

Dal CCC

## La fede e i suoi tre momenti

RICERCA dell'uomo

RIVELAZIONE

RISPOSTA

Fonte: [http://www.vatican.va/archive/catechism\\_it/p1s1c1\\_it.htm#I.%20II%20desiderio%20di%20Dio](http://www.vatican.va/archive/catechism_it/p1s1c1_it.htm#I.%20II%20desiderio%20di%20Dio)

### *Catechismo della Chiesa Cattolica*

#### PARTE PRIMA LA PROFESSIONE DELLA FEDE

##### SEZIONE PRIMA «IO CREDO» - «NOI CREDIAMO»

**26** Quando professiamo la nostra fede, cominciamo dicendo: « Io credo » oppure: « Noi crediamo ». Perciò, prima di esporre la fede della Chiesa, così come è confessata nel Credo, celebrata nella liturgia, vissuta nella pratica dei comandamenti e nella preghiera, ci domandiamo che cosa significa « credere ». La fede è la risposta dell'uomo a Dio che gli si rivela e gli si dona, apportando nello stesso tempo una luce sovrabbondante all'uomo in cerca del senso ultimo della vita. Prendiamo anzitutto in considerazione questa ricerca dell'uomo (*capitolo primo*), poi la rivelazione divina attraverso la quale Dio si manifesta all'uomo (*capitolo secondo*), infine la risposta della fede (*capitolo terzo*).

##### CAPITOLO PRIMO L'UOMO E' «CAPACE» DI DIO

###### I. Il desiderio di Dio

**27** Il desiderio di Dio è inscritto nel cuore dell'uomo, perché l'uomo è stato creato da Dio e per Dio; e Dio non cessa di attirare a sé l'uomo e soltanto in Dio l'uomo troverà la verità e la felicità che cerca senza posa:

« La ragione più alta della dignità dell'uomo consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio. Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio: non esiste, infatti, se non perché, creato per amore da Dio, da lui sempre per amore è conservato, né vive pienamente secondo verità se non lo riconosce liberamente e non si affida al suo Creatore ».<sup>29</sup>

**28** Nel corso della loro storia, e fino ai giorni nostri, la ricerca di Dio da parte degli uomini si è espressa in molteplici modi, attraverso le loro credenze ed i loro comportamenti religiosi (preghiere, sacrifici, culti, meditazioni, ecc). Malgrado le ambiguità che possono presentare, tali forme d'espressione sono così universali che l'uomo può essere definito *un essere religioso*:

Dio « creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra. Per essi ha stabilito l'ordine dei tempi e i confini del loro spazio, perché cercassero Dio, se mai arrivino a trovarlo andando come a tentoni, benché non sia lontano da ciascuno di noi. In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo » (*At 17,26-28*).

**29** Ma questo « intimo e vitale legame con Dio »<sup>30</sup> può essere dimenticato, misconosciuto e perfino esplicitamente rifiutato dall'uomo.

Tali atteggiamenti possono avere origini assai diverse:<sup>31</sup> la ribellione contro la presenza del male nel mondo, l'ignoranza o l'indifferenza religiosa, le preoccupazioni del mondo e delle ricchezze,<sup>32</sup> il cattivo esempio dei credenti, le correnti di pensiero ostili alla religione, e infine la tendenza dell'uomo peccatore a nascondersi, per paura, davanti a Dio<sup>33</sup> e a fuggire davanti alla sua chiamata.<sup>34</sup>

**30** « Gioisca il cuore di chi cerca il Signore » (*Sal* 105,3). Se l'uomo può dimenticare o rifiutare Dio, Dio però non si stanca di chiamare ogni uomo a cercarlo perché viva e trovi la felicità. Ma tale ricerca esige dall'uomo tutto lo sforzo della sua intelligenza, la rettitudine della sua volontà, « un cuore retto » ed anche la testimonianza di altri che lo guidino nella ricerca di Dio.

« Tu sei grande, Signore, e ben degno di lode; grande è la tua potenza e la tua sapienza incalcolabile. E l'uomo vuole lodarti, una particella del tuo creato che si porta attorno il suo destino mortale, che si porta attorno la prova del suo peccato e la prova che tu resisti ai superbi. Eppure l'uomo, una particella del tuo creato, vuole lodarti. Sei tu che lo stimoli a dilettarsi delle tue lodi, perché ci hai fatti per te e il nostro cuore non ha posa finché non riposa in te ».<sup>35</sup>

## **II. Le vie che portano alla conoscenza di Dio**

**31** Creato a immagine di Dio, chiamato a conoscere e ad amare Dio, l'uomo che cerca Dio scopre alcune « vie » per arrivare alla conoscenza di Dio. Vengono anche chiamate « prove dell'esistenza di Dio », non nel senso delle prove ricercate nel campo delle scienze naturali, ma nel senso di « argomenti convergenti e convincenti » che permettono di raggiungere vere certezze.

Queste « vie » per avvicinarsi a Dio hanno come punto di partenza la creazione: il mondo materiale e la persona umana.

**32** *Il mondo*: partendo dal movimento e dal divenire, dalla contingenza, dall'ordine e dalla bellezza del mondo si può giungere a conoscere Dio come origine e fine dell'universo.

San Paolo riguardo ai pagani afferma: « Ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità » (*Rm* 1,19-20).<sup>36</sup>

E sant'Agostino dice: « Interroga la bellezza della terra, del mare, dell'aria rarefatta e dovunque espansa; interroga la bellezza del cielo, [...] interroga tutte queste realtà. Tutte ti risponderanno: guardaci pure e osserva come siamo belle. La loro bellezza è come un loro inno di lode ["confessio"]. Ora, queste creature, così belle ma pur mutevoli, chi le ha fatte se non uno che è bello ["Pulcher"] in modo immutabile? ».<sup>37</sup>

**33** *L'uomo*: con la sua apertura alla verità e alla bellezza, con il suo senso del bene morale, con la sua libertà e la voce della coscienza, con la sua aspirazione all'infinito e alla felicità, l'uomo si interroga sull'esistenza di Dio. In queste aperture egli percepisce segni della propria anima spirituale. « Germe dell'eternità che porta in sé, irriducibile alla sola materia »,<sup>38</sup> la sua anima non può avere la propria origine che in Dio solo.

**34** Il mondo e l'uomo attestano che essi non hanno in se stessi né il loro primo principio né il loro fine ultimo, ma che partecipano di quell'« Essere » che è in sé senza origine né fine. Così, attraverso queste diverse « vie », l'uomo può giungere alla conoscenza dell'esistenza di una realtà che è la causa prima e il fine ultimo di tutto e « che tutti chiamano Dio ».<sup>39</sup>

**35** L'uomo ha facoltà che lo rendono capace di conoscere l'esistenza di un Dio personale. Ma perché l'uomo possa entrare nella sua intimità, Dio ha voluto rivelarsi a lui e donargli la grazia di poter accogliere questa rivelazione nella fede. Tuttavia, le prove dell'esistenza di Dio possono disporre alla fede ed aiutare a constatare che questa non si oppone alla ragione umana.

## **III. La conoscenza di Dio secondo la Chiesa**

**36** « La santa Chiesa, nostra Madre, sostiene e insegna che Dio, principio e fine di tutte le cose, può essere conosciuto con certezza con il lume naturale della ragione umana partendo dalle cose create ». <sup>40</sup> Senza questa capacità, l'uomo non potrebbe accogliere la rivelazione di Dio. L'uomo ha questa capacità perché è creato « a immagine di Dio » (*Gn 1,27*).

**37** Tuttavia, nelle condizioni storiche in cui si trova, l'uomo incontra molte difficoltà per conoscere Dio con la sola luce della ragione.

« Infatti, sebbene la ragione umana, per dirla semplicemente, con le sole sue forze e la sua luce naturale possa realmente pervenire ad una conoscenza vera e certa di un Dio personale, il quale con la sua provvidenza si prende cura del mondo e lo governa, come pure di una legge naturale inscritta dal Creatore nelle nostre anime, tuttavia la stessa ragione incontra non poche difficoltà ad usare efficacemente e con frutto questa sua capacità naturale. Infatti le verità che concernono Dio e riguardano i rapporti che intercorrono tra gli uomini e Dio trascendono assolutamente l'ordine delle cose sensibili, e, quando devono tradursi in azioni e informare la vita, esigono devoto assenso e la rinuncia a se stessi. Lo spirito umano, infatti, nella ricerca intorno a tali verità, viene a trovarsi in difficoltà sotto l'influsso dei sensi e dell'immaginazione ed anche a causa delle tendenze malsane nate dal peccato originale. Da ciò consegue che gli uomini facilmente si persuadono, in tali argomenti, che è falso o quanto meno dubbio ciò che essi non vorrebbero che fosse vero ». <sup>41</sup>

**38** Per questo l'uomo ha bisogno di essere illuminato dalla rivelazione di Dio, non solamente su ciò che supera la sua comprensione, ma anche sulle « verità religiose e morali che, di per sé, non sono inaccessibili alla ragione, affinché nella presente condizione del genere umano possano essere conosciute da tutti senza difficoltà, con ferma certezza e senza mescolanza d'errore ». <sup>42</sup>

#### **IV. Come parlare di Dio?**

**39** Nel sostenere la capacità che la ragione umana ha di conoscere Dio, la Chiesa esprime la sua fiducia nella possibilità di parlare di Dio a tutti gli uomini e con tutti gli uomini. Questa convinzione sta alla base del suo dialogo con le altre religioni, con la filosofia e le scienze, come pure con i non credenti e gli atei.

**40** Essendo la nostra conoscenza di Dio limitata, lo è anche il nostro linguaggio su Dio. Non possiamo parlare di Dio che a partire dalle creature e secondo il nostro modo umano, limitato, di conoscere e di pensare.

**41** *Le creature hanno tutte una certa somiglianza con Dio*, in modo particolarissimo l'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio. Le molteplici perfezioni delle creature (la loro verità, bontà, bellezza) riflettono dunque la perfezione infinita di Dio. Di conseguenza, noi possiamo parlare di Dio a partire dalle perfezioni delle sue creature, « difatti dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si conosce l'autore » (*Sap 13,5*).

**42** Dio trascende ogni creatura. Occorre dunque purificare continuamente il nostro linguaggio da ciò che ha di limitato, di immaginoso, di imperfetto per non confondere il Dio « ineffabile, incomprendibile, invisibile, inafferrabile » <sup>43</sup> con le nostre rappresentazioni umane. Le parole umane restano sempre al di qua del mistero di Dio.

**43** Parlando così di Dio, il nostro linguaggio certo si esprime alla maniera umana, ma raggiunge realmente Dio stesso, senza tuttavia poterlo esprimere nella sua infinita semplicità. Ci si deve infatti ricordare che « non si può rilevare una qualche somiglianza tra Creatore e creatura senza che si debba notare tra di loro una dissomiglianza ancora maggiore », <sup>44</sup> e che « noi non possiamo cogliere di Dio ciò che egli è, ma solamente ciò che egli non è, e come gli altri esseri si pongano in rapporto a lui ». <sup>45</sup>

#### **In sintesi**

**44** *L'uomo è per natura e per vocazione un essere religioso. Poiché viene da Dio e va a Dio, l'uomo non vive una vita pienamente umana, se non vive liberamente il suo rapporto con Dio.*

**45** *L'uomo è creato per vivere in comunione con Dio, nel quale trova la propria felicità: «Quando mi sarò unito a te con tutto me stesso, non esisterà per me dolore e pena. Sarà vera vita la mia, tutta piena di te ».* <sup>46</sup>

**46** Quando ascolta il messaggio delle creature e la voce della propria coscienza, l'uomo può raggiungere la certezza dell'esistenza di Dio, causa e fine di tutto.

**47** La Chiesa insegna che il Dio unico e vero, nostro Creatore e Signore, può essere conosciuto con certezza attraverso le sue opere, grazie alla luce naturale della ragione umana.<sup>47</sup>

**48** Partendo dalle molteplici perfezioni delle creature, similitudini del Dio infinitamente perfetto, possiamo realmente parlare di Dio, anche se il nostro linguaggio limitato non ne esaurisce il mistero.

**49** « La creatura senza il Creatore svanisce ». <sup>48</sup> Ecco perché i credenti sanno di essere spinti dall'amore di Cristo a portare la luce del Dio vivente a coloro che lo ignorano o lo rifiutano.

---

#### NOTE

(29) Concilio Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 19: AAS 58 (1966) 1038-1039.

(30) Concilio Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 19: AAS 58 (1966) 1039.

(31) Cf Concilio Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 19-21: AAS 58 (1966) 1038-1042.

(32) Cf *Mt* 13,22.

(33) Cf *Gn* 3,8-10.

(34) Cf *Gio* 1,3.

(35) Sant'Agostino, *Confessiones*, 1, 1, 1: CCL 27, 1 (PL 32, 659-661).

(36) Cf *At* 14,15-17; 17,27-28; *Sap* 13,1-9.

(37) Sant'Agostino, *Sermo* 241, 2: PL 38, 1134.

(38) Concilio Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 18: AAS 58 (1966) 1038; cf *Ibid.*, 14: AAS 58 (1966) 1036.

(39) San Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3, c: Ed. Leon. 4, 31.

(40) Concilio Vaticano I, Cost. dogm. *Dei Filius*, c. 2: DS 3004; cf *Ibid.*, De Revelatione, canone 2: DS 3026; Concilio Vaticano II, Cost. dogm. *Dei Verbum*, 6: AAS 58 (1966) 819.

(41) Pio XII, Lett. enc. *Humani generis*: DS 3875.

(42) *Ibid.*: DS 3876. Cf Concilio Vaticano I, Cost. dogm. *Dei Filius*, c. 2: DS 3005; Concilio Vaticano II, Cost. dogm. *Dei Verbum*, 6: AAS 58 (1966) 819-820; San Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 1, c: Ed. Leon. 4, 6.

(43) *Liturgia bizantina. Anaphora sancti Ioannis Chrysostomi: Liturgies Eastern and Western*, ed. F.E. Brightman (Oxford 1896) p. 384 (PG 63, 915).

(44) Concilio Lateranense IV, *Cap. 2. De errore abbatis Ioachim*: DS 806.

(45) San Tommaso d'Aquino, *Summa contra gentiles*, 1, 30: Ed. Leon. 13, 92.

(46) Sant'Agostino, *Confessiones*, 10, 28, 39: CCL 27, 175 (PL 32, 795).

(47) Cf Concilio Vaticano I, Cost. dogm. *Dei Filius*, De Revelatione, canone 2: DS 3026.

(48) Concilio Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 36: AAS 58 (1966) 1054.

---

Libro: Dio sulle tracce dell'uomo - Capitolo 4°

## 4.2. Verso una legittimazione del "punto centrale" della fede cristiana

«Trascendenza come fuga o come illimitatezza dell'anima?».

Risposta nei termini di un'apertura o chiusura dell'esistenza umana e come bisogno di riconoscimento e di rilevanza della vita personale e individuale. Viene riproposta in questa domanda: Non può essere che ogni costruzione religiosa, inclusa quella cristiano-cattolica, sia un puro e semplice espediente per sfuggire a quella che è stata chiamata «l'indifferenza del mondo»? Indifferenza a che cosa? Innanzi tutto alla propria persona, che si ritiene rinchiusa in un'insuperabile solitudine.

È l'esperienza frustrante dell'individuo nel «mancato riconoscimento da parte del mondo» nei suoi confronti, e ciò proprio nel momento in cui la rete di relazioni con gli altri mostra la sua fallacia. È l'esperienza di abbandono al proprio destino nel punto più essenziale: quando ne va della propria vita e della propria morte.

Tutto il contrasto fondamentale è tra «la dignità dell'uomo e l'indifferenza del mondo»<sup>1</sup> nel disincanto della promessa di "vita riuscita

---

<sup>1</sup> J. WERBICK, *Essere responsabili...*, cit., 180ss.

--- > La contraddittoria percezione che lo stesso mondo da noi abitato non è la «casa paterna» che immaginavamo, ma si mostra di colpo per quello che è: «luogo che non riconosce più il figlio». È pertanto l'esperienza fallimentare:

«non l'una o l'altra persona ci addolorano con la loro indifferenza, [...] non una o l'altra situazione ci sopraffà, ma [...] attraverso queste persone e situazioni ci parla per così dire il silenzio del mondo, la sua indifferenza completa verso la nostra esistenza»<sup>2</sup>.

Nessuna via d'uscita, allora? Nessuna salvezza? Werbick discute l'alternativa, anch'essa desolante di Leszek Kolakowski: o la rassegnazione a costruirsi il mondo secondo un'organizzazione mitica, oppure nascondere l'esperienza del fallimento sotto un complesso istituzionale che appiattisce la vita nella quotidianità effettiva.

Per coloro che non si rassegnano alla seconda **opzione resta allora solo l'affabulazione mitica?** Restano le «costruzioni religiose» delle costruzioni metafisiche del passato, nei tratti più raffinati e più dignitosi della riflessione speculativa? Mito sublimato, che conferisce i tratti del divino, rinominato *Assoluto*<sup>3</sup>, a idee prodotte dalla mente umana?

A questa critica si aggiunge quella dell'assolutismo, che, come è apparso anche a noi, spesso nasce da una erronea quanto sciagurata comprensione dello stesso *Assoluto*<sup>4</sup>. **Quando questi diviene una sorta di altare di Moloch**, l'idolo cananeo cui venivano sacrificati gli esseri umani, soprattutto bambini, non siamo più in presenza di un *Assoluto* come *Trascendenza e superamento dei limiti umani*, ma in **una tirannia assoluta, perpetrata in nome di una religione completamente impazzita**.

Ma quando ciò accade, non è necessario demolire il concetto stesso di religione,<sup>5</sup> perché la critica alla religione deve diventare anche critica religiosa, cioè deve essere condotta dalla religione stessa in oggetto, oltre che dalla teologia. Del resto non è l'Assoluto in quanto tale a dover essere messo in discussione, ma il tipo di *assolutezza* che a questo si attribuisce. Dal nostro punto di vista non può essere un'assolutezza contro l'uomo, per la sua distruzione e per quella del suo ambiente vitale. Il valore assoluto è nella dignità dell'uomo **nel riferimento incondizionato, cioè originale, inedito e immeritato, a una relazione che, nel caso cristiano, è una relazione d'amore assoluta. In altre parole, siamo davanti all'Assoluto Amore**. E proprio ciò costituisce la garanzia dell'Assoluto stesso e la critica permanente a ogni ricaduta in qualsiasi forma di assolutismo.

Anche Werbick è vicino a quest'impostazione. Soprattutto quando mette in rapporto **la relatività dell'uomo e l'Assoluto, con l'intima e innata relazionalità umana** e - potremmo aggiungere a nostra volta - con l'innata e assoluta Relazionalità di Dio.

Sicché:

«L'idea cristiana di Dio ha cercato di pensare **Dio come l'assoluto partendo dall'assolutezza della sua bontà**, in cui egli non si chiude all'autodeterminazione della libertà finita — non la nega —, bensì si apre ad essa, cosicché questa può pervenire in lui a se stessa. Perciò la **relatività** dell'uomo non è affermata come eliminazione del fatto che egli è fine a se stesso, bensì è stata pensata come **relazionalità**: come inserimento in quell'autodeterminazione dell'assoluto, che torna come tale incondizionatamente a beneficio dell'uomo e della sua libertà»<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> Questa sconfortata, progressiva sequenza di fallimenti è ricostruita con le parole di KOLAKOWSKI, *Die Gegenwärtigkeit...*, cit., 93-94.

<sup>3</sup> Cf. J. WERBICK, *Essere responsabili...*, cit., 182-184, dove ricorre la citazione di alcuni studiosi del cosiddetto *postmoderno*: J-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*. Rapporto sul sapere, Feltrinelli, Milano 1991<sup>6</sup>; W. WELSCH, *Unsere postmoderne moderne*, Berlin 1993<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Cf. La critica al fondamentalismo e alle altre forme di religiosità distorta o «patologica» in MAZZILLO, *L'uomo sulle tracce di Dio...*, cit., 145 e *passim*.

<sup>5</sup> Ciò accade sulla scia della critica di K. Barth anche in autori più recenti, come ad esempio, in H.J. KRAUS, *Theologische Religionskritik*, Neukirchen - Vluyn 1982.

<sup>6</sup> J. WERBICK, *Essere responsabili...*, cit., 190.

Ritorna qui il valore dell'uomo nella concezione cristiana espressa già da Ireneo, che nella doppia e reciproca formula della gloria di Dio e della vita dell'uomo, proclama un assioma che congiunge per sempre l'uomo a Dio e Dio all'uomo, e potremmo dire la teologia all'antropologia e l'antropologia alla teologia: *Gloria Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei* («la gloria di Dio è l'uomo vivente e, a sua volta, la vita dell'uomo è la visione di Dio»)<sup>7</sup>.

È nota, a riguardo l'impostazione di K. Rahner, in cui la teologia assume una decisa connotazione antropologica, fino a parlare della *dogmatica* cristiana come vera e propria *antropologia*. Ne era cosciente lo stesso teologo, che quasi programmaticamente si proponeva «[...] di mostrare perché oggi la teologia dogmatica (*sic*) debba configurarsi come antropologia teologica e perché sia oggi necessario e fruttuoso attuare una svolta antropocentrica»<sup>8</sup>. Ma vi perviene anche P. Sequeri, sebbene per un'altra strada, nel recupero della relazionalità umana come sistema di passioni interagenti con Dio, in quanto loro destinatario e interlocutore. Su questa strada la fede e la dottrina ad essa relativa non possono non innervare l'antropologia, fino a dire che «la dottrina della fede che salva appartiene di diritto al campo della antropologia cristiana»<sup>9</sup>.

Ma ritorna, a nostro modo di vedere, anche il motivo che congiunge l'Assoluto al contingente e l'Infinito al finito: la loro relazionalità. Una relazionalità innatamente costitutiva: quella di Dio; una relazionalità creaturalmente costituita, e su questa via, costitutiva: quella dell'uomo.

È in forza di questa relazionalità e solo a motivo di essa che l'uomo è capace di andare alla ricerca di Dio, di cui avverte anche un innato bisogno. La possibilità è comunque anche desiderio. Ne troviamo una sintesi autorevole nel magistero di Giovanni Paolo II, fino all'efficace introduzione della sua *Fides et ratio*:

«La fede e la ragione sono **come le due ali** con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità. È Dio ad aver posto nel cuore dell'uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere Lui perché, conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso»<sup>10</sup>.

Come abbiamo già visto, tale desiderio si fonda sulla creaturale costituzione umana, che a sua volta è stata da noi formulata come capacità dell'uomo di reggere all'urto del suo Mistero e di avvertirne continuamente il fascino e, di converso, anche la mancanza. Si è detto che in forza della sua creaturalità particolare con cui Dio lo ha fatto a sua immagine e secondo la sua somiglianza, **l'uomo è *capax Dei* (cioè capace di Dio)**. È una formula felice, di solito attribuita a Tommaso d'Aquino, che, l'adoperava spesso per l'anima umana, facendone la base della sua antropologia teologica<sup>11</sup>. In realtà corrisponde a una convinzione che viene da più lontano. È stata documentata per la prima volta in Rufino (IV sec.), a proposito dell'incarnazione<sup>12</sup>; in Giuliano Pomerio (V sec.), in riferimento ad Adamo come primo essere *capax Dei*<sup>13</sup>; in Agostino, che parte dall'immagine di Dio nell'uomo come base per la sua "partecipazione" alla natura di Dio<sup>14</sup>; in Bonaventura, che,

---

<sup>7</sup> IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, IV, 20, 7. Cf. anche GIOVANNI PAOLO II, «L'uomo, creato a immagine di Dio», 9 aprile 1986, in [www.disf.org/Documentazione/05-1-860409-CatMer\\_ita.asp](http://www.disf.org/Documentazione/05-1-860409-CatMer_ita.asp).

<sup>8</sup> K. RAHNER, «Theologie und Anthropologie», in *Schriften zur Theologie*, VIII, Einsiedeln 1967, 43-65 [trad. it «Teologia e antropologia», in *Nuovi Saggi*, III, Paoline, Roma 1969, 45-72, qui 45].

<sup>9</sup> P. A. SEQUERI, *L'idea della fede*. Trattato di teologia fondamentale, Glossa, Milano 2002, 2.

<sup>10</sup> L'enciclica fa riferimento ai testi biblici di *Es* 33, 18; *Sal* 27 [26], 8-9; 63 [62], 2-3; *Gv* 14, 8; *1 Gv* 3, 2 e si sviluppa sui grandi temi contenuti in questo *incipit*. Ad essi e all'intera enciclica si fa riferimento, com'è ovvio, nei più recenti trattati di teologia fondamentali. Tra questi si distingue particolarmente, per la quantità dei riferimenti e i relativi approfondimenti, il già citato S. PIÉ-NINOT, *Teologia fondamentale...*, cit. L'autore mettendo in rapporto tale innato desiderio di Dio con l'*interiorità oggettiva* e l'assunto greco *gnōti seautón* (conosci te stesso) ne fa il punto di partenza per la ricerca di senso dell'uomo di ogni tempo. Cf. *ivi*, 92 ss. e *passim*.

<sup>11</sup> «L'anima è capace di Dio, perché è a sua immagine» (III, q.6, a. 2c). Rispetto al rapporto con Dio cf. anche I-II, q.113, a.10: «eo enim quod facta est ad immagine Dei, capax est Dei per gratiam»; cf., a riguardo, R. SPIAZZI, *Natura e grazia: fondamenti dell'antropologia cristiana secondo San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991.

<sup>12</sup> Cf. PIÉ-NINOT, *Teologia fondamentale...*, cit., 94, che annota: *anima capax Dei*, in *Symb.* 13 [PL 21,352];

<sup>13</sup> *Ivi*: *primus homo capax Dei*, in *Vit. Cont.* 2,18 [PL 59, 463].

<sup>14</sup> *Ivi*: *De Trin.*, XIV,8,11.

citando Agostino, si riferisce all'*ordinamento* immediato dell'uomo verso Dio e pertanto lo ritiene *capax Dei* e - reciprocamente - configurato a Dio perché ne è *capace*<sup>15</sup>.

Deriva da qui il fatto che l'uomo sia capace di *beatitudine* e anche capace della *Trinità* (*capax Trinitatis*)<sup>16</sup>. Si fonda qui, secondo la nostra concezione della rivelazione, la sua comunicabilità e la relazionalità da essa inscindibile. Ma si basa anche qui ogni considerazione sull'affidabilità tanto dell'uomo e delle sue strutture costitutive, quanto della rivelazione medesima, come realtà anch'essa affidabile, perché mistero traducibile e di fatto tradotto nella realtà umana. Parte infine da queste considerazioni previe ogni successivo discorso sull'affidabilità di Dio e sulla sua rivelazione come parola ultimativa e definitiva sull'uomo e sulla realtà nel suo insieme<sup>17</sup>.

In ultima analisi, dalla genuinità del continuo riferimento umano alla sua profondità, come appello e come fondamento, si può e si deve incessantemente passare a considerare la genuinità dell'interlocutore, che è l'altro e il Tutto-Altro. Sì, proprio l'affidabilità umana al suo più autentico "sentire" converge alla fine con l'affidabilità di Colui che ne è il Destinatario e il Referente, oltre che il Fondamento. È il Tu reale e autentico cui ci affidiamo, perché a Lui continuamente ci rapportiamo.

Arrivati a questo punto il *sentire* sfocia nell'*assentire*. Non nel senso che siamo costretti a credere in Dio, ma perché di certo siamo condotti a una domanda fondamentale e ad una opzione basilare. Se diamo credito a *ciò che ci chiama* dalla nostra relazionalità, possiamo e vogliamo dare anche credito a *Colui che ci interpella come Tu* della nostra vita? La questione sfocia di nuovo nel dilemma esistenziale più che cognitivo: l'apertura o la chiusura della nostra esistenza a ciò che ci trascende.

La ricerca del senso complessivo del vivere e del morire è ricerca del senso dell'essere, ma diventa ben presto ricerca del senso stesso dell'essere, tanto da domandarsi se essere abbia un senso. Così come diventa impellente la domanda: Fino a che punto «l'uomo *conoscendo se stesso* come *capace di Dio*, si riconosce *capace di ascoltare la Parola di Dio*?

Scriva Salvador Pié-Ninot:

«L'uomo, attraverso la ricerca di un senso ultimo e definitivo, scopre se stesso come "un soggetto libero che agisce nella storia": libero, in quanto è capace di riflettere per scegliere; e storico, perché questa scelta libera la deve realizzare nella e attraverso la storia»<sup>18</sup>.

Nonostante la formulazione positiva, l'autore non dà ancora per superata la precedente *obiezione sull'indifferenza del mondo* e prima ancora di considerare valida l'esperienza dell'essere nel mondo, quella cui siamo pervenuti attraverso il ricorso all'indistruttibile valore della relazionalità, aggiunge:

«A partire da questa situazione, l'uomo si sperimenta come un soggetto sempre aperto al futuro e in ricerca del valore ultimo dell'esperienza storica radicale, che si esprime in forma estrema nelle tre grandi questioni del senso della vita: *la domanda sull'amore, la domanda sul male e la morte, e la domanda sul futuro*».

Il problema di fondo riappare in queste tre grandi questioni, mentre si riconosce che

«L'apertura dinamica dell'uomo, che queste tre grandi domande presuppongono, si trasforma *nella condizione di possibilità umana di poter giungere alla loro piena risposta e realizzazione* nella speranza, solamente possibile grazie alla rivelazione gratuita di Dio in Gesù il Cristo. Questa rivelazione per essere accessibile all'uomo esige che la sua espressione si renda visibile nella storia concreta in quanto si fa presente e 'si incarna' attraverso la parola»<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> *Ivi*: *Il Sent.* d. 16, a. 1 q. 1c.

<sup>16</sup> *Ivi*: AGOSTINO, *De Trin.* XIV, 7.

<sup>17</sup> Il pensiero va naturalmente alle due opere specifiche su questi ultimi argomenti: P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996 e VERWEYEN, *La parola definitiva...*, cit.

<sup>18</sup> PIÉ-NINOT, *Teologia fondamentale...* cit., 158.

<sup>19</sup> *Ivi*.

Come si può notare, la “riuscita della vita” viene così a coincidere con la “sensatezza” della vita stessa e questa con la realizzazione della speranza di cui appare gravida<sup>20</sup>. Ma di quale speranza si tratta? Si tratta della possibilità che si dia «una rivelazione gratuita di Dio in Gesù Cristo».

Il problema della legittimazione della fede nel suo punto centrale si apre così al problema della rivelazione in Cristo, dando ovviamente per scontato che la rivelazione in Cristo costituisce l'autentica rivelazione anche dell'uomo, in forza dell'evento dell'incarnazione.

In ogni caso però la legittimazione ci appare poggiata più sulla rivelazione, effettivamente avvenuta, che non sulla costituzione umana. È, vero, rimanda a quest'ultima, ma rimane un'autolegittimazione all'interno del sistema della rivelazione giudaico-cristiana.

Qui però non si può sfuggire a una domanda ancora più generale, perché il problema della credibilità diventa il problema della genuinità della rivelazione. Se ogni rivelazione non può soggiacere a una verifica esterna e superiore ad essa (non se ne dà un'altra con queste caratteristiche) ci può essere una credibilità come criterio interno alla rivelazione medesima?

È una questione delicata che va impostata correttamente. Si deve escludere, da una parte, la soluzione fondamentalista, che parla della propria religione come dell'unica vera e delle altre come tutte false, se non demoniache, e ricorre alla formula già cara agli esclusivisti «Noi possediamo la verità!». Nel credente, invece, che con maturità compie, per quanto possibile, la doverosa comparazione tra le diverse forme religiose, l'atteggiamento previo deve essere sempre di rispetto sia per la propria fede sia per quella altrui.

La posizione più corretta evita di cadere nell'indifferentismo e nel relativismo, che ritiene tutte le religioni uguali e quindi intercambiabili; ma evita anche di escludere per principio che nelle altre forme di esperienza religiosa ci siano elementi validi, riconducibili a qualche forma, seppure parziale e limitata, di “rivelazione”. Tale apertura previa di credito, successivamente da valutare e discernere (vedremo come e perché), non deve nemmeno nascondere per tatticismo la propria convinzione più profonda, secondo la quale la rivelazione raggiunge in una di essa la sua completezza, che conferisce la capacità di discernere il buono che c'è nelle altre. La formula rispettosa della posizione altrui e rispettosa del mistero stesso è: «Non possediamo la verità, ma siamo da essa posseduti». Ed inoltre: «Se una rivelazione definitiva c'è, per cui non dobbiamo ulteriormente brancolare nel dubbio, non siamo esonerati dall'interrogarci sulle altre modalità con le quali Dio possa esprimersi e si sia storicamente espresso anche nelle altre esperienze religiose».

Non siamo in presenza di un'esplorazione, ma è piuttosto di un cammino verso una meta, che è stata avvertita fin dall'inizio come tale e tale rimane, sicché proprio essa attira continuamente verso ciò dove prima non eravamo mai stati. Si avverte l'impulso di dover camminare nella sua direzione, motivati e sorretti sì da una memoria, ma da una memoria che è sempre alla ricerca<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Sull'intera problematica, cf. L. JÖRG, *Dio e la felicità*. La sorte della vita buona nel cristianesimo, Queriniana, Brescia 2006, originale tedesco del 2004. L'autore inquadra la questione del rapporto tra religione e felicità in Occidente da un punto di vista storico, per offrire alcune interessanti prospettive sistematiche. Fa emergere la circolarità esistente tra l'esperienza del “momento pieno” e un progetto di vita umanamente riuscita, al di là delle contrapposizioni spesso istituite tra il “bruciare l'attimo” e il “programmare la vita”. Il nostro desiderio di felicità sembra così concretizzarsi nella scelta di un progetto di vita rafforzato e sostenuto da momenti nei quali si sperimenta una felicità *data*. Cioè con ciò che ci viene dall'*altro* e pertanto dall'*alto*. Tutto questo apre feconde piste di confronto con la fede cristiana e il pensiero teologico. Nel nostro mondo Dio si dà anche come esperienza di pienezza attuale, oltre che come fondamento del desiderio di una felicità che tentiamo di costruire, progettando la nostra vita, con un desiderio che alla fine è interamente appagabile qui sulla terra.

<sup>21</sup> «Naturalmente qui possiamo solo accennare a questa dottrina generale della *memoria*. Ci interessa la proposizione: la memoria è (anzi, è soprattutto) l'anticipazione (formale e quindi che non anticipa la concretezza della storia, bensì subisce e lascia aperta l'esperienza di essa) che cerca nella storia e che sta con occhio vigile del Salvatore assoluto. In quanto è spirito e libertà, l'uomo, nella sua trascendentalità, sperimenta sempre il proprio essere-orientato al mistero incomprensibile che noi chiamiamo Dio. Egli sperimenta in sé la speranza (sia pure non esigibile a partire da lui stesso) che questo essere-orientato sia così radicale da trovare il

Tornando al nostro filo discorsivo, se ora ci chiediamo quale sia l'oggetto di tanta intensa ricerca e che cosa la giustifichi come *nostalgia e memoria*, ci sembra che la risposta alla fine possa essere questa: *cerchiamo l'amore, perché cerchiamo continuamente l'altro, gli altri e il rapporto con loro*. Di tutto ciò abbiamo qualcosa di più che un presagio: conserviamo come l'impronta originaria, quella che ci imparenta con Dio e pertanto in qualche maniera ne conserviamo la memoria. Siamo memoria che cerca, ma non in maniera astratta. In realtà siamo *memoria che cerca l'amore*, perché veniamo dall'Amore e verso di esso inevitabilmente protendiamo.

Della ricerca della felicità come base per l'evangelizzazione ha parlato anche il Sinodo dei Vescovi sulla nuova evangelizzazione:

vedi Propositiones:

[www.puntopace.net/DISPENSE/SinodoEvangelizzazione/PreposizioniItaliano.pdf](http://www.puntopace.net/DISPENSE/SinodoEvangelizzazione/PreposizioniItaliano.pdf)

Nr. 7: L'evangelizzazione può essere compresa sotto tre aspetti. In primo luogo, l'evangelizzazione *ad gentes* è l'annuncio del Vangelo a coloro che non conoscono Gesù Cristo. In secondo luogo, essa anche include la continua crescita della fede che è la vita ordinaria della Chiesa. Infine, la nuova la nuova evangelizzazione si rivolge soprattutto a coloro che si sono allontanati dalla Chiesa.

Nr. 9: Il fondamento di ogni proclamazione, la dimensione kerigmatica, la Buona novella, mette in risalto l'annuncio esplicito della salvezza.

Nr. 13 La proclamazione della Buona novella nei diversi contesti del mondo - marcati dai processi di mondializzazione e di secolarizzazione - pone diverse sfide alla Chiesa: talvolta da una aperta persecuzione religiosa, altre volte da una molto diffusa indifferenza, ingerenza, restrizione o vessazione. Il Vangelo offre una visione della vita e del mondo che non può essere imposta, ma solo proposta, come la Buona novella dell'amore gratuito di Dio e della pace. Il suo messaggio di verità e di bellezza può aiutare la gente a fuggire dalla solitudine e dalla mancanza di senso nelle quali le condizioni della società postmoderna la relegano spesso... mostrare al mondo lo splendore di una umanità fondata sul mistero di Cristo.

Nr. 19: Oggi non è possibile pensare alla Nuova evangelizzazione senza la proclamazione della piena libertà da tutto ciò che opprime la persona umana.

Nr. 20: Nella formazione dei seminaristi non devono essere trascurate né l'educazione alla bellezza, né l'educazione alle arti sacre, come ci ricorda l'insegnamento del Concilio Vaticano II (cfr. *Sacrosanctum Concilium*, 129). La bellezza deve sempre essere una dimensione speciale della Nuova evangelizzazione.

Nr. 31: L'opzione preferenziale per i poveri ci spinge ad andare a cercare i poveri e a lavorare per loro affinché possano sentirsi a casa nella Chiesa. Loro sono sia destinatari che attori della nuova evangelizzazione.

Nr. 44: la parrocchia rimane l'ambiente abituale per la vita spirituale dei parrocchiani. Il Sinodo pertanto incoraggia le visite parrocchiali alle famiglie come un mezzo di rinnovamento della parrocchia. A volte succede che la parrocchia viene considerata solo come un luogo per eventi importanti o persino come un centro turistico. Parimenti, gli "agenti pastorali" negli ospedali, i centri giovanili, le fabbriche, le carceri, ecc. devono tener presente che la nuova evangelizzazione deve trovare casa in questi luoghi. La Chiesa deve infatti essere presente in questi luoghi, poiché Cristo ha mostrato la sua preferenza per le persone che li popolano. Per quanto è nel loro potere, tutte le Chiese sono quindi esortate ad essere aperte a questa missione, ovunque si trovino.

