

Sc Catt 125 (1997) 495-516
PierAngelo Sequeri

RAGIONE TEOLOGICA E *ANALYSIS FIDEI*

Idee per una teologia fondamentale pura

1. PREMESSA

La cortese richiesta di contributo che mi giunge dalla Rivista è istruita da un corposo documento che articola la questione della «credibilità» sullo sfondo delle prospettive aperte dalla teologia «fondamentale» di più avanzato profilo.

Il riferimento complessivo al tema della «giustificazione» della fede vi è inteso quale elemento specifico e unificante del compito assegnato alla teologia fondamentale. E con ciò l'orizzonte della problematica rimane stabilmente collegato alla tradizione apologetica della modernità, che ha consentito all'*analysis fidei* – praticata per la verità senza successo dal punto di vista propriamente teologico – di risolversi – e questa volta con successo non ancora esaurito – nella teoria della giustificazione dell'atto di fede in termini accettabili dalla ragione non (ancora) credente. Lo svolgimento delle riflessioni esposte nel documento mostra però chiaramente l'intenzione di sollecitare un apprezzamento circa le ragioni che raccomandano di mantenere la risoluzione dell'*analysis fidei* nel tema della «credibilità», pur dando per acquisita la necessità di superare l'estrinsecismo tra fede e ragione che ne ha guidato lo svolgimento tradizionale.

Ho personalmente qualche riserva nei confronti della produttività di questa impostazione, e circa la possibilità effettiva di comporre le due prospettive. Penso infatti che sia proprio la questione della credibilità a doversi risolvere nella *analysis fidei* teologica: ossia nella intelligenza teologica della *fides* (uso il termine latino, come d'ora in avanti nel mio scritto, per alludere al tema della teologia fondamentale come oggetto che ha una sua propria autonomia e una sua propria integralità: irriducibili alla questione della attendibilità del cristianesimo come argomento della scelta di una religione personale o della legittimazione di una fede collettiva).

In questa prospettiva l'intelligenza della credibilità non è altro che la coscienza critica della fede. Il suo modo di sapere la verità di Dio, insomma, riflessamente individuato come *forma fidei*.

Cercherò dunque di rispondere ai pertinenti quesiti istruiti dalla bozza di riflessione proposta illustrando i termini della loro integrazione, a mio parere necessaria, nel quadro della riconduzione della teoria della credibilità alla intelligenza teologica della *fides*. In questa risoluzione sta inclusa, ritengo, ogni desiderabile giustificazione della specificità e della necessità di una teologia «fondamentale». Senza che essa debba arrampicarsi nominalisticamente sulla *petitio principii* della sua autodeduzione dall'idea di «fondamento» o «fondazione». E senza dover ricorrere ad una incomprendibile specializzazione *epistemologica* del suo rapporto con la cultura della ragione separata, rispetto all'esercizio critico della ragione teologica.

2. LA CREDIBILITÀ COME FORMA DELLA RIVELAZIONE DESTINATA ALLA FEDE: IL PRINCIPIO CRITICO IMMANENTE ALLA *FIDES*

La credibilità, *nel suo senso fondamentale* (cioè non riducibile a semplice plausibilità, significatività, ecc.), non è una qualità che possa aggiungersi alla rivelazione: è semplicemente *la forma dell'evidenza in cui la fede identifica la verità di Dio degna di essere riconosciuta come tale*.

La coscienza della credibilità non è altra cosa che la ripresa riflessiva della coscienza credente. L'evidenza della credibilità non è una possibilità della fede: è semplicemente la sua effettualità. Fede cristiana, fede teologale – sospendendo per il momento più articolate differenziazioni – è semplicemente l'accadere della credibilità di Dio come rivelazione della verità nella manifestazione. La coscienza credente non vive se non come credibilità perdurante, in atto, della verità di Dio. Nel momento in cui perdesse questo profilo, la fede si fraintenderebbe come gnosi filosofica, come evidenza naturalistica, come immediatezza autoreferenziale, come razionalismo dogmatico. Oppure la credibilità dovrebbe ricadere all'indietro, a legittimare una semplice *doxa*, opinione, opzione, interpretazione, proposta.

La rivelazione di Dio in Gesù, *la verità* che istituisce la fede cristiana, *consiste nella credibilità* di Gesù, è semplicemente il modo *costitutivo* di quella fede.

La struttura originaria della fede, restituita criticamente al suo principio, ossia la credibilità della rivelazione, non individua dunque un tema aggiuntivo, senza il quale la *fides* rimarrebbe circolo

vizioso, arbitrio autoreferenziale, evento positivisticamente riposante su se stesso. *La credibilità di Dio infatti è semplicemente il profilo costitutivo della fede.* Questa struttura è condizione originaria e permanente dell'attuazione della *fides*, precisamente nel processo della libertà innescato dall'evidenza in cui l'evento fondatore si presenta alla coscienza come appello della verità teologale.

Quanto alla mediazione che rende accessibile la verità teologale nel suo principio rivelativo, essa è appunto la forma testimoniale della *fides*, iscritta nell'evento fondatore quale condizione adeguata di tale accesso. Non certo la teologia fondamentale. Ma di nuovo, la teologia fondamentale (o meglio la teologia della *fides*) svolge il compito teorico della istanza critica, virtualmente immanente alla riflessività della coscienza credente, a proposito di quello specifico tema che è la *fides christiana*. In ciò indubbiamente eseguendo, nella dimensione del pensare che le compete, il compito – critico e autocritico – della fede testimoniale. Evitando di far intendere che la semplice (!) esposizione teologica della istituzione e della costituzione della *fides* lascerebbe ancora aperta la questione *ulteriore* della credibilità, intesa appunto come regolazione della attendibilità della *fides* nei confronti della apertura universale («razionale») del *logos* e dell'*ethos* della coscienza. Come se la *fides* potesse attuarsi e comprendersi teologicamente, in un luogo diverso da quella apertura.

A tale scopo, si tratta per altro di sciogliere anche il pregiudizio secondo il quale la questione critica, risolta una volta per tutte al livello della teologia della *fides*, possa attenuarsi o diventare irrilevante per i temi dell'annuncio cristiano (o si deve dire «gli altri» temi, adesso che quello della *fides* pretende di essere recuperato al suo integrale profilo «teologico», cioè «rivelato»?). La teologia è forse esonerata dalla necessità di articolare il profilo storico-critico della tradizione biblica quando si occupa dell'intelligenza trinitaria di Dio o della identità cristologica di Gesù? E può ridiventare tranquillamente autoreferenziale nell'intelligenza di questi temi, eludendo il confronto con la forma storica dell'evento fondatore e con l'apertura universale del *logos* della ragione, mostrando in quel rapporto la forma singolare della sua verità e le condizioni universali del suo accesso nella *fides*? La credibilità è questione che riguarda specificamente «l'annuncio cristiano fondamentale», escludendo di rimanere la forma della intelligenza di «tutto quello che contiene»? Ma che cos'è l'annuncio cristiano fondamentale? E come si accerta «tutto quello che esso contiene» senza discernere ciò che in esso appartiene propriamente alla credibilità della rivelazione, nel contesto variegato e contraddittorio dell'*ethos* socio-culturale del cristianesimo storico, in modo che proprio così esso venga

all'evidenza del suo essere effettivamente e legittimamente tema/motivo della *fides* teologale? E d'altro canto, quando questo accade, non è appunto intesa la *fides* nella sua forma fondamentale e propria – cioè nella sua specifica credibilità – rispetto al volume storico religiosamente connotato che la incorpora, anche per il credente?

La distinzione fra esercizio della *ragione teologica* e istruzione della *ratio fidei*, che si vorrebbe mantenere anche nel superamento dell'estrinsecismo della *ratio* e della *fides*, avrebbe senso soltanto se si continuasse a ritenere che a fronte di una dimensione in cui la fede cristiana è soltanto «credibile», ne esiste un'altra in cui la fede si limita ad essere propriamente «creduta». Il criterio di differenziazione appare però collocato, proprio in ragione della volontà di mantenere l'unità della considerazione teologica della *fides* nei due momenti, in un orizzonte dualistico e immediatamente aporetico della coscienza credente. A differenza della prospettiva apologetica classica, dove almeno il dualismo è sostenuto da una corrispondente demarcazione della credibilità naturale e soprannaturale. Una prima volta infatti la verità teologale è definitivamente saputa come «credibile» in quanto è capace di risultare tale per la ragione non credente («apologetica», «fondamentale»). In un secondo momento essa viene invece identificata come «creduta» solo in quanto è riconosciuta come tema di assenso vincolante per l'identità cristiana («dogmatica», «sistemica»). In tale ambito non si pone il problema della credibilità, perché è già deciso che la fede creduta sarebbe impresentabile in quei termini per la ragione universale.

Sicché appare chiaramente che nonostante, tutti gli sforzi della moderna apologetica, la *credibilità* che vuole essere guadagnata in riferimento alla dimensione propriamente teologale della *verità*, e non alla riduzione razionalistica della manifestazione, non è poi intelligibile come qualità teologale che struttura la *fides*. L'*evidenza* della credibilità non permane, a fede per così dire avvenuta, come l'*evidenza* tipica della rivelazione: bensì pur sempre come un'evidenza che la fede realizza soltanto agli occhi della ragione separata. Un momento speciale della *ratio* che prende in considerazione la credibilità della fede soltanto per essere superato proprio dalla sua consequenziale attuazione nell'orizzonte della fede creduta. Anzi, in questo secondo momento, la ragione non è più funzione della credibilità, ma al contrario, la sua ricerca dell'evidenza veritativa è avvertita come una minaccia per la specificità teologale della *forma fidei*. La ragione teologica infatti, come forma specifica del sapere della fede che si di-spiega, deve avere come interlocutore una fede *creduta* e non semplicemente *credi-*

bile. Sicché la coscienza, nel portare la fede all'evidenza *specific*a del sapere credente, può lasciarsi semplicemente alle spalle la questione *intrinseca* del proprio responsabile rapporto con l'apertura del *logos* universale della ragione. Le rimane così lo spazio di una illustrazione poetico-retorica e biblico-culturale della credibilità della fede, della quale la teologia contemporanea fa del resto largo uso, più o meno confusamente avvertendo l'esistenza di una problematica *regolativa* della credibilità anche *all'interno* della esposizione teologale della fede. I difensori della specificità della teologia fondamentale tendono a contestare l'espansione di questo orientamento apologetico alla interpretazione di tutto il sapere della fede, invocando la specificità del momento giustificativo e la relativa autonomia professionale. Ma la verità è che quella espansione realizza una sorta di paradossale coerenza dell'aporetico impianto della moderna scuola apologetica. Nonostante il rivendicato pieno ricupero della identità teologica dell'oggetto e del metodo, la perdurante inclinazione a considerare il motivo della credibilità in termini culturalistici e differenziali rispetto all'impianto della ragione teologica, autorizza l'adozione di ermeneutiche congetturali della credibilità intrinseca al sapere della fede, non regolate dall'evidenza specifica della sua verità.

3. LA CREDIBILITÀ COME EVIDENZA TESTIMONIALE DELLA FEDE: IL PRINCIPIO AUTOCRITICO DELLA *FIDES*

Ma c'è un altro ordine di ragioni che raccomanda a mio parere una più radicale prosecuzione del superamento dell'estrinsecismo nella linea di una compiuta integrazione teologica del profilo della credibilità.

Queste ragioni si riferiscono alla necessità di allineare il profilo critico della *analysis fidei* con il profilo autocritico della fede testimoniale. L'esercizio della ragione teologica implica infatti simultaneamente – in linea di diritto – la restituzione teorica delle determinazioni della coscienza credente alla coerenza dei loro legami con il principio di rivelazione. L'esecuzione di questo compito ripete e specifica, sul piano teorico, il doveroso *discernimento della fede* imposto alla coscienza credente dalla *consapevolezza* della forma non aprioristica della sua partecipazione alla *fides Jesu* e dello sviluppo non automatico di un *ethos* storico (sociale, culturale, ecclesiale) corrispondente. Ma ancora più radicalmente, corrisponde alla *struttura testimoniale della fede, che l'evento fondatore istituisce storicamente*. La *responsabile* formalizzazione della differenza/trascendenza della verità di Dio rispetto alla testimo-

nianza storica è iscritta nel principio di rivelazione, la cui credibilità *propria* costituisce la fede teologale nella sua identità *specificata*. Lo svolgimento persuaso e persuasivo di questa implicazione non può prodursi se non integrando la forma critica della testimonianza con la forma autocritica del suo riallineamento all'*eidos* della fede. È a questo scopo che la fede testimoniale si esplica mediante la tradizione istituita delle sue permanenti condizioni di discernimento e di verifica.

Non vedo come sia possibile interpretare il tema della credibilità senza collegarlo intrinsecamente alla struttura permanente del discernimento spirituale e della responsabilità ecclesiale che riconducono e trattengono la fede nell'orizzonte della giustificazione non autoreferenziale che le è propria. Né vedo come la teologia fondamentale, anche nella sua forma tradizionale, possa dare per scontato questo profilo autocritico senza istruirlo teologicamente. Svolgendo criticamente – dunque esplicitamente – le condizioni intrinseche all'apprezzamento e alla giustificazione della attendibilità testimoniale della fede, anzitutto per i credenti.

Mi sembra pertanto che il superamento dell'estrinsecismo si possa compiere definitivamente solo mediante la piena restituzione della tematica teologale della credibilità alla sua qualità di struttura permanente e intrascendibile dell'accesso alla verità di Dio. Riflettendo più approfonditamente sul fatto che la credibilità è appunto la forma radicale della evidenza veritativa. E che la struttura originaria della sua manifestazione è l'attuazione della coscienza credente, eseguita nella ratifica consapevole, libera, riconoscente di un effettivo affidamento. La giustificazione della fede non raddoppia la testimonianza credente che rinvia alla manifestazione della verità. E si svolge in solido con *l'attestazione* di una coscienza credente che si *rappresenta* nel suo essere continuamente rinviata alla credibilità della rivelazione. Il fatto che questo rinviare ed essere rinvii accadano scopertamente ed esplicitamente nella attestazione/rappresentazione storica della *fides* sulla scena pubblica della coscienza, inibisce la riduzione della *fides* alla forma di una immediatezza indisponibile della *gratia fidei*: la quale non è infatti esotericamente riservata al credente predestinato, bensì accessibilmente destinata all'uomo vivente. Il fatto che la restituzione teorica di questo processo avvenga mediante l'esercizio di una ragione teologica in grado di fare appello alla struttura originaria della relazione fra la coscienza e la verità/giustizia, virtualmente disponibile alla integrazione critica delle evidenze condivise/condivisibili, sottrae la giustificazione della libertà della fede al profilo irrazionalistico di un credere incapace di articolazione con il sapere.

La verità non può essere meno che credibile. Ma neppure più che credibile. La certezza della verità è il *permanere* dell'incondi-

zionata credibilità della sua giustizia nell'orizzonte della sua manifestazione. E questo consente anche di comprendere il ruolo decisivo della libertà nella istituzione/costituzione della coscienza credente, sottraendolo al tradizionale conflitto dell'intelletto e della volontà intorno alla riduzione della verità all'evidenza semplicemente data. La componente etica intrinseca alla forma della manifestazione della verità ne rende accessibile l'evidenza precisamente nella forma di un consenso moralmente qualificato. Lo svolgimento *necessariamente filosofico* di questa struttura originaria è pertanto il compimento *teologicamente coerente* dell'*analysis fidei*. Attendendo lealmente e responsabilmente ad esso la coscienza credente mostra con risolutiva persuasività la necessaria convinzione della sua stessa impossibilità a produrre la verità e a requisirne la manifestazione. Esponendosi e sottomettendosi al *logos* giustificativo della verità e alle condizioni universali della sua manifestazione essa conferma la qualità intrinsecamente credibile di quel *logos*, l'imparziale giustizia della sua destinazione, la trascendenza irriducibile del suo compimento (escatologico) iscritta nella salutare finitezza (storicità) della sua rivelazione (cristologica).

La rivelazione credibile non può essere niente di più e niente di meno che quella creduta. Il cristianesimo è testimonianza credibile della rivelazione di Dio soltanto quando e in quanto è legittimato dalla corrispondenza con le condizioni che realizzano la *fides* nella sua qualità propria. Poiché tali condizioni sono radicalmente degne dell'uomo e universalmente accessibili alla coscienza storica, nulla può o deve essere aggiunto alla credibilità che la *fides* realizza nella sua forma propria.

D'altro canto la coscienza cristiana ha l'onere di mostrare che essa stessa è direttamente impegnata nell'attuazione e nella ripresa delle condizioni che rendono il cristianesimo accettabile come testimonianza della *fides* autentica. Il cristianesimo autenticamente «credente» in effetti sa – incomparabilmente meglio di chiunque altro – «quanto» e per quali «ragioni» possa risultare *inattendibile* la sua attestazione/rappresentazione (testimonianza) della *fides*. Su questo punto non sarà mai considerata con sufficiente ammirazione la forma canonica della testimonianza apostolica sigillata nella scrittura evangelica della *memoria Jesu*. Essa infatti tiene fermi per noi la stupefacente bellezza e lo straordinario rigore di una fede testimoniale impegnata a confessare una volta per tutte e per sempre la duplice *disaequatio* che istruisce il discepolato dei credenti. L'integrazione della *memoria Jesu* con la memoria degli *acta apostolorum*, fissata quale principio normativo della fede testimoniale, svolge la solida confessione della credibilità dell'evento fondatore della fede insieme con il limpido riconoscimento della insuperabile

differenza e inadeguatezza dei discepoli. Eppure è proprio questo che fa risplendere insieme l'affidabilità di Dio e l'attendibilità della testimonianza.

4. TEMATICHE RIMOSSE DALLA IMPOSTAZIONE CULTURALISTICA DELLA APOLOGETICA ODIERNA DELLA CREDIBILITÀ

La funzione critica della teologia a riguardo della credibilità che istituisce la *fides*, deve dunque esibire la ragione riconoscibile della identità che la costituisce storicamente. Avvertendo esplicitamente che la saldatura corretta e non viziosa del circolo si trova nell'effettivo riscontro che l'attuazione cristiana della coscienza credente offre al riconoscimento delle condizioni veritative della sua attuazione. In tal modo la coscienza credente viene anche istruita a riguardo della qualità della corrispondenza che mantiene appunto tale riscontro apprezzabile.

La restituzione teorica della credibilità della *fides christiana*, progettata dalla moderna teologia fondamentale, pretende di elaborare una attendibilità culturale della qualità teologale della *fides* che non coincide con l'atto della restituzione teorica della sua identità veritativa (ossia con l'esercizio puro e semplice della ragione teologica). Essa lascia infatti sintomaticamente scoperto il momento autocritico della fede testimoniale (la teologia fondamentale corrente discute con grande dispendio di considerazioni la legittimità del suo profilo apologetico, ma non formalizza con altrettanto rigore – se così si può dire – il profilo autocritico della coscienza credente). Non lo porta cioè alla luce di una comprensione *teologicamente* coerente con la *forma fidei*. Salvo poi enfatizzare, con suggestiva ma poco credibile poetica, lo stato di perenne «ricerca» e «dubbio» in cui la fede autentica vive la sua tensione e la sua avventura. La teologia fondamentale si espone pertanto all'ingenuità di una sistematica della credibilità minimamente istruita da una rigorosa fenomenologia *spirituale* dell'attuazione della *fides*. O al contrario, corre il rischio di attendere alla illustrazione della credibilità di un *positivum* cristiano che appare sovradeterminato rispetto alla *ratio* teologica del suo ordinamento alla struttura originaria della *fides*.

Su questo sfondo, la spiegazione teologica della fede fornita dalla teologia fondamentale potrà (e a mio parere dovrà) tranquillamente esplicitare l'assunto circa la *assolutezza* della *fides*. La fede teologale è la forma *adeguata* della intenzionalità veritativa della coscienza. La verità ultimamente degna dell'uomo infatti è la giustizia di Dio che introduce al compimento sperato del senso

(come dono di una vita nuova) e alla eterna vitalità degli affetti degni dell'uomo (immortalità dell'anima e risurrezione del corpo, indissolubilmente). E la relazione con la verità è iscritta nella giusta relazione con Dio. Questo aspetto potrà essere criticamente argomentato – e una volta per tutte sottratto ad ogni imbarazzata dissimulazione, come anche ad ogni massimalismo ecclesiocentrico – illustrando alcune tesi essenziali.

(a) La prima è appunto l'enunciazione e l'interpretazione della certezza della fede, secondo la quale *non esiste una sola buona ragione al mondo* per respingere «l'evangelo del regno» di Dio istruito dalla «scena originaria» della manifestazione di Gesù. Qui l'istruzione circa il modo in cui la tipologia delle diverse «reazioni» e «relazioni» va interpretata è quella fornita dalla memoria canonica dell'evento fondatore. La quale va appunto letta come scrupolosa ripresa e articolazione delle condizioni obiettive della «credibilità» dell'evangelo. Ossia della istituzione della *forma fidei* (la *fides Jesu*) nel quadro storico della sua partecipazione alla *condition humaine* (le relazioni *di* e *con* Gesù).

(b) La seconda è che la *fides* è necessaria, non tanto in ragione del limite ontologico e dell'oscuramento peccaminoso della coscienza finita, cui per altro è storicamente associata; quanto piuttosto perchè è l'unica forma adeguata alla giustizia della verità destinata e alla dignità della relazione richiesta. L'*abbà*-Dio della *fides Jesu* non desidera essere forzatamente subito, ma appunto liberamente amato. In questa prospettiva la possibilità/necessità della *fides* non è un «purtroppo», ma un «per fortuna»: anzi, «per grazia». È per grazia infatti che siamo «creati a immagine», «alleati eterni», «figli amati». La coscienza credente non è solo la figura di un consenso degno dell'uomo, ma anche il profilo più alto del sapere corrispondente alla verità irriducibile del senso; e questo è il contrappunto filosofico dell'*analysis fidei* teologica.

(c) La terza è che la possibilità di questa felice relazione che riscatta la libertà di indirizzare la nostra esistenza come iniziazione alla vita eterna degli affetti «sacri» e più «cari» (perché in essi vive l'incondizionato della verità/giustizia della promessa iscritta nell'esistere) è universalmente data con la partecipazione storica di ogni uomo che viene in questo mondo alla comune umanità dell'uomo cui è destinato il compimento. Sicché non è possibile sottrarvisi, appunto perché è impossibile esservi esclusi. Il profilo ineludibilmente *morale* (strutturale) del suo esercizio e l'istruzione inevitabilmente (storicamente) *religiosa* del suo fondamento nella cultura degli umani vengono all'evidenza nell'ordine degli affetti, in cui si decide l'applicazione della sfera dell'inviolabile assoluto

(sacro) e dell'incondizionatamente giusto (buono). Qui c'è lo spazio per articolare la ricomposizione fra la inconcludente riduzione apologetica dell'*actus fidei* alla credibilità e la marginalizzazione della *gratia fidei* nell'obsoleta trattazione delle virtù.

(d) L'ultima tesi riguarda infine la necessità di articolare l'incondizionato della *fides salutaris* nella sua distinzione/correlazione rispetto alla *fede testimoniale*. In modo che la assolutezza della prima, trasversale rispetto alla differenza istituita della fede testimoniale cristiana, possa risultare il senso radicale della particolare storicità cui è destinata la seconda. La quale, lungi dal requisire la credibilità della verità e della giustizia di Dio ai fini di una omologazione autoreferenziale della testimonianza, ne libera coraggiosamente e spregiudicatamente il senso universale: indirizzandovi, a costo della vita, ogni ascolto e ogni sguardo. E investendo nell'insostituibile rigore di questa dedizione ogni legittima ambizione di fedeltà e tutto l'onore della propria credibilità. In questo senso la fede testimoniale *si pone*, e indisciungibilmente *solleva* presso l'altro, il problema della giusta relazione con Dio.

5. EVIDENZA FENOMENOLOGICA DELLA CREDIBILITÀ COME ATTUAZIONE DELLA FEDE TESTIMONIALE. ONESTÀ INTELLETTUALE E QUALITÀ CRISTIANA NELL'ORIZZONTE SPIRITUALE DELLA *FIDES* CHE ALIMENTA IL PRINCIPIO CRITICO/AUTOCRITICO DELLA TEOLOGIA FONDAMENTALE

La fede testimoniale ha il compito di rendere effettivo – nelle parole, nelle relazioni, nelle opere e nelle celebrazioni della fede ecclesiale – l'accesso alla *fides* come evidenza propria della affidabilità di Dio.

La credibilità della fede cristiana (che chiamerei opportunamente *attendibilità testimoniale*) è dunque pregiudizialmente decisa dalla sua attitudine a custodire l'oggettività irriducibile del suo principio (che indicherei differenzialmente come *affidabilità cristologica*). E pertanto della sua idoneità a rendere effettivamente accessibile la specifica trascendenza della verità/giustizia della relazione con Dio istituita nella *fides Jesu* e partecipata alla coscienza credente. In questa evidenza della sua qualità testimoniale – da discernere accuratamente rispetto alle forme acritiche della propaganda, della aggregazione, del consenso, della compattezza ideologica, della efficacia politica – si risolve la congruenza della sua attestazione con la forma della sua rappresentazione.

È nella lealtà del suo *attendibile pronunciamento* sulle *condizioni evidenti* di questo vincolo che si compie la legittimazione

critica della sua testimonianza. Nell'esercizio della sua attuazione la fede testimoniale pone in atto obiettivamente un discernimento critico e autocritico della coscienza credente. Essa infatti deve attestare/rappresentare storicamente l'evento fondatore della *fides* nella sua singolarità, e pertanto nella sua specifica credibilità teologica. Ciò comporta l'insonne ripresa del movimento intenzionale e pratico che ne attesta/rappresenta l'irriducibile differenza, l'alterità insormontabile, il mistero sacro. Un tale dinamismo è perciò impegnato a mostrare e a tenere ben in vista la consequenzialità e anche la inconsequenzialità dell'*ethos* cristiano, valutando pertanto anche la qualità presuntivamente cristiana della *fides* che vi si manifesta.

In questa ricognizione la coscienza credente onora il vincolo di trasparenza che la collega alla manifestazione storica del suo principio. Nel momento stesso in cui essa *espone* accuratamente le modalità secondo le quali la fede scaturisce dal suo principio, essa stessa *si espone* obiettivamente all'apprezzamento e al giudizio circa la qualità del proprio legame con esso. Con ciò la teologia della *fides* svolge una implicazione essenziale del sapere intrinseco alla coscienza credente: e precisamente attesta e svolge la certezza che il vincolo dell'*ethos* credente con il suo principio esclude in ogni modo una figura autoreferenziale della coscienza credente.

I due processi – *giustificare l'intenzionalità veritativa e critica della coscienza credente, ed essere giustificati dalla onesta e rigorosa ripresa della rivelazione del suo principio* – vanno sempre insieme: la qualità dell'uno è decisiva per la qualità dell'altro.

L'idea che il processo di istruzione della credibilità si costituisca mediante la presa di distanza dal discernimento autocritico interno alla *fides*, come fosse procedimento di tutt'altro ordine rispetto alla forma compiuta della coscienza credente, indica necessariamente qualche difetto anche nella intelligenza dell'*ortodossia*. Per esempio, la convinzione che essa consista essenzialmente in un estrinseco processo di censura dell'*intellectus fidei* che è proprio della vita della coscienza credente, invece che essere il principio riconoscibile del discernimento circa la sua aderenza alla verità del tema che ne istituisce l'attendibilità. O l'idea che la formalità estrinsecamente autoritaria del suo esercizio dogmatico sia semplicemente il doveroso riflesso di una qualità intrinseca al carattere soprannaturale della *fides divina*, che si aggiunge alla credibilità storica dell'evento fondatore in cui consta la rivelazione. Una cattiva comprensione (anche cristiana) dell'*ortodossia* è certamente alla base della persuasione diffusa, secondo la quale il tema della credibilità, invece di essere un momento costitutivo permanente della fede, è questione di rilevanza, plausibilità, significatività culturale *ad extra* di un cristianesimo che *ad intra* è necessariamente creduto

a motivo del vincolo dogmatico che regola la dottrina della fede e la disciplina della testimonianza.

Il movimento spirituale del discernimento e della cura con cui la coscienza credente confessa il proprio principio (Gesù Cristo, evento della verità rivelata dell'*abbà*-Dio e fondamento della giusta relazione con Dio per ogni uomo che viene in questo mondo) è semplicemente l'altra faccia del movimento testimoniale della fede che custodisce, in modo *attendibile* anche per l'altro, l'*affidabile* verità/giustizia di quella rivelazione: nella sua irriducibile differenza, nella sua inaccessibile profondità. Tanto maggiore è l'*assimilazione* di quel principio obiettivo della *fides evangelica*, tanto più la coscienza credente viene sottratta ad ogni apparenza di *simulazione* della sua *improbabile idoneità a sostituirne la specifica credibilità presso l'altro*. Lo sviluppo critico – e autocritico – di questo doppio movimento, nell'ordine del sapere giustificativo, è appunto la teologia; il compito di una teologia fondamentale restituita all'integrità del proprio metodo e all'unità del proprio oggetto è anzitutto l'istruzione circa il fatto che questo movimento appartiene alla natura stessa, e quindi alla struttura originaria, della *fides*. Non all'esigenza di una supplementare ed estemporanea ricerca di credibilità che la fede istruisce in riferimento normativo alla dogmatica di una ragione colta, accreditata nella sua pretesa rappresentanza della ragione critica per il solo fatto che iscrive ancora fra i suoi canoni il carattere pregiudiziale della *fides* nei confronti del sapere che riguarda la verità.

La separazione dei due momenti nell'ambito della trattazione corrente del tema della credibilità (che oltre tutto è indifferenziatamente riferito al cristianesimo, alla rivelazione, alla fede, alla testimonianza) non mi pare comunque osservata e denunciata con il necessario rigore.

L'intera tradizione della spiritualità cristiana, esattamente così come l'impegno per la cura dell'ortodossia, significano in effetti proprio questo: la coscienza credente è profondamente persuasa della necessità di corrispondere con sempre attuale discernimento critico alla figura autentica della fede. Con ogni timore e tremore per la inadeguatezza della sua attestazione e della sua rappresentazione. E con ogni lieta fiducia per la qualità della grazia che ne illumina e sorregge il permanere nella verità che la giustifica.

In questo senso, la ripresa *teorica*, chiaramente esplicitata nella sua irriducibile qualità di *momento a posteriori* della relazione con la indeducibile verità/giustizia di Dio che la istituisce, non può coltivare alcuna pretesa di porre il fondamento della fede, né il principio o le condizioni della sua credibilità. Essa non istituisce le condizioni e i motivi della credibilità di Dio: né per sé, né per

l'altro. Piuttosto essa li *restituisce* alla evidenza teorica e critica del loro principio. E con ciò essa *ristabilisce* rigorosamente l'*a priori* di tale principio e di tali condizioni: già poste come creazione e come redenzione, come identificazione del Figlio nella storia di Gesù e come grazia dello Spirito che ne interpreta la verità e ne tiene in vita la giustizia in favore di ogni uomo.

In ogni modo, la coscienza credente che non tematizza il suo momento autocritico, induce un'immagine della fede come relazione alla verità di Dio in sè stessa acritica. E pertanto pregiudizialmente inattendibile. Peggio poi se una tale configurazione finisce per essere sovradeterminata come qualità propria della certezza teologale. Ne scaturisce l'errore contrario: dove la teologia stessa, o una filosofia strumentale, perseguono il compito di arredare criticamente una figura della fede che in sè stessa rimane estranea alla forma della coscienza e del sapere, risolta com'è nell'indisponibile a priori della grazia e nella pura effettualità della decisione.

Trattare la questione della credibilità della fede come se l'effettualità *ideologica* e *religiosa* del cristianesimo fosse un positivo riposante su se stesso – in senso «storico» o in senso «sopranaturale» – è dunque un errore grave. Precisamente dal punto di vista della fede. Errore simmetrico è quello di una riflessione sulla credibilità della rivelazione libera di perseguire, a distanza dalla ragione teologica, ogni estemporaneo progetto ermeneutico del cristianesimo. Perché guarda alla fede semplicemente e genericamente come alla possibile risposta/consenso dell'uomo.

L'evento fondatore della forma cristiana non è semplicemente e astrattamente una possibilità della fede – o per la fede. Esso è accadimento, storico e accessibile, della *felice riuscita* della fede nella singolare esistenza di Gesù di Nazaret. La rivelazione dell'*abbà*-Dio si dà come attuazione radicale dell'uomo credente: individuazione riuscita e felice attuazione della giusta relazione con Dio che appare *degn*a della libera obbedienza dell'uomo che vi si affida. La fenomenologia della *fides Jesu*, assunta come normativa nei confronti della umana dignità e felice riuscita di quel rapporto, istruisce anche – una volta per tutte e per sempre – sulle condizioni universali della partecipazione all'evento della sua attuazione. Ciò che una volta per tutte e per sempre accade come forma singolare della rivelazione della verità di Dio destinata all'uomo, la *fides Jesu* come grazia irripetibile e singolare della incarnazione del Figlio, è ciò che può e deve essere riconosciuto come forma della fede-che-salva nella storia religiosa dell'uomo.

L'istruzione cristiana del tema della credibilità rinvia infine alla possibilità di riconoscere nell'evento della *fides Jesu* le condizioni

assolute della singolare resistenza che l'ordine teologale degli affetti oppone alle figure dispotiche della stessa verità/giustizia-del-dio largamente condivise dai figli di Adamo.

La critica della religione innescata nella *fides Jesu*, è in vista della riabilitazione dell'*abbà*-Dio: che istituisce/istruisce da sempre la coscienza credente (teistica o ateistica che sia) contro le pieghe della sua attuazione storicamente incline a dar credito alle forme seduttive della evidenza dispotica e ricattatoria della verità-del-dio.

Una tale presunta evidenza dispotica si svela e muore nella esibizione del suo perfetto contrario, ossia la crocifissione di Gesù nel nome-di-dio, che racchiude nel suo interno l'esperienza dell'abbandono-di-dio. Realizzata come opposizione religiosa della *fides Jesu*, la crocifissione può essere indagata – grazie a Gesù, e mediante la memoria eucaristica di lui – come evidenza della necessaria contraddizione esibita da ogni fantasia religiosa della affermazione-del-dio mediante la censura della *fides* di Gesù in Dio. Come anche da ogni fantasia irreligiosa della morte-del-dio mediante la sottrazione del Giusto alla *fides* di Gesù. La morte dell'innocente, che si è identificato con la parola e l'opera che attestano la dedizione di Dio al riscatto/compimento degli affetti degni dell'uomo, è la rivelazione della portata universale di quella contraddizione. L'esposizione a quell'evento cruciale, sigillo della libertà di una *fides* che ha identificato in modo religiosamente tanto anomalo la giustizia di Dio, sancisce la singolarità di una rivelazione che separa radicalmente l'affermazione della verità/giustizia di Dio dal sacrificio d'altri.

6. IL PROFILO ETICO ORIGINARIO DELLA COSCIENZA CREDENTE: L'ACCESSIBILITÀ DELLA GIUSTA RELAZIONE CON DIO NELLA FORMA DELLA LIBERTÀ COME PRINCIPIO UNIVERSALE DELLA *FIDES*

Le condizioni del riconoscimento della speciale relazione di Gesù con Dio, attestate nella possibilità di identificare l'iniziativa dello Spirito di Dio con la presenza alla storia universale di Gesù Risorto, sono rese accessibili – e proprio in questo modo credibili – dalla tradizione della fede testimoniale.

Lo sono effettivamente per tutti coloro che si lasciano persuadere dall'evidenza iscritta nella *memoria Jesu* ad identificare nel Crocifisso la verità/giustizia di Dio. E pertanto la conferma cristologica della *destinazione* nella quale la coscienza credente riconosce la verità in cui risiede la giustizia del proprio essere venuta al mondo, come credibile speranza di essere restituita al compimento dei suoi affetti più cari.

Lo svolgimento della *intrinseca qualità morale* della fede-che-salva comporta il dispiegamento riflessivo della *fides* come struttura originaria della relazione di Dio con l'uomo che *dà forma pratica alla coscienza*. E pertanto, indirizza l'esercizio della libertà rivolta al raccordo del desiderio e del senso, come anche la credibilità della *ratio* che individua la giusta posizione di quella corrispondenza nell'ambito della storia significativa.

La struttura originaria della *fides* è in sè stessa inaccessibile concettualmente, in quanto è lo sfondo sul quale si accende l'esperienza pratica della libertà e del sapere che recano la coscienza della verità/giustizia in tutti i legami. Essa diventa accessibile, come legame decisivo, mediante l'esercizio dell'affidamento alla sua misteriosa eppure ineludibile grazia preveniente. Proprio per essa infatti *l'ordine sacro degli affetti*, nell'orizzonte del quale ogni altro legame della conoscenza e della volontà appare determinato dal senso e indirizzato al senso, rende disponibile l'inafferrabile principio che giustifica l'esperienza del sapere e quella della libertà nel loro preveniente fondamento. L'affidamento è quella determinazione affettiva/pratica della libertà che intenziona la propria legittimazione in riferimento alla suprema giustizia di quell'ordine. E in tal modo, dispone la coscienza ad accordare il proprio credito ad ogni figura del sapere che assuma rilievo di testimonianza (attestazione/rappresentazione) della sua verità.

La forma originariamente etica della coscienza credente è appunto la sua attitudine ad interpretare simbolicamente *fides et mores* dell'uomo in riferimento alla corrispondenza affettiva/pratica che essi esibiscono nei confronti della verità/giustizia del senso. Nella coscienza credente soltanto vengono all'evidenza i legami radicalmente meritevoli di obbedienza, e ultimamente degni di credibilità, perché intrascendibilmente istruttivi circa la giustizia. La forma di tale orizzonte simbolico parla sempre – e da sempre – la lingua del sacro: dell'inviolabile, dell'incontrovertibile, di ciò che è supremamente meritevole di rispetto, di ciò che è doverosamente degno di essere onorato. Nessuna figura ideale della libertà, né alcuna struttura pratica della *ratio*, prende rilievo – viene istituita e costituita – al di fuori di tale orizzonte.

Il profilo del sacro, dove conoscenza e legge, *logos* e *nomos* sono profondamente e inestricabilmente intrecciati, non deve essere immediatamente risolto nel dispositivo della «conoscenza religiosa» e della «legge morale». Esso iscrive più originariamente il codice di un ordine affettivo e di un principio interlocutorio della coscienza che vengono alla luce proprio mediante il riconoscimento della forma credente della coscienza: il cui tema proprio non è nulla di meno che la verità e la giustizia in quanto tali. E cioè come

qualità essenziali di Dio. La declinazione affettiva e interlocutoria di questa strutturale disposizione credente della coscienza, sollecitano per altro l'esercizio affettivo e interlocutorio della verità/giustizia come unica forma degna di quella relazione. In questo senso la *fides* è la forma più alta e criticamente adeguata della relazione intersoggettiva che istruisce e istituisce un comune interesse per la verità e la giustizia. Corrisponde infatti alla qualità originaria del suo principio teologale, e viene all'evidenza nella dignità inviolabile della sua figura antropologica. Sa già da sempre l'uomo che un sapere incapace di rendere giustizia all'ordine degli affetti realizza una *ratio* priva di verità. Così come già da sempre egli sa che una libertà estranea al riconoscimento interlocutorio in cui l'ordine degli affetti consegue la propria verità, è libertà priva di giustizia.

7. LA QUESTIONE DELL'ATTEGGIAMENTO *FILOSOFICO* IN TEOLOGIA: LO SFONDO DELL'ISTANZA CRITICA E AUTOCRITICA DEL *PENSARE* COME CONDIZIONE IMMANENTE ALL'ATTUAZIONE VERITATIVA DELLA COSCIENZA CREDENTE

La *ratio fidei* non è né sopra né sotto i «limiti della pura ragione»: è precisamente il momento della saldatura fra l'ordine sacro degli *affetti incondizionati* e l'ordine della *ratio hominis digna*. Ultimamente infatti, è l'ordine della *ratio* che trae giustificazione dall'evidenza della verità/giustizia che appare come degna di fede.

Una *ratio fidei hominis digna* non è anzitutto il contributo che una coscienza critica puramente «razionale» e perciò «non-credente» può offrire alla legittimazione della fede. Come se la fede, istituita come mera aggregazione ideologica e decisione soggettiva, conseguisse i suoi titoli di credibilità presso quella ragione. Quella *ratio* medesima infatti, prima di tutto e semplicemente, rinvia la propria legittimazione alla forma di una coscienza credente: che è realmente *id quo maius cogitari nequit* nell'ordine del sapere che riguarda la verità e la giustizia. La coscienza credente, nell'attuazione della giusta relazione con Dio, si trova semplicemente al massimo storico della struttura originaria della coscienza della verità/giustizia in cui ogni apprezzamento e ogni *ratio*, ogni decisione e ogni *affectus* abitano già da sempre.

Per conseguire – nel suo effettivo svolgimento teorico, più che nelle reiterate dichiarazioni di principio – l'intelligenza dell'incondizionato di Dio che opera credibilmente nell'attuazione della *fides* ritengo sia necessario che la teologia riprenda francamente il cammino di una spregiudicata applicazione all'intelligenza storica delle «cose» dell'uomo. Controllando la tentazione opportunistica che

consiglia la teologia di subappaltare alle «filosofie pure» e alle «scienze dell'uomo», quell'intelligenza. Ma anche prendendo vigorosa distanza dall'ingenuità di troppo frettolose omologazioni nei confronti dei «dati» della filosofia e della cultura contemporanea, al primo cenno di graziosa condiscendenza nei confronti del valore simbolico del «sacro». E dunque riappassionandosi all'idea di ricominciare a «pensare» l'epoca, invece che limitarsi a frequentarne parasitariamente i «pensatori». La possibilità per la teologia di prendere parola *come sapere* è certo una questione in gran parte ancora politica: la teologia rimane largamente associata alla cultura ideologica di una parte sociale, un tempo egemone nei confronti della legittimazione civile del sapere. Per quanto non si possa dire che la stessa cultura cristiana, nel suo complesso, abbia sino ad ora sviluppato un largo consenso nei confronti della restituzione della ragione teologica, naturalmente sottratta ad ogni incongrua pretesa di sovranità ideologica, al suo alto profilo critico. Non è in ogni modo questione che possa sciogliersi con la semplice ridefinizione dello statuto epistemologico dell'apologetica. Anzi. Nondimeno, la possibilità di dare parola alla verità delle cose è questione di pensiero: e questo è un compito sempre possibile. E infine, anche il miglior antidoto all'inerzia del pregiudizio.

In ogni modo, neppure il problema della pertinenza/competenza della filosofia *all'interno* della teologia – fondamentale o dogmatica che sia – mi sembra godere oggi dello *status* di problema cruciale, al di là delle questioni del dialogo e dell'inculturazione, per il pensiero della verità teologica.

In un senso la circostanza è favorevole alla ripresa della questione di merito. Il pacificarsi dell'ossessione di una referenzialità esclusiva dell'«ortodossia tomistica» in ordine alla qualità della concettualità teologica, come anche l'affievolirsi dell'insolubile groviglio dei dibattiti relativi all'esistenza di una «filosofia cristiana», vanno accolti come salutare liberazione di uno spazio nuovamente disponibile per la serietà di un compito certamente essenziale. Ma indubbiamente la domanda sul senso per cui la fede è virtualmente anche un *sapere critico*, che appunto la teologia svolge, impone la questione circa la possibilità e la necessità di *pensare radicalmente* nell'orizzonte della fede. E dunque pone il tema dell'atteggiamento filosofico come momento costitutivo (o addirittura istitutivo?) della ragione teologica.

Esprimendomi in questo modo, intendo suggerire anzitutto il carattere secondario di ogni impostazione puramente strumentale e professionale del rapporto tra filosofia e teologia. La questione più importante infatti non riguarda il profilo dialogico e/o interdisciplinare: tanto più se esso è istruito come ripetizione di secon-

do grado della incongrua opposizione della ragione e della fede. Né tanto meno la questione di produrre una filosofia che appronti per la fede una concettualità razionalmente omologabile, al fine di compensare e integrare l'ovvia impossibilità per la fede di svolgersi come intelligenza critica delle condizioni universali dell'esperienza.

Riferendomi invece alla progettata «risoluzione» della teologia della credibilità nella esplicazione teorica delle condizioni istitutive e costitutive della *fides*, ritengo che la teologia non possa esonerarsi dall'assunzione della *allure* radicale e critica della interrogazione tradizionalmente associata all'attitudine filosofica. Profilo che la filosofia moderna si è annessa in proprio, qualificandone la radicalità e la forma critica precisamente come ragione autonoma: che si assicura il controllo teorico della verità logica e fenomenologica proprio mediante la progressiva rimozione dei suoi legami con il senso religioso e con la *forma fidei*.

Si tratta dunque in primo luogo di *cessare esplicitamente di omologare l'assunto filosofico come semplice opera di una ragione che, per essere «pura», si impegna ad interpretarsi pregiudizialmente e volontaristicamente come «alternativa» alla fede ed «estranea» alla religione*. E ciò significa anzitutto riconoscere e mostrare in modo determinato il fatto, universalmente accessibile, che la tradizione filosofica del pensare istruisce il legame della ragione con la verità sempre in connessione con un certa costellazione di atteggiamenti ermeneutici e di opzioni pratiche relative al senso religioso e alla *forma fidei*. Ciò può avvenire in modo negativo, o anche semplicemente surrettizio e implicito: ma la forma protocollare della ragione che istituisce l'esercizio dell'interrogare radicale e del sapere critico come filosofia, corrisponde ad una demarcazione del senso che ha obiettivamente la forma originaria della *fides*. Ossia la forma di una istituzione del legittimo campo di esercizio della ricerca della *ratio* che corrisponde ad una decisione pratica della coscienza nei riguardi della suprema giustizia della verità e delle condizioni della sua ricerca. Come è giusto che sia, data la struttura originaria della coscienza. Ciò che è aporetico è appunto il mancato riconoscimento di questa implicazione nella restituzione teorica (filosofica) della principalità della ragione (o della coscienza, o della esistenza).

Il successivo ed eventuale instaurarsi di un *progetto di interpretazione critica del fatto e della coscienza religiosa*, è già largamente debitore della densità di implicazioni registrata nella istituzione del *logos* che ne istituisce i criteri di verità. Ma c'è di più. Questo vincolo non si riferisce semplicemente ad una implicazione trascendentale, vale a dire al fatto che nell'apertura del *logos* è

in qualche modo già predisposta anche un'apertura all'orizzonte teologale (magari decifrata come apertura alla dimensione «assoluta», «utopica», «infinita», «altra», e via scorrendo). L'istituzione del *logos* è invece affatto riconoscibile come debitrice della figura storica della religione, che istruisce la coscienza intorno alle qualità strutturali della *ratio* che vi deve corrispondere, alla dignità del *nomos* che ne prescrive il legittimo esercizio. La coscienza non istituisce legami che debbano essere onorati, né riconosce il carattere vincolante dei suoi costrutti interpretativi – in altri termini, non omologa nessun ordine logico delle ragioni – se non alla luce della propria adesione all'inviolabile costellazione di ingiustificabili – perché giustificanti – legami del senso. Il più piccolo frammento del sapere – da quello basilarmente percettivo, nell'ambito dell'esperienza sensoriale, a quello principale dei teoremi che identificano l'ordine logico della mente – trae la sua legittimazione quale criterio di approccio/approssimazione alla verità (ragione) soltanto in virtù del concomitante credito rivolto alla giustizia che esso in qualche modo attesta e rappresenta (testimonianza).

L'alto profilo della coscienza credente è appunto questo. La coscienza credente è la struttura originaria del sapere e del volere. Quando qualche esperienza è riconosciuta come forma del sapere o della volontà, il suo sfondo è sempre già dato come coscienza credente a riguardo della verità e della giustizia. In questo senso il profilo alto della coscienza credente è definito dalla *manifestazione* dell'incondizionato della verità/giustizia come tema di *affezione* che concerne la *salvezza* di ogni senso desiderato per le intenzioni e le opere della coscienza dell'uomo. L'esercizio di questa affezione si rende noto come degno dell'uomo precisamente in quanto si manifesta proprio svolgendosi criticamente e liberamente come sapere e volere di cui l'uomo è il soggetto, ma non il fondamento e il principio.

La prospettiva dell'analisi trascendentale della coscienza, del dinamismo dello spirito, dell'azione, pur diversamente sviluppate (e più o meno compiute) hanno rappresentato per la teologia fondamentale della *fides* l'ultimo orizzonte consensualmente frequentato nella direzione di questo approfondimento.

L'istruzione di questo profilo dell'analisi – anche per ragioni di contesto, dovute alla perdurante cultura civile e religiosa della separazione tra filosofia e teologia, legittimata dalla interpretazione soprannaturalistica della *fides* in contrapposizione alla naturalità della *ratio* – non si è spinta oltre i termini di una descrizione dell'*a priori* puramente formale della coscienza, ovvero l'apertura dello spirito alla trascendenza quale condizione di ricevibilità della rivelazione e della possibilità della *fides*. Era in verità l'esercizio, stori-

camente comprensibile, della *pars destruens*. Si trattava infatti di un tentativo volto a giustificare la possibilità di una interazione non estrinseca della rivelazione con la coscienza; e d'altro canto, di suggerire l'ammissibilità di una forma realmente teologale della *fides*, pur se non storicamente subordinata alla effettualità della rivelazione.

La *pars construens*, forse ancora tutta da fare, rimane a mio parere indirizzata allo sviluppo di una teoria dell'accendersi della coscienza – e non semplicemente del dinamismo dello spirito – come *fides*. E dello spirito incarnato dell'uomo come luogo in cui l'ordine degli affetti instaura la relazione teologale in cui si decide la giustizia di Dio; e non semplicemente come generica apertura all'assoluto e attesa della sua eventuale rivelazione. Lo svolgimento di questa riflessione – anzi, di questo sapere, perché la teologia è ancora lontanissima da questo campo di esercizio – comporta anzitutto il riconoscimento di una inedita complessità della struttura originaria dell'esperienza. Ma il suo approfondimento può conseguire un risultato decisivo per l'uscita dalla *impasse* della teoria teologico-fondamentale della *fides*, e dall'inconcludente esercizio del suo confronto con le teorie filosofiche della religione.

Il riconoscimento della struttura originaria della coscienza come *fides*, atto-d'essere in cui la verità si rende accessibile e apprezzabile in ogni ipotesi di esercizio del *logos*, implica la possibilità di un'ermeneutica «teologale» delle costellazioni «psicologiche» del *logos*. Dove cioè la *forma fidei* che istruisce l'orizzonte di senso della loro legittimità e del loro esercizio può essere rinvenuta come attestazione/rappresentazione di una *matrice rivelata* dell'ordine degli affetti. L'orizzonte dell'evidenza di cui dispone la coscienza in ordine alla verità/giustizia di tale ordine è sempre originariamente determinato – positivamente, negativamente, agnosticamente – dalla demarcazione che le figure storico-sociali della religione imprime alla struttura etica della giustificazione del «mondo» e della identità del «dio».

La struttura originaria della *fides* – la più radicalmente semplice e spontanea nell'esercizio, ma giustamente la più enigmaticamente complessa da dipanare per la riflessione critica – ha già sempre la forma della partecipazione alla storia degli eventi e alla intersoggettività degli affetti. Essa accade però irriducibilmente come il punto di intersezione in cui la coscienza si riconosce come soggetto della libertà etica e si affida come interlocutore di una promessa assoluta. Dove appunto la coscienza intende/intenziona la verità della storia come distinta dalla coscienza-di-sè, e la giustizia degli affetti come identica alla verità-di-dio.

Poiché questa è la struttura originaria di ogni coscienza dell'universale della verità e della giustizia, una volta che la forma della

ragione sia ricondotta a questa struttura originaria della coscienza, la *fides* non ha più alcun motivo di rimanere prigioniera del dilemma di Lessing. La struttura originaria della coscienza implica che la *ratio* della verità sia pensata come evento di cui l'attuazione storica della coscienza rende pensabile l'evidenza. E d'altro canto tale evidenza, pensata come accadimento della verità che dispone la coscienza al riconoscimento della giustizia del suo accadere (e dunque non come mero fatto, ma come evidenza simbolica) non ha bisogno di essere raddoppiata nel costrutto ipotetico della sua universale accessibilità alla coscienza. Precisamente perché ciò che nell'evidenza simbolica dell'accadere consente alla coscienza credente di attuarsi come fermezza della propria disposizione ad onorare la giustizia della verità che si mostra è lo stesso che istruisce sulla possibilità universale di tale conferma.

Riprendere la dignità di un tale profilo significherebbe per la teologia (fondamentale) della *fides* aprirsi onorevolmente la strada mediante l'effettiva esibizione del positivo contributo critico che essa porta in campo ai fini della intelligenza della «cosa stessa» (la coscienza, l'esperienza, la vita e la logica degli *affectus*, l'anima infine). Evitando di dover trarre pretesto e argomento dalla ospitalità o dalla censura che estemporanei pensamenti di seconda istanza riservano alle forme della coscienza religiosa e alle figure dell'esperienza cristiana. Poiché l'argomento essenziale del sapere teologale della verità/giustizia è pur sempre la questione della libertà mediante la quale «ne va di noi» tutti e dei nostri «affetti più cari» al mondo.

In questa sede basterà accennare soltanto alla prevedibile – e legittima – obiezione di chi pensa di riconoscere in questo programma una sorta di delegittimazione della autonoma pratica del pensare che abbiamo imparato a identificare nella filosofia (e in generale in tutte quelle forme del sapere che non articolano la *prospettiva religiosa* della *forma fidei*). Mi limito pertanto ad esplicitare la mia convinzione circa la necessità di riconoscere – anzi di teorizzare – la distinzione dell'esercizio «filosofico» del pensare dalla pratica «testimoniale» dell'*intellectus fidei*. Ciò corrisponde all'esigenza dell'onestà intellettuale cui il pensiero del cristianesimo deve desiderare di rimanere coerente. Esigenza tanto maggiore e acuta quanto più si comprende la radicale portata della fede testimoniale che si articola e si esprime come «teologia». Pertanto, non tanto il sostegno strumentale e apologetico della pratica filosofica, bensì il suo esercizio teologale e critico, rappresenta un momento *istituzionale* dell'esercizio riflessivo della *fides* cristiana. Poiché la pratica filosofica istruisce l'evidenza/coscienza condivisibile nell'orizzonte dell'umano mediante l'appello alla evidenza/coscienza condivisa in quel mede-

simo orizzonte di esperienza, questo legame deve rimanere – e risultare – effettivo.

In questo senso la custodia e la vitalità dell'apertura critica della *ratio* – ovunque essa si produca e appaia – vanno garantite incondizionatamente anche all'interno della teologia. Perché la *fides* non può e non deve essere intesa come figura oppositiva/alternativa alla *ratio*. E questo è il senso della dottrina classica (pur tanto fraintesa) ancora esplicitata dal Vaticano I (sia pure nel linguaggio inadeguato del duplex ordo cognitionis e della coppia naturale/soprannaturale). La *fides* in atto, come forma dell'esistenza e come principio dell'intelligenza, non può in alcun modo far valere il senso inerente alla sua capacità di prefigurare il fondamento e il compimento della verità/giustizia presso la coscienza arrestando opportunisticamente o censurando pregiudizialmente l'esercizio di quella apertura critica. Proprio in questo senso dico che la coscienza credente *istituisce* quella apertura: e nella sua attuazione effettiva la *restituisce*. Sotto questo aspetto – almeno – rimane pertanto fermo che ogni attuazione della *fides* conserva la propria intrinseca qualità di attestazione/rappresentazione della verità/giustizia sin tanto che interagisce con l'istanza critica universale della *ratio*. L'effettiva competenza della ragione teologica all'esercizio di questo nesso va accertata: nello svolgimento effettivo del pensiero teologico, non nelle giustificazioni preambolari dell'attendibilità cristiana. Ma il tribunale di questo accertamento non è semplicemente la filosofia – o la cultura – «che c'è». Bensì la qualità della retta fede nell'istanza della verità e della giustizia che viene all'evidenza storica del pensiero. Quando viene. Ma tutte le volte che viene. E dovunque.

PIERANGELO SEQUERI
*Facoltà Teologica
dell'Italia Settentrionale
Piazza Paolo VI, 6
20121 Milano*