

Il “miracolo” in prospettiva teologico-fondamentale di Giuseppe Lorzio

Testo pubblicato: “Una prospettiva teologico-fondamentale”, in P. CODA – R. PRESILLA (edd.), *Interpretazioni del reale*. Teologia, filosofia e scienze in dialogo, PUL-Mursia, Roma 2000, 27-50.

Dividerò la mia relazione in due parti, nella prima (di tipo contenutistico o, se si vuole, “fondativo”) cercherò di provocare la mia e la vostra riflessione sulla “realtà” che la teologia è chiamata a “interpretare”, nella seconda (a carattere epistemologico) tenterò di esplicitare il termine “interpretazione” presente nel titolo del nostro incontro cercando di rapportare gli esiti di tale analisi alla situazione della teologia come sapere, ossia di rispondere alla domanda circa lo “stato dell’arte” che ci veniva posta nel foglio di lavoro. Il tono in alcuni passaggi sarà volutamente provocatorio intendendo in tal modo stimolare il dibattito e la discussione che spero sia vivace e costruttiva nello stesso tempo.

0. “Dio vive nei dettagli”¹

Il motto di Aby Warburg, che Gershom Scholem aveva volentieri adottato, mi sembra molto adatto ad introdurre il nostro tema e il nostro incontro di persone che, occupandosi professionalmente di “scienze”, sono ben consapevoli del monito weberiano secondo cui “chi non è capace di infilarsi i paraocchi e convincersi fino in fondo che il destino della sua anima dipende proprio dall’esattezza di quella particolare congettura su quel passo di quel manoscritto, costui è bene che non si avvicini affatto alla scienza, perché non riuscirà mai a «fare esperienza» dentro di sé della scienza. Senza questa strana ebbrezza derisa da tutti [...] non c’è vocazione professionale per la scienza, ed è meglio dedicarsi a qualcosa d’altro”². Il nostro lavoro quotidiano ci vede di fatto immersi nei segmenti o dettagli di sapere, di cui abbiamo competenza (o crediamo di averla) e fra i quali ci sembra di muoverci con agilità e padronanza. Dettagli e segmenti che – e non solo nella situazione culturale del nostro presente – tendono ad assumere la forma di “frammenti” di una verità sempre cercata e mai pienamente compresa e totalmente espressa nei nostri saggi scientifici.

Il teologo, che intende rifuggire l’atteggiamento sprezzante di chi ritiene irrilevanti questi dettagli-segmenti-frammenti e si lascia guidare dalla Parola che non tramonta, non può dimenticare l’invito rivolto dal Signore ai discepoli in margine allo strepitoso miracolo della moltiplicazione dei pani: “E quando furono sazi, disse ai suoi discepoli: «Raccogliete i pezzi avanzati, perché nulla

¹ G. SCHOLEM, “Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt”, in *Judaica* 1 (1968) 164.

vada perduto»” (Gv 6,12). È il gesto – tutt’altro che devozionale – che il prete cattolico compie dopo aver consumato il pane eucaristico nei confronti dei frammenti di ostia che la *fractio panis* ha prodotto, gesto di profonda fede nella presenza reale e di profonda attenzione verso il mistero celebrato. È un gesto che mi piace considerare simbolico di un autentico atteggiamento verso i frammenti di verità che abitano ogni conoscenza “scientifica”, compresa quella teologica, consentendole di evocare la pienezza della Verità, da cui i frammenti provengono e verso cui tendono.

L’insistenza sul dettaglio e sul frammento intende suggerire – proprio a livello introduttivo – una opportuna presa di distanza dalla tentazione di produrre megacostruzioni teoriche, modelli (“modelli di modelli”) perfettamente simmetrici, più o meno adattabili, comunque rassicuranti, dai quali il Palomar di Italo Calvino si allontanerà, dopo essersi convinto “che ciò che conta è ciò che avviene *nonostante* loro”. Con questa presa di distanza tuttavia non riteniamo di dover necessariamente adottare un atteggiamento rinunciatario rispetto all’orizzonte di senso e al fondamento dei saperi, che si compiace della propria debolezza, rassegnandosi, proprio come Palomar, a “cancellare dalla propria mente i modelli”, rendendola sgombra e “ammobiliata solo dalla memoria di frammenti d’esperienza e di principî sottintesi e non dimostrabili”³. Piuttosto intendiamo accogliere la sfida balthasariana a saper intravedere il “tutto nel frammento”⁴, in una prospettiva teologica ed epistemologica che da un lato accoglie le istanze culturali e filosofiche del nostro presente, d’altro canto sviluppa una sorta di profezia critica, distanziandosene e stimolandole col pungolo della fede e della sua intrinseca certezza.

1. Il “miracolo” e la teologia

Queste brevi suggestioni introduttive mi consentono di entrare nel merito del nostro argomento richiamando – a livello fondativo e a mio avviso imprescindibile – la “realtà” che la teologia è chiamata ad “interpretare”, in termini che il comune senso del pudore proprio della maggior parte dei teologi del nostro secolo sembra aborrire o quanto meno accuratamente evitare in nome di un presunto dialogo interculturale, interreligioso, interdisciplinare, tanto conclamato quanto inconcludente, a spese della propria identità e col rischio della perdita delle proprie autentiche radici. Intendo qui richiamare (se si vuole provocatoriamente) e porre al centro della nostra attenzione epistemologica la tematica tradizionalmente teologico-fondamentale (non mi

² M. WEBER, *La scienza come professione*, a cura di P. VOLONTÉ, Rusconi, Milano 1997, 77.

³ I. CALVINO, *Palomar*, Einaudi, Torino 1983, 113.

vergogno di dire “apologetica”) del “miracolo”⁵, che, se da un lato costituisce l’orizzonte proprio del sapere della fede, d’altro canto risulta a mio avviso paradossalmente feconda proprio in ordine ad una corretta impostazione del rapporto fra i saperi qui autorevolmente rappresentati e chiamati a dialogare senza rinunciare alla propria identità e configurazione epistemologica.

Il forte richiamo a questo orizzonte fondamentale del sapere della fede non deve far dimenticare i rischi che un approccio disinvolto al tema può comportare in un contesto culturale di post-secolarizzazione e di “ritorno del sacro”, quale si è prodotto in questo periodo di transizione dal moderno al cosiddetto “post-moderno”. La cautela è d’obbligo, ma il timore dei rischi più che produrre un pressoché radicale abbandono del tema, richiede al contrario una sua messa a punto teologica rigorosa e fedele, al riparo dalle tentazioni magico- idolatriche e dalle cadute devozionistiche. Il pensiero filosofico credente (non solo cristiano) viene ancora una volta incontro alla teologia, appropriandosi di un argomento da questa sbrigativamente eluso e richiamandola ai suoi doveri. Il tema svela così la propria connotazione di frontiera non solo in relazione alle interpretazioni delle scienze (fisiche, cosiddette “umane” ecc.), bensì, e non marginalmente, in rapporto al sapere filosofico.

L’atmosfera che si respira nella pagina de *La stella della redenzione*, in cui Franz Rosenzweig rivendica, *in theologos*, la necessità di “esperire il miracolo” e la sua imprescindibile e fondante relazione col sapere della fede, è quasi da film di Alfred Hitchcock. Nella situazione teologica del suo tempo (e c’è da chiedersi quanto questa analisi sia attuale) si consuma un dramma, che vedrà il prodursi di un fenomeno abnorme, quale quello di una *Atheistische Theologie*⁶, e i cui protagonisti sono appunto la fede (in funzione di madre), il miracolo (in funzione di figlio) e la teologia (che fa le parti della istitutrice): “Se il miracolo è realmente il figlio prediletto della fede, allora essa, da qualche tempo almeno, ha gravemente trascurato i suoi doveri di madre. Per la

⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento*. Per una teologia della storia: ecco l’uomo, trad. it. di L. e P. A. SEQUERI, Jaca Book, Milano 1970.

⁵ Sulla complessa tematica teologica del “miracolo” cf.: P. BEAUCHAMP, “Miracle”, in J. Y. LACOSTE (ed.), *Dictionnaire critique de théologie*, PUF, Paris 1998, 733-736; R. GUARDINI, *Miracoli e segni*, Morcelliana, Brescia 1985; A. LÄPPLÉ, *Inchiesta sui grandi miracoli della storia*, Piemme, Casale Monferrato 1995; S. LEONE, *La medicina di fronte ai miracoli*, Dehoniane, Bologna 1997; R. LATOURELLE, *Miracoli di Gesù e teologia del miracolo*, Cittadella, Assisi 1987; IDEM, “Miracolo”, in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (edd.), *Dizionario di Teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 748-771; A. MICHEL, “Miracle”, in DThC X,2, 1798-1858; F. URICCHIO, “Miracolo”, in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1988, 954-978; H. VERWEYEN, “Il miracolo in Teologia fondamentale”, in R. FISICHELLA (ED.), *Gesù Rivelatore*, Piemme, Casale Monferrato 1988, 196-207.

⁶ Cf. “[...] dimostrare che la rivelazione è mitologia, è il supremo trionfo di una teologia nemica della rivelazione [...] il mito è la luce che s’irradia da quella realtà stessa – non le occorre la gloria di nessun Signore a illuminarle il volto” F. ROSENZWEIG, “Teologia atea”, in IDEM, *La Scrittura*. Saggi dal 1914 al 1929, ed. it. a cura di G. BONOLA, Città Nuova, Roma 1991, 236.

teologia, l'istitutrice che la madre gli aveva procurato, da almeno cent'anni il bimbo è stato soltanto occasione di grande imbarazzo ed essa se ne sarebbe disfatta ben volentieri in un modo o nell'altro... non l'avesse impedito un certo riguardo verso la madre, almeno finché questa era ancora in vita. Ma il tempo porta consiglio. La vecchia non può vivere in eterno. Ed allora l'istitutrice saprà pur lei che farne del povero esserino, il quale, con le sue sole forze, non è in grado né di vivere né di morire. Essa ha già fatto i suoi preparativi”⁷.

Perché questi preparativi non raggiungano il loro macabro obiettivo bisogna allora che, mentre la teologia riscopre questo suo elemento fondativo originario nel suo senso più profondo e nella maniera più autentica, non dimentichi la valenza dialogica, in rapporto alle altre forme del sapere, propria di tale tematica⁸.

1.1. “Interpretazione” teologico-fondamentale del “miracolo”

Oltre la valenza numinosa del *tremendum et fascinans*, che caratterizza la sacralità religiosa in senso fenomenologico ed antropologico (R. Otto)⁹, quando rapportato alla fede cristologica il tema richiede di essere pensato nella sua valenza fondamentale, superando il livello dei miracoli come gesti portentosi, per attingere l'essere stesso del Miracolo e il suo senso, che sostiene e supporta i fenomeni. Siamo così alla radice cristologica del Miracolo, dove prima di compiere dei gesti straordinari, Cristo stesso è il Miracolo, il mistero della sua Pasqua, evento fondatore del credere e del suo sapere, è il miracolo fondamentale. Azzardandone una definizione-descrizione ci sembra allora di poter sostenere che *il miracolo è un'irruzione dell'Assoluto trascendente nella natura e nella storia, tale da sovvertirne le leggi e sconvolgerne l'ordine*¹⁰. Ora la teologia è proprio di questo che si occupa, è qui la sua radice e la sua provenienza: “*Stupore* – scrive Karl Barth - ha a che fare con *miracolo* [*Verwunderung kommt von Wunder*]. Ma non ci aiuta a entrare in tema il dire che chi si dedica alla teologia si imbatte dal primo all'ultimo passo nel «miracolo», cioè nell'evento

⁷ F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione* (a cura di G. BONOLA), Marietti, Casale Monferrato 1985, 99.

⁸ Rosenzweig aggiunge: “oggi la situazione è tale che noi a stento possiamo credere che vi sia stato un tempo (e neppure così lontano) in cui il miracolo non costituiva un problema ma al contrario era l'alleato più combattivo e fidato della teologia” (*ib.*). Il colpo di grazia, sul versante esegetico, è venuto dalla “demitizzazione bultmanniana: cf R. BULTMANN, “Zur Frage des Wunders”, in IDEM, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, I, Mohr, Tübingen 1933, 214-228, mentre su quello propriamente teologico-fondamentale la responsabilità della evacuazione del “miracolo” dalla teologia risale alla crisi modernista.

⁹ Cf a questo riguardo R. OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, a cura di E. BUONAIUTI, Feltrinelli, Milano 1992⁴.

¹⁰ Esula da questa impostazione la questione relativa alla possibilità di azioni divine che vengano a sconvolgere le leggi della logica o della matematica. La questione, che può avere un suo interesse, risulta, dal nostro punto di vista meramente formale, in quanto qui non intendiamo trattare della possibilità-impossibilità del “miracolo”, ma del fatto-evento che è appunto il miracolo e che sono i singoli gesti miracolosi. Cf a questo riguardo le osservazioni di J. D. BARROW, *Impossibilità. I limiti della scienza e la scienza dei limiti*, Rizzoli, Milano 1999, 21.

della presenza e dell'azione di ciò che è essenzialmente *incoordinabile*. La teologia non è soltanto, ma necessariamente è anche la logica del miracolo. Se si vergognasse di non poter classificare in alcun modo il proprio oggetto, se si rifiutasse di porsi il problema che le incombe proprio a motivo dell'inclassificabilità del suo oggetto, non sarebbe più teologia"¹¹.

Come si vede è qui chiamata in causa la stessa automanifestazione di Dio in Gesù Cristo nella sua dimensione cosmico-antropologica e nella sua dimensione storico-escatologica. Siamo provocati a ripensare radicalmente il nostro linguaggio, per troppo tempo abituato a distinguere, quasi separando, la "rivelazione naturale" dalla "rivelazione soprannaturale". Si tratta invece di due dimensioni altrettanto fondanti e decisive dell'unica automanifestazione del Dio Unitrino in Cristo. Oltre che frontiera per il dialogo con gli altri saperi, il nostro tema porge un prezioso contributo nel tentativo di tenere insieme, senza naturalmente confonderle, ma anche senza ingiustamente separarle, le due dimensioni.

Una pagina de *L'Action* di Maurice Blondel, mi sembra a questo proposito particolarmente illuminante, proprio in questa direzione. Non mi diffondo sulle feconde possibilità teologico-fondamentali, che non solo, ma soprattutto, nel suo capolavoro sono dischiuse. Vale però la pena di ricordare l'intuizione interpretativa di P. Tilliette¹², che Mario Antonelli¹³ ha brillantemente sviluppato nella sua tesi dottorale circa l'eucaristia come chiave di volta di questo percorso apologetico e filosofico insieme. Ci viene offerta in questo testo – posto nel capitolo I della parte V, dove si parla del "compimento dell'azione"¹⁴ - una interpretazione davvero stimolante del rapporto Miracolo/miracoli e della relazione fra "naturale" e "soprannaturale" che vi è sottesa:

"[...] qui sta il miracolo: afferrare l'essere sotto le apparenze sensibili; ammettere che un atto particolare, contingente e limitato, possa contenere l'universale e l'infinito; prendere, nella serie dei fenomeni, un fenomeno che cessa completamente di appartenere ad essa. Le grandezze spirituali non hanno niente di quello sfoggio [da effetti speciali] che imponendosi ai sensi costringe all'assenso, niente di quell'evidenza che violenta l'intelligenza senza salvare la piena libertà del cuore. Ciò che di esse è visibile agli occhi ed è evidente al pensiero sembra contraddire e nascondere la loro invisibile bellezza. Sicché sarebbe quasi più facile crederci senza l'apporto del sensibile e del ragionevole presente in esse. Questo miscuglio di luce e di ombra costituisce un singolare indizio dello spirito, per cui in mancanza della piena luce sembrerebbe che sia possibile unicamente la piena notte [...].

¹¹ K. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica*, a cura di G. BOF, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1990, 111.

¹² Cf. X. TILLETTE, *Eucharistie et philosophie*, ad instar manuscripti, Institut Catholique, Paris 1983 e IDEM, "Problèmes de philosophie eucharistique", in *Gregorianum* 64 (1983) 273-305 e 65 (1984) 606-634.

¹³ Cf. M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'"Action" (1893) di Blondel*. La chiave di volta di un'apologetica filosofica, Pubblicazione del Pontificio Seminario Lombardo, Roma 1993 cf anche IDEM, "L'«apologetica integrale» e la sua anticipazione ne *L'Action*", in *La Scuola cattolica* 121 (1993) 833-874 [si tratta del numero monografico che la rivista del Seminario Arcivescovile di Milano ha dedicato a Blondel nel centenario della sua opera principale].

¹⁴ M. BLONDEL, *L'Azione*. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi, ed. it. a cura di S. SORRENTINO, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, 502-503.

Ecco perché quello che soggioga e illumina gli uni è anche quello che indurisce e acceca gli altri. *Signum contradictionis*".

Fin qui per quel che concerne il miracolo, ed ora ecco cosa afferma dei miracoli:

“E gli stessi miracoli, di cui nessuna scienza può dire che sono impossibili, dato che la scienza si pronuncia unicamente sul reale e non sul possibile [questo probabilmente sarebbe da discutere nel dibattito] gli stessi miracoli possono essere altro che una sfida alla ragione comune, sempre pronta a farsi da parte nelle sue consuetudini abitudinarie? Tale provocazione a sua volta soddisfa o irrita i cuori, a seconda della loro disposizione. Questi colpi bruschi agiscono solo in quanto se ne coglie, non certo l'aspetto prodigioso sotto il profilo sensibile, ma il senso simbolico. E qual è questo senso? Nessun fatto, per quanto singolare e impressionante, è impossibile. L'idea di leggi fisse nella natura non è altro che un idolo. Ogni fenomeno è un caso singolo e una soluzione unica. Volendo andare a fondo, non c'è dubbio che nel miracolo non c'è niente di più che nel più insignificante dei fatti ordinari, ma altresì nel più ordinario dei fatti non c'è niente di meno che nel miracolo. Ed ecco il senso di quei colpi bruschi, eccezionali, che inducono la riflessione a conclusioni più generali. Essi rivelano che il divino non sta soltanto in ciò che evidentemente trascende le possibilità ordinarie dell'uomo e della natura, ma ovunque, anche laddove reputiamo volentieri che l'uomo e la natura siano autosufficienti. I miracoli quindi sono miracolosi soltanto allo sguardo di coloro che sono già disposti a riconoscere l'azione divina negli avvenimenti e negli atti più consueti. La natura è talmente smisurata e varia da essere ambigua a tutti i livelli, e quando batte sulle anime dà il suono che si vuole da lei”.

Come si può notare gli spunti di riflessione e di discussione per il nostro incontro sono davvero notevoli. Mi limito qui ad un approccio al testo blondeliano attraverso l'indicazione e lo sviluppo di alcune *keywords*, che mi sembrano pertinenti e stimolanti nello stesso tempo e attraverso le quali muovo oltre il testo per cercare di argomentare trasversalmente sulla *res* e sulla sua *interpretazione*: *Rivelazione/Creazione – Miracolo-segno – Assenso*.

1.1.1. Il miracolo nella prospettiva della dimensione storico-salvifica (escatologica) della Rivelazione

Il miracolo appartiene alla stessa struttura della rivelazione cristiana. Le Scritture attestano l'evento del miracolo e i fatti miracolosi che lo accompagnano¹⁵. Da questo punto di vista va notato come la valenza teologica dei miracoli sarà dunque diversa nel caso in cui appartengano alla fase costitutiva della rivelazione stessa o alla sua fase interpretativa.

La dimensione storico-salvifica dei segni miracolosi trova la sua espressione teologica più pertinente in rapporto al regno di Dio, nel cui annuncio si inquadrano: “Giovanni intanto, che era in carcere, avendo sentito parlare delle opere del Cristo, mandò a dirgli per mezzo dei suoi discepoli:

¹⁵ “[...] il materiale costituito dai racconti di miracolo nei vangeli è veramente grande” (R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. Gli inizi, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 57).

«Sei tu colui che deve venire o dobbiamo attenderne un altro?». Gesù rispose: «Andate e riferite a Giovanni ciò che voi udite e vedete: I ciechi ricuperano la vista, gli storpi camminano, i lebbrosi sono guariti, i sordi riacquistano l'udito, i morti risuscitano, ai poveri è predicata la buona novella, e beato colui che non si scandalizza di me» (Mt 11, 2-6 || Lc 7, 18-23)¹⁶. Senza dimenticare il carattere “ambiguo” dal punto di vista della cristologia neotestamentaria dei segni miracolosi operati da Gesù: l'attestazione marciana dal canto suo mostra come questi gesti prodigiosi “diminuiscono man mano che ci si avvicina alla croce. I miracoli muoiono sulla croce ed è qui che vanno compresi [...]. I gesti di potenza di Gesù confermano che Dio è con lui e rendono perciò credibile la croce, ma la croce, a sua volta, rivela che il volto di Dio è diverso da come gli uomini sono soliti tratteggiarlo partendo dai miracoli”¹⁷ e fermandosi al loro aspetto prodigioso. E se l'ambiguità di questi segni fa sì non solo che non servano a convincere i capi del popolo, ma anzi provoca addirittura delle reazioni contrarie (cf Mc 3,22: “Ma gli scribi, che erano discesi da Gerusalemme, dicevano: «Costui è posseduto da Beelzebùl e scaccia i demòni per mezzo del principe dei demòni»”), bisogna pur aggiungere che “essi manifestano perlomeno *la coscienza di Gesù*, ciò che egli pensava di sé compiendo simili atti [...]. In buona sostanza possiamo dire che la valenza cristologica dei miracoli si scorge solo ponendosi dal punto di vista di chi li compie, non di chi li osserva. Solo in questo senso essi rivelano ciò che Gesù pensa di se stesso. E dalle risposte, sia alla delegazione del Battista, sia nella controversia su Beelzebul, ricaviamo la doppia dimensione della sua coscienza: di operare a compimento delle Scritture [...], e soprattutto di agire come strumento dell'irruzione escatologica del regno di Dio, al cui servizio sa di essere posto [“Se io scaccio i demoni con il dito di Dio, è dunque giunto a voi il regno di Dio” (Lc 11,20 || Mt 12,28)]. E si tratta di un tratto di originalità gesuana in quanto “queste componenti mancano tanto negli antichi profeti Elia ed Eliseo quanto nei taumaturghi esorcisti del tempo operanti in Israele”. E per quanto riguarda Gesù i gesti prodigiosi “non sono tanto delle prove (estrinseche) della venuta del regno quanto piuttosto uno dei modi con cui il regno stesso già viene! «I miracoli di Gesù, pertanto, parlano la stessa lingua della sua proclamazione verbale: il regno di Dio è qui»”¹⁸.

Bisogna anche riconoscere che essi svolgono un importante ruolo di frontiera, in quanto suscitano la domanda intorno alla identità di chi li compie. Un esempio tipico e pertinente per la connotazione dialogica che vogliamo conferire alla nostra discussione è il brano della tempesta sedata (triplice tradizione), che già nella redazione marciana contiene l'espressione finale: “E

¹⁶ Si tratta di un loghion proveniente quindi dalla fonte Q (cf R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. Gli sviluppi, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 27-28)

¹⁷ B. MAGGIONI, “Rivelazione”, in *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, cit., 1368.

¹⁸ R. PENNA, *op. cit.* Gli inizi, 64-65.

furono presi da grande timore e si dicevano l'un l'altro: «Chi è dunque costui, al quale anche il vento e il mare obbediscono?» (Mc 4,41 || Mt 8,27 || Lc 8,25).

Il miracolo, in quanto evento fondatore trova la sua espressione propria nel mistero pasquale e nei segni che l'accompagnano: il sepolcro vuoto e le apparizioni. Non è qui il caso di offrire una disanima teologico-fondamentale di questo dato centrale della nostra fede cristologica. Mi limiterò a ricordare come, dal punto di vista dell'automanifestazione del Dio Unitrino in Cristo, la resurrezione costituisca il reale punto di Archimede metastorico (o se si vuole escatologico), con valenza storica, in grado di conferire un senso alle storie degli uomini, ai loro drammi, alla loro ricerca di verità, di bontà e di bellezza. Evento prodigioso, ma al tempo stesso invisibile e non sperimentabile, se non da parte dello stesso Signore, e, *quoad nos*, se non nelle sue conseguenze. In relazione alla dimensione storico-escatologica della rivelazione ciò significa che «Rivelazione è orientamento. Dopo la rivelazione nella natura c'è un "alto" e un "basso", reale, non più relativizzabile: "cielo" e "terra" [...] e nel tempo c'è un "prima" e un "dopo", reale, stabile. Quindi nello spazio naturale e nel tempo naturale il centro è sempre il punto in cui io in quel momento *sono* (ἄνθρωπος μέτρον πάντων); nello spazio-tempo-mondo rivelato il centro è invece un punto fisso inamovibilmente, un punto che non sposto se io stesso mi trasformo o mi allontano: la terra è il centro del mondo e la storia universale si estende prima e dopo Cristo (θεὸς καὶ λόγος αὐτοῦ μέτρον πάντων)¹⁹.

Senza riferimento a questo punto archimedeo, che sarà necessariamente storico e meta-storico insieme, non è per chi crede nel Dio di Gesù Cristo possibile pensare e di conseguenza agire nella storia in maniera sensata. Lo stesso pensiero filosofico, se vuole andare oltre il nichilismo e tentare di superare la sua, certo non congenita, debolezza, deve in qualche modo riferirsi alla rivelazione. I segni di questo ritorno sono già visibili: la filosofia della rivelazione comincia a far di nuovo capolino nei dibattiti e nei convegni e a ridestare l'interesse verso questa tematica di grande fecondità anche per la ragione filosofica.

¹⁹ GS, III, 1984, 125-138: F. ROSENZWEIG, *Cellula originaria della «Stella della redenzione» (= Urzelle)* in ID., *Il nuovo pensiero* (a cura di G. BONOLA) Venezia 1983, 19-20. Il riferimento cristologico non deve trarci in inganno, esso è dovuto ad Eugen Rosenstock, l'interlocutore epistolare di Rosenzweig, al quale aveva rivolto la domanda su cosa intendesse per "rivelazione". Il testo sopra riportato è praticamente la risposta dell'amico, convertito al cristianesimo. Alcune lettere tratte dal carteggio Rosenzweig-Rosenstock, particolarmente significative per il rapporto ebraismo-cristianesimo, e precisamente GS I/1: *Briefe und Tagebücher*, 191-194; 197-199; 218-223; 229-234; 245-256; 275-293; 298-306; 310-320, sono state tradotte: F. ROSENZWEIG - E. ROSENSTOCK, *La radice che porta*. Lettere su ebraismo e cristianesimo (1916), a cura di G. BONOLA, Genova 1992.

La possibilità reale di conferire un senso ai nostri segmenti di storia passa attraverso il riferimento all'evento fondatore, che è insieme storico e metastorico, o meglio che è anzitutto metastorico, ma non manca di rilevanza storica. L'attestazione di questo evento fondatore imprescindibile, capace di dare senso alle nostre esistenze smarrite, è quella che annuncia la morte-resurrezione di Gesù di Nazareth. Il fallimento di ogni teodicea razionalmente, elaborata e pensata a tavolino, rimanda alla necessità di rapportare il dolore del mondo non ad una teoria ben congegnata, ma ad un evento, nel quale la sofferenza innocente risulta penultima rispetto alla negazione della morte e al trionfo della vita. E tutto questo accade all'uomo-Dio, ossia a colui che ha reso presente il soprannaturale nella storia in maniera unica ed irripetibile, facendosi mediatore fra le nostre insensate microstorie e l'assoluto che trascende ogni storia ed ogni vicenda mondana. Questa peculiarità dell'evento Cristo, il metastorico che diventa storia, fa sì che esso possa davvero costituire il punto archimedeo da cui muovere per non restare in preda all'insensatezza radicale. Cogliendo in profondità questa valenza orientativa dell'automanifestazione di Dio, la *Fides et ratio*, quasi parafrasando Rosenzweig, così si esprime:

“La verità della Rivelazione cristiana, che si incontra in Gesù di Nazareth, permette a chiunque di accogliere il «mistero» della propria vita. Come verità suprema, essa, mentre rispetta l'autonomia della creatura e la sua libertà, la impegna ad aprirsi alla trascendenza. Qui il rapporto libertà e verità diventa sommo e si comprende in pienezza la parola del Signore: «Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» (Gv 8, 32). La Rivelazione cristiana è la vera stella di orientamento per l'uomo che avanza tra i condizionamenti della mentalità immanentistica e le strettoie di una logica tecnocratica; è l'ultima possibilità che viene offerta da Dio per ritrovare in pienezza il progetto originario di amore, iniziato con la creazione. All'uomo desideroso di conoscere il vero, se ancora è capace di guardare oltre se stesso e di innalzare lo sguardo al di là dei propri progetti, è data la possibilità di recuperare il genuino rapporto con la sua vita, seguendo la strada della verità” (FeR 15).

1.1.2. Il miracolo nella prospettiva della dimensione cosmico-antropologica della Rivelazione

Il tema del “miracolo” invita a pensare la creazione sotto un duplice punto di vista: da un lato in quanto atto intelligente e libero di un Dio persona che dà origine all'universo (e in esso all'uomo), d'altra parte nei termini del “legame” creaturale, che tale atto stabilisce e che quindi consente di superare il modo cartesiano-deistico di intendere il rapporto Dio/mondo, irriso in maniera magistrale in un famoso frammento di Pascal: “Non posso perdonare a Cartesio: egli avrebbe pur voluto, in tutta la sua filosofia, poter fare a meno di Dio; ma non ha potuto esimersi di fargli dare un colpetto, per mettere il mondo in movimento; dopo di che non sa più che farsene di Dio”²⁰.

²⁰ B. PASCAL, *Pensieri, opuscoli, lettere*, a cura di A. BAUSOLA, Rusconi, Milano 1978, 469 (fr 77B = 194Ch).

In entrambi le prospettive la creazione stessa va pensata come rivelazione, ossia automanifestazione del Dio Unitrino, che è Signore non solo della storia e del tempo, bensì anche della natura e dello spazio. Anche qui il “miracolo” della creazione va interpretato e distinto in rapporto ai gesti prodigiosi che in essa si verificano. Questi ultimi rivelano appunto la signoria del Dio di Gesù Cristo sul cosmo ed esprimono al tempo stesso la sua radicale libertà nei confronti delle stesse cosiddette “leggi della natura”. È infatti, nella concezione biblica ebraico-cristiana, proprio a partire da questa libertà originaria che l’universo è venuto all’esistenza e, se il suo rapporto coll’Assoluto trascendente nasce dall’esercizio di un’assoluta libera volontà, ciò significa che esso fonda al tempo stesso l’autonomia e l’alterità del cosmo rispetto a Dio. Sicché la “creazione” non può essere intesa né nel senso della generazione (metafora che riguarda il rapporto Padre/Figlio), né nel senso della emanazione. In quanto radice della alterità del cosmo la creazione può essere a ragione pensata come il fondamento e l’orizzonte proprio di un autentico atteggiamento “scientifico”, certamente precluso a chi si ostinasse a considerare il mondo dotato di una sacralità tale da costituirlo come un prolungamento del divino o da misticamente pensarlo come il “corpo di Dio”.

D’altra parte in quanto rivelazione del Dio Unitrino “la creazione non è opera di un Dio che agisca secondo l’unità indistinta della propria divinità: essa dipende dal Padre che agisce nel proprio Figlio, suppone il mistero trinitario”²¹. Come sostiene giustamente Wolfhart Pannenberg la “ragione ontologica” della distinzione fra Assoluto trascendente e mondo creato va trinitariamente intravista nella “autodistinzione del Figlio eterno dal Padre”, infatti “se fin dall’eternità, quindi anche alla creazione del mondo, il Padre non è mai senza il Figlio, allora il Figlio eterno non è soltanto la ragione ontologica dell’esistenza di Gesù nella sua autodistinzione dal Padre quale unico Dio, ma anche la ragione della diversità e dell’esistenza autonoma di ogni realtà creaturale”²². L’ontologia trinitaria ha storicamente svolto e per il nostro tempo ha ancora da svolgere proprio nell’ambito cosmologico il difficile compito di raccordare le tesi della dogmatica trinitaria con quelle della metafisica cristiana, attraverso l’itinerario accennato da Giovanni Paolo II, allorché nell’ultima enciclica afferma che:

“Se l’*intellectus fidei* vuole integrare tutta la ricchezza della tradizione teologica, deve ricorrere alla filosofia dell’essere. Questa dovrà essere in grado di riproporre il problema dell’essere secondo le esigenze e gli apporti di tutta la tradizione filosofica, anche quella più recente, evitando di cadere in sterili ripetizioni di schemi antiquati. La filosofia dell’essere, nel quadro della tradizione metafisica cristiana, è una filosofia dinamica che vede la realtà nelle sue strutture ontologiche, causali e comunicative. Essa trova la sua forza e perennità nel fatto di fondarsi sull’atto stesso dell’essere, che permette l’apertura piena e globale verso tutta la realtà, oltrepassando ogni limite fino a raggiungere

²¹ X. DURWELL, *Il Padre*, Dio nel suo mistero, Città Nuova, Roma 1995, 102.

²² W. PANNENBERG, “La creazione del mondo”, in IDEM, *Teologia sistematica*, II, Queriniana, Brescia 1994, 34.

Colui che a tutto dona compimento. Nella teologia, che riceve i suoi principi dalla Rivelazione quale nuova fonte di conoscenza, questa prospettiva trova conferma secondo l'intimo rapporto tra fede e razionalità metafisica (FeR 97).

Il tema teologico fondamentale del “miracolo” consente a nostro avviso di gettare un ulteriore ponte fra le dimensioni di *libertà* e di *gratuità* della creazione, termini che Mons. Scola ci invita ad accostare senza confondere, quando afferma che “la nota della *gratuità* non è soltanto una ulteriore sottolineatura della libertà assoluta della creazione, ma permette di mettere in luce un aspetto, altrettanto importante, presente nella riflessione che cerca di assumere fino in fondo un orizzonte cristocentrico. Con essa, infatti, si vuole indicare che l’opera creatrice di Dio è l’obiettivo attuazione della predestinazione degli uomini in Gesù Cristo”²³.

Ma chi è capace di “cogliere” questo piano? Quali le implicanze metafisiche e “scientifiche” di questa teologia della creazione? Quello che Pascal chiamava l’“ordine della carità” è destinato a restare nel segreto della divina conoscenza o ne possiamo in qualche modo avere accesso? Rintracciamo alcuni elementi di risposta a questi interrogativi in un dialogo fra lo storico Jean-Jacques Antier e il compianto filosofo Jean Guitton, che in una intervista, pubblicata recentemente da *Liberal* aveva affermato che “ogni problematica filosofica ruota intorno alla domanda se Dio sia distinto dalla natura o meno”. Nel dialogo raccolto nel volume *Poteri misteriosi della fede* il pensatore cattolico, così si esprime:

“J.G. Certuni, però, in particolare i mistici, sono capaci di cogliere questo «ordine» [della carità], questo Spirito di Dio, una facoltà che avrebbe analogie con l’atto di amare. Il miracolo sarebbe *un segno* da Spirito a spirito, un messaggio di Dio all’uomo, destinato a risvegliarlo e a farlo passare in una sfera di pensiero e di vita completamente nuova, sottraendolo al costume, alla «natura», convertendolo a questo universo il cui centro e fine è Gesù. Così la non comprensione del miracolo è soltanto provvisoria e dipende dalla nostra imperfezione. Se il miracolo non è illuminato, è però sempre illuminante, e questo è il suo scopo.

J.J.A. Agli occhi dell’uomo di scienza razionalista, il miracolo, come realtà incomprensibile, è assurdo. Per questo, se non riesce a spiegarlo secondo la natura, lo nega. Agli occhi del credente, il miracolo è semplicemente *misterioso*, e la radice di questa parola si trova in *mistico*.

J. G. Quando l’uomo si trova a scegliere tra due realtà incomprensibili, l’una assurda e l’altra misteriosa, è quest’ultima che deve prendere in considerazione. Solo essa, alla fine, è feconda e nasconde una intelligibilità superiore, alla quale il nostro spirito è invitato ad elevarsi sottomettendovisi. L’uomo percepisce allora che non ha rischiato nulla, non ha rinunciato alla ragione. Al contrario ritrova ciò che ha creduto di perdere. Il miracolo è come la grazia, è una nuova creazione che penetra e trasforma la prima, è un innesto di eternità nel tempo. Immagini nel tempo dei punti privilegiati della pedagogia divina, dove la relazione segreta che lega una particella di questo tempo ad un atto discreto della volontà divina, si rivela all’improvviso sensibilmente. Questi punti esistono: sono i miracoli. [...] Il fatto che siano rari forza l’attenzione e ci costringe, nostro malgrado, a diventare metafisici: il miracolo è un fatto visto, per così dire, in profondità, nel suo svolgersi, nella sua origine, nel suo significato. È un fatto pienamente intelligibile e che appare come l’effetto di una volontà singolare di Dio situata nello spazio e nel tempo. Il velo della natura si è

²³ A. SCOLA, “E il Nuovo Testamento?”, in G. V. COYNE – G. GIORELLO – E. SINDONI, *La favola dell’universo*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 100.

squarciato su un punto e noi vediamo l'organizzazione interna. Questo basta. [...] Il miracolo ci aiuta, in particolare a comprendere come l'eternità può intervenire nel tempo e come un ordine inferiore può essere utilizzato da un ordine superiore.

J.J.A. Tuttavia il miracolo non è una specie di colpo di stato e un'invasione arbitraria della volontà divina nella natura?

J.G. Questa azione si riduce a un punto dell'universo; e in questo stesso punto si limita a imprimere una direzione a energie preesistenti. Questa direzione inoltre non è uova, dato che era già prevista fin dall'origine.

J.J.A. Riassumiamo la definizione di miracolo, in rapporto ai fenomeni inspiegabili di cui la vita abbonda: il miracolo è un fenomeno inspiegabile che non dipende da nessuna legge, né conosciuta, né sconosciuta.

J.G. È così. Di conseguenza credere al miracolo è accettare in anticipo che l'ordine della natura non è sottomesso a una necessità matematica, e che Dio è libero di intervenire nel cosmo per realizzare fini più alti.

J.J.A. Lei è già stato testimone di un fenomeno inspiegabile, che potrebbe essere qualificato come miracolo?

J.G. Sì, Marthe Robin. Nutrirsi della sola Eucaristia per cinquant'anni è più che un fenomeno inspiegabile²⁴.

L'ultimo riferimento ci consente di riprendere il filo rosso eucaristico che attraversa la nostra trattazione, mentre ci apre al passaggio successivo.

2. Risultanze "epistemologiche"

2.1. Il miracolo-segno

La natura e la struttura del "miracolo" in entrambi le prospettive assunte è in ogni caso quella del "segno". Scrive ancora Rosenzweig: "Il miracolo è essenzialmente «segno». È perfettamente giusto [...] che il singolo miracolo non potrebbe sorprendere né essere percepito come tale in un mondo pieno di portenti, totalmente privo di leggi e in qualche misura incantato. Ed esso non balza agli occhi perché è qualcosa di inconsueto (questo non è il nucleo, bensì soltanto l'«apertura», anche se spesso è altamente necessario all'effetto), ma per essere stato predetto. Che un uomo sia in grado di sollevare il velo che di solito è steso sul futuro, questo è il miracolo, non già che egli annulli la determinazione preesistente. Miracolo e profezia sono strettamente connessi"²⁵. Ma segno di cosa? Il pensatore ebreo non ha pudore di rispondere che qui si tratta della "provvidenza di Dio", solo il ricorso alla figura del Dio provvidente può aiutarci a superare la visione dei pagani e a oltrepassare "la loro magia che esegue un imperativo proprio dell'uomo. Di qui la gioia legata al miracolo. Quanto maggiore il miracolo, tanto più grande la provvidenza. E proprio la provvidenza illimitata, il fatto che realmente non cade un capello dal capo dell'uomo

²⁴ J. GUITTON - J.J. ANTIER, *Poteri misteriosi della fede*, Piemme, Casale Monferrato 1994, 43-45.

²⁵ F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, cit., 101.

senza che Dio lo voglia, è il nuovo concetto di Dio che la rivelazione ci reca: è il concetto mediante il quale il suo rapporto con il mondo e l'uomo viene stabilito e fissato con una univocità ed una assolutezza totalmente estranee al paganesimo. Il miracolo dimostrava a quel tempo proprio ciò su cui la sua credibilità pare oggi naufragare: l'essere il mondo regolato da leggi predeterminate"²⁶.

La struttura profondamente simbolica della realtà, sottesa alla possibilità del "miracolo", mentre apre uno spazio inedito di confronto fra il sapere teologico e non solo le scienze naturali, bensì anche quelle matematiche e – ci sembra di poter dire per l'oggi e il futuro – informatiche, comporta la necessità del discernimento e appunto della "interpretazione". Ma, prima di addentrarci in alcune a nostro avviso significative implicanze gnoseologiche ed epistemologiche del simbolismo, dobbiamo riflettere sul rapporto fra l'irruzione del soprannaturale e il quotidiano, fra l'eterno e il tempo, nell'esistenza concreta di chi non ha mai avuto la possibilità di "esperire" il miracolo-portento.

Ebbene, nella prospettiva teologico-fondamentale adottata, il miracolo, spogliato della sua valenza e visibilità portentosa, è di fatto il "sacramento". È ancora una volta la Parola di Dio che sospinge la nostra riflessione e ci consente di accedere ad un livello più profondo di penetrazione nella struttura del miracolo-segno: "Veduta la loro fede, disse: «Uomo, i tuoi peccati ti sono rimessi». Gli scribi e i farisei cominciarono a discutere dicendo: «Chi è costui che pronuncia bestemmie? Chi può rimettere i peccati, se non Dio soltanto?». Ma Gesù, conosciuti i loro ragionamenti, rispose: «Che cosa andate ragionando nei vostri cuori? Che cosa è più facile, dire: Ti sono rimessi i tuoi peccati, o dire: Alzati e cammina? Ora, perché sappiate che il Figlio dell'uomo ha il potere sulla terra di rimettere i peccati: io ti dico esclamò rivolto al paralitico alzati, prendi il tuo lettuccio e va' a casa tua». Subito egli si alzò davanti a loro, prese il lettuccio su cui era disteso e si avviò verso casa glorificando Dio. Tutti rimasero stupiti e levavano lode a Dio; pieni di timore dicevano: «Oggi abbiamo visto cose prodigiose» [Lc 5,20-26, dove il testo greco di quest'ultimo versetto recita: καὶ ἔκστασις ἔλαβεν ἅπαντας καὶ ἐδόξαζον τὸν θεόν, καὶ ἐπλήσθησαν φόβου λέγοντες ὅτι Εἶδομεν παράδοξα σήμερον]. Avremo compreso il senso sacramentale del miracolo, allorché saremo in grado di esprimere questa esclamazione dinanzi al pane consacrato o alle parole, concretamente, cioè sacramentalmente, pronunciate: "Ti sono rimessi i tuoi peccati!".

La sacramentalità fondamentale di Cristo e quella radicale della Chiesa, che la teologia del Novecento ci insegna a pensare come orizzonte entro cui correttamente situare ed "interpretare" i

²⁶ *Ib.*, 101-102.

sette segni, denominati appunto “sacramenti”, richiedono (a livello antropologico) una riflessione adeguata sulla valenza corporea, anzi carnale, della salvezza che il Cristianesimo propone e, subordinatamente (a livello gnoseologico) una non indifferente fatica di elaborazione intorno ai verbi con cui si designa il nostro rapporto col miracolo-sacramento (“percepire” – “esperire”). La teologia in questo campo ha molto da imparare sia dalla fenomenologia della percezione che dalla gnoseologia dell’esperienza, né mancano i tentativi di riprendere questi approcci all’interno della stessa epistemologia del sapere della fede e non solo nelle proposte più recenti.

2.2. *Quale assenso?*

Le categorie di percezione e di esperienza in rapporto al sapere della fede ci inducono ad almeno accennare alla problematica dell’“assenso”, la cui valenza religiosa e teologica è stata, come è noto, mirabilmente messa in luce in quel testo fondamentale per la gnoseologia (e non solo teologica) che è *La grammatica dell’assenso* del Card. John Henry Newman. In quanto cultori di discipline accademicamente organizzate, abbiamo quotidianamente a che fare con la dimensione nozionale dell’assenso, che siamo chiamati ad esercitare nei confronti di tesi, ipotesi, teorie, prospettive, attinenti il nostro ambito di competenza. E ciò vale anche per la teologia, che, in quanto scienza, “è sempre nozionale”²⁷. Ma qualora il nostro lavoro e il nostro dialogo restassero sul piano del “nozionale”, dimenticando la dimensione “reale” dell’assenso stesso, andremmo incontro almeno a due conseguenze nefaste non solo per la nostra scienza, ma per la nostra stessa vita.

In primo luogo si produrrebbe la convinzione, che purtroppo dobbiamo registrare come tendente a diventare mentalità diffusa, circa il carattere meramente convenzionalistico e funzionalistico del nostro sapere e del linguaggio attraverso cui si esprime, dove appunto il simbolo non avrebbe altro riferimento reale che il nulla: “Un segno noi siamo che nulla indica”, recita un verso di Hölderlin, molto caro a Martin Heidegger. Il nostro mestiere e, quel che è peggio, la nostra esistenza, verrebbero così condannati al supplizio sisifico di un “eterno rimando”, nome che il pensiero decostruttivo assume e declina come corrispettivo del nietzscheano “eterno ritorno”.

In secondo luogo l’abbandono della dimensione reale dell’assenso comporterebbe l’impossibilità di un autentico dialogo interdisciplinare e lo scacco di ogni iniziativa in tal senso, condannando i nostri approcci settoriali alla autoreferenzialità e al solipsismo. Tentare di esprimere, in termini comprensibili anche ai non addetti ai lavori, la dimensione di realtà soggiacente il proprio

²⁷ J. H. NEWMAN, *La grammatica dell’assenso*, Trad. it. di U. TOLOMEI, Jaca Book, Milano 1980, 34.

campo nozionale è uno sforzo a volte improbo, ma che penso dal quale non ci possiamo sottrarre nel momento in cui intendiamo intraprendere un vero confronto tra appartenenze e competenze diverse. La differenza fra il *sembrare* ed *essere* profondi si misura anche con la capacità di chiarire a se stessi in primo luogo, e quindi agli altri, l'argomento che si intende affrontare: "Chi si sa profondo, si sforza d'essere chiaro; chi vorrebbe sembrar profondo alla moltitudine, si sforza d'essere oscuro. La moltitudine infatti prende per profondo tutto quello di cui non può vedere il fondo" (*Gaia scienza* 173). Se in questa sede ciascuno si esprimesse nei termini tecnici propri della sua appartenenza epistemologica non solo riprodurremmo accademicamente l'esperienza della torre di Babele, ma rischieremmo di perdere il riferimento (= "referenza" come dice Ricoeur) al reale che nelle nozioni siamo chiamati ad esprimere.

Rispetto al miracolo-sacramento l'assenso reale del teologo è costituito dalla fede nella rivelazione che in esso si esprime: "Religione è sempre stato un sinonimo di Rivelazione. La religione non è mai stata una deduzione dal noto ma, sempre, un'asserzione di qualcosa che era da credere. Non si è mai espressa in una conclusione, ma in un messaggio, in una narrazione, una visione. Mai un legislatore od un prete ha sognato d'educare l'uomo etico con la scienza o la dialettica. [...] A Mosé non fu ordinato di ragionare a partire dalla Creazione ma di fare miracoli. Il Cristianesimo è impostato su una storia soprannaturale e in certo senso teatrale: ci descrive il suo Autore narrandoci i suoi atti"²⁸. Questo assenso reale della fede costituisce l'orizzonte comune per il dialogo con gli altri saperi, qualora esercitati da persone credenti, in caso contrario si dà comunque, nella concezione cattolica del rapporto fede/ragione, lo strumento e l'esercizio della "ragione creata", capace di costituirsi come prezioso elemento di mediazione interculturale, interreligiosa, interdisciplinare.

2.3. Oltre il "modello ermeneutico"²⁹

La struttura sacramentale della realtà che la teologia indaga a partire dalla propria appartenenza credente e il fatto che il teologo sia chiamato ad "interpretare" una "realtà" che si costituisce nei termini di una "eccezione" fisica e storica, paradossalmente, lungi dal precludere il

²⁸ *Ib.*, 59.

²⁹ Sulla recezione teologica dell'ermeneutica la bibliografia è immensa, citiamo soltanto: G. FERRETTI, «Filosofia e teologia: alla ricerca di un nuovo rapporto», in S. MURATORE (ed.), *Teologia e filosofia*. Alla ricerca di un nuovo rapporto, Ave, Roma 1990, 15-55; I. SANNA (ed.), *Il sapere teologico e il suo metodo*. Teologia, ermeneutica e verità, EDB, Bologna 1993 e il numero monografico intitolato «Ermeneutica filosofica e ermeneutica teologica» della rivista *Filosofia e Teologia* 9 (1995) fasc. I.

dialogo col pensiero filosofico e le scienze, lo esige e lo impone. In questo senso non ci sembra possa valere una pretesa esclusivista del sapere della fede, che farebbe volentieri a meno del confronto e del dialogo con le altre forme del sapere, arroccandosi dietro il pretesto secondo cui la realtà di cui la teologia si occupa appartiene ad un'altra sfera ontologica o ad un altro orizzonte epistemologico rispetto a quella con cui hanno a che fare le altre scienze. La sapienza della Chiesa Cattolica ha qualcosa da insegnare ai teologi proprio nel settore del discernimento del "miracolo", dove l'apporto delle scienze è considerato fondamentale per esempio nell'istruzione di quei processi nei quali si deve esprimere un giudizio di autenticità in ordine alle manifestazioni del "soprannaturale" nella natura e nella storia. Certo non è il perito che deve pronunciare la parola "miracolo", ma il suo lavoro prepara la strada e fornisce elementi indispensabili perché il giudizio dell'Autorità ecclesiastica competente possa essere espresso.

Neppure ci sembra possa valere a precludere il dialogo della teologia con le altre forme di sapere il pregiudizio, che non di rado teologi contemporanei assumono acriticamente dal pensiero heideggeriano, brutalmente espresso nella sentenza: "la scienza non pensa"³⁰, pregiudizio che finisce col riguardare la stessa concezione heideggeriana della teologia come scienza ontica in rapporto all'ontologia fondamentale, cui si attribuisce una sorta di monopolio del pensiero, ovvero di quel "pensiero meditante", opposto al "pensiero calcolante" proprio delle altre forme del sapere, in particolare di quelle comunemente denominate scientifiche e tecniche. A tale istanza critica si può senz'altro replicare che neppure la filosofia e l'ontologia pensano: è il soggetto che esercita l'una o l'altra forma del sapere che è chiamato a pensare ciò che è oggetto del suo studio e della sua ricerca, compito che neppure può delegare al club dei filosofi o dei liberi pensatori.

E, a proposito di deleghe, ci sembra oltremodo improponibile il ricorso ad una sorta di meta-scienza, quale sarebbe appunto l'epistemologia, chiamata a fissare i confini tra le varie regioni del sapere con le relative "pulizie epistemiche" e le corrispondenti enfattizzazioni che tale ruolo (solo apparentemente neutrale) può finire col perpetrare. Neppure nutriamo molta fiducia nelle possibilità di un discorso epistemologico previo rispetto al sapere che ci si avvia ad esercitare, ossia che si assuma il compito, prescindendo dall'oggetto, di descrivere le coordinate e prescrivere le metodologie dell'ambito scientifico in questione. Tale compito può essere plausibilmente assunto solo da chi ha a lungo esercitato la scienza e quindi ha dimestichezza col suo oggetto e le modalità di approccio ad esso più consone.

³⁰ M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare? Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, SugarCo, Milano 1978, vol. I, 41.

Al formalismo neutralistico della meta-scienza o della epistemologia previa si contrappone non di rado una sorta di integralismo cripto-fideistico, cui è sottesa la convinzione secondo cui l'unica ragione plausibile ed abilitata ad "interpretare il miracolo sarebbe quella interna all'atto del credere e al mistero che tale atto liberamente ed affettivamente accoglie. La "castalia" teologica, spesso ricca di riferimenti culturali e filosofici, rischia così il completo isolamento, ancora più profondo nella misura in cui di fatto esclude l'atteggiamento e le categorie della "mediazione" proprie della fede cristologica correttamente intesa. Quasi che da un lato l'evento stesso del Verbo incarnato, crocifisso e risorto, non si costituisse in quanto tale come evento di mediazione e d'altro canto si potesse attingere tale evento fondatore "immediatamente", in una sorta di kierkegaardiana contemporaneità³¹, che, quando non liturgicamente e misticamente assunta, dischiude una sincronia tanto suggestiva quanto improbabile.

Superando sia una prospettiva formalistica, sia una impostazione integralistica dell'epistemologia teologica, il rapporto del sacramento-miracolo con la creazione, nonché la valenza rivelativa di quest'ultima, consente il superamento in chiave appunto "sacramentale" del "modello ermeneutico", che ha ispirato e improntato la teologia tra la fine della modernità e il suo oltrepassamento. La crisi di tale modello risulta evidente dalla incapacità di muovere in un orizzonte non solo ontologico, ma autenticamente metafisico, quale quello che il "sapere della fede" esige. A questo riguardo resta - a nostro avviso - di grande stimolo il monito di Salvatore Natoli, che concludendo il suo libro su *I nuovi pagani*, ha scritto:

"Da molti anni in discussioni private o pubbliche noto che l'ermeneutica è sempre di più applicata alla fede. Questa prassi è antica e ben consolidata. Più arrischiato è invece quell'atteggiamento, non so quanto volontario o intenzionale che fa valere o tratta la fede come un'ermeneutica. La mentalità ermeneutica mette in moto una circolarità infinita. Essa, creando un ambito costante di rinvii, elude il punto fermo. Nel senso che il punto fermo non è più un principio, ma è una decisione, vuoi della comunità, vuoi dei soggetti. In tale modalità si dissolve la fede. È sempre più difficile trovare il credente. Tutti i credenti stanno diventando ermeneutici. Quando dicono a me che io sono credente comincio a capire che non sono credenti loro. Sostanzialmente non c'è più un'origine che *non sia la decisione dell'interpretazione*"³².

Senza voler affatto ignorare i meriti che il modello ermeneutico ha acquisito proprio nella misura in cui è stato capace di innestarsi in un orizzonte ontologico, sembra che ormai i tempi

³¹ Cf S. KIERKEGAARD, *Scuola di cristianesimo*, New Compton, Roma 1977, 32: "[...] fintantoché esiste un credente, bisogna che, per esser divenuto tale, egli sia stato, e che, come credente, sia contemporaneo alla presenza del Cristo né più né meno della generazione a lui contemporanea; contemporaneità che è condizione della fede, o meglio, è la fede stessa. Signore Gesù, ci sia concesso di diventare Tuoi contemporanei, vederTi come e dove realmente passasti sulla terra e non nella deformità di un ricordo vuoti, frutto di un'esaltazione priva di pensiero o nutrita dalle ciance della storia, giacché questo non è l'aspetto dell'umiltà in cui Ti vede il credente e nemmeno potrebbe essere quello della gloria in cui nessuno ancora Ti ha visto".

³² S. NATOLI, *I nuovi pagani*, il Saggiatore, Milano 1995, 137.

stiano diventando maturi perché il teologare compia dei passi in avanti in ordine al proprio statuto epistemologico, senza per questo coltivare anacronistiche nostalgie, ma anche senza cedere alle mode che l'areopago culturale e filosofico di volta in volta propone. La *Fides et ratio* ci stimola proprio in questa direzione. Pur contrapponendo alla mentalità storicistica “un'ermeneutica aperta all'istanza metafisica, in grado di mostrare come, dalle circostanze storiche e contingenti, in cui i testi sono maturati, si compia il passaggio alla verità da essi espressa, che va oltre questi condizionamenti” (FeR 95), l'enciclica avverte che “la fede presuppone con chiarezza che il linguaggio umano sia capace di esprimere in modo universale — anche se in termini analogici, ma non per questo meno significativi — la realtà divina e trascendente. Se non fosse così, la parola di Dio, che è sempre parola divina in linguaggio umano, non sarebbe capace di esprimere nulla su Dio. L'interpretazione di questa Parola non può rimandarci soltanto da interpretazione a interpretazione, senza mai portarci ad attingere un'affermazione semplicemente vera; altrimenti non vi sarebbe rivelazione di Dio, ma soltanto l'espressione di concezioni umane su di Lui e su ciò che presumibilmente Egli pensa di noi” (FeR 84).

Tra l'altro il “modello ermeneutico”, affondando le sue radici nella contrapposizione radicale fra *scienze della natura* e *scienze dello spirito*³³, rischia di precludere al sapere della fede (inquadrate naturalmente all'interno di questa seconda prospettiva) il dialogo con le altre forme di sapere attinenti piuttosto all'ambito delle *scienze della natura*, delle scienze matematiche o informatiche ecc., un dialogo non meramente di circostanza o formale, ma capace di fecondare la stessa intelligenza della fede, soprattutto invitandola a riprendere la tanto bistrattata tematica dei *praeambula fidei*³⁴, in una prospettiva e con categorie adeguate al nostro tempo e alle sue istanze. Certo, se si considerano dal punto di vista genetico, i *praeambula* restano frutti maturi dell'*intellectus fidei* e in tale orizzonte si generano, dal punto di vista invece della loro destinazione non va sottovalutato il fatto che essi vengono elaborati e proposti alla stregua di ponti attraverso i quali la ragione redenta interpella la ragione creata, i credenti invitano i non-credenti, a percorrere delle vie, o dei sentieri, attraverso i quali iniziare a scorgere e intravedere il mistero della salvezza che il Cristianesimo propone. La fiducia nella ragione che la Chiesa cattolica da sempre coltiva e

³³ Cf. W. DILTHEY, *Introduzione alle scienze dello spirito*. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia, La Nuova Italia, Firenze 1974; IDEM, *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino 1982. “Di fronte alla marcia trionfale delle scienze, spesso la teologia ha scelto il campo della «storia», lasciando alle scienze quello della “natura”. Fintantoché nella nostra «conoscenza teologica» ci preoccuperemo soltanto di imitare ed assimilare la «conoscenza scientifica della natura» disporremo, certo, di una «fede» nella creazione, non però di un «concetto» di creazione adeguato al modo in cui dobbiamo rapportarci al mondo” (J. MOLTMANN, *Dio nella creazione*. Dottrina ecologica della creazione, Queriniana, Brescia 1986, 46s).

³⁴ Sul tema cf. C. RUINI, “Piccola risposta teologico-filosofica al professor Dario Antiseri”, in D. ANTISERI, *Teoria della razionalità e ragioni della fede*. Lettera filosofica con risposta teologico-filosofica del card. Camillo Ruini, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 250-264.

custodisce incoraggia questa ricerca e questo cammino, sia nella direzione della *fides quaerens intellectum* che in quella dell'*intellectus quaerens fidem*.

Introducendo il volume di Jean Guitton *Dio e la scienza*, dove il “grande vecchio del pensiero cattolico” dialoga con Igor e Grichka Bogdanov (rispettivamente fisico teorico e astrofisico), Giulio Giorello evoca molto opportunamente la tematica della “teologia naturale”³⁵, contrapponendo un modo probatorio della stessa al suo costituirsi in forma piuttosto di sapere intuitivo, nel senso che sarebbe chiamata a produrre “intuizioni”, attraverso le quali mostrare il mistero dell’Assoluto trascendente. Tesi davvero suggestiva, soprattutto se si pensa allo sviluppo dell’argomento ontologico (cui peraltro Giorello fa riferimento) nel pensiero moderno e alle sue vicende, ma anche tesi stimolante per chi intenda svolgere una ricerca sul valore gnoseologico dell’“intuizione intellettuale”³⁶ e sulle sue possibilità di attingere il reale. Si può forse discutere se tra questi due estremi gnoseologici “argomentazione probante” e “intuizione” non possano individuarsi altre figure attraverso le quali i *praeambula fidei* non solo possono, ma sono stati di fatto messi in atto nel pensiero cattolico. Già l’aggettivo “intellettuale” posto accanto al termine “intuizione” ci sembra indicare una strada, né possiamo dimenticare la famosa distinzione tommasiana, posta come premessa delle sue “cinque vie” (non prove) fra “*demonstratio propter quid*” e “*demonstratio quia*” (S. Th. I, 2, 2c), dove il carattere impervio e accidentato del percorso di questa seconda figura, che il maestro adotta, suggerisce una cautela epistemologica e linguistica, che, senza nulla togliere al valore veritativo della ricerca, lascia ampio spazio alla libertà e all’affettività.

Prima di attestarsi intorno ad un nuovo “modello teologico”, il sapere della fede dovrà probabilmente compiere un lungo cammino ed avvalersi di molteplici competenze. La struttura sacramentale del reale che è chiamato ad interpretare e pensare impone il dialogo con le scienze cosiddette naturali e con le scienze matematiche, informatiche e della comunicazione, nonché col sapere filosofico, nel tentativo di inventare nuove modalità di rapporto fra “ragione creata” e “ragione redenta” e in modo che l’orizzonte rivelativo (= verità come *revelatio*), che la teologia non può non assumere come proprio grembo gnoseologico, abbia ad includere l’istanza realista della verità come *adaequatio rei et intellectus*, la prospettiva del “meta-realismo”, che Guitton ha

³⁵ Cf G. GIORELLO, “Prove e intuizioni: un ruolo per la teologia naturale”, in “Prefazione all’edizione italiana” di J. GUITTON – G. E. I. BOGDANOV, *Dio e la scienza* Verso il metarealismo, Bompiani, Milano 1992, VIII-IX.

³⁶ Per una elucidazione storica e storiografica del tema cf X. TILLIETTE, *Recherches sur l’intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Vrin, Paris 1995.

indicato, può risultare significativa almeno come termine di confronto nell'elaborazione di tale nuovo modello.

Condizione comunque primaria ed irrinunciabile di ogni autentico dialogo interdisciplinare è la capacità di ogni ambito scientifico di trascendersi in un orizzonte sapienziale, capace di porre ed esigere una risposta vera alla domanda di senso e alla ricerca del fondamento e di conferire unità ai dettagli-segmenti-frammenti di conoscenza che le ricerche settoriali perseguono, perché non si disperdano e davvero “nulla vada perduto”.

“Tra le grandi intuizioni di san Tommaso – scrive la *Fides et ratio* - vi è anche quella relativa al ruolo che lo Spirito Santo svolge nel far maturare in sapienza la scienza umana. Fin dalle prime pagine della sua *Summa Theologiae* l'Aquinate volle mostrare il primato di quella sapienza che è dono dello Spirito Santo ed introduce alla conoscenza delle realtà divine. La sua teologia permette di comprendere la peculiarità della sapienza nel suo stretto legame con la fede e la conoscenza divina. Essa conosce per connaturalità, presuppone la fede e arriva a formulare il suo retto giudizio a partire dalla verità della fede stessa: « La sapienza elencata tra i doni dello Spirito Santo è distinta da quella che è posta tra le virtù intellettuali. Infatti quest'ultima si acquista con lo studio: quella invece “viene dall'alto”, come si esprime san Giacomo. Così pure è distinta dalla fede. Poiché la fede accetta la verità divina così com'è, invece è proprio del dono di sapienza giudicare secondo la verità divina» (FeR 44).

Quanto Tommaso ha realizzato nel suo tempo e con le sue categorie, noi siamo chiamati a compiere nel nostro, senza risparmio di energie e sospinti dal fascino che la verità comunque esercita su chiunque sinceramente la cerca. L'inveramento sacramentale del modello ermeneutico passa, per il teologo, attraverso la profonda convinzione, celebrata e vissuta, prima ancora che riflessa ed espressa, secondo cui “solo l'eucaristia compie l'ermeneutica [...]. Se [infatti] il Verbo interviene in persona solo nel momento eucaristico, *l'ermeneutica (e quindi la teologia fondamentale) avrà luogo, avrà il proprio luogo solo nell'eucaristia*”³⁷.

³⁷ J. L. MARION, “Del sito eucaristico della teologia”, in IDEM, *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 1987, 181.