

LE PAROLE DELLA FEDE

collana a cura di
GIOVANNI ANCONA, GIACOMO CANOBBIO,
ARMANDO MATTEO

L'istanza della nuova evangelizzazione richiede una cosciente riappropriazione delle parole centrali della fede cristiana.

Con uno stile rigoroso e comprensibile, ogni volume della collana ricostruisce il significato teologico di ciascuna di tali parole, che traducono la Parola nella storia di ieri, di oggi e di domani. Per questo la collana si raccomanda agli studenti e ai cultori della teologia, così come ai diversi operatori della catechesi e della pastorale.

Vincenzo Di Pilato

FEDE

Cittadella Editrice

In copertina e in quarta di copertina: elaborazioni grafiche di dettagli della vetrata del transetto della St. John's Anglican Church in Ashfield (New South Wales, Australia). Fonte: www.wikimedia.org; autore della fotografia: Toby Hudson.

Cura redazionale
Teresa De Angelis

Progetto grafico di copertina e videoimpaginazione
Raffaele Marciano

© Cittadella Editrice, Assisi
www.cittadellaeditrice.com
1ª edizione: maggio 2012

ISBN: 978-88-308-1232-1

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS E CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000. Le riproduzioni per uso differente da quello personale potranno avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dall'editore.

INTRODUZIONE

1. Ad un passato in cui Dio e le sue leggi informavano i vari ambiti di vita, si è contrapposta oggi una visione secolarizzata e scienziata del mondo e della vita degli uomini. Il verbo *credere*, benché conservi l'accezione di «essere convinti di qualcosa» secondo la formula abituale «non c'è dubbio», ha ridotto il suo ambito d'uso a ciò che è sottoposto al vaglio della ragione empirica. E che cosa è “razionale per eccellenza” se non la scienza?

Di essa sentiamo parlare solo in termini di teorie il cui statuto è determinato dalla loro *falsificabilità*, *confutabilità* o *controllabilità*. Siamo nell'*epoca delle ipotesi*, dove ha importanza esclusivamente il metodo con cui si giunge ad affermazioni “valide”. Ma è in grado l'uomo di sopravvivere a questi scampoli di verità? Può l'uomo affidare l'intera esistenza alla scienza e vivere così d'ipotesi?

Per alcuni uomini, compiere grandi scoperte in campo scientifico equivale a liberare l'umanità dagli «ordini del Paradiso» e la mappatura del genoma umano è apparsa «la prova della non esistenza di Dio». Questa verità della scienza, tuttavia, non soddisfa, non riempie di significato un'intera vita. È una pretesa che ritorna ciclicamente nella storia dell'uomo, pretesa che, però, molti grandi scienziati non condividono.

L'argomentare filosofico classico che cerca la verità al di là di ciò che appare, dopo la distinzione kantiana tra *noumeno* e *fenomeno*, è diventato ai pensatori del Novecento privo d'utilità e di significato, consegnando l'uomo alla deriva nichilista. In realtà, alla preannunciata "morte di Dio", secondo cui la fede sarebbe stata spazzata via dall'inarrestabile processo di secolarizzazione delle società occidentali, è seguito al contrario, a cominciare dalla metà degli anni Settanta, un "ritorno del sacro". Esso però non è ancora "ritorno a Dio", non è sintomo di "fede". Il sacro è rapportabile all'emozione irrazionale che l'uomo ha provato da sempre e prova ancora oggi di fronte a ciò che gli appare "misterioso", ovvero ciò che supera i limiti della sua mente e della sua libertà. Sin dall'antichità, l'uomo è stato sedotto dall'alone fascinoso che circonda questa Potenza primordiale, ma ne è stato anche terrorizzato quando ha scorto la sua incontrollabilità e indecifrabilità.

Di fronte alle immani catastrofi che anche oggi accadono sotto i nostri occhi, le reazioni oscillano tra un fatalismo rivestito di scienza e la difesa ad oltranza di Dio e delle sue ragioni necessarie. I sentimenti di fondo, però, non sono cambiati. Nell'originale lettura cinematografica del *Faust* di Johann Wolfgang von Goethe, il colto regista russo Alexander Sokurov mette sulla bocca del protagonista – il medico e teologo Heinrich Faust che s'interroga sull'esistenza dell'anima – queste parole: «*Die Wissenschaft besagt, dass Tod existiert* (la scienza dice che la morte esiste)». L'amata Margarete, affranta per la morte del fratello appena sepolto, con naturalezza ribatte: «*Aber das Leben gibt die gleiche Antwort!*» (ma la vita dà la stessa risposta!). Cosa aggiunge, dunque, il conoscere scientifico alla sapienza che cerca di rispondere alle domande ultime? Nulla! È vero piuttosto il contrario.

In realtà, il fenomeno dai vaghi contorni del sacro di oggi è il prodotto di lente, continue contaminazioni culturali di forme religiose orientali in cui concetti quali Energia, Mente, Coscienza e Vita del Cosmo prendono il posto di Dio inteso come Soggetto distinto dal mondo¹. In passato, esse rappresentarono per alcuni pensatori veri e propri «programmi alternativi» rispetto al cristianesimo dominante. I pregiudizi nei confronti delle religioni asiatiche provenienti da A. Schopenhauer, R. Wagner, F. Nietzsche e altri, vanno in questa direzione.

Il legame tra Creatore e creatura si è così tramutato presto in incomunicabilità assoluta e il tema della *verità* e del suo *fondamento* in rapporto alla *fede*, in una fredda analisi del linguaggio, ultima spiaggia su cui si è arenata la ricerca. «Con falsa modestia – scrive Giovanni Paolo II nella *Fides et Ratio* – ci si accontenta di verità parziali e provvisorie, senza più tentare di porre domande radicali sul senso e sul fondamento ultimo della vita umana, personale e sociale. È venuta meno, insomma, la speranza di poter ricevere dalla filosofia risposte definitive a tali domande» (n. 5).

2. Tra le vestigia di un'antropologia post-moderna frantumata, resta in piedi un dato: l'uomo non vive di poche congetture ma di "fede", nell'accezione più generale, di "credenze". Occorre notare che il mondo della vita non si fonda su certezze evidenti, ma su cose che non si vedono. È quanto troviamo scritto nel *De Fide rerum quae non videntur* di Agostino, che con il suo argomentare diretto afferma:

¹ Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA – PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, *Gesù Cristo portatore dell'acqua viva. Una riflessione cristiana sul "New Age"*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 30-59.

Tralascio di dire quante cose della pubblica opinione, della storia ovvero di luoghi in cui non sono mai stati, credano coloro che ci riprendono per il fatto che crediamo ciò che non vediamo, e come essi non dicano “non crediamo perché non abbiamo visto”. Se dicessero ciò, infatti, sarebbero costretti a confessare di non avere alcuna certezza sull’identità dei loro genitori, poiché, anche in questo caso, hanno creduto a quanto altri gli raccontavano, senza peraltro essere capaci di mostrarglielo perché era ormai passato; e, pur non conservando alcun ricordo del tempo della loro nascita, tuttavia hanno dato il pieno consenso a coloro che in seguito gliene hanno parlato².

Questo vale anche in ambito scientifico dove *di fatto* le certezze del senso comune non sono messe in discussione.

Se faccio un esperimento – affermava L. Wittgenstein – non dubito dell’esistenza dell’apparato che ho davanti agli occhi. Ho un sacco di dubbi, ma non *questo*. Se faccio un calcolo credo, senza aver dubbi, che le cifre scritte sulla carta non cambino da sé, e ho anche costantemente fiducia nella mia memoria, e mi affido ad essa incondizionatamente. (...) Vale a dire: le *questioni*, che poniamo, e il nostro *dubbio*, riposano su questo; che certe proposizioni sono esenti dal dubbio, come se fossero i perni su cui si muovono quelle altre³.

Se il *dubbio* può costituire, quindi, una fase del *metodo* di ricerca, su di esso non può trovare *fondamento* la vita concreta. Si correrebbe il rischio di cadere nel

² AUGUSTINUS, *De Fide rerum quae non videntur*, 2,4: *Patrologiae cursus completus. Series latina*, J.P. Migne (ed.), vol. 174, col. 5. D’ora in poi PL; mentre per la *Patrologiae cursus completus. Series graeca et orientalis* la sigla impiegata nel testo sarà PG.

³ L. WITTGENSTEIN, *Della certezza. L’analisi filosofica del senso comune*, 337.341, Einaudi, Torino (1978) 1999, 53-54.

paradosso di un uomo che vuole giungere alla casa e si contenta alla fine di vivere nella macchina usata per compiere il viaggio.

Questo ha generato un clima culturale in cui si assiste al dilagare di una concezione fondata sul riconoscimento del valore solo relativo della conoscenza della realtà presa nella sua unità. Se questo vale per determinati fenomeni, enti e grandezze, risulta molto riduttivo in campo umano, etico. Il fluttuare di eventi storici non consente, secondo il pensare ormai comune, la fissazione di verità universali, valevoli per tutti i tempi e per tutti i luoghi. La ragione umana è così decurtata della sua portata “metafisica”, della sua capacità di saper cioè trascendere teoricamente i dati della realtà sensibile e scorgere un certo nesso unitario, logico, fra loro. La verità religiosa viene, di conseguenza, rigettata nella sua pretesa di assolutezza nei confronti delle altre e la “ragionevolezza della fede” cede spesso il campo a forme di fideismo emozionale.

Tale discorso di tipo filosofico non fa parte, in senso stretto, del metodo scientifico che ha una sua irrinunciabile e rispettabile autonomia. Il problema piuttosto si pone, quando chi appronta siffatta analisi scientifica mostra una “fideistica” certezza nell’asetticità degli strumenti usati e sottovaluta, in nome della libertà di ricerca, le ricadute sociali connesse alla mancanza di un chiaro riferimento antropologico. L’uomo nichilista, che produce una scienza contro se stesso, non ha futuro e finisce con l’essere suicida e, forse inconsapevolmente, fratricida.

3. La “credenza”, dunque, è in diretta connessione con l’azione umana, sottostà – per così dire – all’agire di ogni uomo, da quello “comune” al cosiddetto “uomo di scienza”, per quanto essa non coincida con la *fede in Dio*.

La fede – dichiara Wittgenstein – è fede in ciò di cui ha bisogno il mio cuore, la mia anima, non il mio intelletto speculativo. Perché è la mia anima, con le sue passioni, quasi con la sua carne e il suo sangue, che deve essere rendita, non il mio spirito astratto. Forse si può dire: soltanto l'amore può credere alla resurrezione⁴. (...) Credere in Dio vuol dire vedere che i fatti del mondo non son poi tutto (...) vuol dire che la vita ha un senso⁵.

Gli uomini sono quindi tutti “credenti” (accettano, infatti, senza vagliarle, certezze che li precedono e che fondano poi la conoscenza del mondo e di sé), ma non tutti credono che vi sia un “disegno intelligente” che compagini il reale in una forma razionalmente concepibile, il cui fondamento sia riconducibile a un Essere personale indicato con la parola generica “Dio”. Sono quelle persone, in continuo aumento, che si dicono *senza religione*.

Tra quelli che credono in Dio, inoltre, non tutti sono cristiani. La sfida fondamentale nel mondo di oggi sta proprio nel pluralismo religioso, sebbene la convivenza delle tre grandi religioni mondiali fosse già un dato di fatto in epoca medioevale.

P. Abelardo (1079-1142) nel famoso *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*, cercava di mettere a confronto queste diverse esperienze di Dio, del mondo e dell'uomo, ravvisando nella ragione (*ratio*) una base comune da cui partire. Se guardiamo alla reazione spropositata di certi ambienti musulmani all'indomani della celebre *Lectio* su *Glaube, Vernunft und Universität* (Fede, ragione e università) di Benedetto XVI a Regensburg, comprendiamo quanto questa consapevolezza sia oggi

⁴ *Pensieri diversi*, in *La rosa è senza perché. Pensieri sulla fede*, D. ANTISERI, M. BALDINI (edd.), Città Nuova, Roma 1998, 126.

⁵ *Quaderni 1914-1916* (8.7.16.), in *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1968², 174.

stata smarrita. Ecco quanto Abelardo pone sulle labbra del cristiano in risposta al filosofo appartenente alla “tribù di Ismaele”.

Nessuna persona intelligente proibirebbe di approfondire e discutere la nostra fede con argomentazioni razionali, né ragionevolmente si accontenterà di ciò che è incerto, se non perché è obbligata a farlo, perché la ragione lo conferma. (...) Con te, in verità, io non dovrò tanto riferirmi all’ autorità, quanto alla ragione, perché tu ti fondi su questa e non riconosci l’ autorità della Scrittura. (...) Questo va ricordato proprio contro coloro che negano che la fede debba essere approfondita attraverso la ragione⁶.

4. Le condizioni per questo dialogo sembravano le migliori in Europa, all’ indomani dello storico 1989. I mutamenti in corso rappresentarono una ventata di libertà, di fiducia che scendeva sulla vecchia Europa. Dalla fine della seconda guerra mondiale, essa appariva paralizzata su posizioni strategiche militari che avevano generato una cultura (specie in politica) avvilita su se stessa, di breve respiro; la politica occidentale si mostrava orientata alla difesa senza termine delle proprie posizioni, alquanto miopi riguardo a ciò che maturava nei solchi della storia dei popoli di là dei confini nazionali, e troppo spesso ostaggio della paura che nuove Hiroshima e Nagasaki potessero replicarsi.

Fu in questa situazione di forte instabilità che Giovanni Paolo II parlò per la prima volta di «rinnovata evangelizzazione», di «una nuova età di evangelizzazione in Europa», di un rilancio della fede da qui nel resto del mondo. Il continente europeo «ha subito tali e tante trasformazioni culturali, politiche, sociali ed economiche

⁶ PETRUS ABAELARDUS, *Dialogus inter Philosophum Iudaeum et Christianum*: PL 178, 1641.

che è giusto impostare il problema dell'evangelizzazione in termini totalmente nuovi»⁷.

L'11 settembre 2001 ha rappresentato, invece, un brusco risveglio per coloro che avevano dimenticato i semi di odio gettati tra i solchi del secolo XX. Difatti, «il Novecento è il secolo in cui la convivenza islamo-cristiana entra profondamente in crisi: i massacri durante la prima guerra mondiale – annota A. Riccardi – l'emigrazione dei cristiani e l'attrazione per l'Occidente, i nuovi rapporti all'interno degli Stati arabi, il conflitto tra Israele e i palestinesi, contribuiscono alla sensazione di insicurezza delle comunità cristiane che provoca una profonda emorragia»⁸.

5. In questo nuovo contesto di forte instabilità mondiale, come è possibile annunciare la fede? C'è una vera, effettiva *chance* di un incontro tra uomini di culture e fedi diverse, in modo particolare tra cristiani e musulmani? Oppure sono da incoraggiare quelle idee che ci presentano l'attualità in chiave irreversibilmente conflittuale, quale palco sul quale si svolge lo “scontro di civiltà”? La “fede” manifestata pubblicamente è davvero motivo di divisione?

Dinanzi alle grandi sfide che ci stanno davanti, molti cristiani rischiano oggi di smarrirsi e non trovare più le ragioni per aprirsi al dialogo, quelle ragioni radicate nel Vangelo, nella volontà che Dio ha di salvare «tutti» gli uomini per mezzo di Cristo che è “la” Verità, la pienezza

⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione ai partecipanti al VI Simposio del Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa*, 11 ottobre 1985, in «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», VIII/2, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986, 910.

⁸ A. RICCARDI, *Dio non ha paura. La forza del Vangelo in un mondo che cambia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, 72.

za della Rivelazione di Dio. Per fare questo è necessario riportare alla coscienza il “dono” della fede che ci è stata trasmessa dai due Millenni cristiani che ci stanno alle spalle partendo dalla Parola di Dio (capp. I-II). «Oggi la nuova evangelizzazione – scrive Benedetto XVI – ha bisogno di apostoli ben preparati, zelanti e coraggiosi, perché la luce e la bellezza del Vangelo prevalgano sugli orientamenti culturali del relativismo etico e dell’indifferenza religiosa, e trasformino i vari modi di pensare e di agire in un autentico umanesimo cristiano»⁹. Occorre far sì che fioriscano i «semi del Verbo» delle varie culture sparse nel mondo, per una “cattolicità” compiuta, come iniziarono a realizzarla i cristiani dei primi tempi (cap. III) fino alla mirabile sintesi del Medioevo (cap. IV).

L’Esortazione postsinodale *Christifideles Laici* ritiene necessaria «la crescita di una fede limpida e profonda, capace di fare di queste tradizioni una forza di autentica libertà. Certamente urge dovunque rifare il tessuto cristiano della società umana. Ma la condizione è *che si rifaccia il tessuto cristiano delle stesse comunità ecclesiali che vivono in questi paesi e in queste nazioni*» (n. 34).

Per quel che riguarda in particolare l’Europa, l’aggettivo «nuova» applicato all’evangelizzazione, ha almeno due significati fondamentali.

Il primo concerne una *nuova fase* di evangelizzazione di cui necessita oggi il vecchio Continente, per il venir meno della *societas christiana* medioevale e del contesto mutato in cui è stato pensato il progetto riformatore del Concilio tridentino e del Concilio Vaticano I (capp. V e VI). La Chiesa si trova oggi a dover fare i conti con fenomeni complessi e inarrestabili: la secolarizzazione, la

⁹ BENEDETTO XVI, *Udienza*, 23 marzo 2011, in «L’Osservatore Romano», 24 marzo 2011, 8.

privatizzazione della religione e la separazione tra pubblico e privato.

Il secondo significato che si dà a «nuova evangelizzazione» riguarda, invece, lo “stile” con cui si annuncia. Lo aveva intravisto Giovanni XXIII quando, con il Concilio Vaticano II, invitò la Chiesa intera a riflettere sui «*segni dei tempi*» ai quali doveva guardare con fiducia (cap. VII). È imitando Cristo che si chiarisce la posizione da assumere nei confronti del mondo che attende l’annuncio del Vangelo. Fu l’invito per la Chiesa a ripensare come “aggiornare” il *modo* di rivolgersi al mondo, non il “contenuto”, le parole del Vangelo (che è sempre uguale!). Si trattò di aprirsi al dialogo con tutti, senza arroccarsi su posizioni difensive legate al passato. Nello stesso discorso papa Roncalli si rivolse anche ai «profeti di sventura», a coloro cioè più avversi all’idea di celebrare un Concilio in questi termini e con questo stile:

Nelle attuali condizioni della società umana essi non sono capaci di vedere altro che rovine e guai; vanno dicendo che i nostri tempi, se si confrontano con i secoli passati, risultano del tutto peggiori; e arrivano fino al punto di comportarsi come se non avessero nulla da imparare dalla storia, che è maestra di vita, e come se ai tempi dei precedenti Concili tutto procedesse felicemente quanto alla dottrina cristiana, alla morale, alla giusta libertà della Chiesa¹⁰.

Si tratta, dunque, di una *nuova forma* di evangelizzazione, più consona con l’originario ed originale *kerigma* evangelico (cap. VIII).

¹⁰ GIOVANNI XXIII, *Discorso di apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II (Gaudet Mater Ecclesia)*, 11 ottobre 1962, in «Discorsi Messaggi Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII», vol. IV, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1963, 581-582.

Indice

INTRODUZIONE	5
--------------	---

* * *

1. DIO DÀ LA SUA PAROLA ALL'UOMO	15
1. "Amen!"; p. 16; 2. <i>Il Patto</i> , p. 18; 3. « <i>Se non crederete, non resterete saldi</i> », p. 21.	
2. LA PAROLA DI DIO SI FA UOMO	25
1. <i>Fede nel figlio del falegname!</i> , p. 25; 2. <i>Conoscere il Padre</i> , p. 26; 3. <i>Il «deposito» e l'«evento» della fede</i> , p. 28; 4. <i>La Legge e la Grazia: la fede "in" Gesù</i> , p. 29; 5. <i>La fede "di" Gesù</i> , p. 31.	
3. CREDERE PER COMPNDERE	35
1. <i>I «semi del Logos» fioriscono nel mondo greco-romano</i> , p. 37; 2. <i>Agostino di Ippona</i> , p. 40; 3. <i>Dono, non possesso</i> , p. 46.	
4. CREDERE È CERCARE	49
1. <i>La teologia come preghiera</i> , p. 49; 2. <i>Tommaso e la virtù della fede</i> , p. 52.	
5. AUTONOMIA DI PENSIERO E DI FEDE	67
1. <i>Lutero e la fede "viva"</i> , p. 69; 2. <i>Il Concilio di Trento</i> , p. 71; 3. <i>Fede e mistica</i> , p. 73.	
6. ECCESSI DELLA FEDE E LIMITI DELLA RAGIONE	77
1. <i>Tra fideismo e razionalismo</i> , p. 77; 2. <i>Il Concilio Vaticano I</i> , p. 81; 3. <i>Una lettura differenziata della modernità</i> , p. 83.	

7. I SEGNI DEI TEMPI ALLA LUCE DEL VANGELO	89
1. <i>La teologia prima del Concilio Vaticano II</i> , p. 89; 2. <i>I nuovi concetti di Rivelazione e di fede in "Dei Verbum"</i> , p. 92; 3. <i>L'apporto dei teologi durante il Concilio</i> , p. 95; 4. <i>La libertà di rivelarsi di Dio e di rispondergli</i> , p. 97; 5. <i>Una continuata nuova Pentecoste</i> , p. 103; 6. <i>Spunti di ricerca sulla fede</i> , p. 106.	
8. FEDE E RAGIONE NELL'ERA DIGITALE	111
1. <i>Quale intelligenza in rapporto alla fede?</i> , p. 111; 2. <i>La tecnica: oblio o opportunità per la fede?</i> , p. 116; 3. <i>Navigare alla ricerca della Sophia</i> , p. 127; 4. <i>Nuovi spazi epistemici di relazionalità</i> , p. 133.	

* * *

CONCLUSIONE	137
BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE	143
INDICE DEI NOMI	145