

L'esperienza dell'amore di Dio nell'atto di fede

Marco Vanzini

Facoltà di Teologia, Pontificia Università della Santa Croce
vanzini@pusc.it

DOI: [10.17421/2498-9746-04-05](https://doi.org/10.17421/2498-9746-04-05)

Sommario

Si esplora la natura dell'atto di fede per giustificarne il carattere autenticamente personale e oggettivo. Alla luce del Magistero recente e di alcuni significativi apporti teologici, l'esperienza dell'amore con cui lo Spirito tocca il cuore nell'atto di fede viene messa in evidenza. In tale contatto, che richiede il coinvolgimento della dimensione affettiva accanto a quella intellettuale, il soggetto credente ha una certa esperienza immediata dell'*oggetto* della fede: Dio stesso, il quale, indicato all'intelletto nei segni esterni, per grazia si rende percepibile nel cuore dell'uomo.

Parole chiave: Fede, Esperienza, Amore, Oggettività, Rousselot, Lonergan, Ratzinger

Abstract

The nature of the act of faith is explored to justify its authentically personal and objective character. In the light of the recent Magisterium and of some significant theological contributions, the experience of love with which the Holy Spirit touches the heart in the act of faith is highlighted. In such contact, which requires the involvement of the affective dimension together with the intellectual one, the believer has an immediate experience of the *object* of faith: God himself, who, indicated to the intellect in external signs, by grace becomes perceptible in the heart of man.

Keywords: Faith, Lived Experience, Love, Objectivity, Rousselot, Lonergan, Ratzinger

INDICE

1 Amore e conoscenza nell'atto di fede secondo il Magistero	61
2 L'oggettività dell'atto di fede	68
3 Conclusioni	73
Note	74

Quando si parla di fede e di ragione sono molti gli aspetti del loro rapporto che possono essere esplorati. Pubblicando nel 1998 l'enciclica *Fides et ratio*, san Giovanni Paolo II ha voluto tematizzare in modo particolare il rapporto tra la conoscenza che scaturisce dalla fede nella Rivelazione e quella che la ragione acquisisce con le sue capacità naturali. Conoscenza di fede e conoscenza filosofica possono essere compagne di viaggio nell'impresa umana per eccellenza, quella di ricercare la verità, la risposta alle domande fondamentali sulla nostra origine, sul senso dell'esistenza e sul nostro destino (cfr. n. 1). Di fronte alla progressiva sfiducia di certa parte della filosofia nella possibilità di cercare la verità, il Pontefice rilanciava l'impegno comune in questa direzione, auspicando una nuova e feconda sinergia di fede e ragione, di pensare teologico e filosofico. A ciò lo spingeva la consapevolezza di una peculiare competenza della Chiesa circa la verità, una competenza che le viene dall'essere depositaria della Rivelazione (cfr. n. 6).

Uno dei problemi che ostacolano oggi tale auspicato dialogo tra fede e ragione nell'ambito pubblico è la diffusa opinione secondo cui la fede, con cui si accoglie la Rivelazione come accesso ad una conoscenza valida su Dio e sull'uomo, sarebbe un fatto puramente *soggettivo*, privo dei caratteri di razionalità e scientificità necessari per entrare a pieno titolo nel dibattito circa la verità¹. A tale obiezione nei confronti della fede non si può rispondere troppo semplicemente facendo presenti i motivi di credibilità della Rivelazione come ragioni *oggettive* che giustifichino l'adesione di fede. I motivi di credibilità infatti, per quanto necessari, non sono sufficienti per formulare l'assenso di fede come la Chiesa stessa lo intende. Come ricorda il Concilio Vaticano II, sulla base di una tradizione costante, «perché si possa prestare questa fede, sono necessari la grazia di Dio che previene e soccorre e gli aiuti interiori dello Spirito Santo, il quale muova il cuore e lo rivolga a Dio»². Nell'atto di fede, dunque, la ragione ha bisogno del sostegno irrinunciabile della grazia, dato che il mistero personale di Dio e la verità che Egli dischiude all'uomo nella Rivelazione sono irriducibili alle categorie umane e superano la capacità della nostra intelligenza.

Il fatto che la fede sia intrinsecamente dotata di un carattere soprannaturale sembrerebbe comportare una perdita di oggettività della conoscenza a cui essa dà accesso. Ma è davvero così? In realtà, a ben vedere, la mozione interiore divina che accompagna l'assenso umano nell'atto di fede permette un guadagno, e proprio in termini di oggettività. Tale guadagno è legato al modo in cui l'azione della grazia prende forma nella mente e nel cuore del credente, coinvolgendo, oltre alla dimensione razionale-intellettuale, anche quella volitivo-affettiva e consentendo un certo "contatto" personale tra Dio e l'uomo. Questo è ciò che intendiamo illustrare in queste pagine, accostandoci alla fede come atto esistenziale, personale, affettivo e cognitivo, che si verifica nell'uomo con il concorso delle sue forze e dell'azione dello Spirito Santo. Il percorso si snoderà in alcuni passi. In primo luogo metteremo in evidenza il ruolo necessario dell'amore nella genesi della fede, come messo in luce dallo sviluppo recente degli insegnamenti magisteriali. In un secondo momento approfondiremo, grazie ad alcuni apporti della riflessione teologica, il peculiare carattere di oggettività o, se vogliamo, la dimensione di *esperienza* che l'atto di fede possiede e che rende la ragione del credente non meno, bensì maggiormente attrezzata per conoscere la verità su Dio e sull'uomo.

1 AMORE E CONOSCENZA NELL'ATTO DI FEDE SECONDO IL MAGISTERO

La consapevolezza che l'atto di fede è un atto che coinvolge totalmente la persona, non solo la sua razionalità, è da sempre viva nella Chiesa, radicata com'è nell'immagine biblica della fede³. Soprattutto nell'epoca moderna, tuttavia, la critica alla Rivelazione da parte del deismo e dell'illuminismo e la corrispondente reazione tradizionalista e fideista a tale critica hanno portato l'apologetica cristiana a concentrarsi sul carattere razionale e sulla valenza conoscitiva della fede⁴. In un simile contesto, il Concilio Vaticano I, nella costituzione dogmatica *Dei Filius*, ha descritto la Rivelazione in una luce prevalentemente oggettiva e contenutistica – come insieme delle verità che Dio ha consegnato alla Chiesa e che vanno fermamente accolte ai fini della salvezza⁵ – e ha sottolineato, della fede, la dimensione di conoscenza certa, in quanto basata sull'autorità di Dio che rivela⁶. Come osserva Josef Trutsch, una certa unilateralità del Vaticano I, comprensibile a causa del contesto segnato da razionalismo illuminista da un lato e tradizionalismo fideista dall'altro, consiste «nel fatto che esso ha fermato in modo troppo esclusivo la sua attenzione ai *credenda*, al contenuto formulato delle espressioni della rivelazione e, pur senza averlo dimenticato, ha lasciato troppo da parte

l'incontro personale tra Dio che chiama e l'uomo (e peccatore) chiamato».⁷

Nella prospettiva del Concilio Vaticano I, prevalentemente intellettuale, rimane allo scoperto una tensione tra la razionalità dell'atto di fede — ossia l'affermazione che esso è conforme alla ragione e non è un cieco impulso dell'anima (cfr. DH 3009, 3010) — e il suo carattere soprannaturale. La razionalità (o ragionevolezza) è, secondo *Dei Filius*, assicurata dalla presenza di «segni certissimi» dell'origine divina della Rivelazione, come i miracoli e le profezie⁸, come pure della Chiesa, vista come «grande e perenne motivo di credibilità» (DH 3013). Il carattere soprannaturale dell'atto di fede dev'essere invece affermato in conformità con un dato biblico chiarissimo e un'ininterrotta tradizione della Chiesa. *Dei Filius*, richiamandosi ai canoni del II Concilio di Orange (del 529) dichiara che «nessuno riesce ad aderire alla verità del Vangelo nel modo necessario per il conseguimento dell'eterna salvezza, “senza l'illustrazione e l'ispirazione dello Spirito Santo, il quale dà a tutti soavità nel consentire e credere alla verità”»⁹.

La difficoltà di conciliare il requisito di ragionevolezza con la necessità della grazia nell'atto di fede, ha molto a che vedere con una visione eccessivamente intellettuale di tale atto. Detto in termini netti: se tutto si gioca solo sulla capacità di visione intellettuale, allora bisogna scegliere tra il riconoscere che la fede è almeno in parte un salto nel buio, reso possibile solo dalla grazia e l'affermazione di una sostanziale irrilevanza della grazia in un atto che sarebbe pienamente giustificato solo razionalmente¹⁰. *Dei Filius* afferma chiaramente la compresenza delle due dimensioni, quella razionale e quella soprannaturale, ma senza offrire più di tanto elementi per comprendere la loro integrazione all'interno del dinamismo psicologico umano. Ciò richiede in effetti una più completa considerazione di quest'ultimo, comprendendo, accanto all'intelletto, anche la volontà e l'affettività. Al contempo deve arricchirsi la comprensione della Rivelazione, assumendo tratti personalistici più marcati rispetto al dettato di *Dei Filius*. Le sollecitazioni e i contributi della filosofia personalista e della fenomenologia, le proposte teologiche di uomini come J. A. Mohler, J. H. Newman, M. Blondel e P. Rousselot permetteranno quello sviluppo della comprensione della fede che troverà espressione nella costituzione dogmatica *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II.

Il breve paragrafo di *Dei Verbum* (il n. 5) dedicato alla fede è in evidente continuità rispetto a *Dei Filius*, ma presenta alcune importanti novità¹¹. Innanzitutto vi è una sottolineatura della fede come incontro personale con Dio, a cui l'uomo «si abbandona tutto intero liberamente»¹². Tale atto di pieno affidamento è risposta alla Rivelazione, precedentemente descritta al n. 2 come iniziativa mossa dalla «bontà» di Dio che si rivela «in persona» e che, in Cristo Verbo incarnato, offre «accesso al Padre nello Spirito Santo»

e «nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cfr. Es 33,11; Gv 15,14-15) e si intrattiene con essi (cfr. Bar 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé» (DV 2). L'atto di fede mostra dunque i tratti dell'incontro personale tra il Dio che si auto-dona in Cristo e l'uomo che risponde con il pieno abbandono di sé, in cui sono inscindibilmente unite due dimensioni: l'ossequio di mente e volontà — ad indicare l'integralità delle facoltà umane con cui l'uomo aderisce a Dio — e l'assenso volontario alle verità da Lui rivelate¹³.

Una seconda novità di rilievo è il fatto che *Dei Verbum* procede spiegando in che modo l'assenso della fede può essere prestato, senza accennare ai segni esterni di credibilità (come avveniva invece in *Dei Filius*), ma solamente riferendosi alla necessità della grazia nell'animo del credente: «Perché si possa prestare questa fede, sono necessari la grazia di Dio che previene e soccorre e gli aiuti interiori dello Spirito Santo, il quale muova il cuore e lo rivolga a Dio [*cor moveat et in Deum convertat*], apra gli occhi dello spirito [*mentis oculos aperiatur*] e dia "a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alla verità"»¹⁴. Di Pilato così commenta: «Viene così evidenziato il momento interiore e dialogico dell'atto di fede piuttosto che quello cosiddetto apologetico. La dottrina del Vaticano I... non viene negata, bensì ricollocata in un orizzonte più ampio e più completo: quello della soggettività umana. La fede sembra riacquistare così una dimensione interiore e il tentativo di "misurare la certezza" della fede sulla base di criteri positivistic — come aveva cercato di fare inaridendosi una certa neoscolastica — è stato definitivamente accantonato»¹⁵. Si tratta forse di un giudizio eccessivamente drastico, che sembra far sparire dall'orizzonte della fede e dell'annuncio cristiano il riferimento ai segni esteriori, che rimangono invece irrinunciabili, ma la sottolineatura ci pare corretta¹⁶. La dimensione personale in senso ampio, l'interiorità del soggetto indicata dal termine "cuore", appaiono come il contesto umano che accoglie l'iniziativa dell'auto-comunicazione divina. I protagonisti, se così possiamo esprimerci, dell'incontro della fede, non sono semplicemente la ragione umana intesa come pura facoltà intellettuale da una parte e i contenuti rivelati dall'altra, ma l'uomo con il suo cuore — centro di tutte le sue risorse psichiche, affettive, volitive e cognitive — aperto all'ascolto e desideroso di amore e il Dio personale che, in Cristo, invita ad entrare nell'intimità della sua vita trinitaria¹⁷.

La Rivelazione sorge dal "grande amore di Dio" (*ex abundantia caritatis suae*), dalla "sua bontà" (*in sua bonitate*) e il suo fine è l'invito rivolto all'uomo alla comunione nell'amore. È evidente che la risposta a tale invito debba essere un atto d'amore che coinvolga tutto il cuore dell'uomo, con la sua domanda di felicità e di senso. Un atto che abbia una dimensione di

assenso intellettuale a ciò che Dio rivela ma, al contempo, anche una dimensione di adesione personale — di amore appunto — a Lui. Qui diviene chiaro che quello che era il *motivum fidei* — l'autorità di Dio che rivela — assume una connotazione meno formale ed entra a fare parte dell'oggetto stesso della fede: nella fede si dice sì a Dio, accogliendo la sua Parola come veritiera e spendendo la vita su di essa. È indubbio che la comprensione dell'atto di fede del Vaticano II sia più ricca, tanto antropologicamente quanto teologicamente, essendo più vicina all'immagine di fede testimoniata dalla Scrittura, e capace di rispecchiare meglio il carattere personale — trinitario e cristologico — della Rivelazione. Essa mostra anche come l'amore, e quindi la volontà o meglio l'affettività nel suo insieme, abbia un ruolo accanto all'intelligenza, e un ruolo non secondario. Prima di vedere come questo contribuisca a rendere l'atto di fede non meno razionale e certo, bensì di più, e a spiegare meglio l'interazione tra libertà e grazia, consideriamo alcuni degli sviluppi magisteriali più significativi successivi a *Dei Verbum*.

L'enciclica *Fides et ratio* di san Giovanni Paolo II offre numerosi spunti, per quanto qui ci interessa, specialmente nel primo capitolo, intitolato *La rivelazione della sapienza di Dio*. Il tema centrale del capitolo, in linea con l'intento dell'enciclica di riportare l'attenzione sulla verità, è l'affermazione che «la conoscenza che essa [la Chiesa] propone all'uomo non le proviene da una sua propria speculazione, fosse anche la più alta, ma dall'aver accolto nella fede la parola di Dio (cfr. 1Tess 2,13)»¹⁸. La fede dà accesso ad una vera conoscenza, misteriosa ma certa per il fatto è consegnata da Dio: «All'origine del nostro essere credenti vi è un incontro, unico nel suo genere, che segna il dischiudersi di un mistero nascosto nei secoli (cfr. 1Cor 2,7; Rm 16,25-26), ma ora rivelato» (FR 7). Nello sviluppo del capitolo, tuttavia, diviene chiaro che la comunicazione di tale conoscenza avviene per un'iniziativa di amore da parte di Dio: «Dio, in quanto fonte di amore, desidera farsi conoscere, e la conoscenza che l'uomo ha di lui porta a compimento ogni altra vera conoscenza che la sua mente è in grado di raggiungere circa il senso della propria esistenza» (FR 7). Conoscere Dio, e conoscerlo “in quanto fonte di amore” può essere una buona espressione di ciò che costituisce il senso dell'esistenza dell'uomo. Anche perché, se Dio parla per amore è precisamente per rivelare Se stesso e la sua volontà amorevole verso gli uomini, «per invitarli ed ammetterli alla comunione con sé»¹⁹. La Rivelazione va dunque accolta e compresa proprio così, come espressione di amore, come si ribadisce nella conclusione del capitolo: «la verità che la Rivelazione ci fa conoscere... si presenta con la caratteristica della gratuità, produce pensiero e chiede di essere accolta come espressione di amore» (FR 15).

Riprendendo e glossando *Dei Verbum*, l'enciclica mette in luce due carat-

teristiche del testo conciliare: il suo cristocentrismo e l'accento sulla storicità della Rivelazione. Guardando all'incarnazione come momento assolutamente culminante, in cui «la rivelazione di Dio, dunque, si inserisce nel tempo e nella storia», si comprende che «la storia... costituisce per il Popolo di Dio un cammino da percorrere interamente, così che la verità rivelata esprima in pienezza i suoi contenuti grazie all'azione incessante dello Spirito Santo (cfr. Gv 16,13)» (FR 11). Lo Spirito Santo continua perciò a illuminare i contenuti della Rivelazione nel corso della storia, a contatto con il nuovo che sorge nella storia. Il testo dell'enciclica afferma però anche altro: «La storia, quindi, diventa il luogo in cui possiamo costatare l'agire di Dio a favore dell'umanità. Egli ci raggiunge in ciò che per noi è più familiare e facile da verificare, perché costituisce il nostro contesto quotidiano, senza il quale non riusciremmo a comprenderci» (FR 12). L'agire di Dio, per così dire, si è reso concreto, quasi tangibile. E ciò non è avvenuto una volta per tutte, ma in qualche modo continua ad accadere poiché è un'esigenza dell'uomo poter verificare la vicinanza, l'azione di Dio in proprio favore. Riprenderemo questa idea nel seguito, riflettendo sulla concretezza e l'oggettività dell'atto di fede.

Possiamo ricavare da *Fides et ratio* un ulteriore apporto. Si trova nel capitolo III, che esamina le dimensioni antropologiche della ricerca della verità. L'uomo è portatore, secondo Giovanni Paolo II, di un anelito che non è solo verso la verità in senso teorico o tecnico-fattuale, ma anche e soprattutto verso la verità nelle relazioni interpersonali. Qui «ciò che viene richiesto... è la verità stessa della persona: ciò che essa è e ciò che manifesta del proprio intimo. La perfezione dell'uomo, infatti, non sta nella sola acquisizione della conoscenza astratta della verità, ma consiste anche in un rapporto vivo di donazione e di fedeltà verso l'altro» (FR 32). È questa esigenza dell'uomo che trova compimento nella conoscenza-amore del Dio che si rivela in Cristo e nell'affidamento fiducioso a Lui: «La fede cristiana gli viene incontro offrendogli la possibilità concreta di vedere realizzato lo scopo di questa ricerca. [...] infatti, essa immette l'uomo in quell'ordine di grazia che gli consente di partecipare al mistero di Cristo, nel quale gli è offerta la conoscenza vera e coerente del Dio Uno e Trino. Così in Gesù Cristo, che è la Verità, la fede riconosce l'ultimo appello che viene rivolto all'umanità, perché possa dare compimento a ciò che sperimenta come desiderio e nostalgia» (FR 34).

Precisamente la dimensione di affidamento personale al Dio il cui amore è fedele costituisce il nucleo della recente enciclica *Lumen fidei*, interamente dedicata al tema della fede²⁰. Prima enciclica del pontificato di papa Francesco, che ha assunto e completato una prima stesura di Benedetto XVI, essa contiene un'enorme ricchezza di insegnamento, anche grazie al punto di

vista storico-salvifico che la caratterizza. A noi interessa approfondire due aspetti in particolar modo, seguendo quanto segnalato anche da Pierangelo Sequeri²¹: la tematizzazione della fede come affidamento e il nesso tra amore e conoscenza che appare costituire la struttura fondamentale dell'atto di fede.

La fede è un affidamento dell'uomo al Dio che è fedele, al *Dio-Amen* (LF 23). Le numerose ricorrenze, lungo tutto il testo dell'enciclica, del termine *affidarsi* o *affidamento* mostrano la valenza del concetto nel designare questo carattere della fede. Il prototipo di tale affidamento è Abramo, ma è interessante notare, in primo luogo, che il suo è un gesto di risposta ad una iniziativa di Dio definita "sconvolgente", poiché in essa Dio «si rivela come un Dio che parla e che lo chiama per nome». La *personalità* di Dio, manifestata nella sua capacità di entrare in contatto con l'uomo mediante la parola costituiscono una novità: «In questo modo la fede assume un carattere personale. [...] La fede è la risposta a una Parola che interpella personalmente, a un Tu che ci chiama per nome» (LF 8). In secondo luogo, la parola di Dio appare personale al punto da toccare Abramo nel più profondo del suo cuore, il desiderio di paternità²². Così «per Abramo la fede in Dio illumina le più profonde radici del suo essere, gli permette di riconoscere la sorgente di bontà che è all'origine di tutte le cose». Quella sorgente di bontà è proprio «il Dio misterioso che lo ha chiamato» (LF 11).

Possiamo glossare quanto detto, rilevando che in questo punto si rende più chiaro in che senso Dio è affidabile, per Abramo come per il popolo di Israele che da lui ha origine. Certamente Egli è fedele alle promesse. Ma ancor prima vi è il fatto, che può sembrare ovvio ma è essenziale, che le promesse di Dio sono di bene; sono promesse di un Dio che conosce l'uomo e vuole il suo bene più autentico, quello che egli desidera a volte senza neppure saperlo. Per questo l'esperienza dell'affidabilità di Dio, che è il fondamento della fede del popolo di Israele, sarà esperienza del suo amore²³. E proprio la pienezza dell'amore, manifestata nella vita di Gesù, il Figlio del Padre fatto uomo, morto e risorto per noi, sarà «la manifestazione piena dell'affidabilità di Dio» (LF 15)²⁴. A un Dio che ama ci si può affidare, prestare obbedienza, abbandonarsi con tutto se stessi.

Conviene sottolineare un ultimo aspetto riguardo all'affidabilità di Dio manifestata in Cristo. *Lumen fidei* correla, in due paragrafi successivi, le seguenti affermazioni: «La prova massima dell'affidabilità dell'amore di Cristo si trova nella sua morte per l'uomo» (LF 16); «la morte di Cristo svela l'affidabilità totale dell'amore di Dio alla luce della sua Risurrezione» (LF 17). Ciò significa, come si spiega nel seguito, che l'affidabilità dell'amore di Dio, per essere totale, deve mostrarsi capace di «illuminare anche le tenebre della

morte» (*ibidem*). Ridando la vita al corpo di Gesù nella risurrezione, l'amore del Padre si rivela capace anche di questo, capace di una azione concreta nel mondo. Ciò ha un'importanza vitale, come già san Paolo ha segnalato (cfr. 1Cor 15,17), per la fede di ogni uomo. L'enciclica lo afferma con decisione in rapporto alla mentalità odierna: «La nostra cultura ha perso la percezione di questa presenza concreta di Dio, della sua azione nel mondo. Pensiamo che Dio si trovi solo al di là, in un altro livello di realtà, separato dai nostri rapporti concreti. Ma se fosse così, se Dio fosse incapace di agire nel mondo, il suo amore non sarebbe veramente potente, veramente reale, e non sarebbe quindi neanche vero amore, capace di compiere quella felicità che promette» (LF 17). Emerge qui il nesso amore-verità che costituisce uno degli assi portanti dell'insegnamento dell'enciclica e che ora vogliamo mettere in luce.

Come nota Sequeri, descrivere la fede impiegando il «lessico dell'affidabilità / affidamento... rende intuitiva la sovrapposizione dell'atto di fede, che acconsente alla rivelazione come verità di Dio, con l'atto di affidamento che coglie in essa la credibilità del suo amore»²⁵. In effetti *Lumen fidei* mette in evidenza in modo inequivocabile l'intreccio di conoscenza e amore nell'atto di fede. *Conoscenza della verità e amore* è il titolo della sezione (comprendente i nn. 26-28) in cui il tema viene messo a fuoco. Partendo dall'affermazione paolina che «con il cuore si crede» (Rm 10,10), e riconoscendo che il cuore è, nella Bibbia, «il centro dell'uomo, dove s'intrecciano tutte le sue dimensioni: il corpo e lo spirito; l'interiorità della persona e la sua apertura al mondo e agli altri; l'intelletto, il volere, l'affettività», si conclude che «esso è il luogo dove ci apriamo alla verità e all'amore e lasciamo che ci tocchino e ci trasformino nel profondo» (LF 26). La fede è precisamente l'atto in cui la persona intera si apre all'amore ed è «in questo intreccio della fede con l'amore che si comprende la forma di conoscenza propria della fede, la sua forza di convinzione [...]. La fede conosce in quanto è legata all'amore, in quanto l'amore stesso porta una luce» (*ibidem*)²⁶.

Il modo in cui viene descritta l'azione dell'amore sul cuore è per mezzo del verbo "toccare". Il numero di ricorrenze è elevato, specie nei punti che definiscono l'essenza dell'atto di fede come atto di conoscenza e di amore²⁷. Il verbo toccare è perciò il verbo che in modo più pregnante designa il contatto, la mutua intimità che si realizza, nella fede, tra Dio e il cuore dell'uomo. Si può in effetti notare come, dopo aver descritto la fede in termini ascolto e visione secondo la teologia paolina e giovannea (nn. 29-30), l'enciclica affermi la necessità di impiegare anche il linguaggio del toccare, presente in Giovanni. «La luce dell'amore, infatti, nasce quando siamo toccati nel cuore, ricevendo così in noi la presenza interiore dell'amato, che ci permette di riconoscere il suo mistero. Capiamo allora perché, insieme all'ascoltare e al

vedere, la fede è, per san Giovanni, un toccare, come afferma nella sua prima Lettera» (LF 31). In particolare è in Cristo che Dio ci ha toccato e continua a toccarci anche oggi nei Sacramenti (cfr. *ibidem*). Ed è chiaro che si tratta di un toccare che avviene mediante i sensi ma che riguarda propriamente il cuore. In effetti: «in questo modo, trasformando il nostro cuore, ci ha permesso e ci permette di riconoscerlo e di confessarlo come Figlio di Dio». Egli ci tocca, dunque, e in questo tocco ci è possibile riconoscere in Lui il Figlio di Dio, così che con Agostino si può affermare che: «Toccare con il cuore, questo è credere»²⁸.

Molti aspetti della fede sono presi in considerazione nel seguito dell'enciclica. Non ci possiamo occupare, in questo breve spazio, della dimensione di luce e di conoscenza che la fede possiede, che pure, come è ovvio, trova nel documento un'ampia trattazione. Ci limitiamo a quanto evidenziato poiché è ciò che riguarda più da vicino la struttura essenziale dell'atto di fede e, in particolare, il ruolo giocato dal cuore.

2 L'OGGETTIVITÀ DELL'ATTO DI FEDE

Il percorso compiuto all'interno degli insegnamenti magisteriali recenti, pur nell'estrema sintesi delineata, permette di cogliere la ricchezza di dimensioni che l'atto di fede racchiude. In particolare abbiamo colto uno sviluppo nell'espressione della consapevolezza della Chiesa circa la fede, in cui emerge il ruolo dell'amore, e quindi della componente affettiva e volitiva del cuore umano a fianco dell'intelligenza. Un emergere che va di pari passo con la comprensione della Rivelazione in termini di autodonazione di Dio, di invito alla comunione con Se rivolto all'uomo, di amore in definitiva²⁹. Come anticipato in apertura di queste considerazioni, tale allargamento di prospettiva permette di comprendere meglio l'incontro di grazia divina e natura umana che costituisce l'atto di fede e di illuminare il nodo della difficile conciliazione tra ragionevolezza e carattere soprannaturale di tale atto. È quanto ora ci proponiamo di illustrare.

Nel suo studio intitolato *Les Yeux de la foi*, unanimemente riconosciuto come una pietra miliare nello sviluppo della teologia della fede³⁰, Pierre Rousselot ha mostrato come sia possibile tale conciliazione comprendendo adeguatamente l'effetto della grazia sull'intelligenza. Un primo passo consiste nel dire che la grazia fornisce all'intelligenza il *lumen fidei*, l'illuminazione soprannaturale che intensifica quella naturale permettendo di cogliere i segni esterni della Rivelazione come credibili e quindi dare l'assenso di fede con certezza. La naturale capacità sintetica dell'intelligenza (il suo *lumen*

naturale) viene elevata soprannaturalmente e resa capace di cogliere il nesso tra i dati oggettivi, il loro significato. Come spiega Rousselot, «questa luce [il *lumen fidei*] non dà affatto, a meno di miracoli, dei nuovi oggetti da conoscere: *determinatio fidei est ex auditu*. Le si deve invece la percezione della connessione, la sintesi, l'assenso»³¹. La grazia dona, nell'atto di fede, “occhi per vedere” in una nuova luce i segni esterni, coglierli come *indizi* e collegarli alla verità soprannaturale cui rimandano³². In tal modo l'atto di fede è al contempo soprannaturale e ragionevole; ragionevole proprio in quanto soprannaturale³³.

Il secondo e fondamentale passo dell'argomentazione di Rousselot consiste nel riconoscere il ruolo dell'amore, ampliando l'analisi della coscienza fino a quel momento svolta solo riguardo all'attività intellettuale. In realtà, i “nuovi occhi per vedere” sono precisamente gli occhi dell'amore, un amore soprannaturale suscitato nel cuore dalla grazia. Ecco dunque il legame – nell'amore – tra grazia divina e natura umana e la possibilità di affermare al contempo che l'atto di fede è pienamente certo (poiché l'amore “fa vedere”) e assolutamente libero (poiché liberamente l'uomo sceglie di aderire al bene che è Dio, potendo non farlo). Naturalmente, spiega Rousselot, affinché l'uomo «possa rivestirsi di questo amore volontario come di una nuova natura ed esprimere, a partire da questa, un giudizio assoluto [ossia il giudizio di credibilità, che è tutt'uno con la confessione di fede³⁴], bisogna che egli sappia che questo nuovo amore viene da Dio non meno della sua stessa ragione, bisogna che Egli testimoni a favore di questo nuovo modo di vivere con la stessa forza con cui testimonia a favore della natura che ci ha dato»³⁵. Solo allora «l'amore, l'omaggio libero reso al Bene supremo, dona occhi nuovi. L'essere reso più visibile incanta colui che vede. L'atto è ragionevole...; l'atto è libero poiché l'uomo può respingere, se vuole, l'amore del bene soprannaturale»³⁶.

Si tratta, nella visione di Rousselot, di un amore che viene provocato dalla grazia (un *pius affectus credendi*) e che pertanto non forza né distorce, ma eleva la naturale *simpatia* o *connaturalità* dell'intelletto verso l'essere e verso Dio stesso, rendendo l'intelligenza non meno ma più acuta, capace cioè di cogliere l'ordine soprannaturale. Così si può comprendere come sia possibile «dare all'amore un ruolo essenziale nell'atto di fede, senza detrimento alcuno per l'intellettualità più rigorosa. Il sentimento... non è affatto un seduttore dell'intelligenza; la libertà è generatrice dell'evidenza. È piuttosto l'intelligenza, corrotta dal peccato, ad essere liberata dall'amore soprannaturale: la grazia le dona la sua propria perfezione, che è di vedere (*videre esse credendum*)»³⁷.

La novità dell'impostazione di Rousselot rispetto all'intellettualismo o

concettualismo che caratterizzava l'approccio neoscolastico è piuttosto evidente. Vi è invece una notevole continuità rispetto alla visione della fede di san Tommaso d'Aquino, come esponente autorevole della grande tradizione medievale. Per Tommaso è chiaro che il *lumen fidei*, l'abito infuso della fede, muove l'animo non tanto per via di intelletto ma soprattutto di volontà. In tal modo è possibile all'uomo prestare l'assenso di fede su una duplice base: i segni esterni della Rivelazione (che determinano anche *che cosa* credere, poiché *fides est ex auditu*) e l'abito infuso che dona all'intelletto connaturalità con la verità e gli permette di assentire volentieri³⁸. La teologia della fede deve molto a Rousselot e la linea da lui aperta, di una positiva integrazione dell'appetito e dell'intelletto, di amore e conoscenza nell'atto di fede, è divenuta una feconda direzione di sviluppo teologico³⁹. Come rileva Sequeri, vi è tuttavia ancora molto lavoro da compiere per formulare «una persuasiva teoria della relazione fra *ordo amoris* e *ordo cognitionis*, tale da consentire la sua stabile iscrizione come parte integrante dell'*analysis fidei* cattolica»⁴⁰.

Ci sembra interessante in tal senso indicare un approfondimento circa l'atto di fede in quanto atto della ragione impregnata di amore⁴¹. Si tratta del fatto che proprio per la via dell'amore è possibile un *contatto immediato* tra Dio e l'uomo da cui deriva in buona misura il carattere eminentemente personale dell'atto di fede, il suo essere cioè un affidamento, un completo abbandono di se stessi in Colui che si riconosce come fonte di amore vero e affidabile. Che debba esservi un certo contatto è richiesto dal fatto che l'atto di fede instaura un rapporto personale, da tu a Tu, tra l'uomo e Dio. È quanto, in modo sempre più netto, è stato messo in luce dalla teologia e dal Magistero più recenti, come poc'anzi abbiamo mostrato. Nell'atto di fede ciascuno deve poter pronunciare con piena libertà le parole di Tommaso, «Mio Signore e mio Dio!» (cfr. Gv 20,28), sentendo con intima certezza che esse sono vere per sé⁴². Ebbene, una persona non può essere conosciuta solamente per via indiretta, mediata⁴³. Così è anche per il rapporto con Dio. In termini analoghi possiamo dire che il bene, l'amore, non può essere conosciuto se non come bene o amore concreto, che mi tocca, mi raggiunge. Il Bene che è Dio e il suo amore non posso conoscerlo che in un contatto concreto, che mi tocca nel cuore. Occorre insomma che vi sia un certo contatto, una certa esperienza, affinché vi sia cognizione della persona — di Dio — e del suo amore come concreto, “per me”. Ora, che possa realizzarsi un simile contatto dipende dalla grazia di Dio e dalla facoltà appetitiva dell'uomo — dall'affetto, in particolare —, non dall'intelletto. Infatti è il cuore, nella sua dimensione sensibile-affettiva che sente immediatamente il concreto, mentre nella sua dimensione intellettuale lo conosce in maniera indiretta.

Tra gli autori che hanno parlato di una esperienza dell'amore di Dio

nel cuore, ci possiamo riferire a Bernard Lonergan. Egli ha descritto l'esperienza religiosa fondamentale precisamente come esperienza di uno stato di *innamoramento* causato dall'amore di Dio riversato nel cuore dell'uomo. Dio dona il suo amore portando a compimento la tensione dell'uomo alla trascendenza e facendogli sperimentare uno stato dinamico di amore, gioia, pace, di cui egli sa di non essere la causa, ma di cui è conscio⁴⁴. Come spiega Lonergan nei termini della propria teoria trascendentale della coscienza umana, «dire che questo stato dinamico è conscio non è lo stesso che dire che è conosciuto»⁴⁵. Non deriva dalla percezione di un oggetto, al modo di una esperienza empirica. È un'esperienza interna, situata in quel livello della coscienza in cui si emettono i giudizi di valore. In assenza di una rivelazione esteriore, secondo Lonergan, l'amore religioso così sperimentato non può essere oggettivato che come «una oscura rivelazione dell'assoluta intelligenza e intellegibilità, verità e realtà, bontà e santità»⁴⁶. In termini scolastici possiamo dire che esso non fornisce elementi oggettivi per una *determinatio fidei*, e pertanto rimane vero che questa dipende essenzialmente dalla Rivelazione e dai segni esterni che essa ostende. Tuttavia quanto afferma Lonergan permette di concepire un'esperienza immediata dell'amore di Dio, della sua bontà, capace di fare innamorare⁴⁷.

Possiamo comporre questa conclusione con una suggestiva descrizione dell'atto di fede fornita da Joseph Ratzinger⁴⁸. Egli intende spiegare come la volontà possa comandare l'assenso all'intelletto, secondo l'affermazione di san Tommaso in *De Veritate*, q. 14, senza fare violenza al pensiero. Pre-mette che, come ogni conoscenza, anche la fede richiede una certa simpatia, una vicinanza con ciò che è conosciuto. Anzi, tanto più è profonda e ampia la verità cui dobbiamo dare l'assenso, tanto più si richiede tale simpatia o amore nei suoi confronti. Quindi afferma che ciò che Tommaso intende con volontà «corrisponde, all'incirca, a quello che nel linguaggio della Bibbia è chiamato "cuore"»⁴⁹, e che si può designare come il centro delle facoltà e delle energie psichiche della persona. Ebbene, possiamo dare l'assenso della fede per il fatto che «la volontà — il cuore — è toccata da Dio». «Ma — si domanda Ratzinger — in che modo Dio tocca il cuore?»⁵⁰. La risposta è data con Agostino, il quale ha messo in luce che è il desiderio di felicità il punto più intimo della volontà umana. Nel contatto con la Parola di Dio, il cuore riconosce in essa la verità che ha a che fare con la sua personale felicità, con la sua salvezza. Con parole di Ratzinger, «se il cuore entra in contatto con il *Logos* di Dio, con la parola fattasi uomo, questo intimo punto della sua esistenza ne è toccato. Allora non solo egli sente, ma sa, dal di dentro di se stesso: è proprio questo; è proprio Lui che io aspetto. È una sorta di riconoscimento. Poiché è per Dio, è per il *Logos* che noi siamo stati fatti»⁵¹. È così

che «la “volontà”, dunque, il cuore precede e illumina l’intelletto e lo porta all’assenso»⁵².

Sintetizzando queste espressioni di Ratzinger possiamo dire: nel nucleo dell’atto di fede vi è un *contatto* tra Dio e l’uomo: *Dio tocca il cuore, il quale allora riconosce: Ecco, è proprio Lui*. Se con Lonergan abbiamo visto che l’amore di Dio può essere sperimentato nel cuore, Ratzinger mostra che quando ciò avviene in presenza dei segni esterni della Rivelazione conosciuti dall’intelletto, allora avviene un *riconoscimento*. Il Dio che ho “davanti a me” nei segni esterni, nel Segno che è Cristo, è Colui che mi sta “toccando” il cuore nel mio desiderio di felicità, il che significa di amore⁵³. Egli, in quel momento “parla” a me, al mio cuore, e mi fa percepire l’essere amato da Lui, proprio da Lui. Questa percezione immediata non potrebbe essere sostituita da un ragionamento del tipo: “Cristo è morto per tutti, quindi anche per me; pertanto Dio mi ama infinitamente”. Una simile deduzione, per quanto vera, mancherebbe del carattere concreto necessario a stabilire un rapporto personale e alla percezione dell’Altro come bene per me; non potrebbe dunque muovere a quell’abbandono di tutto se stessi, amorevole e fiducioso, che definisce la fede. In questo tocco, dunque, può essere vista la mozione dello Spirito Santo che fa volgere il cuore a Dio e conferisce dolcezza al credere (cfr. DV 5).

Un’ultima esplicitazione di quanto stiamo dicendo è necessaria. Il contatto interiore con Dio deve consentire *una certa apprensione di Dio in quanto Dio*. Ne va infatti della dimensione autenticamente personale del rapporto stabilito nella fede. O, se vogliamo, del fatto che l’atto di fede, in parole di san Tommaso, *non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*, non sia un riconoscimento della verità di enunciati, ma termini nella Realtà che Dio è. Ebbene, qui di nuovo emerge il ruolo dell’affettività. Lo si può comprendere mediante uno schema ricavato dall’antropologia dello stesso Tommaso, in particolare dal dinamismo proprio della conoscenza per *connaturalità*, o *cognitio affectiva* dove il giudizio intellettuale si avvale precisamente dell’apporto dell’affetto o appetito⁵⁴. Come spiega Marco D’Avenia «l’*appetitus* di per sé stesso è cieco [...]. Però la sua convergenza di origine con l’*intellectus*, all’interno della *mens* lo rende atto a presentare al soggetto che conosce un effetto diretto del bene reale delle cose su di sé: la loro appetibilità. La conoscenza per connaturalità si precisa allora come conoscenza diretta dell’appetibilità ontologica delle cose. E come conoscenza del bene concreto perché arricchita dall’apporto dell’*appetitus* che ha il bene concreto come oggetto. Allora proprio dove si dà un’esperienza concreta di bontà, lì l’amore può far intravedere qualcosa di più: la bontà dell’oggetto conosciuto»⁵⁵. È chiaro che qui “oggetto” non è qualcosa di creato ma Dio stesso che, indicato all’intelletto nei segni esterni, per grazia si rende percepibile nel cuore della

sua creatura come bene concreto⁵⁶. A differenza dell'intelletto, che permette una presenza del conosciuto nel conoscente secondo il modo proprio del conoscente, l'affetto o appetito permette una maggiore vicinanza alle cose, poiché le coglie così come sono in se stesse e realizza una certa unione con esse⁵⁷.

È utile notare che l'unione con il Bene che è Dio stesso, realizzata per la sua grazia nell'esperienza affettiva, non permette una sua maggiore conoscenza concettuale (l'appetito di per sé è cieco), ma permette di avvertirne in modo immediato la presenza e la bontà, l'amore. Ciò comporta però un cambiamento radicale nella relazione con Lui. La differenza è paragonabile a quella che vi è tra il sentirsi dire da qualcuno: *Dio ti ama* e il sentirsi dire da Lui: *Ti amo*. Il tocco interiore dello Spirito che "attrae" l'anima a Dio reca, in modo più o meno esplicito, questa "buona notizia", questo autentico Vangelo, direttamente nel cuore dell'uomo. In questo modo, come abbiamo notato commentando *Fides et ratio* circa la storicità della Rivelazione, si realizza nell'esperienza storica di ogni uomo un incontro, un contatto con Dio – riconosciuto in Cristo – della stessa qualità di quello realizzatosi nella vita dei suoi discepoli. Così come per Pietro, anche per noi valgono le parole di Gesù: «né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli» (Mt 16,17)⁵⁸.

3 CONCLUSIONI

Ci eravamo posti la questione se la conoscenza di Dio e di ciò che Egli rivela, a cui abbiamo accesso nella fede, sia una conoscenza meno certa, meno oggettiva di quanto lo siano le conoscenze oggi comunemente accettate come le più indiscusse, quelle scientifiche. Un'apologetica basata solo sull'affermazione del valore oggettivo dei preamboli e dei segni di credibilità della fede deve fare i conti con il dato dogmatico che l'atto di fede non è possibile solo sulla base di un accertamento razionale di quei segni, per quanto essi siano un imprescindibile fondamento della fede e un valido argomento di confronto con le domande della ragione⁵⁹. Ebbene, una comprensione del dinamismo interiore dell'atto di fede porta a riconoscere che in esso si dà, per il tocco dello Spirito, un contatto immediato con Dio, in cui il cuore percepisce la personalità e la bontà concreta (per me, ora) di Colui che l'intelletto cerca di scorgere come Autore dei segni della creazione e della Rivelazione. Grazie a questa intima esperienza il credente *sa* che l'*oggetto* della sua riflessione razionale esiste ed è buono, perché tocca il suo cuore rispondendo al suo desiderio di felicità. Dal punto di vista epistemologico, dunque, anche

la fede possiede una propria base di *esperienza* nel soggetto che crede, una propria *oggettività*. Questa non può che essere diversa rispetto a quella propria delle scienze. L'*oggettività* peculiare della fede corrisponde infatti alla peculiarità assoluta del suo "oggetto", Dio⁶⁰.

Egli non può essere oggetto nel senso empirico del termine e, se così lo si pensasse, si tratterebbe di una falsa idea di Dio. Non può essere osservato in quanto tale, né misurato; non si può racchiudere nelle nostre spiegazioni e supera infinitamente anche la capacità rappresentativa delle parole e dei concetti che Egli stesso ha scelto per rivelarsi storicamente. Ma, così come nel suo amore ha deciso lasciarsi "racchiudere" in una umanità concreta — quella di Gesù Cristo — e di rendersi riconoscibile in essa, allo stesso modo vuole essere riconosciuto, nei segni esterni della Rivelazione, dal cuore dell'uomo toccato dal Suo amore. In tal modo, quello che per l'intelligenza necessariamente rimane un oggetto sproporzionato, viene autenticamente colto, raggiunto, toccato in quel contatto di amore che è l'atto di fede⁶¹. Si comprende dunque perché, accanto alla giustificazione della fede mediante segni e motivi storici e razionali, l'argomento più decisivo per mostrarne la credibilità sia la testimonianza dell'amore: chi ha sperimentato l'*oggettività* di Dio e la concretezza della sua bontà può mostrarla al mondo nell'*oggettività* e concretezza del proprio amore: «Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli: se avete amore gli uni per gli altri» (Gv 13,35).

NOTE

1. Un'obiezione di questo genere è formulata in modo assai netto dai sostenitori di una forma attuale di ateismo su base scientifica. Il filosofo americano Daniel Dennet, ad esempio, ritiene che la religione sia una convinzione infantile: «la teoria darwiniana è una teoria scientifica, una grande teoria scientifica, ma questo non è tutto. [...] L'idea pericolosa di Darwin intacca la trama delle nostre convinzioni di base. [...] Il Dio gentile che con amore ha dato forma a ciascuno di noi (tutte le creature, grandi e piccole) e ha cosparso il cielo di stelle brillanti per il nostro diletto, quel Dio è, come Babbo Natale, un mito dell'infanzia» (D.C. Dennet, *L'idea pericolosa di Darwin. L'evoluzione e i significati della vita*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, p. 20). Per una sintetica presentazione e una critica agli argomenti del *nuovo ateismo*, cfr. J.F. Haught, *Dio e il nuovo ateismo*, Queriniana, Brescia 2009.
2. Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, n. 5.
3. Si veda ad esempio, all'interno della vastissima bibliografia, C. Rocchetta, *L'atto di fede oggi. Per un'introduzione teologica alla questione*, in R. Fischella (ed.), *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, Dehoniane, Bologna 1993, pp. 15-38.

4. Una buona sintesi storica della teologia dell'atto di fede si può trovare in J. Trütsch, *Linee di sviluppo del dogma e della teologia*, in J. Feiner, M. Löhrer (edd.), *Mysterium salutis*, II, Queriniana, Brescia 1977⁴, pp. 405-416.
5. Cfr. Concilio Vaticano I, *Dei Filius*, c. 3 (DH 3011). Va comunque detto che il testo conciliare presenta la Rivelazione anche con tratti personalistici — Dio infatti rivela innanzitutto Se stesso e lo fa a motivo della sua bontà (cfr. DH 3004); il fine è la partecipazione dei beni divini per coloro che lo amano (cfr. DH 3005) —, tuttavia non è questo il tenore dominante. Per un commento a *Dei Filius* segnaliamo H.J. Pottmeyer, *La costituzione Dei Filius*, in R. Fisichella (ed.), *La teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, Piemme, Casale Monferrato 1997, pp. 19-39.
6. «Hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur, virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest». *Ibidem* (DH 3008). Più avanti si specifica che le verità da credere sono quelle contenute nella Parola di Dio scritta o trasmessa e come tali proposte alla fede dei credenti da parte della Chiesa (cfr. DH 3011).
7. J. Trütsch, *Linee dello sviluppo del dogma e della teologia*, p. 415. Si deve ad ogni modo riconoscere che l'esposizione di *Dei Filius* presenta, pur con lo stile dell'epoca, un buon equilibrio tra aspetto cognitivo e dimensione personale e affettiva dell'atto di fede. Si veda, in questo senso, P. Sequeri, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 2016⁵, pp. 45-86. Un'ermeneutica della dichiarazione conciliare eccessivamente legata alla dimensione razionale è stata sviluppata in seguito, nell'ambito della neoscolastica. Cfr. G. Lorizio (ed.), *Teologia fondamentale*, vol. 2, Città Nuova, Roma 2005, p. 178.
8. Cfr. DH 3011, in cui si parla di *signa certissima*, che costituiscono, rispetto agli *interni auxilii* dello Spirito Santo, gli *externa argumenta* della Rivelazione.
9. Concilio Vaticano I, *Dei Filius*, c. 3 (DH 3010). La citazione interna è del II Concilio di Orange (can. 7): «absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati» (DH 377).
10. Si tratta di uno dei problemi su cui la teologia dell'atto di fede si è a lungo concentrata. Un'ampia presentazione della questione dell'*analysis fidei* nella storia si trova in R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, E. Warny, Louvain 1945. Per una lucida esposizione del problema nell'epoca della neoscolastica e un'originale proposta di soluzione, cfr. P. Rousselot, *Gli occhi della fede* [1910], Jaca Book, Milano 1977.
11. Per una lettura di *Dei Verbum* sullo sfondo di *Dei Filius* a proposito dell'atto di fede, si veda R. Fisichella, *Atto di fede: Dei Verbum ripete Dei Filius?* In Idem (ed.), *La teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, pp. 105-124.
12. Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, n. 5: «Deo revelanti praestanda est oboeditio fidei (cf. Rom 16,26; coll. Rom 1,5; 2Cor 10,5-6), qua homo se totum libere Deo committit...». Nel seguito indicheremo in parentesi nel testo i riferimenti a *Dei Verbum* con la sigla DV.

13. Così infatti prosegue *Dei Verbum*, n. 5: «plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium» praestando [la citazione qui è di *Dei Filius*] et voluntarie revelationi ab Eo datae assentiendo».
14. *Ibidem*. La citazione interna proviene, come già visto, dal II Concilio di Orange (DH 377) a sua volta ripreso in *Dei Filius* (DH 3010).
15. V. Di Pilato, *La Rivelazione*, in S. Noceti, R. Repole (edd.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 5, *Dei Verbum*, Dehoniane, Bologna 2017, pp. 141-142.
16. Alla domanda sull'assenza di un esplicito riferimento agli aiuti esterni per la fede in questo punto della costituzione, i Padri conciliari risposero non negandone il valore, ma affermando che essi erano già stati trattati nella *Dei Filius* del Vaticano I e menzionati nel precedente n. 4. Cfr. F. Gil-Hellín, *Dei Verbum. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione. Synopsis*, LEV, Città del Vaticano 1993, p. 39.
17. «Assumendo come punto di partenza i testi della *Dei Filius*, e progredendo in continuità a partire da essi nella comprensione della Rivelazione, la *Dei Verbum* supera il “concettualismo” presente nella *Dei Filius*. L'oggetto della fede non è più solo un insieme di verità offerte all'assenso di intelletto e volontà, quanto lo stesso Verbo di Dio fatto uomo in Gesù Cristo. Il credente si abbandona liberamente, completamente, fiduciosamente al Rivelatore e, così facendo, presta il proprio assenso alla pienezza della Rivelazione che è Gesù Cristo, il Rivelatore stesso». V. Arborea, *La dimensione ecclesiale della fede in Henri de Lubac e Joseph Ratzinger. Un approccio teologico-fondamentale*, Edusc, Roma 2018, pp. 56-57.
18. Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, n. 7. Nel seguito indicheremo in parentesi nel testo i riferimenti all'enciclica, impiegando la sigla FR.
19. Qui *Fides et ratio*, n. 7 riprende *Dei Verbum*, n. 2.
20. Cfr. Francesco, *Lumen fidei*, n. 7. Nel seguito ci riferiremo all'enciclica con la sigla LF.
21. Cfr. P. Sequeri, *L'affidabilità dell'amore*, «Anthropotes» 33 (2017), pp. 25-43.
22. «Nella voce che si rivolge ad Abramo, egli riconosce un appello profondo, inscritto da sempre nel cuore del suo essere. Dio associa la sua promessa a quel “luogo” in cui l'esistenza dell'uomo si mostra da sempre promettente: la paternità» (LF 11).
23. Nel n. 12, che prende in esame la fede del popolo di Israele, si afferma: «L'amore divino possiede i tratti del padre che porta suo figlio lungo il cammino (cfr. Dt 1,31)».
24. «Se Israele ricordava i grandi atti di amore di Dio, che formavano il centro della sua confessione e aprivano lo sguardo della sua fede, adesso la vita di Gesù appare come il luogo dell'intervento definitivo di Dio, la suprema manifestazione del suo amore per noi» (LF 15).
25. Sequeri, *L'affidabilità dell'amore*, p. 38.
26. Sequeri rileva che la dottrina di *Lumen fidei* «porta verosimilmente a compimento un lungo processo di conciliazione della dimensione cognitiva e sapienziale del credere con quella personale e affettiva dell'affidarsi» (*ibidem*, pp. 37-38).

27. Cfr. nn 26-28; ma anche il n. 31 e altrove.
28. LF 31. La citazione è di Agostino, *Sermo* 229/L, 2: *PLS* 2, 576: «Tangere autem corde, hoc est credere».
29. Tale parallelismo non stupisce se è vero che, come nota R. Fisichella riprendendo l'adagio scolastico, *actus fidei specificatur ab obiecto*. Cfr. R. Fisichella, *Fides quaerens caritatem: ovvero l'amore come presupposto per la fede*, in Idem (ed.), *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, Dehoniane, Bologna 1993, p. 178. Alla Rivelazione che «Dio è amore» (1Gv 4, 16) la fede non può che corrispondere con un atto di amore.
30. Abbiamo già citato la traduzione italiana dell'opera originale, apparsa in due articoli sulla rivista «Recherches de Science Religieuse» 1 (1910), pp. 241-259, 444-475. Per una comprensione e un inquadramento contestuale del pensiero di Rousselot, cfr. J. McDermott, *Love and understanding*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1983.
31. Rousselot, *Gli occhi della fede*, p. 47.
32. «I segni esteriori che fanno vedere sono di una varietà sorprendente: la santità di un buon prete, la guarigione di un malato, l'impressione lasciata da una festa religiosa, ecc. Ma un segno di questo genere è conosciuto sempre sia come un fatto certo, collocato all'interno dell'esperienza umana, sia come indizio di una nuova verità all'ordine della quale esso appartiene. Lo si conosce dunque sotto un nuovo aspetto, come facente parte di un altro mondo, il mondo soprannaturale». *Ibidem*, p. 53.
33. Come commenta A. Bellandi, *Les Yeux de la foi di Pierre Rousselot. Un'opera da rileggere, ancora attuale*, «Vivens Homo» 6/2 (1995), p. 298, al cui studio rimandiamo per un'analisi dettagliata dell'opera di Rousselot, nell'atto di fede è la grazia che «agisce sull'intelligenza... comunicandole questa potenza visiva sintetica, necessaria a raggiungere la certezza nella conoscenza dei motivi della fede e a porre, di conseguenza, un atto di assenso che sia ragionevole». Lo stesso Bellandi chiarisce che "ragionevole" non significa atto alla portata della ragione con le sue forze naturali, ma atto in cui essa dà il proprio assenso in modo non cieco né forzato (cfr. *ibidem*, nota 82).
34. Rousselot, *Gli occhi della fede*, p. 50.
35. *Ibidem*, p. 83.
36. *Ibidem*, pp. 83-84.
37. *Ibidem*, pp. 92-93. Così Rousselot risponde alla possibile obiezione che può essere mossa alla sua proposta, per cui in materia di giudizio speculativo nessuna influenza di affezioni, di volontà o cuore, dovrebbe essere ammessa (cfr. *ibidem*, pp. 75-77). La sua spiegazione si basa su una comprensione filosofica dell'intelligenza che espone più estesamente nell'articolo *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, «Revue de Philosophie» 10 (1910), pp. 1, 225-240.
38. «Hic tamen habitus non movet per viam intellectus, sed magis per viam voluntatis; unde non facit videre illa quae creduntur nec cogit assensum, sed facit voluntarie assentire. Et sic patet quod fides ex duabus partibus est a Deo, scilicet et ex parte interioris luminis quod inducit ad assensum et ex parte rerum quae exterius proponuntur, quae ex divina revelatione initium sumpserunt» (Tom-

- maso d'Aquino, *Super De Trinitate*, pars 2, quaestio 3, a. 1, ad 4). Va notato che quando Tommaso dice che il lume infuso «non fa vedere le cose che sono credute» intende che l'intelletto rimane incapace di cogliere con evidenza la verità degli articoli di fede, ossia di comprenderli, in quanto si tratta di misteri che superano le possibilità della ragione umana, per quanto elevata dalla grazia. Ma ciò che invece il lume infuso fa vedere è che quelle cose sono da credere (cfr. Idem, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 4, ad 3).
39. Tra coloro che riconoscono l'indubbia rilevanza del pensiero di Rousselot vi sono, come noto, pensatori del calibro di Maréchal, de Lubac, Balthasar, Rahner, Lonergan. Cfr. McDermott, *Love and understanding*, p. 2. Una spinta allo sviluppo di una teologia attenta al ruolo dell'amore nella conoscenza propria della fede venne anche dalla fenomenologia della religione di Max Scheler. Cfr. G. Ferretti, *Presentazione*, in G. De Simone, *L'amore fa vedere. Rivelazione e conoscenza nella filosofia della religione di Max Scheler*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, p. 8.
 40. Sequeri, *L'affidabilità dell'amore*, p. 31. L'autore avverte inoltre che occorre liberare la figura dell'amore dai diversi fraintendimenti indotti dalla pressione culturale dell'eredità romantica, ma anche dalla sua trasformazione post-moderna che riduce l'amore a sentimento effimero e individualistico-narcisistico, quando non a impulso biologico.
 41. Si esprime in questi termini J. Mouroux, *Présence de la raison dans la foi*, «Sciences Ecclésiastiques» 17 (1965), p. 187: «c'est la raison baignée dans l'amour qui, seule, peut ici sentir, découvrir, déchiffrer et affirmer la vérité du Dieu de Jésus-Christ» (corsivo dell'originale).
 42. Tale consapevolezza sarà diversa da persona a persona, anche a seconda dell'esperienza di fede maturata da ciascuno; ma in una certa misura una simile certezza è necessaria in ogni autentica espressione di fede.
 43. Quanto diremo non si oppone ovviamente a riconoscere la necessità, per un contatto personale con Dio, della conoscenza di Cristo, di una forma oggettiva della Rivelazione per dirla con Balthasar (cfr. *Gloria*, I, *La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1985, pp. 397-401). Vogliamo mettere in evidenza però che, essendo anche l'umanità di Cristo una mediazione, è necessario riconoscere Dio in Lui, e questo richiede la testimonianza interiore dello Spirito.
 44. La descrizione che qui stiamo sintetizzando si trova in diversi luoghi delle opere di Lonergan. Si veda ad esempio B. Lonergan, *Il metodo in teologia*, Città Nuova, Roma 2001, pp. 138-140. Tale dono dell'amore da parte di Dio, coincide, chiarisce Lonergan, con la grazia santificante e se ne distingue solo nozionalmente. Ciò significa che lo si può descrivere, nel linguaggio dell'interiorità, in termini di esperienza, di uno stato dinamico di cui si è consci ma che non è conosciuto in sé; designarlo come grazia santificante significa oggettivare tale esperienza in categorie teoretiche.
 45. *Ibidem*, p. 138.
 46. *Ibidem*, p. 149.
 47. Lonergan si riferisce al dono dell'amore anche come ad una parola interiore «che Dio ci rivolge inondando il nostro cuore con il suo amore. Tale parola...

- appartiene al mondo dell'immediatezza, dell'esperienza immediata del mistero di amore e di timore reverenziale» (*ibidem*, 145).
48. J. Ratzinger, *Fede e teologia. Discorso in occasione del conferimento del titolo di dottore «honoris causa» in teologia da parte della Facoltà teologica di Breslavia/Wroclaw*, in J. Ratzinger – Benedetto XVI, *Fede, ragione, verità e amore*, Lindau, Torino 2009, pp. 117-126.
 49. *Ibidem*, p. 121. Ratzinger ricorda a tal proposito il pensiero di Pascal sul cuore e le sue ragioni, che la ragione non può conoscere.
 50. *Ibidem*, p. 122. Notiamo un'affinità con il lessico del "toccare" di *Lumen fidei*, probabilmente non casuale dato l'apporto di Benedetto XVI all'enciclica.
 51. *Ibidem*. Il corsivo è dell'originale.
 52. *Ibidem*, p. 123.
 53. Ovviamente i segni esterni possono essere, oltre alla testimonianza della Rivelazione, anche le situazioni, gli incontri e i fatti della vita. Questi possono essere, e abitualmente sono, le occasioni nelle quali avviene il tocco intimo, personale di Dio. Cfr. quanto già riportato in nota 32.
 54. Dinamismo affettivo che, ricordiamolo, è lo stesso chiamato in causa da Roussetot per spiegare come l'amore doni "occhi nuovi" all'intelligenza per formulare l'assenso di fede.
 55. M. D'Avenia, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, pp. 119-120.
 56. La connaturalità di cui qui si tratta è dunque resa possibile dalla grazia, che eleva la connaturalità verso il bene presente a livello naturale nell'uomo.
 57. Così si esprime san Tommaso nello spiegare l'apporto dell'*affectus* o *appetitus* alla conoscenza (*cognitio*) delle cose divine, in colui che di tali cose ha esperienza: «Tertius modus habendi est, quod doctus est ista quae dixit *ex quadam inspiratione diviniore, quam communiter fit multis, non solum discens, sed et patiens divina*, idest non solum divinarum scientiam in intellectu accipiens, sed etiam diligendo, eis unitus est per affectum. Passio enim magis ad appetitum quam ad cognitionem pertinere videtur, quia cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis et non secundum modum rerum cognitarum, sed appetitus movet ad res, secundum modum quo in seipsis sunt, et sic ad ipsas res, quodammodo afficitur». Tommaso d'Aquino, *In de Div. Nominibus exp.*, c. II, lect. IV, n. 191.
 58. Cfr. anche Gv 6,44: «Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato».
 59. Per un'ampia e aggiornata trattazione del ruolo dei preamboli e dei segni ai fini di una teologia della credibilità, in dialogo con la ragione scientifica, si veda G. Tanzella-Nitti, *Teologia fondamentale in contesto scientifico*, voll. I-II, Città Nuova, Roma 2015.
 60. Giuseppina De Simone, sulla base dell'analisi fenomenologia della religione condotta da Scheler, conclude: «La contemplazione religiosa del mondo non può perciò definirsi soltanto soggettiva, a differenza di quella scientifica ritenuta da molti la sola oggettiva e conforme alle cose. Anche il sapere della fede è rigorosamente oggettivo. È a tal punto fondato sull'oggetto da non poter esi-

stere come autentico sapere religioso senza di esso». De Simone, *L'amore fa vedere*, p. 127. A proposito del termine "oggetto" in riferimento a Dio si suggerisce anche la lettura di B. Lonergan, *Natural Knowledge of God*, in J.D. Damosky, R.M. Doran (edd.), *Second Collection*, CWL, XIII, University of Toronto Press, Toronto 2016, pp. 99-113.

61. Si realizza, nella fede, l'apparente paradosso di una *esperienza* di Dio, dell'infinito in un essere finito, che san Josemaría Escrivá così esprimeva: «Se comprendessi le grandezze di Dio, se Dio riuscisse a stare in questa povera testa, il mio Dio sarebbe molto piccolo..., e tuttavia sta — vuole stare — nel mio cuore, sta nella profondità immensa della mia anima, che è immortale» (J. Escrivá de Balaguer, risposta a una domanda in Venezuela, 9-II-1975, *Catequesis en América*, III, p. 75; Archivio Generale della Prelatura dell'Opus Dei, Biblioteca, Po4).

© 2018 Marco Vanzini & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)