

TESI N. 3: IL RAPPORTO FEDE-RAGIONE

ENUNCIATO

1. La fede è dono di Dio, [e atto dell'uomo¹] ragionevole e libero che risponde alla rivelazione di Dio in Cristo (Vat I: DH 3008–10; Vat II: DV 5). (Cf Rm 10,17; 1Pt 3,15; Is 7,9; Eb 11,1; Rm 12,1; Gal 2,16; Fil 3,9).

2. La ragione, illuminata dalla fede, può conseguire una certa intelligenza dei misteri della fede, sia dall'analogia, sia dalla connessione degli stessi misteri tra di loro e con il fine ultimo dell'uomo (Vat. I: DH 3016; Vat II: DV 3.6; GS 22).

3. Perciò la teologia, come *fides quaerens intellectum*, instaura tra la teologia e la filosofia un rapporto di "interazione" (FR cap. VI).

4. Allora tenta di mostrare la credibilità del cristianesimo come proposta di senso teologica, storica e antropologica.

SVOLGIMENTO

1. Cosa è la fede?²

N.B. Si veda la nota 1 premessa indispensabile a questa prima sezione del tema terzo.

1.1 Nella Sacra Scrittura

Come si deve accogliere la Rivelazione?

Nell'AT, "fede" è resa col termine *'aman*, che ricorre soprattutto nella forma hifil: *he'emîn*. Da qui viene il termine *amen*, che non vuol dire "così sia", ma è un atto di totale adesione della persona a ciò che è stato detto.

Esprime l'essere saldi poggiando su un Altro che mi dà la capacità di prendere un impegno solenne e irrevocabile. **In senso forte**, è usato solo da Gesù per introdurre le proprie parole: "Amen, amen, dico vobis...".

Il termine appare per la prima volta in **Gen 15,6**: «Abramo ebbe fede in Dio e gli fu accreditato come giustizia».

¹ Il testo della tesi così come lo troviamo nei tesari stampati e su Internet omette evidentemente alcune parole, il soggetto di «ragionevole» non può che essere l'uomo che risponde alla rivelazione di Dio in Cristo (e non Dio che, oltretutto, non può esser ridotto a «ragionevole»). La fede è infatti sia dono di Dio che risposta libera e intelligente dell'uomo (cfr. CCC 153-155). Il testo si deve rileggere all'incirca così: «La fede è dono di Dio, e atto dell'uomo ragionevole e libero che risponde alla rivelazione di Dio in Cristo »

² Cfr. S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*, Brescia 2002, pp. 160-180.

Il culmine nell'AT si trova nel **Deutero-Isaia (40-55)**, che parla spesso della fede come

1. fiducia,
2. impegno,
3. sequela di YHWH.

Nel NT si trova il verbo *pistéuein*. Ciò che si crede è l'annuncio pasquale della Resurrezione di Cristo.

Per l'AT ed in NT in sintesi la fede è *l'adesione totale – l'amen – dell'uomo alla parola definitiva e salvatrice di Dio*. Tre gli aspetti fondamentali di questo atto di adesione:

1) Conoscenza e confessione dell'azione salvifica di Dio nella storia. La fede ha sempre un contenuto, è conoscenza, non è solo un atteggiamento;

2) Soprattutto, abbandono fiducioso. È *iducia e sottomissione* alla parola di Dio e ai suoi precetti.

3) La fede è anche comunione con la Persona, con Dio, non solo fiducia esterna, ma comunione di vita. La comunione

1. riguarda il momento presente e insieme

2. guarda verso il futuro, è escatologica, perché la fede implica sempre la speranza.

L'AT è più sulla scia dell'abbandono (2),

il NT, soprattutto Gv, mette più in rilievo il legame tra la fede e la conoscenza/confessione di Cristo (3).

L'aspetto di comunione (3) si trova sia nell'AT che nel NT.

La tradizione protestante ha assolutizzato l'aspetto dell'abbandono e della fiducia, opposizione alla vecchia impostazione intellettualistica cattolica (1= fede come conoscenza).

Ma la singolarità dell'evento Cristo determina una differenza di accento fra AT e NT, vediamo cinque testi biblici sulla fede³ sui quali la tradizione della Chiesa ha particolarmente insistito:

Rm 10,17

<p>Ἐρα ἡ πίστις ἐκ τοῦ λόγου τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ</p>	<p>Ergo <u>fides ex auditu auditus</u> autem per verbum Christi</p>	<p>La fede dipende dunque dalla <u>predicazione</u> e la predicazione a sua volta si attua per la parola di Cristo</p>
---	---	--

L'accesso dell'uomo alla rivelazione si realizza per mezzo della fede, dono di Dio e nel contempo risposta dell'uomo. Ora, l'uomo è radicalmente preparato per questa risposta gratuita, perché è aperto al trascendente e alla sua possibile manifestazione rivelatrice: l'uomo è capace di ascoltare la parola di Dio ovvero è uditore della rivelazione. Questo testo biblico è stato scelto dalla tradizione teologica per designare questa capacità radicale dell'uomo per la fede.

³ Ci limitiamo ad alcune considerazioni sul significato, per approfondire la storia dell'uso teologico si faccia riferimento alle pagine del libro di S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*, Brescia 2002, pp. 77-78 e 161-171. Riportiamo il testo greco (Nestle-Aland), il testo della Vulgata (il medioevo ha letto così la Scrittura!) e la traduzione CEI.

1Pt 3,15

›toimoi œe^ prÕj œpolog...an pant^ tù a,,toànti Øm©j lÒgon per^ tÁj TMn Øm<n TMlp...doj	parati semper ad <u>satisfactionem</u> omni poscenti vos <u>rationem</u> de ea quae in vobis est <u>spe</u>	pronti sempre a <u>dare risposta</u> a chiunque vi domandi <u>ragione</u> della <u>speranza</u> che è in voi
--	--	---

E' un po' la magna charta della teologia fondamentale.

œpolog...an: il contesto presuppone una ostilità verso i cristiani, la difesa durante i processi poteva trasformarsi in una proclamazione missionaria.

lÒgoj: (paralleli 1Pt 4,5 e Rm 14,12) si tratta proprio di rendere ragione come riflessione razionale, ben ponderata. Il latino *ratio* sottolinea il senso di spiegazione, considerazione, motivo, causa. «Che è in voi» riferito alla speranza richiama invece Col 1,27 «Cristo in voi la speranza della gloria».

Is 7,9

Ka^ TM'n m¾ <u>pisteÚshte</u> (TM='aman), oÙd m¾ <u>sunÁte</u> (TM= 'aman) [LXX]	si non <u>credideritis</u> non <u>permanebitis</u>	se non <u>crederete</u> , non <u>comprenderete</u>
--	---	---

Il testo ebraico usa due volte 'aman dicendo infatti *amen* l'uditore ratifica il desiderio che Dio intervenga, si sottomette al giudizio divino e si unisce alla sua lode. Questo, nelle sfumature che la traduzione greca ha passato a quella latina (credere/comprendere), è diventato un *locus* classico dell'*intellectus fidei*.

Eb 11,1

”Estin d p...stij TMlpizomšwn ØpØstasij, pragmftwn œlegcoj oÙ blepomšwn	est autem fides <u>sperandorum</u> <u>substantia</u> rerum <u>argumentum non parentum</u>	La fede è <u>fondamento delle</u> <u>cose che si sperano</u> e <u>prova</u> <u>di quelle che non si vedono</u>
--	---	--

Questo versetto fin dall'antichità è stato considerato una definizione della fede (Clemente d'Alessandria, Crisostomo, Gregorio Magno). Effettivamente, insistendo sulla fede e sulla testimonianza (vv. 2ss.), il testo dà il principio ermeneutico che verrà applicato a tutti gli eventi che verranno ricordati lungo il capitolo primo, la fede viene definita in forma impersonale in relazione con la speranza, perché tende verso il futuro e verso l'invisibile.

ØpØstasij /*substantia*: per Giovanni Crisostomo, Agostino e Tommaso significa «sostanza» ovvero «fondamento» o «garanzia», la fede rende possibile che in noi esistano i beni spirituali sperati. Per Erasmo, Lutero e Zwingli e molti commentatori luterani assume il significato soggettivo di «fiducia salda».

œlegcoj /*argumentum*: significa «prova», «argomento» non in senso dimostrativo ma come mezzo di conoscenza. Anche qui la lettura che Lutero ne fa è invece soggettiva come «fiducia e ha senza dubbio», mentre nei padri greci si vede l'insistenza sull'evidenza che dalla fede come visione dell'invisibile, come un essere convinti del potere del mondo futuro promesso da Dio.

Rm 12,1 (un testo «accomodato»)

Parakalî oân Øm©j, ødelfo..., di' tîn o,,ktirmîn toà qeoà, parastÁsai t' sèmata Ømîn qus...an zîsan jg...an eÙfreston tù qeù, t³⁄ⁿ logik³⁄ⁿ latre...an Ømîn	obsecro itaque vos fratres per misericordiam Dei ut exhibeatis corpora vestra hostiam viventem sanctam Deo placentem <u>rationabile obsequium</u> vestrum	Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, ad offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro <u>culto spirituale</u> .
---	---	--

L'uso che si è fatto di questo testo è stato spesso accomodatizio, il rationabile obsequium infatti non si riferisce alla fede ma al culto spirituale, vero o razionale. Perciò questo testo non compare più citato approposito della fede ne dal magistero nel dai trattati teologici.

Gal 2,16 e Fil 3,9 (una espressione critica: la *fides Christi*)

e,,dÒtej [d] Óti oÙ dikaiòatai Ξnqrwpoj TMx ørgwn nÒmou TM'n m³⁄⁴ di' p...stewj 'Ihsoà Cristoà, ka¹ me·j e,,j CristÕn 'Ihsoàn TMpisteÚsamen, †na dikaiwqîmen TMk p...stewj Cristoà ka¹ oÙk TMx ørgwn nÒmou, Óti TMx ørgwn nÒmou oÙ dikaiwq»setai p©sa sfx	scientes autem quod non iustificatur homo ex operibus legis nisi <u>per fidem Iesu Christi</u> et nos in Christo Iesu credidimus ut iustificemur ex <u>fide Christi</u> et non ex operibus legis propter quod ex operibus legis non iustificabitur omnis caro	sapendo tuttavia che l'uomo non è giustificato dalle opere della legge ma soltanto <u>per mezzo della fede in Gesù Cristo</u> , abbiamo creduto anche noi in Gesù Cristo per essere giustificati dalla <u>fede in Cristo</u> e non dalle opere della legge; poiché dalle opere della legge <i>non verrà mai giustificato nessuno</i> .
Ka¹ eØreqî TMn aÙtù, m³⁄⁴ øcwn TMm³⁄⁴n dikaiosÚnhn t³⁄⁴n TMk nÒmou øll' t³⁄⁴n di' p...stewj Cristoà, t³⁄⁴n TMk qeoà dikaiosÚnhn TMp¹ tí p...stei	et inveniatur in illo non habens meam iustitiam quae ex lege est sed illam quae <u>ex fide est Christi</u> quae ex Deo est iustitia in fide	e di essere trovato in lui, non con una mia giustizia derivante dalla legge, ma con quella che deriva <u>dalla fede in Cristo</u> , cioè con la giustizia che deriva da Dio, basata sulla fede

Come va inteso il genitivo Cristoà /Christi, in modo oggettivo (fede che ha Cristo come oggetto) o soggettivo (la fede di Cristo stesso)? E' una questione aperta che tocca sia la cristologia che la teologia della fede. Si può approfondire la questione anche in direzione del cosiddetto «paradigma di singolarità» proposto da Balthasar.⁴

1.2 Nel Magistero

Concilio di Trento

Si occupa più del rapporto fede-justificazione che della fede in se. Fa propria l'espressione di **Fulgenzio da Ruspe** «*fides humanae salutis initium*»: «la fede è il

⁴ H.U. VON BALTHASAR, «Fides Christi», in *Saggi Teologici II, Sponsa Verbi*, Brescia 1969, 41-72.

principio della salvezza umana, il fondamento e radice di ogni giustificazione; senza di essa non è possibile piacere a Dio (Eb 11,6)» (**DH 1532**).

Concilio Vaticano I

Pone l'attenzione verso il rapporto fede-ragione:

1) la fede è «piena sottomissione dell'intelligenza e della volontà al Dio che si rivela» (DH 3008), sottomissione conforme alla ragione (**DH 3009**), ma non la conclusione di un ragionamento costringente (**DH 3035**), perché si tratta di una ragione creata da Dio (**DH 3008**);

2) i «segni esterni» della rivelazione (miracoli e profezie **DH 3009**; la Chiesa DH 3013s.; i segni in generale DH 3033) manifestano l'evento della rivelazione e la mostrano credibile e sono normalmente necessari perché il consenso libero della fede sia conforme alla ragione e non sia un movimento cieco dello spirito (**DH 3010**);

3) il Vaticano I non dà una definizione di questi segni, ma li qualifica come tali (e non come prove) che mostrano l'atto di fede conforme alla ragione e sottolinea e sono adatti ad ogni intelligenza (**DH 3009**);

4) «i miracoli possono essere conosciuti con certezza» (**DH 3034**) e possono «provare efficacemente l'origine divina della religione cristiana» (**DH 3034**), perché «la retta ragione dimostra i fondamenti della fede» (**DH 3019**).

5) Il Concilio definisce pertanto la possibilità di una prova della ragione circa l'evento della rivelazione cristiana attraverso i segni. Non si tratta di una prova evidente nel senso costringente del termine, ma di una certezza morale, l'evidenza della ragionevolezza dell'opzione di fede, per la quale sufficiente una certezza morale del fatto della rivelazione.

6) ma il Concilio non si è limitato a considerare segni esterni ma ha parlato anche della grazia interna, infatti: «Dio ha voluto che agli interiore aiuti dello Spirito Santo si accompagnassero anche prove esteriori della sua rivelazione» (**DH 3009**) e «a questa testimonianza [quella della chiesa come segno] si aggiunge l'aiuto efficace della grazia che viene dall'alto» (**DH 3014**).

Concilio Vaticano II

Non tratta esplicitamente della relazione fra fede e ragione ma da tre indicazioni significative:

1) **DV 5**

A) aggiunge alla definizione della fede del Vaticano I la formula biblica di **Rm 1,5; 16,26** «obbedienza della (=che è) fede» e

B) sottolinea l'impegno globale della persona e della libertà che ciò comporta infatti: «l'uomo abbandona liberamente tutto se stesso a Dio». E' lo Spirito Santo a rendere possibile che «l'intelligenza della rivelazione sia sempre più profonda».

2) **DV 6** citando il Vaticano I (**DH 3005**), muta l'ordine e mette al primo posto la conoscenza di Dio per rivelazione e al secondo posto la conoscenza naturale di Dio attraverso le creature, ponendo in rilievo il primato della conoscenza per rivelazione sulla conoscenza naturale.

3) **DV 3** il riferimento alla rivelazione naturale, che avviene citando **Rm 1,19s.** come nel Vaticano I, e preceduta da una citazione di **Gv 1,3** in riferimento alla creazione per mezzo del Verbo.

Il primato della rivelazione di Cristo è così tale da includere la rivelazione naturale per mezzo delle creature. Questo orientamento unitario della salvezza si ritrova in **GS 22**: «la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina».

Enciclica Fides et Ratio

Dopo due capitoli di matrice agostiniano-anselmiana (*credo ut intelligam, intelligo ut credam*) propone un modello di circolarità fra teologia e filosofia dove la priorità della rivelazione è tuttavia ribadita (cfr. n. 73). Vedremo l'enciclica più avanti nei particolari.

1.3 Una espressione sintetica circa la fede

Credere Deum, credere Deo, credere in Deum

Questa formula ha origine in diverse espressioni agostiniane riferite principalmente a Cristo. **Pietro Lombardo**⁵ attribuisce una espressione del *De symbolo* agostiniano a Dio:

Credere illi (Deo) est credere vera esse quae loquitur; credere illum (Deum), credere quia ipse est Deus; credere in illum (in Deum), diligere illum.⁶

La formula è così commentata per tutto il **Medioevo**, e **San Tommaso** le darà un'importanza decisiva per la sua trattazione sulla fede.⁷

Questa formula, integrata dagli studi contemporanei sulla fede, può esprimere bene i tre aspetti biblici che abbiamo elencato nel primo paragrafo, infatti:

1) **Credere Deum (Christum)**: esprime l'aspetto conoscitivo della fede ed il suo contenuto ovvero la «*fides quae creditur*». Testimonia il suo aspetto teo-centrico in quanto ha Dio (in Cristo) come centro della rivelazione e della fede.

2) **Credere Deo (Christo)**: esprime l'aspetto formale, cioè il motivo per cui si crede, ovvero la «*fides qua creditur*», testimoniando il suo carattere teo-logico in quanto ha Dio (in Cristo) come motivo e fondamento della rivelazione e della fede.

3) **Credere in Deum (Christum)**: esprime l'aspetto di comunione escatologica, «l'*itinerarium fidei*, la *fides ut via*», il «credere verso Dio» esprimendo il suo carattere *teo-teo-logico* perché ha Dio (in Cristo) come termine e finalità della rivelazione e della fede.

Agostino ha sottolineato l'espressione viva della fede ovvero l'«in Deum», non così la **teologia medievale** della fede che, più preoccupata dell'assenso intellettuale, sottolinea invece le prime due forme.

La **terza forma** inoltre è la stessa usata per gli articoli del **Credo** che riguardano le Personae divine, al fine di esprimere meglio quella adesione a Dio che non è solo di ordine intellettuale ma consegna dello spirito umano a Dio Padre e Figlio e Spirito, un anelito teologale, un impegno.

⁵ Cfr. III Sent. d. 23, c. 2.

⁶ AGOSTINO, *De Symbolo*, I,181.

⁷ Cfr. S.Th. II-II, q.2, a.2c

L'espressione è quindi passata ad indicare l'atto cristiano di fede. **De Lubac** infatti fa notare come l'espressione «credere in» sia una novità cristiana, presente nel Vangelo di Giovanni. Il significato di questa espressione «suppone una rivelazione di Dio su se stesso, che culmina in Cristo, e suggerisce un atteggiamento da parte dell'anima, che risponda a questa rivelazione, l'una all'altra completamente sconosciute nel mondo precristiano. La fede, però, nel senso stretto della parola, non si professa se non a Dio e questa fede è precisamente quella che viene tradotta dall'espressione «credere in»... gli la fede, si è permesso esprimersi così è ecclesiale nel suo modo, teologale nel suo oggetto e nel suo principio».⁸

In sintesi il dinamismo del *credere in Deum* può articolare e mediare il *credere Deum*, con l'oggettività del contenuto che suppone e il *credere Deo*, con l'adesione personale che implica.

1.4 Dall'antropologia teologica alla teologia fondamentale

La fede si configura sul piano dell'antropologia teologica come come dono di Dio e atto libero e ragionevole di risposta dell'uomo (cfr. CCC 153-155). Tale istanza è recuperata e fatta propria dalla teologia fondamentale.

Questa duplice realtà della fede detta anche il ritmo di ogni trattazione sistematica: «in quanto atto umano ha bisogno di ragioni per credere, i cosiddetti "motivi di credibilità". Tali motivi, comunque, non possono procurare una dimostrazione evidente, perché in questo caso la fede diventerebbe la conclusione necessaria di un processo dimostrativo e non sarebbe più, quindi, atto libero dell'uomo né dono di Dio»⁹.

Il motivo ultimo e formale dell'atto di fede è «l'autorità stessa di Dio che rivela, che non può né ingannarsi né ingannare» (**Vat.I, DH 3008**) questo garantisce infatti alla fede la sua gratuità soprannaturale e il carattere assoluto di certezza.

L'ambito della cosiddetta *analysis fidei* è quello della comprensione della relazione fra i motivi di credibilità e il motivo formale della fede appena accennato. L'*analysis fidei* (lo studio della natura dell'atto di fede) in quanto vuole armonizzare quei tratti apparentemente non armonizzabili della fede come la sua gratuità, la sua libertà e la sua ragionevolezza, si è meritata l'appellativo di *crux theologorum*.

Ma sulla scorta degli **studi contemporanei** (biblici, storici, antropologici) che ampliano la comprensione dell'atto di fede si deve passare gradualmente ad una *synthesis fidei* che superi l'ambito della *analysis fidei*, poiché l'atto di fede si manifesta come atto sintetico nel quale si trovano tutte le dimensioni della vita (vitali, intellettuali, morali, affettive, estetiche, sociali...) mosse in ultima istanza dal dono di Dio.

L'espressione *synthesis fidei* va tradotta allora interpretando il genitivo di *fides* come soggetto: la sintesi della (=che è la) fede, ovvero la sintesi che la fede realizza.

Questa posizione assume rilevanza con **P. Rousselot**, ma non è assente dalla tradizione, si trova l'espressione in **Clemente di Alessandria** ed è manifestata dall'uso che la **teologia**

⁸ H. DE LUBAC, *Meditazioni sopra la Chiesa*, Milano 1993.

⁹ S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*, Brescia 2002, p. 179.

medievale fa di alcuni concetti come quelli di *magister interior* e *lumen fidei*. Così la stessa visione di Tommaso è definita sintetica da H. Vignon.

Compiamo così nel punto due il passaggio alla *synthesis fidei*.

2. Il processo credente: la sintesi della (=che è la) fede¹⁰

La sintesi che è l'atto di credere, implica la relazione

1. fra la fede, in quanto dono di Dio, e
2. la ragione, in quanto soggetto della fede nel duplice momento del processo credente.

Tale processo si articola attraverso diversi concetti di sintesi che la teologia ha elaborato. Vediamoli in dettaglio.

2.1 La rivelazione «creduta» mediante la fede: l'auto-fondazione della fede

1) La fede come illuminazione

Nel NT troviamo l'espressione significativa di **Ef 1,18**: «illuminare gli occhi del cuore» che riecheggia in altri passi paralleli (Gv 8,12; 20,29; 2Cor 4,6; Ef 5,8-14 ed Eb 6,4 che richiama la promessa della nuova alleanza nei cuori di Geremia 24,7; 31,31-34; 32,39ss e di Ezechiele 11,19s.; 18,31; 36,26-28).

Si pensi anche ai racconti di **guarigione dei ciechi** (particolarmente **Gv 9**) dove troviamo un crescendo nella confessione e illuminazione che suppone la fede perché Gesù è la luce del mondo.

Si pensi infine ai **discepoli di Emmaus** dove il racconto è centrato sugli occhi dei discepoli che prima non lo riconoscono e poi lo riconoscono.

La fede come illuminazione emerge chiara anche nella comprensione che i **Padri** e il **Medioevo** hanno della grazia (come *illuminatio, revelatio, inspiratio...*).

E' di **Agostino** la famosa frase «la fede ha occhi, più grandi, più potenti e più forti» (*In Ps. 145,19*).

Tommaso parlerà di *oculata fides* nel senso di visione credente e afferma che l'*oculata fides* mediante la quale i discepoli videro il risorto fu motivata dall'*auditus fidei* (**S.Th. III, q.55, a.2, ad 1**). Di conseguenza in **S.Th II-II q.1, a.5, ad 1** afferma che «mediante la luce della fede si vede che si deve credere».

Lo sfondo neotestamentario della concezione illuminativa della fede è nei testi che evidenziano che la fede è dono di Dio (es. **Mc 4,11; Mt 11,25-27; 13,31; Lc 8,10; 10,21ss.; Fil 1,29; Ef 2,8ss...) tra i quali emerge **Gv 6,44ss**. «nessuno può venire a me se il Padre non lo chiama». L'uso di questo passo nella polemica antipelagiana ha mostrato come questo testo manifesti entrambi gli aspetti della fede: la chiamata interiore, che è grazia, e l'aspetto esteriore, che è la predicazione della Chiesa.**

¹⁰ Cfr. S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*, Brescia 2002, pp. 181-190.

Il XIII secolo svilupperà, sotto l'influsso agostiniano, questa idea giungendo ad una prima **sistematizzazione** della soprannaturalità della fede che si può così sintetizzare: Dio attrae interiormente l'uomo alla comunione con lui, comunicandogli un dinamismo nuovo verso la visione beatifica, vale a dire la pienezza dell'aspirazione naturale dell'uomo; ed è il dono di Dio, che proietta l'uomo oltre il suo orizzonte naturale, portandolo verso Dio stesso.¹¹

Questa concezione vedrà l'opposizione della **scuola estrinsecista o nominalista** che parte da **Occam**, e che parte dalla distinzione tra *fides infusa* e *fides acquisita*:

1. la grazia, realtà creata, infusa da Dio nell'uomo (*fides infusa*), lascia intatta la tendenza naturale delle facoltà spirituale dell'uomo e dei suoi atti;

2. con le facoltà naturali l'uomo può accettare la rivelazione divina con un assenso identico all'atto di fede soprannaturale (*fides acquisita*). Questa soluzione, detta **via moderna** in contrapposizione con la **via antiqua agostiniano-tomista**, si imporrà fino al Concilio Vaticano II.

2) La fede come orientamento vissuto, personale e comunicativo

Recuperando l'istanza biblica della fede come illuminazione interiore, sulla scia della tradizione di Agostino e di Tommaso (come nel Vaticano II, DV 5.8; LG 12) si nota come **l'azione della grazia** ha luogo nel campo della soggettività umana, mentre il **contenuto della fede** viene da fuori, dalla predicazione del messaggio.

La grazia interiore ha la funzione di aprire il cuore dell'uomo al messaggio cristiano, di accettarlo come parola di Dio ovvero di credere in Dio. La grazia allora crea l'uomo un orientamento interiore, vissuto, implicito e non riflesso verso la comunione di vita con Dio, ora nella fede, domani della visione.

Questo recupero e sviluppo della tradizione biblica e agostiniano-tomista (operata a partire dalla filosofia personalista e fenomenologica) ha fatto riscoprire l'importanza della dimensione personale e personalizzante della fede come incontro con Dio in Cristo. Più di recente si è associato a anche l'aspetto comunicativo, soprattutto a partire dalla psicologia contemporanea che sottolinea la forza propria dell'atto umano.

2.2 La rivelazione «conosciuta» mediante la ragione: la credibilità e i suoi segni

Il Vaticano I esprime con il termine «**credibilità**» il rendere ragione umano del contenuto della rivelazione (**DH 3013**) e la mette in relazione con l'espressione **ratio fidei** (**DH 3019**).

La tradizione ha espresso il concetto di credibilità attraverso i cosiddetti **preambula fidei** che stanno ad indicare la riflessione sulle condizioni di possibilità esterne ed interne della rivelazione.

Il concetto di **ratio fidei** invece esplicita più propriamente la funzione intellettuale della ragione nella comprensione della fede.

Ambedue i concetti sono condizione di possibilità per una conoscenza della rivelazione che diventa, grazie alla attrazione interiore personale del dono di Dio, una conoscenza

¹¹ Cfr. J.Alfaro, «Supernaturalitas fidei iuxta S. Thomas», in *Gregorianum* 44 (1963), 501-542.731-787.

connaturale, in cui si sperimenta di talmente l'invito di Dio ad affidarsi alla Parola divina nella sua credibilità trascendente.

a) *Preambula fidei*

1. sono una serie di verità accessibili alla ragione umana, negando le quali risulterebbe inintelligibile il contenuto della rivelazione ed

2. esprimono le condizioni di possibilità, tanto esterne quanto interne, del fatto della rivelazione e come momento della sua intelligibilità.

Non sono quindi dimostrazioni della fede operate dalla sola ragione come alcuni commentatori di Tommaso le hanno considerati (es. Suarez e Sertillages). Sono presupposti della rivelazione non in senso cronologico ma nel senso, come si è detto, che la loro negazione comporterebbe logicamente la falsità delle verità rivelate e senza di esse non sarebbe possibile una comprensione intellettuale interiore dei misteri della fede.

Fides et ratio

La *Fides et Ratio* preferisce l'espressione più generale *via preparatoria fidei*, ed enumera alcune di queste verità che preparano l'atto di fede (FR 67):

1) la conoscenza naturale di Dio (Vaticano I DH 3004);

2) la possibilità di distinguere la rivelazione divina dagli altri fenomeni, nel riconoscimento della sua credibilità (Vaticano I DH 3009; 3013s.; 3033);

3) la capacità del linguaggio umano di parlare in forma significativa e vera anche di ciò che supera qualsiasi esperienza umana (Vaticano I DH 3016 sull'analogia cfr. FR 83 rapporto analogia entis- analogia Christi);

4) la ricerca delle condizioni nelle quali l'uomo pone da sé le prime domande fondamentali sul senso della vita, sul fine che ad essa vuole dare e su ciò che l'attende dopo la morte.

Da ciò si comprende ancor meglio come i *preambula* non siano da intendersi in senso cronologico ed accompagnino la riflessione sulla fede nel suo svolgimento (così, infatti, lo sviluppo della *Fides et Ratio*).

b) *Ratio fidei*

L'espressione ha origine nel Vaticano I quando afferma: *recta ratio fidei fundamenta demonstrat* (DH 3019),¹² ma è già abbozzata e le espressioni medievali *scientia fidei* e *intellectus fidei*. Si deve tenere a mente che il Vaticano I considera la **ratio** mai da sola, ma già illuminata dalla fede, è questo che rende possibile una **certa intelligenza dei misteri da parte della ragione** che il Concilio sviluppa in tre punti (DH 3016):

1) l'analogia con ciò che conosce naturalmente

2) il nesso degli stessi misteri fra loro (*analogia fidei*) e...

3) ...con il fine ultimo dell'uomo

Già Tommaso aveva mostrato nel commento al *De Trinitate* e di Boezio (9.2 a. 3) con la ragione eserciti un triplice servizio alla fede:

i) dimostrare i preamboli della fede (il verbo dimostrare qui non è da intendersi nel senso di produrre una evidenza vincolante, la ragione, infatti, condiziona l'atto di credere, ma non costringe a porlo);

¹² Considerata da molti manuali la definizione della apologetica o teologia fondamentale.

ii) rilevare attraverso le somiglianze (*similitudines*) ciò che appartiene alla fede (afferma l'importanza della ragione circa il linguaggio analogico, così importante nella teologia di Tommaso);

iii) opporsi (*resistere*) a quanto va contro la fede, manifestando quello che è falso o non necessario.

Da notare: la *ratio* per **Tommaso** e la capacità di processi discorsivi dello spirito, e quindi l'atto per eccellenza della capacità è la prova o argomentazione in un processo logico. **La ragione** non è mai autonoma e alternativa alla fede per il semplice fatto che ragione e fede non si contraddicono a vicenda essendo la ragione il soggetto della fede in quanto ha la forza di conoscere la verità, quindi, è la forza interpretativa della fede (in questo senso si può dire che la filosofia è *ancilla* della teologia).

c) La *cognitio per connaturalitatem* o «conoscenza sperimentale» frutto della fede

Tutto quello che si è detto sulla **conoscenza** converge nel concetto di *cognitio per connaturalitatem*, che serve quindi, in quanto esperienza di sintonia comunicativa, sostenere una concezione sintetica della fede e della credibilità.

Tommaso distingue la **rettitudine di giudizio in due modi**:

1. conforme all'uso perfetto della ragione o
2. per una certa connaturalità con ciò che sia ha da giudicare (S.Th. II-II, q.45 a.2).

La seconda è un tipo di conoscenza quasi intuitiva per esperienza e per affinità spirituale, a differenza della conoscenza puramente razionale, la funzione fondamentale è a carico delle disposizioni abituali sperimentali del soggetto conoscente. Si tratta di aprirsi ad un oggetto è sentito come in accordo con la propria natura.

La *cognitio per connaturalitatem* è un tipo di conoscenza che può essere qualificata come **affettiva**, per **contatto**, per **istinto** o per semplice **intuizione** e genera una sintonia comunicativa (ricordando la tradizione cristiana dell'esperienza mistica).

IN SINTESI si può affermare che:

l'accettazione della chiamata alla fede si potrà allora sperimentare come

1. una conoscenza connaturale (*cognitio per connaturalitatem*) della credibilità e
2. dell'atto di credere grazie al dono di Dio

⇒ nella cui preparazione (i *preambula*) collaborano

- A. *tanto la situazione naturale dell'uomo*, con la sua educazione e il suo ambiente,
- B. *quanto ciò che inculca il Dio che viene incontro* (come luce e stimolo) e
- C. *quello che viene dalla cooperazione dell'uomo* con la sua accettazione libera.

3. Il rapporto teologia-filosofia come rapporto circolare (FR VI)¹³

Nel cammino di articolazione tra fede (come dono di Dio) e la ragione (come soggetto della fede), che comporta questo duplice momento della rivelazione creduta (grazie alla sua auto fondazione) e conosciuta (grazie alla credibilità e ai suoi segni), la teologia della fede

¹³ Cfr. S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*, Brescia 2002, pp. 190-198.

ha proposto diversi concetti per questa sintesi e di ambo i momenti costitutivi dell'atto di credere.

Proponiamo qui il il punto di partenza e modello della circolarità riproposto dalla, ed elenchiamo rapidamente gli altri modelli che Pié Ninot riassume nelle pagine da 192 a 196. Concludiamo poi con il tentativo di sintesi proposto da questo autore come «**convergenza di senso**».

1) Ecco il testo centrale, per la nostra trattazione, del sesto capitolo di *Fides et Ratio*:

Alla luce di queste considerazioni, il rapporto che deve opportunamente instaurarsi tra la teologia e la filosofia sarà all'insegna della circolarità. Per la teologia, punto di partenza e fonte originaria dovrà essere sempre la parola di Dio rivelata nella storia, mentre obiettivo finale non potrà che essere l'intelligenza di essa via via approfondita nel susseguirsi delle generazioni. Poiché, d'altra parte, la parola di Dio è Verità (cfr *Gv 17, 17*), alla sua migliore comprensione non può non giovare la ricerca umana della verità, ossia il filosofare, sviluppato nel rispetto delle leggi che gli sono proprie. Non si tratta semplicemente di utilizzare, nel discorso teologico, l'uno o l'altro concetto o frammento di un impianto filosofico; decisivo è che la ragione del credente eserciti le sue capacità di riflessione nella ricerca del vero all'interno di un movimento che, partendo dalla parola di Dio, si sforza di raggiungere una migliore comprensione di essa. E chiaro, peraltro, che, muovendosi entro questi due poli — parola di Dio e migliore sua conoscenza —, la ragione è come avvertita, e in qualche modo guidata, ad evitare sentieri che la porterebbero fuori della Verità rivelata e, in definitiva, fuori della verità pura e semplice; essa viene anzi stimolata ad esplorare vie che da sola non avrebbe nemmeno sospettato di poter percorrere. Da questo rapporto di circolarità con la parola di Dio la filosofia esce arricchita, perché la ragione scopre nuovi e insospettati orizzonti. (**FR 73**)

L'espressione generica «interazione tra fede ragione» che intitola il sesto capitolo è espressa nel testo sottolineato in termini più specifici, da essi risulta chiaro come nell'atto di credere si verifichi una profonda interazione fra fede e ragione.

L'idea di una relazione di circolarità si trova già in **Barth** e **Balthasar** e poi in **Fisichella**, **Beinert** la chiama circolarità ermeneutica e **Seckler** non esita a chiamarla relazione di pericoresi.

La struttura stessa dell'enciclica porta in sé ed a attua questa idea:

1. inizia con una introduzione antropologica (capitolo I: conosci te stesso) come priorità logico-epistemologica,
2. per andare poi a trattare la rivelazione nel suo primato ontologico (capitolo II), per tornare poi di nuovo all'antropologia nel terzo capitolo.

Pié Ninot elenca quindi altri modelli costitutivi dell'atto di fede:

2) «**L'argomentazione cumulativa**», a partire dall'*Illative sense* di J.H. Newman. Il senso illativo è la capacità di percepire la illazione a partire da diversi indizi (come un buon detective) **non** a partire dalla logica del sillogismo, che compie un passo dopo l'altro, ma attraverso una *logica della convergenza* nella quale tutti gli elementi si sostengono vicenda, in quanto «il cumulo delle probabilità conclude prove legittime sufficienti per la

certezza».¹⁴ **Newman** vuol mostrare come **l'atto di credere** sia un vero e proprio assenso personale e non solo nozionale (per difendere l'atto di fede dei semplici).

3) «La luce della fede rende possibile la conoscenza della credibilità», a partire da *Les yeux de la foi* di **P. Rousselot**. Tenendo presente quello che già si è detto sull'illuminazione si può riassumere così la posizione di **Rousselot** che è possibile la conoscenza la credibilità dello stesso atto di fede poiché è la stessa fede che apre gli occhi della conoscenza: la fede è, nello stesso tempo, assenso di fede e conoscenza di credibilità perché la volontà e l'intelligenza, la comprensione intellettuale e l'amore sono in una relazione di priorità reciproca, l'elemento che unisce ambedue è il *lumen fidei*, che non offre un nuovo oggetto di conoscenza (questo viene dalla predicazione), bensì dà la comprensione dell'affinità tra indizi o motivi di credibilità e assenso.

4) «L'affinità tra la rivelazione e la realizzazione piena della vita umana», a partire dalla teologia trascendentale di **K. Rahner**.

L'esperienza interna dell'uomo e il messaggio esterno si incontrano, il dove le due realtà si comprendono l'una in seno all'altra si verifica l'incontro diretto con Gesù Cristo, perché la fede deriva dall'ascolto e, insieme, dalla grazia, la quale si trova nel centro più intimo del cuore. Così il trascendentalmente necessario e lo storico concretamente contingente esiste una relazione reciproca condizionamento e di mediazione, perché due momenti possono apparire solo e sempre congiuntamente. Come sempre l'analisi trascendentale di Rahner si basa sul fatto di radicare i contenuti della fede nell'attesa e nella esperienza degli uomini, per cui si può parlare della affinità tra la rivelazione, la fede, la piena realizzazione della vita umana, la ragione.

5) «L'opzione fondamentale dell'atto di credere», a partire dalla concezione personalistica della fede di **J. Alfaro e M. Seckler**. *Fides et Ratio*, in forma innovativa, applicato la categoria della opzione fondamentale alla fede, facendo proprie le intuizioni di Alfaro e Seckler.

Alfaro afferma che: «più che un atto o una serie di atti, la fede è un atteggiamento personale, fondamentale e totale, che imprime all'esistenza un indirizzo nuovo e permanente... la fede si radica nella dimensione della libertà umana, cioè nella permanente opzione fondamentale con cui l'uomo si apre l'assoluto come grazia o si rifiuta ad esso; qui si decide il senso ultimo dell'esistenza umana».¹⁵

Seckler sottolinea che la fede è un atto della persona, la cui certezza proviene dalla contemplazione di colui a cui crede, e non dalla evidenza di una conoscenza non personale. Questo radicamento antropologico dell'atto di fede lo fa comprendere e descrive come una opzione fondamentale profondamente umana.

Il nostro autore conclude con un approccio sintetico:

6) il ragionamento proprio de *La Teologia Fondamentale* che presentiamo: «**la convergenza di senso**». Questo approccio si ispira al senso illativo di Newman e lo unisce alla questione del senso così specifica del *pensiero contemporaneo* e particolarmente della *teologia fondamentale*.

¹⁴ J.H.NEWMAN, *La grammatica dell'assenso*, Milano-Brescia 1980, 255.

¹⁵ J. ALFARO, «Esistenza cristiana», in *Sacramentum Mundi*, vol. 3 p. 742s.

SINTETICAMENTE

Si parte dal fatto che l'identità o *logos* di questa disciplina è il rendere ragione umanamente della rivelazione, che mette in rilievo i motivi per i quali si crede e può, inoltre, preparare alla fede. Questa identità non è né una dimostrazione cogente né una pura opinione: si pone come un ragionamento che offre una serie di indizi, segni, accentuazioni, prospettive, esperienze, valori... indipendenti, che convergono tra loro e che, proprio per questo, sono capaci di mostrare la credibilità propria della rivelazione dell'atto di credere in essa.

La possibilità di tale ragionamento si basa sulla storicità della conoscenza umana e sulla pluralità delle origini delle sue esperienze, così che l'uomo aperto a tutta la realtà ma non la può abbracciare se non in forma parziale e successiva.

Questo raziocinio per convergenza di varie ragioni che da sole non bastano mostra una conclusione, e sopporta la certezza, infatti, solo quando la direzione comune delle ragioni può avere la sua causa nel contenuto stesso di detta conclusione. Il senso a cui mira tale convergenza, inoltre, non è un senso qualsiasi ma quello più decisivo e ultimo, la ragione d'essere, l'orientamento finale, il senso quindi come origine e come fine. Questa convergenza è dunque l'asse portante dell'articolazione della teologia fondamentale, così che la comprensione della credibilità come proposta sensata o di senso e tale poiché in essa confluiscono il senso teologico, storico e antropologico, argomenti dell'ultima parte della tesi che andiamo a sviluppare.

4. La triplice articolazione della credibilità¹⁶

Per approfondire la storia ed il retroterra di questa articolazione si leggano le pagine da **198-212**. Qui ci limitiamo ad analizzare la triplice articolazione.

La credibilità come proposta sensata portatrice di senso pieno e definitivo, parte da due istanze basilari dalle quali trae la sua ragion d'essere: **l'istanza teologica**, scaturita dalla fede, e **l'istanza filosofica**, scaturita dalla ragione, quest'ultima articolata attorno alla sua duplice dimensione storica e antropologica.

La *Fides et Ratio* esprime così questa articolazione: «La Rivelazione [istanza teologica] immette nella storia [istanze filosofico-storica] un punto di riferimento da cui l'uomo [istanza filosofico-antropologica] non può prescindere, se vuole arrivare a comprendere il mistero della sua esistenza » (**FR 14**).

La proposta di **Pié Ninot** si esprime così: la triplice articolazione della credibilità che propono per me,

1. in primo luogo, di partire dal senso teologico della rivelazione (l'istanza teologica);
2. in secondo luogo, di analizzare il suo senso storico a partire dalla sua effettuazione e presenza della storia (l'istanza storica);
3. in terzo luogo, di percepire il suo senso antropologico grazie alla interpellazione e alla offerta di senso ultimo e definitivo che propone alla persona umana e al mondo (l'istanza antropologica).

¹⁶ Cfr. S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*, Brescia 2002, pp. 198-212.

4.1 L'istanza teologica della credibilità

La proposta sensata o di senso, quale è la credibilità, parte dalla comprensione teologica della rivelazione come «vera stella di orientamento per l'uomo» (FR 15) perché «soltanto la fede permette di entrare all'interno del mistero, favorendone la coerente intelligenza» in quanto «è nel credere che la persona compie l'atto più significativo della propria esistenza» (FR 13).

Quindi, l'*auditus fidei* sarà il momento fondante teologico-dogmatico della credibilità, perché presenta la rivelazione di Dio in Cristo attraverso il «sacro deposito della parola di Dio affidata la chiesa» (DV 10).

Risulta dunque chiaro che l'uso della **credibilità** nella attuale teologia fondamentale è un uso strettamente *intra-teologico*, e non *pre- o a- teologico*, visto che parte chiaramente dalla comprensione teologica della fede ecclesiale.

4.2 L'istanza storica della credibilità

La proposta sensata quale è la credibilità affonda le sue radici nella storia. Si deve perciò tenere presente che la storia include una triplice forma, intrinsecamente intrecciata:

- 1) la forma originaria dei fatti storici (i *bruta facta*);
- 2) la forma riflessiva o narrazione dello storiografo sui fatti;
- 3) la forma filosofica o considerazione propria sul senso profondo dei fatti e del fine stesso della storia.

Nota **J. Ferrater Mora** che: «la storia si sviluppa secondo la legge della quale è possibile dare ragione», così analizzando diverse visioni della storia che presentano altrettanto diverse giustificazioni della storia, si deve comunque concludere che la finalità di tutto è identica ovvero far vedere che il senso della storia è la piena giustificazione di essa.

La forma filosofica della storia che decisiva per interpretare le altre due forme. In effetti, il senso profondo teologico da una chiave di comprensione teleologica (vale a dire in funzione del fine o *télos*) di tutta la storia. E questo *télos* della storia è «Cristo in voi, speranza della gloria» (Col 1,27).

4.2 L'istanza antropologica della credibilità

La proposta sensata, quale è la credibilità, va diretta alla persona umana concreta. La credibilità come proposta antropologica dovrà allora tenere presente la triplice situazione della persona umana:

- 1) come *essere storico*, vale a dire radicato essenzialmente nella immanenza della sua storicità;
- 2) come *essere indigente*, vale a dire bisognoso di un senso definitivo;
- 3) come *essere desideroso di futuro*, vale a dire in ricerca del dono di una parola e di un senso ultimo.

CONCLUDENDO, dunque **la credibilità il compito di mostrare la rivelazione**

1. come una «proposta sensata o di senso» (la sua dimensione teologica)

2. offerta alla storia (la sua dimensione filosofico-storica) e all'uomo (la sua dimensione filosofico-antropologica)

3. come pienezza e definitività.

Ed in questo modo che tale «proposta sensata» mostra la sua capacità di attestare la **credibilità** e la **affidabilità** della rivelazione di Dio, perché «Dio è affidabile (*pistos*) e ci ha chiamati a vivere in comunione (*koinonia*) con il Figlio suo Gesù Cristo, Signore nostro» (1Cor 1,19).

INDICE

Tesi n. 3: Il rapporto fede-ragione	1
Enunciato	1
Svolgimento	1
1. Cosa è la fede?	1
1.1 Nella Sacra Scrittura	1
1.2 Nel Magistero	4
Concilio di Trento	4
Concilio Vaticano I	5
Concilio Vaticano II	5
Enciclica Fides et Ratio	6
1.3 Una espressione sintetica circa la fede	6
1.4 Dall'antropologia teologica alla teologia fondamentale	7
2. Il processo credente: la sintesi della (=che è la) fede	8
2.1 La rivelazione «creduta» mediante la fede: l'auto-fondazione della fede	8
1) La fede come illuminazione	8
2) La fede come orientamento vissuto, personale e comunicativo	9
2.2 La rivelazione «conosciuta» mediante la ragione: la credibilità e i suoi segni	9
3. Il rapporto teologia-filosofia come rapporto circolare (FR VI)	11
4. La triplice articolazione della credibilità	14
4.1 L'istanza teologica della credibilità	15
4.2 L'istanza storica della credibilità	15
4.2 L'istanza antropologica della credibilità	15
Indice	16