

KS. ALESSANDRO CLEMENZIA

L'INTELLIGENZA DELLA FEDE

INTRODUZIONE

L'incarnazione del Verbo di Dio, contro ogni forma di fideismo ancora dilagante all'interno della Chiesa, esige un approfondimento razionale. La storia bimillenaria della Tradizione, che affonda le sue radici nell'evento Cristo, proprio per la necessaria esperienza di coinvolgimento integrale che quest'ultimo richiede, mostra come l'intelligenza della fede sia intrinseca al contenuto della fede stessa. È il farsi carne del Verbo, dunque, a esigerla¹. Questo non significa che le argomentazioni teologiche debbano sottostare a una verifica empirica; affermare, dunque, la necessità intrinseca alla fede di una sua intelligenza chiede comunque una chiarificazione dei termini².

¹ Scrive Piero Coda, a proposito della necessità di una intelligenza della fede: "La caratteristica stessa della fede cristiana, nella sua genesi e nel suo contenuto centrale [...] esige per sé un'intelligenza della fede". P. C o d a, *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Lateran University Press, Roma 2004², p. 35.

² Cf. C. V a g a g g i n i, lemma "Teologia", in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Ed. Paoline, Roma 1977, pp. 1597-1711, soprattutto p. 1598. I due rischi in cui la riflessione ecclesiale può cadere sono i due estremi: il razionalismo e il fideismo; scrive a tale proposito La *Fides et Ratio*: Nella stessa teologia tornano ad affacciarsi le tentazioni di un tempo. In alcune teologie contemporanee, ad esempio, si fa nuovamente strada un certo *razionalismo*, soprattutto quando asserti ritenuti filosoficamente fondati sono assunti come normativi per la ricerca teologica. Ciò

Lo scopo di questo articolo è quello di spiegare la fondatezza dell'intelligenza della fede nella vita del credente e di chiarire quale tipo di *intelligere* scaturisca dal contenuto centrale della fede. In questo percorso, prezioso è l'apporto di Agostino d'Ippona, recuperato come punto di partenza di questa riflessione, sia per l'attualità della sua proposta, sia per l'importanza che ha ricoperto per lo sviluppo del pensiero occidentale.

1. DESIDERAVI INTELLECTU VIDERE QUOD CREDIDI

La nota espressione di Agostino d'Ippona, *desideravi intellectu videre quod credidi*³, offre alcuni elementi che possono dispiegare il significato più profondo e il ritmo dell'intelligenza della fede nelle dinamiche che la compongono.

Il termine *desideravi* ha a che fare con il *desiderium*, e cioè con ciò che caratterizza l'uomo nella sua radice più profonda, una spinta dell'interiorità affettiva del soggetto credente: l'*affectus fidei*⁴. Tale *desiderium* è legato ad un'azione precisa, la *visio*, intesa in modo ancora più particolare, *intellectu videre*: vale a dire la contemplazione di ciò (*quod*) in cui si crede. Si tratta dunque di un vedere che scaturisce dalla relazione con quel Qualcuno che è l'oggetto della propria fede.

L'espressione *desideravi intellectu videre quod credidi*⁵ è riportata nel XV libro del *De Trinitate*, lì dove Agostino, volgendo lo sguardo

accade soprattutto quando il teologo, per mancanza di competenza filosofica, si lascia condizionare in modo acritico da affermazioni entrate ormai nel linguaggio e nella cultura corrente, ma prive di sufficiente base razionale. Non mancano neppure pericolosi ripiegamenti sul *fideismo*, che non riconosce l'importanza della conoscenza razionale e del discorso filosofico per l'intelligenza della fede, anzi per la stessa possibilità di credere in Dio» (n. 55).

³ *De Trinitate* XV, 28,51.

⁴ Cf. M. D j u t h, lemma "*Initium fidei*", in Agostino. *Dizionario enciclopedico*, A. Fitzgerald (ed.), Città Nuova, Roma 2007, pp. 832-837.

⁵ *De Trin.* XV, 28,51.

a tutto il percorso intrapreso, riflette su ciò che lo ha spinto a scrivere questa opera e su ciò che è riuscito a cogliere in questa indagine, vale a dire il fondamento del credere ecclesiale (la Trinità) e il luogo in cui è possibile *intellectu videre* ciò in cui si crede. Si può anche affermare che per Agostino il contenuto della fede (che la caratterizza e la fa essere tale) è oggetto di contemplazione.

In questa formula agostiniana si osservano altri indizi fondamentali: la fede, in primo luogo, ha a che fare con il *desiderium*, con l'*intellectu videre* e, infine, con un *quod credidi*. Ciò significa che la fede è presentata come atto soggettivo (in corrispondenza al *desiderium*), come *intellectus fidei* (e cioè come intelletto che cerca la fede per contemplarla), e infine come contenuto in cui credere (il dato oggettivo della fede: *quod credidi*).

Nella formula agostiniana la fede è caratterizzata da diversi movimenti interni: tra il polo oggettivo, ciò in cui si crede, e il polo soggettivo, la dinamica interiore del soggetto che lo muove ad aderire all'oggetto di fede; tra una fede che cerca di investigare il suo contenuto, ed una conoscenza che porti a fare esperienza della propria fede; tra un dinamismo propriamente antropologico e un momento teologico di cui il soggetto fa esperienza.

In quest'ultima articolazione si possono rintracciare entrambi questi momenti, quello antropologico e quello teologico: il soggetto che ha in sé il desiderio di vedere, di contemplare ciò in cui crede, e Dio che "accade" nell'esperienza di chi lo cerca, facendosi oggetto di questa *visio*.

Per quanto invece riguarda l'articolazione tra polo oggettivo e soggettivo, è evidente che la fede ha prima di tutto un chiaro riferimento al soggetto, alla persona che ha fede; al tempo stesso però questo *motus* antropologico, che è l'atto di fede (*actus fidei*), è orientato a un oggetto di fede (*doctrina fidei*) a cui deve aderire. Con la distinzione tra i due poli, la tradizione teologica ha inteso la *fides quae*, per sottolineare soprattutto ciò in cui si crede, e la *fides qua*, come atto di fede, dinamica interiore del soggetto credente nel dirigersi verso l'oggetto di fede. Questa articolazione è sinteticamente raccolta nella suddetta espressione agostiniana, in quanto traspare sia

l'oggetto della propria fede, il *quod*⁶ (ciò che appunto desidera vedere), sia il moto interiore di chi cerca l'oggetto da vedere.

Agostino è consapevole che non ci si può introdurre nel discorso su Dio attraverso una mera speculazione, frutto della ragione umana, ma unicamente a partire dalla *fides* che opera nell'uomo una rigenerazione integrale, anche intellettuale⁷, attraverso quella fondamentale purificazione dello spirito (*purgatio mentis*⁸) che rende idonea la persona non soltanto all'intelligenza del mistero divino, ma soprattutto a “vedere ineffabilmente quella realtà ineffabile” (*illud ineffabile ineffabiliter videri possit*)⁹.

Questa purificazione è una vera e propria partecipazione alla dinamica di kenosi operata da Cristo, e consiste nello “spogliarsi” radicalmente di sé, anche del proprio modo di *intelligere* e *quaerere Deum*. Questa partecipazione richiede un approfondimento del movimento cristologico rivelato nell'evento pasquale, per assumerne i connotati fondamentali attraverso i quali è possibile, nella fede, accedere alla *visio*¹⁰.

⁶ Oggetto di fede che, nell'opera presa in esame, è la stessa Trinità.

⁷ E questo Agostino lo mette in luce sin dall'introduzione della sua riflessione sulla Trinità: “Da ciò scaturisce la difficoltà di penetrare e conoscere pienamente la sostanza divina che senza mutamento fa le cose mutevoli e, al di fuori di ogni successione temporale, crea le cose temporali. Per vedere ineffabilmente quella realtà ineffabile è pertanto necessario purificare il nostro spirito; fino a quando ciò non avvenga, nostro nutrimento è la fede, affinché attraverso più agevoli sentieri diveniamo atti e idonei all'intelligenza di quel mistero” (*Proinde substantiam Dei sine ulla sui commutatione mutabilia facientem, et sine ullo suo temporalis motu temporalia creantem, intueri et plene nosse difficile est. Et ideo est necessaria purgatio mentis nostrae qua illud ineffabile ineffabiliter videri possit; qua nondum praediti fide nutrimur, et per quaedam tolerabiliora ut ad illud capiendum apti et habiles efficiamur itinera ducimur*). *De Trin.* I, 1,3.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

¹⁰ Continua Agostino: “Perciò l'Apostolo, pur affermando che in Cristo sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza, tuttavia a persone già rigenerate dalla sua grazia ma ancora carnali e come bambini in Cristo, non presentò il Cristo nella sua potenza divina, che ha comune con il Padre, ma nella sua debolezza umana per la quale fu crocifisso” (*Unde Apostolus in Christo quidem dicit*

Le due accezioni del lemma “fede”, in riferimento all’oggetto e alla dinamica del soggetto, sono utili per penetrare più a fondo nel suo significato: la *fides* ha una connotazione sia teologica (per quanto concerne l’oggetto), sia antropologica (per l’atteggiamento interiore di chi desidera fare esperienza del contenuto da credere).

L’ultima articolazione messa in evidenza, tra una fede che cerca di investigare il suo contenuto, ed una conoscenza che lo porti a fare esperienza della propria fede, cioè tra il *quod credidi* e l’*intellectu videre*, è riscontrabile in modo più approfondito in un’altra formula che, nel corso dei secoli, è divenuta un punto di riferimento per la riflessione ecclesiale: *Credo ut intellegam, intellego ut credam*. Anche questa espressione indica il procedimento, il “ritmo” inerente al soggetto credente. Si tratta non di due movimenti antropologici opposti, uno dalla fede alla ragione e l’altro dalla ragione alla fede, ma di un’unica dinamica molto più profonda: si parte dal credere in ciò che è oggetto di fede (*doctrina fidei*)¹¹ per scorgerne la ragionevolezza interna, e si arriva a un atto del pensiero (*intelligentia fidei*)¹², scaturito

esse omnes thesauros sapientiae et scientiae absconditos. Eum tamen, quamvis iam gratia eius renatis sed adhuc carnalibus et animalibus, tamquam parvulis in Christo, non ex divina virtute in qua aequalis est Patri sed ex humana infirmitate ex qua crucifixus est, commendavit). *De Trin.* I, 1,3.

¹¹ Cf. *De Trin.* I, 1,1 – 6,13. La *doctrina fidei* è per Agostino il momento iniziale della sua riflessione: è il credere del singolo che, inserendosi all’interno dello spazio ecclesiale, ne assume il suo stesso credere e si trova a tu per tu con la verità. La riflessione più importante su cui si stava dibattendo la Chiesa nel V secolo verteva, come si può ben comprendere a partire dal titolo dell’opera *De Trinitate*, su come concepire e tenere insieme l’unità e la trinità di Dio, senza ammetterne una a scapito dell’altra.

¹² Per *intelligentia fidei* si intende l’intelligenza scaturita dall’incontro con la verità: ha a che fare non soltanto con la comprensione della logica sottostante l’oggetto di fede, ma soprattutto con una purificazione del proprio *intelligere*, che consiste nel saper perdere il proprio modo di intendere per assumere un’intelligenza nuova che scaturisce dalle viscere del mistero cristiano. Agostino coglie che se Dio è Uno e al tempo stesso Trino, la relazione deve essere una categoria fondamentale per la comprensione del divino, tanto da spiegare come possa una realtà essere “una” e “trina”.

dal contenuto stesso della fede, che possa riproporre esperienzialmente al soggetto la fede che lo aveva mosso ad indagare (*experientia fidei*)¹³. Il tragitto percorso da Agostino nel suo *De Trinitate* è un vero e proprio cammino di fede¹⁴.

2. INTERAZIONE TRA INTELLIGENZA DELLA FEDE E L'OGGETTO DELLA FEDE

La relazione tra l'intelligenza della fede e il contenuto di fede si introduce all'interno del rapporto tra *fides quae* e *fides qua*.

Per quanto concerne la *fides quae*, è necessario recuperare quell'oggetto che, più di ogni altro, vuole esprimere la fede cristiana. Nel *De Trinitate*, il vescovo d'Ippona offre, a tale proposito, un'importante indicazione: l'oggetto di fede non è qualcosa ma Qualcuno, è l'essere stesso di Dio trino ed uno. Per questo la riflessione teologica ha sempre avvertito l'esigenza di trovare nell'esistenza del Verbo incarnato, narrata nella Scrittura, quale fosse la manifestazione piena e definitiva di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo, rintracciandola in particolare

¹³ *L'experientia fidei* è, in qualche modo, il momento culminante di questo cammino, è il fare esperienza, alla luce dell'*intellectus fidei* (*intellectu videre*) della verità contenuta nel mistero contemplato, oggetto di fede (*quod credidi*). Agostino, dopo aver riflettuto sul modo in cui le Persone divine si relazionano tra Loro (dimensione agapica), si domanda come sia possibile fare esperienza di questo Dio-Amore. A partire da quanto viene asserito nella prima Lettera di San Giovanni, Agostino comprende che è solo nello spazio dell'amore reciproco che si può fare una vera esperienza di Dio.

¹⁴ Piero Coda scorge all'interno di quest'opera agostiniana un vero e proprio itinerario esistenziale dell'autore, scandito fondamentalmente da tre momenti: la *regula fidei*, l'*intelligentia fidei*, l'*experientia fidei* (cf. P. C o d a, *Il De Trinitate di Agostino e la sua promessa*, "Nuova Umanità" 24(2002), pp. 219-248; Id., *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008). La stessa linea interpretativa è stata scelta e utilizzata recentemente anche da Riccardo Ferri per spiegare il primo libro del *De Trinitate*: cfr. R. F e r r i, *Il De Trinitate di Agostino d'Ippona. Commento al Libro Primo*, "Lateranum" 78(2012), pp. 549-570.

nell'evento pasquale¹⁵. Nella riflessione ecclesiale quest'evento ha sempre ricoperto un ruolo centrale, non soltanto per il suo riferimento soteriologico (vale a dire il *pro nobis et propter nostram salutem*), ma soprattutto per quello rivelativo: in esso viene ri-velato, anzi s-velato l'essere stesso di Dio, e dunque la sua trinitarietà¹⁶.

Paradossale è che un evento, caratterizzato da una circostanza di estrema solitudine e disperazione, possa essere luogo della manifestazione della relazionalità divina. La solitudine, tuttavia, indica la presenza di un *tu*, anche se percepita per la sua assenza¹⁷, in quanto l'abbandono, sia nel suo significato passivo (essere abbandonato da), sia nel suo significato attivo (abbandonarsi a), è già di per sé un termine che esprime una relazione: Cristo, infatti, è abbandonato dal Padre e si riabbandona al Padre. Il grido del Crocifisso esprime la denuncia di chi, dopo aver vissuto un'esistenza tutta proiettata verso Qualcuno, viene a sperimentare, in quello scenario di dolore e di morte, l'estrema passività e la totale assenza di quella relazione¹⁸.

Eppure, paradossalmente, proprio nell'assenza il Padre svela la sua paternità, nel lasciare che il Figlio possa esprimere fino in fondo

¹⁵ L'appeso alla croce, espressione culmine del rapporto tra Padre e Figlio, è l'oggetto primario e fondamentale della sapienza cristiana; come afferma la Prima Lettera ai Corinti: "Io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e questi crocifisso" (1Cor 2,2).

¹⁶ Per una lettura dell'evento pasquale come atto del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, cfr. P. C o d a, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 262-286.

¹⁷ Per questa ragione la Trinità, nell'evento pasquale, è il lemma privilegiato per essere posto vicino alla fede, in quanto Essa è il nucleo centrale e il culmine sia della *fides quae* (è la Sapienza da cui scaturisce la fede propriamente detta "cristiana"), sia della *fides qua* (poiché indica l'entrare in relazione con qualcuno, non quando ci sono buone motivazioni per farlo, ma quando non ce ne sono affatto e tutto sembra perduto).

¹⁸ L'Abbà, che rappresenta per il Figlio il senso di tutto ciò che è, "non" interviene, "non" parla, "non" comunica più se stesso, ed è proprio della pesantezza di quel "non" che il Figlio fa esperienza. È come se il rapporto del Padre con il Figlio si esprimesse attraverso questo negativo, è come se la presenza del Padre acquisisse la forma di quel "non".

la sua libertà filiale¹⁹; l'abbandono diventa così il modo attraverso cui il Figlio può sintonizzare la sua figliolanza a questa nuova forma di paternità²⁰.

Questa nuova relazionalità tra Padre e Figlio chiama in causa lo Spirito Santo²¹, che sembra essere l'altro grande assente. Egli non è mai intervenuto in relazione agli uomini attraverso la formula di rivelazione "Io sono"²², presente sia nel Primo che nel Nuovo Testamento, proprio perché Egli non ha mai parlato di Se stesso. Queste caratteristiche fanno emergere la sua specificità personale: il Pneuma divino è, nell'*essere-relazione*, e cioè nel volgere lo sguardo da Sé agli Altri-da-Sé. Egli, Amore zampillante tra Padre e Figlio, è misteriosamente presente nell'evento della croce proprio nella *kenosi* della relazione tra Loro. Ed essendo la specificità dell'amore quella di spostare l'attenzione da sé agli altri, lo Spirito, nell'evento del Golgota, si manifesta nel modo più visibile, e cioè come Amore che unisce e distingue; la crocefissione, infatti, è il luogo in cui il Figlio si

¹⁹ Scrive P. Coda a tale proposito: "Non si manifesta proprio così l'identità ultima di quella *paternità non paternalistica* dell'*Abbà* nei confronti di Gesù, che caratterizza il suo ministero? [...] Il nascondimento e il silenzio di Dio, sulla croce, il suo "abbandonare" Gesù alla prova atroce del sentirsi dimenticato, lasciato solo, persino rifiutato, sono paradossalmente il senso più vero del suo essere *Abbà* nei confronti del Figlio". P. C o d a, *Dalla Trinità*, o.c., p. 271.

²⁰ Gesù si riabbandona, con estrema totalità e radicalità, a Colui che si fa presente nella forma di straziante assenza. Qui si può cogliere la profondità di quel grido d'abbandono; afferma ancora Coda: "L'abbandono, in altri termini, esprime una radicale dimensione di passività (Gesù è abbandonato dal Padre) ma insieme di altrettanto radicale attività (Gesù si abbandona, e cioè si affida al Padre)". P. C o d a, *Dalla Trinità*, o.c., p. 275. Il "non", da questo punto di vista, è il modo con cui il Padre e il Figlio si relazionano tra loro, è indice del rapporto reciproco e asimmetrico tra i Due (è la forma, in altri termini, della paternità e della figliolanza). Ed è soprattutto nel Vangelo di Luca che appare ben espressa questa dinamica filiale del consegnarsi, in cui Gesù, riabbandonandosi, rappresenta il segno più evidente di cosa sia realmente la fede.

²¹ Cf. P. C o d a, *Dalla Trinità*, o.c., p. 272-273.

²² Cf. A. C l e m e n z i a, *Nella Trinità come Chiesa. In dialogo con Heribert Mühlen*, Città Nuova, Roma 2012, pp. 75-82.

differenzia radicalmente dal Padre²³. Mai come sulla croce si manifesta una distinzione così grande tra Padre e Figlio: questa drammatica e apparentemente non riconciliabile diversità è l'assoluta vicinanza tra Loro, lo stesso Spirito Santo, Amore che unisce distinguendo²⁴.

3. L'INTELLIGENZA CHE SCATURISCE DAL MISTERO

Si è vista l'importanza che il “non-essere” assume nell'evento pasquale, come spazio del darsi di Ciascuna persona divina. Ciò non significa che si tratti di un negativo apparente: il “non” del Padre non è percezione di assenza da parte del Figlio, ma una realtà vera, colta però come nuovo modo attraverso cui il Padre continua a relazionarsi verso il Figlio. Il Figlio, da parte sua, per rispondere all'iniziativa del Padre, accoglie e assume quella forma negativa di paternità, relazionandosi a sua volta al Padre, percepito come assente. Lo Spirito Santo, il *nexus*²⁵ tra Padre e Figlio è presente proprio nella negazione

²³ Paolo dirà che Gesù è stato fatto “peccato” e “maledizione” (cfr. *Gal* 3,13 e *2Cor* 5,21).

²⁴ Spirito che viene poi donato all'umanità “senza misura”. Nei Vangeli il dono dello Spirito di Gesù viene espresso in modi differenti: per esprimere un semplice fatto fisiologico, il Vangelo di Marco usa il verbo “spirò”, “ἐξέπνευσεν” (*Mc* 15,37), Matteo “esalò lo spirito”, “ἄφηκεν τὸ πνεῦμα” (*Mt* 27,50), e Luca “depongo il mio spirito”, “παραιθέμαι τὸ πνεῦμά” (*Lc* 23,46); nel Vangelo di Giovanni, invece, Gesù “offrì lo Spirito”, “παρέδωκεν τὸ πνεῦμα” (*Gv* 19,30), lo stesso verbo che viene utilizzato per esprimere l'offerta che il Padre fa del Figlio e che il Figlio fa di se stesso. In queste tre affermazioni vediamo una connotazione umana e una divina dello Spirito, come a significare che proprio nella consegna che Gesù fa del suo spirito umano, avviene l'offerta, il dono dello Spirito Santo.

²⁵ Heribert Mühlen parla dello Spirito Santo come il *nexus*-in-persona tra Padre e Figlio, e spiega questa caratteristica pneumatica attraverso un gioco di parole: “Lo Spirito Santo nella Trinità è egli stesso il legame, il *nexus Patris et Filii* in persona. Diciamo espressamente: il legame (*Band*) e non il patto (*Bund*)” (*Der Hl. Geist in der Trinität ist aber selbst das Band, der nexus Patris et Filii in Person. Wir sagen ausdrücklich: das Band, und nicht: der Bund.* H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadebund: Ich-Du-Wir*, Münster 1963, 162. La scelta di questa preferenza risiede nel voler garantire

di se stesso, per far emergere il prot-agonismo e co-agonismo²⁶ delle altre due Persone divine.

Se questa è una possibile intelligenza dell'abbandono e del riabbandonarsi del Figlio al Padre, cosa s'intende qui per "intelligenza che scaturisce dall'evento"? Si tratta non di interpretare la realtà, ma di cogliere quale forma del "pensare", dell'*intelligere*, possa emergere a partire dall'interpretazione che è stata offerta di quell'evento. L'attenzione, dunque, è ora rivolta sull'atto stesso del pensare.

Per penetrare tuttavia questa dinamica, è importante approfondire il significato di quel "negativo", come movimento attraverso cui le tre Persone divine si relazionano tra loro²⁷.

Piero Coda introduce e spiega il significato del "non-essere" *in divinis* a partire da una chiara e nuova distinzione terminologica e contenutistica tra espressioni apparentemente sinonimiche: il "non-essere relativo" e il "non-essere relazionale"²⁸.

Al contrario del "non-essere assoluto" della metafisica classica, che significa di per sé la negazione dell'essere, il "non-essere relativo" afferma che una cosa non è un'altra. Numerosi autori della Tradizione usano questa formula per esprimere, nella vita trinitaria, la specificità di ogni Persona nell'unica essenza divina, ove Ciascuna

allo Spirito Santo quella dinamicità che Gli è propria, senza considerarlo come realtà costituitasi *a-posteriori*. Cf. A. C l e m e n z i a, *Nella Trinità come Chiesa*, o.c., pp. 96-109.

²⁶ Cf. P. C o d a, *Dalla Trinità*, o.c., p. 267-268.

²⁷ Naturalmente, per non finire col "dividere" la Trinità economica e la Trinità immanente, tutto ciò che di trinitario si è manifestato nell'evento-Cristo è perché ha nella vita intradivina la sua condizione di possibilità (altrimenti non sarebbe una manifestazione); questo significa che anche quanto è emerso a proposito dell'evento pasquale, e in modo particolare sul modo in cui le tre Persone si sono relazionate tra loro (nella forma del "non"), deve essere l'espressione di ciò che accade in Dio (altrimenti non si tratterebbe di "epifania"). Cerchiamo allora di cogliere il significato di quanto si è espresso sulla croce nelle relazioni intratrinitarie. Cf. K. R a h n e r, *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium Salutis*, III, Queriniana, Brescia 1980⁵, 401- 507.

²⁸ Cfr. P. C o d a, *Dalla Trinità*, o.c., pp. 567-573.

è, *non-essendo* le Altre²⁹: il Padre è Padre “non essendo” il Figlio, e il Figlio è Figlio “non essendo” il Padre. In questo senso relativo, affermare che il Padre “non è” il Figlio significa individuare la peculiarità specifica della Prima Persona della Trinità rispetto alla Seconda. Ed è proprio dal “non-essere relativo” che si può introdurre il “non-essere relazionale”³⁰.

Se il “non-essere relativo” indica la peculiarità di ogni Persona divina rispetto alle Altre, il “non-essere relazionale” esprime la particolare modalità d’essere di Ciascuna nel momento in cui entra in relazione con le Altre. Tale dinamica agapica trova nell’evento pasquale la sua piena manifestazione: Ciascuna è, nell’essere radicalmente proiettata verso le Altre. Il “non-essere”, in questo caso, non è un’alternativa all’essere o addirittura una sua negazione, ma ne è il motore interno, lo stesso *modus essendi*: ogni Persona è, nel momento in cui si dona (“non-è”) alle Altre (dinamica che possiamo chiamare “estatica”), e le Altre *sono*, nell’accogliere in sé Colei che si dona (movimento opposto a quello estatico, denominato “kenotico”), e la loro unità è così perfetta che Ciascuna è nelle Altre, e tutte sono “uno” (fenomeno descritto in teologia con la parola “pericorei”)³¹.

²⁹ Cf. S. M a z z e r, “*Li amò fino alla fine*”. *Il Nulla-Tutto dell’amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014, soprattutto pp. 411-458; Cfr. P. C o d a, *Dalla Trinità*, o.c., pp. 567-573; Id., *Postilla sulla semantica del “non essere” in teologia*, in P. Coda, J. Tremblay e A. Clemenzia (edd.), *Il Nulla-Tutto dell’amore. La teologia come sapienza del Crocifisso*, Città Nuova, Roma 2013, pp. 200-209; P. C o d a, *Quaestio de alteritate in divinis: Agostino Tommaso Hegel*, “Lateranum” LXVI(2003), pp. 509-528; A. C l e m e n z i a, *In unum con-venire. L’unità ecclesiale in Agostino di Ippona*, Città Nuova, Roma 2015, soprattutto pp. 79-118.

³⁰ Coda introduce questa seconda categoria sotto forma di domanda: “Questo non-essere relativo esprime solo, in modo assoluto, la sussistenza distinta di ciascuno dei Tre, o dice anche qualcosa del loro rapporto? In altri termini: il *non-essere relativo* non apre conseguentemente all’intuizione, fondata sull’evento della rivelazione, di un *non-essere relazionale*?” (P. C o d a, *Dalla Trinità*, o.c., p. 568).

³¹ Agostino così descrive questo dinamismo pericoretico intratrinitario: “Dunque ognuna è in ciascuna delle altre, tutte sono in ciascuna, ciascuna in tutte, tutte in tutte e tutte sono una cosa sola”: *Ita et singula sunt in singulis, et omnia in singulis, et singula in omnibus, et omnia in omnibus, et unum omnia. De Trin.* VI, 10,12. E in

Da un lato, dunque, le tre Persone divine *sono*, nel “non-essere” Ciascuna l’Altra; dall’altro le relazioni trinitarie sono il modo in cui Ciascuna si relaziona alle Altre. Ciò che Le accomuna è il “non-essere”, poiché ogni Persona *non-è* per far sì che l’Altra sia³².

Si può, dunque, delineare quale *atto del conoscere* scaturisca da questo “non-essere relazionale”. Proprio perché l’oggetto fondamentale della fede (la *doctrina fidei*) è un Dio che in se stesso

un altro passo aggiunge: “e non viene confusa da nessuna mescolanza, sebbene ciascuna sia in sé, e tutte si trovino scambievolmente in tutte, ciascuna nelle altre due, e le altre due in ciascuna. Di conseguenza tutte in tutte”: *et nulla commixtione confunditur, quamvis et singula sint in se ipsis, et invicem tota in totis, sive singula in binis, sive bina in singulis. Itaque omnia in omnibus. De Trin.* IX, 5,8. Scrive Chiara Lubich, la fondatrice del Movimento dei Focolari, a tale proposito: “Tre [...] formano la Trinità, eppure sono Uno, perché l’Amore è e *non è* nel medesimo tempo, ma anche quando *non è*, perché è amore”, e, riportando un esempio in campo antropologico, continua: “se mi tolgo qualcosa e *dono* (mi privo – *non è*) per amore, ho amore – è” (C. L u b i c h, «Scritto, 25.7.1949», in J. Povilus, «Gesù in mezzo» nel pensiero di Chiara Lubich, Città Nuova, Roma 1981, qui p. 75). Interessante anche un altro scritto di Lubich, in cui descrive più dettagliatamente la profondità delle dinamiche intratrinitarie: “Il Padre genera il Figlio per amore: uscendo del tutto, per così dire, da sé, si fa, in certo modo, «non essere» per amore; ma è proprio così che è Padre. Il Figlio, a sua volta, quale eco del Padre, torna per amore al Padre, si fa anch’egli, in certo modo, «non essere» per amore, e proprio così è Figlio; lo Spirito Santo, che è il reciproco amore tra Padre e Figlio, il loro vincolo d’unità, si fa, anch’egli, in certo modo, «non essere» per amore, quel non essere, quel «vuoto d’amore», in cui Padre e Figlio si incontrano e sono uno: ma proprio così è, Spirito Santo. Se consideriamo il Figlio nel Padre, il Figlio lo dobbiamo pensare dunque nulla (nulla d’Amore) per poter pensare Dio-Uno. E se consideriamo il Padre nel Figlio, dobbiamo pensare il Padre nulla (nulla d’Amore) per poter pensare Dio-Uno”. C. L u b i c h, *Spiritualità dell’unità e vita trinitaria. Lezione per la laurea “honoris causa” in teologia*, “Nuova Umanità” 151(2004), p. 15.

³² Scrive Coda a tale proposito: “Di Dio, a partire dalla rivelazione, si può e si deve dunque dire che Egli è ed è Agape; del Padre del Figlio e dello Spirito Santo, in quanto sussistono come relazione, e cioè nel darsi sino in fondo reciprocamente, si può e deve dire che essi sono (Sé) solo in quanto non sono (in Sé, indipendentemente dagli altri), ma si donano dando tutto Sé, e così si ricevono in ritorno (cf. *Gv* 10, 17-19)”. Cf. P. C o d a, *Dalla Trinità*, o.c., p. 571.

è relazione, l'*intelligentia fidei*, che scaturisce da esso, assume quella stessa forma relazionale³³.

Questo significa prima di tutto che l'atto dell'*intellectus fidei* deve fondarsi su una reciprocità pensante, intendendo qui non un "pensare la reciprocità", ma un "pensare in reciprocità". Si tratta di una forma del pensiero che potrebbe essere denominata *intelligere pericoretico*: un pensare cioè che non solo riconosce l'importanza dell'interlocutore, ma che scaturisce dall'incontro con l'altro; e se i due realmente si inseriscono all'interno di quella duplice dinamica reciproca di "non-essere relazionale", vale a dire il movimento simultaneo estatico e kenotico, ciascuno arriva addirittura a pensare e a riflettere nell'altro.

E come in Dio, l'unità non è il risultato del movimento di ogni singola Persona verso le Altre, ma è quell'agape che scaturisce all'interno di quello spazio intratrinitario in cui Ciascuna "non-è" perché sempre proiettata verso le Altre, così la conoscenza scaturita da una reciprocità pensante non sarà il risultato dell'operazione di un singolo sugli altri, ma germoglierà all'interno di quel "non-essere" reciproco, generato da chi ha perso il proprio modo di pensare a favore di un *intelligere pericoretico*³⁴.

Si tratta così di un nuovo stile del pensare, non di una speculazione teorica a partire dall'evento pasquale, ma di un *quaerere* comunitario che ha acquisito la forma e il ritmo del suo oggetto: la Trinità, rivelata in Cristo. Questo tipo di *intelligere* non potrà mai essere "chiuso",

³³ La Trinità non è unicamente l'oggetto materiale del *credere Deum*, ma anche l'oggetto formale. L'oggetto materiale è il contenuto, ciò a cui il soggetto si indirizza. Parlare dunque di Trinità come oggetto materiale del credere significa riconoscere in questo Mistero divino il nucleo centrale dell'esperienza cristiana. L'oggetto formale, invece, è una realtà che fa da logica portante, paradigma ermeneutico e occhio prospettico attraverso cui si può leggere e interpretare un determinato contenuto. Parlare di Trinità come oggetto formale del credere significa affermare che la dinamica inerente alla fede, come movimento orientato a qualsiasi realtà circostante, sia formata e abitata dalla dinamica delle tre Persone divine.

³⁴ Sarebbe interessante approfondire quanto tale conoscenza, che scaturisce da una nuova forma di *intelligere*, influisca anche sul tema della comunicazione: perché un dialogo sia reale e fecondo, infatti, è necessario da parte degli interlocutori l'alternarsi simultaneo di parola (momento estatico) e silenzio (momento kenotico).

o “definitivo”, ma sempre aperto all’altro, e non per includerlo in sé, ma per farne brillare quelle peculiarità che lo contraddistinguono. È una dinamica che rispecchia la vita trinitaria³⁵, è il “come in cielo così in terra, e proprio per questo è un *intelligere* in sé plurale ma che, in quanto fondato sulla reciprocità, rimane singolare o, meglio, trinitariamente *uno*³⁶.

CONCLUSIONI: L’ECCLESIALITÀ DELL’INTELLIGERE DEUM

In conclusione, Dio Trinità, pienamente manifestatosi nell’evento pasquale, e in modo particolare nel grido d’abbandono, rappresenta il momento culminante per arrivare all’*intelligentia fidei*, sperimentata, come *fides quae e fides qua*, essendone sia l’oggetto materiale (il centro e il culmine di ciò in cui si crede), sia l’oggetto formale (ossia la logica portante, il paradigma ermeneutico e l’occhio prospettico attraverso cui si può leggere la realtà, trasfigurandola nel suo significato)³⁷.

³⁵ Un pensatore contemporaneo, Giuseppe Zanghì, così si è espresso a tale proposito: “Il Figlio vive al massimo il rapporto con il Padre ma non come con qualcuno a Lui esterno, come con un «altro», ma con qualcuno intimo a se stesso; nell’uscita da sé nell’Altro ma che è in Lui, il Figlio supera l’alterità come oggettivazione nell’unica Soggettività divina che è lo “spirare” dei Tre l’uno nell’altro. Si ha l’Uno. Che è solo, allora – Uno –, non per esclusione ma per inclusione, perché è pericorese, comunione. Ma comunione, appunto, misurata dalla solitudine-pienezza dell’Uno: non appoggio ad altro (l’unità sarebbe negata), ma dono di sé all’altro secondo un’alterità che non è «fuori» ma intima a colui che si dà – e per questo, perché si dà, di quella intimità rovesciata che è l’altro” (G.M. Z a n g h ì, *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*, Roma 2004³, pp. 99-100).

³⁶ Scrive ancora Giuseppe Zanghì su Gesù nel culmine del suo dolore: Egli è “l’Essere che si fa, per amore, non-essere, per fare il non-essere Essere. [...] Egli è [...] l’oggetto formale della conoscenza: non ciò che essa conosce, ma la luce nella quale avviene la conoscenza. L’apertura nella quale «incollare» l’occhio perché esso veda nella verità. L’apertura per la quale non solo guardare ma entrare nella verità”. G.M. Z a n g h ì, *Gesù abbandonato maestro di pensiero*, Città Nuova, Roma 2008, pp. 18-19.

³⁷ Per quanto concerne il discorso sulla fede come oggetto materiale e oggetto formale, Tommaso d’Aquino afferma: “tra, tre sono gli aspetti in cui possiamo

Il credere non è l'atteggiamento di chi cerca di ottenere un "contenuto" attraverso l'eliminazione o la sublimazione del negativo. Al contrario, Gesù nel suo abbandono mostra che la fede è una dinamica esperienzialmente opposta: chiede di abitare il negativo e di assumere il totalmente-altro, spostando il baricentro del proprio esistere dall'"in sé" al "nell'altro". E questa dinamica cristologica trova nell'intimo di Dio la sua comunanza primordiale. Il *credere Deum*, dunque, più che con l'adesione a una forma esteriore di fede³⁸, ha a che fare con l'essere, e in modo particolare con "l'essere nell'essere-in-altro".

Insieme al significato più "oggettivo", il *credere Deum* introduce il soggetto in quello spazio da cui tutta la realtà può acquisire un significato nuovo, in quanto è lo stesso atto dell'*intelligere* ad assumere la forma dell'oggetto di fede. In altre parole, la Trinità che manifesta

considerare l'oggetto della fede. Infatti esso si può considerare sia in rapporto all'intelletto, sia in rapporto alla volontà, poiché credere, come abbiamo detto sopra, spetta all'intelletto sotto la mozione della volontà che lo spinge ad assentire. Se si considera in rapporto all'intelletto, allora nell'oggetto della fede possiamo distinguere due cose, secondo le spiegazioni date. La prima è l'*oggetto materiale della fede (materiale obiectum fidei)*. E da questo lato si considera come atto di fede «credere Dio»: poiché, come sopra abbiamo detto, niente viene proposto alla nostra fede, se non in quanto appartiene a Dio. – La seconda è la *ragione formale dell'oggetto (formalis ratio obiecti)*, la quale costituisce come il motivo per cui si acconsente a una data verità di fede. E da questo lato si considera come atto di fede «credere a Dio»: poiché, come sopra abbiamo detto, oggetto formale della fede (*formale obiectum fidei*) è la prima verità, alla quale l'uomo deve aderire, per accettare in forza di essa le cose da credere. – Se invece si considera l'oggetto di fede sotto un terzo aspetto, cioè in quanto dipende dall'intelletto dietro la mozione della volontà, allora si ha come atto di fede il «credere in Dio»: ché la verità prima considerata qual fine si riferisce alla volontà" (*STh*, II^a-IIae q. 2 a. 2 co.). I corsivi sono miei.

³⁸ Afferma in un'intervista il filosofo Massimo Cacciari, dichiaratamente non credente, a proposito della fede: è il "non poter fondarsi su nessun quieto fondamento... è l'essere appeso, come dice Agostino; la nostra fede è appesa, non è fondata, è appesa alla croce, non ha terra ferma sotto i piedi". Cf. G. M a r i t a t i, *Un dialogo che emerge. Intervista flash a Massimo Cacciari*, "Gen's" 9-10(2011), p. 153.

la sua dinamicità interna nell'evento pasquale, e in modo particolare nel grido di abbandono di Gesù crocifisso rivolto all'Abbà, oltre ad essere il nucleo centrale e la base della fede cristiana, è il paradigma della fede come pensare ecclesiale.

Qui emerge l'importanza della Chiesa come orizzonte entro il quale l'*intelligentia fidei* diviene *experientia fidei*; qui prende forma lo spessore ecclesiologico del discorso. L'*Ecclesia* è ontologicamente, anche se sul piano storico può apparire in modo ancora germinale, quello spazio relazionale e comunitario, di cui si è parlato; ma perché la Chiesa sia Chiesa, è necessario che in essa si realizzino, si inverino *ad intra* e *ad extra* quei rapporti trinitari in cui ciascuno sobriamente si pone verso l'altro in quell'atteggiamento tale da generare una nuova *intelligentia fidei*. Lo spazio relazionale realizzato dalle dinamiche trinitarie deve trovare nella Chiesa la sua espressione storica. Si tratta non di un'imitazione umana di quanto avviene sul piano divino, ma di far accadere tra gli uomini lo stesso evento di Dio. E come è possibile questo? Tale domanda se l'è posta anche quell'autore patristico da cui siamo partiti in questa relazione, Agostino d'Ipbona, arrivando ad affermare che Dio è lì dove si vive l'amore reciproco: "Questo contesto mostra in maniera sufficiente e chiara che questo amore fraterno – infatti l'amore fraterno è quello che ci fa amare vicendevolmente – non solo viene da Dio, ma che, secondo una così grande autorità, è Dio stesso"³⁹.

³⁹ *Ista contextio satis aperteque declarat, eamdem ipsam fraternam dilectionem, (nam fraterna dilectio est, qua diligimus invicem), non solum ex Deo, sed etiam Deum esse tanta auctoritate praedicari. De Trin. VIII,8,12. La stessa dinamica dell'amore ha una forma trinitaria, singolare e plurale insieme; in essa infatti vi è colui che ama, colui che è amato e l'amore stesso (cf. De Trin. VIII,10,14). Agostino arriva a questa scoperta ma qui si ferma; non continua il suo discorso perché abbagliato da una luce che non gli permette di andare avanti: "Ma riposiamo per il momento un po' la nostra attenzione, non perché essa ritenga di aver trovato già ciò che cerca, ma come si riposa di solito colui che ha trovato il luogo in cui deve cercare qualche cosa; non l'ha ancora trovata, ma ha trovato dove cercarla" (*Sed hic paululum requiescat intentio, non ut se iam existimet invenisse quod quaerit, sed sicut solet inveniri locus, ubi quaerendum est aliquid. Nondum illud inventum est, sed iam inventum est ubi quaeratur. De Trin. VIII,10,14*). Nel libro XV egli*

La reciprocità agapica è il *locus* dove Dio accade nell'umanità. Se in Gesù crocifisso e risorto, in particolare nel grido d'abbandono, troviamo la piena manifestazione della *fides qua* e della *fides quae*, allora non si può scindere il *credere Deum* da un contesto comunitario, e dunque da un orizzonte interpretativo ecclesiale.

La Chiesa è lo spazio dove la *doctrina* e l'*intelligentia* della fede diventano *experientia*: lì si realizza il desiderio agostiniano *intellectu videre quod credidi*, in quanto è soltanto a partire dall'esperienza che si può parlare di *visio*.

Streszczenie

INTELEGENCJA WIARY

Celem tego artykułu jest wyjaśnienie roli inteligencji wiary w życiu wierzącego i wyjaśnienie, jaki rodzaj inteligencji wypływa z centralnego przesłania wiary. Znanе adagium Augustyna z Hippony: *desideravi intellectu videre quod credidi* zawiera kilka elementów, które mogą nadać głębszy sens i rytm inteligencji wiary w dynamizmie, który ją tworzy. Autor podkreśla, że nie ma się do czynienia z dwoma przeciwstawnymi ruchami antropologicznymi, od wiary (*fides*) do rozumu (*ratio*), drugi od rozumu w kierunku wiary, ale z pewnym znacznie głębszym dynamizmem. Od wiary w to, co jest jej przedmiotem do wewnętrznej racjonalności tej ostatniej. Wychodząc od Wydarzenia Paschalnego, Autor zauważa, że nie chodzi o interpretowanie rzeczywistości, ale o uchwycenie formy „myślenia: i inteligencji, jakie mogą wyłonić się z interpretacji tego Wydarzenia. Dlatego uwaga skierowana jest na sam akt myślenia.

Summary

THE INTELLIGENCE OF FAITH

The purpose of this article is to explain the role of the intelligence of faith in the life of the believer and to explain what kind of intelligence flows from the central message of faith. The well-known thought of Augustine: *desideravi intellectu videre*

spiega la ragione di questa brusca interruzione, che lo ha poi portato, per parlare della presenza di Dio tra gli uomini, a scegliere la strada dell'analogia psicologica nell'interiorità del soggetto. Cf. *De Trin.* XV,6,10.

quod credidi contains several elements that can give a deeper meaning and rhythm to the intelligence of faith in the dynamism that creates it. The Author emphasizes that there are no two opposing anthropological movements, from faith (*fides*) to reason (*ratio*) and from reason to faith, but with a much deeper dynamism. From the belief in what is its subject to the inner rationality of the latter. Starting from the Paschal Passion, the Author notes that it is not about interpreting reality but about capturing the form of “thinking” and intelligence that may emerge from the interpretation of this Event. Therefore, attention is directed at the act of thinking itself.

Bibliografia:

- Clemenzia A., *In unum con-venire. L'unità ecclesiale in Agostino di Ippona*, Città Nuova, Roma 2015.
- Clemenzia A., *Nella Trinità come Chiesa. In dialogo con Heribert Mühlen*, Città Nuova, Roma 2012.
- Coda P., *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011.
- Coda P., *Il De Trinitate di Agostino e la sua promessa*, “Nuova Umanità” 24(2002), pp. 219-248;
- Coda P., *Postilla sulla semantica del “non essere” in teologia*, in P. Coda, J. Tremblay, A. Clemenzia (edd.), *Il Nulla-Tutto dell'amore. La teologia come sapienza del Crocifisso*, Città Nuova, Roma 2013, pp. 200-209.
- Coda P., *Quaestio de alteritate in divinis: Agostino Tommaso Hegel*, “Lateranum” LXVI(2003), pp. 509-528
- Coda P., *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008.
- Coda P., *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Lateran University Press, Roma 2004².
- Djuth M., lemma “*Initium fidei*”, in *Agostino. Dizionario enciclopedico*, A. Fitzgerald (ed.), Città Nuova, Roma 2007, pp. 832-837.
- Ferri R., *Il De Trinitate di Agostino d'Ippona. Commento al Libro Primo*, “Lateranum” 78(2012), pp. 549-570.
- Giovanni Paolo II, *Fides et Ratio*.
- Mühlen H., *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir*, Münster 1963.
- Lubich C., *Scritto, 25.7.1949*, w: J. Povilus, «Gesù in mezzo» nel pensiero di Chiara Lubich, Città Nuova, Roma 1981.

- Lubich C., *Spiritualità dell'unità e vita trinitaria. Lezione per la laurea "honoris causa" in teologia*, "Nuova Umanità", 151(2004), pp. 11-20.
- Maritati G., *Un dialogo che emerge. Intervista flash a Massimo Cacciari, "Gen's"* 9-10(2011), pp. 152-153.
- Mazzè S., *"Li amò fino alla fine". Il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014.
- Rahner K., *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium Salutis*, III, Queriniana, Brescia 1980⁵, 401- 507.
- San Tommaso, *STh*, II^a-IIae q. 2 a. 2 co.
- Sant'Agostino, *De Trinitate*.
- Vagagnini C., *haslo Teologia*, w *Nuovo Dizionario di Teologia*, Ed. Paoline, Roma 1977, pp. 1597-1711.
- Zanghì G.M., *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*, Roma 2004³.
- Zanghì G.M., *Gesù abbandonato maestro di pensiero*, Città Nuova, Roma 2008.

Alessandro Clemenzia, prezbiter w diecezji florenckiej, magisterium oraz licencjat kanoniczny otrzymał z teologii systematycznej na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim, doktorat obronił na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim. Ukończył studia *post-doc* w Instytucie Uniwersyteckim „Sophia” (Loppiano) w instytucie „Ontologii Trynitarnej”. Jest profesorem eklezjologii na Wydziale Teologicznym Centralnych Włoszech (Florencja) i IU „Sophia” (Loppiano). Opublikował: *Nella Trinità come Chiesa. In dialogo con Heribert Mühlen* (Città Nuova, 2012). *Il Nulla-Tutto dell'amore. La teologia come sapienza del Crocifisso* (Città Nuova, 2013). *In unum con-venire. L'unità ecclesiale in Sant'Agostino* (Città Nuova, 2015). *Castello interiore e Castello esteriore. Per una grammatica dell'esperienza cristiana* (Città Ideale, 2015). P. Coda, *Il Concilio della Misericordia. Sui sentieri del Vaticano II* (Città Nuova, 2015). *Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle* (Città Nuova, 2016). *Dio in Dio. Per una grammatica trinitaria dell'esperienza cristiana* (Città Ideale, 2017).