IL SAPERE DI DIO E I SAPERI DELL'UOMO

PER UNA TEOLOGIA IN DIALOGO



The objective of this article - both heuristically and programmatically - is to offer a reflection about the contribution that Christian theology, as knowledge of God, can and is called to offer to the dialogue between the fields of human knowledge, especially philosophy, human sciences and natural sciences. After defining the concept of theology, the sphere of knowledge specific to theology as well as its relation to other fields of knowledge, maintaining their epistemological autonomy, are delineated starting from the figure of Jesus Forsaken as the interpretative key of understanding. This relation constitutes a precious and indispensable resource for the growth of an integral culture today.

di
PIERO CODA

L'obiettivo che mi propongo nella presente riflessione è limitato. Si tratta di qualche spunto soltanto - da vagliare, integrare e sviluppare - intorno all'apporto che la teologia cristiana, in quanto sapere di Dio (nel senso oggettivo e soggettivo del genitivo "di Dio"), può ed è chiamata a offrire al dialogo tra i saperi dell'uomo (anche qui nel senso oggettivo e soggettivo del genitivo "dell'uomo").

1. La prima questione da determinare è quella circa lo statuto epistemico e il significato in ordine al conoscere della *teologia cristiana*. Del tutto pertinenti a indirizzare la risposta sono il sostantivo e l'aggettivo che insieme la qualificano. La teologia cristiana, infatti, definisce l'esercizio dell'intelligenza a partire dall'esperienza della fede, la quale a sua volta è corrispondenza libera e ragionevole all'evento di Dio che si fa escatologicamente presente alla storia in Gesù. Il lemma teologia cristiana, dunque, designa *l'esercizio dell'intelligenza a partire e nell'orizzonte del dirsi di Dio in Gesù*[1].
Ciò rappresenta un dato primordiale e specifico, sotto il profilo del conoscere, dell'esperienza cristiana. Tanto che propriamente non si dà esperienza cristiana senza intelligenza della medesima: il dirsi di Dio in Gesù per sé esige la libertà e l'intelligenza in quanto chiamate ad accogliere il dono e a esprimere e comunicare la verità della parola di Dio rivolta all'uomo in Gesù. Questa realtà è espressa nel Nuovo Testamento non solo attraverso l'attestazione secondo cui Gesù trasmette le parole che ha ricevuto da Dio che è *Abbà*, Padre, (cf. Gv 3,34; 8,38; 12,48-50; 14,10; 17,6-8) ma, in forma ricapitolativa e definitiva, attraverso l'attestazione secondo cui egli stesso è "la" parola *(Lógos)* di Dio espressa nella carne della sua umanità e nella vicenda della sua storia (cf. Gv 1,1.14).
Di qui scaturiscono i due compiti fondamentali di cui la teologia è chiamata a farsi carico. Da un lato, si tratta di esibire l'affidabilità responsabile e credibile dell'evento di Gesù Cristo in conformità al significato che ad esso è riconosciuto nella libertà e nell'intelligenza della fede; dall'altro, di esprimere la rilevanza di tale significato nell'intelligenza dell'esistenza umana secondo le sue molteplici dimensioni.
Nell'un caso come nell'altro è evidente che l'esercizio della teologia si può dare soltanto in correlazione con le diverse forme del sapere dell'uomo. Sia perché la giustificazione dell'affidabilità dell'evento di Gesù Cristo nel suo significato di verità presuppone la molteplice pre-comprensione dell'uomo e del mondo offerta dai diversi saperi; sia perché l'articolazione della rilevanza oggettiva di questo significato implica ed esige non solo l'autonomo apporto dei diversi saperi secondo le loro specifiche competenze e i loro specifici oggetti, ma anche, contemporaneamente, la determinazione dell'apporto peculiare che la teologia è chiamata a offrire ad essi.

2. Questo assunto ha orientato di fatto, più o meno esplicitamente e con più o

Note
1) Per un'introduzione alla questione mi permetto rinviare al mio *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, PUL - Mursia, Roma 1997, 2005[2].

meno successo, la storia della teologia cristiana lungo i secoli. A partire dal fatto che essa sia potuta nascere, contestualmente all'attestazione biblica dell'evento di rivelazione di Dio in Gesù, e si sia via via potuta sviluppare. Ad esplicitare ulteriormente la portata e le conseguenze di questo assunto, è importante focalizzare la singolarità della teologia cristiana rispetto a due diversi e persino opposti modi d'intendere il luogo e il ruolo epistemici di ciò che, in senso lato, possiamo definire "teologia", e cioè conoscenza di Dio (o del Divino) in riferimento al destino dell'uomo.

Il primo modo è quello di pensare Dio (o il Divino) come talmente altro dall'umano da ritenere alla fine irrilevanti l'esperienza e l'eventuale intelligenza di esso rispetto all'uomo; il secondo è quello di pensare invece Dio (o il Divino) con tale immediatezza presente all'uomo – senza cioè la corrispettiva mediazione della libertà e dell'intelligenza umana – da determinarne unilateralmente tutte e singole le espressioni. Nel primo caso, i diversi saperi dell'uomo non entrano né possono entrare in relazione e tanto meno in conflitto con Dio (o il Divino): che resta per principio avvolto nella "nube della non conoscenza"; nel secondo, i diversi saperi sono determinati integristicamente dal sapere di Dio e pertanto non possono né debbono essere autonomi. In forma idealtipica, la prima figura è quella dell'agnosticismo, la seconda quella del fondamentalismo, con tutta la serie delle loro possibili declinazioni.

Lo statuto epistemico della teologia cristiana si distingue radicalmente da entrambe. Ma per rendersene adeguatamente conto occorre sostare con attenzione sulla singolarità dell'evento di Gesù Cristo accolto nella fede dalla Chiesa, e cioè dalla comunità dei suoi discepoli. Che cosa significa, infatti, che Dio si dice in Gesù? Almeno tre cose.

a) Innanzi tutto, che l'uomo (e in lui il cosmo) è linguaggio per sé capace[2] e come tale chiamato a esprimere Dio.

b) In secondo luogo, che la capacità originaria che l'uomo (e il cosmo in lui) è di esprimere Dio si attua quando l'uomo riconosce tale chiamata e vi corrisponde secondo la via e la forma propostegli in Gesù.

c) In terzo luogo, che proprio in questo modo, in quanto cioè l'uomo si riconosce e si fa espressione di Dio in Gesù, Dio è riconosciuto come Dio e l'uomo è riconosciuto/realizzato come uomo in relazione a Dio.

A ben vedere, le due verità fondamentali che specificano la fede cristiana non fanno che affermare e articolare questi fondamentali contenuti. La prima - la verità secondo cui Gesù è vero Dio e vero uomo, "consostanziale" a Dio nella divinità e "consostanziale" agli uomini nell'umanità[3] - afferma che Gesù è vera e piena espressione dell'uomo in quanto è al tempo stesso vera e piena espressione di Dio. La seconda - la verità secondo cui Gesù è il Figlio/*Lógos* di Dio che è Padre e come tale è la se-

Note

2) Anche questo è significato nell'antica formula che definisce l'uomo *capax Dei* (capace di Dio).

3) Così afferma il Concilio di Calcedonia (451) che ha definito la verità di fede dell'identità divino-umana di Gesù Cristo: "Seguendo i santi padri, all'unanimità noi insegniamo a confessare un solo e medesimo Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità, vero Dio e vero uomo, consostanziale al Padre per la divinità, e consostanziale a noi per l'umanità" (DH 301).

conda persona della Trinità[4] - afferma che Gesù è espressione di Dio (divina e umana insieme, distintamente) in quanto è il Figlio/*Lógos* del Padre fatto carne.
Pertanto, le due verità centrali della fede cristiana – l'incarnazione e la Trinità – disegnano i presupposti e l'orizzonte entro i quali si esplica nella luce dell'evento cristologico il significato del rapporto tra Dio e l'uomo e, di conseguenza, il significato del sapere di/su Dio in rapporto ai saperi di/sull'uomo. Scriveva il pensatore russo Vladimir Solov'ëv: "La teologia è la scienza divina, ma il Dio dei cristiani si è unito all'umanità con un'unione indissolubile. La teologia del Dio-Uomo non può essere separata dalla filosofia e dalla scienza degli uomini"[5].
È importante inoltre sottolineare che la verità di fede dell'incarnazione del Figlio/*Lógos* e quella della Trinità di Dio conoscono un preciso punto d'incontro che non solo le lega indissolubilmente l'una all'altra, ma al tempo stesso ne illumina l'intelligenza. Si tratta - come sempre ha intuito e professato la Chiesa - dell'evento pasquale di Gesù e, al cuore di esso, del suo abbandono in croce, sul quale l'esperienza cristiana ha appuntato con decisione lo sguardo soprattutto nella seconda metà del XX secolo . Mi rifaccio, in forma esemplificativa e paradigmatica, alla prospettiva dischiusa in proposito da Chiara Lubich.
"*Gesù* - ella scrive - *è Gesù Abbandonato. Gesù Abbandonato è Gesù*"[7]. Nell'esperienza e intelligenza della fede cristiana di Chiara, quest'affermazione sottolinea con semplicità e nitidezza che Gesù nel suo abbandono è oggettivamente e soggettivamente il luogo e l'evento manifestativo ed esplicativo dell'identità di Gesù. Nel senso che è per il fatto che egli, per amore, dona e cioè arrischia tutto di sé - non solo la sua vita ma anche il sentimento della sua unione con Dio (ecco l'abbandono) -, è per questo fatto che egli risorge: ritrovando così la sua vita definitivamente compiuta in Dio[8]. L'evento dell'abbandono esprime dunque e rivela il significato dell'incarnazione: Dio, in Gesù, si fa uomo all'estremo, sino alla morte, anzi sino a sentirsi "altro" e addirittura "estraneo" rispetto a Dio. In Gesù Abbandonato si realizza perciò in pienezza e una volta per tutte e per sempre l'*admirabile commercium* cantato dalla fede della Chiesa: il meraviglioso scambio per cui Dio si fa realmente uomo, affinché

Note

4) È questo il contenuto centrale della fede cristiana in Dio Trinità, espressa in modo sintetico dal Concilio Costantinopolitano II (553): "Chi non confessa che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo hanno una sola natura o sostanza, una sola virtù e potenza, poiché essi sono una Trinità consostanziale, una sola divinità da adorarsi in tre ipostasi o persone, sia anatema. Uno infatti è Dio Padre, dal quale sono tutte le cose; uno il Signore Gesù Cristo, mediante il quale sono tutte le cose; uno è lo Spirito Santo, nel quale sono tutte le cose" (DH 421).
5) V. Solov'ëv, *La Russia e la Chiesa universale*, tr. it., La Casa di Matriona, Milano 1989, 230.
6) Cf., in generale, P. Coda, *Evento pasquale. Trinità e Storia. Genesi, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea*, Città Nuova, Roma 1984; "Dio", in "Nuovissimo Dizionario di Teologia", a cura di G. Barbaglio, G. Bof, S. Dianich, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, pp. 407-457; e, specificamente, sull'abbandono in prospettiva biblica, in questo stesso fascicolo di "Sophia", l'articolo di G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce. Approccio biblico,* e, nella prospettiva della sua rilevanza culturale, G.M. Zanghí, *Gesù abbandonato maestro di pensiero*, Città Nuova, Roma 2008.
7) Affermazione che ritroviamo nei testi inediti del 1949.
8) Cf. Gv 10,17-18: "Per questo il Padre mi ama, perché offro la mia vita per riprenderla di nuovo. Nessuno me la toglie, ma la offro da me stesso, poiché ho il potere di offrirla e il potere di riprenderla di nuovo. Questo comando ho ricevuto dal Padre mio".

l'uomo possa realmente e definitivamente partecipare alla vita di Dio.
Ciò è ontologicamente realizzabile (lo attesta appunto l'abbandono) perché Dio è in sé l'Amore in cui il Padre si fa l'altro da sé, il Figlio, essendo essi uno e distinti nello Spirito Santo. Dunque, l'incarnazione (spinta sino al suo vertice, l'abbandono) mostra in atto, nella relazione tra Dio e l'uomo, la legge d'amore in cui s'esprime l'essere di Dio – legge che è principio, forma e destino dell'essere creato nella chiamata a partecipare per dono e in libertà all'essere increato di Dio. Con fulminante incisività mistica, Chiara può in questa luce affermare: "*(Gesù Abbandonato) è la pupilla dell'occhio di Dio sul mondo: un vuoto infinito attraverso il quale Dio guarda noi: la finestra di Dio spalancata sul mondo e la finestra dell'umanità attraverso la quale si vede Dio*"[9].
Guardando all'interesse che ci occupa in queste pagine, si può dire che l'abbandono di Gesù è il luogo escatologico in cui Dio guarda all'uomo e al cosmo nell'evento del loro diventare ciò che sono chiamati a essere in Gesù; e al tempo stesso la forma che l'umano conoscere è chiamato ad assumere per guardare a Dio com'è in sé e al mondo come è (ed è chiamato a essere) in relazione a Dio.
Ne derivano due conseguenze che risultano decisive per impostare in modo corretto e fecondo il rapporto tra la teologia e gli altri saperi.

a) La prima discende dal fatto che tra Dio e l'uomo, in Gesù, non vi è né "confusione" né "separazione"[10]. Dio e l'uomo – come dice la relazione tra Gesù e il Padre nello Spirito Santo – sono tanto più uno quanto più sono distinti, e viceversa. In generale, il paradigma di unità come *koinonía dei distinti* che si sprigiona dalla fede cristiana è il paradigma che vede unità e distinzione quali realtà co-originarie, direttamente proporzionali e reciprocamente correlate. Ciò è di vitale importanza per affermare l'autonomia dei diversi saperi dell'uomo e insieme il loro intrinseco e correlativo riferimento al destino ultimo dell'uomo in Dio.

b) La seconda conseguenza discende dal significato integrale che va riconosciuto all'affermazione secondo cui è *in Gesù* che Dio si dice. Questa affermazione di fede, infatti, significa senz'altro che è *singolarmente* in lui, in Gesù, che Dio dice se stesso nell'uomo[11]; ma significa al tempo stesso che *tutti gli uomini e in definitiva tutto il cosmo* sono liberamente chiamati, in Gesù, a farsi in pienezza e verità ciò che sono destinati a essere per creazione: espressione (creata) di Dio[12]. Dunque, il

Note

9) Quest'affermazione, contenuta nei testi inediti del 1949, è citata in C. Lubich, *Il grido*, Città Nuova, Roma 2000, p. 127.

10) Così si esprime il Concilio di Calcedonia, descrivendo il rapporto tra la natura divina e la natura umana nell'unità della persona del Figlio/*Lógos* (cf. DH 302).

11) È questo il significato della verità di fede dell'unione ipostatica quale proprietà singolare di Gesù: e cioè il fatto per cui egli è, nell'unità della sua persona, indissolubilmente e distintamente vero Dio e vero uomo.

12) Secondo quanto afferma l'apostolo Paolo, per cui alla fine Cristo sarà "tutto in tutti" (Col 3,11) e, per Lui e in Lui, anche Dio/*Abbà* sarà "tutto in tutti" (1Cor 15,28). In questa prospettiva – sottolinea H.U. von Balthasar – "il 'confine' posto dal Concilio di Calcedonia a distinzione delle due nature nel Cristo è in fondo non confine che divide, ma possibilità di una diretta unione: di quelle sante nozze fra Dio e la creatura, la cui realizzazione sostanzialmente è rappresentata dal Cristo, dalla Chiesa, dallo Spirito Santo" (*Fides Christi*, in *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie* II, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961; tr. it., Morcelliana, Brescia 1985, pp. 41-74, qui 72).

dirsi di Dio in Gesù è per sé panumano e pancosmico in quanto indirizzato a tutti gli uomini e all'intero cosmo. In ciò si fonda la pertinenza dell'apporto che la teologia è chiamata a offrire a ogni sapere: nel rispetto della sua autonomia e nella valorizzazione del suo specifico contributo.

3. Da quanto detto, si evince il carattere paradossale, a tutta prima, ma a ben vedere straordinariamente suggestivo e illuminante della teologia cristiana. Il fatto è che – poiché fondata nel suo peculiare statuto epistemico in Gesù, vero Dio e vero uomo – essa *parla di Dio parlando dell'uomo e parla dell'uomo parlando di Dio*. L'affermazione può sembrare semplicemente provocatoria e perciò va attentamente sviscerata per coglierne l'autentica portata.
Possiamo partire da una parola di Gesù riportata nel vangelo di Giovanni, quando l'apostolo Filippo gli chiede di "mostrargli il Padre", e cioè Dio. Gesù risponde in modo inaspettato: "Filippo, da tanto tempo sono con voi e tu ancora non mi conosci? Chi ha visto me ha visto il Padre" (Gv 14,9). Con ciò egli addita inequivocabilmente in sé la figura visibile e leggibile di Dio. Così si esprime anche, in forma sintetica, il prologo dello stesso vangelo: "Dio nessuno l'ha mai visto, l'unigenito Figlio, che è verso il seno del Padre, egli ce lo ha dispiegato" (Gv 1,18).
Gesù – è vero – è figura *umana* di Dio ("icona" la definisce l'epistolario paolino, cf. Col 1,15): Dio, il Padre, è e resta altro da Gesù. Ma Gesù ne è l'espressione adeguata e perfetta. Tanto che senza di lui o fuori di lui non si può in verità "vedere" Dio[13]. Gesù, come Figlio/*Lógos*, ne è la figura e la parola umana: come altrimenti Dio potrebbe rendersi percepibile agli uomini? Dio parla all'uomo nel linguaggio dell'uomo. Ma il linguaggio dell'uomo, diventando in pienezza e verità, nel Figlio/*Lógos* fatto carne, parola di Dio, dice Dio dicendo l'uomo e dice l'uomo dicendo Dio. Dio è e resta altro dall'uomo, ma si esprime in verità come Dio non solo in sé (il Figlio/*Lógos*) ma anche nell'uomo (il Figlio/*Lógos* fatto carne).
La teologia, per il suo stesso statuto, è chiamata in definitiva a pensare la verità e le condizioni di realizzazione di questa *communicatio idiomatum* (comunicazione delle proprietà e dei linguaggi)[14] tra Dio e l'uomo in Gesù. Essa, in particolare, delinea a partire da sé i due ambiti del sapere che le sono propri.

a) Il primo è quello del *parlare di Dio a partire da Gesù*. In questo senso, l'oggetto della teologia è Dio che si rivela in Gesù: un oggetto che - come ha sempre affermato la tradizione della Chiesa[15] - è in verità soggetto: perché è *Dio che dice se stesso in Gesù*. La teologia ha il compito di accogliere questa parola e di espri-

Note
13) Il tema della *visio* – e cioè della conoscenza reale e consapevole di Dio/*Abbà*, per mezzo di Gesù, nello Spirito Santo – è filo conduttore qualificante di tutta la tradizione cristiana: cf. P. Coda, "Contemplazione", in P. Coda – G. Filoramo, *Dizionario del Cristianesimo*, UTET, Torino 2006, vol. 1, pp. 238-249.
14) Come noto, l'espressione designa, nella teologia dei Padri della Chiesa, il principio per cui – in virtù dell'unità della sua persona – a Gesù vanno distintamente attribuite sia le proprietà della sua divinità sia le proprietà della sua umanità: così che ciò che si dice di lui in quanto Dio si dice anche di lui in quanto uomo, e viceversa.
15) Cf. San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 7: *"Utrum Deus sit subiectum huius scientiae"*.

merla nelle parole dell'uomo. In questo modo essa, per vocazione, tiene aperto e s'inoltra nello spazio della relazione che dall'uomo rimanda a Dio perché, prima e originariamente, da Dio apre e guarda all'uomo[16].
Non solo. La teologia, in Gesù, è chiamata a determinare *la forma della relazione* tra Dio e l'uomo come relazione gratuita e libera di creazione destinata a compiersi nella figliolanza: l'uomo e il cosmo sono creati per mezzo di Gesù, in vista di lui e perciò in lui sussistono (cf. Col 1,16-17).
Di più ancora. Su questa stessa via, la teologia può e deve parlare di Dio *in se stesso*, consapevole a un tempo dell'umanità del proprio parlare ma, in virtù della vera umanità di Gesù, della consistenza e del significato di tale parlare di Dio a partire dall'uomo-Gesù che è il Figlio/*Lógos* di Dio fatto carne. La *summa* del suo parlare di Dio in Dio, a partire da Gesù, è la verità della Trinità, e cioè dell'esser uno e trino di Dio in quanto *agápe* (cf. 1Gv 4,8.16) . Questa verità, concernendo l'essere di Dio, costituisce l'orizzonte di verità – sempre di nuovo da illuminare e approfondire - dell'intera realtà in cui l'uomo (vertice e sintesi del creato visibile) è creato "a immagine e somiglianza" di Dio (cf. Gen 1,26)[18].

Note

16) Rivolgendosi ai docenti della Facoltà di Teologia dell'Università di Tübingen, Benedetto XVI ha affermato: "Ritengo (...) che la teologia, pur nell'ambito della scientificità, sia richiesta e interpellata sempre anche al di là della scientificità. L'università, l'umanità ha bisogno di domande. Laddove non vengono più poste domande, fino a quelle che toccano l'essenziale e vanno oltre ogni specializzazione, non riceviamo più nemmeno delle risposte. Solo se domandiamo e se con le nostre domande siamo radicali, così radicali come deve essere radicale la teologia, al di là di ogni specializzazione, possiamo sperare di ottenere delle risposte a queste domande fondamentali che ci riguardano tutti. (...) Ma, aggiungerei, per la teologia occorre, oltre il coraggio di domandare, anche l'umiltà di ascoltare le risposte che ci dà la fede cristiana; l'umiltà di percepire in queste risposte la loro ragionevolezza e di renderle in tal modo nuovamente accessibili al nostro tempo e a noi stessi. Così non solo si costituisce l'università, ma anche si aiuta l'umanità a vivere" (21 marzo 2007).

17) Così si esprime il *Catechismo della Chiesa Cattolica*: "Il mistero della Santissima Trinità è il mistero centrale della fede e della vita cristiana. È il mistero di Dio in se stesso. È quindi la sorgente di tutti gli altri misteri della fede; è la luce che li illumina. È l'insegnamento più fondamentale ed essenziale nella 'gerarchia delle verità' di fede. 'Tutta la storia della salvezza è la storia del rivelarsi del Dio vero e unico: Padre, Figlio e Spirito Santo, il quale riconcilia e unisce a sé coloro che sono separati dal peccato'» (n. 234).

18) Tutto questo, sia pure in modo iniziale e legato alla cultura del loro tempo, avevano già compreso, in una linea originale di tradizione, Sant'Agostino e, sulla sua scia, San Bonaventura e la teologia francescana, quando vedevano nello spirito dell'uomo e, in genere, in tutte le cose create un'impronta (rispettivamente, *imago* e *vestigium*) della Trinità. San Tommaso, soprattutto nella sua opera giovanile, il commento alle *Sentenze*, interpretava la creazione e la storia della salvezza come prolungamento delle processioni trinitarie, rinvenendo nella generazione eterna del Figlio e nell'eterna spirazione dello Spirito la *"ratio et causa"* della creazione e della redenzione delle creature. La teologia contemporanea va più avanti. E sottolinea che non è sufficiente vedere l'impronta del Dio trinitario nelle singole realtà, nella loro origine e nella loro meta, considerandole però in modo statico e isolate le une dalle altre; quanto piuttosto è necessario interpretarle trinitariamente nel loro dinamico farsi e nel loro vicendevole rapportarsi. In altre parole, alla luce di un Dio che è – come s'esprime la tradizione – reciproco relazionarsi di Persone la cui vita è Amore, bisogna comprendere – come ha scritto K. Hemmerle – che "tutto raggiunge il proprio compimento e realizza la sua propria essenza entrando nella propria relazionalità, nel proprio trascendimento di sé, nel suo possedersi dando se stesso e nell'essere rivolto l'uno all'altro e l'uno per l'altro" (*Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, tr. it., Città Nuova, Roma 1996², p. 54).

b) Il secondo ambito è quello del parlare dell'uomo (e in lui del cosmo) a partire da Gesù come parola incarnata di Dio. Non si tratta, dunque, di parlare delle molteplici espressioni dell'uomo (nel suo essere personale e sociale) e del cosmo in se stesse, e cioè nella consistenza propria e specifica delle loro dimensioni: ciò è compito specifico e autonomo delle diverse forme del sapere umano. Si tratta piuttosto di parlare dell'uomo (e del cosmo) *dal punto di vista della sua relazione con Dio in Gesù*[19]: nella triplice prospettiva della protologia (relazione *da* Dio), dell'escatologia (relazione *a* Dio) e dell'ontologia (relazione *in* Dio). È soprattutto in questo secondo ambito che s'intrecciano i rapporti tra la teologia e le diverse forme del sapere umano secondo modalità che vanno debitamente determinate e descritte per evitare gli opposti scogli della "confusione" e della "separazione".

4. In ragione del suo statuto epistemico, la teologia può e deve contribuire a istituire quello spazio vitale e sapienziale (ultimamente fondato nell'avvento di Dio nella storia degli uomini che è Gesù) in cui i diversi saperi, ciascuno nell'esercizio del proprio metodo e nell'indagine intorno al proprio oggetto, possano contribuire a promuovere i sentieri molteplici della verità nell'amore. In conformità a ciò, la teologia può e deve di concerto intessere un dialogo bilaterale e proficuo per entrambe le parti con i diversi saperi[20].
Senza pretesa di completezza, e a titolo puramente esemplificativo, mi pare utile in questa sede spendere qualche parola intorno al rapporto tra la teologia e i seguenti ambiti del sapere: la filosofia, le scienze umane e sociali, le scienze della natura.

Note

19) Tommaso d'Aquino sottolinea che affermare che Dio è *subiectum* della teologia significa che «*omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem*» (cf. *S.Th.*, I, q. 1 a. 7). Si può dunque dire che la *ratio* in virtù della quale vengono trattate tutte le realtà in teologia è quella che risiede in Dio stesso: riguarda ciò che pertiene a Dio in quanto Egli è Dio e come tale si rivela e opera in Gesù e nello Spirito Santo. In questo senso, è Dio per primo, ovviamente, il *subiectum* della teologia, Dio conosciuto in sé e a partire da sé come si rivela in Gesù, in ciò appunto per cui è Dio; ma lo sono anche tutte le realtà create, in quanto la loro ragione ultima è Dio, essendo Egli, in quanto Dio, il principio e il fine, in Gesù, del loro essere e del loro divenire. Le realtà create, in altri termini, vengono trattate nella teologia secondo quella *relazione*, a loro essenziale, per cui esse non sussistono in sé e per sé, ma da Dio e per Dio in Gesù.

20) Su questo tema, di recente, cf. il panorama offerto da G. Accordini, *Apologia del profilo scientifico. Epistemologia della scienza, epistemologia teologica ed epistemologia della fede*, in G. Angelini – S. Macchi (ed.), *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Glossa, Milano 2008, pp. 381- 412, con la rassegna ragionata dei modelli proposti da W. Pannenberg, G. Sauter, B. Lonergan, J. Ladrière. Nello stesso volume si veda anche il contributo di G. Angelini, *Teologia, Chiesa e cultura nella stagione postmoderna*, (*ivi*, pp. 695-783), il quale sottolinea lucidamente: "La ricerca interdisciplinare è riconosciuta nominalmente da tutti come necessità imprescindibile; precisarne la consistenza, dire dunque a quali condizioni essa è possibile, appare però compito assai arduo, di fatto eluso. I principi dichiarati dalle singole discipline non paiono predisporre un apparato concettuale idoneo a precisare il senso della ricerca interdisciplinare; mancano infatti di registrare e chiarire il riferimento dei singoli saperi al sapere comune, sotteso alle forme che assume l'intesa reciproca nella vita ordinaria" (*ivi*, p. 718).

a) Innanzi tutto la *filosofia*. Con la semplificazione necessaria in casi come questo, si può dire che la filosofia descrive l'esercizio dell'intelligenza intorno alla verità di ciò che è (nella nostra esperienza e a partire dalla nostra esperienza): la sua costituzione, il suo senso, il suo fine. Non a caso, pur con differenti interpretazioni, si può con fondatezza affermare che il cuore del sapere filosofico è l'ontologia - il sapere cioè intorno alla verità dell'essere.
Ora, un tale ambito del sapere umano è necessario e fecondo non solo "prima" (temporalmente e spazialmente) dell'evento della rivelazione di Dio, ma anche e altrettanto "dopo" e in relazione ad esso. E ciò almeno in due direzioni.
La prima: la filosofia è indispensabile per istituire la verità dell'essere dell'uomo e del cosmo come a priori dinamico in cui diventa percepibile e credibile la parola di Dio. Il che, evidentemente, non significa relativizzare o togliere (*aufheben*) il valore e il significato della filosofia: poiché l'avvento della parola di Dio, nel suo stesso accadere, non potrà che confermare e, se possibile, offrire una consistenza ancora maggiore a tale a priori.
La seconda: la filosofia risulta indispensabile anche "dopo" e all'interno dell'evento della rivelazione, poiché tale evento propizia e chiede per sé l'intelligenza dell'essere che in sé manifesta e realizza.
Di qui risulta che sia nella prima sia nella seconda direzione può e deve darsi reciproco incontro e reciproco scambio tra teologia e filosofia, nel rigoroso rispetto delle loro distinzione e autonomia ma con l'opportunità praticabile e persino necessaria di un reciproco arricchimento[21].

b) Veniamo alle *scienze umane e sociali*. Le quali non a caso sono frutto di un'esigenza diventata impellente con la modernità e rispondente, a ben vedere, a un'emergenza nell'articolazione dei saperi umani propiziata, ciascuna a modo proprio, dalla teologia e dalla filosofia. All'origine di tale congiuntura storica penso sia possibile individuare la spinta originaria e progressiva dell'evento cristiano.
Le scienze umane e sociali, infatti, intenzionano la plasticità dinamica dell'essere umano nell'interazione delle distinti dimensioni del suo esprimersi (a livello corporeo, psichico, spirituale) e nella sua costitutiva relazione agli altri - nella città e nel cosmo. Da ciò l'attenzione non solo alla struttura psico-fisica e allo sviluppo dell'essere umano, ma anche alla mediazione offerta dalle forme simboliche e dalle configurazioni sociali, politiche, economiche in cui si esprime il suo essere nel mondo come comunità locale e universale. Si tratta dunque d'indagare con appropriate metodologie il concreto esprimersi dell'essere umano nella sua corporeità, nella sua libertà, nella sua storicità e nella sua socialità - quali determinazioni intrinseche dell'essere umano acquisite progressivamente alla consapevolezza epistemica in forma specifica nei secoli della modernità.
Anche in questo caso, l'apporto delle scienze umane e sociali è imprescindibile e costituisce indispensabile arricchimento per la teologia (così come per la filosofia); mentre a sua volta la teologia, esibendo l'intelligenza della verità dell'uomo nell'orizzonte della sua relazione con Dio in Gesù, è chiamata a offrire principi e linee d'interpretazione e discernimento dei dinamismi antropologici e sociali nel loro significato definitivo e come tale incidente sulla loro configurazione e destinazione storica.

Note

21) Cf. su tutto ciò K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria*, *op. cit.*, pp. 29-34; e il mio *Ontologia trinitaria e sapere delle scienze*, in *La questione ontologica tra scienza e fede*, a cura di P. Coda, Lateran University Press, Roma 2004, pp. 227-239.

c) Da ultimo, le *scienze della natura*. Il loro ambito d'indagine è il cosmo e, in generale, la struttura e la dinamica, l'origine e lo sviluppo di ciò che esso è e si mostra a livello fisico, chimico e biologico. Anche in questo caso, e ancor prima delle scienze umane e sociali, si è realizzato, a partire dalla fine del Medio Evo il necessario affrancamento dalla teologia e dalla filosofia, con la messa in opera progressiva di una pluralità di metodi adatti a questo specifico tipo d'indagine e il ritrovamento di uno specifico oggetto.
Per sé, anche questa volta non si dà conflitto tra il sapere teologico (e filosofico) e quello delle scienze della natura[22]. Come affermava, ancora agli albori del configurarsi teorico e pratico della razionalità scientifica moderna, Cesare Baronio, essa, la scienza moderna, non pretende dire in quale modo si va in cielo, ma come il cielo funziona[23]. D'altra parte – per non fare che un esempio –, la visione cosmologica che è propiziata dalle moderne scienze della natura non può non comportare un correlativo approccio della teologia della creazione[24].

5. La rapida rassegna abbozzata in forma soltanto iniziale e orientativa circa il rapporto tra il sapere di Dio (teologia) e alcune fondamentali forme del sapere dell'uomo porta a due considerazioni: l'una di carattere storico, l'altra di carattere teoretico.
Dal punto di vista storico, mi pare risulti chiaro che da una parte l'evento di Gesù Cristo, dall'altra gli sviluppi conosciuti nell'ambito del sapere umano nella cultura dell'Occidente, hanno finito col disegnare *una nuova mappa dei saperi*. Sia perché è venuta a costituirsi, in senso proprio, la teologia cristiana come sapere della relazione tra Dio e l'uomo che è avvenuta e avviene in Gesù mediante l'azione incessante e inesauribile del suo Spirito[25]; sia perché l'affermarsi della consistenza propria e della storicità dell'uomo e della struttura specifica e dello sviluppo del cosmo hanno via via esigito l'aprirsi di autonomi spazi d'indagine mediante metodi appropriati. Tutto ciò (e non è poca cosa) non ha potuto non suscitare accesi dibattiti e persino guerre di competenza sfociate persino nella reciproca scomunica dall'orizzonte del sapere autentico. Si pensi, in prima battuta, alla dialettica tra la tradizione della filosofia greca e l'intelligenza della parola della rivelazione che ha caratterizzato i primi secoli dell'era cristiana; o, in tempi a noi più vicini, ai conflitti che si sono accesi tra la teologia e le scienze moderne intorno alla questione galileiana e a quella dell'evoluzione.
Dal punto di vista teoretico, tutto ciò comporta *un passo nuovo* che sono oggi chiamati a compiere sia il sapere di Dio sia i saperi dell'uomo. Pena, da un lato, l'estraniazione della teologia dai processi conoscitivi e dalle sfide antropologiche che investono l'umanità con pervasività e urgenza crescenti e, dall'altro, lo svuotamento di senso e di verità per l'uomo degli altri saperi. Un segnale forte in questa

Note
22) Non mi soffermo su questo assunto, in quanto esso è oggetto di analisi nel contributo di S. Rondinara contenuto in questo stesso fascicolo: *Dalla interdisciplinarità alla transdisciplinarità. Una prospettiva epistemologica.*
23) *"Spiritui Sancto mentem fuisse nos docere quomodo ad coelum eatur, non quomodo coelum gradiatur"* (frase di C. Baronio citata da Galileo nella lettera a Cristina di Lorena).
24) Cf. P. Coda, *Teologia trinitaria della creazione e interpretazione scientifica del reale*, in *Lateranum*, LXVIII (2002/1), 23-41.
25) Cf. Gv 16,13: "Quando verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future".

direzione, da parte della coscienza cristiana, è venuto da teologi come A. Rosmini nel XIX secolo, K. Rahner e W. Pannenberg nel XX, e in modo collettivo dal Concilio Vaticano II. Benedetto XVI, dal canto suo, ha più volte colto e indicato in questo compito una delle priorità della cultura d'ispirazione cristiana in fedeltà alla consegna del vangelo di Gesù e a servizio della crescita dell'umanità odierna[26].
Si tratta, nel rispetto dell'identità e del metodo di ogni sapere, di muovere dal condiviso presupposto secondo cui lo statuto epistemico di ogni scienza non riguarda soltanto le condizioni "interne" per un suo corretto attuarsi, ma anche quelle "relazionali" relative al rapporto di essa con le altre forme del sapere, che esprimono ciascuna - al proprio specifico livello - qualcosa della persona e attingono ciascuna, per la sua parte, qualcosa di vero circa la realtà[27]. Di qui si fa possibile approdare a una conoscenza convergente e dinamicamente articolata della realtà stessa, in uno *spazio epistemico relazionale* dove ogni sapere, aprendosi con il proprio metodo e i propri contenuti agli altri saperi, possa adeguatamente esprimersi e offrire il proprio contributo al progetto comune. Alimentando così un autentico dialogo e una libera cooperazione tra i saperi, che tali appunto sono in quanto operanti nell'orizzonte di una razionalità "ampia" perché fondata e illuminata, in radice, da quel *Lógos* fatto carne da cui scaturisce e verso cui tende nel soffio dello Spirito ogni autentica ricerca della verità.
Di qui, in particolare, la necessità di dar vita a comunità di formazione, di studio e di ricerca in cui anche culturalmente prenda forma quel "soggetto più grande" - per dirla con le parole di papa Ratzinger[28] - che si costituisce in virtù dell'esperienza di fede, ma è aperto e accessibile a chiunque si ponga in ascolto della verità: comunità nelle quali *la relazione agapica nello Spirito di Gesù tra le persone comunichi il proprio timbro alla relazione fra le discipline*.

Note

26) Occorre - egli ha affermato - "allargare gli spazi della nostra razionalità, riaprirla alle grandi questioni del vero e del bene, coniugare tra loro la teologia, la filosofia e le scienze, nel pieno rispetto dei loro metodi propri e della loro reciproca autonomia, ma anche nella consapevolezza dell'intrinseca unità che le tiene insieme. È questo un compito che sta davanti a noi, un'avventura affascinante nella quale merita spendersi, per dare nuovo slancio alla cultura del nostro tempo e per restituire in essa alla fede cristiana piena cittadinanza" (*Discorso ai partecipanti al IV Convegno Nazionale della Chiesa Italiana*, Verona, 19 ottobre 2006). Cf. anche Benedetto XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni. Discorso ai rappresentanti della scienza presso l'Università di Regensburg*, 12 settembre 2006; e sul suo significato il mio articolo *Il significato e il percorso del Forum alla luce della "lectio magistralis" di Benedetto XVI a Regensburg*, in "PATH", 7 (2008/1): Per un nuovo incontro tra fede e logos, pp. 9-23.
27) Cf. il mio *Teo-logia*, *op. cit.*, pp. 59-60.
28) Cf. Benedetto XVI, *Discorso ai partecipanti al IV Convegno Nazionale della Chiesa Italiana*, *op. cit.*: "'Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me' (Gal 2,20). È stata cambiata così la mia identità essenziale e io continuo ad esistere soltanto in questo cambiamento. Il mio proprio io mi viene tolto e viene inserito in un nuovo soggetto più grande, nel quale il mio io c'è di nuovo, ma trasformato, purificato, 'aperto' mediante l'inserimento nell'altro, nel quale acquista il suo nuovo spazio di esistenza. Diventiamo così 'uno in Cristo' (Gal 3,28), un unico soggetto nuovo, e il nostro io viene liberato dal suo isolamento. 'Io, ma non più io': è questa la formula dell'esistenza cristiana fondata nel Battesimo, la formula della risurrezione dentro al tempo, la formula della 'novità' cristiana chiamata a trasformare il mondo. Qui sta la nostra gioia pasquale". La determinazione delle qualità esistenziali ed epistemiche del "soggetto" adeguato di tale conoscenza richiederebbe uno sviluppo specifico; rinvio per intanto al mio *Sul soggetto della teologia alla luce del carisma dell'unità*, in "Nuova Umanità", XXII, n. 132 (2000/6), pp. 869-893.

6. Utopia? Penso piuttosto che il nostro tempo esiga il coraggio delle grandi visioni che si alimentano dall'attualità sempre viva del vangelo e che, proprio per questo, sanno intercettare nella loro profondità le istanze che vengono dai "segni dei tempi". Che cosa mai avrà voluto dire, ad esempio, l'apostolo Paolo in quel passo provocante della prima lettera ai Corinzi (cf. 1Cor 2,9-16) dove testimonia ch'è ormai possibile – e definitivamente reale – albergare nel proprio pensare il "*noûs*" di Cristo stesso? E cioè l'intelligenza in cui le profondità del mistero di Dio non stanno più relegate, nell'indifferenza o nella nostalgia, in un'inaccessibile distanza, ma si offrono a un conoscerle e a un dispiegarle nella loro incidenza storica che nel dirle non le cattura, snaturandole, ma ne gode qualcosa di vero e sostanzioso nella convivialità di una ricerca e di uno scambio sempre nuovi e sempre diversi. Il discorso di Paolo è stringente. Come solo lo spirito dell'uomo – egli argomenta – può conoscere che cosa veramente passi nel suo cuore e nella sua mente, così solo lo Spirito di Dio «può scrutare le profondità di Dio». Dio dimora infatti segregato irrimediabilmente nella "nube della non conoscenza" per chi è altro da lui. A meno che Egli – e in ciò, a ben vedere, sta l'inaudito del *lógos* di Gesù, anzi del *Lógos* fatto carne, crocifisso e risorto che è Gesù stesso – gli conceda e gli consegni il suo stesso Spirito. Come avviene nella carne crocifissa di Gesù, il quale nel suo morire vissuto come *agápe* «consegna lo Spirito» (cf. Gv 19,30). È precisamente per questa consegna – conclude Paolo – che «noi abbiamo il *noûs* di Cristo». Dunque, la "nube della non conoscenza" è squarciata, definitivamente: com'è avvenuto per il velo del tempio di Gerusalemme nell'atto stesso del morire sulla croce del *Lógos* fatto carne. Dal recesso del *sancta sanctorum* la presenza di Dio corre verso le tende degli uomini: perché il *Lógos* incarnato e crocifisso ha posto la sua tenda in mezzo ad essi. In mezzo agli ultimi, agli emarginati e agli scartati. Sul calvario che ormai ha l'estensione del mondo, perché con tutti e con ciascuno Gesù si è "fatto uno" per aprici in sé gli uni verso gli altri nello spazio di quell'amore che è segno e frutto della risurrezione. Tutti, nessuno escluso, siamo per Gesù in Dio, e Dio è in noi. Ma questo dono – *cháris*, grazia – non si realizza, e cioè non si fa realtà storicamente vissuta e testimoniata anche nel pensare, se non quando la forma del *Lógos* Abbandonato diventa la forma del nostro pensare Dio e l'uomo là dove essi ora sono: in quel "luogo" cui accediamo, ogni volta in modo nuovo, andando l'uno verso l'altro e così realmente accogliendoci. E cioè arrischiandoci, sino in fondo, in una parola e in un ascolto fatto di reciprocità senza residui e senza condizioni. È lì che attingiamo e ospitiamo, insieme, il *Lógos* che nello Spirito si fa *nostra* carne. La verità di Dio Trinità – Padre, Figlio/*Lógos* e Spirito Santo – accade nella verità, che così si va facendo, del nostro essere e del nostro pensare[29]. Il "perché?" nudo, disarmato e arrischiato di Gesù Abbandonato è il luogo d'incontro che non appartiene solo al sapere di Dio o solo ai saperi dell'uomo, solo a questa cultura o solo a quest'altra. Siamo noi, piuttosto, che apparteniamo ad esso e che, appartenendogli nel rischio perseverante e sempre nuovo della verità e della libertà, possiamo tornare in forma nuova ad appartenerci gli uni gli altri nella tenerezza disarmata e forte di quell'amore che è Dio in noi.

PIERO CODA
Professore di Teologia sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia
piero.coda@iu-sophia.org

Note
29) Cf. G.M. Zanghí, *Parole theofore*, in *Nuova Umanità*, XIX (1997/2) 110, 189-202.