

APPUNTI PER IL TRATTATO SU DIO

SOMMARIO: A. Momento ontologico. I: *Suggestione biblica*. II: *Nodo teoretico*. 1. Configurazione epocale; 2. Evoluzione storica; 3. Nodo teoretico. B. Momento epistemologico. I: *Suggestione biblica*. 1. Lettura strutturale di Lc 19,1-10; 2. Considerazioni sulla ricerca di Dio. II: *Il momento epistemologico tra i momenti del trattato su Dio*. 1. Il momento patristico; 2. Il momento medievale; 3. Il momento moderno-contemporaneo. III: *Il momento epistemologico del trattato su Dio e la natura epistemologica della fede*. 1. La situazione epocale; 2. La verifica storica; 3. Il nodo teoretico.

A. MOMENTO ONTOLOGICO

*La riflessione sul Dio cristiano.
Il monoteismo cristiano.*

I) *Suggestione biblica*

Cfr. la rivelazione biblica del nome «Jahweh» in Es 3.

1. *Il dato*

- a) Tra la lettura puramente apofatica
- b) e quella catafatica dell'ontologia classica,
- c) sta l'interpretazione storico-ontologica:

- Dio si rivela nella libertà con cui interviene nei fatti storici;
- ma contemporaneamente chiede di fare riferimento alla riflessione veritativa e al contesto religioso.

2. *Riflessione sul dato*

Si pone il problema del confronto tra

- a) forma rivelata della differenza Dio-storia
- b) e modelli ontologici della differenza.

II) *Nodo teorico*

È quello del posto che ha la metafisica in teologia. Attraverso l'analisi della configurazione epocale del rapporto teologia-metafisica raggiungeremo l'evoluzione storica e il nodo teoretico del rapporto stesso.

1. *La configurazione epocale*

Si veda il numero monografico dedicato a *La «fine della metafisica» nella teologia contemporanea* dalla rivista "Teologia" (1).

Possiamo così sintetizzare le idee ivi espresse:

a) La comprensione critica del luogo teologico comune «fine della metafisica» deve segnalare il carattere «funzionale» di tale luogo: il problema della metafisica, cioè, non viene affrontato in se stesso, ma in ordine alle esigenze della fede, cioè in vista del «capire» e del «dire» la verità della fede.

Conseguenza di questo fatto è che la disaffezione per la metafisica, tipica della teologia contemporanea, non riguarda direttamente la metafisica, ma *quella* metafisica che nei secoli precedenti era stata impiegata per capire la verità della fede: di tale metafisica si dice, in vario modo e in forza di varie argomentazioni, che non risponde più all'esigenza di capire la fede. In particolare le argomentazioni si possono schematicamente condurre a due istanze riscoperte nella fede e disattese dalla metafisica tradizionale: l'istanza del «soggetto» e l'istanza della «storia» (2).

Il problema della metafisica in se stessa, solo rimosso e non affrontato direttamente, finisce per incombere atematicamente sul discorso teologico. Proprio dall'intreccio della rimozione esplicita e dell'incombenza implicita della questione metafisica discendono le due caratteristiche della teologia attuale: la rimozione della metafisica produce le tensioni nominalistiche, cioè genera la tendenza a ripetere le affermazioni della fede senza avere gli strumenti per capirne e dirne la verità; l'ineluttabile incombenza della metafisica propizia la proliferazione delle «criptometafisiche», cioè delle metafisiche prive di coscienza autocritica: in particolare le citate istanze del «soggetto» e della «storia» si esprimeranno in tendenze «trascendentaliste» e «storiciste» (3).

b) L'applicazione di questo schema generale e formale dei rapporti teologia-metafisica al caso particolare del trattato di Dio vede l'insorgenza di tre fenomeni:

- la tendenza a considerare coincidenti il rifiuto della metafisica cosiddetta «ontoteologica», il rifiuto della metafisica in quanto tale;
- la tendenza verso il nominalismo, che si esprime nella seguente contraddizione: da un lato, si afferma che la novità di Dio si manifesta

(1) AA.VV., *La «fine della metafisica» nella teologia contemporanea*, in *Teologia* 4 (1979), pp. 5-84 (particolarmente esplicite sul problema di Dio le pp. 62 s.).

(2) *Ivi*, il contributo di A. BERTULETTI: o.c., pp. 7-46.

(3) *Ivi*, il contributo di L. SERENTHÀ: o.c., pp. 57-65.

nel soggetto credente suscitato dallo Spirito (istanza del «soggetto») e nella vicenda storica di Gesù (istanza della «storia»); dall'altro, non si sa indicare il fondamento reale della speciale presenza di Dio nella «vita spirituale» e nella «vicenda di Gesù», perché si nega un previo modello ontologico capace di esprimere la trascendenza di Dio;

— la tendenza verso le criptometafisiche, che si manifesta nell'accettazione di modelli ontologici ambigui, propendenti o verso il trascendentalismo (la trascendenza è intesa o come conferma secolaristica o come surrogato fideistico dell'autotrascendimento del soggetto) o verso lo storicismo (la trascendenza è intesa o come la conferma secolarista o come il surrogato fideistico della totalità dei processi storici) (4).

c) L'interpretazione critica del rapporto epocale tra teologia e metafisica richiede una duplice verifica:

— Una verifica storica relativa a quel tipo di metafisica tradizionalmente impiegato in teologia, di cui appunto si è proclamata la fine;

— una verifica teoretica relativa al problema della metafisica in sé: il fatto che la teologia incroci il problema metafisico in ordine al capire e dire la verità della fede non significa necessariamente che lo incroci non in se stesso, ma strumentalmente finalizzato alla fede, anzi dovrebbe essere vero il contrario, cioè che la finalizzazione della metafisica alla fede non comporti attrazione strumentale, ma considerazione del valore che ha in sé la questione metafisica.

2. L'evoluzione storica

Si tratta di verificare in che modo, lungo la storia, l'intento teologico di capire e dire la verità della fede ha incrociato i procedimenti riflessivi con cui l'uomo si apre alla verità.

a) Estesa al *problema generale* della metafisica, la verifica che dobbiamo compiere riguarda l'intreccio di due fattori:

— da un lato, occorre verificare come l'adesione costante alla rivelazione storico-salvifica ha influenzato il ricorso ai modelli ontologici: se, cioè, li ha solo incrociati estrinsecamente e strumentalmente o li ha provocati dal di dentro a un critico oltrepassamento;

— dall'altro lato, occorre verificare se e quanto il ricorso ai modelli ontologici ha effettivamente favorito il capire e il dire la verità della fede, o non ha piuttosto introdotto nella fede processi involutivi, tensioni nominalistiche, sconfinamenti ereticali.

b) Applicata al *caso particolare* della trattazione teologica di Dio, la verifica deve esaminare un duplice fenomeno:

— da un lato, occorre vedere se e quanto la teologia ha criticamente accolto, evidenziato, fondato, articolato l'elemento nuovo, imprevedibile, misterioso della immagine «cristiana» di Dio, cioè di quell'immagine che traspare dalla vicenda storica di Gesù, proprio facendo ricorso a una criti-

(4) *Ivi*, ancora il contributo di L. SERENTHÀ, *cit.*

ca riplasmazione dei modelli ontologici. In particolare va esaminato il costante anche se non sempre ben riuscito tentativo di organizzare il discorso teologico attorno al tema cristiano della Trinità e di considerare la Trinità non solo come relativa all'apparizione storico-salvifica di Dio, ma come riguardante la sua stessa vita intima;

— dall'altro lato, occorre vedere se e quanto il ricorso non sufficientemente critico, non intrinsecamente riplasmatore dei modelli ontologici ha prodotto una trattazione teologica scompensata, disattenta a certi aspetti del dato rilevato, incapace di oltrepassare la ripetizione nominalistica delle formule della fede. In particolare va esaminata l'assunzione del concetto greco di trascendenza, che, se può esprimere la differenza, l'alterità, l'ulteriorità di Dio in rapporto al mondo, non si presta, però, a esprimere la non-separazione, la aliquale presenza, e quindi riesce difficilmente a interpretare il dato centrale della fede, cioè la speciale autodonazione di Dio in Gesù (?).

3. Il nodo teoretico

I brevi sondaggi sulla configurazione epocale e sull'evoluzione storica dei rapporti tra la teologia e la metafisica suggeriscono alcune coordinate teoriche della questione.

a) L'aspetto che balza all'occhio in modo più immediato e macroscopico nei rapporti metafisica-teologia è un certo andamento funzionalistico, strumentale del rapporto. La teologia, pur impegnandosi nei suoi momenti migliori a riplasmare dal di dentro i procedimenti riflessivi e i modelli ontologici, manifesta nei loro confronti un certo atteggiamento strumentalizzatore, che si fa particolarmente evidente nei suoi momenti peggiori. I procedimenti interni che presiedono alla costituzione dei modelli ontologici tendono — si badi che si parla solo di atteggiamenti tendenziali — a essere colti non in se stessi, ma per l'uso teologico che se ne può fare. Di qui il rischio di una visione «ancillare» della metafisica: è uno strumento che talvolta viene assunto in servizio, talvolta viene licenziato.

Ultimamente si possono imputare a questo rapporto funzionalistico sia i difficili impatti della teologia passata con i modelli ontologici, sia il rifiuto della metafisica da parte della teologia recente, mentre i momenti più costruttivi e fecondi della teologia sono quelli in cui è avvenuta una valutazione di pertinenza intrinseca e una riplasmazione intrinseca dei modelli ontologici.

b) La tendenza strumentalizzatrice è la maldestra espressione di una esigenza intrinseca della teologia. Essa fa riferimento alla fede, riconosciuta come adesione a una verità assoluta e definitiva, in quanto la rivela-

(5) Si veda in proposito la parte storica della voce *Dio* nel Dizionario Teologico Interdisciplinare, che documenta la difficile articolazione del *De Deo Uno* col *De Deo Trino*, appunto perché il *De Deo Trino* tende a rispondere ai problemi posti dal *De Deo Uno* più che a interpretare i dati dell'economia salvifica: L. SERENTHÀ, voce *Dio*, in Dizionario Teologico Interdisciplinare, Vol. 1 (Torino 1972), in part. pp. 694-697.

zione cristiana, a cui la fede aderisce, è accolta dalla teologia come auto-manifestazione di Dio stesso, così come è in se stesso.

Il carattere assoluto e insuperabile della fede come via di accesso alla verità comporta che ogni altro modello ontologico, cioè ogni altra via di accesso alla verità, abbia un carattere relativo e subordinato. Questa è l'intuizione corretta che si esprime nella tendenza strumentalizzatrice. Ma abbiamo detto che si esprime in maniera maldestra, in quanto il carattere relativo e subordinato dei modelli ontologici in rapporto al modello veritativo della fede non significa necessariamente attrazione strumentale di quelli a questo. Anzi una duplice riflessione ci orienta in senso contrario.

c) La prima riflessione scopre che il modello di accesso alla verità, costituito dalla fede, non si percepisce semplicemente come assoluto, ma come assoluto comunicato e gratuitamente comunicato. Fa quindi riferimento alla assoluta verità che è Dio stesso così come è in se stesso, ma coglie il «se stesso» di Dio nell'atto di rendersi presente in un «diverso» da Dio, mediante un gesto di gratuita autodonazione, con cui Dio rende liberamente disponibile l'indisponibile mistero della propria vita.

Nell'evento complessivo della fede, dunque, due aspetti vanno evidenziati:

— *primo*: la suscitazione di un «diverso» da Dio capace di percepire e accogliere la gratuita autodonazione di Dio;

— *secondo*: il «diverso» da Dio percepisce e accoglie l'autodonazione di Dio come gratuita, quindi scaturente da radici, ragioni, leggi che sono in Dio stesso e non nel «diverso» da Dio e che diventano radici, ragioni, leggi del «diverso» da Dio.

È, insomma, la classica dottrina dell'atto di fede come comportante una cospirazione di grazia, ragione e libertà. Una comprensione più ampia di questa dottrina, di là dalle lacunose e contrastanti interpretazioni teologiche, che ne sono state date nei vari trattati *De fide*, sarà propiziata dalla seconda riflessione.

d) La seconda riflessione riguarda i modelli ontologici di accesso alla verità, colti nei procedimenti interni da cui risultano.

Sintetizziamo i passaggi principali che vengono analiticamente descritti negli appositi trattati filosofici:

— l'evidenza immediata a cui la conoscenza è aperta rinvia a un originario inedito, ignoto, misterioso;

— la struttura del conoscere, in quanto aperta al mistero, è realmente attuata quando sfocia in una scelta della libertà, che decide di disporre se stessa nell'atteggiamento di affidarsi al mistero;

— la differenza tra il polo del mistero inedito e il polo del soggetto aperto al mistero mediante conoscenze evidenti e decisioni libere si precisa mediante una affermazione che è il risultato di due negazioni:

prima negazione: non c'è piena adeguazione tra il mistero, che fonda il dinamismo di conoscenza e di affidamento, e il soggetto conoscente e libero che si affida al mistero;

seconda negazione: non c'è neppure, tuttavia, piena divisione o separazione, perché altrimenti si penserebbe il soggetto conoscente e libero

non come affidantesi al mistero, ma come qualcosa che, standogli accanto, lo condiziona e lo limita;

affermazione: c'è una alquale presenza del mistero nel soggetto conoscente e libero, che quindi può essere colto nella linea del simbolo, che dice distinzione e insieme alquale identità allusiva nei confronti di qualcosa a cui il simbolo rinvia;

— la struttura originaria del soggetto conoscente e libero si rivela quindi come struttura simbolica, come espressione del mistero che è insieme presente e assente, come paradossale congiungimento di parola e silenzio: l'uomo parla di sé e si scopre e si possiede come sporgente sul mistero; davanti al mistero l'uomo tace e si spossa, non identifica il mistero con sé, rinuncia a pensarlo sulla falsariga di se stesso e si affida al mistero; ma proprio questo silenzio e questo spossamento fanno rifiorire la parola, l'uomo si scopre come simbolo, come parola detta dal mistero, come realtà diversa dal mistero, ma insieme recante in sé la sua presenza continuamente sfuggente e continuamente donantesi;

— le leggi del dono non possono essere stabilite dall'uomo, ma dipendono dalla libera gratuità del mistero; pertanto si può dire che la struttura originaria dell'uomo si attua in un evento che corrisponde alle caratteristiche intrinseche della struttura stessa proprio nell'atto di esserle incorrispondente, di eccederla, di oltrepassarla.

e) Fondendo le due riflessioni, notiamo che l'assolutezza della fede fa riferimento a dei processi umani riflessivi e liberi, i quali, a loro volta, proprio per il loro intrinseco dinamismo, rinviano a un evento che, mentre costituisce la loro condizione originaria e la loro attuazione, anzi proprio per corrispondere a tutto ciò, deve essere incorrispondente e oltrepassante. Comprendiamo qui in che senso la fede è cospirazione di grazia, ragione, libertà, con l'ulteriore precisazione che la «grazia» della fede cristiana corrisponde a quella speciale gratuità del dono di Dio in Cristo, che non è solo dono del mistero, ma *autodonazione* di Dio così com'è in se stesso.

Comprendiamo ancora che la relatività dei modelli ontologici al modello veritativo della fede non è *attrazione* strumentale, ma *attuazione* della loro struttura intrinseca.

Pertanto la metafisica non è dannosa alla fede ⁽⁶⁾; ma ne è un momento intrinseco, non da cogliere per fini strumentali, ma da accogliere nella sua interiore struttura.

f) Ritornando dal nodo teoretico alla configurazione epocale e alla evoluzione storica possiamo comprendere meglio i valori e i limiti dell'accoglimento di una certa metafisica da parte della teologia tradizionale e del rifiuto della metafisica da parte della teologia recente.

In fondo, il problema del rapporto tra il modello «cristiano» di accesso alla verità e i modelli «ontologici» è quello di una corrispondenza incorrispondente: da un lato, la riflessione ontologica sulla struttura origi-

(6) Cfr. la tesi paradossale di D. ANTISERI, *Perché la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede*, Brescia 1980.

naria deve mostrare che l'attuazione ad essa corrispondente rimanda ad un evento che non le corrisponde; dall'altro, la riflessione sull'evento cristiano deve mostrare che la sua incorrispondenza alla struttura originaria ne diventa l'attuazione pienamente corrispondente.

Orbene si può dire che la teologia tradizionale tende a mostrare la corrispondenza, mentre la teologia recente tende a mostrare l'incorrispondenza. In questo sta il loro valore.

Le esigenze legittime, soggiacenti alle due opposte tendenze, si scontrano, però, con alcuni limiti.

La teologia tradizionale avverte l'esigenza di un confronto con i modelli ontologici, ma non sempre si rende conto che quei concreti modelli ontologici, a cui ricorre, esigono una rimeditazione più radicale. Soprattutto il concetto di trascendenza, pensato in termini troppo omogenei e insieme troppo concorrenziali con la realtà umano-mondana, finisce per cogliere la incorrispondenza dell'evento di Gesù alla struttura originaria come un insieme di aspetti che si sommano estrinsecamente a quegli aspetti per cui tale evento è corrispondente alla struttura originaria.

La teologia recente, per superare il rischio della vanificazione a cui è esposta l'incorrispondenza nel ricorso ai modelli ontologici da parte della teologia tradizionale, pensa di risolvere il problema rifiutando ogni ricorso a qualsiasi modello ontologico; ma in tal modo introduce il rischio di una nuova vanificazione, perché una concezione dell'incorrispondenza, che non sa esprimere anche la corrispondenza, non dice la densità dell'autentica incorrispondenza cristiana, che è anche corrispondenza.

Il vizio delle due concezioni è di intendere la corrispondenza e l'incorrispondenza a modo di somma (teologia tradizionale) o di sottrazione (teologia recente), mentre il problema vero è di comprendere che la corrispondenza è un aspetto intrinseco dell'incorrispondenza.

g) Proiettandoci, ora, euristicamente verso il compito che ci attende, a partire dalla precomprensione offertaci da questo sondaggio introduttivo, possiamo concludere che la comprensione teologica del monoteismo cristiano deve confrontare il modello «cristiano» e i modelli «ontologici» di accesso alla verità di Dio, non nel senso di considerarli come dualisticamente precostituiti per tentare poi un procedimento di unificazione, che inesorabilmente sfocia o nella somma o nella sottrazione, ma nel senso di partire unitariamente dai modelli ontologici cristiani, per scendere poi alla aliquale dualità che si verifica in essi, in quanto l'ontologia cristianamente determinata che caratterizza tali modelli, attua le intrinseche esigenze della struttura originaria espresse nei modelli ontologici elaborati dalla riflessione umana.

Detto in altro modo, la corrispondenza e l'incorrispondenza non vanno colte come due dati inizialmente distinti, da ricondurre poi a unità, ma come un dato unitario originario *entro cui* si istituisce la distinzione: a livello filosofico il dato unitario è la corrispondenza, ma vista come intrinsecamente aperta all'incorrispondenza; a livello teologico il dato unitario è l'incorrispondenza, di cui, però, si mostra essere momento intrinseco la corrispondenza.

Dando per supposto il livello filosofico, si accingiamo alla articolazione del livello teologico.

La nostra indagine dovrà comprendere due momenti fondamentali:

— analisi critica della riflessione cristiana nella sua evoluzione storica, per arrivare a un quadro organico dei vari modi in cui il pensiero cristiano ha descritto l'incorrispondenza cristiana nella sua intrinseca attitudine a corrispondere alla struttura originaria;

— progetto teoretico di una riflessione cristiana che, accogliendo criticamente i modelli tradizionali, si impegni ad elaborare il modello epocale di interpretazione della corrispondenza intrinseca alla incorrispondenza cristiana.

Sarà indispensabile, però, premettere ai due momenti — storico e teoretico — un accostamento alle provocazioni provenienti dai modelli riflessivi già in qualche modo presenti nella rivelazione biblica.

B. MOMENTO EPISTEMOLOGICO

— *La teoria del Dio cristiano.*

— *Il principio dell'analogia e la storia di Gesù.*

Ci avviciniamo allo *status quaestionis* del nostro tema attraverso tre approcci:

— una provocazione biblica;

— la collocazione del momento epistemologico tra i momenti della proposta sistematica per il trattato di Dio;

— il collegamento del momento epistemologico del trattato di Dio col problema più generale della natura epistemologica della fede.

Questo avvicinamento allo *status quaestionis* ha valore «euristico», tende, cioè, a far trovare il problema, non a risolverlo.

La soluzione comporterà lo sviluppo dell'intera trattazione. Ma per essere ben avviato a soluzione, un problema chiede anzitutto di essere bene impostato. In questo capitolo cerchiamo appunto l'impostazione del problema, collocandolo entro alcune coordinate che lo delimitano e ne costituiscono una corretta e feconda precomprensione.

I) Suggestione biblica

Ci ispiriamo a Lc 19,1-10 (7). Ne offriamo una lettura strutturale, non nel senso tecnico delle filosofie strutturaliste di impronta soprattutto francese, ma nella linea di alcune acquisizioni che sono diventate comuni tra gli esegeti e che colgono il messaggio di un testo biblico non solo nelle sue proposizioni teoriche, ma anche in quella figura pratico-funzionale che è disegnata dai comportamenti umani. Una lettura strutturale così intesa concede rilievo a tre elementi: i protagonisti della vicenda, colti nella loro situazione, nelle loro funzioni e nella loro successione; i procedimenti ope-

(7) Cfr. R. FABRIS, *La ricerca di Dio nell'opera di Luca*, in AA.VV., *Quaerere Deum. Atti della XXV Settimana Biblica*, Brescia 1980, in part. pp. 251-254.

rativi in cui essi sono coinvolti; gli esiti a cui pervengono i procedimenti operativi.

Abbozziamo dunque una lettura strutturale dell'episodio di Zaccheo, a cui faremo seguire alcune considerazioni più generali sulla ricerca di Dio.

1. *Lettura strutturale di Luca 19,1-10*

Notiamo anzitutto l'unità letteraria e tematica di questa pericope, inclusa come è tra i verbi «cercare» (*zetein*) del v. 3 (Zaccheo andava «cercando» chi fosse Gesù) e il verbo «cercare» del v. 10 (Gesù si autorivela come il Figlio dell'uomo venuto a «cercare» e a salvare ciò che è perduto). L'episodio si snoda tra l'inquieta, indeterminata, curiosa ricerca dell'uomo e la pacificante, determinata, coraggiosa ricerca del Figlio dell'uomo. Il concreto svolgimento della vicenda prende figura in due schemi simmetrici.

a) *Il primo schema* vede questa articolazione dei protagonisti, dei procedimenti e degli esiti:

— successione dei protagonisti: prima c'è Zaccheo, definito in termini sociologici (esattore e ricco); poi c'è Gesù, oggetto indeterminato della curiosa ricerca di Zaccheo; tra i due si frappone la folla, a modo di ostacolo geografico-spaziale;

— procedimenti operativi: Zaccheo cerca di superare l'ostacolo con un'operazione geografico-spaziale (sale sul sicomoro);

— esito: l'ostacolo è superato e Zaccheo può vedere Gesù nonostante la folla e la piccola statura.

b) *Il secondo schema* si articola nel modo seguente:

— successione dei protagonisti: prima c'è Gesù, soggetto di una ricerca determinata e amorosa (prende l'iniziativa di chiedere ospitalità a Zaccheo); poi c'è Zaccheo, definito in termini etici (è il peccatore amato da Gesù e odiato dalla folla); tra i due si frappone ancora la folla, a modo di ostacolo etico-personale (non vuole che Gesù si avvicini a Zaccheo che è un peccatore);

— procedimenti operativi: l'ostacolo è superato da Gesù che allaccia, nonostante tutto, un rapporto personale con Zaccheo (andare in casa) dopo aver superato la distanza spaziale (lo guarda); l'iniziativa di Gesù è corrisposta dall'iniziativa di Zaccheo (scende in fretta, gioisce, accoglie in casa, sta ritto, tutto proteso verso Gesù, decide di cambiare vita);

— esito: l'ostacolo del peccato è superato mediante la trasformazione di Zaccheo che cessa di essere ricco, si spoglia dei suoi averi, ripara il male compiuto, rivela il figlio di Abramo che prima era nascosto in lui, mentre contemporaneamente avviene l'autorivelazione di Gesù come Figlio dell'uomo cercatore e salvatore di ciò che è perduto.

2. *Considerazioni sulla ricerca di Dio*

Luca ha voluto fare della vicenda di Zaccheo un episodio emblematico della ricerca di Dio. Cerchiamo, quindi, di raccogliere da questa pagina

lucana alcune indicazioni circa il tema generale della ricerca di Dio, che è oggetto del nostro studio, dedicato alla descrizione dei procedimenti antropologici che soggiacciono all'affermazione del monoteismo cristiano.

Delineiamo i momenti e le componenti della ricerca.

a) *I momenti* si delineano nella seguente successione:

— *l'uomo è cercatore di Dio*. Direttamente Zaccheo cerca Gesù, non Dio; ma la sua ricerca esprime quelle fondamentali tensioni verso i sensi ultimi della vita che hanno a che fare col mistero assoluto. La ricerca dell'uomo, però, è caratterizzata dalla *indeterminatezza* (Zaccheo non sa chi è Gesù, non sa chi propriamente sta cercando) e dalla *separatezza* (Zaccheo è separato spazialmente, sociologicamente e soprattutto moralmente dalla realtà cercata). Indeterminatezza e separatezza si influenzano e si aggravano reciprocamente.

— *Dio è cercatore dell'uomo in Gesù*. Dio supera l'indeterminatezza e la separatezza autodeterminandosi in Gesù e avvicinandosi all'uomo separato. Più precisamente: Dio si autorivela in Gesù come colui che vuole togliere ogni lontananza dell'uomo da Dio. Il volto determinato che Dio si dà in Gesù è quello che invita e conduce alla comunione personale. In tal modo la ricerca dell'uomo è insieme trascesa e compiuta: è *trascesa*, perché l'autodeterminarsi di Dio in Gesù dipende da lui e dalla sua gratuità, non è il frutto delle capacità di determinazione propria della ricerca umana, non è ad esse proporzionato e commisurato; è *compiuta*, perché l'eccedente e gratuito autorivelarsi di Dio corrisponde all'intrinseco orientamento della ricerca umana verso qualcosa che sia appunto ignoto, non è già dato, non già in partenza determinabile e disponibile.

— *L'incontro* tra ricerca di Dio da parte dell'uomo e ricerca dell'uomo da parte di Dio avviene attraverso un vissuto concreto, una esperienza storica, una vicenda personale.

Parlando di *vissuto personale* alludiamo alla sintesi che la persona sa fare tra una successione frammentaria di eventi e una ispirazione unitaria che viene scorta in essi. L'elemento decisivo per pervenire alla sintesi tra frammentarietà e unità degli eventi, è la scoperta della *struttura simbolica* degli eventi: i gesti, le parole, i sentimenti di Gesù vengono percepiti, nell'interiorità personale di Zaccheo, come simboleggianti e manifestanti una intenzione di amore, più propriamente di un amore non semplicemente amicale, ma carico della stessa intensità dell'amore di Dio. C'è quindi un *capire* l'intenzionalità di alcuni eventi posti oggettivamente davanti a Zaccheo; poi c'è un *aderire*, un cambiamento personale, un camminare secondo quella «intenzione», quell'orientamento simbolico tracciato dagli eventi capiti nella loro unitaria tensione verso una meta ignota, che si rende via via nota appunto attraverso gli eventi rivelatori.

b) *Le componenti* della ricerca, che emergono dalla sua concreta attuazione nei momenti ora descritti, si possono indicare nel modo seguente.

— Anzitutto va notata la *complessità* delle componenti stesse. Le componenti più propriamente conoscitive (curiosità di sapere; vedere e interpretare gesti e parole; conoscere Gesù come inviato da Dio, ecc.) sono indissolubilmente intrecciate con componenti pratico-affettive (desiderio di incontrare Gesù; adesione al suo invito; decisione di cambiare vita,

ecc.); il tutto poi legato ad un evento di rivelazione che, se è il compimento di questi procedimenti teorici e pratici, non deriva però da essi, ma si presenta dal di fuori in un contesto di eccedenza e di gratuità.

— In secondo luogo, soffermandoci sulle *componenti conoscitive*, dobbiamo approfondire il rapporto tra indeterminatezza e determinazione per intervento di Dio. L'indeterminatezza non può essere intesa come un fatto casuale, dipendente da circostanze estrinseche, ma va invece riconosciuta come condizione intrinseca della ricerca umana. La ricerca di Dio da parte dell'uomo non solo è indeterminata, ma anche indeterminabile e indeterminanda. Qualora pretendesse di autodeterminarsi contraddirebbe quella struttura simbolica che è stata accennata precedentemente. Solo il gratuito ed eccedente intervento di Dio che si autodetermina rivelandosi può rendere determinata la ricerca stessa. Si tratta, però, di notare che, in questa determinazione da parte di un intervento divino eccedente e gratuito, la ricerca umana non è squalificata o disturbata da interferenze estrinseche, ma, appunto, determinata, configurata, plasmata nelle sue intrinseche caratteristiche tensionali.

— In terzo luogo si può riprendere la riflessione sul *vissuto personale*, per esplicitarne la valenza teoretica. Il rapporto tra l'indeterminatezza della ricerca di Dio da parte dell'uomo e la sua determinazione nella ricerca dell'uomo da parte di Dio può trovare una significativa illustrazione nel carattere di vissuto personale che ha l'incontro tra le due ricerche. Il vissuto personale comporta che una serie di eventi storico-oggettivi venga colta nella sua unitarietà perché tali eventi, attraverso il loro accoglimento in quel *continuum*, che è l'interiorità intelligente e libera della persona, rivelando la loro intrinseca orientazione simbolica. Questa carica simbolica è ad essi intrinseca, non viene loro concessa, ma semplicemente riconosciuta dalla persona; ma senza l'interiorizzazione personale il riconoscimento non potrebbe accadere. Si apre qui la possibilità di correlare, senza concordismi e senza contrapposizioni concorrenziali, l'elemento di eccedenza e di gratuità, proprio della conoscenza di Dio, e l'elemento di interiore corrispondenza alle native attitudini conoscitive dell'uomo: l'eccedenza compete all'oggettivo valore simbolico degli eventi che vengono posti gratuitamente nella storia da un intervento libero di Dio; la corrispondenza si riferisce all'accoglimento dei simboli dell'interiorità personale.

— In quarto luogo emerge la componente *cristologica*. Si è visto che l'eccedenza simbolica degli eventi rivelatori, posti da Dio nella storia, richiede l'accoglimento nell'interiorità personale, ma non riceve da tale accoglimento la propria misura, bensì gliela propone da assimilare e riconoscere. Si tratta allora di riconoscere l'obiettivo portata storica degli eventi rivelatori. Qui prende un rilievo singolare e decisivo l'evento di Gesù come evento della piena autorivelazione di Dio, cioè come evento che è insieme simbolo di Dio e realtà identica a Dio. Una reale conoscenza di Dio, quindi, non può essere che quella offerta da Gesù e in Gesù. D'altra parte, la determinazione cristiana della conoscenza di Dio non può emergere se non sullo sfondo dell'interiorità personale aperta ad accogliere gli eventi simbolici della rivelazione di Dio.

Sarà compito della riflessione teologica l'interpretazione e la configu-

razione riflessa del rapporto tra questi due aspetti della conoscenza del Dio cristiano.

Per meglio configurare questo compito teologico inseriamo il tema della conoscenza di Dio nel contesto degli altri temi in cui si articola la trattazione di Dio.

II) *Il momento epistemologico tra i momenti del trattato di Dio*

Si tratta di esplicitare in linea di principio e per via storica il legame tra il momento gnoseologico e il precedente momento ontologico.

In linea di principio non è difficile intuire che i provvedimenti riflessivi, entro i quali si elabora una corretta interpretazione teologica del monoteismo cristiano, trovano ulteriore chiarezza in una riflessione che metta a tema non l'esito oggettivo dei procedimenti, ma i procedimenti stessi, elaborando così una teoria riflessa del monoteismo cristiano.

Del resto le linee storiche, secondo le quali abbiamo tracciato l'evoluzione del monoteismo cristiano, hanno mostrato lo stretto legame che intercorre tra una determinata concezione del monoteismo e le più o meno esplicite teorie gnoseologiche che soggiacciono a tale concezione.

Sarà utile raccogliere sinteticamente le indicazioni che provengono dalla storia, mediante un breve sondaggio nei momenti patristico, medievale e moderno.

3. *Il momento patristico*

Il punto nodale del pensiero patristico è il superamento dell'intermediarismo ontologico, che offriva uno schema mentale per interpretare i rapporti tra il Padre, Gesù Cristo e il mondo creato: Ario lo superava ponendo Gesù sul versante delle cose create; Nicea impose di superarlo ponendo Gesù sul versante della realtà divina. Questo comportò di porre il pluralismo personale all'interno della realtà stessa di Dio, che venne così concepita secondo una tensione tra l'ordine essenziale e l'ordine ipostatico.

Abbiamo notato le difficoltà incontrate dalla teologia ad articolare i due ordini e abbiamo indicato la ragione di tali difficoltà in un non pieno superamento dell'intermediarismo gnoseologico. Approfondendo questa affermazione, possiamo fare le seguenti riflessioni.

a) Sullo sfondo va collocata una riflessione di tipo cristologico, relativa alla mediazione di Gesù. Gesù è *proclamato* come mediatore, ma in realtà tende ad essere *pensato* come intermediario. Lasciamo al trattato di Cristologia la dimostrazione di questa affermazione e ci limitiamo alle sue conseguenze per la teologia.

b) Venendo al trattato propriamente teologico, dobbiamo riflettere sulle due modalità a cui abbiamo ricondotto schematicamente la teologia greca e latina nel pensare i rapporti tra l'ordine essenziale e l'ordine ipostatico. La teologia greca parte dall'ordine ipostatico e tende a traggua-

re attraverso di esso l'ordine essenziale, scavalcando l'ordine ipostatico verso l'ordine essenziale sotto la guida del concetto di «infinità»: la realtà essenziale di Dio non può essere definita e quindi non si può escludere da essa la pluralità ipostatica affermata dalla rivelazione cristiana.

La teologia latina parte dall'ordine essenziale e, concependolo come consostanzialità, discende verso l'ordine personale-ipostatico. Il concetto che fa da guida in questa discesa è quello di «vita»: la realtà divina va concepita come principio di operazioni vitali che, avvenendo all'interno di essa, danno origine alle processioni personali.

La tendenza rintracciabile in entrambe le posizioni è l'estrinsecismo dell'ordine trinitario-ipostatico che, nella teologia greca, tende ad essere scavalcato verso l'ordine essenziale, mentre, nella teologia latina, tende ad essere aggiunto all'ordine essenziale.

Pertanto si finisce per affermare un monoteismo che è «anche» trinitario, ma non è il monoteismo della Trinità esigito dalla rivelazione cristiana.

Orbene, alle radici di queste aporie sta una insufficiente riflessione sulla «infinità» e sulla «vita», cioè sui concetti-guida della riflessione che collega l'ordine essenziale e l'ordine ipostatico. L'insufficienza è di tipo gnoseologico, nel senso che riguarda i procedimenti analogici in base ai quali si parla di Dio e delle creature.

L'idea di infinità divina tende a dire che Dio *non è come* le creature finite e definibili. L'idea di vita divina tende a dire che Dio *è come* le creature dotate di operazioni vitali. Ma se si vuole che l'apofatismo della prima impostazione non conduca all'equivocità e il catafatismo della seconda non scada nella univocità, diventa importante comprendere l'intrinseca ragione del procedimento analogico, come di un procedimento concettuale-riflessivo mediante il quale si esplicita l'intuizione originaria della realtà. Tale intuizione coglie la realtà come unità di identità e differenza, in quanto coglie indistintamente e confusamente una totalità che si dà in eventi parziali simbolicamente allusivi di essa. Di qui la necessità di un procedimento riflessivo che espliciti concettualmente l'intuizione originaria. Di qui, ancora, l'analogicità come struttura intrinseca di tale procedimento riflessivo, il quale deve dire insieme l'identità e la differenza intuite nell'unità della realtà.

Vedremo a suo tempo come il pensiero patristico ha riflettuto sull'analogia. Qui ci limitiamo a notare che il concetto greco di trascendenza, anche se è stato superato nei suoi contenuti attraverso l'elaborazione di un concetto cristiano di trascendenza, come trascendenza comunicante salvificamente con la storia, non è stato, tuttavia, pienamente superato dal punto di vista dei procedimenti gnoseologici su cui esso si fonda. Questi procedimenti prevedono che prima si identifichi la realtà con l'ente finito, poi, cogliendone la contraddizione, si arrivi all'ente infinito, concepito come escludente da sé le caratteristiche dell'ente finito. Ma in tal modo l'identità e la differenza non vengono colte in unità, ma a modo di somma, che dà origine a insuperabili dualismi e a inevitabili intermediarismi. Infatti un concetto di realtà neutra e intermedia, astratto dall'ente finito, viene posto come fondamento di quelle operazioni gnoseologiche che, at-

traverso variazioni introdotte nel concetto intermedio, conducono a dire analogicamente le caratteristiche dell'ente finito e quelle dell'ente infinito.

c) Alla radice di questo dualismo e intermediarismo va posta la concezione tipicamente greca del conoscere come specularità, come rispecchiamento dell'oggetto nelle rappresentazioni concettuali del soggetto conoscente. Di qui la tendenza al concettualismo oggettivizzante, che renderà difficile per la teologia patristica anche la corretta interpretazione dell'apertura razionale a Dio implicata nella conoscenza cristiana di Dio. La conoscenza di Dio in Gesù presuppone una ricerca razionale di Dio. Ma l'interpretazione concettualistica e oggettivante di tale ricerca finirà per presentarla non come un presupposto, ma come una alternativa alla via cristiana di accesso a Dio. Dio qui l'insistenza dei Padri sugli aspetti misteriosi e apofatici del nostro accesso a Dio, specialmente in occasione della crisi eunomiana. Ma bisognerà verificare se questo ricorso alla misteriosità apofatica ricolloca correttamente la mediazione concettuale nel complesso itinerario della ricerca di Dio, oppure semplicemente accosta alla chiarezza concettuale l'invincibile oscurità di elementi non concettuali, ricollegando ad essi la nuova luce offerta dalla rivelazione cristiana.

2. Il momento medievale

La teologia medioevale eredita da quella patristica sia la nozione centrale del monoteismo cristiano, come unità tra il polo essenziale e il polo ipostatico, sia le aporie nell'articolare tale unità. La nozione e le aporie ricevono una più chiara formalizzazione per un ricorso più ampio e consapevole che la teologia medievale fa alle riflessioni gnoseologiche.

a) In questa luce l'estrinsecismo della Trinità, quale era latente nella teologia patristica, tende pericolosamente a esplicitarsi e a formalizzarsi. Il vigoroso richiamo del Lateranense IV a considerare la Trinità come pienamente coincidente con la *summa res* divina, se riusciva a bloccare l'estrinsecismo che, attraverso Boezio e Gilberto, esplodeva in Gioachino da Fiore, non trovava, però, una convincente interpretazione nella teologia che si ispirava a Pietro Lombardo: infatti la presentazione delle relazioni ipostatiche come sussistenti, cioè aventi come loro realtà la realtà stessa della sostanza divina, non riesce, neanche nella poderosa sintesi di san Tommaso, a superare del tutto l'impressione di un certo nominalismo, cioè non riesce a esibire il fondamento reale delle affermazioni che vengono fatte in omaggio al dogma.

Orbene, la radice di queste aporie è di tipo gnoseologico; precisamente va trovata nella difficoltà a giustificare le analogie prevalentemente cosmologiche, impiegate per pensare il polo essenziale della realtà divina, e le analogie prevalentemente psicologiche, impiegate per pensare il polo ipostatico.

b) Occorrerà quindi analizzare il concetto di analogia elaborato dalla teologia medievale. In particolare bisognerà vedere se e perché le analogie cosmologiche e psicologico-personali, anziché aprirsi alle analogie offerte

dagli eventi storico-salvifici, tendono a diventarne l'alternativa e il surrogato. Per operare questa verifica

— da un lato, occorrerà esaminare il tipo di rapporto che la teologia medievale istituisce tra la mediazione concettuale analogica e la simbolica intuizione originaria dell'unità dell'essere;

— dall'altro, si dovrà vedere se e come la teologia medievale percepisce e tematizza il rapporto tra la dimensione analogica dell'apertura della conoscenza umana all'essere e la particolare struttura analogica della fede, che è aperta a quella particolare modalità di essere che compete agli eventi di Gesù come eventi dell'autorivelazione di Dio stesso, quindi come eventi appartenenti insieme alla realtà storica e alla realtà divina.

c) Nella luce delle precedenti analisi bisognerà affrontare il problema dei rapporti tra la conoscenza di Dio mediante la fede e la conoscenza di Dio mediante la ragione. La teologia medievale non enfatizza certo la tesi della conoscibilità naturale di Dio, come farà la teologia manualistica. Per essa la conoscenza di Dio è quella che viene concessa dalla fede. Entro la fede, però, va scoperto e tematizzato lo spazio della conoscenza razionale. Si tratterà di esaminare la portata di questa scoperta e di questa tematizzazione, per vedere se la riconduzione dei rapporti tra fede e ragione allo schema più generale dei rapporti tra l'ordine soprannaturale e l'ordine naturale non comporti già delle latenti spinte dualistiche, che esploderanno apertamente nell'età moderna, quando il generale clima di fede, in cui viveva la cristianità medievale, lascerà il posto alle crisi tipiche del pensiero e della cultura moderna.

3. Il momento moderno-contemporaneo

Il dualismo ragione-fede è appunto il fenomeno tipico del momento moderno, che si prolunga nel momento contemporaneo. Nella luce di tale dualismo possiamo interpretare il rapporto tra momento ontologico e momento epistemologico del trattato di Dio.

a) Il problema ontologico, che la trattazione teologica di Dio in età moderna ha dovuto affrontare, è quello della trascendenza di Dio, variamente compromessa o negata nei sistemi filosofici. Il richiamo dogmatico, proveniente dal Vaticano I in questo senso, non ha, però, trovato una sufficiente interpretazione teologica. Possiamo sintetizzare le insufficienze nella seguente contrapposizione, che abbraccia anche il momento contemporaneo:

— la teologia manualistica ha cercato di esprimere la trascendenza di Dio, ma stentando a integrare la storia (si pensi alla struttura dei trattati *De Deo Uno*, *De Deo Trino* con l'assenza di riferimenti alla storia e alla storia salvifica);

— la teologia contemporanea compie un coraggioso recupero della storia, in particolare della storia cristiana, ma stenta a trovare modalità convincenti per collegare la storia con la trascendenza (si pensi alla unificazione dei trattati di Dio intorno al tema della Trinità, con particolare riferimento alla manifestazione economico-salvifica della Trinità, ma con le ambiguità che si incontrano nel risalimento alla Trinità immanente).

Orbene, alle radici di queste difficoltà nell'affrontare il tema ontologico della trascendenza del Dio cristiano sta il problema gnoseologico del difficile impatto con il concetto moderno di ragione che, contestando la metafisica concettualistica, veicolava le istanze della soggettività e della storia.

b) Anche l'impatto della teologia con il concetto moderno di ragione può essere sinteticamente espresso in una contrapposizione.

— Da un lato, c'è la tendenza a diffidare dei procedimenti della ragione moderna, estendendo, però, la diffidenza alla ragione in quanto tale, perché non si riesce a criticare dal di dentro tali procedimenti, distinguendo tra le corrette istanze della ragione e la criticabile forma epocale, in cui esse si presentano. Nascono così le varie correnti fideistiche dello scorso e del presente secolo. In questo contesto va posto il richiamo fatto dal Vaticano I sulla razionalità dell'atto di fede e sulla conoscibilità naturale di Dio.

— Dall'altro lato, insorge la tendenza a valutare positivamente l'apporto della ragione, anche per accogliere il richiamo del Vaticano I. Ma il richiamo stenta a trovare una sufficiente interpretazione teologica, perché si ripropone la già ricordata difficoltà a distinguere tra ragione e ragione moderna. L'accoglimento delle istanze razionali viene fatta acriticamente coincidere con le istanze della ragione moderna, che stenta a correlare i temi della soggettività e della storia con il tema della trascendenza.

Si tratterà, allora, di esaminare la teologia moderna e contemporanea dal punto di vista della modalità più o meno critica con cui essa si confronta con i procedimenti della ragione moderna. In particolare bisognerà analizzare l'impatto della teologia con i tre più emblematici procedimenti della ragione moderna, i quali, di là dalle modalità differenti, ripropongono una tendenza comune, cioè quella di un punto di partenza antropologico che sia totalmente evidente ed esaustivamente omnicomprensivo: dapprima la concettualità pura e assoluta; poi la storicità come assoluta istanza pratica soggettiva; poi la storia come totalità oggettiva di fatti anticipata e attuata nell'impegno pratico, con cui vengono criticate e rinnovate le diverse società storiche. L'ambiguità di questi procedimenti sta nell'identità che viene stabilita tra l'assoluto e i punti di partenza antropologici, disattendendo il fatto che il punto di partenza veramente originario e critico è quello di una apertura alla realtà come unità di identità e differenza: il che comporta anche, mediante un procedimento riflessivo, l'affermazione della trascendenza. Siccome questo punto di partenza originario non è compreso, si compiono aberranti identificazioni, cariche di pericolose conseguenze: si identifica l'assoluto con la concettualità, disattendendo la storicità e la storia; oppure si pone l'assoluto nella storicità soggettiva, opponendosi alla riflessione teorica e attraendo la storia nella storicità; oppure si pone l'assoluto nella totalità storica, compromettendo ancora una volta le istanze teoretiche e vanificando la storicità nella storia.

Si tratterà, allora, di vedere se e come la teologia, aderendo all'assoluto rivelatosi in Cristo, riesce a collocare nel rivelarsi cristiano di Dio i procedimenti della concettualità, della storicità, della storia, restituendoli alla loro funzione originaria. In questa analisi il rinvio all'assoluto trascenden-

te andrà verificato sulla base di due istanze, che abbiamo più volte ricordato:

- la originale struttura simbolica delle realtà cristiane, che sono simboli storici del mistero trascendente e insieme identici ad esso;
- la originaria struttura simbolico-analogica dei procedimenti con cui l'uomo si scopre aperto alla verità dell'essere.

III) *Il momento epistemologico del trattato di Dio e la natura epistemologica della fede*

Il confronto tra il momento ontologico e il momento epistemologico del trattato di Dio ha messo in luce il rapporto tra i procedimenti gnoseologici relativi al trattato di Dio e i più generali procedimenti relativi alla razionalità della fede. Al fine di inquadrare euristicamente il tema che ci interessa, cioè l'infrastruttura epistemologica del monoteismo cristiano, è utile coglierlo come un caso particolare di un tema più generale, quale è appunto quello della natura epistemologica della fede. Non si tratta di ricostruire un trattato *De Fide*, ma solo di richiamare alcuni aspetti che costituiscano una fruttuosa precomprensione del tema particolare che stiamo studiando. C'è infatti una circolarità ermeneutica tra la comprensione di un problema nei suoi elementi generali, e il suo svolgimento nei temi particolari. Pertanto, se lo svolgimento del tema dell'accesso conoscitivo al Dio cristiano offrirà utili spunti per riflettere sul tema generale della fede, una previa riflessione sui problemi della fede può suggerire alcune prospettive secondo cui affrontare l'accesso conoscitivo alla realtà del Dio rivelato in Cristo. Studieremo dapprima la situazione epocale della teologia della fede, per giungere, attraverso una verifica storica, al nodo teoretico.

1. *La situazione epocale*

L'accogliamo nella sua figura esteriore e nella sua radice.

a) *La figura esteriore* che ci viene offerta dall'attuale teologia della fede è quella di una difficoltà ad esprimere armonicamente l'originalità e la significanza della fede. Infatti:

- o si attrae la significanza nell'originalità: si pensa che basti presentare la forma specifica e originale del sapere della fede, esonerandosi dal compito di mostrare la sua significanza mediante un confronto con le forme generali dell'accesso umano alla verità;
- o si attrae la originalità nella significanza: si pensa di aver salvaguardato la specificità della fede, una volta che si sia provata la sua corrispondenza alle esigenze generali del sapere.

In tal modo si trascura di articolare ed esplicitare il punto centrale della fede, che è la pretesa che proprio la sua specificità rappresenti un valore universale e generale. Pertanto, sia la rinuncia a esplicitare il valore universale della originalità specifica della fede, sia la identificazione della sua

originalità con la sua universalità, comportano una incomprensione della originalità stessa.

b) *La radice* di questa situazione è appunto una insufficiente esplorazione della originalità della fede. Essa, in fondo, viene dogmaticamente data per scontata, sia da parte di chi si rifiuta di illustrarne la significanza, sia da parte di chi si limita a illustrarne la significanza: infatti, sia il non fornire le ragioni di una realtà, sia il fornire solo le ragioni, senza esaminare la realtà in sé, costituiscono un insufficiente approccio alla realtà stessa. A questa insufficiente esplorazione teorica della significativa originalità della fede la teologia attuale è condotta dalla impostazione ultimamente pragmatistica dell'analisi della fede.

Pesa sulla teologia attuale una specie di angoscia per la situazione di crisi in cui la fede versa. Nel contesto antropologico attuale la fede tende ad essere considerata insignificante, non tanto dal punto di vista soggettivo — anzi, da questo punto di vista c'è una specie di rispetto o addirittura di nostalgica invidia per chi ha la «fortuna» di credere — quanto dal punto di vista dei procedimenti con cui l'uomo interpreta e costruisce l'esistenza storico-sociale.

Di qui l'alternativa: o rimuovere il problema della significanza, rifiutandosi in una fede che manifesta il suo coraggio nel non accettare nessuna sfida; o impegnarsi nella dimostrazione della significanza, rivelando il coraggio con cui la fede accetta ogni sfida.

In questo contesto pratico c'è il rischio che la domanda su che cosa sia propriamente la fede rimanga nell'ombra, mentre vengono alla ribalta due altre domande:

- perché la fede è diventata insignificante?
- che cosa si deve fare per renderla significativa?

Da queste due domande scaturiscono due orientamenti tipici dell'attuale teologia:

— un orientamento polemico verso la teologia precedente, il cui intellettualismo astratto nell'affrontare la natura della fede viene visto come la causa della crisi a cui la fede è andata incontro;

— un orientamento impacciato verso le nuove figure del sapere culturale, che verranno esaminate non in se stesse e nella loro più o meno critica apertura alla verità, ma dal punto di vista dell'ostacolo che rappresentano o dell'aiuto che offrono a ridare significanza alla fede.

In concreto l'atteggiamento polemico verso la precedente teologia si esprime nel rifiuto della *metafisica*, vista come la causa dell'intellettualismo astratto, mentre l'apertura alle nuove figure del sapere si svolge all'insegna dell'*appello all'esperienza*, visto come lo strumento per ridare significanza alla fede.

Si tratterà allora di procedere a una verifica storica del rifiuto della metafisica e dell'appello all'esperienza, per individuare il nodo teoretico soggiacente ai problemi della teologia attuale ⁽⁸⁾.

(8) Per una analisi approfondita di entrambi gli aspetti rinviamo da un lato al già citato AA.VV., *La «fine della metafisica» nella teologia contemporanea*; dall'altro a AA.VV., *L'appello all'«esperienza» nella teologia contemporanea*, in *Teologia* 6 (1981), pp. 83-194. Qui ci limitiamo a qualche cenno allusivo.

2. La verifica storica

Si tratta, fondamentalmente, di valutare il carattere «metafisico» della teologia medievale e il carattere «esperienziale» della teologia contemporanea.

a) Per valutare correttamente il carattere metafisico della teologia medievale, occorre tenere presente la condizione complessiva della fede. Questa era significativa. Sul presupposto di questa significanza concretamente vissuta la teologia si poneva due domande:

- qual è la ragione intrinseca di questa significanza?
- e, conseguentemente, qual è l'intrinseca originalità della fede?

Anche la collocazione «geografica» della trattazione della fede manifesta questo clima in cui vive la teologia medievale. La trattazione, infatti, non si colloca nell'ambito delle premesse apologetiche, ma nel contesto dell'antropologia: la fede è una delle virtù che guidano l'uomo rinnovato dalla grazia verso Dio stesso, che è l'origine e la meta del cammino umano.

Si presuppone, quindi, per una specie di intuizione vitale-esistenziale, che il senso ultimo della vita dell'uomo sia un affidarsi al mistero originario e finale di Dio; e si intuisce che la fede derivante dalla grazia di Cristo sia l'attuazione reale di questo affidamento.

Quando, però, si cerca di mediare concettualmente questa intuizione, insorgono dei procedimenti dualistici. Infatti l'accoglimento non pienamente critico del concettualismo greco conduce a una metafisica dualistica. Attraverso la concettualizzazione oggettivante il pensiero organizza il mondo delle realtà finite. Lo sforzo di organizzazione si imbatte, però, nella necessità di porre l'origine unitaria del mondo finito in un aldilà trascendente, che finisce per essere pensato in termini troppo concorrenziali e insieme troppo omogenei con la realtà finita e concettualizzata: semplificando e banalizzando, potremmo dire che il trascendente è quantitativamente eterogeneo e qualitativamente omogeneo. L'originalità specifica della fede viene illustrata entro questo contesto di pensiero: la fede discioglie un insieme di verità inaccessibili alla ragione concettualizzante e direttamente provenienti, mediante rivelazione, dal trascendente stesso. Una volta rivelate, queste verità assumono l'aspetto dei concetti: sono come dei concetti soprannaturali.

C'è dunque un sottile contrasto nel modo in cui la teologia medievale illustra l'originalità specifica della fede come ragione intrinseca della sua significanza.

— A livello di intuizione la significativa originalità della fede cristiana è colta nel fatto che essa è l'attuazione reale di quell'affidamento originario al mistero, in cui consiste la ragione ultima della vita umana.

— A livello di mediazione concettuale la significativa originalità della fede è collocata nella significativa *aggiunta* di verità misteriose che essa fa sulle verità concettuali.

L'irrisolta tensione tra i due livelli non produce evidenti scompensi, finché le concrete condizioni storiche di una fede vitalmente significativa fanno sì che il primo livello attragga a sé il secondo, bloccandone gli svi-

luppi dualistici ed estrinsecistici. Ma gli scompensi emergeranno inesorabilmente, quando le mutate condizioni storiche daranno rilievo prevalente al secondo livello, come è accaduto nella transizione dalla teologia medievale alla teologia moderna.

b) Per valutare correttamente l'appello all'esperienza proprio della teologia moderna e contemporanea, occorre notare che tale appello, fatto in contrapposizione alla metafisica medievale, in realtà ne eredita le aporie.

Infatti le pretese della concettualizzazione ora vengono attribuite ad altri elementi e ad altre istanze antropologiche di tipo empirico-pratico, ma sempre all'insegna di un duplice fenomeno analogo ai procedimenti che accompagnavano la concettualità oggettivante:

— da un lato, la tendenza a concedere a tali elementi e istanze una portata esaustivamente onnicomprensiva, una capacità di aprire immediatamente ed evidentemente alla totalità della realtà;

— dall'altro, e conseguentemente, l'impostazione dualistica del rapporto fede-esperienza, come dualistica era l'impostazione del rapporto verità di fede-verità concettuali.

La differenza tra la situazione della teologia medievale e quella della teologia moderna sta nella diversa incidenza vitale della fede.

Nel medioevo la fede vitalmente significativa conduceva all'intuizione che essa fosse l'attuazione reale e definitiva dell'affidamento dell'uomo al mistero. Una tale intuizione attenuava le pretese esaustivamente onnicomprensive avanzate dalla concettualizzazione e configurava la dinamica dualistica nell'esprimere l'eccedenza delle verità di fede sulle verità concettuali come uno strumento un po' grezzo e impreciso per dire una eccedenza non aggiuntiva, dualistica, estrinsecistica, ma sentita vitalmente come una pienezza originaria, una unità esistenziale, una gratuità misteriosa, entro cui trovano esaudimento le istanze, i desideri, le esperienze dell'uomo.

Invece nel periodo moderno e contemporaneo la significanza della fede da presupposto pacifico diventa dato problematico. Sorge allora il pericolo di considerare dato pacifico, presupposto, esaustivamente totalizzante le istanze dell'esperienza e di configurare il rapporto tra la fede e l'esperienza come quel procedimento dualistico mediante il quale la fede, considerata inizialmente come esterna all'esperienza, viene ricondotta successivamente ad essa, con l'esito — inevitabile in ogni impostazione dualistica — o di squalificare l'esperienza in nome della fede o di vanificare la fede nell'esperienza.

Questa allusiva verifica storica ci fa intravedere il nodo teoretico del nostro problema.

3. Il nodo teoretico

a) La vicenda storica della teologia della fede chiede di elaborare una diversa articolazione del rapporto tra originalità e significanza della fede. Più precisamente si tratta di elaborare una significanza che sia intrinseca alla originalità:

accettando la sfida di mostrare la significanza della fede (contro le varie forme di fideismo);

— evitando, però, di elaborare una significanza estranea alla fede, a cui la fede debba rendere ragione (contro i vari concordismi contemporanei);

— evitando, altresì, di elaborare una significanza di tipo aggiuntivo (contro il tendenziale dualismo medievale).

Si tratta, in ultima analisi, di mediare la originalità della fede in una ostensione della sua significanza, ma attraverso una nozione di significanza che non si precostituisca alla fede, pur essendole in qualche modo previa.

b) Ma come la fede riesce a conservare la sua immediatezza originaria pur accettando di mediarsi? E come l'appello alla significanza può essere previo alla fede, pur senza esserle precostituito?

Il duplice problema delineato si risolve in un elemento comune, che è il riferimento alla verità.

Una fede, che non dà per presupposta la propria verità, ma ne è serenamente consapevole, sa anche condividere la caratteristica della verità, che è di farsi vedere, di mostrarsi, di esibire le proprie ragioni.

Parimenti una ricerca umana di significato, che sia aperta alla verità, pur essendo in qualche modo previa alla verità, non si precostituisce ad essa, ma si lascia da essa fondare e normare. Pertanto l'articolazione teorica tra originalità e significanza della fede ruota attorno alla verità: una originalità vera e una significanza vera non saranno reciprocamente estrinseche, né si attrarranno l'una nell'altra, ma si articoleranno in una figura unitaria in cui si collocano tutte le necessarie mediazioni.

Tentando di delineare brevemente questa figura unitaria, siamo di nuovo ricondotti a quella nozione di fede più volte accennata: la fede cristianamente determinata è l'attuazione reale della struttura originaria della ricerca del senso; attuazione che è tale, in quanto è un oltrepassamento. Difatti la struttura originaria come anticipazione simbolica della realtà comporta che la mediazione riflessivo-concettuale e l'itinerario pratico-decisionale, in cui essa si media, non si presentino come in sé compiuti ed autofondantisi, ma come tendenti e affidantisi a un compimento e a un fondamento che non dipende da essi, ma li eccede.

In quanto la fede cristiana è un oltrepassamento della ricerca del significato, essa è originale.

In quanto ne è la reale attuazione, essa èificante.

In quanto l'oltrepassamento e l'attuazione non sono due realtà giustapposte, ma il primo è l'intrinseco fondamento e compimento della seconda, consegue che originalità e significanza né si giustappongono, né si escludono, ma si articolano unitariamente.

c) Applicando ora queste riflessioni sull'aspetto gnoseologico generale della fede al caso particolare dell'accesso conoscitivo al monoteismo cristiano, dobbiamo anzitutto notare che da queste riflessioni scaturisce una conferma lucida e ragionata di quella precomprensione euristica del nostro argomento, che ci era stata offerta dai precedenti approcci all'argomento stesso. Infatti i procedimenti epistemologici del monoteismo cri-

stiano ci vengono prefigurati come l'attuazione reale di quei procedimenti epistemologici mediante i quali la conoscenza umana si apre alla realtà. Si tratterà appunto di elaborare una corretta teoria dei rapporti di unità e di differenza che intercorrono tra i due tipi di procedimenti.

Ma questo confronto tra il momento epistemologico del trattato di Dio e la struttura epistemologica generale della fede ci offre un secondo guadagno, che non riguarda una precomprensione del modo con cui costruire questo capitolo del trattato di Dio, ma suggerisce una indicazione sul posto di questo capitolo nel quadro complessivo dei trattati teologici. La presentazione dell'accesso conoscitivo al Dio cristiano non può rappresentare solo un capitolo settoriale del tema generale del sapere della fede. Questo sapere infatti è l'attuazione reale dell'apertura conoscitiva dell'uomo al mistero divino. Pertanto la concreta descrizione dell'accesso credente alla realtà cristiana di Dio ha evidenti collegamenti con le questioni fondamentali sul sapere della fede e, più a monte, con la riflessione filosofica sull'apertura conoscitiva dell'uomo al mistero divino.

Forse per questo, oltre che per omaggio al dogma definito nel Vaticano I, la manualistica poneva la tesi della conoscibilità naturale di Dio all'inizio del trattato dogmatico di Dio, quasi a far da cerniera tra i trattati filosofici e di teologia fondamentale, da un lato, e i trattati di teologia speciale dall'altro.

Si tratta di tenere conto di questa intuizione, pur senza cadere nelle ambiguità della situazione manualistica. È bene che la tesi della conoscibilità naturale di Dio rimanga inserita nel capitolo che affronta la descrizione teorica della infrastruttura epistemologica del monoteismo trinitario. Però nello svolgimento di questo capitolo bisognerà ricordare e articolare i risvolti che questo argomento ha a livello di teologia fondamentale e di filosofia teoretica.

LUIGI SERENTHÀ