni” della santità: Le vie della santità sono molteplici, e adatte alla vocazione di ciascuno» (NMI 31). E' questa la via privilegiata di comunicare il santo Vangelo nell'odierna cultura post-moderna del frammento, della provvisorietà, dell'instabilità, della fine delle “grandi narrazioni”. *La santità della vita è il modo concreto per mostra (e dimostrare) che esistono valori assoluti* e che questi valori non sono interscambiabili, non sono “negoziabili”, sono indisponibili e valgono anche il dono della vita, valgono anche l'offerta dell'esistenza nell'amore, fino alla morte, con tanta radicalità, con tanta assolutezza.

La santità comunica il Vangelo e –in ogni tempo, dentro le diverse culture – modo sicuro per aver certezza dell'efficacia della comunicazione. Resta comunque il compito del comunicare la fede per poterla vivere in pienezza: questo impegno riguarda tutti noi, soprattutto perché è la missione propria della Chiesa.

Come farlo? Da chi trarremo sapienza per poter eseguire questo compito essenziale con creatività e intelligenza? Vale la pena sostare sulla “scena originaria” della comunicazione del Vangelo, quando il Vangelo in persona comunicava se stesso, annuncio l'avvento del Regno di Dio e la conversione dei cuori per accoglierlo. La fede eucaristica è la risposta di sempre, che vale anche per l'oggi: *è la fede opera attraverso la pratica eucaristica del dono di sé, per amore della vita umana nel mondo* (Mt 14,13-21).

#### **Crederne come coinvolgimento della libertà**

Il cristianesimo nasce dalla libertà di Dio che senza necessità e solo per amore si è autocomunicato, donandoci suo Figlio. La fede cristiana perciò non è “questione di cibo o di bevanda”, bensì è “pace e gioia nello Spirito” del Risorto. Chi vive per il Vangelo vive nella sua passione, quella stessa di Cristo che nulla tiene per se gelosamente, ma tutto partecipa e tutto dona. Facendo eco al grido di Giovanni Paolo II all'inizio del suo pontificato, Benedetto XVI ha commentato: «Non abbiamo forse tutti in qualche modo paura – se lasciamo entrare Cristo totalmente dentro di noi, se ci apriamo totalmente a lui – paura che Egli possa portar via qualcosa della nostra vita? Non abbiamo forse paura di rinunciare a qualcosa di grande, di unico, che rende la vita così bella? Non rischiamo di trovarci poi nell'angustia e privati della libertà? Ed ancora una volta il Papa voleva dire: no! chi fa entrare Cristo, non perde nulla, nulla – assolutamente nulla di ciò che rende la vita libera, bella e grande [...]non abbiate paura di Cristo! Egli non toglie nulla, e dona tutto. Chi si dona a lui, riceve il centuplo» (24 aprile 2005). E' vero questo, benché contrasti profondamente con una certa mentalità utilitaristica che è entrata nelle stesse comunità.

In tutta l'Esortazione apostolica di Benedetto XVI –*Sacramentum veritatis* - è ricorrente il verbo “coinvolgere”: è usato tantissimo, con insistenza. E' evidente che dovuto allo sviluppo coerente del tema: *Dio si coinvolge* nella storia degli uomini nella forma radicale di un amore che si fa immolazione di sé per l'altro; *l'uomo è chiamato a coinvolgersi* in questa storia d'amore con una fede che permetta a Dio di entrare nella sua esistenza e trasformarla totalmente; *gli uomini e le donne sono coinvolte* nel vivere una comunione che renda visibile la presenza dello Spirito dell'amore, quale potenza di rinnovamento delle relazioni umane, vivificate dalla comunione (= appartenenza alla Chiesa); *la fede coinvolge* ciascuno – nell'unità della Chiesa - a camminare con tutti gli

uomini di buona volontà per contribuire alle emergenze storiche presenti in tante parti del terra e legate alla fame, alla sete, all'indigenza, all'immiserimento, allo sfruttamento del creato, in una parola alla "giustizia sociale".

### *Coinvolgimento eucaristico*

Questo "coinvolgimento" ha la forma della Eucaristia – sembra affermare Benedetto XVI – se e nella misura in cui trova nell'Eucaristia il suo principio, la sua norma, la sua meta. Perciò risulta decisivo che l'Eucaristia sia ricompresa e vissuta quale "evento del Figlio di Dio che si sacrifica per noi": nell'Eucaristia Gesù è l'agnello immolato.

Avendo avuto la grazia di partecipare a quel Sinodo dei vescovi, come esperto, ho ascoltato personalmente gli interventi pa braccio del Papa che insistevano su questo: *nella forma rituale di un banchetto, Gesù ha anticipato quello che sarebbe stato il dono estremo della sua esistenza, in un amore incondizionato che spinge la vita fino alla morte "per i molti", cioè per tutti coloro che lo accolgono e si coinvolgono in tutta libertà in questo processo di amore/agape.*

In quell'«Ora» benedetta, Gesù coinvolge la propria libertà nell'amore (cioè, in quanto il Padre intende agapicamente fare e in quanto il Figlio con il Padre vuole liberamente fare) ed esige con autorità il coinvolgimento dei discepoli: "fate questo in memoria di me". Emerge, poi, che il "ripetere il gesto" non ha tanto il senso di una pedissequa ripetizione rituale, solamente celebrativa, ma di un coinvolgersi nell'esperienza, sicché nell'Ora di Gesù, i discepoli sono "ora" impegnati a rivivere nella forma della testimonianza quanto Gesù ha fatto: *ha donato se stesso e perciò i suoi seguaci faranno lo stesso, doneranno se stessi.* In questo contesto si capisce meglio l'espressione di Gesù dopo la moltiplicazione dei pani e dei pesci: «date loro voi stessi da mangiare», cioè "trasformate la vostra vita in un dono, fatevi come io mi sto facendo pane spezzato e sangue sparso per la vita del mondo", per l'amore che tocca tutti in quanto è un amore che *non solo solidarizza* con gli innocenti, i sopraffatti della terra, *ma anche espia* per i colpevoli, per gli stessi oppressori.

Se l'Eucaristia – nella forma di un banchetto – è il sacrificio di Cristo sulla croce, il cristianesimo è fede esigente, incarnata: non si tratta, infatti, di ricordare con un banchetto liturgico l'ultima cena del Signore, ma innestarsi in quello che Egli stesso ha fatto, ha operato per attivare il processo di trasformazione – "una sorta di fissione nucleare", dice suggestivamente il Papa – che ha cambiato il mondo e la storia e che ogni giorno rinnova la vita di ogni uomo. *La fede eucaristica impegna* a guardare la realtà e ogni persona, tutti avvenimenti della società e le evoluzioni della storia con gli occhi e sentimenti di Dio, «secondo la prospettiva di Gesù Cristo».

### *Conseguenze spirituali e pastorali*

Tutto questo implica traduzioni *spirituali* per la vita di ognuno di noi e *pastorali* per la vita delle comunità cristiane, importanti e decisive. Sono un appello alla creatività spirituale e pastorale di quanti sono oggi impegnati nella missione e nella evangelizzazione, ma anche semplicemente nella maturazione della fede, nell'educazione cristiana.

Un accenno sintetico può servire a segnalarne alcune:

a. dall'alienazione religiosa non è immune il cristianesimo, quando la fede non orienta la vita pratica degli uomini all'amore di Dio per ogni persona, "anche la persona che non gradisco o neanche conosco". L'impegno della evangelizzazione ha coscienza

della necessità di andare oltre un cristianesimo convenzionale, nel quale la forma eucaristica della carità (l'Eucarestia è *sacramentum caritatis*) è manifestata nella forma blanda e non coinvolgente dell'elemosina, sporadica e superficiale. La carità è forma di vita per il cristiano, è frutto dell'azione dello Spirito santo che ci innesta in Cristo e ci fa nuova creatura;

**b.** la necessità di stringere più fortemente in tutta la catechesi cristiana il nesso tra dottrina della fede, le verità sapute, la celebrazione liturgica del banchetto sacrificale e la testimonianza del dono nella carità. Questo appare impossibile senza riprendere in mano pastoralmente il “compito educativo”, senza cioè entrare nel sacrificio coinvolgente di un amore che accompagna, che si prende cura, che fa crescere, che è prossimo e vicino alla gente: si tratta di reinventare a partire da questa esigenza la pastorale delle parrocchie e la stessa catechesi dell'iniziazione cristiana, affinché sia anzitutto capace di aprire alla meraviglia della contemplazione. Occorre *vedere* che Dio è all'opera, ma come far recuperare la forza di questa vista nuova donata agli uomini dal Risorto? Il compito educativo si concentra nello spazio più difficile nella società odierna: dentro la mentalità mercantile che tutto riduce ad oggetto di consumo (cose, persone, valori), la fede eucaristica impone il riacquisto della capacità di stupirsi, di meravigliarsi di fronte al mistero dell'altro, alle profondità della persona umana – fatta a immagine e somiglianza di Dio – e alle sue potenzialità nel bene, da suscitare, da attivare, là dove risultassero assopite, da innestare e far riemergere, là dove fossero dimenticate;

**c.** l'importanza di una testimonianza fattiva che coinvolge – in tutte le forme rese possibili dai diversi ministeri e dai tanti carismi – nella missione: dal cuore di Cristo si va - con lo stesso amore – verso tutti, come Gesù vuole e comanda, sicché la “tensione missionaria” è «parte costitutiva della forma eucaristica dell'esistenza cristiana» (SC 84). Nell'Eucaristia, Gesù stesso è il testimone fedele e verace (cfr Ap 1,5) che rende testimonianza alla verità e pertanto esige che il cristianesimo visibilizzi nel mondo una fede eucaristica, che spinga cioè la testimonianza fino al dono di sé stessi, fino al martirio (SC 85). Tutte le comunità cristiane, ogni gruppo e movimento, ogni Congregazione religiosa, ogni presbiterio delle Chiese locali, dovrebbero pertanto diventare “centri di irradiazione” di questa testimonianza: là ci si educa al dono e da là si parte per amore nel dono di sé, convincendo – per la potenza dello Spirito – quanto al peccato del mondo, cioè quanto alla sua chiusura, al suo egoismo che stritola gli uomini dentro la morsa letale del guadagno fino a se stesso, della riduzione dell'altro a merce e a oggetto di consumo, dell'impoverimento di milioni di uomini e di donne ad una economia senza anima, senza rispetto della loro dignità etc. etc. etc. Così, in tutte le iniziative conosciute e in altre che si potrebbero inventare – nella creatività pastorale delle comunità cristiane, dentro la guida responsabile del pastore e il contributo di collaborazione e di corresponsabilità di tutti i fedeli laici -, le parrocchie devono diventare luogo e tempo in cui il cristianesimo si rigenera nel “culto spirituale” che Dio Padre nel Figlio gradisce e che lo Spirito suscita: è l'unico culto veramente accetto al Padre, perché è l'evento dell'Eucaristia, l'unica vera realtà cui il Padre è attaccato e che seriamente ama. L'*ite missa est* non può avere il significato della “dimissione” ma piuttosto della “missione” (SC 51).

### *L'actuosa participatio*

Una nuova spiritualità autenticamente eucaristica potranno nascere, organizzarsi e dare frutti, se l'Eucaristia celebrata viene realmente partecipata, perché effettivamente vissuta. Già la *Sacrosantum Concilium* esortava i fedeli a non essere come “muti spettatori” o peggio “estranei”, ma di partecipare all'azione liturgica “consapevolmente, pienamente e attivamente” (= *actuosa participatio*).

Ovviamente non si tratta di un semplice adattamento al linguaggio espressivo (lingue, manifestazione culturali differenziate, gesti, movimenti, canti e musica). Cosa pur interessante e – nonostante tanti abusi da controllare nelle comunità sparse nel mondo – da incoraggiare, affinché il processo di inculturazione della fede trovi per questa via una capillare incarnazione nei singoli popoli e nella vita concreta delle persone. E' piuttosto l'avventura o l'impresa grande di innestarsi nell'evento dell'amore che l'atto liturgico presenta, affinché in esso ogni credente trovi l'energia divina necessaria per quel diventare “culto spirituale” gradito a Dio. L'Eucarestia attiva un processo di trasformazione che è alla base di tante altre trasformazioni: il farsi del corpo di Gesù fa diventare “corpo suo”; la transustanziazione del pane e del vino è *sacramentum* del cambiare realmente vita del cristiano che è coinvolto in questo evento. Nel pane e nel vino c'è simbolizzato tutto l'uomo, il suo lavoro e non di meno i suoi affetti, le sue fatiche e le sue speranze, le sue gioie e le sue delusioni. Tutto deve poter essere transustanziato nel dono del Figlio, nel suo amore e diventare a sua volta amore, cominciando da quella comunione di fratelli che è propriamente la *res tantum* (=la cosa stessa) dell'Eucaristia (SC 15).

Così, come il contenuto della fede cristiana non è una “idea”, non è una dottrina, ma è un evento – Dio è amore-, allo stesso modo il cristianesimo è l'evento della carità che manifesta Dio: “dove è carità e amore là c'è Dio”; “ da questo vi riconosceranno che siete mie discepoli se avrete amore gli uni gli altri”. *La visibilità della comunione ecclesiale* (all'interno della parrocchia, tra le parrocchie, nell'unica Diocesi e tra le Diocesi nella Chiesa universale e soprattutto tra i sacerdoti nel presbiterio uniti al proprio Vescovo) è già di per sé un potente segno efficace e convincente per il mondo di oggi, una manifestazione inequivocabile della credibilità della fede cristiana, dello splendore della sua verità, di quella bellezza eucaristica che non è questione di forme (certo il Figlio dell'uomo è il più bello tra i figli degli uomini, ma porta il volto sfigurato, senza forma né bellezza del Crocifisso), ma della bellezza “difficile” dello spingere il dono della vita fino ad amare i propri nemici, offrendo la vita per loro: «Gesù Cristo ci mostra come la verità dell'amore sa trasfigurare anche l'oscuro mistero della morte nella luce irradiante della risurrezione» (SC 35).

Da qui si comprende *la straordinaria forza pastorale della liturgia della Chiesa* (eucaristia e gli altri sacramenti): l'evento dell'amore di Dio non è qualcosa che i credenti possano a proprio piacimento ricostruire sempre daccapo, secondo i propri gusti o le proprie esigenze, secondo le emergenze del momento in continua evoluzione o le proprie interpretazioni più o meno sapienti. No, tutt'altro. L'azione liturgica manifesta l'oggettività dell'evento dell'amore crocifisso di Dio: questo è il suo corpo, il corpo che Dio si è dato, in cui mostrare la propria “fisicità”, la propria manifestazione inequivocabile, l'irradiazione della sua gloria. Ogni attenzione e cura pastorale per la liturgia dice il rispetto dovuto alla rivelazione di Dio come Dio e non come la proiezione dei miei desideri o la creazione dei miei bisogni. La liturgia eucaristica denuda ogni tentativo di “crearsi un Dio a propria immagine e somiglianza” – rischio purtroppo permanente negli atteggiamenti religiosi, anche quelli più pii e devoti -,

immergendo tutti nella certezza che è l'uomo fatto a immagine e somiglia di Dio, sicché la rivelazione di Dio in Gesù corrisponde alle ansie vere del proprio cuore, il quale è inquieto finché non riposa in Dio e può trovare pace e riposa qualora accolga nella fede questo Dio, il Dio Padre del figlio che dona lo Spirito, il Dio amore (= il Dio dell'Eucarestia che *causa* (SC 14) l'amore degli uomini (= la Chiesa di questo Dio, il nuovo popolo dell'Alleanza fondata sul sangue dell'Agnello senza macchia, cioè la Chiesa eucaristica). La comunione della Chiesa e delle comunità pastorali è allora "comunione eucaristica", frutto non tanto di trattative tra eguali – nelle forme del democraticismo contemporaneo, per altro svuotato di ogni contenuto valoriale o del sindacalismo rissoso che pretende vantare i diritti degli iscritti -, ma piuttosto della convergenza sul nucleo incandescente dell'Eucarestia, cioè sulla capacità di diventare dono fino alla morte, testimoni di questo affetto nuovo che ormai ha già cambiato il mondo (= la vittoria di Cristo sulla morte che ci libera dalla paura e dal sospetto su Dio e sugli altri e perciò ci libera per amare nella verità).

**“Date loro voi stessi da mangiare” (Mt 14,13-21)**

La *fractio panis* identifica Gesù nel suo vero corpo. Il corpo è ciò che dona visibilità, spessore, permette il contatto reale: se c'è corpo, qualcuno c'è e basta. Contro certo spiritualismo platoneggiante, dobbiamo sempre più riscoprire le radici ebraiche (=terrestri e corporee) della spiritualità cristiana: «il Verbo nella carne» (Gv 1,14). I Padri della Chiesa lottarono con tutte le forze per espellere dal cristianesimo primitivo ogni tentazione *doceta*: perciò hanno insistito – sulla scia dei Vangeli e come interpreti e lettori delle Scritture – sulla *vera nascita*, vera crescita, vera morte, vera risurrezione di Gesù Cristo. Il rischio insistente – specie nelle eresie – era quello della disincarnazione, dell'intimismo religioso che si crea un Dio a propria immagine e somiglianza. Come è noto, in questo contesto, la salvezza era concepita come fuga dal corpo, come ricerca di *una dimensione non fisica* del contatto con Dio. Tutto il contrario del cristianesimo cattolico che invece afferma la risurrezione della carne. Dunque, anche nell'ora della nostra morte, cristianamente, il corpo “ci segue” (=risorgerà).

*D'altronde non era proprio questa la novità del Dio di Israele?* Era un Dio vivo e vitale, agente nella storia (non è un sentimento vago d'infinito). Era un “Dio interessato”. Di che cosa? Un Dio interessato degli uomini, dell'umano degli uomini, della loro esistenza e della loro condizione storica, della vita umana che “pendola” (=fa il pendolo) *tra gli affetti e il lavoro*. Ricordate che cosa chiese Abramo quando Dio si alleò con lui. Abramo domandò a Dio figli e terra: “dammi un figlio legittimo che non ho, dammi una discendenza e dammi anche una terra per poter lavorare e guadagnare con il sudore della fronte il pane quotidiano”. L'esperienza di Dio è sempre mediata dalla concretezza dell'esistere umano: *eros* (*Cantico*), *disillusione* (*Quoelet*), *angoscia e speranza* (*Salmi*), l'interrogativo sulla *sofferenza* (il grido di *Giobbe*): è un Dio che non è mai stato così filosofico da essere solo un “concetto”.

Dio è vita, è per la vita. I suoi comandamenti sono la partecipazione di sé all'esistenza dell'uomo, perché questa ne risulti trasformata: “adorerai solo il Signore tuo Dio e non avrai altri dei di fronte a me”. Dal niente (*ex nihilo*), tutto è ricreato, se Dio soffia.

Questo Dio viene riconosciuto, si lascia riconoscere allo spezzare del pane (*fractio panis*). Dice il vangelo di Luca, parlando dei due discepoli di Emmaus: “Lo riconobbero allo spezzare del pane ... e sparì dalla loro vista” (Lc 24). E' veramente strano: Gesù risorto sparisce nel momento in cui viene identificato. Si può interpretarlo

così: quello di Gesù è un “ritrarsi” per essere tutto dono, per mostrare ora il suo “vero corpo” che rende presente il “Risorto”. Dopo la risurrezione c’è un modo nuovo di esserci di Gesù, quello che lo Spirito particularizza in ognuno e universalizza nel mondo: è il nuovo modo d’essere del cristiano, quello del “corpo dato” e del “sangue sparso”. In questo modo, il paradigma della realtà di Dio diventa una cosa sola con la missione e l’evangelizzazione. Così, *la fede opera attraverso il dono di sé per amore della vita umana nel mondo*. La verità di Dio è segnata dall’eucarestia di Gesù e per ogni cristiano (nella *sequela Christi*), ora, il sacrificio di sé – il dono di sé per l’altro – è l’unico sacrificio “di soave odore”, gradito a Dio, perché l’unico che stia all’altezza di Dio.

Guardiamo a Gesù stesso, “autore e perfezionatore della nostra fede” (Lettera agli ebrei). Applicando a sé l’insegnamento dei profeti, esclamò: “Ecco, tu o Padre mi hai dato un corpo ... in questo corpo vengo per fare la tua volontà”. L’amore si fa nel corpo (e questo vale più di tanti sacrifici, olocausti di montoni e di agnelli). *Il corpo è amicizia e comunione con Dio nella concretezza della propria esistenza quotidiana*. E’ il coinvolgimento della propria libertà fino all’estremo della morte per amore, fino a identificarsi con l’agnello sacrificale.

Conosciamo il rito della Pasqua ebraica e sappiamo quanto era importante l’agnello da mangiare. Gesù celebra quell’ultima cena della sua Pasqua e fa preparare tutto per la celebrazione: manca però l’agnello! In verità l’agnello c’è. E’ Lui: “l’agnello di Dio che toglie i peccati del mondo”. Così, il rito della Pasqua ebraica è sostituito dalla cena del Signore, sacramento del suo Calvario d’amore.

Il darsi/esercitarsi della libertà nel bene, nella giustizia, nell’amore è il “corpo” della persona. Il darsi della libertà nel gioco eucaristico dell’implicazione di sé, totalmente, radicalmente, è il “corpo” del credente: “da questo vi riconosceranno che siete miei discepoli, se sarete “corpo”, libertà che si amano reciprocamente”. *La chiesa nasce così: come corpo di Cristo*. Essere chiesa è essere comunione, il “corpo” che dice il ripetersi della presenza del Salvatore, mentre il tempo scorre.

In questo contesto possiamo leggere la pericope di Matteo , nella quale si narra della prima moltiplicazione dei pani e dei pesci (Mt 14, 13-21). Dentro questo quadro ricco di significato eucaristico si capisce di più l’affermazione centrale: “Non occorre che vadano; date loro voi stessi da mangiare” (Mt 14, 16). Per una folla immensa cosa sono cinque pani e due pesci. Niente. Tuttavia la folla deve sedersi, perché deve essere congedata dopo aver mangiato ed essersi saziata e portare via anche dodici ceste di pezzi avanzati. “Erano circa cinquemila uomini, senza contare le donne e i bambini” (Mt 14,21) accorsi perché bisognosi di guarigione fisica e morale, verso i quali Gesù “sentì compassione e guarì i loro malati” (Mt 14,14). Dopo la moltiplicazione dei pani e dei pesci, per Gesù, dovranno essere i suoi discepoli a dar loro da mangiare. Certo, diventando “diaconi della mensa”, ma molto di più, diventando loro stessi “pane spezzato e sangue sparso per amore”. “Fate questo in memoria di me”. Gesù lo aveva detto: “Date loro voi stessi da mangiare”, cioè “a questa moltitudine date da mangiare voi stessi”. Già, perché ora si tratta di saziare la fame, ma in realtà si tratta di soddisfare un’altra fame di giustizia, di verità, di salvezza che solo il dono di sé per amore, fino alla morte può compiere.

*La carità della fede* è tutta riferita all’evento che la mostra, il dono del crocifisso di Dio, la sua capacità di esporre la vita e la propria libertà fino all’annientamento. Ecco il corpo che si visibilizza: coinvolgere la libertà nella verità crocifissa di Gesù diventando pane spezzato e sangue sparso per amore.

*Koinonia, martyria e diaconia*: sono le strade di una autentica solidarietà. Da qui l'importanza di una "nuova fantasia della carità", espressione di uno "scommettere sulla carità" che ringiovanisce la fede (*Novo millennio ineunte*, n.49).

#### **Eucaristici per la vita umana nel mondo**

La comunione è la prima forma che dà corpo al dono, *comunione di operazioni* (ripetere, declinandolo, il gesto di Gesù), *comunione di pensiero* (convinzione critica dell'unicità salvifica di questo gesto). Per don Giovanni Moioli, grande teologo spirituale, morto precocemente: «La carità non è anzitutto l'amore del prossimo o l'amore di Dio: è questa situazione oggettiva di essere nella comunione, nell'Alleanza, che poi si svolge in tutti i rapporti, in tutte le situazioni, in tutte le esigenze che fanno l'esistenza di un uomo [c'è bisogno ...] di lasciarsi "ferire" da tutte le esigenze di questa comunione»<sup>7</sup>. *Ecco perché la dimensione comunitaria della fede non è una tattica*, non è una strategia (=l'unità fa la forza): questa fede è *fides quae per charitatem operatur*, *la carità è il "corpo" della fede*. Alla fine solo questa resta, la fede può sparire, come anche la speranza, solo la carità resta.

Perciò non si può e non si deve *banalizzare la carità riducendola a semplice elemosina*: sarebbe una perdita profonda per l'esperienza cristiana, la si renderebbe irriconoscibile nella sua identità più profonda (è il cavallo di troia dell'irreligione). Nella cultura odierna la parola *agape* diventa evanescente, metaforizzata, irrealistica, perciò interpretabile a proprio piacimento. Pensiamo per esempio ai filosofi post-moderni e neopagani. Ecco schematicamente la predica di un Salvatore Natoli o anche di un Gianni Vattimo: il cristianesimo ha perso, la secolarizzazione ha vinto con la sua arma forte della tecnica; la "larva del cristianesimo" può ancora dare segnali di energia attraverso la sua lezione sulla carità (purché non si parli di redenzione, di incarnazione, di Dio nella storia).

Diversamente dobbiamo pensare: la fede cristiana è *comunitaria* (popolare). Non si esercita nell'individualismo, nella chiusura dell'io (egotismo). E' infatti normata dall'Altro della fede, il Dio-comunione, la cui rivelazione comunica anche questo: "qui ti salvi"; "qui raggiungi il compimento della tua esistenza", "qui sei persona". "Qui", cioè nel corpo di Cristo, come corpo di Cristo e non in un generico autotrascendimento per guadagnare attraverso l'altro la propria identità (personalismo contemporaneo).

La "misura della fede" inchioda all'esperienza storica del Crocifisso di Dio come alla più grande sapienza del mondo, capace di gettare luce su tutti i settori dell'esistenza umana. Impone per altro che la verità di Cristo venga vissuta, si traduca in esperienze profonde di vita di fede, per evitare il pericolo – oggi quanto mai rischioso – di un intiepidimento della fede, aderendo alla tentazione di «ridurre il cristianesimo ad una sapienza meramente umana, quasi scienza del buon vivere» (*RM* n. 11).

Perciò, mentre «viviamo in un mondo in cui la capacità di fare esperienza si è separata dall'incontro»<sup>8</sup>, la fede cristiana deve rafforzare il senso dell'appartenenza comunionale, *il segno dell'essere Chiesa*, sacramento universale di salvezza, «segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (*Lg* 1), vera

---

<sup>7</sup>G. Moioli, *Va dai miei fratelli*, Glossa, Milano 2001, p. 39.

<sup>8</sup>Infatti: «Il sequestro dell'esperienza da luoghi spazio temporali della nostra vita quotidiana va di pari passo con la diffusione di esperienze mediate, con il mescolarsi di esperienze che la maggioranza di noi vive di rado in prima persona» (J. B. Thompson, *Mezzi di comunicazione e modernità*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 291).

comunione di persone il cui legame d'amore oltrepassa i confini stessi della morte (*communio sanctorum*).

Questa fraternità cristiana è il vero (e l'unico) antidoto alla *immunitas* degli individui moderni *dell'homo homini lupus* che sta all'origine delle tante affezioni e delle solitudini tra la gente e dei desertificazioni sociali nelle società a tecnologia avanzata... sviluppate disastrosamente anche e soprattutto in questo: *nella perdita dell'humanitas*.

#### **La fraternitas cristiana antidoto alla immunitas moderna**

La *fraternitas* cristiana non è un sentimento solidaristico dell'individuo, ma è un frutto oggettivo della fede che si esprime in persone, attraverso persone, ma è sempre fede comunitaria e splende in una comunione, la cui legge è l'agape, un amore radicalmente accogliente e inclusivo. Così, l'accoglienza è una dimensione ontologica della comunità cristiana, manifesta la stretta relazione tra antropo-ontologia/teologia trinitaria e una prassi corrispondente, una "prassi trinitaria": lo Spirito agisce, infatti, nell'uomo con la stessa forza estatica che lo caratterizza, trasforma il cuore umano perché sia in grado di vivere il gesto di Gesù sulla croce, l'amore che perdutamente si dona, si spossa per ritrovarsi nella vita dell'altro, aprendo la strada della salvezza autentica, della piena umanizzazione. *Nella dimenticanza assoluta di sé per amare in libertà, esiste la possibilità del recupero della propria identità*. Nella considerazione del proprio nulla, si dischiude la carica vitale di una ricchezza inesauribile che fa essere se stessi e gli altri nell'amore. Se lo Spirito scruta le profondità di Dio (*1Cor 2,10*) ed è in Dio "l'estasi di Dio", esprimendo storicamente anche l'estasi di Dio verso l'altro da Dio (=la creatura), allora è vera la parola di Gesù, detta nella pienezza di questo Spirito: «Chi vorrà salvare la propria vita, la perderà, ma chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo la salverà» (*Mc 8,35*).

Lo Spirito permette di "fare memoria" di Gesù e conduce alla verità tutta intera della sua vita d'amore, consente la realizzazione pratica di quanto Gesù ha mostrato sulla croce: il *perdersi per salvarsi*. Nell'apparente fallimento c'è lo spazio della liberazione. Sotto questa prospettiva, l'evento pasquale impone *una rifondazione della libertà umana* sulla base della rivelazione della libertà divina svelata dal Crocifisso: in questa libertà appare costitutiva *la negazione di sé in funzione del proprio autotrascendimento verso l'altro*.

Perciò quella di San Paolo nella lettera agli Efesini non è una esortazione moralistica, *ma piuttosto un ammonimento teologale*: «siate benevoli gli uni verso gli altri, misericordiosi, perdonandovi a vicenda come Dio ha perdonato a voi in Cristo. Fatevi dunque imitatori di Dio, quali figli carissimi, e camminate nella carità, nel modo che anche Cristo vi ha amato e ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore» (*Ef 4,32; 5,2*).