

NOTE

## Se non crederete non capirete

di Giuseppe Accordini

### 1. Il Dio della natura e il Dio della storia

L'occasione per introdurre il problema del rapporto tra la fede e la ragione o anche tra il «Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe» e il «Dio dei filosofi» mi viene dalla conclusione del saggio teologico di M. Buber: *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*. M. Buber drammatizza l'opposizione tra la fede ebraica, qualificata come *emunà*<sup>1</sup>, cioè il *tener duro* del credente che scommette sull'*affidabilità di Dio* e la *pistis* cristiana che è un *assumere come vero*, un *riconoscere per vero* un contenuto riguardante la persona di Gesù Cristo in cui si crede. Quando viene meno la modalità personale e comunitaria della relazione prevista dalla *emunà* ebraica, si attiva la *pistis* paolina e cristiana che ripropone la centralità del contenuto oggettivante per la fede.

Naturalmente tanto la complessità interna della *emunà* ebraica quanto quella della *pistis* paolino-cristiana, comprendente anche le loro inevitabili contaminazioni storiche reciproche, è ben presente al pensiero di M. Buber.

Può essere suggestivo però, per stare ancora un pò al gioco, evocare l'alternativa ben più radicale dei due principi che stanno all'origine della visione del mondo occidentale: il Dio personale ebraico-cristiano, inteso come unità unificante della storia e il divino dei greci, inteso come fondamento universale e come ordine della natura.

Chi studia la teologia poetica e quella mitica dei greci può legittimamente dubitare che il concetto astratto, metafisico o matematizzante della teologia filosofica rappre-

<sup>1</sup> M. BUBER, *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1991, 203-206.

senti tutto il divino dei greci. Un teologo particolarmente attento all'argomento, come W. Pannenberg<sup>2</sup>, riferendosi alle ricerche di W. Jaeger<sup>3</sup>, ritiene che la teologia filosofica dei greci, nonostante sia prioritariamente rivolta all'universalizzazione, debba essere riconosciuta anche come una ricerca storica della vera *figura* del divino. Natura e storia, regolarità e singolarità, fatalità e personalità sono tratti con cui si misurano, sia pur criticamente, tanto la teologia filosofica quanto quella mitica e poetica.

La storia della cultura del nostro occidente cristiano, assumendo il concetto filosofico di Dio nella dogmatica cristiana, ripete questa operazione forse ad un livello ancor più radicale di quanto non avvenga nelle due visioni del mondo a cui si riferisce, intrecciando le figure della singolarità della rivelazione storica e dell'universalismo fisico-matematico, dell'essenza e dell'esistenza, dell'eternità intemporale e del tempo, della figura del principio logico incondizionato e quella della libertà effettiva e concreta.

Naturalmente la sintesi di questi punti di vista opposti non è mai data come un presupposto pacifico e indolore, ma diventa il risultato di molti tentativi, di qualche conflitto e anche la causa di non poche aporie filosofico-teologiche. La ragione che accetta un ruolo molto dimesso, poco più che di servizio al kerygma, nel cristianesimo nascente, rivendica poi, in modo crescente, il compito sempre più importante di giustificazione, di fondazione e di universalizzazione epistemologica della teologia nella scolastica del secolo XIII<sup>o</sup>, e infine nell'epoca moderna e contemporanea pretende di trascinare davanti al suo tribunale la stessa teologia per questioni di metodo, pur riconoscendosi incompetente nel merito,

<sup>2</sup> W. PANNENBERG, *L'assunzione del concetto filosofico di Dio come problema dogmatico della teologia cristiana delle origini*, in *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1972, 333-336.

<sup>3</sup> W. JAEGER, *Teologia dei primi pensatori greci*, La nuova Italia, Firenze 1967.

data totale diversità di significato della rivelazione storica e della fede.

## 2. Fede e ragione in Anselmo d'Aosta

Per mettere a fuoco il problema del rapporto tra ragione e fede, ossia tra un Dio personale e un Dio inteso come struttura naturale e come ordine centrale, il periodo migliore è ancora quello della sintesi equilibrata e dinamica di Anselmo d'Aosta. Anselmo è convinto che Dio non possa essere dedotto logicamente, aprioristicamente da un principio e neppure ricondotto ad un paradigma metafisico che sia in grado di unificare a posteriori l'esperienza. La teologia simbolica e mistica è un presupposto e un ingrediente coesenziale alla filosofia razionale e conserva il primato su di essa.

Nel *Proslogion* Anselmo invita la mente dell'uomo a contemplare Dio, pur sapendo che abita in una luce inaccessibile. «Che cosa farà il tuo servo, nell'ansia del tuo amore, gettato lontano *dal tuo volto*? Anela di vederti e troppo è lontano da lui, il tuo volto. Desidera di inoltrarsi fino a te, e la tua abitazione è impenetrabile. Brama trovarti e non sa dove stai. Fa di tutto per cercarti e ignora i tuoi lineamenti. Signore sei il mio Dio e sei il mio signore; e non ti ho visto mai. Tu mi hai fatto e rifatto, e mi hai fatto avere tutti i beni che ho; e non so so ancora chi sei. Sono stato fatto, infine, per vederti, e non ho fatto ancora ciò per cui fui fatto»<sup>4</sup>.

La grande fiducia nelle possibilità di accordo tra la logica razionale e l'esperienza della rivelazione si basa sul fatto che la realtà nella sua totalità comprendente anche il divino si manifesta nella concettualità umana senza esaurirsi in essa. La concettualità è dunque pienamente adeguata a parlare delle cose del mondo, ma è essenzialmente inadeguata a parlare dell'essenza e ancor più dell'esistenza di Dio. L'intelletto, quando oggettiva il reale, opera sempre una *riduzione*, definisce il dato concreto attra-

<sup>4</sup> ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, trad. it. a cura di G. Sandri, CEDAM, Padova 1959, 91.

verso un'identità astratta, logica, sempre identica a se stessa (*idem*). Ma Dio non è semplicemente un *idem neutro e astratto*, ma un *Ipse autocosciente, autocomunicantesi e libero*. Al movimento *logico e fenomenologico* della *riduzione* deve pertanto accompagnarsi e per certi versi opporsi quello *dialogico* della *donazione*<sup>5</sup>. Meglio: la *donazione* deve precedere ogni *riduzione concettuale* e tracciarne il limite oltrepassato il quale essa diventa astratta e quindi non vera: «Dunque, o Signore, tu concedi a me d'intendere per quel tanto che sai a me giovare, che tu esisti come noi crediamo, e che tu sei ciò che noi crediamo»<sup>6</sup>.

Colpisce la forza con cui Anselmo si riferisce all'esistenza di Dio, di cui riconosce l'effettiva presenza, capace di *distuggere una concettualità chiusa, autosufficiente, idolatrica*, senza però rinunciare alle sfide epistemologiche provenienti da essa. La ragione va nello stesso tempo rispettata e ridimensionata, perchè essa non può aspirare ad essere il tribunale supremo e inappellabile della rivelazione, della fede e quindi della teologia, ma solo una compagna di viaggio e una sorella che ha raggiunto la maggiore età.

### 3. Fenomenologia teologica dell'intelletto o della volontà?

La luce dell'autorivelazione di Dio è per un certo verso un dato inoggettivabile e per un altro verso il dato più familiare di cui dispone il credente per la conoscenza profonda della verità del mondo. Infatti, mentre l'intelletto può aspirare, al massimo, ad oggettivare e a controllare la *realtà* del mondo, la luce della rivelazione tende ad oltrepassarla e a portarci in presenza del *mistero di Dio* e della sua *paternità*, cioè della sua *indisponibile personalità*<sup>7</sup>. Il *dato* in questo orizzonte non resta un contenuto neutro e astratto del pensiero, ma diventa *donazione, non solo*

<sup>5</sup> M. HENRY, *Acheminement vers la question de Dieu: preuve de l'être ou épreuve de la vie*, «Archivio di Filosofia» 64 (1990) 1-3, 521-531.

<sup>6</sup> *Ivi*, 95.

<sup>7</sup> M. HENRY, *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1997.

*dell'essere nell'orizzonte trascendentale, ma soprattutto di una realtà trascendente nell'atto dialogico e storico di un'autocomunicazione libera.*

Solo riconoscendo la libera iniziativa di Dio come creatrice di storia si possono spezzare i limiti di una visione religiosa che imprigiona Dio nel fantasma paterno non meno di quanto facesse la logica concettuale con l'essere e di conseguenza si può correttamente tentare di ricomprendere il senso profondo di una figura psicologica, culturale e teologica collocata al confine tra l'apertura trascendentale e l'effettiva trascendenza.

**4. Paternità di Dio: dialettica del desiderio o ermeneutica della rivelazione?**

P. Ricoeur ha inseguito, nel saggio: *La paternità: dal fantasma al simbolo*<sup>8</sup>, la metamorfosi del significato della paternità dal livello conflittuale-psicologico dell'economia del desiderio, a quello fenomenologico-culturale della moralità e del contratto, fino a quello ermeneutico della relazione dialettica tra la figura e la realtà nella filosofia della religione e nella teologia narrativa.

La relazione parentale, che connota inizialmente la paternità, si iscrive dunque nell'economia del desiderio, cioè nel segno del conflitto edipico. Questo è un conflitto mortale tra due onnipotenze concorrenti: quella del padre e quella del figlio. Il padre viene assassinato dal figlio e il figlio viene ucciso dal rimorso per l'uccisione del padre. L'affermazione della vita del figlio comporta di per sé la morte simbolica del padre. Ricoeur segnala l'inevitabilità tragica di questo esito, ma intravede anche una possibile via d'uscita nell'autorivelazione del padre come pura misericordia e nella conseguente rinuncia all'onnipotenza.

Questo traguardo, reso possibile non dall'economia del desiderio, ma da quella culturale, viene indicato dalla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. La relazione tra *padre e figlio* si trasforma con la mediazione culturale in quella tra il *servo e il padrone*. La dialettica di questa relazione

<sup>8</sup> P. RICOEUR, *La paternità: dal fantasma al simbolo*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaka Book, Milano 1977, 483-512.

non mira all'esclusione dei contendenti, ma al loro pieno riconoscimento reciproco. Si fronteggiano due autocoscienze, quella del signore, capace di rischiare la vita, e quella del servo, capace di sottomettersi ad un duro lavoro per dar senso alla vita. Questa relazione è *formativa*, perchè denuncia come arbitraria l'affermazione di un potere che non comporti una rinuncia all'immediatezza, all'astrattezza e non accetti di formularsi come moralità, cioè di rielaborarsi attraverso il contratto.

L'importanza della volontà, dell'incontro e del riconoscimento libero di due autocoscienze sovrane presuppone il tema di una *filosofia della rivelazione* che dà notizia della realtà profonda di Dio non nella semplice rappresentazione del reale, ma come autore dell'elezione del singolo mediata dalla comunità.

Con questa annotazione Ricoeur anticipa la terza osservazione. Il cammino dello spirito che secondo la *Filosofia* di Hegel termina nel concetto, secondo la *Teologia delle tradizioni storiche* ebraiche riparte dal *primato della figura* sul concetto che è *tipico dell'esegesi e dell'ermeneutica biblica*. Ricoeur fa notare come il *mistero del nome di Dio* coincide con la sua *natura concretamente e storicamente universale*, con la sua funzione di *attante* della storia di salvezza. Le funzioni che questo *attante divino* svolge nella storia del mondo definiscono la sua natura meglio di quanto non possa fare il semplice nome del padre che, in quanto puro epiteto, può sembrare una proiezione antropomorfa e quindi andar stretto a Dio tanto quanto una *designazione idolatrica*. La figura del padre, della madre e dello sposo sono usate pertanto congiuntamente metaforicamente. Le figure sopra nominate, attraverso il dinamismo metaforico, rinviano ad una realtà che nella sua totalità le oltrepassa. La loro funzione è quella di sospendere la referenza empirica per istituire metaforicamente una referenza trascendente, che si comprende più nello spazio narrativo e storico della profezia e dell'invocazione che non in quello logico della rappresentazione oggettivante.

## Conclusione

Forse è importante riconoscere dunque la centralità dell'esperienza della realtà di Dio rispetto a tutti i tentativi di definirla e di oggettivarla. È la stessa realtà rivelata e creduta di Dio che autorizza e fonda la sua nomina-zione essenziale. La filosofia, generalmente critica verso la teologia razionale, torna a guardare con interesse alla valenza fondante della singolarità storico-ontologica della rivelazione in teologia. Trovo perciò stimolante, a questo riguardo, la considerazione che J.L. Marion fa a riguardo dell'ontologia della *donazione*, molto prossima all'ontologia teologica: «Lo straordinario al riguardo può essere così espresso: la fenomenologia deve squalificare la teologia naturale e razionale, ma non può disinteressarsi della teologia rivelata»<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> J.L. MARION, *L'autre philosophie première et la question de la donation*, in AAVV., *Le statut contemporain de la philosophie première*, Beauchesne, Paris 1996, 49.