



CONGRESSO TOMISTA INTERNAZIONALE
L'UMANESIMO CRISTIANO NEL III MILLENNIO:
PROSPETTIVA DI TOMMASO D'AQUINO
ROMA, 21-25 settembre 2003



Pontificia Accademia di San Tommaso

-

Società Internazionale Tommaso d'Aquino

Fede teologale e vita eterna

Prof. Giuseppe Barzagli, O.P.
Università Cattolica, Milano (Italia)

The essay explores the nature of theological Faith, according to St. Thomas Aquinas. The analysis of the object, the act and the *habitus* of faith permits to interpret it from a more radical point of view: substantially, theological faith is the same life of God. But there is an instance against this notion of faith: the Italian Philosopher E. Severino contests the contradiction of Christian Faith, the violence to make visible what is not visible. The answer to this kind of objection consists in taking the perspective of eternity: namely *Anagogia*. So, if the *substantia* of theological faith is the eternal life (*Eb* 11,1), i.e. invisible *Deitas*, the visibility of invisible is in the order of invisible: *fides est de non visis*. The visibility of invisible is homogenously invisible, as the visibility of tangible is in touch not in vision.

Il dato dogmatico relativo alla fede viene così descritto dal Concilio Vaticano I: “Cum homo a Deo tamquam Creatore et Domino suo totus dependeat et ratio creata increatae Veritati penitus subiecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur. Hanc vero fidem, quae *humane salutis initium est*, Ecclesia catholica profitetur, virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest” (*De fide catholica*).¹

Da questa descrizione si ricavano due dati fondamentali: a) metafisicamente, la ragione creata (umana) è *tutta e totalmente dipendente* dalla Verità increata, così da essere strutturalmente aperta a una possibile Rivelazione; b) la fede teologale è la dimensione *attuale* della *perfetta sottomissione* (tutta e totale) della ragione alla Verità divina che le si rivela, così da essere ad essa *divinamente* omogenea, cioè soprannaturale.

¹ DENZINGER-SCHÖMETZER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Roma 1976, n.3008.

Se con il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (che si richiama alla *Dei Verbum*, n.5) affermiamo che “con la fede *l'uomo si abbandona tutto a Dio liberamente*”,² accogliendo così *adeguatamente* l'invito di Dio alla comunione con sé,³ la fede è effettivamente la permeazione (sia in senso passivo, sia in senso attivo) del *segreto* di Dio, il suo mistero essenziale.

Il segreto è la confidenza della uguaglianza nella diversità: è il separato che si fa compagnia intima per la persuasione o la seduzione reciproca dei diversi.

Dunque, *segreto* vuol dire *separato* (*secretum* da *se-cernere* = separare) o *cosa appartata* o *nascosta*. Ed è cosa nascosta proprio perché intima, cioè *interiore*, nascosta nell'intimo, nell'interiorità.

Ora, quando si comunica un segreto si ammette qualcuno nella propria interiorità, si crea un accesso al proprio intimo, al proprio nascondimento. Ma si crea un accesso al proprio nascondimento in quanto nascondimento. Voglio dire che il comunicare a qualcuno un segreto non significa sbandierare la propria intimità, *squaderarsi* davanti a tutti: non a tutti è dato.⁴

Comunicare un segreto vuol dire rendere partecipe qualcuno di qualcosa che è segreta e deve rimanere tale. Il segreto deve restare segreto.

Eppure è comunicato. Questo significa che il diverso (separato-nascosto) diventa comunque uguale, perché unito (uguale o eguale da *aequalis*, a sua volta da *aequus* cioè *unito*, equo), reso comune (comunicato).

Il legame che rende possibile questa uguaglianza dei diversi è la fiducia. Si *affida* il proprio segreto a qualcuno perché si *confida* in lui.

La fiducia è *fede* nel senso etimologico del termine. Fede, attraverso il latino *fides*, si collega alla radice indoeuropea *bheidh-/bhidh*. Questa radice è la stessa del greco *peithomai* (sono persuaso), *peitho* (persuado, avvinco), da cui deriva *pistis* cioè appunto fede.

² Libreria Editrice Vaticana, Roma 1992, n. 1814.

³ *Ibid.*, n.142.

⁴ “Perché a voi è dato di conoscere i misteri del regno dei cieli, ma a loro non è dato. Così a chi ha sarà dato e sarà nell'abbondanza; e a chi non ha sarà tolto anche quello che ha. Per questo parlo loro in parabole: perché pur vedendo non vedono, e pur udendo non odono e non comprendono”, *Mt* 13, 11-13; cfr. *Mc*, 4, 10-12; *Lc* 8, 9.

La fede o fiducia è dunque la persuasione. E' l'essere indotti dolcemente a una adesione o unione con altri senza altro motivo che la seduzione. E' un essere distolti (*se-ducere*) da sé perché attratti da altro, che si presenta come un più profondo sé.

Per questo motivo il legame di fiducia è dolce o piacevole: soave, da *suavis*, che per la radice del sanscrito *svadma* (dolcezza) è collegato a *suadere*, per-suadere (Ernout - Meillet).

Il confidare un segreto è dunque dolce perché è come un ampliamento o un approfondimento del sé, nell'altro da sé. E' l'uguaglianza nella diversità o la diversità nell'uguaglianza perché nella confidenza si è reciprocamente un *alter ego*.

Un segreto non può dunque essere mai banalizzato, perché ciò sarebbe un tradire l'intimità e quindi perdere la ricchezza della profondità.

La nozione di fede teologale dal punto di vista epistemologico

Dal punto di vista dell'esserci fattuale, la fede teologale è l'*ossequio pieno* dell'intelletto e della volontà che l'uomo deve a Dio, suo Creatore e Verità increata, perché Dio si rivela. Se Dio non si rivelasse, la fede teologale non avrebbe dunque senso: essa è l'adeguata modalità reattiva dell'intelletto e della volontà creati all'azione rivelatrice di Dio.

Ma la fisionomia specifica della fede teologale, però, può essere delineata attraverso i criteri tipici per la lettura di un dato di ordine gnoseologico. La criteriologia realistica in base alla quale analizzare un fenomeno conoscitivo consiste nella determinazione della sequenza: *oggetto, atto abito*. Dall'oggetto, infatti viene specificato un atto conoscitivo ed è l'atto conoscitivo che determina le caratteristiche di un abito.

A) L'oggetto della fede teologale

L'oggetto che specifica un atto conoscitivo ha due aspetti, che designano il contenuto e il quadro determinante il contenuto. Il contenuto viene indicato dall'espressione *oggetto materiale*, mentre il quadro viene indicato con l'espressione *oggetto formale*.

L'oggetto *materiale* della fede teologale racchiude *tutte e sole le verità rivelate da Dio con rivelazione universale: per se*, le verità soprannaturali *quanto alla sostanza*, cioè inaccessibili dalle semplici capacità naturali dell'intelligenza umana (per es. la Trinità); *per accidens*, le verità soprannaturali quanto al modo, ma naturali quanto alla sostanza, come i cosiddetti *praeambula fidei* (esistenza

Dio creatore, immortalità dell'anima, il libero arbitrio dell'uomo e la sua responsabilità morale, la legge morale naturale).

L'oggetto *formale* della fede teologale è l'aspetto determinante e unificatore della conoscenza. Se con questa espressione si intende ciò che principalmente viene considerato nella fede e unifica nella propria determinazione ogni altra verità considerabile, allora si parla di oggetto formale *quod consideratur*. L'oggetto formale *quod* della fede teologale è la *Deitas*, cioè Dio come *Prima Veritas in essendo*, l'essenza stessa di Dio. E' Dio in se stesso: dunque nella sua semplicità assoluta. Ma in quanto psicologicamente offerta alla misura della nostra comprensione concettuale, la semplicità della *Veritas Prima* si declina a modo di *enunciata*.⁵ Il conoscere a noi connaturale è attraverso i giudizi intellettivi che collegano tra loro i concetti. Ciò non toglie, tuttavia, che nella sua natura più intima, cioè nella sua purissima spiritualità (al di là cioè della dimensione psicologica e proporzionata all'intelletto umano in quanto umano), l'atto di fede si rapporti alla *Deitas* purissima nella sua assoluta semplicità: in questo senso si deve dire che l'atto del credente "non terminatur ad enuntiabile sed ad rem".⁶

Rispetto a questa specificazione assoluta, *la fede teologale è assoluta, anzi è l'Assoluto*.

Se, invece, con l'espressione oggetto formale si intende la prospettiva motivante e determinante l'aspetto principale dell'oggetto formale *quod*, allora si intende l'oggetto formale *quo consideratur*: è il mezzo attraverso il quale si colgono o si determinano i contorni dell'oggetto *quod*. In altri termini, si tratta del *motivo* della fede.

Il *motivo formale* della fede teologale, cioè l'oggetto formale *quo*, è Dio come *Prima Veritas in loquendo*, cioè l'Autorità di Dio rivelante.

⁵ Rispetto a questa dimensione oggettiva (cioè relativa all'oggetto), della fede teologale è: a) *inevidente e non comprensibile*, perché il suo contenuto è proporzionato all'intelligenza divina e quando si proporziona all'intelligenza dell'uomo è come se si presentasse nascondendosi (*per speculum et in aenigmate*); b) *complessa e articolata*, perché gli enunciati di fede costituiscono un complesso di parti distinte e legate reciprocamente (articoli di fede); c) soggetta a sviluppo: fino a Cristo, per nuove rivelazioni secondo ciò che sostanzialmente era già dato in modo implicito nella fede antica (A.T.); dopo Cristo, non per rivelazioni, ma per chiarificazione del contenuto implicito formale della Rivelazione stessa. Si può cioè dire che aumenta l'intelligenza del dogma (*eodem sensu eademque sententia*).

⁶ TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.*, II-II, 1, 2, ad 2.

Con la fede teologale noi crediamo Dio a motivo di Dio, conosciamo Dio attraverso Dio.⁷ E la ragione è semplice. Il motivo formale della fede deve essere intrinsecamente adeguato all'oggetto *quod* della fede stessa: *Deus per Deum cognoscitur*. Solo Dio è perfettamente adeguato a conoscere se stesso. Se si dà una conoscenza adeguata di Dio, non potrà che essere motivata e ambientata in Dio stesso.

Per questo, il motivo della fede, l'oggetto formale *quo*, non può essere la *propositio Ecclesiae*. La proposta a credersi di un contenuto da parte della Chiesa riguarda l'*esattezza* definitoria di quel particolare contenuto rivelato, la cui verità è comunque presupposta. Più che di un motivo di fede, si tratta di una *conditio sine qua non* dell'atto di fede obiettivamente calibrato. D'altra parte, neppure i miracoli possono assurgere a rango di motivo della fede teologale: essi sono semplici *motivi di credibilità*, non motivi di fede. Rendono credibile l'oggetto, ma non lo fanno credere: affermare la *possibilità* di qualcosa non significa per questo affermarne la *realtà*. I motivi di credibilità si riferiscono al fatto storico della Rivelazione, non alla verità del suo contenuto.

Il motivo della fede teologale deve essere intrinsecamente *adeguato* all'oggetto formale *quod* della stessa fede: si deve dare perfetta *omogeneità* tra il contenuto e il motivo o la prospettiva conoscitiva. Conoscere Dio non nella prospettiva e cioè non nello stesso sguardo di Dio non è conoscere Dio in se stesso, mentre la fede teologale è precisamente questa conoscenza. E proprio perché oggetto e motivo debbono essere omogenei, anche il motivo va *concreduto* con l'oggetto. Se il motivo della fede teologale fosse estraneo all'oggetto, non sarebbe adeguato e come tale incapace di consentire la conoscenza divina di Dio: avremmo perciò una semplice conoscenza umana di Dio.

Ma proprio perché il motivo o oggetto formale *quo* è omogeneo all'oggetto formale *quod*, non può avere altra fonte dallo stesso oggetto formale *quod*. E non può neppure essere uno degli oggetti creduti, altrimenti occorrerebbe un altro oggetto formale *quo* o motivo e si andrebbe perciò all'infinito. E' dunque necessario ammettere che il motivo della fede teologale è creduto anch'esso nello stesso momento in cui è creduto l'oggetto. E la perfetta omogeneità dell'atto di fede così descritta consente di concepire la fede teologale come *assolutamente divina*.

Da questo punto di vista, *la fede teologale è Dio*.

⁷ "Veritas prima se habet in fide et ut medium et ut obiectum", TOMMASO D'AQUINO, *De Ver.*, 14, 8, ad9.

B) L'atto della fede teologale

L'atto della fede teologale, dal punto di vista epistemologico, è il *credere*. Citando Sant'Agostino, San Tommaso descrive così l'atto del credere: *cum assensione cogitare*.⁸

Formalmente, il credere è un atto dell'intelletto speculativo rispetto al vero. Se l'oggetto della fede è la verità divina e il vero è oggetto dell'intelletto speculativo, allora il credere - quale atto della fede - è atto dell'intelletto speculativo.

Ma proprio perché la verità rivelata non è evidente - e quindi non determina per se stessa l'atto dell'intelletto -, il credere è un *cogitare*, cioè un moto dell'intelletto in una fase di ricerca, tendente alla visione o all'evidenza piena: non già che la ricerca sia una tendenza verso l'assente; piuttosto essa è una modalità del presente che cerca di esprimersi sempre più pienamente: *perceptio tendens*; è un tendere a ciò che già si percepisce. Direi che questa espressione può essere interpretata in questo senso: *si percepisce la Deità e si tende alla sua più profonda assimilazione*, non nel senso che noi la assimiliamo, ma nel senso per cui noi siamo più intimamente *assimilati da essa*. Pur partecipando dell'inevidenza dei rapporti concettuali enunciativi dell'opinione, la fede teologale è *certa*, perché è partecipazione della stessa scienza divina.

Causalmente, cioè dal punto di vista della procedura di esercizio dell'atto, l'atto del credere è atto della volontà. L'assenso dell'intelletto non essendo determinato dalla verità non evidente, viene comunque operato dalla decisione della volontà. Il credere è atto dell'intelletto, ma mosso dalla volontà. Ma anche questo atto della volontà, pur essendo libero, viene mosso da una dimensione che è assolutamente soprannaturale: il *pius credulitatis affectus*, che è soprannaturalmente permeato dalla grazia attuale, agisce sul piano della *simplex volitio*, cioè sul primo atto indeliberato della volontà. Questo significa che anche dal punto di vista psicologico l'originario della fede teologale non è l'uomo ma Dio.

C) L'abito della fede teologale

La fede teologale è un abito in quanto è una virtù infusa da Dio. Essa è una qualità che dispone l'intelletto speculativo alla considerazione divina di Dio: non rappresenta un puro atto, ma la condizione stabile di questo atto.

⁸ AGOSTINO, *De Praedestinatione sanctorum*, 2, PL 44, 963; Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.*, II-II, 2, 1.

Non c'è l'atto della fede teologale e poi l'abito della stessa, ma al contrario, c'è l'atto perché c'è l'abito della fede teologale.

Non si tratta di una virtù acquisita, per costituire la quale occorre la ripetizione di atti del medesimo tenore; se così fosse non sarebbe soprannaturale e dunque non omogenea a Dio. La fede teologale è soprannaturale e dunque causata da Dio: è infusa immediatamente da Dio e come tale immediatamente costituita come *habitus*.

La virtù teologale della fede è *ciò per cui crediamo*, non ciò che è termine del nostro credere. La fede teologale è radicalmente ed essenzialmente soprannaturale o divina: ha per oggetto Dio in se stesso; ha come motivo Dio stesso; è causata da Dio stesso.

L'obiezione di Severino

Si può dire che la fede, per il fatto di essere certa ma relativa all'inevidente, sia assurda? Si può dire che la fede, essendo certezza di ciò che è dubbio sia contraddittoria?

Questa è la tesi più volte ribadita da E. Severino:⁹ se la fede fosse contraddittoria non esisterebbe: quindi coloro che credono o dicono di credere, in realtà credono di credere.

⁹ Sintesi schematica del pensiero severiniano in generale.

a. E l'errore che sta a fondamento della concezione metafisica occidentale è la "*fede nel divenire*", cioè la *persuasione* che le cose siano nulla. Il *nichilismo* è la matrice comune alle posizioni filosofiche dell'Occidente: "Pensare che le cose escono dal nulla e vi ritornano è pensare che le cose sono nulla, ossia che l'essere è il nulla".

b. S. denuncia quale "Follia" questa *interpretazione* del divenire: la fede nel divenire, come oscillazione delle cose tra l'essere e il nulla, che per l'Occidente è l'evidenza originaria .

- *Follia*, perché identifica l'essere e il nulla, il positivo e il negativo.

- *Interpretazione*, perché non si limita a ciò che consta, ma lo trascende con un di più che viene iniettato erroneamente, cioè sulla base di un errore.

c. Il "principio di non contraddizione" – nella sua formulazione classica: una cosa non può essere e non essere nello stesso tempo e sotto lo stesso aspetto" - , che vuole essere la difesa più rigorosa della incontraddittorietà dell'essere, in realtà è esso stesso "la forma peggiore della contraddizione: è in se stesso contraddittorio perché ammette *un tempo* nel quale si dà quella identità di essere e non essere che invece lo stesso principio di non contraddizione intende respingere.

- Se una cosa non può essere e non essere nello stesso tempo, significa dire che può essere e non essere in tempi diversi, cioè che non si dia contraddizione nell'ammettere un tempo in cui quella stessa cosa non sia.

- Ma solo se la *cosa* fosse diversa dall'essere, potrebbe essere indifferente all'essere e al non essere; e di conseguenza questa indifferenza garantirebbe l'incontraddittorietà del tempo in cui la cosa non è.

- Ora, la *cosa* non è un che di diverso dall'essere! Se infatti fosse tale, essa sarebbe non essere - *tertium non datur* - e allora nel momento in cui si predicasse l'essere della cosa si predicherebbe l'essere del non essere: il che è contraddittorio! Se la cosa fosse diversa dall'essere, non sarebbe; dire che ciò-che-non-è è, implica contraddizione: l'identificazione del positivo e del negativo.

- Non c'è un *tempo* in cui la cosa possa non essere, perché quel tempo o istante sarebbe l'identità simultanea dell'essere e del non essere: ciò che appunto il principio di non contraddizione intende condannare.

d. Dunque, non si può consentire che la cosa sia nel tempo, perché non si può consentire che l'essere sia nel tempo. *L'essere in quanto essere è dunque eterno.*

e. In termini *dialettici* la nozione di eternità e indivenibilità di ogni ente può essere sintetizzata con questa sequenza:

L'ente o essente è originariamente unito al proprio altro =
= (essere unito = *non* essere altro che è diverso da *essere* altro) =
= ogni determinazione è negazione della propria negazione, cioè della propria alterità e quindi è sempre con essa: se *A non* è non *A*, *A è* non non *A*, cioè porta in nella propria essenza la compagnia dell'altro, cioè della sua totalità per definizione intangibile e indefettibile =
= impossibilità che l'essente *non sia* =
= esclusione del divenir altro dell'essente =
= eternità dell'essente in quanto essente =
= relazione originaria tra la totalità degli essenti che esclude il loro originario isolamento e quindi il loro divenir altro ... per uscire dall'isolamento =
= il divenire è necessariamente il sopraggiungere degli eterni (essenti) nel cerchio dell'apparire =
= il *risultato* del divenire contiene *totalmente* ciò da cui esso risulta (l'origine, il cominciamento) =
= l'origine non deve annullare la propria esistenza concreta per diventare altro =
= es. non può apparire che la legna è cenere, o che lo stesso (= sostrato permanente) è insieme legna e cenere. Ma quell'eterno che è la legna *continua ad apparire* quando incomincia ad apparire quell'eterno che è la cenere (= quando appare la cenere, non appare e non può apparire che la legna è *ancora legna*, ma appare ancora la legna) =
= la "memoria" non conserva i barlumi del passato, ma lo mostra intatto, nel suo essere ciò che da sempre e per sempre esso è.

f. Il *divenire* va inteso come "il processo della rivelazione dell'immutabile": non è il venire dal nulla e il tornare nel nulla delle cose, ma *l'apparire e scomparire*, nell'orizzonte della nostra esperienza, *di ciò che è eterno.*

- L'orizzonte dell'apparire, nel quale entrano ed escono gli eterni, è la condizione del divenire e implica la situazione di contraddizione che è l'uomo: apparire finito dell'infinito.

- Ma si deve dare anche un apparire infinito dell'infinito, al quale cioè l'apparire di ogni singolo essente non si sottrae mai e per il quale la contraddizione dell'apparire

E la motivazione di questa tesi sta in questa analisi.

La fede che salva non esita (cfr. Mc 11,23. 16,16). Ma l'esitare è condizione della fede, perché la fede si riferisce al non evidente, il quale genera l'esitazione tipica del dubbio. Dunque la fede che salva non esiste.¹⁰

Non esiste perché non si dà una certezza inesitante fondata sull'esitazione propria dell'incerto. Si può dare fede solo se l'oggetto della sua adesione non è evidentemente vero, cioè non carpisce invincibilmente l'assenso dell'intelletto. Ma se questa è la condizione dell'oggetto della fede, la sua certezza è dubbia.

Ciò che non è evidente non costringe all'assenso, perché potrebbe non essere vero.

L'intelletto è costretto all'assenso solo da una verità evidente: immediata o mediata che sia. Per esempio, l'affermazione che il tutto è superiore alla parte è un'affermazione immediatamente evidente: non ha bisogno di essere dimostrata e l'intelletto non può non accettarla essendo costretto dalla sua immediata evidenza. Nello stesso senso, l'affermazione che la somma degli angoli interni di un triangolo è pari a 180 gradi è una verità evidente, anche se frutto di una dimostrazione: questa volta è la dimostrazione che costringe l'intelletto all'assenso. In entrambi i casi l'evidenza è tale per cui è impossibile pensare il contrario: significherebbe affermare l'assurdo, cioè identificare il tutto con la parte e il triangolo con il non triangolo.

Ma la verità cui aderisce la fede non è tale da presentarsi con l'evidenza di se stessa, immediata o mediata che sia. Anzi, la verità che è oggetto di fede non si presenta affatto: non è evidente. Per questo motivo, potrebbe non trattarsi di verità. Ciò che si accetta per fede, potrebbe essere smentito, negato, visto che non si presenta con le condizioni della necessaria costrizione dell'assenso dell'intelletto. Per esempio, non è evidente che Dio sia unità numerica di natura e trinità di persone: non è neppure possibile dimostrarlo. Dunque, accanto a questa affermazione sta sempre la possibilità della sua negazione, cioè della sua smentita.

finito dell'infinito è tolta: questa è la Gioia, che è l'Inconscio (non nel senso psicanalitico ma gnoseologico) dell'uomo.

g. Il Cristianesimo, appartiene alla Follia dell'Occidente; ma se accettasse la verità dell'essere, cioè l'eternità del tutto, potrebbe presentarsi di fronte al tribunale della verità dell'essere come *problema* (possibilità di essere lo stesso fondo della Verità) e non pura Follia. Questo rimane un problema.

¹⁰ E. SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995, pp.87-100.

Ma un'affermazione che può essere smentita non è certa, ma dubbia. Quindi la fede nella Trinità implica il dubbio, cioè il ritenere che sia possibile la non trinità di Dio. Se fosse infatti evidentemente impossibile la non trinità di Dio, essa sarebbe immediatamente o mediatamente (cioè dimostrativamente) certa e quindi indubitabile per l'intelletto.

Il fatto che non sia evidente, fa sì che la verità di fede possa essere negata, smentita: il che testimonia della sua dubbità.

L'intelletto, non costretto all'assenso dall'evidenza, è dubbioso e tale rimane anche nell'atto di fede. Perciò la fede si accompagna all'esitazione del dubbio e non all'inesitazione dell'evidenza.

Risposte

Anzitutto occorre riconoscere che se la fede implica il dubbio, la fede è certamente un atto intelligente, e quindi non è un vago sentimentalismo mal riposto. E' un atto intelligente perché problematizza: il dubitare e porre dei problemi è segno di una certa intelligenza - è ovvio che poi dipende dal modo con il quale sono posti i problemi e da come si esercita il dubbio: il porre problemi non deve essere segno di pigrizia intellettuale, perché implica la ricerca di una soluzione. Proprio in quanto accompagnata dal problema e dal dubbio, la fede è atto dell'intelletto e si riferisce al vero (se le cose stanno o non stanno come si dice che stiano), che è l'oggetto proprio dell'intelletto. E quindi, da questo punto di vista, l'obiezione potrebbe essere valutata come un apprezzamento: certo, capovolgendo in senso positivo l'istanza critica negativa.

Ma l'obiezione vera e propria riguarda il fondamento incerto della certezza di fede: la fede salvifica dovrebbe escludere il dubbio, mentre invece non può non convivere con esso. Credere vuol dire non vedere; se non si vede e si è nell'oscurità si dubita: dunque per credere si deve dubitare. Questo vuol dire che il dubbio è fondamento della fede.

Tuttavia, mi pare che le cose debbano essere intese in un altro modo. Il dubbio è fondamento della fede non nel senso che per credere bisogna dubitare: se si dubita si dubita, non si crede! Il dubbio è fondamento della fede nel senso che il credere è l'oltrepassamento del dubbio: se non si presentasse il dubbio non si potrebbe neppure dare il suo oltrepassamento. Il dubbio è la condizione per la quale appare la fede come oltrepassamento del dubbio. Quando si crede il dubbio non c'è! Quando si dubita la fede non c'è! Non si dà simultaneità o identità formale di fede e dubbio.

Anche la scienza, in questo senso, si fonda sul dubbio, perché è una soluzione, cioè l'oltrepassamento di un problema, di qualcosa rispetto al quale si è dubbiosi. E' vero, però, che la scienza, una volta superato il dubbio in modo incontrovertibile, non è più messa in discussione dall'intelletto; la fede, invece, può essere messa in discussione. Si ha fede, si crede perché qualcosa continua a rimanere per sé inevidente: il che non gratifica l'intelletto che è fatto per vedere. In questo senso, la fede si accompagna al dubbio. Ma non è la fede che si crogiola nel dubbio, né è l'intelletto che nella fede dubita.

L'intelletto, considerando il valore conoscitivo della fede - cioè valutando la fede per quello che è: un assenso che non è costretto dall'evidenza della verità -, ne scorge l'incertezza o problematicità. L'atto di fede, infatti è un assenso dell'intelletto, che tende ad oltrepassarsi nell'evidenza. Credere è "cum assensione cogitare": accettare meditando. L'intelletto non può accontentarsi della fede, ma con la fede, per la fede e nella fede gode di una percezione del reale altrimenti inattuabile.

Con la fede, nella fede e per la fede, l'intelletto non gode dell'evidenza obiettiva, ma possiede una certezza soggettiva equivalente all'evidenza obiettiva. Per intendere questa affermazione occorre ribaltare lo schema secondo il quale l'intelletto raggiunge la fede e attraverso la fede conosce: se la fede non è dell'evidente, l'intelletto rimane soggettivamente incerto, perché lo strumento di cui si avvale per conoscere - la fede appunto - è acquistato senza evidenza.

Ma la fede teologale non è un acquisto dell'intelletto. La fede teologale è un *habitus* infuso da Dio nell'intelletto umano. Si tratta di una qualità per la quale divinamente l'intelletto emette l'atto del credere. La fede non segue l'atto dell'intelletto, ma lo precede per infusione: rende così capace l'intelletto di un atto che è soprannaturale, cioè più divino che umano. In questo senso la fede è soggettivamente certissima.

La fede teologale è soggettivamente certa perché è la partecipazione alla stessa conoscenza di Dio. E' la conoscenza che Dio ha di se stesso, partecipata all'intelletto umano. L'oggetto della fede teologale è la deità, l'essenza stessa di Dio. Ora soltanto Dio può conoscere essenzialmente Dio.

Il motivo dell'assenso di fede non può dunque essere che Dio, perché soltanto Dio conosce perfettamente se stesso. Perciò il credere, da questo punto di vista, non può essere esitante: Dio non esita.

Ma si potrebbe anche aggiungere che la vera fede salvifica è quella informata, accompagnata dalla carità, che nel suo grado perfetto implica l'esercizio dei doni dello Spirito Santo. Ebbene, da questo punto di vista, l'intelletto è a tal punto connaturalizzato dai doni della scienza, dell'intelletto e della sapienza ai modi dell'agire divino, che l'atto di credere diviene qualcosa di spontaneo, paragonabile a un'intuizione sensibile: quasi una percezione immediata del concreto. La fede salvifica è in questo senso inesitante. E' la partecipazione alla conoscenza di Dio; è la conoscenza che Dio ha di sé; è il conoscere dunque le cose dal punto di vista di Dio. La fede teologale è conoscere le cose dal punto di vista dell'eterno, cioè secondo il loro valore assoluto.

Obiettare che questo discorso è però un discorso di fede, può ottenere come risposta che, ammesso il punto di vista della verità dell'essere, questo discorso ha la possibilità della verità e di porsi come il cuore della stessa verità dell'essere.

La fede mi mette a contatto con quel contenuto che è Dio stesso; la carità e i doni dello Spirito Santo mi connaturalizzano al modo di conoscere di Dio, come per intuizione. Questa fede è salvifica e non ha tentennamenti: nel credere, in questo senso, non si esita, perché è un atto mistico. Ciò che Gesù dice a riguardo della infallibilità dell'agire con la fede, nella fede e per la fede ("Abbiate fede in Dio! In verità vi dico: chi dicesse a questo monte: Levati e gettati nel mare, senza dubitare in cuor suo ma credendo che quanto dice avverrà, ciò gli sarà accordato. Per questo vi dico: tutto quello che domandate nella preghiera, abbiate fede di averlo ottenuto e vi sarà accordato" *Mc* 11, 22-24), va inteso nella linea della partecipazione alla vita di Dio. La fede formata dalla carità, la fede salvifica, non ha tentennamenti perché è la partecipazione alla vita di Dio.

Lo spostare le montagne è *un'immagine* che sta ad indicare propriamente questa condizione: Dio può tutto; nel credere si può tutto perché questa fede teologale formata dalla carità, cioè dalla grazia, è la partecipazione alla vita divina. Sarebbe come dire: chi ha questa fede è Dio; o in lui si manifesta Dio. Anche se non sposta le montagne!¹¹

¹¹ Ma la fede, considerata nella sua dimensione obiettiva, cioè di oggetto da credersi, rimane sproporzionata all'intelletto umano. I contenuti della fede: Trinità, incarnazione, sacramenti ecc. non sono verità evidenti per l'intelletto dell'uomo. Come tali suscitano dei problemi nella loro veste - per dir così - teoretica. In questo senso dico che queste verità di fede non sono soluzione di problemi ma sollevano problemi. E si tratta di problemi tutt'altro che di secondaria qualità per l'intelletto. Su questi problemi si arrovella la riflessione teologica, per capire che cosa si deve credere.

Severino mi dice che le affermazioni che io faccio sulla fede sono nel quadro della fede e dunque del nichilismo. Rispondo: anche le affermazioni di Severino sono espresse inesorabilmente in un linguaggio e in un quadro nichilistico. E l'eventuale osservazione che il linguaggio sa insinuare una novità che è il proprio oltrepassamento, è comunque formulata con lo stesso linguaggio che va oltrepassato. E l'esigenza dell'oltrepassamento è una violenza. L'esigenza di una *fondazione* teoretica è violenza: l'essere non esige di essere fondato; è perché è e basta. Il sollevare un problema è sintomo di nichilismo perché il problema è ammettere la possibilità del non essere o la possibilità dell'essere (il che è la stessa cosa), mentre l'essere è necessariamente. Severino sostiene che non c'è alcun bisogno di salvatori, che la nozione stessa di salvatore dipende dalla cattiva interpretazione dell'essere operata sulla scia del nichilismo greco. Ma se tutto l'Occidente è preda di questa follia nichilista, chi denunciasse questa follia e indicasse, o anche semplicemente tentasse di indicare una via d'uscita, sarebbe un salvatore: salverebbe dalla follia già per il puro fatto di denunciarla e mettere sull'avviso. Si aggiunga che il tramonto del nichilismo è un tramonto *dialettico*: è la *coscienza della sua erroneità*, non il suo annullamento. Ma è così anche per il Cristianesimo: si tratta di un "capovolgimento psichico" o *trasfigurazione* del mondo, nello sguardo escatologico della fede teologale. "La fede cristiana non pone il nostro traguardo e il nostro ideale in un regno di spiriti assolutamente lontano e diverso dal mondo materiale in cui viviamo, ma in questo stesso universo purificato e redento. La meta ... non è un 'altro mondo', ma è la trasfigurazione di questo".¹² E questo perché "la parusia, quale giudizio, consiste nel *rovesciamento del ricamo* della nostra storia: vedendolo dalla parte di Dio",¹³ e "la 'percezione iniziale' della parusia è data con la fede".¹⁴

L'esigenza di una *fondazione* teoretica è violenza: l'essere non esige di essere fondato; è perché è e basta. Il sollevare un problema è sintomo di nichilismo perché il problema è ammettere la possibilità del non essere o la possibilità dell'essere (il che è la stessa cosa), mentre l'essere è necessariamente.

Se è vero che il dire che la fede teologale non è la fede comune di semplice credenza è comunque una affermazione di semplice credenza, si può controbattere che anche l'affermazione che la fede è violenza perché vuole far essere ciò che non è, è una affermazione che esorbita dal rigore razionale, che si limita alla legge dell'assurdo. Infatti, i termini che usiamo e lo stesso modo dell'affermazione appartengono all'ordine della credenza dell'occidente. Se si

¹² G. BIFFI, *Linee di escatologia cristiana*, Jaca Book, Milano 1984, p.50.

¹³ *Ibid.*, p.38.

¹⁴ *Ibid.*, p.31.

ammette che la fede-credenza è, allora si ammette che c'è il far essere il non essere: cosa che a priori si deve invece escludere.

La fede è inevitabile: anche per criticarla occorre ammetterla e per ammetterla occorre fede, giacché la ragione (parmenidea) dice solo che l'essere è e il non essere non è!

Problema: come può Severino ammettere che esiste la possibilità che il Cristianesimo sia Problema per la verità dell'essere, una volta dimessa la *facies* nichilistica, se per presentare se stesso si denuncia come fede e la fede è intrinsecamente assurda o erronea? Non è già esclusa a priori la possibilità della stessa problematicità?

Soluzione: prendiamo la fede come *fides quae*, ma essa dice che il fulcro di tutto è la *fides qua*; non come atto del credere ma come abbandono fiduciale. La fede come abbandono assoluto o fiducia assoluta (che è Dio) è l'interpretazione della fede nel quadro non nichilistico. E' l'interpretazione della *fides qua* nel quadro non nichilistico, per cui l'*argumentum* (Eb 11, 1) non è che un medio ostacolante (= apparato concettuale isolante come contraddizione del finito) superato nella visione (faccia a faccia), intesa appunto come oltrepassamento dell'*argumentum*. La sostanza della fede e della visione è la stessa. La fede è qui intesa come ciò che non si ferma all'enunciato (*argumentum*) ma tocca la stessa *res*, la *Deitas*. E, perciò, è la stessa *Deitas*; dunque la visione. Secondo San Tommaso, i beati del paradiso non comprendono, perché sono privi di *species*, di concetto, di *argumentum*.

La *fides qua* rientra nel contenuto della *fides quae*: svestita del nichilismo (analizzata frasticamente) essa è il punto di vista supremo. Se Severino mi dice che non c'è un punto di vista, rispondo: appena viene istituita una relazione, è istituito *ipso facto* un punto di vista o un duplice punto di vista: dalla parte dell'uno o dell'altro dei termini correlati. Così è per l'apparire finito dell'infinito e l'apparire infinito dell'infinito. Nella stessa autocoscienza, con la distinzione tra pensante pensante e pensante pensato, si istituisce la possibilità di un duplice punto di vista.

Lo stesso incontrovertibile non è un punto di vista, ma il punto di vista: ma il controvertibile, che non è l'incontrovertibile, è, almeno esso, un punto di vista, come l'apparire erroneo o fede umana. Anche Severino si esprime così in *Il sentiero del Giorno*, dove usa l'espressione "punto di vista supremo".¹⁵

Dal principio di non contraddizione non si deduce nulla come contenuto specifico (es. alberi, case, cibo...). Così, il Cristianesimo è *presupposto*

¹⁵ Cfr. *Essenza del Nichilismo*, Adelphi, Milano 1995, p. 175.

indeducibile! Ma lo si ispeziona con l'esigenza della verità dell'essere. Parmenide divulgato: chi c'è c'è, chi non c'è non c'è. Da ciò non segue né che esista né che non esista il lombrico.

A riguardo di alcune affermazioni contenute in alcuni resoconti giornalistici,¹⁶ terrei a precisare che: 1. Dal fatto che io strutturai il mio discorso teologico sulla base della filosofia severiniana, non segue che quest'ultima sia cristianesimo, né tanto meno che Severino debba, per questo motivo, dirsi cristiano: altrimenti anche Aristotele dovrebbe essere cristiano per il fatto che San Tommaso struttura il proprio discorso teologico sulla base della sua filosofia. 2. Dal fatto, poi, che uno "non si dica Cristiano", non segue che non possa esserlo: ciò che cristifica è la grazia, non certo le parole. Un grande vecchio maestro di teologia che ha capito il mio tentativo è Raimondo Spiazzi o.p.¹⁷ Anch'io faccio parte dell'eterno successivo: non riesco a dire tutto in un colpo solo... questo discorso l'ho sviluppato in *Soliloqui sul divino. Meditazioni sul segreto cristiano*, ESD, Bologna 1997 e in *Anagogia. Il Cristianesimo sub specie aeternitatis*, ETC, Modena 2002.

Io faccio con Severino ciò che San Tommaso ha fatto con Aristotele e Bontadini con Gentile. Intendo provare che, anche se tutto fosse eterno, presente ecc. il Cristianesimo non solo non risulterebbe superato, ma, anzi, fondamentalmente confermato. Il Cristianesimo diventerebbe una metafora del pensiero di Severino nella mia teologia? Ammesso e non concesso, anche l'aristotelismo lo sarebbe per la teologia di San Tommaso: si veda per esempio il discorso sulla Trinità nella *Summa Contra Gentes* (IV, 11), dove tutto è filtrato dall'impostazione aristotelica.

La filosofia di Severino è una *sineddoche* logica del Cristianesimo. Ne prende l'ossatura e ne lascia la carne, cioè la vita, metaforizzando concettualmente il suo contenuto più profondo, tanto da rendersi ultimamente

¹⁶ Cfr. G. SCANZI, *Intervista a Severino*, in "Avvenire" 14.2.2001; G. SCANZI, *Severino, il mio pensiero all'eterno*, in "Il Giornale di Brescia", 13.3.2003. Severino non mi risponde! Non risponde alle mie soluzioni alle sue obiezioni, né alla mia elaborazione speculativa di una possibilità di conciliazione del suo discorso con il tomismo e il Cristianesimo. Egli vuole soltanto usarmi per polemizzare dall'esterno con la Chiesa: "guardate che baco avete nella vostra mela!", sembra voler dire. Invece di rispondere a me, sposta il problema su chi si debba ascoltare: la Chiesa-Magistero o me? Ma il problema non è quello della condanna (a meno che non voglia far condannare anche me...), bensì quello teoretico della risposta alle mie controobiezioni.

¹⁷ Cfr. *Osservatore Romano*, 13. 7. 2000.

debitrice dello stesso linguaggio.¹⁸ E il desideroso dibattito con il pensiero cristiano è il segno più evidente del fatto che la filosofia di Severino si comporta come le ossa aride di Ezechiele 37: aspira alla carne viva e vitale del Cristianesimo. Del resto l'unico interlocutore razionale è rimasto per lui il Cristianesimo: il laicismo non se ne cura, come non si cura del cristianesimo. Per usare l'immagine della casa nella nebbia – tanto cara a Severino –¹⁹, devo dire che il mio apprezzare la nebbia, il Nord, non è dovuto al fatto che disprezzi la cosiddetta “bella stagione” e il sole. Proprio no! Ma il fatto è che nella nebbia e nel Nord, dove le cose sembrano scomparire o non riescono più ad *attrarci*, o meglio a *distrarci*, noi, noi finalmente ci accorgiamo di noi stessi, dello Splendore che è in noi. Per me è come se prendesse ancor più vigore la gioia che sento dentro di me e che non riesce ad essere scalfita da ciò che gli altri ritengono sia brutto. In fin dei conti è una specie di idealismo – se si vuole -: è la realtà che dipende da me e non io dalla realtà. Ma questo è evidentemente un discorso cristiano: se uno ha Cristo ha tutto.

Come si risponde all'obiezione circa l'eternità dell'incarnazione? Tutto dipende dal punto di vista. Secondo il punto di vista di Dio è così. Metafisicamente: Dio è il suo stesso agire immutabile, eterno; l'incarnazione è Dio eterno. Per esempio, si può dire che il sole sorge e il sole tramonta? Risposta: dal punto di vista dell'apparenza umana sì; dal punto di vista del sole, no! E' la terra che gira attorno al sole.

Dio non può essere cacciato! Appena pensi di averlo cacciato dalla porta, non te lo trovi alla finestra, ma dietro le spalle mentre ti aiuta a chiudere la porta! Il pericolo più grande è lasciar credere che la filosofia di Severino sia ateismo e fondazione teoreticamente incontrovertibile del medesimo, quando invece è il teismo più rigoroso e puro.

Per Severino, l'eternità del tutto implica la moltiplicazione degli enti, secondo la distinzione degli aspetti che nella prospettiva del divenire nichilistico rappresentano il passaggio di un soggetto dal non essere all'essere *et vicissim*. Scompare, dunque – nella prospettiva di Severino – l'individuo permanente. E nella mia? Il punto di vista dell'eterno considera ogni istante e frammento del tempo come assoluto, perché l'eterno vede in esso se stesso. E se tutti gli istanti sono visti simultaneamente, questo non significa che essi siano

¹⁸ Non sono io che devo cambiare il linguaggio, visto che è lo stesso Severino che usa il linguaggio cristiano per esprimere la profondità dei suoi concetti (Gloria, Venerdì Santo). Il linguaggio definitivo (= escatologico) è quello cristiano. Cfr. l'ultimo scritto di Severino intitolato *La Gloria*.

¹⁹ E. SEVERINO, *La casa invisibile del Cristianesimo*, Elzeviro in “Corriere della Sera” 5.5.2000.

simul. Oppure, il loro essere *simul* è nello sguardo dell'eterno, nel quale tutto è in tutto. Es. della circonferenza e del suo centro... La determinazione (istante) uno, come punto della circonferenza, non è la determinazione 2 o 3, ma è *insieme con* essi. E il punto di vista eterno ne è la prospettiva percettiva (Apparire eterno dell'eterno). L'individuo non viene sparpagliato ma risulta il centro di tutto (ogni individuo porta in sé tutte le altre determinazioni, come la *monade* leibniziana). L'immagine del "ventaglio", che Severino usa per significare la processione dell'apparire delle determinazioni deindividualizzate, non può portare all'assolutamente nuovo – come dice lui, perché il ritorno della stessa determinazione sarebbe divenire in senso nichilistico -, bensì è semplicemente l'apparire della connessione eterna degli eterni, o "disegno originario", in cui la novità è solo sul versante dell'apparire ma non dell'essere. E dell'apparire finito non dell'apparire supremo. Dio, nella sua *scientia visionis* vede le cose così.

Noi ne partecipiamo nella fede teologale, che è il suo vedere partecipato a noi. La fede-fiducia *teologale* è *sostanzialmente* Dio.

Severino sostiene che non c'è alcun bisogno di salvatori, che la nozione stessa di salvatore dipende dalla cattiva interpretazione dell'essere operata sulla scia del nichilismo greco. Ma io osserverei che se tutto l'Occidente è preda di questa follia nichilista, chi denunciasse questa follia - come appunto fa Severino - e indicasse, o anche semplicemente tentasse di indicare una via d'uscita sarebbe un salvatore: salverebbe dalla follia già per il puro fatto di denunciarla e mettere sull'avviso. Se *sapere* di essere nella follia è già *salvezza*, il *farlo sapere* è *salvare*.

L'essenza della fede teologale dal punto di vista anagogico

Secondo Severino, la caratteristica della fede è il conferire verità a qualcosa che di per sé non mostra la propria verità. La lettera agli Ebrei dice infatti che la fede è "argomento delle cose che non si vedono" e cioè la fede dà a ciò che di per sé non si vede - e che dunque rimane nell'oscurità - la luce che di per sé ciò che non si vede non possiede. E' un dar verità a qualcosa che di per sé non mostra la propria verità. E' un voler assumere come *chiarezza* ciò che invece rimane *oscuro*. Le apparenze sono le cose che si mostrano nella piena luce. E' la filosofia che ha come oggetto ciò che è luminoso: *sophía* viene *saphés* che vuol dire *luminoso*. Dunque questa fede è un atto violento fondato sull'assurdo: l'ammissione di poter *far essere* qualcosa.²⁰

²⁰ Cfr. E. SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, cit., pp.87-100

Ma qual è il senso teologale della descrizione della fede contenuta nella lettera agli Ebrei (11,1)? “Est autem fides sperandorum substantia (*hypostasis*) rerum argumentum (*elenchos*) non apparentium”.

Ebbene, il significato che si deve dare a questa quasi definizione o descrizione della fede esclude assolutamente l'interpretazione severiniana e dunque la sua obiezione.

Due sono i punti di vista interpretativi: psicologico e anagogico. Quello psicologico è di ordine psichico, quello anagogico è di ordine pneumatico. Evidentemente, il quadro interpretativo adeguato è quello anagogico - pneumatico, giacché si tratta di fede teologale e non umana. Ciò non toglie che si possa anche descrivere psicologicamente un dato eminentemente anagogico.

La descrizione e analisi compiuta da San Tommaso è di tipo psicologico.²¹ La fede è così *sostanza* delle cose che si sperano nel senso che è *ciò su cui ci si appoggia per sperare*; è invece *argomento* delle cose che non si vedono nel senso che conferisce la *convinzione* o la *ferma adesione* dell'intelletto, come effetto dell'argomentazione alla verità soprannaturale.

Ma, secondo me, è dal punto di vista *anagogico* e pneumatico che la definizione della fede proposta assume la piena fisionomia divina, cioè *teologale*. E così, la fede è sostanza o ipostasi delle cose che si sperano nel senso forte per cui *ciò che si spera è la sostanza delle fede*: ora, se ciò che si spera è la *visione di Dio* - e cioè la Gloria del paradiso - la sostanza della fede è la *Gloria*, cioè la *visione di Dio*. Per lo stesso motivo, giacché la visione di Dio è metaconcettuale (la visione *immediata* esclude la mediazione concettuale), la fede teologale è argomento o *elenchos* e cioè sapere incontrovertibile, perché ogni vero argomento dà visibilità al proprio oggetto partendo dai suoi principi adeguati o propri: i principi adeguati o propri della *Deitas* sono la *Deitas* stessa metaconcettuale e cioè invisibile alla intelligenza umana in quanto umana; dunque la non vedente fede teologale è l'unico argomento invincibilmente adeguato alla invisibilità della *Deitas*.²² Ma proprio per questo la fede teologale è la più *adeguata visione* della *Deitas*, quanto alla sostanza. Se poi il modo implica un superamento, cioè dell'oltrepassamento verso la visione piena della *Deitas*, questo è riconducibile alla dimensione psichica e umana dovuta al permanere della mediazione

²¹ Cfr. *S.Th.*, II-II, 4, 1.

²² “Tali sono gli occhi della fede: infatti come quelli del corpo possono vedere solo ciò che cade sotto i sensi, così al contrario di quelli gli occhi della fede non vedono nulla delle cose visibili, ma vedono le cose invisibili così come se stessero davanti ad essi”, GIOVANNI CRISOSTOMO, *Le catechesi battesimali*, 6, tr.it., Città Nuova, Roma 1989, p.115.

concettuale che dà l'*enigma* e lo *specchio* (1 Cor, 13, 12). La fede ha una dimensione di enunciabilità alla quale comunque non si termina per sé – come si è detto.

La fede come argomento è l'oscura luminosità di ciò che è oscuro. E' proporzionata (per identità o omogeneità) alla oscurità metaconcettuale. Tentiamo un'analogia: il concetto di tatto rende visibile o trasparente concettualmente che cosa è il tatto; ma il concetto di tatto non è proporzionato al riconoscimento della levigatezza di una superficie, perché per questa occorre il tatto, che non è concetto e non si serve di concetti. Quanto al modo concettuale, dunque, il tatto è *non vedente*, ma a suo modo *vede* la levigatezza, che è invisibile concettualmente, ma è visibile tattilmente. Il tatto è l'*argumentum* del tangibile. E' la visibilità adeguata dell'invisibile. Se, d'altra parte, si dice che il concetto di levigatezza è l'*argumentum* del levigato, allora il togliimento dell'*argumentum* sarà la piena percezione del levigato: il levigato non lo si coglie con un concetto, ma con il tatto. E così, anche per capire che cosa vuol dire camminare occorre camminare, lasciando il concetto enigmatico del camminare.

Ma l'analogia della fede non può essere un astratto o indeterminato contatto con il divino: Dio è tutto in tutti e quindi non è l'indeterminato per opposizione al determinato: così, infatti, non sarebbe altro che la determinazione che si dice indeterminata per opposizione alle determinazioni che si dicono determinate... e saremmo *punto e a capo*. Dio dice tutto e totalmente se stesso in Cristo, come sua visibilità cosmica.²³ E perciò la fede teologale deve consumarsi in Cristo e nel modo cristico di vedere la *Deitas*. La fede teologale, anagogicamente intesa, è l'*osmosi intenzionale tra mistero di Cristo e la nostra anima*. La *pressione* del mistero di Cristo si espande nella potenza obbedienziale dell'anima razionale e la potenza obbedienziale *assorbe* questa espansione, perché, d'altra parte, il *vuoto*, che è la potenza obbedienziale, è *generato* dallo stesso Mistero di Cristo quale struttura originaria del creato. L'oggetto della fede e il motivo della fede sono assolutamente omogenei – come si è detto. La stessa fede teologale è un'immersione oggettivo-soggettiva nel Mistero di Cristo, giacché lo si vede secondo la stessa mente di Cristo (cfr. 1 Cor 2, 16): è vedere come vede Cristo.

Questo rapporto osmotico fa della fede teologale l'*umano cristico*. Se psicologicamente la fede sembra o si presenta appunto come la nostra risposta all'evento Cristo, in realtà - e cioè secondo tutta la profondità anagogica del dato - essa è da intendersi come una osmosi metafisica: l'anfibologia della *sete di Cristo*. Come Cristo ha sete della sete della samaritana (cfr. Gv 4, 5-42), così la

²³ Cfr. G. BARZAGHI, *Anagogia. Il Cristianesimo sub specie aeternitatis*, ETC, Modena 2002, pp.34-58.

nostra fede teologale è la nostra sete che risulta dalla sete che Cristo ha della nostra sete.

L'osmosi della fede teologale è paragonabile a quella che si crea nell'*attenzione* suscitata nella mente del discepolo dall'*autorità* del maestro che parla persuasivamente: *pistis* è appunto la *persuasione* (*peitho*). Quell'*attenzione* avvinta è della stessa qualità dell'*autorità* del maestro, perché è l'assimilazione alla sua stessa mente, operata dalla sua mente.

Nella mente del Maestro Cristo c'è la Gloria, dunque la fede teologale, la persuasione divina, è già la Gloria quanto alla sostanza, e perciò è *la vita eterna*.²⁴

²⁴ Ecco i testi più significativi in relazione alla dimensione realizzata dell'escatologia della fede. *Col 2, 12*: "Con lui infatti siete stati sepolti insieme nel battesimo, in lui anche siete stati insieme risuscitati per la fede nella potenza di Dio, che lo ha risuscitato dai morti".

Col 3, 1-4: "Se dunque siete risorti con Cristo, cercate le cose di lassù, dove si trova Cristo assiso alla destra di Dio; pensate alle cose di lassù, non a quelle della terra. Voi infatti siete morti e la vostra vita è ormai nascosta con Cristo in Dio! Quando si manifesterà Cristo, la vostra vita, allora anche voi sarete manifestati con lui nella gloria".

Ef 2, 4-7: "Ma Dio, ricco di misericordia, per il grande amore con il quale ci ha amati, da morti che eravamo per i peccati, ci ha fatti rivivere con Cristo: per grazia infatti siete stati salvati. Con lui ci ha anche risuscitati e ci ha fatti sedere nei cieli, in Cristo Gesù, per mostrare nei secoli futuri la straordinaria ricchezza della sua grazia mediante la sua bontà verso di noi in Cristo Gesù".

Gv 3, 36: "Chi crede nel Figlio ha la vita eterna; chi non obbedisce al Figlio non vedrà la vita, ma l'ira di Dio incombe su di lui".

Gv 5, 24-25: "In verità, in verità vi dico: chi ascolta la mia parola e crede a colui che mi ha mandato, ha la vita eterna e non va incontro al giudizio, ma è passato dalla morte alla vita. In verità, in verità vi dico: è venuto il momento, ed è questo, in cui i morti udranno la voce del Figlio di Dio, e quelli che l'avranno ascoltata, vivranno".

Gv 6, 44-51. 54-56: "Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato; e io lo risusciterò nell'ultimo giorno. Sta scritto nei profeti: E tutti saranno ammaestrati da Dio. Chiunque ha udito il Padre e ha imparato da lui, viene a me. Non che alcuno abbia visto il Padre, ma solo colui che viene da Dio ha visto il Padre. In verità, in verità vi dico: chi crede ha la vita eterna. Io sono il pane della vita. I vostri padri hanno mangiato la manna nel deserto e sono morti; questo è il pane che discende dal cielo, perché chi ne mangia non muoia. Io sono il pane vivo, disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo ... Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò nell'ultimo giorno. Perché la mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui".

Gv 11, 25-26: "Gesù le disse: Io sono la risurrezione e la vita; chi crede in me, anche se muore, vivrà; chiunque vive e crede in me, non morrà in eterno".

Solo in questa linea interpretativa a me pare che possa essere verificata e approfondita o sviluppata la definizione tommasiana della fede teologale quale “habitus mentis qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus”²⁵

Gv 17, 3: “Questa è la vita eterna: che conoscano te, l’unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo”.

1 *Gv* 5,1: “Chiunque crede che Gesù è il Cristo è nato da Dio”.

²⁵ *S.Th.*, II-II, 4, 1.