

# La rilettura del simbolo di fede nella teologia del '900

di Carmelo Dotolo

## 1 Premessa

L'articolazione del tema può apparire improba ad una lettura teologica che intende tematizzare la centralità ermeneutica del *simbolo della fede* in ordine alla comprensione che esso offre al *proprium* del cristianesimo<sup>1</sup>. In primo luogo, per un motivo diacronico, il quale detterebbe prudenza nel circoscrivere il perimetro epistemologico del tema in questione, bisognoso di differenti approcci come, ad esempio, la complessa vicenda ecumenica espressa nel cammino del *Word Council of Churches*<sup>2</sup>, di cui non tratteremo nel nostro percorso tematico. In seconda istanza, per una difficoltà sincronica, in quanto l'oggetto di analisi "simbolo della fede" assume i contorni di *problema aperto* in relazione ai presupposti teoretico-pratici con cui è stato letto e interpretata la sua funzione ecclesiale, la quale ha modulato l'avvertenza o meno della decisività del Simbolo per l'identità cristiana. Si comprende, pertanto, come sia differente l'ottica di approccio teologico-pastorale al Simbolo, soprattutto laddove è considerato come *medium fidei* o *norma fidei* o, in ultima istanza, *misura orthodoxiae*<sup>3</sup>. A ben guardare, però, gli studi in proposito, si rileva come la preoccupazione maggioritaria nella teologia contemporanea sia stata quella di una *reformulazione contenutistica* del Credo<sup>4</sup>. Almeno per un duplice motivo: il primo, per favorire una nuova recezione del Credo niceno-costantinopolitano da parte delle rispettive confessioni cristiane, nella necessità di riscoprire,

---

<sup>1</sup> E' interessante notare come il Credo, quale formulazione veritativa della fede, in cui si dà una strettissima connessione tra atto di fede e verità della fede stessa, appare come una peculiarità del cristianesimo, difficilmente analogabile con altre religioni. Cf A.N. TERRIN, *Il credo e l'atto di fede nelle religioni. Breve analisi linguistica e storico-comparata*, *Crede Oggi* 73 (1993) 84-97.

<sup>2</sup> Segnaliamo gli obiettivi e le condizioni fondamentali sottese al lavoro del Consiglio mondiale delle chiese: a) la comune confessione della fede apostolica; b) il reciproco riconoscimento ecclesiale di battesimo, eucaristia e ministero; c) l'organizzazione di strutture comuni per una medesima testimonianza cristiana e per un insegnamento autorevole. In tale contesto, è importante ricordare il documento della Commissione Fede e Costituzione, *Confessing the One Faith. An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as it is Confessed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381)*, Geneva 1991. Tra i principi ermeneutici programmatici, si evidenzia l'urgenza di rilevare le convinzioni di base della fede cristiana in relazione alle sfide della contemporaneità. Nella logica della verifica delle questioni ermeneutiche, L. SARTORI, *Crede insieme: un bilancio prospettico*, *Crede Oggi* 73 (1993) 98-109, evidenzia il dato che l'istanza di riferirsi al Credo comune non esclude la possibilità di "mirare ad una vera e propria costellazione di professioni di fede" in legame con il Credo antico quale misura e parametro. Cf anche A. BARBAN, *Verso un' comune espressione della fede apostolica oggi. Presentazione e valutazione di « Confessing the One Faith »*, *Ibidem*, 37-49.

<sup>3</sup> Si veda SEGRETARIATO GENERALE, *Agitazione intorno alla confessione di fede*, *Concilium* 6 (1970) 163-188.

<sup>4</sup> Senza alcuna pretesa di esaustività rinviamo a: J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968; tr. it. *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Brescia 1969; *Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart*, Hamburg 1972; tr. it. *Il credo e la fede dell'uomo d'oggi*, Brescia 1973; G. FERRARO, *Il Simbolo della fede. Breve esposizione del Credo Niceno-Costantinopolitano*, Roma 1980; P. SCHAEFER, *Introduzione al Credo*, Brescia 1982; H. U. von BALTHASAR, *Credo. Meditationen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis*, Freiburg-Basel-Wien 1989; T. SCHNEIDER, *La nostra fede. Una spiegazione del Simbolo apostolico*, Brescia 1989; B. FORTE, *Piccola introduzione alla fede*, Cinisello Balsamo 1992; H.KÜNG, *Credo*, Milano 1994; B. SESBOÛÉ, *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1999.

come suggerisce K. Rahner, quell'elemento cristiano comune che ci rende cristiani della "terza confessione"<sup>5</sup>; il secondo, nello sforzo teologico di creare le condizioni adeguate per offrire una appropriata semantica dell' *actus fidei*, sovente affetto da uno scollamento tra il detto e il vissuto. Senza dubbio, questa attenzione scaturisce da una rivalutazione dell'evento del credere nella sua globalità antropologico-esistenziale, tesa al fondamento del mistero della realtà che fa sporgere il comprendere oltre le pseudorassicuranti evidenze del fattuale<sup>6</sup>.

E' in questo quadro di riferimento essenziale che si colloca il nostro studio. L'attenzione principale è stata quella di cercare di cogliere l'intenzionalità profonda della natura del Simbolo, la cui forma originaria di *domanda-risposta* è qualcosa di più di una semplice metodologia comunicativa; esprime il dono di una verità e di un senso che chiamano l'uomo a volgersi dal problema al mistero della propria realtà. "Il contenuto della fede cristiana ha la sua inalienabile collocazione nel contesto della professione di fede, la quale, nella sua qualità di rinuncia e promessa, di con-versione, denota una svolta dell'essere umano verso un nuovo orientamento di vita"<sup>7</sup>. Pertanto, se il credere si caratterizza fondamentalmente per la sua dimensione *performativa* ed *illocutoria*, legato all'evento della rivelazione-salvezza che funge da paradigma orientativo e da "centro vitale"<sup>8</sup>, si comprende come il movimento della professione della fede nella sua essenzialità, il *symballein*, si coniuga nel doppio *genitivo soggettivo* e *oggettivo*: mentre il primo esprime la decisività del movimento del credere in quanto evento relazionale, in cui il soggetto credente esprime la frammentarietà del suo percorso, ma anche la tensione in esso presente, il genitivo oggettivo indica la *via* di questo cammino, i dati fondamentali che scandiscono le tappe che concretizzano la storia della salvezza. Alla luce di tali avvertenze, il campo di studi teologici degli anni '60-'80, ha focalizzato la sua attenzione sulla istanza del genitivo soggettivo, cioè sulla necessità di consentire quanto meno una maggiore integrazione tra fede e vita. Scrive A. Dulles: "Nella forma, questo *credo*, dovrebbe presumibilmente essere meno dogmatico e liturgico, più personale e riflessivo, perché è soprattutto nella riflessione personale che si rivela la consapevolezza religiosa moderna"<sup>9</sup>. E' in questi anni, in

---

<sup>5</sup> Scrive K. RAHNER, *Terza confessione? Cristiani tra le chiese*, in *Nuovi Saggi* VI, Roma 1978, 708-709: "il concetto di «terza confessione»...sta ad indicare quel grande e decisivo elemento comune in cui i cristiani delle varie confessioni e chiese oggi di fatto già convergono, quando ognuno a suo modo confessa il Dio trino e Gesù Cristo come unico mediatore... L'elemento cristiano comune esiste davvero; esso ci unisce già ora; esso opera in noi tutti la salvezza per l'eternità e ci dona la forza di portare il peso di questo tempo". Si vedano anche le riflessioni presenti in *Il pluralismo teologico e l'unità della professione di fede nella Chiesa*, in *Nuovi saggi* IV, Roma 1973, 11-40.

<sup>6</sup> Indicativo in tal senso è il testo di J. RATZINGER, *Introduzione*, 37-47. Significativo quanto scrive E. BISER, *Svolta della fede. Una prospettiva di speranza*, Brescia 1989, 77: "crediamo perché in nessun luogo come nell'atto della fede diveniamo consapevoli dell'utopia del nostro proprio esistere, della nostra innata vocazione a qualcosa di più grande di quanto abbiamo effettivamente raggiunto e siamo. Crediamo dunque perché dall'utopia della fede aspettiamo la risposta alla domanda che noi non tanto poniamo quanto piuttosto rappresentiamo"

<sup>7</sup> J. RATZINGER, *Introduzione*, 61.

<sup>8</sup> K. LEHMANN, *Presenza della fede*, Brescia 1977, 197.

<sup>9</sup> A. DULLES, *Che cosa dovrà confessare un futuro credo ecumenico? Una risposta cattolica*, Concilium 14 (1978) 124. Lo stesso autore rischia la proposta di un credo: "Noi crediamo che il mondo intero, quantunque ferito dal male e

concreto, che è apparsa con insistenza l'interrogativo sulla importanza e l'opportunità di *nuovi credo* più rispondenti al cammino di fede dei singoli e delle comunità ecclesiali, contemporaneamente alla messa in discussione del valore formale del mantenimento giuridico di formule incapaci, se non addirittura inibenti, il dinamismo e la creatività della fede, fino alla comparsa di vere e proprie *Kurformeln*<sup>10</sup>. Un periodo, in definitiva, nel quale emerge una consapevolezza così espressa: “Il fatto che il *credo* sia venuto alla luce in un tempo particolare ed in una data situazione *pone* certamente ma *non risolve* il problema se esso possa avere valore e rilevanza per le altre epoche e per situazioni diverse”<sup>11</sup>.

## 2 La possibilità del Simbolo in un contesto di crisi del senso.

Senza dubbio la questione della tenuta del Credo *per e nella* esistenza cristiana, esplose all'interno di una profonda crisi che attraversa la significatività e la credibilità della fede cristiana, la quale sperimenta la non pertinenza della sua progettualità educativa. La crisi assume differenti connotazioni teoretiche ed etiche che vanno dall'urto della protesta e della contestazione nei riguardi di una fede talora incapace di rispondere ai bisogni del credente<sup>12</sup> (Fries, *La foi contestée*), fino alle forme di una *indifferenza religiosa*, per la quale il credere cristianamente inteso non sembra essere conciliabile con le strutture di plausibilità dell'uomo contemporaneo. Non si tratta di una forma ideologicamente dichiarata, come può essere l'ateismo, ma di una tipologia inizialmente non riflessa, espressione di un disinteresse e di un'apatia che sfocia nello *status* gnoseologico della sospensione di ogni giudizio e decisione, da cui scaturisce una visione del mondo strategicamente disposta a congedarsi da qualsiasi principio. “L'indifferenza religiosa è l'effetto ed il sintomo di una

---

dal peccato, è opera del solo vero Dio, che continuamente lo sostiene e lo guida verso la meta professata. Noi crediamo che Dio ha benedetto il mondo con la presenza di Gesù, figlio suo e di Maria, che ha mostrato la strada della salvezza mediante la sofferenza e l'amore. Noi crediamo che Gesù Cristo Signore risorto continua la sua opera di salvezza mediante lo Spirito santo abbondantemente riversato sugli apostoli che erano con Pietro. Noi crediamo che la chiesa, sotto la direzione di guide apostoliche, raccoglie in unità i credenti di ogni parte del mondo come segno e anticipazione del veniente regno di Dio. Noi crediamo che tutti i credenti battezzati sono chiamati a condividere i compiti che Dio affida alla chiesa e a partecipare al Cristo vivente nel banchetto eucaristico. Noi crediamo che a tutti quelli che accettano la sua offerta di perdono e rispondono alla sua chiamata per un servizio nell'amore proclamata mediante Cristo e la Chiesa, Dio promette la vita eterna con i santi nella gloria. Amen” (127).

<sup>10</sup> Preziosa documentazione in R. BLEISTEIN, *Kurzformel des Glaubens*, I. Prinzip einer modernen Religionspädagogik. Mit einem Beitrag von Karl Rahner; II, Texte, Würzburg 1977, a cui si aggiunga E.R. TURA, *Con la bocca e con il cuore. Il credo cristiano oggi*, Padova 1992. Per un inquadramento del problema del Credo nella sua pertinenza teologico-ecclesiale cf H. de LUBAC, *La Foi Chrétienne. Essai sur la structure des Symboles des Apôtres*, Paris 1969. Utile è lo studio di D.K. OČVIRK, *La Foi et le Credo. Essai théologique sur l'appartenance chrétienne*, Paris 1995.

<sup>11</sup> A. HERON, *Carattere storicamente condizionato del credo apostolico*, Concilium 14 (1978) 46.

<sup>12</sup> Cf H. FRIES, *La foi contestée*, Tornai 1970, 57-72. Sulla falsariga del precedente si vedano J. MOUSSÉ, *Sens et non-sens du credo*, Paris 1972; J. AUGEREAU, *Oser croire*, Paris 1974;

crisi più generale *del senso* che colpisce violentemente le religioni e le ideologie nella loro pretesa di fornire una spiegazione ultima del destino dell'uomo e del corso della storia"<sup>13</sup>.

In questa prospettiva, emerge l'urgenza di ripensare teologicamente la rilevanza della fede nella logica dell'esistenza quotidiana, comprendendo che il credere riguarda l' *ultimate concern*<sup>14</sup> dell'uomo, in una sorta di *engagement personnel*<sup>15</sup> che muta la struttura di credibilità che configura la coscienza credente in una data situazione storica. Non è un caso che la riflessione teologica pone l'accento sulla urgenza di una *teologia della fede* che, dopo alcuni anni di stanchezza speculativa<sup>16</sup>, sappia riscoprire il legame tra fede e senso della vita<sup>17</sup> nella circolarità ermeneutica di mondo-uomo-storia. Se la fede cristiana prospetta una *Lebensform*, non può ignorare il problema della significatività del credere e l'importanza del linguaggio della fede: mentre la significatività rimanda alla importanza del credere per la costruzione dell'identità personale, il linguaggio costituisce la possibilità di accedere al Mistero come spazio per l'orientamento dell'esistere in stretto legame con una *christliche Weltanschauung*<sup>18</sup>.

E' all'interno di tali istanze che matura l'interrogativo della adeguatezza del Simbolo per il progetto di vita credente, della sua capacità di dinamizzare il credere nell'attraversamento della problematica soglia culturale<sup>19</sup>, una questione che pone in evidenza il fatto se si tratti solo di formulazione linguistica o di rimodulazione pedagogica delle verità di fede secondo una metodologia più attenta

---

<sup>13</sup> C. GEFFRÉ, *Il destino della fede cristiana in un mondo di indifferenza*, Concilium 19 (1983) 114.

<sup>14</sup> Importanti alcune riflessioni sul credere quale atto centrale dell'intera personalità e sul simbolo della fede in P. TILLICH, *Dinamica della fede. Religione e Morale*, Roma 1967, 16-35; 44-47.

<sup>15</sup> Ci riferiamo a quanto scrive H. BOUILLARD, *La structure théologique du Credo*, in *Comprendre ce que l'on croit*, Paris 1971, 125-148; 127: "la foi est en première ligne élan de l'esprit vers l'Autre, abandon de soi à cet Autre, engagement personnel vis-à-vis de Lui".

<sup>16</sup> Cf quanto annota J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia 1985, 116-131.

<sup>17</sup> Una delle costanti della riflessione teologica è la preoccupazione di mostrare come la fede non sia un ripiegamento egoistico di una aspirazione soggettiva, ma ha a che fare con un Senso la cui priorità è rinvenibile nella ricerca di un senso multidimensionale. Si veda in proposito W. KASPER, *Introduzione alla fede*, Brescia 1973, 37-50; K. RAHNER, *Il problema umano del senso di fronte al mistero assoluto di Dio*, in *Dio e rivelazione. Nuovi Saggi VII*, Roma 1981, 133-154. La questione è tornata alla ribalta dell'attenzione teologica nella stagione del confronto col pensiero postmoderno. Indicativamente: J. ALFARO, *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, Brescia 1991, 9-24; F. LAMBIASI, *Senso e significato del credere*, in R. FISICHELLA (ed.), *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, Roma 1993, 157-175; E. BISER, *Cosa parla in favore di Dio? Fede come cammino di ritrovamento del senso*, in E. MORANDI - R. PANATTONI (edd.), *L'esperienza di Dio filosofi e teologi a confronto*, Con-tratto 4 (1995) 219-230; R. FISICHELLA, *Quando la fede pensa*, Casale Monferrato 1997, 15-30; P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Brescia 1996, 317-427; M. SALVI, *La questione del senso e l'esperienza religiosa*, in Scuola di Teologia del Seminario di Bergamo (ed.), *La fede in discussione*, Bergamo 1998, 29-49; K.-H. MENKE, *L'unicità di Gesù Cristo nell'orizzonte della domanda sul senso*, Cinisello Balsamo 1999; S. PIÉ-NINOT, *Dei Verbum religiose audiens. La credibilità della Rivelazione cristiana*, Roma 1999, 79-102.

<sup>18</sup> L'espressione rinvia alla grande intuizione di R. Guardini, per il quale sia consentito il rinvio a C. DOTOLLO, *Ermeneutica della fede e visione del mondo in Romano Guardini*, Ricerche Teologiche 4 (1993) 31-54.

<sup>19</sup> E' l'interrogativo presente nell'articolo di R. MARLÉ, *Render conto della speranza che è in noi*, Concilium 14 (1978) 138-147. Più esplicito è H. van der LINDE, *Nuovi simboli di fede, Ibidem*, 128-137; 130: "Il vero problema è che non riusciamo a riconoscere nelle parole del Simbolo apostolico ciò che è specifico del nostro tempo, l' 'assoluta soglia culturale' che stiamo attraversando".

alla *hierarchia veritatum*<sup>20</sup>. Va osservato, infatti, come alcuni indicativi percorsi di rilettura del Credo, pongono alla base delle loro proposte il *Simbolo apostolico*<sup>21</sup>, scelta questa che sembra privilegiare una essenzializzazione delle verità rivelate, anche se non mostrano apparentemente di tener conto delle difficoltà ermeneutiche inerenti alla determinazione originaria dello stesso, difficoltà che scaturiscono dallo stabilire la connessione tra *kerygma* quale base di formulazioni successive, e i vari simboli di fede. Se il problema appena menzionato non appare oggi così insolubile, è pur vero che esso segnala un dato non secondario nella focalizzazione del Simbolo per la vita credente, chiamata a riscoprire gli eventi decisivi e fondamentali che rendono ragione del credere stesso.

### 3 Intorno alla semantica del *kerygma*

Da un punto di vista storico, è interessante notare come sia il Convegno tra l'accademia evangelica di Tutzing e l'accademia cattolica bavarese tenuto a Monaco nel 1968<sup>22</sup>, sia il Congresso di Bruxelles del 1970, avviano la riflessione sul Credo a partire dalla piattaforma emblematica del contesto contenutistico di riferimento, il *kerygma*, che esplicita la sua forza teoretica ed etica nella correlazione con l'ambito liturgico-ecclesiale del simbolo<sup>23</sup>. Il riferimento è decisivo non solo perché lascia intravedere come l'aspetto dottrinale della professione di fede è strettamente congiunto con la fede concretamente vissuta delle Chiese locali che esprimono nel proprio linguaggio la fede universale della Chiesa "in vista di problemi concreti e nell'orizzonte di determinati modelli rappresentativi, ossia di concetti teologici che poi saranno recepiti da altre Chiese e concili"<sup>24</sup>; ma anche perché, i simboli di fede sviluppano attraverso differenti registri

---

<sup>20</sup> Per una lettura globale inerente al nostro tema cf. S. DIANICH, *Cosa si deve credere per diventare cristiani*, AD GENTES, 2 (1998) 133-153.

<sup>21</sup> Va osservato come la maggior parte dei testi (citati alla nota 4) che si ripropongono di ri-dire il Credo in vista di una maggiore e migliore attenzione ai segni dei tempi, assumono il *Simbolo apostolico* senza problematizzare le implicazioni esegetico-teologiche. Si vedano le riflessioni di P. BENOIT, *Le origini del Simbolo degli apostoli nel Nuovo Testamento*, in *Esegesi e teologia*, I, Roma 1964, 463-487; R. BROWN, *Il messaggio cristiano (riflessioni bibliche)*, in AA.VV., *Il libro del Congresso*, Brescia 1970, 99-113; A. HERON, *Carattere storicamente*, 44-53; G. FRIEDRICH, *Difficoltà del simbolo apostolico*, in AA.VV., *Un credo invecchiato?*, Assisi 1971, 51-74; W. von LOEWENICH, *Osservazioni critiche sull'origine e il significato del credo apostolico*, in AA.VV., *Il simbolo apostolico*, Brescia 1971, 7-14; H. CONZELMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1972; F. MUSSNER, *Eine neutestamentliche Kurzformel für das Christentum*, *Trierer Theologische Zeitschrift* 79 (1979) 49-92; J. GNILKA, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1992, 73-78.

<sup>22</sup> Cf. AA.VV., *Un credo invecchiato?*, Assisi 1971 (originale in lingua tedesca è del 1968); AA.VV., *Il libro del Congresso*, Brescia 1970

<sup>23</sup> Sia sufficiente il richiamo a J.N.D. KELLY, *I simboli della fede della chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del credo*, 1-28; E. SANTIAGO DEL CURA, *Simbolos de fe*, in X. PIKAZA – N. SILANES (edd.), *Diccionario teológico cristiano*, Salamanca 1992, 1292-1367.

<sup>24</sup> K. LEHMANN, *Il credo ha bisogno di una revisione?*, in AA.VV., *Un credo invecchiato?*, 106-107.

linguistico-teologici la molteplicità semantica del *kerygma*<sup>25</sup> che si esplicita nella circolarità interpretativa di esperienza-riflessione-formulazione linguistica<sup>26</sup>. In altre parole, assunti alcuni dati teologici fondamentali, i Simboli comunicano non solo la novità unica e singolare di tali verità<sup>27</sup>, ma soprattutto la *realità* di queste<sup>28</sup> che in qualche modo subordinano la semantica grammaticale all'intenzionalità teologica<sup>29</sup>. Ora, il riferimento alla struttura *kerygmatica* non vuole significare l'ingenua posizione di chi pensa che tale scelta assicuri una migliore aderenza all'originarietà del messaggio cristiano, ancora libero da incrostazioni dogmatiche che hanno in qualche modo operato un processo di *intellettualizzazione* dei simboli<sup>30</sup>. Il *kerygma* reca già un movimento di formulazione dogmatica, o se, vogliamo, un processo di sedimentazione interpretativa segnata dalla istanza veritativa<sup>31</sup>, anche se storicamente ciò ha potuto significare una accentuazione unilaterale della funzione dei simboli, divenuti “ ‘super-dichiarazioni’ elevate al di sopra della legge universale della transitorietà”<sup>32</sup>. Il richiamo alla *intentio profundior* del *kerygma* va assunto in un'altra chiave che allude al fatto che ogni atto credente implica per sua natura una *interpretazione*<sup>33</sup>, a motivo della sua struttura *attualizzante, acculturante e contestualizzante*. Anzi, si potrebbe aggiungere che il credere opera una *correlazione critica* con le altre opzioni conoscitive e valoriali, a tal punto che

<sup>25</sup> Su questo aspetto si vedano gli studi classici di C.H. DODD, *La predicazione apostolica e il suo sviluppo*, Brescia 1973, 19-20; H. SCHLIER, *Gli inizi del credo cristologico*, in AA.VV., *La storia della cristologia primitiva. Gli inizi biblici e la formula di Nicea*, Brescia 1986, 15-70. Importanti annotazioni di metodo in H. de LUBAC, *La Foi Chrétienne*; A. GRILLMEIER, *Ermeneutica moderna e cristologia antica. La discussione attuale sulla cristologia calcedonese*, Brescia 1973, 73-157.

<sup>26</sup> Sulla importanza epistemologica della circolarità ermeneutica di esperienza e formulazione-narrazione della stessa in relazione al *kerygma*, si vedano le riflessioni di E. SCHILLEBEECKX, *La questione cristologica. Un bilancio*, Brescia 1980, 17-28. Ancor più espressamente C. DUQUOC, *Messianisme de Jesus et discretion de Dieu*, Genève 1984, 81: “Il *kérygma* vive del racconto, e il racconto si apre all'universale mediante il *kérygma*”. Più recentemente H. HÄRING, *La storia di Gesù, fondamento e origine di identità religiosa*, Concilium 36 (2000) 137-154 e nella stessa rivista A. DEL AGUA, *Identità narrativa dei cristiani secondo il Nuovo Testamento*, 126-136.

<sup>27</sup> Importante quanto scrive R. BROWN, *Il messaggio cristiano*, 100: “ai nostri giorni ci si rende meglio conto che le formule del *Credo* hanno i loro limiti e non sono vere se non nella misura in cui esse sono l'espressione de 'il Vangelo'. Il *Credo* non è in verità il messaggio fondamentale, ma riflette le forme prese dal messaggio di fronte ai pericoli e ai problemi del passato e espresso in un contesto liturgico”.

<sup>28</sup> Cf H. de LUBAC, *La Foi Chrétienne*, 276.

<sup>29</sup> Cf H. BOUILLARD, *La structure théologique*, 128.

<sup>30</sup> Annota il SEGRETARIATO GENERALE, *Agitazione intorno*, 170: “L'evoluzione del dogma si sostituisce sempre più alla funzione del credo.

<sup>31</sup> Non è questa la sede per tematizzare la questione del nesso *kerygma*-dogma, accentuando la decisività dell'uno rispetto all'altro, o sostenendo la priorità del primo e del secondo riguardo la genuinità del messaggio cristiano. Basti segnalare la reciprocità teoretica che sorregge *kerygma* e dogma. Cf lo studio importante di H. SCHLIER che parla di un fondamento neotestamentario del dogma già nel *kerygma* cristologico: *Kerygma und Sophia. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas*, in *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg i. Br. 1955, 206-232. Si veda, inoltre, W. KASPER, *Introduzione alla fede*, 169-185; Id, *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989, 44 -73. Analogamente, W. PANNENBERG, *Il credo*, 17-30, insiste sul fatto che il credo presenta le verità fondamentali del cristianesimo, “il fondamento portante della fede, che costituisce anche il suo contenuto centrale” (28); il che richiama ad una funzione veritativa e assertiva della professione apostolica di fede. Per un inquadramento globale cf L.F. LADARIA, *Che cos'è un dogma? Il problema del dogma nella teologia attuale*, in K.H. NEUFELD (ed), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Brescia 1983, 97-119.

<sup>32</sup> R. MODZAS, *Funzioni e limiti delle formule di fede*, Concilium 14 (1978) 76. Utile la tipologia offerta dall'autore circa le funzioni delle formule di fede.

<sup>33</sup> Importanti riflessioni si possono vedere in COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'interpretazione dei dogmi*, in *Enchiridion Vaticanum* 11/2717-2811, Bologna 1991.

lo sforzo dell'essere afferma la ricerca e il reperimento dell'attuazione del senso dell'esistenza, attraverso la mediazione simbolica che si dà nella forma di una *immediatezza mediata*<sup>34</sup>: si percepisce nella relazione con Dio rivelato una eccedenza che manifesta una ulteriorità storico-salvifica rispetto alla stessa dicibilità dell'evento<sup>35</sup>. In ciò, il *simbolo* della fede indica la frammentarietà e la progressività del cammino catecumenale, che esprime la fatica della conversione. La *lex credendi*, infatti, attesta una tensione nei confronti della *lex orandi*, la cui natura liturgico-eucaristica comunica non solo la verità da credere, *l'ontologia della fede*, ma anche *l'ethos del credente*, ciò che lo identifica come discepolo nella sequela cristiana.

In tale orizzonte di riferimento, è evidente la dimensione di attualizzazione dei Simboli che, pur nella attenzione alla "dimensione gnoseologica dell'ecclesialità"<sup>36</sup> dell'atto di fede, esprimono la forza della conversione e della radicalità evangelica che attraversano l'esistenza in un processo il cui evento battesimale rappresenta l'inizio. Ciò che è più complesso è percepire la dinamica acculturante dei Simboli, i quali se in virtù del loro riferimento evangelico conservano una sintonia profonda e dinamica con le culture, sempre in virtù di tale riferimento contengono un potenziale critico nei riguardi di qualsiasi de-storicizzazione, privatizzazione e sacralizzazione della verità rivelata. I Simboli, espressione-traduzione della novità scandalosa del *kerygma* cristiano, tentano di inculturare il paradosso della fede cristiana, ridefinendola alla luce del mistero pasquale che tematizza l'abissale gratuità del Dio amore. Tale paradosso indica e scandisce una modalità dell'incontro tra fede e storia, fede e cultura, incontro che è l'interesse proprio della missione evangelizzatrice della Chiesa e che, in ultima istanza, alimenta (e ha alimentato) la necessità di ridire costantemente la fede. In questa prospettiva, si comprende come i criteri teoretici e pratici che ispirano i Simboli della fede, al di là della loro definitività enunciativa, sono nell'enunciazione paradigmatica di un modello di inculturazione<sup>37</sup> che si muove sui presupposti della logica della

---

<sup>34</sup> Riteniamo significative agli studi di A. GRILLO, del quale si può vedere ultimamente: *La categoria di «mediazione»: usi e abusi filosofico-teologici*, in M. CROCIATA (ed.), *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Milano 2000, 73-105.

<sup>35</sup> Si vedano le riflessioni di C. GRECO, *La conoscenza simbolica nell'esperienza religiosa*, in ID. – S. MURATORE (edd.), *La conoscenza simbolica*, Cinisello Balsamo 1998, 237-257.

<sup>36</sup> R. FISICHELLA, *Ecclesialità dell'atto di fede*, in ID. (ed.), *Noi crediamo*, 88.

<sup>37</sup> Il problema è ampio e articolato, oltretutto decisivo nella logica del rapporto fede-cultura. Studi di riferimento essenziale sono: AA.VV., *Inculturation: Gospel and Culture*, *Studia Missionaria* 44 (1995); F.- V. ANTHONY, *Ecclesial praxis of inculturation. Toward an Empirical-theological Theory of Inculturizing Praxis*, Roma 1997 (in particolare, per un inquadramento globale: 31-83). La questione affonda le sue radici nella Bibbia, laddove si avanza la paradossale pretesa del *kerygma* ebraico e cristiano: si vedano le riflessioni di G. BIGUZZI, *Il Nuovo Testamento, le culture e le religioni*, in *Euntes Docete* 51 (1998) 7-46; C. DI SANTE, *L'inculturazione nella Bibbia. Riflessione teologica*, *Rassegna di Teologia* 39 (1998) 191-206. In una prospettiva teoretica, da segnalare: G. COLOMBO, *La fede e l'inculturazione*, *Teologia* 15 (1990) 172-182; F. FRANCO, *Progetto culturale ed ecclesialità*, *Ricerche Teologiche*, 9 (1998) 17-33; G. SILVESTRI, *Progetto culturale e ricezione conciliare: dall'inculturazione all'acculturazione della fede*, *Ibidem*, 35-63; B. SECONDIN, *Spiritualità in dialogo. Nuovi scenari dell'esperienza spirituale*, Milano 1997, 184 -225; G. CALABRESE, *Per un'ecclesiologia trinitaria. Il mistero di Dio e il mistero della Chiesa per la salvezza dell'uomo*, Bologna 1999, 183-209; L. SARTORI, *Il rapporto tra fede cristiana e culture nella teologia conciliare e post-conciliare*, *Crede Oggi* 115 (2000) 29-50. Infine, si veda in un contesto legato all'antropologia culturale e al

*incarnazione, dell'ospitalità del senso e della liberazione-salvezza. Se l'incarnazione dice attenzione all'altro nella condivisione della sua faticosa ricerca di speranza, l'ospitalità del senso indica l'imprescindibile compito di saper discernere le domande della storia, onde evitare il sospetto che "il cristianesimo continui a rispondere con misteri consunti"*<sup>38</sup>. Ne consegue che la fede cristiana ha il compito di dischiudere il *di più*, l'eccedenza del Vangelo che impedisce alle culture di ripiegarsi in un isolamento ideologico e idolatrico, incapace di servire l'uomo nella sua dignità. In sintesi, se la professione di fede si costituisce in una articolata formulazione della verità rivelata, è perché rinvia alla dimensione misterico-kerygmatica della novità cristiana, la quale imprime nell'autocomprensione dell'esistenza un significato che diventa risposta agli interrogativi dell'uomo, rinviando questi ad una molteplicità di esperienze atte a far cogliere la pienezza del messaggio.

#### 4 Ri-dire il Credo

“Le antiche «formule» - solo ripetute- non bastano più, perché non raggiungono più direttamente l'orizzonte intuitivo e sperimentabile dell'uomo moderno e rimangono del tutto estranee al suo patrimonio linguistico”<sup>39</sup>. Tale affermazione può essere assunta come *leit-motiv* di quel movimento di ricerca teologica che ha tematizzato l'esperienza storicamente determinatasi in relazione ad una certa sterilità pratica dell'identità cristiana. Quasi una sorta di capovolgimento parallelo della funzione del Credo che nella sua dinamica ripetitiva conferisce (o dovrebbe farlo) “una identità stabile alla comunità in cui ha luogo e le dà continuità”<sup>40</sup>. La percezione di una amnesia relativa alla consapevolezza dell'appartenenza ecclesiale e il rischio di un pericoloso sfaldamento dell'identità e identificazione cristiana riaprono la questione di come il Credo, nella sua funzione di *narrazione di una identità*, possa rivitalizzare un tessuto lacerato. In particolare, secondo P. Bühler<sup>41</sup> sono tre le prospettive che incidono sulla apertura della crisi dell'identità cristiana:

- l'appartenenza ecclesiale, considerata come garanzia istituzionalmente assicurante l'identità cristiana, non equivale più alla consapevolezza dell'essere cristiano, o, comunque, non costituisce un punto di riferimento fondante;

---

dialogo interreligioso, M. DHAVAMONY, *Inculturazione. Riflessioni sistematiche di antropologia sociale e di teologia cristiana*, Cinisello Balsamo 2000.

<sup>38</sup> J.B. METZ, *Un credo per l'uomo d'oggi. La nostra speranza*, Brescia 1976, 15.

<sup>39</sup> K. LEHMANN, *Il credo ha bisogno*, 126.

<sup>40</sup> E' questa una delle funzioni più qualificanti, come annota E. VILANOVA, *Credo*, in C. FLORISTAN – J. – J. TAMAYO (edd.), *Concetti fondamentali del cristianesimo*, I, Roma 1998, 283-294.

<sup>41</sup> P. BÜHLER, *L'identità cristiana: tra l'oggettività e la soggettività*, *Concilium* 24 (1988) 36-50.

- l'adesione ad un *corpus* dottrinale non risponde più all'esigenza di un preciso segno distintivo dell'identità cristiana, per cui cristiano è colui che ritiene vere le affermazioni fondamentali del cristianesimo. "L'assenso intellettuale non equivale alla coscienza di identità, che implica una concordanza più profonda, concernente la vita stessa"<sup>42</sup>;
- un determinato modello di comportamento etico non può essere assunto come luogo di identificazione cristiana, in quanto è oggetto di conflitto interpretativo la questione di un codice morale condiviso. "L'idea di un'etica cristiana, in quanto tal, non fa che riflettere il sogno di un regime di cristianità"<sup>43</sup>.

Ora, è all'interno di tale crisi, la quale sembra relegare la fede cristiana in un arcaismo culturale e che rappresenta ancor oggi una questione non risolta<sup>44</sup>, che la riflessione teologico-ecclesiale avanza la proposta di nuove formulazioni di fede, di 'un credo per l'uomo d'oggi' che possa consentire una riappropriazione del messaggio cristiano; istanza percepita dallo stesso Magistero pontificio come testimonia, per certi versi, la *Professio fidei* di Paolo VI<sup>45</sup>. Ma è sufficiente una rielaborazione del messaggio cristiano, seppur nella logica di una migliore comprensione di esso, senza una relazione vissuta e simbolicamente espressa in grado ricreare l'identità cristiana? E' emblematico segnalare le aporie presenti nel controverso processo di riabilitazione del religioso nel contesto contemporaneo, in cui emerge la labilità della propria identità credente, a vantaggio di una indeterminatezza di riferimenti contenutistici religiosi (e teologici) nei quali è esponenziale la mancanza di specificità del credere. Scrive F. Garelli che nella rinascita del religioso si ha a che fare "con una sorta di debolezza della fede, di labilità e di stemperamento dei riferimenti religiosi, di difficoltà della fede di proporsi come un principio significativo di ridefinizione dell'identità individuale e collettiva... Il riferimento religioso può fondare un'identità più sociale che religiosa"<sup>46</sup>. Ciò non va imputato, unilateralmente, ad una indecisione comunicativa dell'oggettività contenutistica funzionale all'immunizzazione soggettivistica, quanto ad un paradossale *deficit* di integrazione tra fede e vita, prodottosi a motivo di una distanza tra pedagogia della fede e ricerca esistenziale<sup>47</sup>. In altre parole, a fronte della consapevolezza che l'identità non è un'acquisizione definitiva, ma definiente il soggetto, si affianca l'intuizione che il ri-dire la fede può consentire una differente e significativa coniugazione di verità oggettiva e identità soggettiva. Insomma, si tratta di

<sup>42</sup> *Ibidem*, 39. Scrive H. van der LINDE, *Nuovi simboli*, 135: "Il fatto che ci vogliono praticamente riferimenti per far parlare adeguatamente il simbolo, dimostra che da solo non è più comprensibile".

<sup>43</sup> P. BÜHLER, *L'identità cristiana*, 39.

<sup>44</sup> Si veda la breve analisi di C. DUQUOC, *Fede cristiana e amnesia culturale*, Concilium 35 (1999) 155-162 e la prospettiva suggerita da B. FORTE, *Dove va il cristianesimo?*, Brescia 2000, 133-155.

<sup>45</sup> Si veda AAS 60 (1968), 433-445.

<sup>46</sup> F. GARELLI, *Rinascita della religione e declino della fede*, in E. GUERRIERO – A. TARZIA (edd.), *I ritorni di Dio. Desideri e aporie della coscienza contemporanea*, Cinisello Balsamo 1994, 21.

<sup>47</sup> Attente annotazioni in B. CHENU, *La Chiesa, popolo di profeti*, Parola Spirito e Vita 41 (2000) 237-248.

poter riscrivere la propria biografia cristiana che sia in grado di coniugare una comprensione nuova delle verità storico-salvifiche, non attraverso una stanca ripetizione di formule pedagogicamente distanti dalla ricerca esistenziale e teoretica, ma con sempre nuove interpretazioni che aiutino l'acquisizione di una identità dinamica nel processo di relazione del credente con il nucleo della rivelazione e con gli scenari della storia. Questo implica, altresì, una riconfigurazione della identità ecclesiale, chiamata a collocarsi nei contesti-ambienti e a ripensarsi come *contesto-ambiente*<sup>48</sup>, per offrire una fede personalizzante e relazionale, come testimoniano alcune esperienze.

Emblematico, in tal senso, è il *Synode Credo*, frutto della ricerca sinodale delle diocesi della Repubblica Federale Tedesca (1971-73), il cui testo preparatorio, approvato a maggioranza e promulgato con una serie di aggiunte, fu redatto da J.B.Metz<sup>49</sup>. Non rappresenta una nuova edizione del Credo, ma una rilettura della *professione di fede* consapevole della sua carica provocatoria, ma anche delle difficoltà che il credere incontra nel conflitto interpretativo del reale. La contemporaneità investe il senso dell'esser cristiano e non autorizza a dissimulare problematiche che investono la significatività stessa del Vangelo. "Il «mondo» non ha alcun bisogno che la religione gli raddoppi la sia disperazione; ha bisogno, e lo cerca (se mai cerca qualcosa), di qualcosa d'antitetico: della forza esplosiva d'una speranza vissuta"<sup>50</sup>. E' alla luce di tale principio metodologico che il Metz articola alcuni principi ispiratori una rinnovata professione di fede. Innanzitutto, la *speranza* che connota il Dio rivelato in Gesù Cristo, il "Dio delle nostre speranze" (Rm 15,13), che è ben lontano da una logica del *confort* a buon mercato; anzi è l'unico motivo che può ostacolare lo scendere a patti con l'assurdità della riduzione dell'uomo all'universo dei suoi bisogni e alla meschinità dei suoi criteri valutativi. In secondo luogo, la coscienza che la storia cristologica di speranza è una storia di passione quale critica costante alla cecità autoredentiva del progresso e dell'emancipazione, in cui il *verbum crucis* diventa profezia di un mondo nuovo. Ne scaturisce che la *resurrezione dei morti* non è un'utopia ben escogitata, ma il segno dell'evento pasquale che parla di un futuro per tutti, per i vivi e i morti; è "una parola di resistenza ad ogni tentativo di dimezzare il senso, continuamente agognato e ricercato, della vita umana"<sup>51</sup> a tal punto che in una professione di fede dovrebbe acquisire un ruolo di pungolo escatologico per una reale trasformazione del sociale. A partire da questi due presupposti-eventi fondamentali, riacquistano una valenza nuova le verità del giudizio, della remissione dei peccati, delle promesse del Regno che nella forza messianica disegnano l'uomo nuovo e danno la capacità di recuperare il valore teologico del mondo inteso come creazione. Ma, in particolare, è la Chiesa come *communio* della speranza a

---

<sup>48</sup> Sono condivisibili le preoccupazioni teologiche e pastorali di M. KEHL, *Dove va la Chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Brescia 1998, 26-63.

<sup>49</sup> J.B. METZ, *Un credo per l'uomo d'oggi*.

<sup>50</sup> *Ibidem*, 47.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 27.

ritrovare la freschezza del suo servizio sin dalle sue “organizzazioni burocratico-gerarchiche...evitando di gonfiarne le concrete forme fenomeniche in un’espressione immutabile della chiesa, intangibile per diritto divino, acquisiremo, oltre tutto, una movimentata vivacità di vita ecclesiale, sufficiente perché in quest’ultima possa tradursi in atto la testimonianza d’una comunità di speranza che sia piena di vita in mezzo a un mondo reso impersonale dall’ipertrofia organizzativa”<sup>52</sup>.

Come si può vedere, la lettura metziana fatta propria dal Sinodo ecclesiale tedesco non sfocia nella formulazione di un Credo, ma esprime l’esigenza di una differente dinamica contenutistica, nella quale la *memoria Jesu Christi* e la teologia della speranza diventino modello di una esperienza di fede capace di essere coscienza critico-profetica nei confronti di un mondo segnato dal paradosso di una umanizzazione parziale. In tale contesto, ad esempio, il *credere la remissione dei peccati* articola l’evento della fede nella libertà che proviene dal *perdono*, unico evento di grazia che permette all’uomo di guardare in volto la propria colpa, di accettare la logica del fallimento non come misura di condanna, ma quale consapevolezza di una santità che salva dal fatalismo delle costrizioni. Emerge, in altri termini, la coscienza che il professare la fede si accompagna alla maturazione di una esistenza che esprime la comprensione delle verità rivelate in un processo storico.

Su questo sfondo, fioriscono esempi di nuovi credo, i quali tematizzano il presupposto che la fede va detta nel dialogo con la storia, al di fuori della quale diventa uno sterile ritualismo linguistico o una formula priva di incidenza., a tal punto da rappresentare un peso di non poco conto per l’espansione dell’esperienza religiosa. Si veda, ad esempio, il *Credo* proposto da R. Marlé nel 1974, nel quale la parola-chiave è *Amore*, l’unica realtà che capovolge i giudizi, gli schemi di comportamento, i sistemi valoriali<sup>53</sup>. Un Amore che contrassegna, nella sua Alterità, l’essere dell’uomo, il cui prezioso compito è quello di concorrere alla “genesì del mondo”, attraverso il lavoro, la preghiera, la sofferenza. E’ in questa Parola d’Amore che l’uomo può continuamente ripartire per ricreare un «cuore nuovo e uno spirito nuovo».

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, 42-43.

<sup>53</sup> Citiamo da E.R. TURA, *Sui credo degli anni Settanta*, *Credere Oggi* 73 (1993) 52-54. “*Credo* che questa prima e ultima parola è Amore. Ma so di non poter scoprire ciò che è effettivamente l’Amore se non decifrando il segno con il quale esso si è manifestato in pienezza: la croce di Gesù Cristo morto e risuscitato... *Credo* che la realtà non si costituisce solamente a partire da ciò che essa è già, frutto del caso e della necessità, ma che essa deriva da un’*altra* sorgente e che essa è mossa da una forza che proviene da *altrove*. *Credo* che il nostro essere umano non è fatto unicamente di pulsioni e di desideri, ma si scopre come risposta alla chiamata di un Altro... *Credo* al valore del lavoro che crea solidarietà, e con il quale l’uomo concorre alla genesì del mondo, e al tempo stesso alla sua crescita...*Credo* che è nella preghiera, nell’adorazione e nella lode che noi penetriamo nel cuore delle cose... *Credo* che la sofferenza è un modo di essere la cui fecondità non è per nulla inferiore a quella dell’azione. *Credo* che ivi l’uomo provi la realtà, e vi si provi lui stesso, in maniera privilegiata...io credo che Dio sarà presente in questa morte come lo è stato nella mia vita. *Credo* che egli ha stabilito la sua signoria fino al profondo degli inferi e che non rinnega nella sua eternità coloro con i quali una volta si è legato nell’Amore”.

Gli esempi potrebbero continuare, ma ciò che è importante è recepire l'istanza che fa da sfondo ai nuovi Credo, che nascono tenendo presente alcuni dati: le sfide che la storia e la cultura pongono al cristiano; l'attenzione alla centralità della persona; l'accentuazione della valenza etica della fede; la preoccupazione di una contestualizzazione ecclesiologico-culturale; la priorità di alcune verità della fede; lo spostamento di baricentro dal "memoriale cristiano al futuro cristiano"<sup>54</sup>.

#### 5 Ciò che è fondamentale per la fede: le *Kurzformeln* nella proposta di K. Rahner

Una delle riflessioni più lucide e, dal punto di vista della metodologia teologico-pastorale, più significative è quella rahneriana, la quale porta a tema l'urgenza di formule brevi della fede cristiana<sup>55</sup>. Il motivo è duplice: da un lato, l'esperienza di una mutata *Weltanschauung* non più ispirata ad un sentire cristiano condiviso, esige una differente e semanticamente rinnovata proposizione delle verità centrali del cristianesimo, in grado di aprire la ricerca; dall'altro, una percezione dei processi socio-culturali improntati al pluralismo e al rispetto della centralità dell'uomo, richiedono uno sforzo pedagogico nel saper offrire l'essenziale della novità cristiana, in grado di non forzare il movimento di comprensione dell'uomo, ma di accompagnarlo nella riscoperta di realtà decisive per l'esistenza. Si tratta, in altri termini, di prendere sul serio il cambiamento di orizzonte che ha lentamente, ma inesorabilmente, eroso categorie, valori, parole che rappresentavano e veicolavano un certo consenso teorico e pratico. Sono note le riflessioni del teologo sulla ineludibile provocazione a pensare offerte dal teorema della secolarizzazione e dalla opzione atea nell'affrontare le questioni rilevanti della storia. E' impensabile, di conseguenza, continuare a dare per ovvi la correlazione tra significante e significato, visto che il referente non riesce a tradurre le conseguenze nella lotta per la verità della vita. Il termine Dio, gli enunciati cristologici, rischiano di essere collocati nel limbo della non pertinenza e nel registro dell'irrelevanza. Sembrano essere espressione di un "passato di fronte ai quali l'uomo d'oggi pensa che sia affatto impossibile verificare *quanto* è in esso realmente accaduto e gli fa concludere che realtà ormai tanto lontane dalla memoria degli uomini sono oggi certamente *irrilevanti*"<sup>56</sup>. Il problema si pone in tutta la sua drammaticità e, chiarisce K. Rahner, non solo per motivi di

---

<sup>54</sup> E.R. TURA, *Con la bocca*, 230.

<sup>55</sup> Si vedano i saggi *Per una "formula breve" della fede cristiana*, in *Nuovi Saggi* III, 175-189; *Problemi su una formula breve della fede*, in *Nuovi Saggi* IV, 313-352, confluiti poi in *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Cinisello Balsamo 1990<sup>5</sup>, 569-582. Cf inoltre *Il pluralismo teologico e l'unità della professione di fede nella Chiesa*, in *Nuovi Saggi* IV, 11-40; «Credo in Gesù Cristo», in ID – K.-H. WEGER, *Problemi di fede della nuova generazione*, Brescia 1982, 191-212

<sup>56</sup> ID, *Per una "formula breve"*, 178.

“pedagogia religiosa”<sup>57</sup> o di strategia catechetica, ma in relazione alla possibilità di rendere credibile e significativo la storia della rivelazione e della salvezza. Il che coinvolge la stessa riflessione teologica nella responsabilità educativa della fede, in quanto costituisce lo sfondo teoretico necessario della elaborazione e formulazione di categorie capaci di rendere il Vangelo non una ideologia estrinseca all’interesse dell’uomo, ma uno spazio di autocomprensione e autorealizzazione. E’ vero che c’è differenza tra teologia e professione di fede; ma è altrettanto vero che la fede nel suo dinamismo fa riferimento ad una riflessione che orienta e approfondisce il credere nelle concrete situazioni storico-culturali. Ne è testimonianza la vicenda neotestamentaria, affatto indifferente al convergere ermeneutico reciproco tra teologia e professioni di fede, le quali sono veicolo della riflessione scaturita dal processo generativo tra Vangelo e cultura.

Ora è vero che confessione di fede e teologia sono entità diverse, lo sono sempre state e lo rimarranno soprattutto in futuro, ma nondimeno non c’è alcuna confessione di fede che possa essere formulata indipendentemente da una teologia, quale che essa sia. Anche le formule di fede portano in sé la firma di una determinata teologia, tanto che già nel Nuovo Testamento, nonostante la sua unità in quanto rivelazione, si possano rilevare varie teologie. Pertanto, se oggi si hanno inevitabilmente diverse teologie, non ci si deve aspettare che riesca ad affermarsi un’unica e medesima formula base valida per tutti nella chiesa<sup>58</sup>

Ciò comporta una necessaria contestualizzazione della formula di fede, in una pluralità rispettosa della diversità della situazione, ma nondimeno attenta alla gerarchia delle verità. E’ a questo livello del problema che la riflessione rahneriana esibisce una criteriologia che potrebbe costituire il punto di non ritorno di una riflessione sulla esigenza di ri-dire il Simbolo nella contemporaneità postmoderna. E’ fuori discussione per Rahner l’ipotesi avanzata in quegli anni di una *nova editio* del Credo<sup>59</sup>; ma ciò non esclude la possibilità di *formule brevi* di fede, a partire dal principio che distingue, correlando, una “gerarchia oggettiva e una gerarchia situazionale-esistentiva delle verità”<sup>60</sup>. La formula breve, in altri termini, ha lo scopo di una mistagogia della fede che sappia progressivamente recuperare e penetrare il mistero della storia della rivelazione e della salvezza, tenendo presenti due requisiti o obiettivi: l’assimilabilità esistenziale, per cui devono essere “immediatamente comprensibili senza necessità di esegesi”<sup>61</sup>, in modo da poter far presa sull’uomo contemporaneo; la vicinanza all’esperienza, il che dice attenzione alla terminologia, oltre al fatto che non “devono dare per scontato quello che non lo è e che non torna a tutti chiaro e

---

<sup>57</sup> *Ibidem*, 181.

<sup>58</sup> ID, *Corso fondamentale*, 572; cf. *Problemi su una formula*, 319.

<sup>59</sup> Alla questione relativa alla possibilità di stender un’unica formula per tutta la cristianità che sostituisca il Simbolo Apostolico, il Nostro risponde: “In questo senso il Simbolo Apostolico non avrà un successore, e perciò in qualche modo resterà” (*Problemi su una formula*, 317). E’ interessante ricordare l’avvertenza di S. Tommaso d’Aquino, STh II-II, q.1, a. 10, della possibilità di una *nova editio* del Simbolo al fine di evitare l’ingresso di eresie e per *spiegare meglio la fede*: cf K. LEHMANN, *Il credo ha bisogno*, 108-112.

<sup>60</sup> K. RAHNER, *Corso fondamentale*, 574.

<sup>61</sup> ID, *Per una “formula breve”*, 177.

fondamentale”<sup>62</sup>. In questa prospettiva, le formule hanno un ruolo provvisorio, in cui la brevità risulta essere un concetto relativo, funzionale a recepire e metabolizzare l’*essenziale*. Commenta H. Häring: “La formula breve diventa *slogan* e appello, ‘formula di contatto’, che non soltanto prepara la risposta, ma pone in moto anche un processo di comunicazione. Lo sfondo di questo sviluppo è costituito dal riconoscimento che la fede ‘concretamente’ può essere espressa e diventare reale soltanto in situazioni reali, se non vuole sclerotizzarsi in gusci vuoti”<sup>63</sup>.

Al di là dei possibili esiti critici, l’intuizione rahneriana suggerisce una triplice configurazione di formula breve che non può non assumere come orizzonte di riferimento la decisività del dogma trinitario: le formule esprimono “tre vie d’accesso ad una prima comprensione della Trinità nell’economia della salvezza, e da qui anche della Trinità immanente”<sup>64</sup>. Entro questa coordinata, la formula breve di fede si connota per l’affermazione di un triplice principio che sottende la determinazione dei contenuti; triplice principio che non lavora sulla base di apriori teoretici, ma sulla trama disegnata dal principio fondante della rivelazione - autocomunicazione di Dio. E’ questa la linea discriminante che connota, secondo Rahner, le formule brevi secondo una dimensione *teologica, sociologica e/o antropologica, futurologica*. Tale opzione coniuga i dati contenutistici ineliminabili con il criterio di selezione degli stessi. Sta qui, probabilmente, la provocazione rahneriana da accogliere e vagliare, perché mostra che la professione di fede è chiamata a delineare e formulare le proprie verità secondo un ordine storico-salvifico, quel *quoad nos* che rappresenta l’interesse iniziale e di partenza per una esperienza credente in grado di rendere il Vangelo stile di vita. Certo, non sfugge il fatto che la precompressione rahneriana è sorretta dal movimento pericoretico tra teologia e antropologia, in virtù della quale gli enunciati teologici promuovono (o dovrebbero farlo) una revisione dei contenuti antropologici<sup>65</sup>. Tutta la novità del cristianesimo si gioca nel permettere alla storia umana di scoprire la sua destinazione escatologica, cioè di sapersi destinata alla libertà. In questo quadro, le tre formule, al di là della struttura contenutistica, segnalano una *tipologia fondamentale* che sembra richiamare alla istanza di una inesausta capacità inventiva nell’ascolto dei tempi.

## 6 Una conclusione aperta

---

<sup>62</sup> *Ibidem*. Annota nello stesso saggio: “E poiché oggi il mondo cambia a ritmo vertiginoso, la «breve formula» dovrebbe poter viver poco, molto meno ad esempio del credo apostolico. Tutto ciò sottolinea l’urgenza di formule da imprimere nello spirito, nel cuore, nella memoria”.

<sup>63</sup> H. HÄRING, *Esperienze con le ‘formule brevi’ della fede*, Concilium 25 (1989) nota 20, 89.

<sup>64</sup> K. RAHNER, *Problemi su una formula*, 331.

<sup>65</sup> ID, *Teologia e antropologia*, in *Nuovi Saggi* III, 45-72.

Si può sostenere che il Simbolo, nella sua intenzionalità originaria, esprima il movimento del credere che, nella ricerca del senso della esistenza, ritiene di averlo trovato nell'esser-stato-incontrato dall'avvenimento dell'autocomunicazione di Dio-Trinità. Se da un lato, ciò sta ad indicare il risvolto antropologico del credere, la tensione costitutiva della creaturelità segnata dalla nostalgia della salvezza; dall'altro appella alla consapevolezza che tale nostalgia è condizione di un itinerario di fede che non può ignorare la ricchezza simbolica inerente alla dicibilità della stessa fede. Al tempo stesso, però, il Simbolo testimonia l'incontro con la *Verità scoperta come altra*, come parola teologico-ecclesiale che viene ad interpellare l'uomo nella profondità di se stesso, quasi a distanziarlo da se per consentirgli di ritrovarsi nel progetto cristiano. In buona sostanza, il Simbolo oggettivamente problematizza l'esistenza e la chiama a risemantizzarsi, con una sapienza pedagogica e narrativa funzionale alla ricostruzione della identità del cristiano. Ma questo non può non comportare sia una necessaria correlazione tra i contesti teologico-pastorale e sociologico-culturale, per la quale i simboli possono dire, nella creatività e fantasia liturgica, il cammino compreso nel faticoso equilibrio tra regola della fede e atto del credere; sia una maggiore consapevolezza relativa alla decisività della gerarchia delle verità in ordine alla comprensione del vissuto credente. In tal senso, fa riflettere l'interrogativo di A. Milano: "E' perciò davvero ininfluyente che nel *credo* si confessi prima Dio e poi Gesù Cristo e soprattutto che si dispieghi l'impianto del discorso teologico generale secondo questo stesso schema? Non è proprio per nessun aspetto Gesù Cristo un *primum quoad nos*?"<sup>66</sup>.

Un dato è certo. La professione di fede non è un gesto che rimane legato ad una semplicistica memorizzazione di contenuti da ritenere affidabili. Essa in quanto espressione del credere inteso come *memoria-che-cerca*, intende offrirsi quale progetto e modello del credere nella fedeltà all'evento rivelativo, ma anche nella creatività esigita dalle mutate condizioni storiche. Per questo, riteniamo utile ricordare quanto espresso dal documento del 1987 del dialogo cattolico-ortodosso: "Tuttavia la vita della Chiesa può comportare delle nuove espressioni verbali della fede «trasmessa ai credenti una volta per tutte», quando nuove necessità storiche e culturali lo richiedono, e se sussiste l'esplicita volontà di non cambiare il contenuto stesso della dottrina. In questi casi l'espressione verbale può diventare normativa per l'unanimità della fede. Questo processo esige elementi di giudizio che permettono di distinguere gli sviluppi legittimi, compiuti sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, dagli altri" (n 28)<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> A. MILANO, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, Bologna 1999, 375.

<sup>67</sup> COMMISSIONE INTERNAZIONALE DI DIALOGO FRA LA CHIESA CATTOLICA E LA CHIESA ORTODOSSA, *Fede Sacramenti e Unità della Chiesa*, Studi ecumenici 6 (1988) 262.

