

Piccola biblioteca teologica

52

FULVIO FERRARIO

LIBERTÀ DI CREDERE

La fede della chiesa

Seconda edizione aggiornata

CLAUDIANA - TORINO

www.claudiana.it - e-mail: info@claudiana.it

Fulvio Ferrario,

è ordinario di Dogmatica e discipline affini presso la Facoltà valdese di Teologia di Roma e professore invitato presso l'Istituto di Studi ecumenici «S. Bernardino» di Venezia e la Pontificia Facoltà teologica «Marianum» di Roma. Tra le sue pubblicazioni segnaliamo: *Dio nella Parola* (Claudiana, Torino, 2008); *La teologia del Novecento* (Carocci, Roma 2011).

Scheda bibliografica CIP

Ferrario, Fulvio

Libertà di credere : la fede della chiesa / Fulvio Ferrario

Torino : Claudiana, 2014

266 p. ; 21 cm. – (Piccola biblioteca teologica ; 52)

ISBN 978-88-6898-003-0

1. Simbolo costantinopolitano 2. Fede cristiana

(22 ed.) 238.142 - Simbolo niceno

Prima edizione: Claudiana, Torino, 2000

© Claudiana srl, 2014

Via San Pio V 15 - 10125 Torino

Tel. 011.668.98.04 - Fax 011.65.75.42

info@claudiana.it

www.claudiana.it

Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:

23 22 21 20 19 18 17 16 15 14 1 2 3 4 5

Copertina: Vanessa Cucco

Stampa: Stampatre, Torino

PREMESSA ALLA SECONDA EDIZIONE

Nei quattordici anni trascorsi dalla sua pubblicazione, questo volumetto ha svolto una modesta funzione introduttiva alla dogmatica evangelica, rivolgendosi essenzialmente a due fasce di pubblico: i lettori e le lettrici interessati in termini non specialistici alle tematiche teologiche e gli studenti e le studentesse dei corsi di primo anno della Facoltà valdese di Teologia, in particolare le centinaia di iscritti al Corso di Laurea a distanza in Scienze bibliche e teologiche, essi stessi non teologi di professione, ma fortemente motivati all'approfondimento critico della dottrina cristiana. L'Editore e l'autore ritengono che questo compito non sia esaurito e, per tale ragione, ripubblicano il libro. Non si è ritenuto necessario, proprio a motivo di questo taglio prevalentemente didattico, dar conto delle modifiche che l'opinione di chi scrive ha subito su questo o quel punto: esse sono documentate, in particolare, in *Dio nella Parola* (Claudiana, Torino, 2008) e nelle raccolte di saggi *Teologia come preghiera* (Claudiana, Torino, 2005) e *Tra crisi e speranza. Contributi al dialogo ecumenico* (Claudiana, Torino, 2008). Sono stati invece introdotti alcuni aggiornamenti, oltre a quelli bibliografici, e diverse correzioni stilistiche.

In tempi nei quali la riflessione teologica si confronta con la presenza, e spesso con la concorrenza, delle scienze secolari della religione e, a volte, anche con la tentazione di assimilarsi a esse, *Libertà di credere* presenta, fin dal titolo, una concezione della teologia talmente classica da risultare, forse, fuori moda: quella di una fede che riflette sul proprio Tema (un Oggetto che è sempre Soggetto) e che, in tal modo, intende essere anche testimonianza dell'evangelo, nella forma del pensiero, auspicabilmente critico. La convinzione alla base di questo progetto è che la fede pensa, il pensiero può ben essere credente e, con buona pace della rumorosa pubblicistica atea, tale intreccio costituisce *anche* un servizio alla cultura, in particolare in un paese come l'Italia, che riesce a essere contemporaneamente incredulo e bigotto. La libertà di credere è dunque anche libertà di riflettere ed entrambe le dimensioni trovano nella chiesa il proprio ambiente vitale. Da oltre trent'anni, il protestantesimo italiano, e in particola-

re la Chiesa Evangelica Valdese (Unione delle Chiese Evangeliche Metodiste e Valdesi) sono per me il luogo nel quale l'evangelo può essere ascoltato e, tra mille e mille contraddizioni, mi è dato di tentare di viverne qualche frammento. Certo, l'evangelo stesso è molto più importante della chiesa. Proprio questa, però, mi è sempre parsa una buona ragione per essere protestante e, mentre licenzio per la stampa questa seconda edizione del libro, mi auguro di cuore che le chiese evangeliche possano diventare una casa spirituale per alcuni e alcune tra quanti vorranno leggerla.

Roma, Facoltà valdese di Teologia,
13 aprile 2014. Domenica delle Palme

FULVIO FERRARIO

IN LUOGO DI UNA PREFAZIONE

1. Er - halt uns, Herr, bei dei - nem Wort
2. Be - weis dein Macht, Herr Je - su Christ,
3. Gott Heil - ger Geist, du Trös - ter wert,
und steu - re dei - ner Fein - de Mord,
der du Herr al - ler Her - ren bist;
gib deinem Volk ei - nen Sinn auf Erd;
die Je - sum Chris - tum, dei - nen Sohn,
be - schirm dein ar - me Chris - ten - heit,
steh bei uns in der letz - ten Not;
woll - ten stür - zen von dei - nem Thron.
dass sie dich lob in E - wig - keit.
leit uns ins Le - ben aus dem Tod.

Mantienici, o Signore, nella tua parola
e opponiti alla furia omicida dei tuoi nemici
che Gesù Cristo, tuo Figlio,
vogliono abbattere dal tuo trono.

Mostra la tua potenza, Signore Gesù Cristo,
che sei il Signore di tutti i signori,
proteggi la tua povera cristianità,
affinché ti lodi in eterno.

Dio Spirito santo, prezioso consolatore,
dona concordia al tuo popolo sulla terra
resta con noi nell'ultima distretta,
accompagnaci dalla morte alla vita.

Martin Lutero

IL CREDO DI NICEA-COSTANTINOPOLI¹

Crediamo in un solo Dio,
Padre onnipotente,
creatore del cielo e della terra,
di tutte le cose visibili e invisibili;

e in un solo Signore Gesù Cristo,
unigenito Figlio di Dio, generato dal Padre prima di tutti i secoli;
luce da luce, Dio vero da Dio vero;
generato, non creato, della stessa sostanza del Padre;
per mezzo di lui sono state fatte tutte le cose;
per noi esseri umani e per la nostra salvezza discese dai cieli e si è
incarnato per opera dello Spirito santo (nel seno) della Vergine
Maria e s'è fatto essere umano;
fu crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato,
patì e fu sepolto
e il terzo giorno risuscitò, secondo le Scritture; salì al cielo e siede
alla destra del Padre e di nuovo verrà nella gloria a giudicare
i vivi e i morti e il suo Regno non avrà fine;

e nello Spirito santo, che è Signore e dà la vita; e procede
dal Padre; e con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato
e ha parlato per mezzo dei profeti;
nella chiesa una, santa, cattolica e apostolica;
professiamo un solo battesimo, per il perdono dei peccati;
e aspettiamo la risurrezione dei morti e la vita del mondo che verrà.
Amen.

¹ Traduzione dell'autore, condotta sul testo greco riportato in Denzinger 1996, n. 150, p. 90.

IL PRIMO ARTICOLO DEL CREDO

Crediamo in un solo Dio

1. CREDIAMO

È la prima parola che dobbiamo spiegare, il che pone un problema perché non è possibile dire che cosa si intende con ciò senza prima aver parlato del Dio di Gesù. La fede cristiana, infatti, non si lascia ridurre a una specie all'interno del più ampio genere «fede», comunque lo si voglia definire: essa riceve il proprio contenuto, e anche la propria forma, da Dio stesso che si rivela nella sua parola ad opera dello Spirito santo e non può venire separata da tale parola neppure per un attimo, pena il totale fraintendimento. Illustrare il significato dell'espressione «Crediamo» richiede dunque l'anticipazione di molti elementi (anzi, a rigore, di tutti gli elementi) che verranno svolti in seguito. Incontriamo il Dio di Gesù nella fede, ma sappiamo che cos'è la fede solo a partire dal Dio di Gesù. Tale movimento circolare si radica, in ultima analisi, nell'identità stessa del Dio trinitario. L'unico Dio è Padre, Figlio e Spirito santo, perciò non è possibile parlare di una delle tre persone senza coinvolgere le altre due. Ora, dire «Crediamo» significa, come vedremo, dire «Spirito santo», e dunque anche «Padre» e «Figlio». La fede non ha la propria origine in se stessa, ma risponde a una parola che la incontra, ed è normale che l'illustrazione critica della fede, la teologia, condivida tale statuto, rinunciando a un vero e proprio punto di partenza per inserirsi, invece, in un movimento, in una storia, quella di Dio con le sue creature, per raccontarla dall'interno.

2. CREDERE E SAPERE

Già da questa premessa si comprende che il verbo «credere» ha qui un significato notevolmente diverso da quello che riceve nel linguaggio comune. In quest'ultimo ambito, «credere» significa anzitutto «supporre», «ritenere», ed è generalmente seguito da una proposizione oggettiva: «Credo che pioverà». In questa accezione, si distingue da «sapere» perché manca di certezza: non *so* esattamente se pioverà, mi limito a ritenerlo possibile o probabile. Da questo punto di vista, rappresenta una sorta di resa: non potendo sapere, devo limitarmi a credere. È un uso linguistico che si ritrova già nella filosofia greca, dove Platone considera la fede (*pistis*) un livello dell'«opinione», appena superiore all'«immaginazione», mentre il sapere riguarda la «scienza» (*episteme*). La differenza è che in Platone l'opinione, e dunque la fede, riguarda le realtà sensibili, che si vedono e toccano, mentre la scienza, che opera mediante il ragionamento causale, si rivolge alle realtà intelligibili, che possono cioè essere comprese intellettualmente ma non percepite fisicamente e che hanno il loro vertice in quelle metafisiche. L'odierno linguaggio comune, viceversa, riflette l'eredità della cultura empiristica, per cui si dà sapere proprio delle realtà sensibili; sono le altre a essere opinabili e quindi, eventualmente, «credute», e Dio è una di esse.

Applicata alla fede cristiana, una simile lettura del credere è distruttiva. «Crediamo» significherebbe allora che di Dio non possiamo sapere nulla, restando condannati a un vago ritenere possibile, per giunta difficile da motivare. Il vero sapere riguarderebbe le realtà che sono oggetto di verifica secondo quelli che si considerano i criteri delle scienze, o almeno del buon senso. Dio, per definizione, si colloca su un altro piano, del quale non si dà sapere ma appunto fede, il che in questo quadro significa affermare qualcosa (per esempio, «Dio esiste» o «I morti risuscitano») e sperare che sia vero, rinunciando fin dall'inizio non solo a *di-mostrare* la verità dell'asserzione, ma anche a *mostrarla*, indicandone il fondamento. Purtroppo la fede viene spesso intesa in questi termini da chi la rifiuta, ma anche, sorprendentemente, da alcuni tra quanti dicono di aderirvi: la pretesa opposizione fede-sapere ha dominato a tal punto il secondo millennio della storia intellettuale dell'Occidente che teologia e filosofia incontrano ancora oggi difficoltà non irrilevanti a uscire dalle strettoie da

essa determinate; tali difficoltà si ripropongono, spesso in forma caricaturale e con esiti infausti, nel dibattito corrente.

La lingua comune usa «credere» anche nel significato di «ritenere» che Tizio dica il vero: in tal caso si crede *a* qualcuno. Il credere può fondarsi semplicemente sulla verosimiglianza di quanto viene detto, e allora siamo vicini all'uso precedente, ma può anche radicarsi nel rapporto tra chi parla e chi ascolta. «Credere» in quest'ultimo senso presenta un'analogia con il credere cristiano appunto perché chiama in causa la *fiducia nel quadro di una relazione tra persone*.

3. CREDERE È AFFIDARSI

La confessione di fede parla di un credere *in*: non si tratta dell'unico uso cristiano del verbo (infatti anche nella Bibbia si crede *che* e si crede *a*), bensì di quello che fonda il rapporto con Dio e da cui tutti gli altri dipendono. La particella greca *eis*, che corrisponde al nostro *in*, viene associata a verbi di moto per esprimere l'*entrare* in un luogo. In tale prospettiva, credere è dunque un itinerario, un cammino, una storia assai più che una condizione statica, acquisita una volta per tutte. Più precisamente, è la storia del rapporto degli esseri umani con la realtà dalla quale si aspettano fiduciosamente vita, gioia, futuro. Anche in questo caso, come nel *credere a*, è questione di fiducia, ma in senso più radicale: chi crede *in*, *ascolta una promessa*, esplicita o implicita, formulata in parole, racchiusa in esperienze o entrambe le cose, e *a essa si affida, in base a essa si impegna*. Ogni decisione, anche la più banale (per es. alzarsi la mattina), presuppone un credere *in*, l'attesa fiduciosa di qualcosa di positivo e promettente, che non si possiede ancora ma che si spera di ottenere compiendo quell'azione. In questo senso credere in qualcosa o in qualcuno è una struttura della coscienza umana in quanto tale e non riguarda solo la cosiddetta sfera «religiosa». L'essere umano è inevitabilmente «credente», cioè orientato, guidato da un «interesse decisivo» (*ultimate concern*, secondo l'espressione di Paul Tillich [Tillich 1996, indice degli argomenti, p. 342, voce «fine ultimo»]), spesso inconsapevole ma reale, che rende possibile l'azione. L'assenza di tale interesse decisivo configurerebbe il nichilismo radicale, l'assoluta indifferenza ai fini e, dunque, ai mezzi. Tale prospettiva è però contraddittoria

in quanto può essere verbalmente affermata ma non praticata. Agire presuppone infatti un obiettivo, e questo è sempre, consapevolmente o meno, orientato all'interesse decisivo. Lo scettico edonista, per esempio, che rifiuta valori di tipo religioso o etico, non è per questo nichilista: in realtà affida la propria speranza di realizzazione personale al piacere, che costituisce quindi il suo interesse decisivo. Un simile personaggio non è meno «credente» di un monaco benedettino: i due hanno soltanto fedi diverse. Occorre ribadire che l'interesse decisivo non è necessariamente consapevole e che nella maggior parte dei casi non confluisce affatto in una visione articolata della vita e del mondo. Si esprime sovente mediante rappresentazioni, sentimenti e simboli difficili, forse impossibili, da formulare verbalmente ma non per questo meno concreti e reali. In generale, comunque, dovrebbe essere possibile identificare l'interesse decisivo con l'aspirazione alla felicità o, per esprimerci in termini più sobri, al massimo grado concretamente raggiungibile di compiutezza umana. Chi o che cosa possa condurre a tale traguardo è appunto ciò che determina l'azione, l'oggetto della fiducia «credente».

Questo «credere», comune a ogni essere umano, intrattiene con il cosiddetto «sapere» un rapporto complesso. Da un lato, le informazioni su ogni aspetto della realtà, di cui un soggetto dispone, concorrono a plasmarne la fede; dall'altro, la fede di una persona, il suo interesse decisivo, la sintesi delle sue convinzioni, oltre che il suo inconscio, intervengono in modo altamente significativo nella costituzione di ciò che chiamiamo «esperienza». Uno dei risultati più importanti della riflessione sulle scienze condotta nel Novecento consiste precisamente nella consapevolezza del carattere articolato del dato di esperienza, il quale ci appare oggi assolutamente irriducibile a una qualunque «pura oggettività»: si tratta di un'acquisizione che radicalizza intuizioni presenti nel pensiero occidentale perlomeno a partire da Kant ma costantemente rimosse dalla persistente mitologia della «neutralità del dato». Quanto vale per l'esperienza va esteso, a più forte ragione, alle teorie che organizzano e strutturano i dati nel tentativo di interpretare la realtà: anch'esse intrattengono questo rapporto dialettico e dialogico con le diverse fedi, influenzandole e venendone influenzate. Tutto ciò non implica alcun ridimensionamento del valore conoscitivo della scienza: impone semplicemente l'abbandono dell'antitesi fede-sapere e della retorica scienziata a questa associata a partire dal sereno riconoscimento del carattere «credente» della coscienza umana e, dunque, di ogni

sapere (per una «teologia della fede» si vedano le importanti pagine di Childs 1998, pp. 635-665).

4. UN SOLO DIO

La Bibbia conosce la «struttura inevitabilmente credente» (Sequeri 1996) della coscienza umana. Sia nell'Antico sia nel Nuovo Testamento lo scontro non è tra la fede e un inesistente «ateismo» bensì tra fedi diverse: nel linguaggio veterotestamentario, tra la fede in YHWH e quella nei vari Baal o negli idoli muti, che sono opera della mano dell'essere umano ma poi signoreggiano sul suo cuore (Is. 44). È una realtà fotografata in modo insuperabile da Lutero il quale, commentando il primo comandamento («Non avrai altri dèi al mio cospetto») si chiede che cosa significhi «avere un Dio»:

Risposta: «Dio» significa: ciò da cui ci si deve attendere ogni bene e presso il quale si deve cercare rifugio in ogni avversità. Dunque «avere un Dio» non significa altro che confidare e credere in lui di cuore, come ho già spesso affermato, poiché fiducia e fede del cuore rendono tali sia Dio che l'idolo. Se la fede e la fiducia sono ben riposte, allora anche il tuo Dio è quello vero, e viceversa, dove la fiducia è sbagliata e mal riposta, lì non è il vero Dio. Infatti le due cose, fede e Dio, vanno insieme. Ciò da cui – dico – il tuo cuore dipende e a cui si affida, quello è, propriamente, il tuo Dio (Lutero 1998, p. 123).

Con «Dio» Lutero intende ciò che sopra abbiamo chiamato «interesse decisivo». Se, in questo senso, tutti gli esseri umani hanno un Dio, occorre chiedersi quale Dio è il nostro, se il Creatore del cielo e della terra, l'unico Dio «di diritto», oppure uno qualunque degli idoli di questo mondo. Si ha idolatria quando una realtà creata, materiale o immateriale, viene indebitamente eretta a interesse decisivo. Come rileva Lutero, non è la realtà creata come tale a essere un idolo: una statua è una statua, il denaro denaro, il sesso sesso, per fare solo qualche esempio. Diventano idoli se e quando si ripone in essi la fiducia radicale, incondizionata che, secondo la Scrittura, spetta di diritto solo al Creatore. Quando la coscienza inevitabilmente credente non orienta la propria fede all'unico vero Dio, non può che indirizzarla a un dio

falso, a un idolo. L'affermazione «Crediamo in un solo Dio», seguita dalla «carta d'identità» di questo Dio, esprime dunque l'obbedienza cristiana al primo comandamento.

Dobbiamo ora approfondire la struttura e le implicazioni di questa fede.

5. IL NOME

Il Dio biblico si rivela a Israele mediante il proprio *Nome* (Es. 3,14; cfr. Subilia 1970, pp. 41-61; Kraus 1983, pp. 142-158; Link 1997, pp. 37-66). Non, dunque, mediante un concetto, un'idea di cui andrebbe colto il significato bensì mediante un Nome che istituisce un rapporto. Il Nome di Dio non è un simbolo sostituibile in linea di principio con altri: al contrario, esso presenta l'identità unica e irripetibile di Dio, il suo essere che si esprime in una storia. Il Nome situa la rivelazione di Dio in un orizzonte circoscritto nel tempo e nello spazio: l'universalità del Dio biblico si manifesta a partire da una vicenda storica particolare.

Il Nome di Dio, com'è presentato nell'episodio del rovetto ardente, potrebbe essere tradotto: «Io sono colui che sarò» (Es. 3,14). L'espressione, in sé e per sé alquanto oscura, manifesta il proprio contenuto nella storia di Dio con Israele. Essa parla di un Dio proiettato verso il futuro: la sua identità non è esprimibile solo mediante il riferimento al passato, ma include il suo venire dal futuro e nel futuro. Nel suo Nome, Dio si rivela come «Colui che viene» (Apoc. 1,8). Tale carattere dinamico, libero e aperto al futuro, impedisce di servirsi del Nome di Dio come di una forza sovranaturale religiosamente disponibile: la trascendenza di Dio coincide con la sua libertà. Ancora, l'apertura al futuro dell'identità del Dio di Israele è portatrice di una *promessa*: il futuro di Dio sarà anche il futuro del popolo. Futuro significa *novità*, non ciclica ripetizione del passato: in tale novità, tuttavia, Dio si mantiene fedele a se stesso, ed è dunque affidabile per il suo popolo. Il futuro di Dio è sorprendente ma non arbitrario: non è sganciato dal dialogo di Dio con l'umanità, ossia si configura anche come risposta alla preghiera. In base alla testimonianza di Israele, il futuro che il Nome di Dio apre al popolo è quello della *libertà*: il Dio libero chiama a libertà e agisce come liberatore. In tale prospettiva è possibile

descrivere la fede di Israele come cammino di libertà e le ricadute nelle varie forme di idolatria come rinuncia al futuro donato e come colpevole nostalgia del passato di schiavitù.

Nel suo Nome, il Dio di Israele si rivela come l'Unico, cioè smaschera la falsità degli altri dèi ed evidenzia il carattere non divino delle realtà naturali e storiche. L'appello alla libertà che YHWH rivolge al suo popolo può essere ascoltato proprio perché chiarisce che il sole, la luna e le stelle sono creature e non creatori; che Faraone è un uomo e non un Dio; e che il tempo è storia, dunque memoria creativa del passato e speranza di futuro vissute nel presente, non eterno ritorno dell'uguale. La fede nel Dio di Israele demitizza la realtà, la secolarizza, svuotando con ciò la categoria pagana di «destino».

Il Nuovo Testamento coglie in Gesù di Nazareth la rivelazione definitiva e insuperabile del Nome di Dio: quello di Gesù è «il Nome che è al di sopra di ogni nome» (Fil. 2,9). Ciò significa che l'annuncio e l'appello racchiusi nel Nome rivelato a Israele e nella storia da esso generata trovano in Gesù il loro compimento. Secondo Giovanni 1,14, il Verbo incarnato ha «abitato» tra noi: le consonanti della radice greca per «abitare» (*skn*) corrispondono alla radice di *shekinah*, il termine ebraico che indica la presenza del Nome. Non si tratta di una coincidenza casuale. Gesù di Nazareth è la presenza del Nome tra gli esseri umani. La sua vicenda va interpretata da un lato alla luce di Esodo 3,14, così come esplicita l'Antico Testamento; dall'altro, essa stessa costituisce l'interpretazione definitiva del Nome di Dio come colui che, nel perdono, guida il suo popolo verso il Regno. Nel cammino di Israele e in quello di Gesù Cristo il Nome di Dio si fa conoscere: non in modo tale da poter essere posseduto, categorizzato in un sistema teoretico o addomesticato mediante il rito ma in modo da poter essere invocato non come una X misteriosa bensì come un Tu che, per primo, si avvicina a noi e ci rivolge la parola.

6. DIO E PAROLA

La rivelazione del Nome di Dio avviene infatti nella parola, la quale diviene dunque «luogo della pensabilità di Dio» (Jüngel 1982, pp. 203-225). Il Dio cristiano *parla* nella vicenda di Israele e in Gesù Cristo, e quest'ultimo ci viene incontro nella testimonianza resagli dalla Bibbia

e predicata dalla chiesa. La parola della Bibbia e quella della predicazione sono eco dell'unica parola di Dio che raggiunge il suo culmine in Gesù. Bibbia e predicazione non si identificano in modo assoluto con la parola di Dio, ma questa non può essere ascoltata se non mediante la testimonianza della Scrittura nell'annuncio della comunità.

La rivelazione e la presenza di Dio sono inscindibilmente legate alla parola. Essa non è il semplice contenitore di un messaggio, contenitore che come tale possa poi venire separato dal proprio contenuto: il rapporto con Dio non solo passa *attraverso* la parola ma sussiste unicamente in riferimento a essa. Una fede che ritenga di potersi emancipare dalla parola (di poter, come a volte si sente dire, andare *oltre* la parola per entrare, per esempio, nella dimensione del rapporto immediato, di tipo psicologico o d'altro genere) cessa *ipso facto* di essere fede biblica. Allontanarsi dalla parola significa allontanarsi da Gesù. La parola in cui Dio si rivela è quella che la Riforma protestante chiama esterna: cioè non una parola pensata dal cervello o pronunciata dal «cuore». La parola di Dio non sgorga dal nostro cuore bensì lo raggiunge passando per gli occhi che leggono la Scrittura e per le orecchie che odono la predicazione. Il carattere esterno garantisce la distinzione tra la parola di Dio e le molte parole dell'Io; inoltre, colloca la parola nel tempo e nello spazio, là dove tutti la possono incontrare nella lettura e nell'ascolto. La parola di Dio, quindi, non è una realtà esoterica, accessibile solo a pochi illuminati: essa ha un carattere eminentemente pubblico. È stata originariamente testimoniata in ebraico, aramaico e greco, lingue perfettamente traducibili e di fatto tradotte, e propone contenuti comprensibili a tutti, anche a chi ritenga di non poterli far propri.

L'incontro con la parola di Dio non si identifica ancora con la fede. È possibile incontrare Gesù nella testimonianza biblica ed ecclesiale senza necessariamente credere in lui. Affinché la parola generi la fede è necessario l'intervento di Dio stesso: precisamente, e di nuovo secondo la caratteristica dinamica trinitaria, lo Spirito santo rende possibile cogliere nel Figlio la rivelazione del Padre. Lo Spirito, cioè, manifesta il Dio di Gesù come *promessa* assolutamente attendibile di gioia, vita e futuro, una promessa in grado di ottenere l'assenso della fede, ossia in grado di mettere in cammino. Nello Spirito la fede sperimenta quanto essa chiama «perdono dei peccati» o, per dirla nel linguaggio di Paolo, «giustificazione». Questa parola riassume l'annuncio di grazia di Dio in Gesù Cristo, cioè che la vita non è determinata da ciò che le donne e gli uomini fanno o non fanno;

e nemmeno da ciò che essi sono o non sono per sé presi. Uomini e donne di per sé sono infatti un'astrazione, mentre l'unica realtà concreta sono gli stessi uomini e le stesse donne *così come Dio li vede*, vale a dire nello sguardo di misericordia incarnato in Gesù Cristo. Tale sguardo contraddice l'esperienza: mentre quest'ultima attesta non solo i nostri sensi di colpa ma le nostre colpe, Dio, nella sua parola, afferma che noi peccatrici e peccatori siamo accolti nella sua casa e possiamo porci al suo servizio, non domani, quando saremo migliori, ma già ora, così come siamo. Il perdono di Dio è infatti questo, la rinnovata autorizzazione a porci al suo servizio nonostante il peccato: possiamo servire Dio nel prossimo, non perché ne siamo degni ma perché Egli ce lo permette ogni giorno di nuovo. Questa dimensione della fede come accoglimento nella gratitudine della parola del perdono, che libera e chiama a una rinnovata e lieta obbedienza, è stata riscoperta e posta al centro dell'esistenza cristiana dalla Riforma del XVI secolo: da allora costituisce uno dei grandi contributi del protestantesimo all'ecumene.

Nel momento stesso in cui il Dio biblico è percepito come promessa, ossia è accolto nella fede, si manifesta come l'*Unico*: la sua parola, infatti, lo attesta non come una possibilità di vita accanto a tante altre e sul loro stesso piano bensì come la fonte prima e ultima di ogni autentica possibilità. L'unicità del Dio biblico non costituisce dunque una pretesa autoritaria che si aggiunge a posteriori alla rivelazione del Nome bensì qualcosa di incluso in quest'ultima e da essa determinato: pensare il Nome di Dio significa pensare il Dio unico nella storia della sua rivelazione (per un poderoso sviluppo sistematico di questo tema, cfr. Barth 1965). Nel suo patto con Israele e in Gesù, Dio ci viene incontro come l'orizzonte dell'esistenza umana, l'infinitamente vicino e proprio per questo assolutamente trascendente, l'origine prima e il fine ultimo, il Creatore, il Salvatore, il Compimento. Per questo può dire: non avrai altri dèi al mio cospetto.

7. LA LIBERTÀ DI CREDERE

La storia culturale dell'Occidente negli ultimi secoli pone, a questo punto, la seguente domanda: se la parola di Dio in Cristo è, in linea di principio, accessibile a tutti mediante la testimonianza biblica

ed ecclesiale, e se è Dio stesso, mediante il suo Spirito, a rendere efficace tale testimonianza, come mai alcuni l'accolgono nella fede e altri no? In altri termini, come mai quando la fede chiama, la parola di Dio non si impone in modo universalmente cogente come *la verità*? Come spiegare il mistero dell'incredulità? Non è certo un problema nuovo se già la predicazione di Pentecoste veniva accolta da alcuni con entusiasmo credente mentre altri vi percepivano invece chiari sintomi di ubriachezza (At. 2,1-13). Infatti è proprio l'antichità della domanda, lungi dal relativizzarne l'acutezza, a intensificarla.

La *possibilità* di prese di posizione diverse (che qui può solo significare opposte, cioè sì o no) di fronte alla parola discende dal fatto che essa testimonia un Dio che non appartiene all'orizzonte della *necessità* ma determina quello della *gratuità*. Necessario è ciò che si impone, ciò che deve (non può non) essere accettato per ragioni di forza maggiore, che possono essere di ordine pratico (imposte dall'istinto di sopravvivenza) o logico (imposte dal principio di non contraddizione). La necessità della convivenza sociale, per esempio, deriva da ragioni di carattere pratico; quella di accettare il teorema di Pitagora è invece, all'interno della geometria euclidea, imposta da ragioni di carattere logico.

Ebbene, la parola non presenta il Dio cristiano come necessario, né dal punto di vista pratico né da quello logico. Vi sono state, a dire il vero, epoche che hanno pensato diversamente, ma dal canto suo la modernità ha allontanato l'idea di Dio dall'orizzonte della necessità. Lo ha fatto, assai spesso, con intenti critici nei confronti della fede cristiana: eliminando l'«ipotesi di lavoro Dio» l'epoca moderna ha infatti ritenuto di eliminare la fede stessa o, il che è la medesima cosa, di confinarla nell'assoluta irrilevanza, sia teoretica, sia pratica. Un Dio non necessario non ha spazio ed è destinato a dissolversi. Tale critica radicale ha costituito però anche un servizio alla comprensione dell'evangelo in quanto ha aiutato la fede a riconoscere che il Dio di Gesù non si *impone* ma si *offre, gratuitamente* (l'avverbio viene, come si sa, dal latino *gratia*): non costringe nessuno ad accoglierlo, non si affida alla necessità bensì alla libertà. Dal punto di vista della necessità, e della ragione da essa modellata, la gratuità come appello alla libertà viene di solito letta come fondamentale debolezza: offrendosi, invece di imporsi, Dio si espone al possibile rifiuto. La parola invita viceversa a vedere nella gratuità non un «di meno» rispetto alla necessità ma un «di più» qualitativo, una maggiore intensità di rapporto (cfr. Jüngel 1982, pp. 29-55). Come nell'amore, che è fondato

sulla gratuità, c'è un «di più» rispetto a un rapporto di lavoro, che è articolato a partire dalla necessità, così l'offrirsi del Dio di Gesù alla libertà umana è portatore di contenuti infinitamente più ricchi e più densi di realtà della conclusione di un sillogismo. Quali siano i contorni concreti di tale offerta verrà illustrato nelle successive affermazioni della professione di fede. Ma proprio nel rapporto tra gratuità e libertà si radica la *possibilità* di principio che l'offerta venga respinta.

Con ciò, tuttavia, la domanda di questo paragrafo non ha ancora trovato risposta. Perché, infatti, la possibilità teorica di respingere l'offerta di Dio nella parola si trasforma sovente in realtà di fatto? Forse lo Spirito santo non parla al cuore di alcuni?

Bisogna riconoscere innanzitutto che la teologia cristiana non ha dato una risposta univoca e definitiva a tale domanda. Il rifiuto dell'offerta di Dio si presenta come un *fatto* che resiste a ogni tentativo di compiuto inquadramento teorico: il segreto dell'incredulità, e dunque anche il suo *senso*, qualunque esso sia, è custodito soltanto da Dio. Dal punto di vista empirico, l'incredulità si configura come mancato credito alla promessa di Dio e come concomitante apertura di credito ad altre promesse che, dunque, assumono la caratteristica di idoli. Accade cioè che tali promesse rivendichino un'evidenza avvertita come *necessitante* la quale zittisce l'offerta gratuita della parola di Dio. Viceversa, la fede rifiuta credito a tali rivendicazioni, rivolgendo la propria attesa di salvezza unicamente a Dio.

Crede *in* Dio, tuttavia, non è una condizione che possa essere acquisita una volta per tutte. Proprio in quanto è fiducia nel carattere di promessa della parola, vive solo rinascendo continuamente. La fiducia nella promessa non può che essere sempre nuova, fresca come la manna nel deserto. Nel momento stesso in cui si cercasse di fare della fede un dato acquisito e, per così dire, stabilizzato, essa degenererebbe in ideologia religiosa. Chi crede, ode anche troppo bene accanto alla parola dell'unico vero Dio le molte parole dei falsi dèi ed è chiamato a rinnovare la propria scelta: «Scegliete *oggi* chi volete servire» (Gios. 24,15). L'appello di Giosuè accompagna infatti i credenti lungo l'intera vita. Essi conoscono il dubbio e la tentazione, si rendono conto del rischio, sempre presente e quanto mai concreto, di riporre la propria fiducia nella creatura anziché nel Creatore, sperimentano l'incredulità non solo come un fatto che interessa gli altri ma come una presenza costante accanto alla propria fede: l'incredulità è, per così dire, l'ombra della fede. Proprio per questo è impossibile verificare empiricamente la propria fede, per esempio attraverso

un'autointrospezione volta a elucidare fino in fondo la propria disposizione interiore. Al contrario, la parola di Dio invita a distogliere lo sguardo da se stessi per concentrare le forze nell'ascolto della chiamata rivolta in Gesù Cristo. Come si è efficacemente espresso Karl Barth: «Anche la nostra fede possiamo solo crederla» (Barth 1978, p. 29). La professione di fede non è dunque grido trionfale, ma preghiera. Le parole della predicazione, della liturgia, della catechesi e della teologia costituiscono uno sviluppo dell'invocazione del padre del ragazzo epilettico riportata dall'evangelista Marco (9,24): «Io credo, Signore, aiuta la mia incredulità». Ciò spiega perché la Scrittura parli della fede come di un «combattimento» (I Tim. 6,12). Si tratta però di un combattimento buono, positivo e anche lieto, perché nel servizio dell'unico vero Dio v'è libertà, cioè autentica umanità. Gli idoli vogliono servi; chi serve l'unico Dio è, invece, libero, perché figlio (Gal. 4,5-7; Rom. 6,16-23; ma a questo proposito si veda anche la parabola del padre misericordioso, Lc. 15,11-32).

8. LA PAROLA E LE PAROLE

In quanto fede legata alla parola, quella cristiana è anche fede che si esprime in parole, capace di formulare verbalmente la propria struttura e i propri contenuti.

Il *racconto* delle gesta di Dio nella storia di Israele e in quella di Gesù è alla base di ogni altra formulazione verbale del credere. Tale carattere originariamente narrativo delle parole della fede dipende dal fatto che Dio rivela il proprio Nome nella storia e che questa, per essere rivissuta, chiede di essere ricordata e raccontata. La *memoria* dell'intervento di Dio a favore del popolo costituisce l'elemento fondante della fede di Israele in cui la comunità rinnova l'esperienza della solidarietà di YHWH traendone speranza per il presente e per il futuro. Nel Nuovo Testamento l'incontro con il Risorto fornisce una prospettiva inedita entro la quale la storia di Gesù di Nazareth si carica di un senso nuovo e insospettato che esige di essere narrato (è esemplare, al riguardo, la dinamica dell'episodio dei discepoli di Emmaus, Lc. 24,13-34): di tale memoria rigenerata dalla Pasqua vive l'annuncio della chiesa cristiana nella potenza della Pentecoste. Non può dunque meravigliare che la struttura portante dell'Antico e del Nuovo Testamento

mento sia costituita da narrazioni né che siano queste a illuminare i testi di carattere legale, meditativo, sapienziale e dottrinale. La tradizione interpretativa ebraica ha colto il primato della narrazione con particolare profondità: per i maestri di Israele, interpretare un testo biblico consiste in larga misura nel raccontarlo nuovamente, il che significa anche ricrearlo, riviverlo, farlo proprio, in uno spirito di fedeltà profonda e di altrettanto profonda originalità. Tale dimensione non va perduta nemmeno nel pensiero cristiano: le stesse confessioni di fede, da quelle neotestamentarie al Credo di Nicea-Costantinopoli, ricevono la loro struttura dalla storia della salvezza, mantenendo quindi una dimensione narrativa. È innegabile, tuttavia, che l'incontro del cristianesimo con la filosofia greca sviluppi modelli di interpretazione della Bibbia in cui l'argomentazione prevale sulla narrazione; benché sia un fenomeno noto anche all'ebraismo (si pensi a Filone di Alessandria, ma lo stesso rabinismo sa, com'è noto, essere argomentativo e speculativo), esso segna il cristianesimo in misura particolarmente rilevante. Nei duemila anni di storia cristiana, l'interpretazione argomentativa del testo biblico prevale infatti nettamente su quella narrativa; in una forma o nell'altra, la filosofia costituisce la principale partner intellettuale della teologia. Tale processo non va necessariamente inteso come degenerazione: la civiltà occidentale è segnata in modo indelebile dalla cultura greca, imperniata sul *logos*, sulla ragione argomentativa. Che la fede interroghi l'intelletto argomentante, dunque, e si esprima nel suo linguaggio, fa parte del tentativo, non solo legittimo ma necessario, di vivere e testimoniare l'evangelo nella situazione in cui si trova la comunità. Accanto al momento narrativo, del resto, la Scrittura stessa conosce e apprezza la dimensione argomentativa (Paolo). L'utilizzazione (critica) di uno strumentario concettuale di matrice filosofica e il dialogo con la cultura del tempo, al suo più elevato livello di consapevolezza scientifica, mantengono dunque la loro legittimità e necessità. La memoria narrata non esclude la memoria pensata, che anzi, per molti aspetti, richiede. È tuttavia decisivo che il pensare cristiano derivi i propri contenuti dalla narrazione della rivelazione del Nome di Dio: il racconto delle gesta del Dio liberatore ha carattere originario e fondante; soltanto esso può infatti fornire al pensiero i contenuti che lo plasmano. Ciò significa che la teologia esamina con interesse gli strumenti concettuali elaborati dal pensiero filosofico ma se ne serve solo se, e nella misura in cui, si prestano a descrivere con efficacia il concreto movimento storico della rivelazione del Nome di Dio: dev'essere in-

fatti quest'ultima a conferire significato alle categorie del pensiero, eventualmente riplasmandole. Se accade il contrario, il Nome di Dio viene di fatto abbandonato e sostituito da un'idea. Allo stesso modo il pensiero credente manifesta estrema attenzione nei confronti delle domande poste dalla cultura odierna: anche le domande, infatti, non solo le risposte, devono essere vagliate alla luce della rivelazione. Esistono domande formulate in modo tale da condurre in vicoli ciechi o al fraintendimento del messaggio biblico: solo la stessa Scrittura ci può insegnare a interrogarla in modo pertinente.

Ecco perché la fede cristiana, pur non essendo, come abbiamo visto, ridicibile a una dottrina, esprime anche una dottrina, cioè si articola anche in contenuti concettuali: la fede è fiducia, non però una fiducia qualsiasi bensì una fiducia che conosce, che «sa in chi ha creduto» (cfr. II Tim. 1,12) e che osa inoltre formulare tale sapere in termini dottrinali. Il Nome di Dio vieta alla dottrina cristiana di rinchiudere la rivelazione in un sistema. Dio e la sua storia con l'umanità sono infinitamente più grandi e più ricchi di qualsiasi inquadramento teorico, il che rende possibile una *pluralità* di letture legittime dell'evento cristiano. Le affermazioni dottrinali hanno invece una modesta quanto indispensabile funzione di carattere prevalentemente critico: quella di aiutare la fede e l'annuncio a evitare percorsi indubbiamente aberranti rispetto alla verità di Dio. Il Credo vuole *dire* Dio in modo tale da suscitare un legittimo pluralismo, evitando al tempo stesso letture che mortifichino la ricchezza della rivelazione.

9. LA PREGHIERA

Attraverso la parola che narra e quella che argomenta, la fede cristiana parla *di* Dio, rispondendo alla sua parola. Tale risposta non sarebbe tuttavia cristianamente possibile senza un parlare *con* Dio, senza, cioè, la parola della preghiera. Il Dio biblico interpella l'umanità, e tale atto richiede una risposta: la fede dialoga con Dio e dunque la preghiera appartiene alla sua struttura. Come tutte le espressioni dell'esistenza credente, la preghiera coinvolge la totalità della persona: sia individualmente sia comunitariamente, si prega con il corpo, la mente, l'emotività e sicuramente anche con l'inconscio. La parola orante è multiforme, ma nella Scrittura se ne possono indivi-

duare alcune dimensioni fondamentali: la richiesta, il lamento, il ringraziamento e l'adorazione.

La *richiesta* a Dio costituisce la forma fondamentale della preghiera: «Siamo mendicanti, questa è la verità» (Lutero), cioè siamo di fronte a Dio anzitutto come donne e uomini che si sentono bisognosi, che chiedono. Non c'è alcun motivo per ritenere in qualche modo meno nobile delle altre questa dimensione della preghiera: il Padre nostro consta esclusivamente di richieste. Naturalmente non ogni richiesta è cristianamente responsabile, tuttavia la fede cristiana libera chi prega dall'ossessione di esercitare una sorta di censura preventiva sulla propria preghiera: il Dio di Gesù è abbastanza paziente da ascoltare la preghiera così come sgorga dal cuore e abbastanza saggio da sceverare quanto in essa è sensato da quanto non lo è. Da sempre la preghiera di richiesta è esposta alle domande che vorrebbero essere radicali: perché pregare, se Dio conosce già le nostre esigenze (cfr. Mt. 6,8)? E che senso ha la preghiera, se Dio è eterno, onnisciente e dunque non condizionabile (su tale tema, cfr. Polkinghorne 1989, pp. 69-76)? Entrambi gli interrogativi presuppongono un concetto metafisico di Dio che conduce il pensiero verso strade senza uscita. La fede cristiana incontra Dio nella parola che istituisce un dialogo, e accetta tale dialogo. Le affermazioni su Dio devono essere formulate partendo dall'effettivo svolgimento di questa storia e non da un'idea di Dio frutto della pura speculazione.

Nella Scrittura la parola orante raggiunge vertici elevatissimi nel *lamento* e, in generale, laddove diventa *protesta* nei confronti di Dio: il testo più citato a tale proposito è naturalmente Giobbe, ma tutta la Bibbia conosce la realtà grande e tremenda della preghiera come lotta con Dio. Anche quando rasenta la bestemmia, è espressione di un rapporto intenso: la fede non consiste sempre nell'accettare e nel capire tutto ma anche nel mantenere aperto, teso, e dunque vivente e intensamente reale, il rapporto con Dio quando i conti non tornano. Una concezione metafisica di un Dio astrattamente immutabile può considerare il lamento e la protesta solo come concessioni alla debolezza del cuore umano: espressioni in ultima analisi infantili, psicologicamente comprensibili ma teologicamente prive di serietà. Nella visione biblica di Dio, al contrario, si tratta di aspetti decisivi, che possono anche incontrare la grande sorpresa della *conversione di Dio*, come quando, in seguito alla preghiera di Mosè, «il Signore si pentì del male che aveva deciso di fare al suo popolo» (Es. 32,14).

La fede ha occhi per vedere l'azione di Dio: non sempre, non dappertutto, non in modo automatico né in ogni circostanza, e tuttavia realmente. Quando ciò accade, la preghiera si fa *ringraziamento, lode, adorazione*, portando al linguaggio lo stupore e la gioia di fronte all'esperienza della misericordia operante del Creatore.

La preghiera cristiana ha nei Salmi e nel Padre nostro i propri riferimenti fondamentali, a cui vanno aggiunte le numerosissime altre pagine di preghiera presenti nella Scrittura: ciò non significa che si possa pregare solo recitando tali testi, bensì che essi costituiscono il paradigma, la grammatica di ogni preghiera a cui si è ispirata la tradizione cristiana (e, per quanto riguarda l'Antico Testamento, anche quella ebraica), condensando la sapienza di millenni in centinaia di preghiere offerte alla comunità credente. L'utilizzazione, nella preghiera, di formule preesistenti non costituisce mancanza di coinvolgimento personale: la chiesa impara quotidianamente che cosa significa pregare recitando i Salmi e il Padre nostro, e rivivendo le grandi parole della tradizione. Per questo, nei loro catechismi, i Riformatori esortano a non perdersi d'animo qualora la preghiera non sgorgi spontanea dal cuore: le preghiere bibliche e la tradizione della chiesa costituiscono anche la migliore scuola di spontaneità. Infine, occorre rilevare che i Salmi e molti altri testi di preghiera della Scrittura sono stati composti per essere cantati: il canto è una dimensione costitutiva e non decorativa della risposta credente alla parola di Dio, dunque è giusto che nella chiesa non sia praticato solo da alcuni specialisti a ciò preposti bensì da tutta la comunità riunita nel culto. È stato anzitutto Lutero a cogliere l'importanza di tale aspetto del culto cristiano e a restituirlo alla chiesa universale, tuttavia il canto comunitario costituisce una caratteristica fondamentale di tutta la spiritualità protestante. Le sue maggiori espressioni, oltre al corale luterano, sono i salmi ugonotti (i centocinquanta salmi del salterio tradotti in francese e musicati per il canto comunitario, all'inizio monofonico e poi polifonico) e gli spiritual dei neri afroamericani. Il genio musicale di un Bach o di un Händel, ma anche un fenomeno altamente complesso e diversificato come il jazz, sono comprensibili solo a partire dalle loro origini nella preghiera cristiana.

10. UNA FEDE CHE AGISCE

Il Dio biblico chiama Israele a uscire dal paese d'Egitto rischiando l'avventura della libertà; Gesù chiama coloro che ha scelto a incamminarsi sulla via del discepolato: l'ascolto della parola di Dio nella fede mobilita, mette in cammino. In tale prospettiva, ascolto autentico e obbedienza alla parola coincidono: «Da questo sappiamo che l'abbiamo conosciuto: se osserviamo i suoi comandamenti» (I Giov. 2,3). Lo schema, assai diffuso, che vede nella fede una sorta di teoria, a cui seguirebbe la pratica, cioè l'etica, rischia di introdurre una separazione problematica rendendo autonome due dimensioni che, invece, si intrecciano. Per la donna con il flusso di sangue (Mc. 5,25-34 e paralleli), fede significa inseguire Gesù nell'affannosa richiesta di guarigione; Pietro riconosce invece il Signore camminando verso di lui sulle acque (Mt. 14,29-31) in un caratteristico impasto di fede e incredulità; e i riferimenti biblici si potrebbero moltiplicare. Separata anche per un solo istante dall'agire, ossia da una vita orientata alla parola di Dio, la fede si riduce inesorabilmente a semplice visione della realtà, cioè a filosofia; d'altro canto, separata dalla fiducia credente nell'unico Dio, la prassi umana si orienta ad altri interessi decisivi, i quali possono anche essere eticamente significativi ma che si espongono comunque al rischio idolatrico. La fede cristiana agisce e l'azione cristiana crede, in un coinvolgimento simultaneo di tutte le dimensioni dell'esistenza umana, sia quelle legate alla dimensione spirituale, sia quelle riferite alla corporeità. Ciò non significa, evidentemente, che l'esistenza cristiana si svolga nel segno della perfezione: come la fede è in lotta con l'incredulità e di fatto convive con essa, così la vita cristiana è intrisa di disobbedienza e può risorgere ogni giorno solo nel perdono dei peccati. La vicenda dell'Esodo fornisce, anche qui, la chiave di lettura decisiva: quello di Israele nel deserto non è, da alcun punto di vista, un cammino rettilineo, ma è invece attraversato in profondità dalla ribellione e dalla contraddizione; solo la fedeltà di Dio consente di mantenere la direzione e di giungere alla Terra promessa. E appunto, nell'obbedienza come nella ribellione, nel culto del vero Dio come nell'idolatria, fede e prassi, credere e camminare, costituiscono un'unità.

Tale accentuazione dell'unità tra fede e prassi non è in contraddizione con l'affermazione paolinica e protestante della salvezza donata per sola grazia mediante la fede, senza le opere. Paolo e la Riforma

vogliono sottolineare che il quotidiano nuovo inizio dell'esistenza cristiana, cioè il perdono dei peccati o giustificazione, è possibile solo sulla base dell'iniziativa libera e incondizionata di Dio che rivolge la sua parola alla peccatrice e al peccatore così come sono, e non come dovrebbero essere per ascoltarla degnamente. La perenne e decisiva inadeguatezza umana nei confronti della parola non induce Dio a interrompere il proprio dialogo con le sue creature: in Gesù Cristo, anzi, Dio stesso assume la condizione umana, manifestando così, una volta per tutte, nel modo più radicale la propria solidarietà. Questa è la grazia, e la fede riconosce in ciò, e non nella obbedienza, la fonte della salvezza. Resta il fatto che tale riconoscimento non può essere un evento puramente cerebrale, o interiore, ma deve di necessità esprimersi in gesti concreti e reali, per quanto segnati dal peccato. Per dirla con un'efficace sintesi del pensiero di Lutero: «Soltanto la fede giustifica, ma la fede non resta mai sola (*Fides sola justificat, sed numquam est sola*)». In nessun caso l'affermazione paolinica della salvezza per mezzo della sola grazia mediante la fede, può essere interpretata come una sorta di dispensa dall'obbedienza cristiana: in tal caso, saremmo di fronte a quella che Dietrich Bonhoeffer chiama «grazia a buon mercato» (Bonhoeffer 1997), una grottesca caricatura dell'evangelo, del tutto estranea tanto a Paolo quanto alla Riforma, anzi esplicitamente combattuta da entrambi.

11. UNA FEDE ECCLESIALE

Il simbolo di Nicea-Costantinopoli inizia in prima persona plurale, «Crediamo», a differenza dell'Apostolico che ha «Credo». Dal punto di vista storico ciò è dovuto essenzialmente al fatto che quest'ultimo riflette in modo più diretto l'utilizzazione come formula battesimale, in cui dunque è il singolo battezzando a rispondere, mentre nella forma attuale del Niceno-costantinopolitano i soggetti sono i Padri conciliari. Il plurale, tuttavia, sottolinea la dimensione *ecclesiale* della fede. Dio si rivolge anzitutto al popolo di Israele e alla comunità cristiana. Come si vedrà a suo tempo, la chiesa non è semplicemente l'insieme dei singoli credenti bensì un soggetto collettivo che Dio elegge in vista di un compito. La fede è certamente personale, tuttavia può essere vissuta solo nell'ambito della chiesa. Come ab-

biamo ricordato, le affermazioni della confessione di fede non sono esoteriche ma pubbliche e comprensibili a tutti, anche a chi è fuori della comunità: è indubbio, tuttavia, che esse manifestano il loro senso più pieno nel quadro del culto, della testimonianza e del servizio della chiesa di Gesù Cristo. Prendendo il loro posto nella chiesa, il credente e la credente ricevono il Credo come una realtà data. Ciò non significa che la fede della chiesa sia un deposito dottrinale acquisito una volta per tutte: il pellegrinaggio verso il Regno in cui consiste l'esistenza ecclesiale comprende anche la costante reinterpretazione e verifica critica della dottrina alla luce della Scrittura. L'esistenza di un Credo ecclesiale attesta tuttavia che tale ricerca non comincia ogni giorno daccapo ma si situa all'interno di un itinerario in cui altre generazioni di credenti ci hanno preceduti, affrontando e risolvendo problemi di vita e dottrina in modo tale da esigere la nostra attenzione e gratitudine. La lettura meditativa e teologicamente responsabile del Credo rientra in quella che l'Apostolico chiama la «comunione dei santi», cioè la lieta consapevolezza che la chiesa di Gesù Cristo è una nel tempo e nello spazio. In questa unità c'è posto per una molteplicità infinita di esperienze: molteplicità sinfonica, in cui le variazioni esaltano la ricchezza del tema conduttore, ossia la gloria del Padre, del Figlio e dello Spirito santo.

INDICE

<i>Premessa alla seconda edizione</i>	5
<i>Introduzione</i>	9
1. Che cos'è il «Credo»?	9
2. Il Credo di Nicea-Costantinopoli	12
Il Credo di Nicea-Costantinopoli	17
IL PRIMO ARTICOLO DEL CREDO	19
1. Crediamo in un solo Dio	21
1. <i>Crediamo</i>	21
2. <i>Credere e sapere</i>	22
3. <i>Credere è affidarsi</i>	23
4. <i>Un solo Dio</i>	25
5. <i>Il Nome</i>	26
6. <i>Dio e parola</i>	27
7. <i>La libertà di credere</i>	29
8. <i>La Parola e le parole</i>	32
9. <i>La preghiera</i>	34
10. <i>Una fede che agisce</i>	37
11. <i>Una fede ecclesiale</i>	38
2. Padre onnipotente	41
1. <i>Abbà</i>	41
2. <i>Il «buon Dio»</i>	43
3. <i>Onnipotente</i>	45
4. <i>«La debolezza di Dio è più forte degli uomini»</i> <i>(I Cor. 1,25)</i>	47
5. <i>Dio Madre?</i>	51

3. Creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili	55
1. <i>Il Dio che libera, crea</i>	55
2. <i>Nel principio</i>	57
3. <i>Il Creatore e la creazione</i>	59
4. <i>«Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza» (Gen. 1,26)</i>	63
5. <i>Dio e l'essere umano nella storia</i>	66
6. <i>Creazione e conoscenza scientifica</i>	71
 IL SECONDO ARTICOLO DEL CREDO	 75
4. E in un solo Signore Gesù Cristo, unigenito Figlio di Dio, generato dal Padre prima di tutti i secoli; luce da luce, Dio vero da Dio vero; generato, non creato, della stessa sostanza del Padre; per mezzo di lui sono state fatte tutte le cose	77
1. <i>Un solo Signore</i>	77
2. <i>Unigenito Figlio di Dio, generato dal Padre prima di tutti i secoli</i>	80
3. <i>Della stessa sostanza del Padre</i>	85
4. <i>Per mezzo di lui sono state fatte tutte le cose</i>	91
5. Per noi esseri umani e per la nostra salvezza discese dai cieli; e si è incarnato per opera dello Spirito santo (nel seno) della Vergine Maria e s'è fatto essere umano	93
1. <i>Per noi esseri umani e per la nostra salvezza discese</i>	93
2. <i>«Chi è costui, a cui anche il vento e il mare obbediscono?» (Mc. 4,41)</i>	95
3. <i>Per opera dello Spirito santo</i>	107
4. <i>L'umanità di Dio</i>	109
6. Fu crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato, patì e fu sepolto	113
1. <i>«Veramente quest'uomo era Figlio di Dio» (Mc. 15,39)</i>	113
2. <i>Perché Gesù è stato ucciso?</i>	116

3.	<i>Crocifisso sotto Ponzio Pilato</i>	121
4.	<i>Per noi</i>	124
7.	E il terzo giorno risuscitò, secondo le Scritture; salì al cielo e siede alla destra del Padre e di nuovo verrà nella gloria a giudicare i vivi e i morti e il suo Regno non avrà fine	135
1.	« <i>Se Cristo non è risuscitato, vana dunque è la nostra predicazione e vana pure è la vostra fede</i> » (I Cor. 15,14)	135
2.	<i>Il terzo giorno</i>	137
3.	<i>Un fatto storico?</i>	139
4.	<i>Altre letture delle esperienze pasquali</i>	144
5.	<i>La risurrezione di Gesù e la nostra fede</i>	148
6.	<i>Alla destra del Padre</i>	151
7.	<i>Il Giudice</i>	152
IL TERZO ARTICOLO DEL CREDO		157
8.	E nello Spirito santo, che è Signore e dà la vita; e procede dal Padre; e con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato e ha parlato per mezzo dei profeti	159
1.	<i>La Ruah di Dio - il Pneuma di Gesù</i>	159
2.	<i>Procede dal Padre «soltanto»?</i>	163
3.	<i>I doni dello Spirito</i>	168
4.	<i>Ha parlato per mezzo dei profeti: e oggi?</i>	175
5.	« <i>Dov'è lo Spirito del Signore, v'è libertà</i> » (II Cor. 3,1)	177
9.	Nella chiesa una, santa, cattolica e apostolica	183
1.	<i>La chiesa nella forza dello Spirito</i>	183
2.	<i>La chiesa una</i>	186
3.	<i>La chiesa santa</i>	193
4.	<i>La chiesa cattolica</i>	197
5.	<i>La chiesa apostolica</i>	198
10.	Professiamo un solo battesimo, per il perdono dei peccati	205
1.	<i>La testimonianza apostolica</i>	205
2.	<i>Battesimo dei fanciulli e battesimo dei credenti</i>	208

3. <i>Il battesimo e le chiese, oggi e domani</i>	213
4. <i>Il battesimo come sfida ecumenica</i>	216
5. <i>Battesimo come preghiera</i>	219
11. <i>E aspettiamo la risurrezione dei morti e la vita del mondo che verrà</i>	221
1. <i>Il Risorto, alba della nuova creazione</i>	221
2. <i>Risurrezione dei morti</i>	226
3. <i>La vita del mondo che verrà</i>	230
4. <i>La vita cristiana come attesa</i>	235
<i>Bibliografia</i>	241
<i>Aggiornamento bibliografico</i>	251
<i>Indice dei passi biblici</i>	255