

6. capitolo Fede e teologia

6.1 Premessa: alla ricerca di una «ragione teologica»

Si è ripetutamente accennato al rapporto *strutturale* esistente tra la fede e la teologia, al punto di ravvisare nella fede il principio da cui ha origine la teologia. Un principio, si potrebbe aggiungere, non solo *originale*, rispetto alle altre scienze, ma anche *originante*, perché generatore dell'intero sistema teologico. La particolarità della teologia consiste in questa sua capacità interna di autoprodursi grazie al principio della fede e agli strumenti di cui dispone il sistema in cui essa è inserita (la rivelazione, le testimonianze dei padri della chiesa, le dichiarazioni magisteriali, il precedente approfondimento teorico basato sulla liturgia, la vita e la prassi della fede, la storia del popolo di Dio). Ciò non significa un rifiuto della ragione da parte della teologia. È al contrario la ricerca delle intime ragioni dalle quali essa muove. Se Agostino ha potuto parlare della necessaria *intelligenza della fede* (*intellectus fidei*), la ricerca di intelligenza da parte della fede non significa una resa incondizionata della fede alla ragione. In questo caso la fede non sarebbe più tale. Il principio della teologia rimane sempre la fede, perché è della teologia restare permanentemente in un atteggiamento che contempla Dio e le sue opere, così come contempla Dio nel suo agire per gli uomini.

È da registrare con soddisfazione che una simile idea venga sempre più affermata anche nella riflessione teologica contemporanea, dopo l'intuizione medioevale teorizzata da Tommaso d'Aquino, che come si è visto, pur difendendo la scientificità teorica della teologia, la derivava dal principio della scienza divina. In questa direzione è forse anche da leggere e da apprezzare la sottolineata esigenza di una «ragione teologica», non come una seconda ragione da collocare parallelamente alla ragione «normale» o scientifica, ma come coerenza interna da cui l'universo teologico sgorga e riceve una sua coerenza organica¹⁰⁸.

La teologia cerca dunque, per sua natura, una sintesi che sia pariteticamente e adeguatamente rispettosa delle *ragioni* della fede e di quelle della *ragione* umana. Non nascondendosi, tuttavia, che anche «la ragione» non è più utilizzabile acriticamente, ma deve tener conto degli approfondimenti e degli esiti di un dibattito, per altro non ancora concluso,

¹⁰⁸ Oltre alla già accennata riflessione di G. COLOMBO, «La ragione teologica», in: ID. (a cura di), *L'evidenza e la fede*, cit., cf. anche L. BORDIGNON, «Chi fa teologia nella chiesa?», in *Credereoggi* 1 (1980/0) 59-70, dove si parla della fede cristiana, che per sua natura «dà da pensare» (*ivi*, 60). Cf. anche G. LORIZIO, «Che cos'è la teologia? Riflessioni introduttive a carattere epistemologico», in G. LORIZIO - N. GALANTINO (edd.), *Metodologia teologica. Avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinari*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1994, 13-38, dove si dà una definizione della teologia nei termini sintetici di un «approfondimento della dimensione conoscitiva della fede», come «dinamismo della conoscenza interno all'atto di fede (=fides qua creditur) e ai suoi contenuti (=fides quae creditur), con l'interessante precisazione che «si tratta dunque di un movimento, ossia di un cammino mai pienamente compiuto, tendente a esplicitare l'intelligenza della fede, a strutturarla in un sapere o, se si vuole, in una "scienza" o, meglio, in un insieme di discipline che costituiscono appunto tale sapere» (*ivi*, 17). Anche in B. FORTE, *La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia*, Paoline Cinisello Balsamo (Milano) 1987 si riprende l'idea di un intimo ricercare della fede stessa, che - come già detto altrove - era in Agostino [«*credere est cum assensionibus cogitare* (*De praedest. Sanct.* 2,5: PL 44, 963)]: «La fede si fa ricerca, provocata e nutrita dal santo racconto della rivelazione, inquietudine santa, che non lascia l'uomo dove lo ha trovato, ma lo seduce e l'attira verso un più vasto orizzonte. L'assenso si fa "cogitativo", pervaso cioè dall'agitazione del desiderio e della vita sempre in movimento del pensiero» (*ivi*, 60).

sull'affidabilità della stessa ragione, non solo sui problemi della scienza, ma anche per ciò che riguarda la sua effettiva capacità a rispondere con sensatezza ai profondi interrogativi che travagliano l'uomo e il suo destino. Se il primo campo riguarda il «problema epistemologico», il secondo investe il «problema esistenziale». Entrambi toccano trasversalmente la teologia.

Sembra insomma che possa valere per la ragione ciò che vale per la vita. Rispetto a questa, a chi gli chiedeva di indicare «una teologia con cui poter vivere», K. Rahner, da grande maestro qual era, rispondeva: «occorre però parimenti chiedersi che genere di vita sia quella che vogliamo vivere!»¹⁰⁹. Anche la ragione non è immune da possibili fraintendimenti sul suo significato di base. Non ci riferiamo solo alla pur necessaria distinzione tra *ragione* e *ragionevolezza*. Termini che nell'epoca della razionalizzazione di molteplici aspetti del nostro vivere finiscono con l'indicare, rispettivamente, l'*organizzazione* produttivamente efficace di un settore del sapere (come, ad esempio l'informatica) e la *sensatezza* umana dell'intero sapere (il senso della vita)¹¹⁰. Ci riferiamo piuttosto ai riferimenti ultimi dai quali muove la conoscenza, all'effettivo *valore conoscitivo* che ha la ragione umana nell'accezione in cui l'abbiamo ininterrottamente ereditata dall'aristotelismo prima e da Cartesio poi. La «purezza» della ragione, obiettivo sempre vagheggiato non solo da Kant, ma da tutti gli appassionati del conoscere, esisterà poi davvero e soprattutto sarà quell'arnese ritenuto unanimemente e infallibilmente indispensabile per conoscere la verità? A questa formidabile domanda si risponde talora in maniera radicale (o forse pretestuosa) che la verità stessa non esiste. È ciò che conosciamo in questo scorcio di secolo sotto il nome di *nichilismo*, in tutte le sue forme¹¹¹. Sembrerebbe, a prima vista, una reazione a quelle pretese della ragione che dall'illuminismo in poi si era autopromossa ad avere l'esclusiva sulla verità. Una reazione comunque spropositata, che finisce con il curare la malattia eliminando il paziente.

Può essere una valida alternativa evitare simili eccessi, riflettendo non solo sui limiti della ragione, ma anche sul suo effettivo valore nella ricerca di un senso più vasto, sufficientemente ragionevole, al di là della pura e fredda razionalità parcellare. È comunque da prendere sul serio chi avverte:

«Gli uomini spesso non si rendono conto che, in tutto il loro pensare e agire, essi in pratica presuppongono continuamente la razionalità della ragione e si abbandonano così alla realtà ambivalente del mondo e dell'uomo. Il che significa che in ogni nostro dubitare e pensare, nelle nostre intuizioni e deduzioni regna a priori, una *primarietà della fiducia*, che noi, certo, praticiamo; per lo più in maniera naturale e ogni uomo - cristiano o non cristiano, teista o ateo - può osare in maniera del tutto razionale, ma anche rifiutare»¹¹².

Si può anche facilmente condividere che ciò che alla fine è determinante non è una maggiore o minore *razionalità* della ragione, non ulteriormente definibile, ma una fondamentale fiducia o sfiducia verso la vita e verso la realtà nel suo insieme e, di conseguenza, verso la ragione che ne è una delle vie di accesso. Ma in questo caso sembra anche che non mostri particolare difficoltà l'accettazione delle due conseguenze di un simile

¹⁰⁹ Cf. K. RAHNER, «Una teologia con cui poter vivere», in ID., *Scienza e fede cristiana*, Paoline, Roma 1984.

¹¹⁰ Cf. F. FERRAROTTI, *Una teologia per atei*, La terza, Roma-Bari 1983, 17ss.

¹¹¹ Sono forme note anche nella varie accezioni della *postmodernità*, quando questa ci presenta la realtà radicalmente frammentata, senza alcuna possibilità di cercarvi progetti complessivi e compiuti. Cf. A. RIZZI, *L'Europa e l'altro*. Abbozzo di una teologia europea della liberazione, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1991; G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985; P.P. OTTONELLO *Struttura e forme del nichilismo europeo*, 1. *Saggi introduttivi*, Japadre, l'Aquila/Roma 1987..

¹¹² H. KÜNG, *Teologia in cammino*. Un'autobiografia spirituale, Mondadori 1997, 226.

procedere e che sono state così formulate: 1) la fede non è al di sopra della ragione (nel senso che anche questa fiducia di fondo sembra avere a che fare con una scelta che, almeno implicitamente, sconfinava nella scelta di fede); 2) la fede non è contro la ragione¹¹³. Due affermazioni che sbloccano la pregiudiziale medioevale (ritenente la fede costitutivamente al di sopra della ragione) e quella di K. Barth (per il quale tra fede e ragione esiste un'insanabile inconciliabilità) e riconducono a una visione più unitaria e a un atteggiamento più fiduciale verso la realtà. Ciò che però ora si chiede è di enucleare più a fondo ciò che tanto la fede che la ragione pretendono, nel rispetto delle specifiche competente.

6.2 La fede resta fede e la ragione resta ragione

Non possiamo evitare il problema di vedere fino a che punto fede e teologia si condizionino vicendevolmente e, di come, nonostante ciò, restino se stesse, ciascuna nel suo ambito¹¹⁴. La determinante presenza della fede come principio generatore della teologia non impedisce certo, anzi per alcuni versi lo esige, che l'opera teologica come tale si riferisca a determinate *fonti*, (in genere la Scrittura, i padri, il magistero etc.). Così come non compromette, ma anzi richiede che la teologia adoperi un metodo di esatta *comunicabilità*, usando, ad esempio, termini che siano in un determinato contesto e che non siano ambigui. La fede non esige che siano sacrificati i criteri di riferibilità oggettiva in ordine alle proprie affermazioni¹¹⁵. Al contrario trova in essi ulteriore sostegno di autenticità, nel senso che, grazie a questi riscontri, può discernere tra *rivelazione* e sedicenti *rivelazioni*. Può infine restare se stessa, anche se la teologia compie delle operazioni che le sono dovute, in forza della sua scientificità. Sono, ad esempio le sue riferibilità concettuali, il fatto che i concetti siano in ordine logico, non siano in contraddizione e formino una parte di un sistema.

In tal modo la teologia è salvaguardata come scienza, ma tutto questo non esaurisce la sua specificità propria, che le deriva dal suo carattere che è l'attività della fede. Questo riferimento rimane infatti determinante per rispondere alla domanda «che cosa è la teologia?». Sicché, se non si può rispondere adeguatamente ricorrendo all'etimologia e neppure facendo riferimento alla ricerca storica lessicografica, si dovrà convenire con chi dice che la teologia è ciò che i teologi cristiani (trattandosi della fede cristiana e non di altro) indicano con tale termine¹¹⁶. L'affermazione sembra essere legittima, anche se inizialmente potrebbe evocare una sorta di *circolo vizioso*. Di questo però non si tratta, e ciascuno se ne può rendere conto, non solo perché ogni scienza si va definendo strada facendo, ma anche perché la teologia non può essere definita dall'esterno, ma solo dall'interno del sistema stesso contenete il suo principio e i fattori che sono all'origine della sua particolare forma di comunicabilità. I suoi principi sono anche alla base dello statuto che essa si è data. *La teologia è pertanto ciò che i teologi considerano teologia*. Va in questa direzione l'affermazione che la teologia si autodefinisce partendo dai suoi principi. E ciò vale in particolar modo per la teologia fondamentale¹¹⁷. Ma vale anche per tutti quei tentativi di ripensare alla fede partendo

¹¹³ Cf. *ivi*, 227-228.

¹¹⁴ Nel loro approccio lessicografico al termine, Alszeghy e Flick scrivevano, che la teologia pretende di essere una scienza e lo è nella misura in cui soddisfa a queste condizioni. Cf. Z. ALSZEGHY-M. FLICK, *Come si fa la teologia*, Paoline, Roma 1978, 24.

¹¹⁵ Cf. *Ivi*.

¹¹⁶ *Ivi*, 14.

¹¹⁷ «La teologia fondamentale si occupa dei principi della teologia ed è il luogo nel quale la teologia si richiama ai suoi principi e dà ragione di essi. Il problema principale dei manuali è la confusione tra questo luogo con i suoi principi.

da alcune caratteristiche sue tipiche e qualificanti, capaci cioè di restare saldamente ancorati a idee bibliche teologiche particolarmente pregnanti, come, ad esempio, le diverse forme di teologie della liberazione, la teologia della speranza, la teologia della pace, la legittimità delle quali è fondata sulle idee portanti del Vaticano II¹¹⁸. Non solo per l'*opzione pastorale* di questo concilio come *opzione dogmatica*, ma anche perché la teologia non è costretta a ricorrere a criteri o a principi surrettizi derivati da scienze ad essa esterne, fossero anche quelle così importanti come l'ermeneutica, la sociologia o le scienze ad esse similari¹¹⁹.

Secondo i suoi stessi principi la teologia, pur restando un'attività della fede, che si manifesta come prassi sapienziale, rimane a pieno titolo anche scienza, perché ha una capacità di tematizzazione e di riflessione critica sui contenuti della fede e sulle sue implicanze pratiche. Di fronte alla fede, la teologia si trova ad essere in posizione recettiva. Non ne può disporre, può solo accoglierla e chiarire la struttura fondamentale del rapporto tra Dio e l'uomo che è già dato da Dio ed è continuamente dato da lui. Questo rapporto deve essere sempre presupposto in ogni attività teologica, ragion per cui il teologo è innanzi tutto un credente, «uno che ha la fede, o meglio è posseduto dalla fede»¹²⁰. E ciò giustifica l'affermazione che senza fede non esiste teologia¹²¹.

Riflettendo sul rapporto di fede, la teologia è in grado di descriverlo non solo come accettazione di proposizioni dottrinali¹²², ma anche come atteggiamento esistenziale, con il quale l'uomo aderisce a Dio come Persona, si affida Lui e, da Lui sorretto, guarda la realtà con occhi nuovi e con cuore riconciliato. Si tratta di un atteggiamento colloquiale, grazie al quale entriamo in rapporto con Dio che ci ha preceduti, chiamandoci ad un dialogo con Lui¹²³. Al *dialogo*, di cui si è già parlato nella prima parte, segue il *colloquio*, che è preghiera rivolta a Dio ed è testimonianza conviviale vissuta nell'assemblea dei fratelli.

Entrambi non si possono più distinguere l'uno dagli altri né rapportarsi l'uno agli altri. Invece dell'ermeneutica come uno dei principi della teologia si parla di una teologia fondamentale ermeneutica e invece di un necessario rapporto della teologia a un contesto, si parla di una teologia fondamentale contestuale. Il nuovo libro di Walter Kern, Hermann Josef Pottmeyer e Max Seckler soffre di questa mancanza. Invece di dire che la teologia fondamentale è il luogo nel quale la teologia dà ragione di come essa intenda la fede - ermeneutica- di ciò che di essa difende - apologetica - o di ciò che essa stessa rappresenta -analitica -, si parla di una teologia fondamentale integrativa. Ciò non è un luogo dove qualcuno si trova, ma un concetto generale (*Oberbegriff*) integrativo, che abbraccia molteplici attività» (E. KLINGER, *Der neue Begriff von Pastoral und die Option für die Armen. Ein neuer Standpunkt der Theologie*, in: ID., Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Benzinger, Verlag, Zürich 1990, 277).

¹¹⁸ Klinger precisa meglio la sua posizione differenziandosi da quella degli autori citati, dicendo che se per Seckler «il suo punto determinante si trova nel raggiungimento cognitivo e nella ricostruzione ragionevole della realtà e verità costruttrice l'esistenza cristiana», ciò significa lasciare da parte i significati, pur di principio, del Concilio e ciò porta ad una mancanza di prospettiva (Ivi, 277; cf. nota 7).

¹¹⁹ Nell'opera tedesca citata precedentemente, alla nota 7 E. Klinger porta come esempio di attività teologica dedotta consequenzialmente ai principi interni della fede la collana da lui diretta *Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie*, Frankfurt/Bern/New York 1986 ss, l'opera di C. BOFF, *Theologie und Praxis*, München 1983 e la mia precedente edizione di *Theologia come prassi di pace*, La Meridiana, Molfetta 1988.

¹²⁰ Ivi, 15.

¹²¹ Cf. l'enciclica di Gregorio XVI (anno 1832) *Mirari Vos Arbitramur* (D 2732), il quale rivolgendosi a quanti si dedicano «alle discipline sacre e alle questioni filosofiche», li esorta a che non succeda che «spinti dalle capacità del solo ingegno deflettano con imprudenza dai sentieri della verità cadendo nella via degli empi». Piuttosto «ricordino che Dio soltanto è la guida della sapienza e il precettore dei saggi» (Cf. Sap 7,15) e che non può accadere «che senza Dio conosciamo Dio, il quale attraverso il Verbo insegna agli uomini a conoscere Dio».

¹²² Sono di questo tipo, ad esempio, le affermazioni: «Dio è uno e Trino»; «nell'unica persona del Verbo Incarnato sussistono due nature», «la chiesa è stata fondata da Cristo» etc.

¹²³ Cf. *Dei Verbum* 2.

6.3 Credere significa affidarsi

La fede si esprime così come prassi cristiana nel contesto di una comunità che vive secondo Dio, i cui membri imparano ad affidarsi a Dio e ad affidarsi l'uno all'altro. Credere significa *credere in qualcuno*. Lo stupore con cui, al pari della fede, inizia la teologia, diventa anche affidamento di se stessi all'altro. È la *fede in*: un consegnare se stessi come persona, riconoscendosi in Dio come colui che ci chiama ad un rapporto filiale ed intimo con Lui. Ma è anche un affidarsi reciprocamente. In ogni caso è un atteggiamento di fiducia, che tende sempre più all'amore.

Fede è ancora *credere a qualcuno*. A Dio che parla e che si è rivelato in una storia e attraverso le vicende di un popolo. Ma è credere anche a lui che parla ancora, attraverso i segni che testimoniano l'amore e attraverso la presenza di un agire, che seppure a fatica, avanza nella storia come agire di pace e bisogno di diffonderla. Credere a colui *che ha parlato* non è credere a uno qualunque, ma a colui che ci dà una nuova qualità di vita già in questo mondo¹²⁴. Aderendo a Dio con la vita, crediamo anche alle promesse che egli ha rivolto all'umanità. *Credendo in lui*, ne scopriamo la paternità; *credendo alla sua parola*, scopriamo la nostra fraternità umana. In entrambi i casi la fede ci immette in un orizzonte nuovo, che ci avvolge e ci trasforma. Anche per questo e per il fatto che è stato Dio per primo a chiamarci, si può affermare che non noi possediamo la fede ma siamo da essa posseduti.

La fede è di conseguenza *abbandono ed ascolto*. Colui che le si affida è simile al bambino che Gesù indica come il prototipo di ogni credente¹²⁵, perché la consapevolezza di essere come avvolti dalla fede, come il bambino in braccia a sua madre¹²⁶, conferisce sicurezza¹²⁷. Ma ciò non esclude difficoltà e problemi, che affiorano nel momento in cui ci troviamo di fronte a particolari vicende della vita o dobbiamo soddisfare la legittima esigenza di integrare l'esperienza di fede nella nostra complessità umana, fatta anche di razionalità e di domande alle quali dobbiamo dare una risposta. Nascono allora richieste ulteriori di senso, difficoltà e persino obiezioni, verso le quali la fede stessa pretende che si diano spiegazioni. È ciò che Agostino indicava come *fides quaerens intellectum*, è la fede che cerca l'intelligenza. Certamente la fede non la richiede per se stessa, né viene meno l'atteggiamento fiduciale in Dio, ma la richiede per confermare una volta di più che Dio non ci può essere mai contro, anche quando non dovesse essere immediatamente evidente. Ma già affermare questo è accogliere una delle richieste che salgono dalla fede. È ricevere conferma che nulla può veramente nuocere a chi si è abbandonato nelle braccia di Dio¹²⁸. Infatti non ci può essere nulla, veramente nulla, né in questo né nell'altro mondo che potrà mai separarci dall'amore

¹²⁴ Le parole di Gesù «io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (Gv 10,10) possono essere intese proprio in questo senso, se è vero che la vita che egli dà è pienezza di vita già su questa terra, anche se raggiungerà il culmine nella vita futura (cf. Gv 6,51; Gv 6,68; Gv 10,28; Gv 17,2; Gv 17,3; Gv 17,24; At 13,46).

¹²⁵ Cf. Mc 9,36; Lc 9,47; Mt 19,13; Mc 10,13; Lc 18,15; Lc 18,16.

¹²⁶ Come non ricordare alcune tra le espressioni più tenere che la Parola di Dio riserva a chi si affida a Dio, come a sua madre? Cf. «Su di te mi appoggiai fin dal grembo materno, dal seno di mia madre tu sei il mio sostegno» (Sal 71,6); «Come una madre consola un figlio così io vi consolerò» (Is 66,13) «Io sono tranquillo e sereno come bimbo svezzato in braccio a sua madre» (Sal 131,2).

¹²⁷ Cf. Is 30,15 Mt 18,3p; Os 11,4; Is 66,12-13.

¹²⁸ «Che diremo dunque in proposito? Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi?» (Rm 8,31; cf. anche Is 50,7-9 Rm 5,6-11; Gen 22,16).

di Cristo¹²⁹. Si tratta di un'esperienza che si fa forte delle affermazioni della Parola di Dio, pur avvertendo le difficoltà che la vita e l'intelligenza non fanno mai mancare. Non si tratta allora di «dubbi di fede», nel senso di dubitare su Dio o sulla sua Parola, ma di dubitare sulle nostre effettive capacità a comprenderlo. E così che la fede, mentre illumina, conserva pur sempre delle zone di penombra, attraverso le quali dobbiamo camminare¹³⁰. Ci rischiarerà quel tanto che basta, perché continuiamo ad appoggiarci sulla parola di Dio, ma non al punto di evitarci la fatica dell'ulteriore ricerca. È l'esperienza espressa con l'immagine della lampada, sicché la stessa Parola di Dio è paragonata ad una «lampada che arde in un luogo tenebroso finché non spunti il giorno» (Pt 1,19)¹³¹. La fede, che è sempre rischiarata dalla «parola profetica», è essa stessa quel tenue chiarore che ci consente di avanzare anche quando la notte fosse ancora fonda. La teologia muove da questo chiarore e tenta di distinguere gli oggetti, spesso soltanto a tentoni¹³², pur con la consapevolezza di non possedere la verità, né di poterne disporre. Al contrario non può essere che a servizio della verità e dell'intelligenza credente, la quale in quella penombra deve comunque poter avanzare. La sua conoscenza si differenzia pertanto dalla chiara visione, che si raggiungerà soltanto quando tutto sarà compiuto:

«Sappiamo infatti che quando verrà disfatto questo corpo, nostra abitazione sulla terra, riceveremo un'abitazione da Dio, una dimora eterna, non costruita da mani d'uomo, nei cieli. Perciò sospiriamo in questo nostro stato, desiderosi di rivestirci del nostro corpo celeste... In realtà quanti siamo in questo corpo, sospiriamo come sotto un peso, non volendo venire spogliati ma sopravvestiti, perché ciò che è mortale venga assorbito dalla vita. È Dio che ci ha fatti per questo e ci ha dato la caparra dello Spirito. Così, dunque, siamo sempre pieni di fiducia e sapendo che finché abitiamo nel corpo siamo in esilio lontano dal Signore, camminiamo nella fede e non ancora in visione» (2Cor 5,1-7).

Il cammino evoca una costante della vita cristiana. Vale non solo per la prassi in quanto tale, ma anche per la teologia. Come è per la fede, anche per la teologia lo stato non è quello di chi ha già raggiunto la meta, ma di chi resta in cammino. Anche per questo motivo si può concludere che la teologia nasce sempre in un ambito di fede, ma la fede non abolisce la ricerca né lo studio. Questi la rafforzano, mentre essa fornisce il chiarore iniziale in cui studio e ricerca si possono muovere.

¹²⁹ Il testo paolino prosegue in una sequenza che deve impregnare ogni esperienza teologica e teologale nello stesso tempo: «Egli che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha dato per tutti noi, come non ci donerà ogni cosa insieme con lui? Chi accuserà gli eletti di Dio? Dio giustifica. Chi condannerà? Cristo Gesù, che è morto, anzi, che è risuscitato, sta alla destra di Dio e intercede per noi? Chi ci separerà dunque dall'amore di Cristo? Forse la tribolazione, l'angoscia, la persecuzione, la fame, la nudità, il pericolo, la spada? Proprio come sta scritto: Per causa tua siamo messi a morte tutto il giorno, siamo trattati come pecore da macello. Ma in tutte queste cose noi siamo più che vincitori per virtù di colui che ci ha amati» (Rm 8,32-37).

¹³⁰ Sul dubbio in teologia, le sue cause e i possibili rimedi cf. K. BARTH, *Introduzione ...*, cit., 161ss.

¹³¹ L'intera citazione è la seguente: «E così abbiamo conferma migliore della parola dei profeti, alla quale fate bene a volgere l'attenzione, come a lampada che brilla in un luogo oscuro, finché non spunti il giorno e la stella del mattino si levi nei vostri cuori. Sappiate anzitutto questo: nessuna scrittura profetica va soggetta a privata spiegazione, poiché non da volontà umana fu recata mai una profezia, ma mossi da Spirito Santo parlarono quegli uomini da parte di Dio» (2Pt 1,19-21).

¹³² Vale anche per il teologo ciò che Paolo diceva a proposito della ricerca di Dio da parte di ogni uomo: «Egli 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» (AT 17,26-27).

6.4 Ortodossia, ortoprassi ed eresia

Se senza fede non è possibile «fare» teologia, si solleva il problema del rapporto tra mancanza di fede e coscienza di tale difetto¹³³. È il problema dell'*eresia* e della sua formalizzazione. Gli autori parlano di un *eretico formale* e di un *eretico materiale*. Definiscono *formalmente* eretico (eretico come tale) chi, negando alcuni contenuti della fede, ne è consapevole; indicano come solo *materialmente* eretico chi, pur negando di fatto alcuni contenuti di fede, non si rende conto di farlo, o ritiene che non si tratti di contenuti di fede, bensì, per esempio, di materia opinabile¹³⁴.

In quest'accezione è veramente grave l'*eresia formale*, anche se nel passato potevano verificarsi casi in cui una simile distinzione non veniva fatta e ogni acattolico era considerato un peccatore e persino un dannato. Differenziata e, come al solito, meno precipitosa era la posizione di Tommaso d'Aquino che, ritenendo colpevole solo l'eretico formale, annotava però che l'eresia formale subentra anche nel caso si neghi deliberatamente anche un solo articolo di fede, perché l'eretico che si rifiuti di credere in un solo articolo, non ha l'*habitus* della fede, non aderendo più alla verità¹³⁵. In questo caso viene meno lo stesso principio di obbedienza alla fede, che chiama all'ascolto. Qualora uno pensi volontariamente di poter fare a meno di ascoltare, non solo è contro la fede, ma contro Dio stesso.

Forti di una concezione alquanto *arrogante* della verità, non si deve nascondere che il concetto di eresia è stato dilatato oltre misura nella storia della chiesa, fino ad avere avuto l'ardire di considerare già dannati tutti coloro che non riconoscono formalmente la verità cristiana. Così argomentava K. Rahner, che aggiungeva:

«Ebbene non si può negare anzitutto che molti cristiani, muovendo da questo concetto cristiano di verità, abbiano avuto tale "coraggio". Ancora un Francesco Saverio diceva ai Giapponesi, nella sua opera di conversione, che naturalmente tutti i loro antenati erano dannati all'inferno. Un Sant'Agostino, fondandosi sulla sua teologia, non avrebbe potuto rispondere diversamente, e simile atteggiamento rientrò, fino quasi ai nostri giorni, nello spirito dell'opera missionaria cristiana fra i pagani»¹³⁶.

Ma tutto ciò è proprio vero? È giusto teologicamente? Non sembra proprio. Non si tratta di avere il "coraggio" di ritenere dannati tutti gli altri, quanto di credere di più alla potenza della Grazia di Dio. Scriveva lo stesso K. Rahner:

«È fuori discussione, però, che tale "coraggio" [di ritenere dannati tutti coloro che non aderiscono formalmente alla verità cristiana] non bisogna averlo, anzi sarà lecito dire che un cristiano odierno, allo stato attuale dell'evoluzione dogmatica e della coscienza cristiana della fede, proprio dal punto di vista cristiano questo coraggio non lo *deve* avere più»¹³⁷.

Perché mai? Il teologo citato risponde portando quegli argomenti che sono stati ampiamente ripresi dal Vaticano II e che trovano, del resto, fondazione biblica nella libertà e

¹³³ Cf. Sull'eresia cf. K. RAHNER, «Che cos'è l'eresia?» in ID. *Saggi di spiritualità*, Paoline Roma 1965, 517- 590; ID., «Sul problema dell'evoluzione del dogma», in ID., *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, 261-325, cf. anche saggio seguente «Riflessioni sull'evoluzione del dogma» *ivi*, 327-389.

¹³⁴ «L'eretico materiale è quello che sbaglia in materia di fede, ma senza volerlo, egli è in buona coscienza. Questo è generalmente il caso dei protestanti. L'eretico materiale può avere la fede e la carità e fare vera opera di teologo» (R. LATOURELLE, *Teologia scienza della salvezza*. Prospettive della sapienza cristiana, Cittadella, Assisi 1980, 36).

¹³⁵ *Ivi*, è citata la 2a 2ae, q. 5, a. 3, ad. 1.

¹³⁶ K. RAHNER, «Che cos'è l'eresia?», cit., 527.

¹³⁷ *Ivi*.

liberalità di Dio nel salvare chiunque egli voglia, anche ad di là dei confini istituzionali della chiesa. Inoltre, occorre mettere in luce il fatto che se l'eresia formale è ben comprensibile su un piano di distinzione intellettuale, sembra meno individuabile sul piano pratico. L'eretico non parte dall'idea di voler negare la verità, ma piuttosto da una sorta di passione per la verità, che, a suo modo di vedere, sarebbe stata invece tradita. Sicché, come è stato anche riconosciuto dal Vaticano II¹³⁸, non si può affermare che quanti noi riteniamo eretici, abbiano voluto essere tali, perché perfino l'eresia sembrerebbe tendere verso la verità¹³⁹. Certamente essa ripropone il tema di una chiesa che nella sua totalità è sempre da riformare (*ecclesia semper reformanda*)¹⁴⁰ e ciò conferma l'importanza dell'ortoprassi.

L'ortodossia è, dal punto di vista concettuale, l'opposto dell'eresia, è la «retta gloria» data a Dio con la retta dottrina. È significativo il fatto che l'ortodossia richiami etimologicamente la «retta gloria» (*doxa*) di Dio e non semplicemente la dottrina. Ciò conferma che la teologia è un'attività della fede e che l'uomo anche «facendo» teologia, rende gloria a Dio. La professione di fede, la «omologia» è essa stessa già teologia, ma è anche attività teologale, perché avviene come retto agire nei confronti di Dio

Ma l'ortodossia, considerata in questa prospettiva, è qualcosa di più di ciò che spesso, alquanto frettolosamente, si ritiene. Non è soltanto il mantenere una dottrina retta e sicura oppure il puro e semplice ossequio formalistico dell'intelligenza al «deposito» delle dottrine. Se ciò avvenisse solo in ubbidienza a un cristianesimo sociologico e mettesse sistematicamente da parte i risvolti *pratici* della fede professata con la bocca, costituirebbe di per sé già uno slittamento verso l'*eteroprassi* (una prassi falsa) e con ciò anche verso una vera e propria *eterodossia*. Nell'ortodossia rientra infatti anche l'ortoprassi, cioè l'agire retto e conforme alla dottrina. La chiesa non ha mai cessato di interrogarsi sulla dottrina della fede, vedendo l'importanza dell'integrità dottrinale. Accanto a questa preoccupazione, grazie al Vaticano II, la chiesa ha iniziato a diventare cosciente anche dell'importanza dell'ortoprassi, con la quale rendere la pienezza della gloria a Dio. A questa si arriva non solo affermando e difendendo integralmente il «*depositum fidei*», ma anche vivendo e testimoniando le verità di fede con la vita.

6.5 La fede non annulla, ma richiede la ragione

Avendo considerato più da vicino la funzione della fede nell'impiantazione dell'attività teologica, ci prefiggiamo ora di approfondire le modalità con cui la ragione interviene in questo rapporto dinamico e circolare che coinvolge entrambe. Scrive S. Paolo nella Lettera ai Romani che la *fede nasce dall'ascolto*:

¹³⁸ Cf, ad esempio, *Unitatis Redintegratio*, nn. 5.6.15.

¹³⁹ «Eresie che acquistano efficacia e portata storica non sono semplicemente principi originati da stupidità, ostinatezza e cattiva informazione; ma poggiano piuttosto su un'esperienza genuina e originale, formata in base ad una realtà e verità. E può senz'altro essere, e così sarà anzi nella maggior parte dei casi, che questa realtà, e la verità in essa implicita, nel cristianesimo ortodosso (in cui certo non veniva negata, che anzi veniva vista e dichiarata) non fosse ancora vista e vissuta con la stessa esplicita passione, profondità e forza che viene richiesta e imposta, nella sua ora storica, a colui che poi attuerà questa genuina esperienza nella forma di un errore» (K. RAHNER, «Che cos'è l'eresia?», cit., 555).

¹⁴⁰ «La Chiesa peregrinante è chiamata da Cristo a questa continua riforma di cui, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno, in modo che se alcune cose, sia nei costumi che nella disciplina ecclesiastica ed anche nel modo di enunciare la dottrina - il quale non deve essere assolutamente confuso con lo stesso deposito della fede - siano state secondo le circostanze, osservate meno accuratamente, siano opportunamente rimesse nel giusto e debito ordine. Questo rinnovamento ha quindi un'importanza ecumenica singolare» (*Ivi*, n. 6: EV/1 520-521).

«Quanto sono belli i piedi di coloro che recano il lieto annuncio di bene! Ma non tutti hanno obbedito al Vangelo. Lo dice Isaia: “Signore chi ha creduto alla nostra predicazione?” La fede dunque dipende dalla predicazione e la predicazione a sua volta si attua per la parola di Cristo» (Rm 10, 15b-17).

Il testo originale ha in verità *ascolto* e non *predicazione*, per cui più esattamente occorre tradurre: «la fede [nasce] dall'ascolto (*pistis ex akoēs*), l'ascolto [viene] attraverso la parola di Cristo». La sequenza è dunque accuratamente tracciata e nessuno può modificarla. L'ascolto deve sempre restare anche per il teologo il sottofondo costante della sua attività. Ciò nonostante, egli può affermare questa stessa proposizione sulla base dei risultati delle sue conoscenze “scientifiche”. Solo studiando i testi nella loro lingua originale, ad esempio, e facendone correttamente l'ermeneutica, si può arrivare a dire che la fede nasce dall'ascolto. Così come si può ugualmente asserire, che si deve restare in atteggiamento di ascolto anche rispetto ai risultati delle scienze, perché queste non potranno certamente nuocere né alla fede, né alla teologia. La fondamentale capacità dell'uomo di ascoltare, permane immutata sia rispetto alla Parola di Dio che rispetto a ciò che l'intelligenza e la ricerca con studio sereno e senza preconcetti riescono ad assodare con un buon margine di probabilità¹⁴¹.

La fede è ascolto personale, ma anche «venire a sapere», per conoscenza ricevuta tramite terzi. Ecco perché dipende dall'ascolto di “coloro che recano il lieto annuncio di bene” (letteralmente degli *evangelizzatori*). Ma questo “venire a sapere” tramite terzi non ha luogo solo nella trasmissione ed acquisizione della fede. Investe anche l'ambito più direttamente scientifico della teologia e per ciò stesso le diverse modalità del conoscere.

Si è già detto che la fede tende anche alla comprensione, alla conoscenza, dovendo essere giustificata da punto di vista scientifico. Essa cerca l'intelligenza secondo le modalità della scienza, che riassumiamo in queste tre: 1) l'analitica; 2) l'ermeneutica; 3) la pragmatica. Dovendo ritornare sui singoli punti nei capitoli seguenti, limitiamoci a dare ora delle indicazioni generali su questa tripartizione, che tuttavia è da considerare unitariamente sia per le scienze in genere, che per la teologia.

6.5.1 Dimensione analitica della conoscenza

Analitica significa analisi concettuale e non semplicemente linguistica. È piuttosto una ricerca sui concetti e sulle categorie fondamentali di una qualsiasi scienza. È un'analisi essenziale anche per la teologia, poiché essa ha a che fare con concetti, categorie e proposizioni che hanno una loro logica e regole interne precise. La ragione interviene già in questa dimensione analitica della conoscenza teologica, per dimostrare che ciò che si crede non è *in contrasto* con la ragione: cioè non è *insensato*, non è *insignificante* e non è *impossibile*. Inoltre la ragione interviene per dimostrare che ciò che si crede non è *irrilevante* per l'uomo, i suoi problemi e i suoi interessi.

Ma facciamo una chiarificazione su due termini che nella lingua italiana, e non solo in essa, vengono adoperati indifferentemente, ma che devono essere distinti e spiegati a parte: il *sensu* e il *significato*¹⁴². Il *sensu* si distingue dal *significato*, perché delimita un ambito dove non

¹⁴¹ Cf, a riguardo, quanto è affermato in PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1993, 30ss.

¹⁴² Ci rifacciamo qui prevalentemente ai risultati delle ricerche di G. G. Frege, filosofo matematico vissuto tra il 1848 e il 1925, il quale è stato uno dei primi a scrivere espressamente sul concetto, sul *sensu* e sul *significato*, mettendoli in rapporto

si affronta ancora il problema dell'esistenza dell'oggetto preso in considerazione. Il *significato* invece si riferisce all'oggettività di ciò che si afferma. Si possono portare alcuni esempi, nei quali compaiono espressioni che contengono lo stesso significato, ma non lo stesso senso. Così nei nomi propri, come nel caso di *Aristotele*, le opinioni sul senso (*Sinn*) possono certamente divergere. Si potrebbe dire: «Aristotele, il discepolo di Platone e il maestro di Alessandro Magno». Ma si può anche usare un'altra frase: «Aristotele era nativo di Stagira». Il significato (*Bedeutung*) è lo stesso, si tratta infatti della stessa persona. Eppure i sensi sono diversi, perché nel primo caso noi esaminiamo il rapporto esistente tra quella persona (Aristotele), il suo maestro e il suo discepolo; nel secondo invece esaminiamo il rapporto tra la stessa persona e il suo luogo di nascita. I sensi sono differenti, ma il significato è il medesimo, dal momento che si tratta sempre della stessa persona, che appare però in contesti differenti¹⁴³. Possiamo fare allora una equiparazione.

Allo stesso risultato arriviamo se esaminiamo una qualsiasi parola di una lingua. Se prendiamo la parola in un contesto, essa ha un suo senso in questo contesto; il significato invece del concetto può essere vero o falso. In una favola tutti gli elementi del racconto costituiscono un senso, anche se la favola non è una storia vera. Il significato non è vero, il senso è valido. Possiamo anche ricorrere alle traduzioni che si fanno da una lingua in un'altra. Una parola può essere resa con una parola straniera (*sense*); ciò che si indica però con lo stesso concetto, pur espresso con parole diverse, costituisce il significato. Si possono raccogliere alcuni risultati dalla ricerca analitica dicendo che punto di partenza è l'esistenza come caratteristica del concetto, in quanto mezzo per comprendere l'oggetto-cosa (*Ding*) avente una struttura spazio-temporale e l'oggetto-fatto (*Tatsache*) che ha una struttura storica. Ci sono realtà che si possono indicare con il racconto, ma non si possono mostrare, in quanto non sono oggetti-cosa; come, al contrario, ci sono oggetti-cosa che si possono mostrare. Per comprendere il senso e il significato occorre analizzare il concetto in riferimento all'esistenza. Il senso di un concetto è ciò per cui si comprende una cosa come questa o quella (la cosa non è contraddittoria, è possibile, ha un senso, come ad esempio la parola scritta). Il significato è ciò per cui si constata che ciò che si comprende esiste realmente (la parola non solo ha un senso, perché non è contraddittoria ed è possibile), ma ha anche un riscontro oggettivo, riscontro che può essere anche un fatto.

Tale distinzione è per noi di notevole importanza, perché ci permette di affermare che *la teologia è possibile come scienza in quanto ha un senso e un significato*. Infatti mentre la fede cerca l'intelligenza, proprio l'intelligenza dimostra che la fede ha un senso e un significato. Ha un senso perché la fede non è contraddittoria, in un universo dove ogni affermazione ha un suo posto, un suo valore ed anche una sua riferibilità a tutte le altre. Ha un significato perché ciò che le sue proposizioni affermano ha una consistenza reale, un riscontro oggettivo e storico. Se diciamo: «Dio esiste», «Gesù è Dio» affermiamo un significato del tipo *oggetto-cosa*, se diciamo «Dio ha agito nella storia degli Ebrei», «Gesù è risorto», affermiamo un significato di tipo *oggetto-fatto*. In entrambi i casi c'è significato, perché c'è un riscontro reale (*di esistenza*) di ciò che è asserito. Il problema del senso e del significato è dunque connessa a quello della fondatezza dei contenuti della fede. La ragione interviene nella teologia perché cerca la fondatezza della rivelazione (il parlare di Dio nella storia); cerca la fondatezza del Gesù storico (Parola ed evento centrale della storia); cerca la fondatezza della Chiesa (depositaria e mediatrice della Parola e della salvezza di Dio attraverso i secoli).

con le funzioni matematiche.

¹⁴³ Cf. G. FREGE, *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Göttingen 1980, 42, nota 2.

La ragione interviene ancora nel perseguire non la comprensione dei misteri della rivelazione in se stessi (un mistero compreso non è più tale), ma le connessioni teorico-dottrinali tra gli aspetti differenti dello stesso mistero e quelli esistenti tra un mistero e l'altro. Così, ad esempio, partendo dal presupposto che il mistero della Trinità non può essere in contraddizione con il mistero di Cristo, si vedrà la connessione esistente tra l'essere Cristo Figlio di Dio e contemporaneamente Uomo-Dio.

La ragione interviene, inoltre, in quanto fa dei riferimenti continui alla conoscenza «naturale» di Dio attraverso l'analogia. È l'*analogia entis* (analogia dell'essere), con la quale si procede dal negativo al positivo, dall'imperfetto a ciò che è perfetto, dall'uomo a Dio. In questo modo la ragione esplora infine la connessione esistente tra il mistero di Dio e il mistero dell'uomo. Su questa strada si dimostra la rilevanza della teologia per l'uomo, data la rilevanza del mistero di Dio per comprendere l'uomo.

6.5.2 Dimensione ermeneutica della conoscenza

L'intervento della ragione appare indispensabile per "fare teologia", anche se si parte dalla considerazione dell'ermeneutica come dimensione della conoscenza scientifica. Per comprendere meglio questa affermazione, è utile richiamare alcune nozioni fondamentali sulla conoscenza. La ragione ricerca anche nella conoscenza, in genere, il modo di essere del conoscere e il suo funzionamento. Le domande che si pongono sono: come conosciamo? Come possiamo conoscere gli avvenimenti lontani da noi nel tempo? Con quali strumenti possiamo avvicinarci al passato e con quali criteri possiamo cogliere ciò che del passato è indispensabile sapere, per capirne gli avvenimenti? Inoltre: come il presente, una volta conosciuto, si proietta verso il futuro? Che cosa accomuna passato e presente, presente e futuro? A queste domande cerca di dare risposta l'ermeneutica, ossia la «*scienza dell'interpretazione*», che è di particolare importanza per lo studio positivo della rivelazione: per i testi scritturistici e i documenti rilevanti per la nostra fede in generale.

Rimandando al prossimo capitolo la trattazione dell'ermeneutica, dobbiamo qui tracciare una prima differenza innanzitutto tra *conoscenza* e *consapevolezza*. La prima è un modo di sapere, la seconda è avvertire la rilevanza di ciò che è conosciuto. Inoltre c'è un rapporto tra fatto storico, conoscenza e consapevolezza che di esso avevano i protagonisti, e un ulteriore rapporto tra colui che interpreta il fatto del passato e il fatto stesso. Quest'ultimo si va successivamente precisando come rapporto tra la consapevolezza dell'interprete e i personaggi coinvolti nella storia del passato, oppure tra coloro che conoscevano la storia di questi, senza esserne personalmente coinvolti, e la persona dell'interprete. La teologia non può esimersi dal tenere in considerazione tali interazioni interpretative. Di fatto pratica l'ermeneutica. Per questo stesso motivo ricorre dunque alla ragione che esplora proprio la modalità ermeneutica della conoscenza.

6.5.3 Dimensione pragmatica della conoscenza

Abbiamo già affermato che, oltre alla conoscenza, c'è nell'uomo la consapevolezza, e che ambedue entrano a far parte del processo ermeneutico. Si verifica in genere un primo atto conoscitivo che chiamiamo «*conoscenza*». Ma questo è accompagnato spesso da un *ri-conoscere* e da un *riconoscersi in* qualcosa o in qualcuno. Conosciamo per mezzo dei concetti acquisiti

attraverso l'esperienza. I concetti sono il veicolo dell'esistenza verso di noi e viceversa. Sono, per così dire, i vettori attraverso i quali giunge a noi l'esistenza, che noi cogliamo sia partendo dalla nostra soggettività che dalle cose stesse. Questa riferibilità doppia tra ciò che conosciamo e il nostro io conoscente è espressa e veicolata dal concetto. Ma accanto a questa conoscenza è utile ricordare il *ri-conoscere*. Non si tratta soltanto di un'operazione della memoria, per cui confermiamo quanto avevamo intuito o rivisitiamo ciò che avevamo intravisto, e nemmeno di un conoscere "realmente" quanto si era pre-conosciuto. Riconoscere è dire che ciò che conosciamo si adatta a noi, scoprire in modo personale la doppia riferibilità strutturale della stessa conoscenza. Questa è ratificata dal conoscente, che si ritrova soggetto di conoscenza arricchito del nuovo che è stato conosciuto. Riconoscere è trovare le cose al loro posto ed esserne soddisfatti, perché si sa di essere anche personalmente al posto giusto. Nel riconoscere è implicito sempre un primo atto come *riconoscersi in qualcosa*.

Una tappa ulteriore è quella del *riconoscersi in qualcuno*. In questo caso la conoscenza e il riconoscere diventano attestazione di fiducia. Nel caso della teologia si può cogliere una differenza e una profonda unità tra conoscenza e confessione di fede, o, riprendendo la terminologia tedesca, tra *Kenntnis* e *Bekanntnis*. La *prima* è una conoscenza collegata con il venire a sapere, che non esclude e anzi contiene il venire a sapere in prima persona, con l'esperienza; la *seconda*, proprio perché collegata con un'esperienza diretta, personale, e tuttavia capace di cogliere connessioni trascendenti la sfera della singola esperienza "soggettiva", è un'attestazione di conoscenza, un aver conosciuto e un ritrovarsi in quella stessa esperienza e in ciò che ne costituisce il nucleo portante. Se nella prima prevale la conoscenza come esperienza, la seconda tende ad un ulteriore inveroamento nella prassi, diventa testimonianza ed impegno di vita. Il riconoscere si completa nell'interpersonalità del volersi riconoscere in qualcuno. È un affidarsi a questo qualcuno. Nella teologia costituisce il momento esistenziale e l'adesione della propria persona a Dio.

Nell'atto di fede troviamo una sintesi dei due momenti. Confessando la nostra fede, professiamo la nostra fiducia in Colui dal quale essa proviene; compiamo nondimeno un atto conoscitivo, perché ci dischiudiamo davanti a una realtà nuova e anche intellettualmente aderiamo a dei «contenuti» di fede. La Scrittura ci dà la possibilità di comprendere questa sintesi in alcuni esempi, nei quali la conoscenza intellettuale appare da sola insufficiente, ed esige anche un atto di abbandono a Dio e a Cristo: la conoscenza di fede nasce nell'*humus* della prassi e tende a manifestarsi nell'*omologia* (confessione di fede) non solo della bocca, ma della sequela.

In *Marco 8,27-35*, che contiene sia l'attestazione di fede di Pietro che la confessione della sua incapacità a comprendere il cammino di Gesù verso il compimento della sua sorte a Gerusalemme, affiora l'insufficienza teologica di una confessione di fede che non tende all'inveroamento della prassi. Certamente anche nel caso di Pietro e degli apostoli la "conoscenza" di Gesù è avvenuta e sta avvenendo per esperienza, e quindi rimanda a un primo livello di prassi, quello della sua origine. Ma la confessione di Cesare di Filippo non è che una tappa di un'attestazione di fede che arriverà fino al martirio. Professare la fede senza testimoniare è ancora solo il primo passo. Confessare senza seguire il Cristo può essere, ai fini della predicazione, persino controproducente. La predicazione può e deve avvenire solo quando è suffragata dalla convinta, personale e sofferta testimonianza.

In un primo momento, infatti, Pietro afferma: «Tu sei il Cristo», facendo uso di un'espressione che per noi ha un senso e un significato preciso: ti comprendo (e ti

comprendiamo noi tutti che siamo con te) come Messia (*senso*); tu lo sei realmente (*significato*). Ciononostante, questa affermazione non basta. Sebbene sia fondata sulla prassi di una partecipazione diretta e di un coinvolgimento personale alla vicenda di Gesù, resta di tipo intellettuale. Appena Gesù comincia a dire che il cammino del Messia deve concludersi a Gerusalemme nella sofferenza e nel ripudio da parte delle autorità del suo popolo, Pietro, che pure ha *conosciuto* il Cristo, non lo *ri-conosce* più, non *si riconosce in* lui. Conosce il suo passato e il suo presente, ma non è disposto ad accettare il futuro così come viene disegnato da Cristo. Il senso del Messia è diverso da quel significato che lo stesso Gesù ora dà alla sua figura. Non si lascia acquisire in un mero momento «teorico». Contro il nuovo significato, Pietro arriva a ribellarsi direttamente a Cristo.

« Ma egli voltatosi e guardando i discepoli, rimproverò Pietro e gli disse: “Lungi da me satana, perché tu non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini” ».

All'insufficienza di una conoscenza “teorica”, Gesù reagisce dicendo che se essa non diventa *pratica* non è secondo Dio. Chi non ragiona secondo Dio va lontano da lui. Infatti si è già rifiutato di seguirlo. Ma l'intervento di Gesù, pur severo e deciso, contiene anche un'offerta di perfezionamento di tale conoscenza secondo gli uomini. Essa può diventare conoscenza secondo Dio. La confessione di fede rimanda e si realizza nella sequela:

«Se qualcuno vuole venire dietro di me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua».

Pietro e gli altri discepoli sono invitati ad accettare non solo la parola di Gesù, il suo insegnamento e il «*senso*» teologico della sua figura, ma anche ad accettare la sua persona; non solo il suo presente, ma soprattutto il suo futuro. Sono chiamati a fidarsi di lui, a continuare a coinvolgere la loro storia nella sua storia. Solo quando saranno capaci di questo, potranno nuovamente parlare. Il Vangelo sottolinea che Gesù «impose loro severamente di non parlare di lui a nessuno». Potranno farlo dopo la risurrezione, quando saranno capaci di comprenderlo nella sua interezza e saranno disposti a seguirne fedelmente le orme.