

GIACOMO CANOBBIO

STARE DI FRONTE AL MISTERO

«*Mysterium* vuol dire anzitutto l'opposto di *profanum*. Il *my-sterium* è "ciò che è chiuso" (μύω, *múo*, "chiudersi, esser chiuso"), ma lo è in quanto si definisce in contrapposizione a ciò che sta "davanti" al "recinto del tempio" e che, nel contempo, è essenzialmente funzionale al "recinto del tempio", orientato a esso (*pro-fano*)»¹. Stare di fronte al mistero significa pertanto restare nel *pro-fano*, nella consapevolezza di restare sempre al di qua della realtà trascendente, ma riconoscendola nella sua alterità, senza la pretesa di possederla neppure quando essa si rivela e quindi rende partecipi della sua identità. Paradossale la condizione di chi cerca di entrare nel mistero: anche quando è condotto da esso a parteciparvi, quanto più si immerge in esso, tanto più ne coglie l'immensità, che nessun concetto è in grado di com-prendere. L'essere umano che giunge di fronte al mistero sa di essere sempre "di fronte". In tal senso anche la fede è un sapere di non ancora vedere, perché anch'essa conosce mediante le realtà sensibili².

Basterebbe questa germinale considerazione per una lettura critica del ritornante fideismo, quello che si nutre di contrapposizioni tra ragione e fede, facendo valere – spesso in forma polemica – la seconda sulla prima per mettere in evidenza l'irraggiungibile eccedenza dell'identità di Dio, che il pensiero metafisico non avrebbe salvaguardato pretendendo entrare nel tempio per costringerla nei limiti del concetto.

La storia del pensiero conosce stagioni quasi come la natura. Si procede per alternative: verificato un eccesso della stagione precedente, si propone un altro eccesso e in nome di questo si rileggono le acquisizioni precedenti come indegne di essere mantenute perché sarebbero frutto di una stagione, della quale si denuncia la pretesa di accedere alla verità di-

¹ E. Przywara, *Analogia entis. Metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico*. Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 78-79.

² Lo annotava Tommaso d'Aquino: «*Quamvis [...] per revelationem elevemur ad aliquid cognoscendum quod alias nobis esset ignotum; non tamen ad hoc quod alio modo cognoscamus nisi per sensibilia*» (*In Boeth. De Trinitate*, q. 6, a. 3). Questa notazione apre a una considerazione sul senso della rivelazione, che avviene nella storia ed è quindi riconoscibile nella storia, oltre che nell'azione creatrice di Dio. Tenere conto di questo significa riconoscere che anche le affermazioni "meta-fisiche" di Tommaso nascono dall'osservazione "fisica". Merita di essere ricordato il datato, ma ancora utile, studio di M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, Kösel, München 1964.

menticando che questa sarebbe – come s'usa dire – davanti a noi, proiettata nell'*éschaton*.

A un'osservazione attenta della *koinè* teologica degli ultimi decenni non sfuggirebbe che essa ha voluto prendere le distanze da una tradizione nella quale – così si dichiara – si avrebbe avuto la presunzione di incasellare il mistero in definizioni, riducendolo quindi a misura della ragione. Sulla scorta di questa convinzione si è dichiarata una contrapposizione tra Atene e Gerusalemme – per fare eco alla nota affermazione di Tertulliano³ – tra la filosofia e la Bibbia, tra la ragione e la fede, tra il Vaticano I e il Vaticano II, tra le vie per giungere a Dio (procedimento razionale o sentimento). A legittimare queste contrapposizioni si ricorre a volte al famoso testo di Martin Heidegger nel quale si dichiara, non senza qualche enfasi, che di fronte al Dio della metafisica (ontoteologia), inteso come *causa sui*, non si cade in ginocchio, non si danza, sicché un pensiero privo del Dio della metafisica sarebbe («forse») più vicino al dio divino⁴.

Fatto salvo che alcune interpretazioni del pensiero di Heidegger non pare corrispondano alla sua intenzionalità, che consisterebbe nell'invito a evitare la tentazione di avere Dio a nostra disposizione, concettualmente parlando⁵, la contrapposizione ha fatto presa su larga parte della divulgazione teologica fino a diventare luogo comune e a legittimare anche una lettura distorta della scolastica d'oro – osservata attraverso la lente dei manuali neoscolastici – accusata di non aver salvaguardato la dimensione misterica di Dio e quindi di non aver ascoltato la tradizione orientale maggiormente consapevole del limite del nostro linguaggio e quindi dell'eccezione irraggiungibile di Dio. In effetti, la pretesa di rinchiudere Dio entro i parametri della conoscenza razionale era stata una tentazione del pensiero moderno, che paradossalmente aveva originato la reazione opposta, quella che aveva dichiarato la sfiducia nella ragione ritenendo che Dio potesse essere raggiunto solo mediante la fede mediata dalla tradizione.

Il Vaticano I nella Costituzione *Dei Filius* aveva tentato di porre rimedio all'una e all'altra deriva, dichiarando da un lato che «Dio, principio e

³ Cfr. Tertulliano, *De praescriptione haereticorum* 7.

⁴ Cfr. M. Heidegger, *La costituzione onto-teo-logica della metafisica*, in Id., *Identità e differenza*, in «Aut-Aut» 187-188 (1982), pp. 117-137, qui pp. 135-136. Sul senso da attribuire a queste dichiarazioni, cfr. R. Thurner, *Dio come evento. Tentativo di individuazione delle asserzioni heideggeriane in merito al problema di Dio*, in H. Ott - G. Penzo (eds.), *Heidegger e la teologia*, Morcelliana, Brescia 1995, pp. 163-179. Va notato che la lettura della tradizione metafisica proposta da Heidegger non è priva di problemi; infatti, «Nella tradizione classica [...] la *causa sui* non fu mai un nome attribuito a Dio, bensì a partire da Aristotele fu, in san Tommaso e in altri, un'espressione usata per indicare la libertà umana» (E. Coreth, *Heidegger e il problema di Dio*, in H. Ott - G. Penzo [eds.], *Heidegger e la teologia*, cit., p. 23).

⁵ Cfr. A.J. Godzieba, *Per una teologia della presenza e dell'assenza di Dio*, Queriniana, Brescia 2021, pp. 129-130. Per una disamina critica della ricezione del pensiero di Heidegger in teologia, cfr. A. Anelli, *Heidegger e la teologia*, Morcelliana, Brescia 2011.

fine di tutte le cose, può essere conosciuto con certezza mediante il lume della ragione naturale, a partire dalle cose create», ma dall'altro (*attamen*⁶) che Egli nella sua sapienza e bontà aveva voluto rivelare se stesso e il suo eterno disegno mediante una via soprannaturale (DH 3004). In questo modo il Vaticano I aveva affermato sia le possibilità sia i limiti della ragione nella conoscenza⁷ di Dio. Peraltro il Concilio aveva riconosciuto che questa possibilità non sempre si realizza; anzi, aveva precisato che nell'attuale condizione storica, segnata dal peccato, anche ciò che di per sé la ragione potrebbe raggiungere di fatto non è da tutti raggiungibile «expedite, firma certitudine et nullo admixto errore» (DH 3005)⁸. Il Concilio condanna quindi il tradizionalismo *crudior*, secondo il quale si può arrivare a conoscere Dio con la ragione naturale solo quando lo si è conosciuto per fede, grazie alla dottrina e alla predicazione⁹, ma non condanna allo stesso modo il tradizionalismo *mitior*, che ritiene sia possibile accedere a Dio a partire dall'idea di Dio che si acquisisce mediante una fede umana nel contesto in cui la persona umana vive¹⁰. In questo modo il Vaticano I vuole custodire, da una parte, l'intelligibilità di Dio e quindi affermare che tra Dio e uomo, nonostante la differenza ontologica, non c'è un abisso invalicabile; di conseguenza è possibile arrivare a conoscere qualcosa di Dio (che è principio e fine di tutte le cose¹¹); dall'altra che la conoscenza della sua identità può essere raggiunta solo grazie alla rivelazione, il cui fatto può essere riconosciuto e la cui recezione può stare solo se si presuppone la conoscenza naturale di Dio¹².

⁶ Con questo avverbio si vuole sottolineare la differenza tra la conoscenza naturale di Dio e quella che si raggiunge mediante la rivelazione: così mons. Gasser, il relatore che illustra gli emendamenti a nome della Deputazione della fede, fa notare accettando l'emendamento n. 12: cfr. Mansi 51, coll. 276-277.

⁷ Si deve registrare l'uso del termine *cognosci*, che alcuni decenni dopo nel giuramento antimodernista verrà arricchito con l'aggiunta *demonstrari e tamquam causam per effectus* (cfr. DH 3538) che stravolge il senso del testo del Concilio, nel quale non si indicava in forma precisa con quale procedimento si possa giungere a conoscere Dio. Va ricordato che in uno degli emendamenti si chiedeva di introdurre il verbo *demonstrare*; la Deputazione della fede ritenne non si potesse accettare perché considerava *duriosem* questa frase: cfr. Mansi 51, col. 276.

⁸ Quella del Vaticano I è «una dichiarazione di principio e quindi astratta, che non dice quale ragione concreta e in quali condizioni storiche possa giungere a simile conoscenza di Dio ed evita di dire se di fatto l'uomo nell'attuale situazione storica, ci arriva e a quali condizioni» (A. Cozzi, *Manuale di dottrina trinitaria*, Queriniana, Brescia 2009, p. 34).

⁹ Cfr. Mansi 51, col. 274.

¹⁰ Alcuni Padri del Concilio ritenevano fosse sostenibile; la Deputazione ritiene che nella condanna del tradizionalismo *crudior* si tocchi anche quello *mitior* perché pericoloso: cfr. Mansi 51, coll. 274-275.

¹¹ Appare evidente l'eco della vie cosmologiche che la tradizione teologica aveva lasciato in eredità.

¹² Cfr. H.J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben «Dei Filius» des I. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1968, pp. 168-204.

Nella *koinè* teologica il difficile equilibrio proposto dal Vaticano I¹³ non è riconosciuto a causa della supposta fine della metafisica, che tra le altre cose orienterebbe a pensare la fede non più in termini di conoscenza – elemento innegabile del concilio del 1870 – bensì di relazione interpersonale, in corrispondenza con l'idea di rivelazione come autocomunicazione di Dio, proposta dal Vaticano II¹⁴. Con l'accentuazione della inanalogaibilità di Dio, che la Bibbia attesterebbe, si rimarca la distanza tra gli esseri umani e il mistero di Dio, che resterebbe confinato nell'inconoscibile se Egli non avesse deciso di comunicarsi appunto come il mistero assoluto:

«Il classico motivo della necessità della “deellenizzazione” del cristianesimo si salda [...] con il progetto di una nuova impostazione simbolica, metaforica, apofatica della “nominazione di Dio” istruita dalla tradizione biblica»¹⁵.

Accanto a questo orientamento si sta profilando anche la proposta di accogliere la trasformazione assiale in atto: abbandonare tutto il pensiero teista, che sarebbe frutto di un'evoluzione biologico-culturale, per tornare all'antica concezione che non conosce distinzione tra cielo e terra e riconosce il Mistero della Realtà, sicché *theós* varrebbe solo «come un simbolo dell'Ultimità della Realtà, del Mistero, della *divinità della realtà*»¹⁶. Il Mistero perderebbe in tal modo la connotazione personale creata dal mito e sarebbe restituito alla sua effettiva identità, quella che risulterebbe accettabile all'attuale orizzonte culturale, che peraltro l'avrebbe già assunta¹⁷. Se si volesse trovare una via di accesso a Dio, questa sarebbe da cercare nella vicenda di Gesù, abbandonando ogni prospettiva ontologica e “religiosa”, perché «Dio sta nella convivenza laica e secolare di tutti coloro che veramente si amano»¹⁸.

¹³ Cfr. R. Maiolini, *Obsequium... non sacrificium. La grandezza (poco riconosciuta) del capitolo III sulla fede della Costituzione Dei Filius del Vaticano I*, in G. Canobbio - F. Dalla Vecchia - R. Maiolini (eds.), *Il sacrificio*, Morcelliana, Brescia 2019, 202-248.

¹⁴ Non si può peraltro dimenticare che il Vaticano II nella Costituzione *Dei Verbum* n. 6 riprende alla lettera il testo di *Dei Filius* relativo alla possibilità di una conoscenza naturale di Dio e quindi sulla capacità della ragione. «È in nome della dignità della fede che si sviluppa un'apologia della ragione (la fede onora le esigenze dell'intelligenza): nella difesa di essa è in gioco la possibilità di pensare la fede come relazione autentica» (M. Epis, *Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2009, pp. 53-54).

¹⁵ P. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, p. 488.

¹⁶ J.M. Vigil, *Rivisitando la questione di Dio. Verso una visione non teista*, in C. Fanti - J.M. Vigil (eds.), *Oltre Dio. In ascolto del Mistero senza nome*, Gabrielli, San Pietro in Cariano 2021, pp. 51-85, qui p. 83.

¹⁷ Si tratta di un programma di liberazione: «Solo senza un *theós* che catturi la divinità della Realtà portandola a espatriare verso un cielo scisso dalla terra, potremo volgere gli occhi alla divinità profonda della Realtà, alla divinità di tutto, del Tutto, non separata dalla terra, dalla materia, né da noi stessi» (*ibi*, p. 85).

¹⁸ J.M. Castillo, *L'umanizzazione di Dio. Saggio di cristologia*, EDB, Bologna 2019, p. 381. La fortunata opera di Castillo manifesta una forma di sacro furore, di sapore nietzscheano, contro tutta la tradizione teologica, che sarebbe frutto della ellenizzazione del Vangelo.

In questo breve saggio si vorrebbe mostrare, sulla scorta dalla tradizione teologica occidentale, che la pretesa di costringere Dio nelle definizioni non appartiene alla più genuina ricerca teologica. Il giudizio relativo a tale pretesa è frutto di una storiografia che non fa giustizia ai testi. Si procederà quindi in due momenti: nel primo si presterà attenzione a due autori medievali (Anselmo e Tommaso) per mostrare come in essi la consapevolezza di stare di fronte al mistero non solo non impedisce la necessità di comprendere, ma la stimola fino ad accentuarla man mano la ricerca procede pur in forma asintotica; nel secondo si cercherà di mostrare la fecondità della loro visione in un contesto che in nome dell'eccedenza del mistero rischia di impedire l'illustrazione della dimensione universale della rivelazione cristiana.

1. *Una premessa: sul mistero*

Nel modo comune di pensare "mistero" è qualcosa di nascosto, di fronte al quale non si può dire alcunché: nel linguaggio quotidiano l'espressione "è un mistero!" è utilizzata quando ci si trova di fronte a qualcosa che non si capisce. Il termine, in effetti, come sopra si è ricordato citando Erich Przywara, deriva da *míuo*, che vuol dire appunto "chiudersi, essere chiuso"; alla radice del verbo sta *mu* che indica, in forma onomatopeica, il suono che si emette con la bocca chiusa, quasi un lamento che sgorga dalla percezione di stare di fronte a qualcosa di non dominabile e quindi non dicibile in forma discorsiva. Sennonché nel tendenziale modo di pensare, ciò che si presenta oggi come mistero, domani non lo sarà più: la storia della scienza lo mostrerebbe chiaramente; nuove scoperte sveleranno ciò che finora è rimasto nascosto. Non diverso è il significato che il termine assume nel linguaggio cristiano quando si parla dei "misteri", che verranno svelati nell'*éschaton*.

Nella tradizione biblica si trova mistero nel senso sopra ricordato (cfr. *Dn* 2,18-19.27.30.47), ma con una accentuazione: il mistero nascosto può essere svelato ad opera di Dio. Il contesto è la visione apocalittica, secondo la quale la storia attuale, che sembra contraddire la promessa di Dio, conoscerà una svolta favorevole per il popolo. Attraverso personaggi particolari, i veggenti, che hanno una relazione singolare con Dio, si viene a conoscere ciò che per ora resta nascosto in Dio stesso. Nasce pertanto l'attesa che il mistero rivelato si attui, e nel frattempo, rinfrancati dalla promessa, si deve resistere con fiducia, benché non si possano calcolare i tempi. Mistero assume pertanto una nuova sfumatura di significato: è il disegno di Dio sulla storia, che nella visione cristiana si è rivelato, cioè attuato in Gesù Cristo. A qualcuno è dato conoscerlo (cfr. *Mc* 4,11) ed è

fonte di beatitudine (cfr. *Mt* 13,16-17). Si tratta di una realtà storica, che eccede i parametri abituali, ma riguarda la vita delle persone (cfr. *Col* 1,26-27) e il cosmo tutto (cfr. *Ef* 1,9-10). Il contenuto di esso è l'azione di Dio in Gesù che ha cambiato il corso della storia. Quell'azione non resta tuttavia chiusa nel passato perché la risurrezione di Gesù la rende attuale: di essa si fa esperienza mediante la fede, che si configura pertanto come ingresso in una realtà conosciuta ma, paradossalmente, eccedente. Tale ingresso non è riservato a qualcuno, come invece accadeva per i "misteri" ellenistici o nella gnosi: è aperto a tutti. Nel cristianesimo non c'è alcun esoterismo. Su questa convinzione si fonda la missione della Chiesa, che consiste nel rendere noto a tutti gli esseri umani quanto Dio ha fatto conoscere.

La conoscenza che si raggiunge non è tuttavia esaustiva: l'apertura escatologica appartiene alla conoscenza attuale del mistero, come si legge in *Ap* 10,7:

«Non vi sarà più tempo. Nei giorni in cui il settimo angelo farà udire la sua voce e suonerà la tromba, allora si compirà il mistero di Dio, come egli aveva annunciato ai suoi servi, i profeti».

In sintesi, il mistero «non è altro che il piano divino di salvezza [...] il quale, dopo la contrastata gradualità della sua attuazione nel decorso del tempo [...], raggiunge finalmente il suo termine ultimo, sfociando in una consumazione irreversibile, che ne sancisce perciò l'irrepetibilità»¹⁹.

Il rimando all'*éschaton* non deve tuttavia far dimenticare che il Mistero resta eccedente, inesauribile anche alla fede, che pure fa immergere in esso. Per usare un linguaggio non biblico, ma capace di dire quanto si coglie in esso, la differenza ontologica tra Dio e gli esseri umani permane anche nella visione. Questa, se porta a compimento la fede, non annulla la distanza tra gli esseri umani e il termine della visione. Non a caso quando, sia nella Bibbia sia nella riflessione teologica, si cerca di descrivere la condizione nella quale sono posti i beati ci si richiama alla lode, sintomaticamente anticipata nel fenomeno della glossolalia, che secondo il linguaggio di sant'Agostino può essere detta cantare con giubilo, canto senza parole²⁰.

Da questo paradosso sembra nascere la difficoltà alla quale sopra si è accennato. Con il desiderio di mantenere l'eccedenza del Mistero si è svalutata la "ragione" in favore della fede, esponendo questa però al rischio

¹⁹ R. Penna, *Il mysterion paolino. Traiettorie e costituzione*, Paideia, Brescia 1978, p. 49.

²⁰ «Jubilum sonus quidam est cor parturire quod dicere non potest. Et quem decet ista jubilatio nisi ineffabilem Deum? Ineffabilis enim est, quem fieri non potest: etsi cum fieri non potes, et tacere non debes, quid restat nisi ut jubiles; ut gaudeat cor sine verbis, et immensa latitudo gaudiorum metas non habeat syllabarum. Bene cantate ei in jubilatione [cfr. *Ps* 32,3]» (*Enarrationes in Psalmos. In Psalmum 32. Enarratio* II,8).

di essere identificata con l'opinione non universalizzabile. Si è passati pertanto dalla pretesa catalogante del sapere scientifico, anche teologico, che denoterebbe la potenza dell'essere umano quando si pensa dominatore della realtà, all'aleatorio opinare frutto di una scelta che non è più in grado di proporre ragioni. In tal modo la realtà trascendente manterrebbe la sua inaccessibilità e diventerebbe accessibile solo a chi decidesse di accedervi, ed eventualmente potrebbe poi narrare la propria esperienza, che alla fine resterebbe una possibilità offerta alla libertà dell'interlocutore. La fede "religiosa" (non solo cristiana) non dovrebbe più mostrare la sua eventuale plausibilità se non in forma narrativa, impossibilitata come è a giustificarsi di fronte alla ragione che domanda ragioni, perché la ragione stessa si riconosce troppo limitata.

In questo modo il Mistero si identifica con l'ignoto. Si tratta di una nuova forma di fideismo, che rasenta l'agnosticismo, nella quale neppure la rivelazione-fede apre alla conoscenza della realtà trascendente. Se questa è accessibile nell'esperienza di alcune persone, per diventare di tutte deve perdere ogni connotazione di carattere noetico, perché ogni nominazione di essa sarebbe troppo limitata e qualora la si volesse proporre a tutti manifesterebbe una volontà escludente di potenza e quindi di violenza, a meno che la si riduca al minimo riconoscibile in ogni esperienza umana²¹. In verità, il Mistero resta sempre al di là, anzi si dissolve nell'immanenza, perdendo in questo modo la dichiarata inaccessibilità: se il Mistero è il mistero della natura o ciò che è comune a tutti gli esseri umani, c'è da domandarsi che cosa resti di esso e in che modo esso possa proporsi come realtà salvante.

2. Un confronto con il passato

Si è già accennato sopra all'apofatismo positivo della tradizione scolastica, capace di riconoscere la trascendenza del Mistero, ma anche di

²¹ È questa l'istanza contenuta nell'opera di J.M. Castillo, *L'umanizzazione di Dio*, sopra citata. Basti riprendere un passaggio emblematico: «Gli dèi delle religioni, gli dèi tradizionali, quelli di tutta la vita sono stati e sono sommamente pericolosi. Soprattutto il Dio di ciascuna delle tre grandi religioni monoteiste: ebraismo, cristianesimo e islam. Perché ogni Dio, soprattutto se si presenta come l'unico vero e per questo l'unico Assoluto, risulta inevitabilmente un Dio escludente, vale a dire un Dio che separa, divide e fa scontrare gli uomini. Perché gli "dèi" e le loro religioni aggiungono all'umano credenze e convinzioni assai forti in elementi culturali, storici, sociali che separano, dividono e portano gli uomini allo scontro. Da qui nasce l'importanza fondamentale, del tutto decisiva, di un Dio che diventa umano e s'identifica con l'umano. Tale Dio, nell'identificarsi con ciò che è comune a tutti gli esseri umani, ha come prima proprietà, come attributo essenziale, come progetto base quello di unire tutti noi esseri umani. Perché nell'umano, e solo nell'umano, noi esseri umani possiamo essere uguali a Dio» (pp. 146-147).

mantenere la possibilità di accedere, pur in forma limitata, a esso con la ragione illuminata dalla fede. Se la fede è accoglienza della rivelazione, che si attua effettivamente là dove si dà fede, e questa è scelta libera degli esseri umani, si può affermare che ragione e fede non sono in alternativa, bensì si autoimplicano. Anselmo e Tommaso restano, a questo riguardo, punti di riferimento utili anche alla riflessione attuale.

Per Anselmo si deve ascoltare soprattutto la lezione del *Proslogion*, «*prière dialectique ou dialectique priant [...] le livre est une quête d'intelligence des choses de Dieu si intérieure à une supplication, et vice versa, que les distinctions ultérieures de Thomas d'Aquin entre la théologie qui s'acquiert "par l'étude" et la mystique qui se reçoit "par mode d'inclination" (Somme théologique, 1a, art. 6, 3m) lui sont inapplicables*»²².

Ciò che colpisce nel procedimento del monaco di Bec è che l'ingresso orante nella relazione con Colui di cui non si può pensare qualcosa di più grande non fa smettere di pensare, ma accentua la tensione della ricerca, rendendola ancora più appassionata²³. Non c'è alcuna contrapposizione tra credere, capire e contemplare: il capire nasce dal credere e dispone al contemplare²⁴; è il preludio della visione alla quale l'essere umano è destinato. Anselmo è consapevole della abissale distanza che esiste tra la creatura e il creatore. Ciò non gli impedisce di mettersi alla ricerca²⁵, che – agostinianamente – è messa in movimento dalla grazia. E la ricerca consiste nel *cogitare*, che si attua però non per un'autonoma scelta dell'*homunculus*²⁶, bensì per una forma di attrazione, derivante dal fatto che costui, nonostante la sua piccolezza, è fatto a immagine del Signore, come la fede fa scoprire. Preghiera, ricerca, consapevolezza della propria

²² M. Corbin, *Proslogion*, in *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry. 1. Monologion – Proslogion*, Cerf, Paris 1986, p. 209.

²³ Per un'attenta considerazione del metodo di Anselmo, cfr. G. De Candia, *Credimus te esse. Über die Bedeutung der ars inveniendi für Anselms Proslogion*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 68(2021), pp. 187-200.

²⁴ A questo riguardo andrebbe ripreso quanto Anselmo scrive nel *Cur Deus homo*, dove giustifica la stesura dell'opera per esaudire la richiesta di coloro che trovano soddisfacenti le spiegazioni da lui date ai loro quesiti e pone in successione fede, intelligenza, contemplazione: «*Quod petunt, non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur, et ut sint, quantum possunt, "parati semper ad satisfactionem omni poscenti" se "rationem de ea quae in" nobis "est spe"*» (cap. 1).

²⁵ Nel *Cur Deus homo* 1.1 per voce di Bosone, Anselmo dichiara che sarebbe negligenza non mettere in movimento la ricerca: «*Sicut rectus ordo exigit ut profunda Christianae fidei prius credamus, quam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere*».

²⁶ «*Anselm beginnt keineswegs bei einem abstrakten Nullpunkt des Denkens, um die Existenz Gottes zu beweisen. Im Gegenteil, nur wenn man anerkennt, dass das Gesuchte schon gegeben sei, kann man dessen Gegenwart in unserer Vernunft mit unserer Vernunft zu denken versuchen*» (G. De Candia, *Credimus te esse*, cit., p. 189). Ciò significa che per Anselmo Dio è il Presupposto di ogni pensare.

identità e indegnità stanno insieme nell'essere umano che crede. Lo si esprime con chiarezza al termine del cap. I del *Proslogion*:

«Fateor, domine, et gratias ago, quia creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor te cogitem, te amem. Sed sic est abolita attritione vitiorum, sic est offuscata fumo peccatorum, ut non possit facere ad quod facta est, nisi tu renoves et reformes eam. Non tento, domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia “nisi credidero, non intelligam”».

L'abisso ontologico che separa la creatura dal Creatore è approfondito dalla condizione peccaminosa della medesima creatura. Per questo la ricerca del Creatore non potrà essere attuata senza che Questi restauri la sua creatura, mediante l'azione salvante della Verità, che è Cristo²⁷. L'*intelligere*, che si attua mediante il *cogitare*, diventa possibile come esperienza di salvezza, che però non toglie la differenza tra ciò che si comprende e il termine della comprensione: l'avverbio *aliquatenus* lo fa chiaramente intendere. La consapevolezza di non essere in grado di vedere di più, non impedisce di continuare a protendersi, perché la grandezza di Dio è capace di vincere la limitatezza di colui che cerca²⁸. Il desiderio di vedere di più sembra frustrato sia dalla piccolezza di chi cerca sia dalla immensità di Colui che è al di là di quanto si possa vedere, ma la frustrazione non blocca la ricerca. «Entre la simple et la double négation, il y aurait comme un retournement de l'homme acceptant d'aller jusqu'au bout de ce qu'exige la différence qualitative infinie qui le sépare de Dieu»²⁹. In questo processo «la limite se brise en s'acceptant. Se reconnaissant telle, elle devient passage, tremplin vers Dieu toujours plus grand»³⁰. Paradossale la situazione di colui che cerca pregando. La preghiera si configura come oltrepassamento e nello stesso tempo luogo in cui appare la propria verità di fronte alla verità somma. Ciò (Colui) che si è trovato si mostra in tutta la sua grandezza, che è pienezza di Luce. Se qui si può parlare di apofati-

²⁷ Nel *De veritate* cap. IV Anselmo lo dice chiaramente: «Sed in voluntate dicit veritas ipsa veritatem esse, cum dicit diabolus non stesisse “in veritate” [Gv 8,44]».

²⁸ «Domine deus meus, formator et reformator meus, dic desideranti animae meae, quid aliud es, quam quod vidit, ut pure videat, quod desiderat. Intendit se ut plus videat, et nihil videt ultra hoc quod vidit nisi tenebras; immo non vidit tenebras, quae nullae sunt in te, sed videt se non plus posse videre propter tenebras suas. Cur hoc, domine, cur hoc? Tenebratur oculus eius infirmitate sua, aut reverberatur fulgore tuo? Sed certe et tenebratur in se, et reverberatur a te. Utique et obscuratur sua brevitatem, et obruitur tua immensitate. Vere et contrahitur angustia sua, et vincitur amplitudine tua» (*Proslogion*, cap. XIV).

²⁹ M. Corbin, *Proslogion*, cit., p. 215.

³⁰ *Ibi*, p. 217.

smo, è in senso positivo, poiché di Dio non si può dire se non l'eccedenza irraggiungibile. Lo si coglie nel breve cap. XV, che è «le sommet du livre, le centre de sa structure et le tournant essentiel du sens qu'il induit»³¹:

«Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit».

Siamo lontani da ogni forma idolatrica, che pretenderebbe richiudere Dio in un concetto: «la natura divina supera qualsiasi pensiero si possa formulare *su di essa*»³². Proprio per questo anche l'idea di Dio non può essere costruita dall'essere umano; nasce piuttosto dal mostrarsi di Dio stesso nella Verità (che è Gesù Cristo). La funzione del *cogitare* consiste nel mostrare la plausibilità di ciò che si accoglie credendo. Si tratta di una prospettiva diversa da quella assunta nel *Monologion*, come Anselmo scrive nel Proemio del *Proslogion*. Se la prima opera è «exemplum meditandi de ratione fidei [...] in persona alicuius tacite secum ratiocinando quae nesciat investigantis», la seconda è scritta «sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum Deum et quaerentis intelligere quod credit». Il procedimento prende avvio dal credere e l'*intelligere* avviene sotto la Luce che si è mostrata e quindi apre alla gratitudine, come si legge alla fine del cap. IV del *Proslogion*:

«Gratias tibi, bone domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere».

Non è difficile cogliere qui echi della visione neoplatonica nella quale il verbo *illuminare* «indica il rapporto che sussiste tra l'intelletto creato e la fonte della sua stessa capacità di conoscere. La realtà *illuminans* non è qualcosa che l'intelletto coglie immediatamente ed esplicitamente; è, piuttosto, qualcosa cui l'intelletto è rivolto per sua stessa natura. Proprio perché la realtà illuminante è tale, e l'intelletto è rivolto a essa, quest'ultimo vede grazie a essa; ma per la medesima ragione, l'intelletto può cogliere, sebbene solo in una certa misura, la stessa realtà illuminante»³³. Questa è apparsa con la sua inattingibile eccedenza nella Pasqua di Cristo, che ha abilitato il credente a pensare l'impensabile.

Siamo lontani dalla critica che Heidegger – ed epigoni – hanno rivolto all'ontoteologia. Qui il Dio divino è proprio quello che rende possibile

³¹ *Ibi.*, p. 219.

³² Anselmo, *Proslogion*. Testo latino a fronte, a cura di I. Sciuto, Rusconi, Milano 1996, p. 221.

³³ A. Ghisalberti, *Anselmo. La fede genera intelligenza*, in G. Sgubbi - P. Coda (eds.), *Il risveglio della ragione. Proposte per un pensiero credente*, Città Nuova, Roma 2000, p. 158.

mettersi in ginocchio per pregare ed esprimere gratitudine perché, lungi dal negare la necessità di *cogitare*, la evidenza. L'esperienza di salvezza diventa apertura a pensare ciò di cui non si può pensare nulla di più grande:

«Il pensiero puro alla fin fine si mostra necessario in quanto pensa qualcosa che non si può più pensare conformemente all'essere, dato che l'infinito fa esplodere tutti i concetti finiti. Dio può essere conosciuto, quindi, solo per mezzo di Dio, o anche soltanto se è Lui stesso che si dà a conoscere»³⁴.

Non diversa è la prospettiva di Tommaso³⁵, secondo cui Dio resta, anche nella visione, al di là della possibilità di comprensione di ogni essere finito:

«La *incomprehensibilitas* di Dio non va intesa in partenza come l'incomprensibilità di un essere lontano; essa non diminuisce nella visione di Dio, bensì aumenta; solo nella visione essa diventa propriamente l'evento inevitabile; essa non sta solo a indicare un residuo che, purtroppo non conosciamo ancora, bensì ciò che nell'*excessus* assoluto dell'intelletto, sorretto dall'autocomunicazione divina, diventa l'oggetto immediato dell'esperienza beata di Dio»³⁶.

Essendo una caratteristica del Dio sommamente semplice, l'incomprensibilità si mostra come tale proprio in coincidenza con il mostrarsi di Dio nella sua identità. Su questo sfondo si comprende il senso del nome di Dio rivelato a Mosè (cfr. *Es* 3,14) che Tommaso legge nella versione latina «Qui est», ritenendolo «maxime proprium nomen Dei»³⁷. Si tratta però di un nome paradossale, poiché è indeterminato, sfugge cioè a qualsiasi determinazione che il nostro intelletto vorrebbe nativamente precisare:

«Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae, secundum quod in se est: sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intellegit, deficit a modo quo Deus in se est»³⁸.

Con ciò non si vuole però dire che non si possa porre alcuna affermazione su Dio, mediante il procedimento dell'analogia³⁹. La fede dice la

³⁴ W. Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1984, p. 159.

³⁵ Almeno a questo riguardo, poiché Tommaso non accetta la visione di Anselmo su Dio come presupposto. Per Tommaso a Dio si giunge mediante un procedimento ascensionale, sicché non c'è una descrizione previa di Dio che ne implichi poi l'esistenza: cfr. *STh* 1, q. 2, ad 2^{am}.

³⁶ K. Rahner, *Problemi riguardanti l'incomprensibilità di Dio secondo Tommaso d'Aquino*, in *Id.*, *Teologia dall'esperienza dello Spirito. Nuovi Saggi VI*, Paoline, Roma 1978, p. 378. I testi nei quali Tommaso parla dell'incomprensibilità di Dio sono indicati *ibi*, p. 376, nota 3.

³⁷ *STh* 1, q. 13, a. 11.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Sul rapporto tra ricerca "razionale" e fede in Tommaso, cfr. R. Di Ceglie, *Tommaso d'Aquino. Primato della fede e autonomia della ragione*, in «Rassegna di teologia» 57(2016), pp. 229-250, che dà conto delle due linee interpretative del pensiero di Tommaso e mostra che nel Dottore Angelico

verità su Dio, benché anch'essa lo faccia mediante una pluralità di affermazioni che derivano dallo statuto del nostro intelletto, che conosce Dio secondo concezioni diverse «eo quod non potest ipsum ut in seipso est videre»⁴⁰. Benché quindi il nome di Dio sia detto da lui stesso, il tipo di conoscenza che rende possibile non toglie la differenza ontologica, che neppure la fede fa superare. Nella fede, infatti, si accoglie la rivelazione del mistero eccedente di Dio, che è Trinità. Anzi, la “scoperta” dell’identità trinitaria di Dio permette di capire che quando Tommaso parla dell’essenza di Dio non intende una realtà previa che la “ragione” sarebbe in grado di raggiungere, bensì già il Padre, il Figlio e lo Spirito⁴¹. Si dovrebbe quindi leggere l’articolazione della prima parte della *Summa Theologiae* non come se prima si trattasse dell’essenza che poi si mostrerebbe trinitaria. Se sta questa ipotesi di lettura, anche le cosiddette cinque vie di accesso a Dio esposte da Tommaso nella q. 2, a. 3, della prima parte della *Summa Theologiae*, ciascuna delle quali termina con l’espressione «omnes intelligunt, nominant, dicunt» (le prime tre) o «dicimus» (la quarta e la quinta) «Deum». Gli «omnes» e i *nos* non pare siano da intendere persone che, procedendo dalle realtà empiriche, giungono a identificare Dio. Peraltro andrebbe osservato che Tommaso non scrive che Dio è il motore immobile, la causa prima, l’essere necessario, l’essere in maniera somma, l’essere sommamente intelligente che orienta al fine, bensì che tutte queste realtà sono chiamate Dio. In altri termini, Tommaso rileva un fatto: gli esseri umani stabiliscono un rapporto tra ciò che trovano essere il principio e il fine delle realtà e Dio. Il contenuto del termine Dio non coincide però con quanto gli esseri umani vi pongono, sia che ne affermino sia che ne neghino l’esistenza; infatti noi non sappiamo di Dio che cosa egli sia⁴², bensì che cosa non sia⁴³. Per questo non si può neppure dire che Dio è nel genere dell’essere⁴⁴. Si deve concludere che di Dio non sappiamo nulla?

il rapporto tra la fede e la ragione umana appare duplice: «Da un lato, in quanto la fede è assenso incondizionato alla rivelazione dovuta all’amore di Dio e per Dio, essa risulta più certa dell’intelletto e della scienza, e le verità rivelate vengono assunte dal credente come criterio e orientamento dell’indagine razionale: come criterio perché, in caso di conflitto, in base a esse le verità di ragione vanno rifiutate e l’indagine razionale va ripresa da capo; come orientamento perché il credente desidera confermare le verità di fede e a ciò finalizza la propria ricerca» (p. 230).

⁴⁰ *STh* I, q. 13, a. 12.

⁴¹ Per Tommaso «l’essence divine désigne non pas l’essence commune aux trois personnes, comme distincte des notions et des propriétés personnelles, mais le tout du mystère trinitaire» (M.-J. Le Guillou, *Le Dieu de Saint Thomas*, in *Tommaso d’Aquino nel suo VII centenario*. Congresso Internazionale, Roma-Napoli 17-24 aprile 1974, s.e., s.l., p. 165).

⁴² Cfr. *STh* I, q. 2, a. 1.

⁴³ Cfr. *ibi.* q. 3, prologo.

⁴⁴ Cfr. *ibi.* q. 3, a. 5. «Noi conosciamo Dio attraverso le creature, non perché abbiamo il potere di astrarre una nozione di essere che dominerebbe il rapporto, ma poiché, tramite questo concetto, noi

Quando si pone un'affermazione si stabilisce un rapporto tra un soggetto e un predicato, ma la copula non stabilisce necessariamente un'identità tra soggetto e predicato, bensì un rapporto. Quando nella proposizione si pone il termine Dio, di esso si ha una prenozione, che però va verificata su ciò che Dio stesso ha fatto conoscere di sé. Non a caso nella *Summa Theologiae* Tommaso pone la riflessione sulle vie per giungere a Dio nella *sacra doctrina*, il cui scopo principale è trasmettere (*tradere*) la conoscenza autentica di Dio⁴⁵, stante il fatto che questa è finalizzata alla salvezza e gli esseri umani nella loro generalità giungono a conoscere Dio «per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum», con la conseguenza di non giungere alla salvezza. Con ciò non si vuol negare che la conoscenza umana possa giungere a conoscere, per analogia e quindi in verità, qualcosa del principio e fine delle cose. Si vuole piuttosto dire che la conoscenza di Dio compiuta, possibile agli esseri umani, si raggiunge mediante la rivelazione, grazie alla quale si è posti di fronte alla correzione e al superamento eccedente di quanto si è giunti a conoscere di Lui, peraltro sempre in un contesto che funge da mediazione, come per ogni conoscenza anche per la conoscenza di Dio. E il contesto nel quale Tommaso riflette è quello già connotato dalla tradizione cristiana, dalla quale è influenzata anche la prenozione di Dio che permette di formulare il rapporto tra il motore immobile, la causa prima... e Dio stesso. In questo senso si può condividere quanto Walter Kasper annota:

«Le prove dell'esistenza di Dio che Tommaso ha sviluppato non vanno interpretate come il tentativo di risalire per via razionale a un Dio ignoto, ma quale approssimazione, la migliore possibile, al Dio che la fede già conosce»⁴⁶.

Del resto quando Tommaso avvia l'articolo 3 della q. 2 della prima parte della *Summa Theologiae* relativo alla cinque vie rimanda alla Scrittura: «Sed contra est quod dicitur *Exodi* 3, ex persona Dei: *Ego sum qui sum*»⁴⁷; e quando nella q. 12, a. 1 vuol giustificare la possibilità di una conoscenza di Dio con la ragione naturale rimanda all'affermazione di *Rm* 1,19. Sicché «si farebbe un gran torto all'ispirazione della sua ricerca considerandone soltanto l'armatura filosofica. Suo scopo è accertarsi

conosciamo un rapporto il cui termine è incommensurabile» (A. Bertuletti, *Dio, il mistero dell'unico*, Queriniana, Brescia 2014, p. 62).

⁴⁵ Cfr. *STh* I, q. 2, prologo.

⁴⁶ W. Kasper, *Invito a pensare. Non si può prescindere dalla metafisica quando si fa teologia*, in *Id., Teologia e Chiesa 2*, Queriniana, Brescia 2001, pp. 17-18.

⁴⁷ In *STh* I, q. 13, a. 1, Tommaso presenta il nome *Quid est* come il nome che si addice *maxime* a Dio; nell'ad 1^{um} dello stesso articolo scrive però che il nome *magis proprium* è il Tetragramma «quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, et ut sic liceat loqui, singularem».

con la ragione di ciò che crede per fede ed elaborare in quanto teologo il contenuto della rivelazione fatta a Mosé»⁴⁸. Se si tiene conto che il nome rivelato a Mosé è un non-nome, si può comprendere che noi conosciamo Dio come sconosciuto: lo spirito umano, che ha avanzato nella ricerca della comprensione di Dio, scopre di essere giunto al massimo delle sue possibilità quando ha conosciuto che Dio è al di sopra di tutto ciò che può capire nella vita presente⁴⁹. Tenere conto di questo *excessus* di Dio non vuole tuttavia affermare che di Lui non si conosce alcunché: l'apofatismo di Tommaso non è agnosticismo⁵⁰; anzi, dà voce all'*excessus* della conoscenza umana, poiché in forza della grazia si arriva a una conoscenza superiore rispetto a quella che la ragione naturale è in grado di raggiungere, benché non conosciamo in questa vita il *quid est* di Dio e ci uniamo a Lui come a qualcosa di ignoto⁵¹. In questa proposizione concessiva si evidenzia il senso dell'apofatismo tipico di Tommaso, che trova espressione singolare nel suo commento a Gv 1,18, dove, pur affermando che i beati vedono l'essenza divina tutta intera (*tota*), dichiara che nessuno, uomo o angelo, ha mai visto Dio (o vedrà) con una visione che lo abbia compreso, cioè lo abbia visto (o vedrà) *totaliter*⁵². Il Dottore angelico mantiene pertanto la sua fedeltà alla tradizione latina, secondo la quale l'essere umano non sarebbe beato se non giungesse a vedere l'essenza divina; ma nello stesso tempo recepisce l'istanza della tradizione greca, giunta a lui mediante Dionigi e Giovanni Damasceno, secondo la quale non si deve svuotare il mistero: la visione dell'essenza divina non sarà mai una conoscenza completa, neppure in patria⁵³. Il Mistero è poi la realtà tripersonale di Dio che si è data nella missione del Figlio e dello Spirito, grazie alla quale si può, già *in via*, conoscere l'identità intima di Dio, come si legge nella q. 43 della prima parte della *Summa Theologiae*, che potrebbe essere letta come il punto di partenza di tutta la trattazione su Dio proposta nelle qq. 2-42. Certo, la disposizione delle questioni potrebbe far pensare che Tommaso parta dall'essenza comune per arrivare poi alla trinità delle persone e quindi alle missioni. Se però si presta attenzione al modo di procedere

⁴⁸ J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino maestro spirituale*, Città Nuova, Roma 1998, p. 36.

⁴⁹ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a 1, ad 1^{um}.

⁵⁰ Cfr. J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino maestro spirituale*, cit., p. 55.

⁵¹ In *STh* 1, q. 12, a. 13, ad 1^{um}, rispondendo a un'obiezione ricavata dalla *Teologia mistica* di Dionigi secondo la quale sembra che con la grazia non si avrebbe una conoscenza di Dio più elevata, Tommaso scrive: «licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus de Deo *quid est*, et sic ei quasi ignoto coniungamur, tamen plenius ipsum cognoscimus, in quantum plures et excellentiores effectus eius nobis demonstrantur, et in quantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum».

⁵² Cfr. Tommaso d'Aquino, *In Ioannem* 1,18, lect. 11, nn. 211-221.

⁵³ Cfr. J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino maestro spirituale*, cit., p. 64.

generale di Tommaso, che prende avvio dai fenomeni – lo si vede bene anche nella illustrazione delle cinque vie – appare plausibile sostenere che all'essenza comune delle tre Persone divine si giunge osservando la loro azione nell'economia salvifica, che comporta anche la creazione. Sicché la descrizione delle qualità dell'essenza è funzionale a dire che esse sono comuni al Padre, Figlio e Spirito Santo. Non si può dimenticare che sullo sfondo della trattazione di Tommaso sta Agostino e la sua preoccupazione antiariana. Questo modo di procedere impedisce di proiettare sulle persone divine nozioni che non siano passate al vaglio dell'analogia. Non a caso Tommaso sottolinea spesso che *in divinis* non valgono allo stesso modo le qualità, i processi, le azioni che si riscontrano nelle creature. Neppure le relazioni, che – non lo si può dimenticare – sono relazioni di origine e non sono successive all'essenza, ma si identificano con essa⁵⁴.

Questa notazione metodologica permette di sostenere che in Tommaso, come già in Anselmo (e si potrebbe dire in tutti i grandi scolastici) non c'è alcuna intenzione di rinchiudere Dio in concetti, benché questi siano necessari per avvicinarsi a Lui. Gli esseri umani nella loro conoscenza sono aperti a ogni realtà; ma quando si trovano di fronte alla realtà infinita riconoscono che questa eccede le loro possibilità, e quindi si pongono in adorazione⁵⁵. Bonaventura nell'*Itinerarium mentis in Deum* ha espresso in maniera efficace questo esito dell'avvicinarsi a Dio quando scrive:

«Quoniam igitur ad hoc [*scil.* il transito alla contemplazione della quale san Francesco è modello] nihil potest natura, modicum potest industria, parum est dandum inquisitioni, et multum unctioni; parum dandum est linguae et plurimum internae laetitiae; parum dandum est verbo et scripto, et totum Dei dono, scilicet Spiritui sancto; parum aut nihil dandum est creaturae, et totum creatrici essentiae»⁵⁶.

Si potrebbe pensare che questo valga solo per la fede, mentre per la ragione si dovrebbe dire altro. In verità solo la ragione catalogante è posta di fronte al dilemma: costringere Dio nei limiti del concetto o negarlo perché non vi entra. Non è questo il modo di pensare dei grandi scolastici. Lo ave-

⁵⁴ Cfr. *STh* I, q. 29, a. 4.

⁵⁵ Anche a proposito di Tommaso si può pertanto dire che l'accusa di includere Dio nella metafisica, e quindi di cadere nell'ontoteologia, non coglie nel segno. A questo riguardo si dovrebbe riprendere la *retractatio* di J.L. Marion posta come capitolo ottavo della seconda edizione di *Dieu sans l'être*, con il titolo *San Tommaso e l'ontoteologia*, dove «con gioia» e con lucida analisi mostra che «per Tommaso d'Aquino, Dio, come tale, non appartiene né alla metafisica, né alla sua [*scil.* della metafisica] teologia, né all'*ens commune*, né all'*ens in quantum ens*. Con una decisione teorica altrettanto radicale, si oppone in anticipo ai suoi successori che, in modo alquanto rapido, ribalteranno questa scelta al fine di reintegrare Dio nella metafisica e nel suo oggetto – l'ente, o piuttosto il concetto di ente» (*Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 2018, p. 251).

⁵⁶ Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum* VII,5.

va rilevato con chiarezza Jacques Maritain, secondo cui gli scolastici sanno che «dimostrare l'esistenza di Dio non significa sottomettere Dio alla nostra presa, né definirlo, né impadronirsene, né maneggiare nient'altro che idee malferme in confronto a tanto oggetto, né giudicare altro che la nostra radicale dipendenza. Il procedimento con cui la ragione dimostra che Dio è, mette la stessa ragione in un atteggiamento di adorazione naturale e di ammirazione intelligente»⁵⁷. In tal senso la fede non si aggiunge alla ragione come dall'esterno, tanto meno si contrappone a essa. Si configura piuttosto come apertura sull'*excessus*, senza tuttavia cancellare il processo investigativo, che nasce dallo stupore di fronte alla realtà.

3. Saper stare di fronte al mistero/Mistero

Ogni tipo di conoscenza avviene all'interno di una relazione. In questa ci si può porre con un duplice atteggiamento: lasciar essere la realtà di fronte alla quale ci si trova, oppure tentare di impossessarsene. Il primo atteggiamento permette alla realtà di mostrarsi e quindi di donarsi a chi le sta di fronte, aprendogli/le nuove possibilità di esistenza. Il secondo rinchioda la medesima realtà entro parametri già noti o programmati e quindi non si concede né concede un processo di *disclosure*. Il primo atteggiamento non si limita a prendere atto dell'esserci della realtà, ma cerca di cogliere la ragione del suo esserci. Se questa si prefigura come trascendente, la ricerca si trasferisce su un nuovo piano e apre l'intelligenza a un duplice esito: alla consapevolezza del proprio limite e alla correlativa percezione che la realtà trascendente può essere "vista" solo se si mostra in forma simbolica. Ciò non impedisce di usare concetti, ma questi sono intesi non come definizioni, bensì come approssimazioni alla realtà "vista" nella sua eccedenza. Il linguaggio umano infatti si porta sempre con sé la sua origine e quindi il suo limite. Quanto detto vale non solo per le proposizioni formulate a prescindere dall'autocomunicazione della realtà trascendente – posto che si dia questo "a prescindere": la dottrina della creazione nella tradizione ebraico-cristiana segnala che nell'esserci delle cose si ha un'autocomunicazione di Dio, che nel linguaggio di matrice platonica è partecipazione – bensì pure per le proposizioni della fede. Anche a proposito di queste Tommaso si rivela maestro quando, com'egli dichiara sulla scorta di Isidoro di Siviglia, scrive: «Articulus est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam»⁵⁸. Di questa descrizione della

⁵⁷ J. Maritain, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 2013⁴, p. 267.

⁵⁸ *STh* II-II, q. 1, a. 6. Non si riesce a trovare dove Isidoro dica quanto Tommaso gli attribuisce.

proposizione della fede sono da rilevare due termini: *perceptio e tendens*. Il primo denota la consapevolezza che gli articoli di fede non dicono la verità di Dio, bensì la percezione che di essa si dà⁵⁹. Il secondo indica che l'articolo di fede apre all'incontro con Dio, ma non è l'oggetto della fede. A questo riguardo è noto che cosa Tommaso risponda a chi sostiene che l'oggetto della fede sono le cose contenute nel simbolo di fede:

«In symbolo tanguntur ea de quibus est fides in quantum ad ea terminatur actus credentis: ut ex ipso modo loquendi apparet. Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem: non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide»⁶⁰.

Si evidenzia in questo passaggio una convinzione: gli enunciati ci servono per conoscere la realtà, ma non coincidono con la realtà. Ciò vale in particolare quando si tratta della realtà trascendente. D'altra parte, senza enunciati la realtà ci resterebbe estranea. Sicché è essa stessa nel suo apparire che provoca a dire qualcosa. Ma nel dire si dice la *perceptio* che si ha della realtà che si mostra. Per questo gli enunciati *tangunt* la realtà, ma non la delimitano. Si evidenzia in tal modo che la tensione permane anche quando si crede mediante gli enunciati contenuti nel simbolo: essi non sono falsi – lo sarebbero se pretendessero di rinchiudere la Verità in proposizioni – ma sono limitati e lasciano quindi intatto il «motus cogitationis in mente credentis»⁶¹.

Siamo lontani dalla critica rivolta spesso alla Scolastica di voler definire Dio. Siamo altresì lontani dal ritenere che mediante la fede soltanto conosceremmo Dio *sicuti est*. Indiscutibile che la fede, corrispettivo imprescindibile della rivelazione/autocomunicazione di Dio, ci immette in una relazione eccedente con Dio, grazie al suo venire a noi. Ma è altrettanto indiscutibile che il suo venire non annulla la differenza; anzi, la rimarca ancora di più. A questo riguardo si potrebbe rileggere *Gv* 1,18 con 14,9 a partire dalle due conclusioni del *Vangelo di Giovanni*. Gesù è sicuramente l'esegeta del Padre e quindi avendo visto Lui si è visto il Padre; ma di lui non si è visto tutto; le due conclusioni del *Vangelo di Giovanni* sono sintomatiche: nella prima (20,30-31) si scrive che quanto attestato basta per arrivare a credere per avere la vita; nella seconda (21,25) con un'espressione iperbolica si dice che il mondo (*kósmos*) non basterebbe a contenere i libri necessari per raccontare tutte le opere compiute da Gesù.

⁵⁹ Questa notazione allude a un dato ormai acquisito nella recente riflessione teologica: la rivelazione si dà nella fede, cioè dove è recepita, non precedentemente a essa, benché ne sia la condizione di possibilità.

⁶⁰ *STh* II-II, q. 1, a. 2, ad 2^{am}.

⁶¹ Tommaso d'Aquino. *De veritate*, q. 14, a. 1, ad 5^{am}.

Si evidenzia in tal modo un'eccedenza dell'identità anche di Gesù e quindi di Dio rispetto a ciò che di Loro è attestato. La distanza percepita nel darsi di tale eccedenza può essere valicata solo mediante l'affidamento a Colui che si è mostrato più grande di quanto si possa dire. In tal senso l'istanza contenuta nei fideismi, in genere sorti come critica a una ragione "presuntuosa" va mantenuta. Essa va però criticata in duplice direzione. La prima: la conoscenza di Dio che si raggiunge mediante la fede non elimina la differenza tra il credente e Dio; sicché le proposizioni vere che il credente pronuncia non si identificano con la Verità, come invece appare quando si ritiene che la fede, senza mediazione antropologica, possa accedere direttamente a Dio⁶². La seconda: la fede non nega la ragione, bensì la esalta poiché le apre percorsi inaspettati, destinati a inabissarsi nel Mistero, che però non è né il mistero della natura privo di volto né l'ignoto del quale non si può dire alcunché; è piuttosto Colui che con il suo *excessus* permette di moltiplicare le parole nella consapevolezza che nessuna di queste lo comprende. Per questo la fede si propone, nello stesso tempo, come critica della ragione catalogante e come attuazione di un'apertura della ragione inscritta nel suo statuto. La ragione catalogante, infatti, è portata a escludere tutto quanto non corrisponde alla sua misura. In tal modo, per assurdo, mentre si esalta come misura delle cose, si riduce a misura delle stesse nella loro forma empirica, negando il senso inscritto in ogni ricerca, che è sempre sconfinamento. E non ci si può limitare a uno sconfinamento che *a priori* nega un trascendimento⁶³. Ci si potrebbe, infatti, domandare se il desiderio di conoscere, che trova attuazione nella incessante ricerca scientifica, non denoti il bisogno umano di raggiungere una meta pacificante, che si configura come polo attrattivo del processo conoscitivo. La fede non può certamente essere intesa come l'ovvio *épanouissement* della ricerca umana – fatto salvo che in ogni ricerca è presente una fiducia fondamentale di trovare. Ciononostante, la fede dischiude possibilità impensate alla ricerca: ciò/Colui che si dà all'accoglienza, che la fede è, eccede quanto la ricerca aveva prefigurato come sua meta e quindi provoca un trascendimento solo implicitamente aspettato. Detto trascendimento non cancella però il movimento di ricerca: in una specie di ritorno, mostra che quanto/Colui che è apparso ha attinenza con la ricerca stessa. Se vogliamo usare il linguaggio più comu-

⁶² Il fideismo «poiché esclude ogni possibilità di verifica critica, incorre nel rischio – paradossale, giacché il fideismo sorge con l'obiettivo di preservare l'assolutezza dell'oggetto: Dio che si rivela non deve giustificarsi di fronte ad alcuna realtà creata – del soggettivismo e/o del fondamentalismo» (M. Epis, *Teologia fondamentale*, cit., 66).

⁶³ Andrebbe recuperato quanto annota Tommaso nelle cinque vie: non si può procedere all'infinito; la ricerca deve avere un esito.

ne, il *cogitare* che la fede rende possibile riesce a mostrare che il termine della fede si innesta nella ricerca, e quindi diventa un *cogitare* capace di mostrare la plausibilità di ciò che si crede. In tal senso rende possibile anche all'*insipiens* il valore universale di ciò/Colui che si è manifestato. Va però precisato che "universale" non coincide con il dato di fatto che tutti coglierebbero tale valore; coincide piuttosto con il fatto che esso non è riservato a qualcuno. Torna alla mente il duplice obiettivo che Anselmo si propone nel *Cur Deus homo*: mostrare agli infedeli la plausibilità della via intrapresa da Dio per salvare l'umanità; aiutare i fedeli a saper rendere ragione della speranza che è in loro⁶⁴. Il *cogitare* non si ferma quando si giunge alla fede; tanto meno è da escludere quando si voglia comprendere la ragione dell'esserci delle cose. Va piuttosto considerato come intrinseca necessità degli umani di fronte alla realtà, che si accentua quando la realtà che appare non è più misurabile e quindi richiede di essere pensata e detta nella consapevolezza del limite di colei/colui che pensa e dice. Stare di fronte al Mistero non coincide col negare una delle dimensioni tipiche degli esseri umani: il *cogitare*, pur nella consapevolezza del limite, prima e dentro la fede salvaguarda l'umano nella sua caratteristica fondamentale di essere che vuol capire, anche senza comprendere la realtà, soprattutto quando questa, rivelandosi, rende partecipi della sua inesauribile eccedenza.

Abstract: *In the face of some trends in recent theology, which tend to expunge the reference to metaphysics in order to safeguard the transcendence of God, in this short essay we try to show, on the basis of the Western theological tradition, that the claim to force God into definitions does not belong to the most genuine theological research. The judgment that attributes this claim to theology runs the risk of depriving theology itself of value. We proceed in two steps: at first we pay attention to two medieval authors (Anselm of Canterbury and Thomas of Aquin) to show how their awareness of being faced with the mystery not only does not prevent their need to understand, but stimulates it to the point of gradually accentuating it as the research proceeds even in asymptotic form; in the second step we try to show the fruitfulness of their vision in a context that, in the name of the excess of mystery, risks preventing the illustration of the universal dimension of Christian revelation.*

Keywords: *Mystery, Anselm of Canterbury, Thomas of Aquin, Faith, Reason.*

⁶⁴ Cfr. *Cur Deus homo* 1,1.