

Il ruolo della religione e della filosofia nella comprensione del *kerygma* apostolico. Riflessioni teologico-fondamentali a partire dalla *Fides et ratio*

Giuseppe Tanzella-Nitti

Facoltà di Teologia e Scuola Internazionale Superiore per la Ricerca Interdisciplinare (SISRI), Pontificia Università della Santa Croce, Roma
Istituto di Filosofia dell'agire scientifico e tecnologico (FAST), Università Campus Bio-medico, Roma
Vatican Observatory, Città del Vaticano
tanzella@pusc.it

DOI: [10.17421/2498-9746-04-03](https://doi.org/10.17421/2498-9746-04-03)

Sommario

Ad un'attenta lettura, l'enciclica *Fides et ratio* manifesta l'esistenza di una circolarità fra Rivelazione, filosofia e religione. L'operatività di tale circolarità e la sua proponibilità nella Teologia fondamentale contemporanea vengono esaminate alla luce dei delicati rapporti fra religione e Rivelazione, fra Rivelazione e filosofia, consegnatici dal pensiero del Novecento. Prendendo spunto da *Fides et ratio* n. 36, si segnala la necessità che il discorso teologico su Dio e l'annuncio del Vangelo istruiscano un confronto con il discorso su Dio realizzato dalla filosofia e con l'esperienza di Dio di cui è depositario il senso religioso. In particolare, viene esposta la tesi che filosofia e religione rappresentino anche oggi gli ambiti in grado di conferire intelligibilità alla predicazione del *kerygma* apostolico, nei suoi quattro principali segmenti, come già operato dalla patristica. Si rende però necessario un risanamento della *ratio* affinché, nella temperie culturale contemporanea, sia resa nuovamente *capax fidei*.

Parole chiave: Rivelazione, filosofia, religione, *kerygma* apostolico, preamboli della fede, *Fides et Ratio*

Abstract

At a careful reading, the encyclical *Fides et ratio* manifests the existence of a circularity between Revelation, philosophy and religion. The way in which this circularity operates and the possibility of proposing it in contemporary fundamental theology are examined in the light of the delicate relations between religion and Revelation, between Revelation and philosophy, which we inherited from the twentieth century. Inspired by *Fides et ratio* n. 36, we show the need for the theological discourse on God and the proclamation of the Gospel to be compared with the discourse on God realized by philosophy and with the experience of God of the religious sense. In particular, we support the thesis that philosophy and religion represent also today the areas capable of conferring intelligibility to the preaching of the apostolic *kerygma*, in its four main segments, as already done by the Fathers of the Church. However, it is necessary to restore reason so that, in the contemporary cultural climate, it can become again *capax fidei*.

Keywords: Revelation, philosophy, religion, circularity, kerygma, preambles of faith, *Fides et ratio*

INDICE

1	Introduzione	38
2	Discorso filosofico su Dio ed esperienza religiosa di Dio come <i>praeambula fidei</i>	40
3	Il ruolo delle conoscenze storico-filosofiche e dell'esperienza religioso-antropologica nella comprensione dei contenuti del <i>kerygma</i> apostolico	43
	Note	47

1 INTRODUZIONE

Un'enciclica come la *Fides et ratio* si presta a molteplici letture, visto l'ampiezza dei temi che essa coinvolge. Vi troviamo lo sviluppo dei rapporti fra filosofia e Rivelazione; l'attenta segnalazione di quali prospettive filosofiche sono adeguate al lavoro teologico e quali, invece, potrebbero comprometterlo; la riproposizione del pensiero di Tommaso d'Aquino in merito al rapporto fra fede e ragione; il ruolo dell'esperienza religiosa e delle domande di senso nel percorso storico della cultura umana. Diversificati furono i giudizi comparsi a suo tempo, dopo la sua pubblicazione. Alcuni la ritennero un'enciclica di *fine secolo*, in quanto il suo oggetto centrale — ovvero la ricerca

umana della verità — era destinato appunto a scomparire con l'affacciarsi di un nuovo secolo, irreversibilmente segnato dall'abbandono dei pensieri forti e dal graduale affermarsi del relativismo in ambito sociale, politico e culturale. Altri ne misero in luce le supposte insufficienze, come ad esempio l'impostazione poco personalista e scarsamente cristologica, o il poco spazio dedicato al pensiero scientifico. Gli uni e gli altri furono comunque d'accordo nel sostenere che un'enciclica nel cui titolo comparivano i due concetti di *fede* e di *ragione*, era in realtà un'enciclica sulla *questione della verità*: alla luce della crisi che questa aveva sofferto nel Novecento, Giovanni Paolo II indirizzava un ultimo accorato appello affinché la verità fosse ricercata e affermata al di là del flusso della storia e dei fenomeni, oltre i circoli dell'ermeneutica.

A coloro che, come me, si occupano di Teologia fondamentale, la lettura della *Fides et ratio* certamente suscita molti stimoli, insieme, forse, a qualche interrogativo. Vi è tuttavia una particolarità dell'enciclica che intesi sottolineare a partire dai primi commenti che mi furono richiesti e che vorrei riprendere come punto di avvio del mio intervento¹. Mi riferisco al fatto che *Fides et ratio* è un documento nel quale gli attori principali non sono due — la Rivelazione e la filosofia, oppure la fede e la ragione, a seconda di come la si voglia guardare —, bensì tre. Il terzo non escluso, anzi volutamente incluso, è la religione. Quest'ultima è talvolta introdotta esplicitamente, mentre altre volte lo è in modo solo implicito, quando si parla ad esempio della ricerca della sapienza, della cultura o delle domande di senso, perché domande religiose attorno alle quali la cultura dei popoli prende storicamente corpo e si esprime. In sostanza, il documento istruisce una necessaria "circolarità" fra Rivelazione, filosofia e religione, perché tutte e tre hanno a che vedere con la verità e tutte e tre parlano di Dio². Se la circolarità fra Rivelazione e filosofia risulta evidente — si pensi ad esempio alla struttura dei capitoli II e III —, l'entrata in gioco della religione potrebbe non esserlo. In realtà, Giovanni Paolo II si riferisce ad essa nel Capitolo I, quando parla della dimensione universale della Sapienza biblica e delle sue risonanze esistenziali. Una circolarità fra Rivelazione, filosofia e religione interessa il teologo fondamentale semplicemente perché lo obbliga a chiedersi se e in quale modo gli esiti contemporanei di un discorso su Dio nella filosofia e nella religione influiscano sul discorso su Dio proprio del sapere teologico, ma anche — ed è il tema del mio intervento — sull'annuncio del Vangelo nel mondo odierno.

Non mancherebbero motivi per scoraggiare l'operatività di una simile circolarità, né mancano autori che l'hanno negata. Il discorso filosofico su Dio — si potrebbe infatti obiettare — resta sempre e comunque indietro rispetto al paradosso e allo scandalo che la Rivelazione cristiana reca con sé,

mentre la religione, da parte sua, resterebbe solo un tentativo umano parziale e ambiguo, perché volto a tematizzare ciò che può conoscersi soltanto se libero di mostrarsi, il Totalmente-Altro che l'uomo non può interpretare in base alle sue aspirazioni religiose. Diversamente da queste prospettive, desidero qui mostrare proprio la necessità di una circolarità fra Rivelazione, filosofia e religione; senza di essa, l'annuncio salvifico che Dio è venuto incontro agli uomini in Cristo, morto per i nostri peccati e risorto dai morti, rischierebbe di perdere la sua intelligibilità. Ieri come oggi il *kerygma* apostolico ha bisogno di essere sostenuto da quanto religione e filosofia possono dirci su Dio. L'efficacia dell'annuncio del Vangelo non ha nulla da guadagnare da un indebolimento di una nozione di Dio colta in sede religiosa e filosofica, anzi la presuppone. Ma procediamo con ordine³.

2 DISCORSO FILOSOFICO SU DIO ED ESPERIENZA RELIGIOSA DI DIO COME *PRAEAMBULA FIDEI*

Suggerisco di prendere come punto di partenza il noto n. 36 dell'Enciclica che qui ripropongo: «Secondo la testimonianza degli Atti degli Apostoli, l'annuncio cristiano venne a confronto sin dagli inizi con le correnti filosofiche del tempo. Lo stesso libro riferisce della discussione che san Paolo ebbe ad Atene con “certi filosofi epicurei e stoici” (At 17,18). L'analisi esegetica di quel discorso all'Areopago ha posto in evidenza le ripetute allusioni a convincimenti popolari di provenienza per lo più stoica. Certamente ciò non era casuale. Per farsi comprendere dai pagani, i primi cristiani non potevano nei loro discorsi rinviare soltanto “a Mosè e ai profeti”; dovevano anche far leva sulla conoscenza naturale di Dio e sulla voce della coscienza morale di ogni uomo (cf. Rm 1,19-21; 2,14-15; At 14,16-17). Poiché però tale conoscenza naturale, nella religione pagana, era scaduta in idolatria (cfr Rm 1,21-32), l'Apostolo ritenne più saggio collegare il suo discorso al pensiero dei filosofi, i quali fin dagli inizi avevano opposto ai miti e ai culti misterici concetti più rispettosi della trascendenza divina». Tale passaggio esprime un appello positivo nei riguardi della filosofia, ma non penalizza la religione, della quale si mette in luce la deriva idolatrica, non l'intrinseca fallacia. *Fides et ratio* ripropone in sostanza quanto fece la migliore patristica del III e IV secolo sia in ambiente latino che greco, ove la *pietas* e la conoscenza filosofica di Dio venivano considerati come *praeparatio fidei*, e il cristianesimo proposto simultaneamente come *vera religio* e *vera philosophia*, ovvero come compimento dell'una e dell'altra⁴.

Non va dimenticato che quando il *kerygma* apostolico irrompe nel mon-

do antico portando l'annuncio inaudito che il Dio invisibile si è reso accessibile nel mistero pasquale di Gesù di Nazaret, Figlio di Dio, Logos fatto carne, le culture dei popoli possedevano da tempo due contesti in cui si parlava di Dio, appunto la religione e la filosofia. Quando il popolo di Israele celebrava le gesta di Jahvè e confessava la sua suprema trascendenza sul cosmo e sulla storia, i movimenti sapienziali dell'Egitto e della Mesopotamia riflettevano già da tempo sull'origine di tutte le cose e sul senso della vita umana. Popoli e culture che non entrarono mai in contatto con la storia di Israele, come le molteplici correnti dell'induismo in India, elaborarono anch'essi una riflessione filosofica e religiosa sul divino, analogamente a quanto accadrà in territori come la Cina, l'estremo Oriente o l'America precolombiana. Millenni prima che i redattori degli strati più antichi della Genesi mettessero per iscritto i precetti che Jahvè dettava ai progenitori, nelle isole della Polinesia si cantavano poemi a Colui che abita nei cieli. Per quanto complessi ed ermettamente articolati siano i modi con cui l'uomo ha parlato di Dio, e per quanto diversificate siano le linee secondo cui ogni cultura ha organizzato le proprie credenze, la pretesa della Rivelazione ebraico-cristiana di consegnare agli uomini di ogni tempo la Parola dell'unico e vero Dio creatore del cielo e della terra non può non confrontarsi con questa storia.

Ogniqualevolta si fa il nome di Dio, religione e filosofia si alzano in piedi e fanno sentire la loro voce. Costatare che la voce della prima sia spesso disturbata dall'idolatria e dalla magia, e quella della seconda sia ostacolata dall'ideologia, non giustifica il non prestarvi ascolto; implica, piuttosto, l'onere di saper decodificare il messaggio che esse trasmettono. Fu questo il discernimento operato con pazienza dai Padri della Chiesa, inflessibili verso l'idolatria ma attenti alla *pietas* e al senso religioso, polemici verso le gnosi ma diligenti nel riconoscere i semi del Logos. Varrebbe la pena chiedersi se siamo oggi in grado di tradurre il programma dei Padri prima richiamato, quello di presentare il cristianesimo come *vera religio* e *vera philosophia*. A quale religione e a quale filosofia si dovrebbe oggi guardare, in un contesto culturale ove la sofistica soffoca il senso metafisico e la neo-idolatria corrompe l'autentico senso religioso? Hanno religione e filosofia ancora qualche ruolo da giocare in una *praeparatio evangelii*? Sono persuaso che a questa domanda occorra rispondere anche oggi affermativamente, precisando però che si rende necessario operare un risanamento della ragione, che è risanamento dell'uomo. Il senso religioso e il senso metafisico — impieghiamo qui l'aggettivo metafisico in modo ampio, come possibilità di una conoscenza che trascenda il piano empirico — forniscono, oggi come ieri, i presupposti indispensabili affinché la predicazione cristiana sia riconosciuta come significativa e venga rettamente compresa.

In chiave propedeutica, chi volesse sottolineare la circolarità fra Rivelazione, filosofia e religione, dovrebbe prima chiarire in qual modo possano fra loro rapportarsi Rivelazione e religione. Si tratta, come è noto, di uno snodo delicato per l'influenza esercitata dal pensiero di Karl Barth il quale, proponendo una netta separazione fra religione e fede cristiana, ha qualificato come teologicamente inadeguato ogni discorso su Dio non proveniente dalla stessa Parola divina venutaci incontro in Gesù Cristo. Quanto raggiunto con fatica dai popoli, nel loro cammino religioso verso Dio, non avrebbe nulla da dire al cristianesimo, anzi risulterebbe fuorviante. Un autorevole ripensamento critico di questa tesi è stato espresso, fra gli altri, da Joseph Ratzinger: «Karl Barth ha operato una distinzione nel cristianesimo fra religione e fede. Ha avuto torto a voler separare del tutto queste due realtà, considerando positivamente la fede e negativamente la religione»⁵. Non ha favorito un approfondimento teologico sul senso religioso il fatto che la teologia contemporanea debba oggi interessarsi assai più ai reciproci rapporti fra le religioni storiche che non al fatto religioso in sé, e questo per motivi facilmente comprensibili. Inoltre, riteniamo abbiano ostacolato un'equilibrata riflessione sul senso religioso e la sua propedeuticità alla fede anche quei progetti teologico-fondamentali che hanno ridimensionato (e in alcuni casi svalutato del tutto) il "movimento" antropologico-ascendente della Teologia fondamentale, per concentrarsi quasi esclusivamente su quello dogmatico-discendente, sottolineando in modo radicale il dono eccedente e salvifico della parola di Dio. In tal senso, ci aiuterebbe oggi di più il pensiero di Karl Rahner che non quello di Karl Barth, la prospettiva di Blondel o di de Lubac piuttosto che quella di von Balthasar.

Un secondo delicato chiarimento riguarda il rapporto fra religione e fede. A ben vedere, la fede appartiene ad ogni fenomeno religioso perché esprime la propensione del soggetto ad accedere ad una sfera di conoscenze sovra-razionali, ad accettare così una trama di significati che eccedono l'ordine empirico. Sebbene si possano impiegare termini diversi per la fede teologica cristiana e per le credenze religiose, la sostanza a mio avviso non cambia: ogni religione chiede all'uomo di fare propria una conoscenza che egli non raggiunge dal basso, ma riceve, appunto, per rivelazione dall'alto. Va dunque ripensata la preoccupazione dell'Apologetica classica, intenta a far emergere il fenomeno cristiano sul panorama del fenomeno religioso in genere, riservando solo al primo, in senso stretto, le categorie di rivelazione e di fede. E va superato anche l'impiego quasi-strumentale che essa faceva della religione, chiamata in causa quasi solo per mostrare che il fenomeno religioso veniva superato dal cristianesimo. In realtà, la teologia non dovrebbe temere oggi di valutare in modo positivo le dimensioni antropologico-naturali del-

la rivelazione e della fede, valorizzando nel cammino religioso umano ciò che trae origine dall'unico e vero Dio. La specificità del cristianesimo, pur con tutta la gratuità che lo caratterizza, andrebbe compresa secondo l'ottica del compimento e non della rottura⁶. Il dono della Parola rivelata è colto da una struttura antropologica voluta tale dal Creatore, che fa dell'essere umano, nelle sue pieghe più profonde, secondo l'espressione di Karl Rahner, un *uditore della Parola*.

3 IL RUOLO DELLE CONOSCENZE STORICO-FILOSOFICHE E DELL'ESPERIENZA RELIGIOSO-ANTROPOLOGICA NELLA COMPrensIONE DEI CONTENUTI DEL *KERYGMA* APOSTOLICO

La storia ci consegna prove sufficienti per affermare che il *kerygma* apostolico avente per soggetto Gesù di Nazaret si sia diffuso con sorprendente rapidità da Gerusalemme lungo le principali direttrici di comunicazione del tempo, raggiungendo in pochi decenni praticamente tutte le province dell'Impero Romano, con al centro la sua capitale, i territori dell'Africa medio-orientale a sud dell'Egitto, la Mesopotamia e le regioni più a oriente di essa. Sebbene i contenuti di questa predicazione, "Gesù è il Cristo — è il Figlio di Dio — è morto per i nostri peccati — ed è risorto dai morti", erano tali da non poter ragionevolmente derivare né dalla mentalità giudaica, né da quella ellenista, per essere interamente compresi essi dovettero far riferimento a conoscenze disponibili anche in quelle culture⁷.

Il fatto che il *kerygma* si propagasse più con la forza di un evento narrato che non con la persuasione di un'idea, non impedì alla primitiva cristianità, già nella persona di Paolo di Tarso, di affermare una solida corrispondenza fra la dimensione cosmico-salvifica del Cristo, centro del cosmo e della storia, e la vicenda storica di Gesù di Nazaret. La lettura dei "fatti di Gerusalemme" è certamente realizzata alla luce della loro fede nel Risorto, ma gli apostoli si preoccuparono di sostenere questa ermeneutica con delle ragioni offerte ai loro interlocutori, che di quei fatti accaduti mostravano l'intimo significato per l'uomo, per ogni uomo. Tanto il *kerygma*, quanto i vangeli che da esso prendono forma, parlano di *ragioni per credere in Gesù di Nazaret*, e queste paiono storicamente raggrupparsi attorno ai diversi segmenti di cui lo stesso *kerygma* è composto. Queste ragioni possiamo chiamarle (e di fatto sono state chiamate lungo la storia della teologia) in modo diverso, possiamo discutere se in passato siano state presentate in modo più o meno estrinseco o strumentale, possiamo attribuire loro i nomi che la tradizione teologica ha loro di solito attribuito o cercarne di nuovi, ma resterà sempre

vero che, in un modo o nell'altro, abbiamo qui immancabilmente a che fare con *profezie*, con *miracoli* e con il *mistero pasquale di morte e risurrezione* di Gesù. Questi sono i segni e le ragioni per credere in Gesù di Nazaret. Ragioni che non vanno esposte ingenuamente, ma che non possiamo rinunciare a declinare anche per l'uomo contemporaneo, cercandone modalità che gli risultino congrue.

Una piena comprensione del *kerygma* apostolico sarà oggi possibile solo se i termini e i concetti che il *kerygma* richiama "Dio, storia di Gesù di Nazaret, compimento, vita, morte, peccato, coscienza, salvezza" tornano ad assumere per chi riceve l'annuncio un significato reale e non ambiguo. Oltre alla dimostrazione della storicità del suo soggetto, *Gesù di Nazaret*, occorre che l'interlocutore abbia accesso ad una nozione di Dio colta dalla filosofia e/o dalla religione (è il Figlio di Dio); occorre la percezione di una legge morale naturale che illumini sul significato della colpa (morto *per i nostri peccati*); ed occorre infine una sufficiente conoscenza di quanto attiene alla natura dell'uomo, al suo vivere e al suo morire, di quali siano i suoi limiti e le sue speranze (*morto e risorto dai morti*). Anche in questo caso, possiamo chiamare in molti modi queste conoscenze propedeutiche, discuterne la collocazione e l'operatività entro l'atto di fede, valutare se e come appartengano davvero alla significatività della parola annunciata e che ruolo esse abbiano prima di accoglierla, ma presto o tardi dovremo riconoscere che dell'atto di fede tali conoscenze costituiscono i necessari *preamboli*⁸.

Il punto in questione è chiedersi se la *ratio* che oggi caratterizza la decadente cultura occidentale — il termine *ratio* indica qui la «razionalità» che identifica una natura umana completa: intelligenza, libertà, sentimenti, desideri — sia in grado di realizzare tale riconoscimento. Sono persuaso che si renda oggi necessario un *risanamento* della ragione, senza del quale il riconoscimento dei preamboli della fede e la significatività dell'annuncio cristiano resterebbero compromessi. Il risanamento della *ratio* contemporanea, affinché essa torni ad essere *capax fidei*, implica una riscoperta del senso metafisico, una rieducazione dei sentimenti e degli affetti. La ragione umana deve poter (ri)acquistare umiltà, realismo, libertà e fiducia, e l'essere umano (ri)educare desideri e passioni orientandoli alla ricerca e alla fruizione di beni adeguati alla sua natura relazionale e spirituale. I preamboli della fede da riscoprire ed esplicitare non riguardano più solo l'ambito teoretico, ma provengono dal contesto filosofico ampiamente inteso e da quello antropologico-religioso. Se il senso filosofico e il senso religioso non raggiungono una sufficiente maturazione ed espressione, non sarà possibile riconoscere il messaggio della Rivelazione come significativo, né il Rivelatore come persona credibile. È oggi necessario che il destinatario dell'annuncio

possegga una griglia di cognizioni di ambito storico, filosofico, antropologico. Molte di queste corrisponderanno ad una conoscenza anche solo spontanea ed esperienziale, piuttosto che teoretica o riflessa, ma non per questo da dare per scontata. In non pochi casi, proprio come sulla strada di Emmaus, acquisire o ricostruire tali conoscenze richiederà una paziente opera di educazione e di istruzione⁹. La Chiesa dell'epoca contemporanea, assai più che in passato, non potrà limitarsi a battezzare, ma deve insegnare, seguendo la propedeuticità del *didaskēin* che precede, nel mandato apostolico della chiusura del Vangelo di Matteo, il compito di amministrare i sacramenti (cf. *Mt* 28,19).

Se riprendiamo adesso più da vicino i quattro segmenti del *kerygma* apostolico, osserviamo che in primo luogo la ragione umana deve poter cogliere il realismo e la verità del *soggetto storico dell'annuncio cristiano, Gesù di Nazaret*. La comprensione dell'intero annuncio dipende dalla comprensione del suo *soggetto*. Occorre pertanto assicurare un accesso storico alla persona di Gesù. Anche nei Paesi di antica tradizione cristiana, la situazione di secolarizzazione e di indifferenza religiosa è tale che, quando si nomina Gesù, l'interlocutore potrebbe non sapere più di chi si stia in realtà parlando. O, se ha sentito parlare di Gesù, ne ha acquisito informazioni e immagini distorte. Diviene allora necessario, da un lato conoscere e far conoscere quali sono le principali testimonianze extra-bibliche su Gesù di Nazaret, di fonte pagana e giudaica; dall'altro, comprendere quale sia la dimensione storica dei documenti del Nuovo Testamento giunti fino a noi e saperla spiegare a coloro ai quali si predica il Vangelo.

In secondo luogo occorre comprendere il significato dell'espressione *Gesù è il Cristo*. Anche se il compimento di singole profezie, promesse e annunci puntuali proclamati secoli prima della venuta di Gesù, e poi effettivamente realizzatisi in lui, continuano a possedere il loro valore, per la maggior parte dei nostri contemporanei risulta più efficace presentare il compimento della storia della salvezza *nel suo insieme*. In un caso o nell'altro, affinché la qualifica di *Cristo*, quale compimento delle Scritture di Israele, risulti significativa, si rende necessaria una conoscenza delle principali tappe e figure che quelle Scritture percorrono, mostrando che la storia salvifica si presenta come un grande progetto unitario di amore e di misericordia, che acquista la sua luce e la sua coerenza definitive soltanto in Gesù Cristo e nel suo mistero pasquale. In tal senso andrebbe recuperata l'idea di compimento proposta dai Padri ai pagani che non possedevano le Scritture: Cristo è il compimento dell'umano, è il compimento della religione, è il compimento della ricerca umana di verità e di bene. Il compimento delle Scritture può essere allora ripreso ponendo i loro contenuti in relazione con il vissuto esistenziale e con

l'esperienza quotidiana di ciascuno.

Ancora, l'annuncio che *Gesù è il Figlio di Dio* può essere compreso solo da chi abbia un'idea circa l'esistenza di Dio, ovvero l'esistenza di un Fondamento della realtà, Qualcuno che regge la natura e le sorti della nostra vita, ed è garante della nostra coscienza morale. Trattandosi di conoscenze oggi assai poco condivise, chi evangelizza deve tornare a insegnarle facendo ricorso agli itinerari caratterizzati lungo la storia umana proprio dalla filosofia e dalla religione. Quando la nozione di Dio torna ad essere conosciuta attraverso il senso religioso e la riflessione filosofica, allora diviene sensato *poter riconoscere dove Dio agisce*: se esiste un Creatore, allora solo Lui può compiere certe opere ed agire in modo radicale sulle cose. Questo è il senso della predicazione apostolica sui *miracoli di Gesù*, intenzionalmente e originariamente associata proprio a questo segmento del *kerygma*.

Per poter comprendere la predicazione che *Gesù Cristo è morto per i nostri peccati*, e riconoscerla significativa, è indispensabile avere una percezione della propria vita morale e confessare l'esistenza, nel cuore dell'uomo, di un giudizio che approva le azioni buone e condanna le cattive. È necessario, in sostanza, avere una percezione di cosa sia la *colpa*. Solo chi comprende, seppur debolmente, l'esistenza di una legge morale naturale che legga ad un Creatore giusto e remuneratore, può attribuire significato all'annuncio del perdono dei peccati recato dalla croce di Gesù, perché riconosce di aver qualcosa di cui farsi perdonare. Dove c'è autosufficienza, orgoglio, estinzione consapevole della voce della coscienza, il messaggio di redenzione predicato dagli apostoli, ieri come oggi, scivola via, resta inascoltato.

Gli apostoli, infine, annunciano che *Gesù Cristo è risorto dai morti*. Il valore e la densità di significato che tale affermazione trasporta radicano in un'antropologia invariabile, quella della vita e della morte — non solo nei suoi aspetti esistenziali, ma anche in quelli fisici e biologici. La forza di questo appello resta pertanto inalterata lungo il trascorrere della storia, alla luce del progresso del pensiero scientifico o sullo sfondo del pensiero religioso in genere. Proprio il condiviso possesso di una *dóxa* di aspettative dell'umano può far cogliere la *parádoxa* della risurrezione come novità radicale, un'azione che può avere per autore solo Dio stesso, e che mostra come Gesù di Nazaret sia capace di realizzare quanto da lui preannunciato, perché possiede come propria quella vita che in modo fontale può appartenere soltanto a Dio. Si tratta di contenuti antropologici universali, che intercettano le ansie di immortalità e di un amore sempre fedele, più forte della morte, presenti in ogni essere umano, la cui percezione potrebbe però essere oggi ostacolata da un'antropologia malata e ripiegata su se stessa, alla quale va restituita la capacità di cogliere la vita come un dono e la fedeltà dell'amore

come traguardo della sua felicità.

Concludo. Una riprova che l'annuncio cristiano debba essere oggi sostenuto da una razionalità antropologica completa, che torni a frequentare il discorso su Dio suscitato dalla religione e dalla filosofia, possiamo trovarla nel punto che la *Fides et ratio* dedica esplicitamente al compito della Teologia fondamentale. Scrive Giovanni Paolo II al n. 67: «Esistono verità naturalmente, e quindi filosoficamente conoscibili. La loro conoscenza costituisce un presupposto necessario per accogliere la rivelazione di Dio. Nello studiare la Rivelazione e la sua credibilità insieme con il corrispondente atto di fede, la teologia fondamentale dovrà mostrare come, alla luce della conoscenza per fede, emergano alcune verità che la ragione già coglie nel suo autonomo cammino di ricerca. [...] Si pensi, ad esempio, alla conoscenza naturale di Dio, alla possibilità di discernere la rivelazione divina da altri fenomeni o al riconoscimento della sua credibilità, all'attitudine del linguaggio umano a parlare in modo significativo e vero anche di ciò che eccede ogni esperienza umana. Da tutte queste verità, la mente è condotta a riconoscere l'esistenza di una via realmente propedeutica alla fede, che può sfociare nell'accoglienza della rivelazione, senza in nulla venire meno ai propri principi e alla propria autonomia».

Agli evangelizzatori del XXI secolo spetta oggi il compito di tradurre questa propedeuticità in programmi pastorali efficaci e in una catechesi credibile. *Dio sensibile al cuore*, per riprendere una nota espressione di Blaise Pascal, è un Dio sensibile ad un organo, il cuore, che la migliore esegesi pascaliana indica come simultaneamente il luogo dell'intuizione metafisica e della esperienza religiosa. Entrambe le dimensioni sono necessarie, in modo indissociabile, ad una *praeparatio evangelii*, perché entrambe qualificano l'esperienza umana e la nostra vocazione a conoscere ed amare Dio.

NOTE

1. Cf. G. Tanzella-Nitti, *L'enciclica "Fides et ratio": alcune riflessioni di teologia fondamentale*, «Acta Philosophica» 9 (2000) 87-109; Id., *The Book of Nature and the God of Scientists according to the Encyclical "Fides et ratio"*, in *The Human Search for Truth: Philosophy, Science, Faith. The Outlook for the Third Millennium*, St. Joseph's University Press, Philadelphia 2001, 82-90; Id., *L'unità dell'accesso alla verità nella Fides et ratio: quale ruolo per il pensiero scientifico?*, «Annales theologici» 23 (2009) 377-388.
2. Affermare, come qui facciamo, che la religione ponga a tema la verità potrebbe sembrare poco corretto. Sappiamo infatti che in praticamente tutte le sue manifestazioni storiche la religione istruisce una separazione fra sacro e profano, piuttosto che una distinzione fra vero e falso. La novità della fede ebraica, e

- dunque del cristianesimo, è stata proprio quella di smascherare i *falsi* dèi. In realtà, come mostrato da Max Scheler, quando l'autentico senso religioso è ancorato alle domande di senso che più interessano l'uomo, cerca un fondamento veritativo e può riposare solo su di esso (cf. M. Scheler, *La fenomenologia dell'essenza della religione*, in *L'eterno nell'uomo* [1921], Bompiani, Milano 2009, 431-675). La fede ebraico-cristiana ha riscattato ed esplicitato quanto il senso religioso, purificato dall'idolatria, cerca ed esprime, ovvero il *realismo* della sua relazione con il *Numen*.
3. Inquadriamo questa tesi e la sviluppiamo nella nostra *Teologia fondamentale in contesto scientifico*, vol. 3: *Religione e Rivelazione*, Città Nuova, Roma 2018, come esposto in modo programmatico alle pp. 31-38.
 4. Fu questa la prospettiva di Giustino, Clemente di Alessandria e di Lattanzio, raccolta poi da Agostino. Cf. Agostino di Ippona, *De vera religione*, V, 8.
 5. J. Ratzinger, *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 72. In un'altra occasione, ricordando i suoi anni universitari, Joseph Ratzinger affermava: «Sono cresciuto teologicamente nell'era di Karl Barth ed anche i miei insegnanti erano tutti profondamente segnati da lui, in modo tale che la distinzione di ciò che è cristiano, il differire dalle altre culture e religioni era come la prima parola del nostro pensiero teologico. Ora, quanto più vado avanti con la teologia, tanto più mi si fa chiaro, nell'esperienza e nella conoscenza, che egli aveva torto. La cognizione dell'unità delle culture nelle più profonde questioni dell'esistenza umana è una cosa assolutamente decisiva», Id., *Progetto di Dio La creazione*, Marcianum Press, Venezia 2012, 69.
 6. Già in questa linea sembrava muoversi il trattato di S. Tromp, *De revelatione christiana*, apud aedis Universitatis Gregoriana, Romae 1945, attento ad estrarre l'autentico senso religioso dal panorama delle religioni e a mostrare un più stretto collegamento fra religione naturale e rivelazione soprannaturale.
 7. Un riepilogo circa la ricostruzione del *kerygma* apostolico a partire dai suoi contenuti comuni nei libri del NT è fornito da V. Fusco, *Le prime comunità cristiane*, Dehoniane, Bologna 1997, 61-122.
 8. Offriamo uno sviluppo di questo tema in G. Tanzella-Nitti, *Teologia fondamentale in contesto scientifico*, vol. 2: *La credibilità del cristianesimo*, Città Nuova, Roma 2015, 573-592.
 9. Sulla necessità di una Chiesa che non solo battezzi, ma anche istruisca pazientemente ed evangelizzi, già si esprimeva preoccupato B. Pascal, *Confronto tra i cristiani dei primi tempi e quelli d'oggi*, in *Pensieri, opuscoli, lettere*, 305-310.

© 2018 Giuseppe Tanzella-Nitti & 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](#)