

## Essenzialità del Vangelo. Una riflessione teologica

di Carmelo Dotolo

“Riesce lei ad esporre in un quarto d’ora ciò che un cristiano propriamente crede a un pagano di una grande città europea, che non ha ancora mai sperimentato un incontro realmente impegnativo col cristianesimo? Riesce a dirgli in breve che cosa significa propriamente la parola «Dio», affinché, sentendo questo termine, non pensi a un tiranno e custode supremo della sua morale problematica? Riesce a parlare di Gesù – senza nulla cancellare della fede vincolante – in modo tale che la cristologia non appaia a questo pagano come una mitologia posta già in partenza semplicemente al di fuori delle sue plausibilità? [...] Riesce a spiegare in tempo relativamente breve e in qualche modo a questo pagano che la chiesa non è solo un gigantesco apparato che consta di papa, di vescovi e parroci e che l’appartenenza ad essa ha come conseguenza il precetto festivo per lui incomprensibile?”<sup>1</sup>. La tentazione di aver le risposte pronte all’uso potrebbe nascondere una semplice constatazione: il cristianesimo per molti sembra lontano dalla realtà, arroccato su affermazioni che non aiutano più a leggere il senso della vita. E’ un difetto di comunicazione o è il sintomo della necessità di ricentrare cristologicamente la fede?

Nella ricerca di senso

Il ritornare all’essenziale nella comprensione e nella comunicazione della novità del Vangelo appare sempre più urgente in un contesto, come il nostro, nel quale la grande sete di spiritualità<sup>2</sup> sta attraversando la ricerca contemporanea, nonostante l’indifferenza sembra aleggiare come un male oscuro. Il ritorno del sacro e il moltiplicarsi delle esperienze religiose e mistiche intendono ribadire l’ineliminabilità della dimensione religiosa dell’uomo, riprendendosi uno spazio ormai saturo e occupato da altri significati e sistemi di valori. Non è agevole rintracciare i motivi di un tale itinerario, anche se alcuni fattori socio-culturali ne hanno favorito la riapertura: la crisi delle grandi ideologie del progresso e dell’emancipazione dell’uomo; la consapevolezza che la tecnica avrebbe sostituito agevolmente qualsiasi proposta di salvezza; l’incongruenza tra dichiarazioni di sviluppo lineare relativo al benessere delle società e l’emergenza di conflitti che si scontrano con l’illusione che questo è il migliore dei mondi possibili. Ciò nonostante, il conclamato bisogno di religiosità sembra accontentarsi di offrire esperienze a basso costo, pur di essere accattivanti rispetto alle domande di felicità e benessere che circolano nel nostro ambiente di vita. Non è casuale il fatto che il pluralismo etico e religioso tipico della realtà europea e italiana si caratterizzi per una singolare forma in grado di adattarsi alla frammentarietà dell’esistenza, dando, in questo modo, l’idea o l’illusione di essere più fruibile e capace di consentire una pluralità di scelta. Certo. Alla base di una simile configurazione religiosa, agisce il presupposto che nessun modello religioso è obbligatorio e che un vasto assortimento di significati ultimi è più idoneo alla complessità della vita quotidiana. In presenza di una pluralità di offerte sono possibili differenti e molteplici percorsi soggettivi nel quale ognuno può costruire e ricostruire la propria identità<sup>3</sup>. Come valutare, qualora fosse agevole farlo, la logica che presiede all’imprevista e incontrollata fioritura di religiosità? Solo alcuni anni fa, le indagini sociologiche sembravano sigillare con una certa dose di autorevolezza la fine della religione e della sua rilevanza socio-culturale. Eppure, il dubbio che alla domanda di religiosità non corrisponda un’adeguata ricerca e una consequenziale scelta di vita è più che legittimo. Non tanto per il gusto di voler ordinare ogni movimento e ingabbiarlo entro parametri certi e ortodossi, quanto per il fatto che le stesse indagini religiose mostrano la fragilità di certe forme di spiritualità post-

---

<sup>1</sup> K. RAHNER, *Gerarchia delle verità*, in *Nuovi Saggi*, IX, Edizioni Paoline, Roma 1984, p. 233.

<sup>2</sup> Cf. B. SECONDIN, *Spiritualità in dialogo. Nuovi scenari dell’esperienza spirituale*, Paoline Editoriale Libri, Milano 1997, pp. 103-130.

<sup>3</sup> Cf. C. DOTOLO, *Identità cristiana e mutamenti culturali: quali orientamenti?*, in ASSOCIAZIONE ITALIANA CATECHETI, *Catechesi e Formazione. Verso quale formazione a servizio della fede?*, a cura di S. CALABRESE, Elledici, Leumann 2004, pp. 57-69.

moderna, spesso segnate dal bisogno immediato di risposte che fughino l'angoscia e il sentimento di vuoto. "Nella configurazione attuale della città moderna, l'unica coscienza universalmente condivisibile dell'esperienza spirituale è oggi quella iscritta nel circolo dell'emozione individuale e del sentimento d'amore"<sup>4</sup>.

Al tempo stesso, però, ci sembra dover rilevare come un segno dei tempi tale bisogno di religiosità, un'esigenza che intende suggerirci le movenze di quell'*uomo nascente*<sup>5</sup> che il presente sta scolpendo nel marmo della storia. Da questa angolatura, il cristianesimo è chiamato ad offrire il suo contributo di senso e di verità, anche nell'eventualità della sua paradossalità se non, addirittura, di un'apparente inadeguatezza della sua proposta. Non meraviglia se nel supermercato delle agenzie di *marketing* dell'identità, il cristianesimo (e il cattolicesimo) soffrono di una crisi di rilevanza e di credibilità che si riversa sulla comprensione teorica ed etica della rivelazione cristiana. Culturalmente parlando, si è dinanzi ad un'ambiguità scoraggiante: cresce il vissuto religiosamente caratterizzato, decresce l'intensità dell'identità cristiana. Scrive Giovanni Paolo II: «Molti non riescono più ad integrare il messaggio evangelico nell'esperienza quotidiana; cresce la difficoltà di vivere la propria fede in Gesù in un contesto sociale e culturale in cui il progetto di vita cristiano viene continuamente sfidato e minacciato; in non pochi ambiti pubblici è più facile dirsi agnostici che credenti; si ha l'impressione che il non credere vada da sé, mentre il credere abbia bisogno di una legittimazione sociale né ovvia né scontata» (*Ecclesia in Europa*, n 7). Non è questo un dato inedito, visto che il cristianesimo sin dalle origini ha dovuto lottare per testimoniare la propria identità. Anzi, non è ipotesi peregrina il fatto che è nel DNA del cristianesimo quello di essere segno di contraddizione, religione del paradosso e della crisi di ogni approccio al divino regolato sui criteri dell'utile e dell'immediato. Se c'è crisi d'appartenenza e d'identità; se il cristianesimo è chiamato a ribadire la credibilità del Vangelo, è perché "il contenuto del vangelo supera ogni possibilità umana di sintesi e di analisi, ed è sempre «al di là» di ogni formula, anche la più santa e la più comprovata dalla tradizione [...] Non si tratta di rinnegare o di dimenticare nulla: ma occorre sempre riscoprire, come se quella parola ci fosse detta «oggi»"<sup>6</sup>. Si tratta, in altre parole, di riscoprirne l'essenza e l'essenzialità, cioè quel nucleo originario e originale che rende il progetto cristiano significativo per il quotidiano vivere. "Chiedendo al credente quale sia per lui l'essenza del cristianesimo non dovremmo aspettarci una risposta diversa da questa: è l'annuncio che Gesù è risuscitato ed è principio di salvezza per gli uomini. E' l'unico elemento della professione di fede, che il Nuovo Testamento dichiara a tal punto essenziale da far risultare «vuota» (*kené*) sia la predicazione sia la fede che non portassero in sé questo contenuto essenziale (1 Cor 15, 14)"<sup>7</sup>.

#### Ritrovare l'originario progetto del cristianesimo

Riscoprire l'essenzialità del cristianesimo è riappropriarsi di un messaggio che, così come compreso e vissuto nelle comunità ecclesiali, è il contributo che nessun altro può donare alla ricerca dell'uomo. L'evento della rivelazione cristologica non va considerato come una forma di conoscenza esoterica che solo ad alcuni è concesso di praticare, ma è un dato che ogni uomo può e ha il diritto di verificare come vivo, significativo, provocatorio nello scorrere del tempo. La questione che sembra balzare all'ordine del giorno è rintracciabile nell'interrogativo su quanto caratterizza la novità della rivelazione cristiana, come scrive Giovanni Paolo II nella sua enciclica *Fides et Ratio* n. 15: "La verità della Rivelazione cristiana, che si incontra in Gesù di Nazareth, permette a chiunque di accogliere il «mistero» della propria vita. Come verità suprema, essa, mentre rispetta l'autonomia della creatura e la sua libertà, la impegna ad aprirsi alla trascendenza. Qui il

---

<sup>4</sup> P. SEQUERI, *Sensibili allo Spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Glossa, Milano 2001, p. 13.

<sup>5</sup> Si veda M. GUZZI, *L'ordine del giorno. La coscienza spirituale come rivoluzione del nuovo secolo*, Paoline Editoriale Libri, Milano 1999, pp. 105-127.

<sup>6</sup> U. NERI, *Pensieri sulla "nuova evangelizzazione"*, Editrice AVE, Roma 1996, p. 16.

<sup>7</sup> S. DIANICH, *La questione dell'essenza del cristianesimo e le prospettive della teologia*, in "Filosofia e Teologia" 5 (1991) p. 15.

rapporto libertà e verità diventa sommo e si comprende in pienezza la parola del Signore: «Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» (Gv 8, 32). La Rivelazione cristiana è la vera stella di orientamento per l'uomo che avanza tra i condizionamenti della mentalità immanentistica e le strettoie di una logica tecnocratica, è l'ultima possibilità che viene offerta da Dio per ritrovare in pienezza il progetto originario di amore, iniziato con la creazione».

Ritrovare l'originario progetto del cristianesimo, probabilmente addomesticato o frainteso, vuol dire leggere l'intenzionalità presente nella logica del Regno che trova nella memoria di Gesù Cristo la sua inesausta ispirazione. È l'evento Gesù Cristo che costituisce il fondamento per un'interpretazione del mondo e della storia, in quanto offre all'uomo apre l'orizzonte per entrare nella logica dell'autocomunicazione di Dio che trova la sua esplicitazione nella vicenda storica di Gesù. Il Figlio di Dio non è un fatto qualsivoglia, all'interno della storia, ma è Colui per il quale la storia si riveste di significati decisivi in ordine al proprio orizzonte di senso e di verità. Gesù Cristo capovolge l'idea di Dio e opera un'inversione di tendenza negli spazi della precomprensione religiosa del divino. Attraverso la sua concreta storia personale, traccia un volto inedito di Dio, in cui emerge un di più inimmaginabile: Dio Padre oltrepassa gli schemi di un'apatia e di una chiusura nei confronti dell'umanità, intesa come eliminazione di ogni indifferenza; né può essere compreso come il sacro che atterrisce e tiene nella paura la storia umana. «Dio non è per noi semplicemente il Dio sempre identico, incolore e senza volto, orizzonte luminosamente risplendente nella nostra esistenza e tuttavia sottraentesi ad essa nella distanza infinita e nel non impegno della sua trascendenza. [...] Egli è l'Emmanuele, il Dio dell'ora storica»<sup>8</sup>.

Paradossalmente, nel momento in cui Dio diventa storia, avvenimento, la sua *diversità* chiama l'uomo ad interrogarsi seriamente sul desiderio di incontrare il divino. In Gesù Cristo l'essere di Dio che si rivela come Trinità sconvolge i parametri di lettura del divino presenti nella religiosità postmoderna, di un Dio senza parola e senza volto, troppo manipolabile e strumentalizzabile dai desideri e proiezioni dell'uomo. In questo senso, il Dio trinitario, pur nella sua trascendenza, è il Dio-per-noi, e la sua differenza va compresa nella relazione; una relazione che, nel rispetto della radicale libertà dell'uomo, non può essere dedotta da null'altro se non dall'amore di Dio. Pertanto, lo sfondo della *memoria di Gesù Cristo* è proprio questa inaudita novità del Dio che assumendo la storia le imprime un'apertura insospettata, la cui forma è quella della speranza qualitativamente nuova e lontana da qualsiasi calcolo meramente storicistico. Ma ciò rinvia a quella singolarità sconvolgente della verità cristologica che riconfigura l'orizzonte globale della vita e che imprime al *rendere ragione della fede* un'unicità difficilmente riscontrabile in altre proposte filosofiche e religiose. Qui si gioca la rilevanza o meno del messaggio cristiano per l'oggi, la sua abilità a ridire ciò che è essenziale perché l'uomo in e per mezzo di Gesù Cristo possa scoprire il gusto dell'esistenza<sup>9</sup>. L'importante è lasciarsi coinvolgere e determinare dall'impensabile dell'*incarnazione*.

### La diversità di Dio: l'incarnazione

E' nell'evento *paradossale* del Dio fatto uomo (cf. Gv 1,14; Fil, 2, 6-11) che ogni uomo può incontrare l'essenziale del cristianesimo, la sua provocazione più radicale, dinanzi al quale le filosofie e le altre tradizioni religiose si interrogano con esiti differenti. Non è possibile annunciare la novità della fede cristiana oggi, senza entrare nella profondità dello scandalo che l'incarnazione propone, come già avvertiva con parole cariche di significato il filosofo cristiano S. Kierkegaard che scriveva: «La possibilità dello scandalo è una specie di bivio ovvero è ciò che pone davanti a un bivio. Da questa possibilità si partono due vie, l'una porta allo scandalo e all'altra alla fede, ma non

---

<sup>8</sup> J. B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1969, pp. 19-20.

<sup>9</sup> Sulla decisività della cristologia all'interno dei percorsi di formazione catechetica cf. L. MEDDI, *La mediazione catechetica del titolo Figlio*, in V. BATTAGLIA – C. DOTOLLO (a cura di), *Gesù Cristo Figlio di Dio e Signore*, EDB, Bologna 2004, pp. 151-169.

si giunge mai alla fede senza passare attraverso la possibilità dello scandalo. Lo scandalo si rapporta essenzialmente alla sintesi di Dio e uomo, ossia all'Uomo-Dio [in Cristo]"<sup>10</sup>.

Senza entrare nella complessa trama delle interpretazioni, si può affermare che la *kenosi* indica l'intenzionalità più profonda del Vangelo, in quanto esprime il significato più profondo di ciò che caratterizza il progetto cristiano: la logica del *dare la vita* quale orizzonte di verità autentica per la ricerca del senso. Come mostrano a più riprese gli scritti del Nuovo Testamento, l'esistenza di Gesù è contrassegnata in radice dalla gratuità del donarsi, dalla passione per la vita che esige il comprometersi senza misura. L' *essere-per-gli-altri* di Gesù di Nazaret è più di un'opzione: è l'essere stesso di Dio che si svela nella dedizione sovrabbondante che rompe qualsiasi pregiudizio o barriera ideologica. Non meraviglia, dunque, che la parola sconcertante del Regno può essere sintetizzata nella scoperta dell'*altro* quale ragione stessa dell'esistenza, criterio di verifica per valutare l'identità nuova del discepolo che sa farsi compagno di viaggio nella condivisione della speranza e della disponibilità al servizio. L'evento dell'incarnazione, pertanto, se da un lato sancisce l'assunzione della storia da parte di Dio, dall'altro evidenzia la distanza che separa e che esige un ri-orientamento, una conversione dell'aspettativa dell'uomo e della risposta al progetto di Dio. Se è vero che l'esistenza storica di Gesù, il suo messaggio e la sua prassi costituiscono la forma definitiva dell'autocomunicazione di Dio all'uomo, si comprende come la *memoria della passione, morte e risurrezione* diventi l'ottica privilegiata per cercare di interpretare l'essenzialità del cristianesimo e la sua singolare universalità. E questo ad un duplice livello.

In prima istanza, l'evento della croce testimonia l'incapacità dell'uomo di cogliere in Gesù Cristo l'eccedenza della realtà di Dio che infrange gli schemi di qualsiasi lettura religiosa della vita. La morte in croce svela l'alterità di una notizia che è altra dalle possibilità speculative dell'uomo, perché invita la ragione ad aprirsi ad una rivelazione che appare poco dignitosa e rispettosa dell'idea che l'uomo ha di Dio. "Nella croce, alla parola del mondo si giustappone una Parola completamente diversa, che il mondo non vuole ascoltare a nessun costo. Perché il mondo vuol vivere e risorgere prima di morire, mentre l'amore di Cristo vuol morire per risorgere oltre la morte, nella morte, in forma di Dio. Questa risurrezione nella morte non si lascia anettere, utilizzare, rimorchiare dalla vita del mondo, che fugge dinanzi alla morte"<sup>11</sup>. In tal senso, il silenzio di Dio nell'evento drammatico della crocifissione è uno spazio propizio all'ascolto dell'insostenibile messaggio che testimonia quanto sia radicale un amore che non teme neanche il dono totale di sé. La memoria di questo evento, allora, non si riduce alla constatazione di un fatto del passato, che sembra confermare la violenza che si accanisce contro chiunque testimoni i valori della giustizia, del rispetto, della pace. Essa si fa' narrazione rischiosa di quanto è custodito nell'assurdità del Crocifisso: l'incontro con Dio non può prescindere dall'autoalienazione della croce nella quale si rivela come *libertà amante*.

In secondo luogo, la crocifissione quale culmine dell'evento della *kenosi*, spinge la storia verso un'ulteriorità di significato, segnata dall'evento della risurrezione. La morte di Gesù si presenta come incomprensibile non-senso, non solo perché sintetizza e dà valore alla drammaticità e assurdità di tante storie i cui soggetti sono gli emarginati, gli esclusi, gli oppressi dalla violenza delle guerre, ma anche dei pregiudizi, del profitto ad ogni costo, del culto del successo e della gratificazione. Essa esprime, al tempo stesso, il limite della condizione umana, esposta al fallimento, al dolore, all'insuccesso. Un limite che si chiama finitudine, la cui soluzione sta o nell'apertura al Dio della vita o nel ripiegamento su se stessi, nella convinzione che è sufficiente stare bene e vivere il più a lungo possibile, come annunciano le forme neopagane della cultura contemporanea. Al contrario, la storia della passione esprime l'indecifrabilità dell'uomo senza Gesù Cristo, il suo essere questione aperta che nell'accettazione della finitezza scorge l'inquietudine dell'infinito e la nostalgia dell'assoluto. Come sottolinea il teologo J.B. Metz "Una storia emancipativa della libertà, che sopprima o rimuova questa figura della storia della passione, diventa essa medesima una storia dimezzata e astratta della libertà; il suo «progresso» si compie, alla fine,

---

<sup>10</sup> S. KIERKEGAARD, *Esercizio del cristianesimo*, in *Opere*, a cura di C. FABRO, Sansoni, Milano 1993, pp. 730-731.

<sup>11</sup> H. U. von BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 1981, p. 137.

come un'irruzione nella disumanità"<sup>12</sup>. Ma una storia della libertà vissuta sui ritmi di Gesù conduce l'uomo sulla soglia di una verità che suggerisce il significato profondo della propria identità. "La libertà non è un possesso egoistico di ciò che pretendiamo ci sia dovuto; quanto, piuttosto, il riconoscimento di una vocazione che impone di accogliere se stessi come un essere libero solo perché è stato liberato e inserito in uno spazio più grande della propria libertà finita, limitata e contraddittoria"<sup>13</sup>

In definitiva, l'evento dell'incarnazione conduce l'uomo nell'orizzonte di ricerca della verità, dando voce a quell'insopprimibile desiderio di salvezza che è la spinta a trovare segni che diano concretezza alla speranza. Il cristianesimo narra tale speranza sigillata nella resurrezione, indicando il fatto che l'uomo non può chiudersi al fascino della trascendenza, che è svelamento della gratuità di Dio e condizione di possibilità per quella *rivoluzione antropologica* che la comunità ecclesiale testimonia. Ad una condizione, però: che sia in grado di non smussare il paradosso, di non diluire la singolarità della persona di Gesù dinanzi alla quale, "l'uomo si sente interrogato più di quanto egli non lo interroghi, si sente invitato a realizzare se stesso oltre i suoi progetti culturali storici e quindi si sente invitato a una revisione critica dei propri modelli di umanità, alla necessità di superare le proprie immagini parziali per accedere all'identità di uomo nuovo: Dio offre in Cristo molto di più di quanto potessimo umanamente sperare"<sup>14</sup>.

#### L'essenzialità della fede cristiana. Quasi una conclusione

Allora, è possibile annunciare oggi l'essenzialità della fede cristiana che non è riproduzione del già stato, né proiezione nel futuro dei nostri sogni e bisogni? Il cristianesimo annuncia un modo inedito di vivere, per la quale non soltanto *l'uomo ha bisogno di Dio*, ma anche *Dio ha bisogno dell'uomo*. Egli è libertà d'amore che istituisce la libertà umana fino a consegnarsi alla responsabilità della decisione dell'uomo. E' questo l'utopico per la Bibbia: amare l'altro in un esodo da sé che non conosce ritorno, se non nella responsabilità della condivisione. Qui la fede cristiana configura l'etica quale spazio abitativo per l'uomo, in cui la quotidiana costruzione dell'*io* non può essere disgiunta dall'incontro con il *prossimo*, come testimonia la parabola del Buon Samaritano (Lc 10, 25-37): la vita si ritrova nel gesto paradossale del perdersi per l'altro, nell'ogni giorno che esige la lotta per la trasfigurazione del mondo che abitiamo. Il cristianesimo è gesto profetico di quella compassione<sup>15</sup> che è percezione partecipativa al dolore altrui, sguardo che riconosce negli altri, soprattutto gli emarginati, i dimenticati, gli esclusi dalla violenza dell'egoismo ideologico e della globalizzazione culturale, una mancanza che chiama alla relazione.

Si può dire, quindi, che comunicare la fede oggi significa proporre questa visione progettuale nella quale la presenza di Dio nella singolarità di Gesù Cristo desta la meraviglia per l'amore, la libertà, la responsabilità che rivoluziona la condizione umana. La fede porta con sé la capacità di assumere il peso delle contraddizioni e di lottare per la verità dell'uomo, la cui essenza è custodita nella novità del Regno, e mostra il senso di quella che il teologo R. Guardini chiamava la visione cristiana del mondo: "La fede cristiana è qualitativamente diversa da ogni atto che solo dal mondo vada verso Dio [...] Credere significa perciò stare in rapporto con il mondo al modo in cui Cristo vi stava"<sup>16</sup>. La riformulazione della nostra professione di fede passa per un cambiamento radicale che non può più accontentarsi di un rapporto con Dio a buon mercato, fondato sulla contrattazione della domanda e dell'offerta. La fede indica l'esigenza di uscire da determinate rappresentazioni

---

<sup>12</sup> J. B. METZ, *La fede, nella storia e nella società. Studi per una teologia fondamentale pratica*, Queriniana, Brescia 1978, p. 128.

<sup>13</sup> R. FISICHELLA, *La via della verità. Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2003, p. 163

<sup>14</sup> M. BORDONI, *Studio introduttivo*, in *Gesù Cristo nella storia e nella fede*, Cittadella Editrice, Assisi 1980, p. 11.

<sup>15</sup> Rinviamo alle riflessioni di A. RIZZI, *Pensare la carità*, ECP, Fiesole 1995, pp. 99-118.

<sup>16</sup> R. GUARDINI, *Natura-cultura-cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 128-129.

utilitaristiche di Dio e dal considerarlo un prolungamento necessario all'uomo, per volgersi all'essenziale. Per questo, il cristianesimo propone di andare oltre una religione intesa quale forma e ambito dei «doveri» che l'uomo ha nei confronti di Dio. Piuttosto, si tratta di realizzare una *relazione qualitativamente differente* che investe l'intera trama dell'esistenza rispondendo alle profonde domande che nascono dalla riflessione-ricerca sul mistero dell'uomo e del suo destino. In tale ottica, la fede è un *itinerario del senso*: “Innestata nell'umano, come capace di orientare e di portare a pieno sviluppo ciò che vi è di più autentico nell'uomo. Non si tratta solo (e neppure tanto) di cogliere l'utilità della fede mettendola a servizio del bisogno di senso dell'uomo, ma di vedere il tipo di umanità realizzata e vissuta da Cristo come il fondo più vero dell'umano”<sup>17</sup>. Se non si coglie l'essenzialità del Vangelo come modo di vita, fino a diventare il criterio che organizza le nostre scelte, difficilmente si potrà fare esperienza di una notizia che può cambiare il volto delle cose, nonostante le apparenze e le difficoltà che tendono a convincersi che nulla di nuovo c'è sotto il sole. In questo tempo delicato e affascinante, alla fede cristiana è richiesta la povertà del suo affidarsi nell'ascolto della Parola; la nudità del suo incondizionato realismo al posto della religiosità etico-sacrale; la dedizione ad una fedeltà e condivisione che sa camminare sulle tracce di un Volto che l'uomo sovente dimentica; la forza di costruire un sapere libero in grado di costituirsi come coscienza critica nei confronti di quanto si traveste di una verità comoda e conciliante<sup>18</sup>. Forse, siamo chiamati a riscoprire quella essenzialità del Vangelo che è *folia* e testimoniare il *paradosso* di una scelta di vita cristiana radicale, di cui è stato testimone profetico e scomodo Francesco d'Assisi :

“Fratelli, fratelli miei, Dio mi ha chiamato a camminare la via della semplicità e me l'ha mostrata. Non voglio quindi che mi nominiate altre Regole [...]. Il Signore mi ha rivelato essere suo volere che io fossi un novello pazzo nel mondo: questa è la scienza alla quale Dio vuole che ci dedichiamo! Egli vi confonderà per mezzo della vostra stessa scienza e sapienza. Io ho fiducia nei castaldi del Signore, di cui vi servirà per punirvi. Allora, volenti o nolenti, farete ritorno con gran vergogna alla vostra vocazione”<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> E. BIANCHI, *La fede è un rischio*, in “MicroMega. Almanacco di filosofia” 2 (2000), p. 80.

<sup>18</sup> E' interessante quanto scrive J. RATZINGER, *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Paoline, Cinisello Balsamo 1992, p. 83: “La fede non è il darsi per sconfitti della ragione, di fronte ai limiti della nostra conoscenza; non è il ritrarsi nell'irrazionale, visti i pericoli di una ragione puramente strumentale. La fede non è neppure un'espressione di stanchezza o di fuga, ma l'affermazione coraggiosa dell'essere e apertura verso la grandezza e la complessità della realtà”.

<sup>19</sup> *Scripta Leonis, Rufini et Angeli sociorum S. Francisci*, a cura di R.B.BROOKE, Oxford 1970, 114, p. 288. Cf. F. ACCROCCA, *Francesco fratello e maestro*, EMP, Padova 2002, pp. 75-91.