

Miscellanea in onore di Mons. Rino Fisichella

Contributo del Card. Camillo Ruini

Sinergia di rivelazione e ragione nell'incontro con il Dio vivente

Secondo la valutazione di Ch. Taylor, in Occidente, a partire dalla seconda metà dell'ottocento, quindi da più di 150 anni, siamo passati “da una società in cui era virtualmente impossibile non credere in Dio, a una società in cui la fede, anche per il credente più devoto, è solo una possibilità umana tra le altre”¹, insidiata da una diffusa non credenza, alla base della quale sta un umanesimo variamente formulato, vissuto e argomentato, che però in ogni caso si ritiene autosufficiente. Questa valutazione, che Taylor motiva in maniera molto dettagliata, sembra ben fondata e trova riscontri quotidiani nella nostra attuale esperienza. Ad essa corrisponde la forte affermazione di Benedetto XVI, contenuta nella Lettera del 10 marzo 2009 ai Vescovi della Chiesa cattolica e continuamente ritornante nel suo magistero, “Nel nostro tempo in cui in vaste zone della terra la fede è nel pericolo di spegnersi come una fiamma che non trova più alimento, la priorità che sta al di sopra di tutte è di rendere presente Dio in questo mondo e di aprire agli uomini l'accesso a Dio”. Da molto tempo quindi, ma con particolare intensità negli ultimi decenni, anche per la teologia Dio è divenuto non solo il tema centrale e fondante ma anche il problema fondamentale e più impegnativo: un problema a cui dovrebbe essere dedicata un'attenzione davvero prioritaria, in una prospettiva che è inseparabilmente teologica e di evangelizzazione, intesa cioè a proporre a tutti il Vangelo del Dio vivente.

L'idea base di queste pagine è pertanto che in una situazione del genere la missione prioritaria a cui deve dedicarsi la Chiesa intera, quanto meno in Occidente, sia quella di proporre e testimoniare il Dio vivente,

¹ Ch. Taylor, *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli 2009, p. 14.

anzitutto vivendo alla sua presenza. Ci occuperemo in concreto della sinergia tra rivelazione e ragione a questo riguardo: una sinergia di cui tratta anzitutto la teologia ma che interessa e coinvolge anche, come vedremo, la filosofia.

In ambito teologico, e più in generale nella cultura, di solito è la fede, molto più che la rivelazione, ad essere messa in rapporto con la ragione. *Fides et ratio* è anche il titolo di una fondamentale Enciclica di Giovanni Paolo II, la quale dedica però, assai opportunamente, il suo primo capitolo alla rivelazione di Dio a noi, origine e fondamento della fede. L'Enciclica mantiene integra la distinzione tra fede e ragione ma sottolinea l'esistenza di "una profonda e inscindibile unità tra la conoscenza della ragione e quella della fede"². In queste pagine preferiamo fare riferimento direttamente alla rivelazione, piuttosto che alla fede, perché ci occuperemo, più che degli aspetti della nostra conoscenza di Dio legati al soggetto conoscente, di colui che è insieme l'autore primo e il contenuto essenziale di tale conoscenza, cioè di Dio che si rivela a noi per la nostra salvezza. Cercheremo pertanto di precisare i rapporti di unità e distinzione tra la conoscenza di Dio che abbiamo tramite la sua auto-rivelazione e la conoscenza del medesimo Dio attraverso le realtà create, cioè l'uomo – l'io e il noi – e l'universo in cui l'uomo vive.

Procederemo tenendo come fondamentale presupposto la distinzione tra i due approcci della rivelazione e della ragione e il decisivo primato della rivelazione³, sempre in vista però della loro profonda unità e in concreto della loro sinergia reciproca. Il primato che compete al libero manifestarsi di Dio a noi rispetto alla nostra ricerca di Dio mi ha spinto a preferire, nel titolo di questo contributo, la parola "incontro" con Dio alla parola "via", o simili, tradizionalmente impiegata per designare il cammino

² *Fides et ratio*, n. 16.

³ Rimangono assai significative al riguardo le osservazioni di K. Rahner, *Theos nel Nuovo Testamento*, in *Saggi teologici*, Roma, Paoline 1965, pp. 494-505.

razionale verso Dio. Nel medesimo spirito ho precisato che il Dio a cui ci riferiamo è il “vivente”, a cui appartiene ogni iniziativa, e non un semplice oggetto della nostra indagine.

Impostato in questi termini, il tema ha una sua grande storia, che da Pascal in poi ha trovato la sua espressione classica nella formula “Dio della fede e/non Dio dei filosofi”. In realtà la questione è assai precedente alla presa di posizione di Pascal; anzi, l’alternativa secca che le sue parole sembrano indicare ha senso soltanto alla luce dei precedenti tentativi di sintesi. L’approfondimento, storico e teoretico, di queste problematiche occupa uno spazio centrale nella riflessione di J. Ratzinger-Benedetto XVI, a partire dalla sua prolusione del 1959 all’Università di Bonn⁴, attraverso i libri *Introduzione al cristianesimo*⁵ e poi *Fede Verità Tolleranza*⁶, fino alla lezione all’Università di Regensburg del 12 settembre 2006.

Il mio intento non è però propriamente quello di portare un contributo a questa tematica, bensì, presupponendo l’insegnamento dell’Enciclica *Fides et ratio* e di J. Ratzinger-Benedetto XVI, cercare di riflettere su come si possa promuovere la sinergia tra rivelazione e ragione nel contesto teologico, filosofico e culturale odierno, al solo scopo di mostrare la plausibilità della credenza nel Dio vivente: in concreto plausibilità della sua esistenza e inseparabilmente della sua rilevanza decisiva per noi. Preferisco parlare di “plausibilità”, prima che di verità e di certezza, anzitutto per il motivo pratico di non fissare subito troppo in alto l’asticella del traguardo che vorremmo superare riguardo a Dio, ma anche per una ragione più sostanziale: quando si tratta di conoscere Dio, per rivelazione ma anche attraverso la ricerca umana, non si può mai separare la ragione dalla volontà e dalla libertà. La verità e la certezza che si potranno raggiungere non saranno mai, quindi, una “pura” evidenza

⁴ *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della theologia naturalis*, Venezia, Marcianum Press 2007.

⁵ Brescia, Queriniana 1969.

⁶ Siena, Cantagalli 2003.

razionale oggettiva, ma sempre il frutto dell'immanenza reciproca della ragione e della volontà nella decisione di credere. Inoltre, per l'accoglienza della rivelazione la nostra ragione e la nostra volontà devono essere anzitutto illuminate dalla grazia dello Spirito Santo. Non vi è poi motivo di escludere che, nell'attuale concreta economia di salvezza, anche la conoscenza di Dio a partire dalle creature avvenga sempre sotto l'influsso della grazia, sebbene debba in ogni caso essere riconosciuta la possibilità – non necessariamente il fatto – di una conoscenza di Dio puramente naturale⁷.

Se guardiamo al panorama attuale sia della filosofia sia anche della teologia, non possiamo dire che esso appaia molto positivo e incoraggiante riguardo allo sviluppo e approfondimento delle motivazioni a sostegno del riconoscimento della realtà del Dio vivente. Sinteticamente, si potrebbe sostenere che entrambe le strutture portanti dell'approccio a Dio tradizionalmente sviluppato in ambito cattolico, quella razionale della teologia filosofica e quella soprannaturale del trattato teologico fondamentale sulla rivelazione, attraversano un periodo di crisi, o almeno di ripensamento profondo, e si presentano come un cantiere aperto, con molto materiale utile e anche prezioso ma senza un progetto definito e condiviso. Il clima è quindi assai diverso da quello di serena certezza e al contempo di grande consapevolezza epistemologica che emerge dalle pagine che S. Tommaso d'Aquino dedica a questi argomenti⁸.

Già 40 anni fa B. Lonergan faceva risalire le presenti difficoltà al passaggio dalla concezione classica a quella moderna di cultura, passaggio a cui la filosofia e la teologia neoscolastiche si sono sottratte per troppo tempo e che, alla fine, ha provocato il loro recente e improvviso crollo. Secondo Lonergan, di per sé si tratta di un cambiamento dei paradigmi

⁷ Cfr B. Lonergan, *Ragione e fede di fronte a Dio*, Brescia, Queriniana 1977, pp. 123-125, dove viene presentato sinteticamente l'insegnamento del Concilio Vaticano I al riguardo.

⁸ Cfr *Summa Theologiae*, I, q. 1 e q. 2; *Summa contra Gentiles*, I, cc. 1-14.

culturali e non di una crisi della fede, ma questo passaggio, già di suo assai impegnativo dato che aumentano a dismisura le conoscenze disponibili mentre mancano, almeno per ora, i criteri per valutarle, ha comportato non poche situazioni di crisi e perfino di abbandono della fede⁹. Questa diagnosi di Lonergan, sebbene non esauriente, non è facilmente accantonabile: il quadro culturale, infatti, è sicuramente cambiato nei suoi assetti fondamentali e ciò ha inevitabili implicazioni per la comprensione della fede, come dell'uomo e di tutta la realtà, quindi per la filosofia e la teologia.

Più problematico è invece, a mio parere, il modo in cui Lonergan propone di rispondere a questi cambiamenti: in particolare non riesco a condividere il passaggio che egli suggerisce dal concetto di teologia intesa come scienza di Dio e di tutto ciò che ha ordine a Dio¹⁰ alla teologia come riflessione sul significato e sul valore della religione in una determinata cultura, con tutte le conseguenze che derivano da questo cambio di prospettive¹¹. Con un simile passaggio, infatti, il primato e l'importanza decisiva di Dio quale si può conoscere razionalmente, e soprattutto quale si rivela a noi nella storia della salvezza e definitivamente in Gesù Cristo, anche se non vengono necessariamente negati, non occupano più, fin dall'inizio, quella posizione centrale e determinante che a loro compete costitutivamente. Rispetto alla formula classica "scienza di Dio", il cambiamento intervenuto nei parametri culturali non sembra giustificare cioè un mutamento riguardo al tema di cui la teologia prioritariamente si occupa, che rimane Dio e non la religione o le religioni, bensì una nuova comprensione della parola "scienza". Quello di scienza è infatti un concetto decisamente analogico, che anche nella cultura attuale non può e non deve essere reso forzatamente univoco, confinandolo entro i canoni metodologici

⁹ B. Lonergan, *op. cit.*, pp. 112-122.

¹⁰ Cfr S. Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 7c.

¹¹ Cfr Lonergan, *op. cit.*, pp. 56-57.

delle scienze empiriche, e che a questa condizione può applicarsi alla nostra conoscenza di Dio. In questa conoscenza però, come ho già accennato, la libertà del soggetto umano ha, insieme alla ragione, un ruolo essenziale. In questo senso siamo effettivamente molto lontani dall'ideale aristotelico di scienza come conoscenza puramente oggettiva di ciò che è necessario. Si può anzi ritenere che il mutamento dei parametri culturali abbia reso l'applicazione del concetto di scienza alla conoscenza di Dio maggiormente in sintonia con quel nuovo approccio a Dio che ha origine dalla decisiva novità della rivelazione: a patto, naturalmente, che il concetto moderno di scienza non venga ristretto entro limiti positivistic.

Il passaggio dalla cultura classica a quella moderna ha influito anche sui rapporti tra filosofia e teologia, non sopprimendo la loro differenza costitutiva ma rafforzando comunque le ragioni della loro sinergia. La filosofia, infatti, è divenuta esistenziale e storica e considera l'uomo non solo secondo le sue strutture essenziali bensì in tutta la concretezza del suo vivere e del suo morire. A sua volta la teologia ha sviluppato tanto la sua dimensione storica, e storico-critica, quanto la dimensione antropologica, in maniera nuova e più profonda. Come però ha messo in evidenza il Concilio Vaticano II, specialmente nel n. 22 della *Gaudium et spes* che conclude cristologicamente il capitolo di questa Costituzione dedicato all'antropologia, soltanto una teologia radicalmente cristologica può essere anche, e congiuntamente, radicalmente teologica e antropologica, perché scopre la più profonda unità della teologia nell'unità di Dio e dell'uomo in Gesù Cristo¹². Su queste basi ogni separazione tra filosofia e teologia diventa ingiustificata, mentre la loro sinergia appare richiesta dall'interno

¹² Cfr il commento di J. Ratzinger a questo numero della *Gaudium et spes*, in *Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, III, Freiburg-Basel-Wien, Herder 1968, pp. 350-354.

sia dell'una che dell'altra: una sinergia però nella quale non solo la teologia ma anche la filosofia mantenga la sua intrinseca autonomia¹³.

Dobbiamo ora chiederci come articolare concretamente la sinergia di rivelazione e ragione nell'incontro con il Dio vivente. Ferma restando la superiorità intrinseca dell'approccio basato sulla rivelazione, rimane aperta la domanda sulla priorità da dare all'uno o all'altro approccio nell'ordine logico ed espositivo. La soluzione classica adottata dalla scolastica premette, con forti e profonde ragioni, la teologia filosofica al trattato teologico sulla rivelazione divina. La scolastica presupponeva però una distinzione tra i due approcci assai più rigida di quella che va conservata oggi all'interno della loro sinergia. Nel contesto attuale buone ragioni possono essere addotte sia per mantenere l'ordine tradizionale sia per incominciare invece con la realtà storica della rivelazione di Dio a noi, o anche per intrecciare i due percorsi, accettando il rischio di oscurare in qualche misura lo sviluppo lineare di ciascuno di essi.

Azzardiamo una nostra proposta – che rimane sostanzialmente ancorata alla tradizione –, pur nella consapevolezza della sua problematicità. Il punto di partenza sembra da collocare nell'analisi del soggetto umano, per mostrare che in esso è presente la questione di Dio: nel contesto culturale di oggi la legittimità, se non l'esistenza stessa, di una tale questione non può infatti essere semplicemente presupposta¹⁴. Accanto all'analisi dell'esistenza trovano posto qui la storia e la fenomenologia delle religioni.

Da questo punto di partenza possono svilupparsi gli itinerari razionali verso Dio, da concepirsi come un'unità di distinti, piuttosto che

¹³ Cfr J. Alfaro, *Teologia, filosofia e scienze umane*, in *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia, Queriniana 1986, pp. 132-158, che mostra anche come solo riconoscendo questa autonomia della filosofia si possa rispondere alla nota tesi di M. Heidegger secondo la quale l'interrogare proprio della filosofia e il credere proprio della teologia sarebbero due atteggiamenti che si escludono reciprocamente. Molto significativo anche l'ampio studio di R. Fisichella, *Oportet philosophari in theologia*, in *Gregorianum* 76 (1995), pp. 221-262; 503-534; 701-728.

¹⁴ Cfr J. Alfaro, *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, Brescia, Queriniana 1991.

come vie separate e totalmente indipendenti a vicenda¹⁵. In questo percorso è sempre necessario partire da una realtà di cui abbiamo esperienza, per poter concludere all'esistenza di Dio, e non soltanto a un nostro concetto di lui. Questa realtà deve essere sempre, in ultima analisi, sia il soggetto umano – l'io e il noi – nella sua specificità sia l'universo: l'approccio razionale a Dio non può tollerare infatti né una restrizione antropologica né una omologazione del soggetto umano al mondo.

Il passaggio da questa realtà alla realtà trascendente richiede un duplice esame: sia della conoscenza e del linguaggio sia delle dinamiche del desiderio. Tale esame mette in luce due fondamentali fattori di crisi: uno di essi riguarda la legittimità di un approccio razionale alla realtà non empirica – in sostanza, la legittimità della metafisica –, l'altro l'esistenza del male nel mondo. La risposta al primo di essi richiede il superamento di un divieto profondamente radicato nel pensiero moderno e contemporaneo ed è quindi storicamente assai ardua; può contare però sulla “metafisica implicita” presente nella conoscenza e nel linguaggio umano. Rimane dunque, nella situazione attuale, un passaggio difficile e in certo senso precario, ma non impossibile. La seconda risposta si confronta invece con un problema ben più antico – anzi di sempre – e non riesce mai ad essere, a livello razionale e umano, pienamente convincente: riguardo all'esistenza del male una grande domanda rimane dunque aperta e costituisce, dall'interno di ogni tentativo umano di approccio a Dio, un'apertura e una richiesta di una risposta più alta.

A quale Dio si può giungere attraverso questi itinerari razionali? Per ragioni di spazio devo limitarmi a qualche indicazione che non posso motivare, neppure sommariamente, evidenziando un unico punto che mi

¹⁵ Crf il mio contributo *Le vie di Dio nella ragione contemporanea*, in AA.VV., *Dio oggi. Con lui o senza di lui cambia tutto*, Siena, Cantagalli 2010, pp. 29-56, dove ho distinto tre possibili itinerari sulla base dei tre trascendentali dell'essere, del vero e del bene. Nel medesimo volume i contributi di R. Spaemann, *La ragionevolezza della fede in Dio*, pp. 57-76, e di P. van Inwagen, *Dio e la scienza: una prospettiva filosofica*, pp. 203-221, sono assai significativi per l'approccio razionale all'esistenza di Dio nel contesto filosofico e scientifico di oggi.

sembra particolarmente significativo per il tema che stiamo trattando. Questo Dio ci appare come l'Essere assoluto, fonte di ogni realtà contingente, e il Mistero assoluto, che tuttavia non è totalmente inconoscibile, bensì può essere in qualche modo conosciuto, sebbene in maniera sempre imperfetta e soltanto analogica. Egli è, per identità, intelligente e buono, anche moralmente, fonte di ogni intelligibilità ed eticità: con quest'ultima affermazione, chiaramente, il problema posto dall'esistenza del male non si avvicina a una soluzione ma al contrario si radicalizza. Il punto su cui vorrei soffermarmi è ben noto, ma mi interessa per le sue conseguenze. Il rapporto tra questo Essere e Mistero assoluto e la realtà dell'uomo e del mondo appare caratterizzato da una strana peculiarità: è un rapporto necessario nella sua linea ascendente, dal mondo a Dio, ma non in quella discendente, da Dio al mondo, data l'assolutezza di Dio. A partire di qui sorge la domanda: il Mistero assoluto, intelligente e buono, che è il presupposto necessario dell'essere, dell'intelligibilità e bontà del mondo, ma da parte sua non ha alcun rapporto necessario con il mondo, non potrebbe forse essere così radicalmente assoluto e autosufficiente da rimanere in se stesso indifferente nei confronti del mondo e delle sue vicende? Sappiamo bene come nella storia delle religioni l'interrogativo riguardo all'atteggiamento della divinità verso di noi sia all'origine delle preoccupazioni più profonde e sappiamo anche come i filosofi greci che svilupparono con maggior penetrazione e rigore una loro "teologia" conclusero che l'uomo non poteva entrare in rapporto con Dio. Queste, dell'atteggiamento di Dio verso di noi e dell'interpellabilità di Dio da parte nostra, sono esattamente le domande a cui la filosofia, e più in generale l'esperienza e la riflessione dell'umanità, non possono dare una risposta sicura e convincente, se Dio stesso non interviene a illuminarle¹⁶. In questo modo il passaggio dalla ragione alla rivelazione nell'incontro con

¹⁶ Cfr J. Ratzinger, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, cit., pp. 51-53.

Dio non è più una giustapposizione di due itinerari eterogenei, bensì uno sviluppo nuovo, umanamente imprevedibile e non esigibile, il quale però consente che trovi davvero risposta tutto il domandare che nasce dentro di noi. L'esistenza del male nel mondo sembra pertanto un aspetto – certo quello sommamente radicale e provocatorio – di un interrogativo più ampio.

Passiamo dunque all'approccio al Dio vivente, ivi compresa anzitutto la sua stessa esistenza, che egli ci dona attraverso la sua auto-rivelazione. Condizione fondamentale e insostituibile della validità di questo approccio è chiaramente che la rivelazione stessa sia reale e, in un modo o nell'altro, conoscibile e accertabile: di questa condizione la teologia contemporanea forse non si occupa abbastanza. Non si potrà prescindere qui dalla rivelazione del Dio vivente nell'Antico Testamento, pur tenendo onestamente conto dei mutamenti anche radicali intervenuti negli studi anticotestamentari negli ultimi decenni e del quadro piuttosto instabile che ne risulta. Soprattutto in Gesù Cristo però, nel suo modo di vivere, nelle sue opere e nel suo insegnamento, nella sua morte e risurrezione, la rivelazione biblica di Dio trova la sua sintesi e purificazione e giunge al suo compimento. La realtà storica e trascendente di Gesù è dunque lo snodo centrale e imprescindibile della conoscenza di Dio per rivelazione.

In secondo luogo, non avrebbe senso una conoscenza di Dio a partire dalla rivelazione cristiana che non fosse caratterizzata in senso trinitario, trovando proprio nella rivelazione di Dio Padre attraverso il suo Figlio e rivelatore Gesù Cristo, nella luce e nella forza dello Spirito Santo che ci rende capaci di accogliere la rivelazione stessa, la risposta trascendente, ma anche piena e autentica, ai nostri interrogativi sia perenni sia attuali riguardo a Dio¹⁷.

¹⁷ W. Kasper ha compiuto un interessante e impegnativo tentativo in questo senso nel suo *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia, Queriniana 1984.

Nella prospettiva della rivelazione biblica Dio è il Signore vivente che, nella pienezza della sua vita, del suo amore, della sua libertà e della misericordia, sceglie e salva il suo popolo, e in esso l'umanità intera. Perciò la parola ultima che esprime il suo mistero, in concreto il mistero della vita trinitaria, è "Dio è amore"¹⁸. Siamo certamente molto lontani, nell'approccio e nel modo di esprimersi, dalla concezione filosofica dell'Assoluto e anche nei contenuti siamo molto al di là di essa. Il Dio biblico non solo è da noi interpellabile ma è colui che ci interpella per primo e ci salva, che anzi nel suo eccesso di amore per noi si volge contro se stesso per salvarci nella croce del Figlio¹⁹. Solo a partire dalla rivelazione che Dio fa di se stesso la domanda che l'uomo porta dentro di sé, e che in ultima analisi lo costituisce nella sua umanità, può trovare quindi una risposta piena e concreta, anzi radicalmente eccedente la domanda stessa, sebbene sempre in quella forma segnata dal mistero che accompagna tutto il nostro rapporto con Dio, fino a che non lo vedremo così come egli è²⁰.

Nel momento in cui sottolineiamo tutto questo, dobbiamo però riconoscere che anche l'Assoluto a cui abbiamo cercato di giungere razionalmente, e che già i filosofi greci avevano parzialmente colto, non può essere inteso come un essere statico e privo di vita. Al contrario, questo essere già per Aristotele era pura attività, intellesione che conosce se stessa. Tanto meno l'immagine di un Dio statico può essere proiettata sulla grande scolastica e in particolare sul puro atto di essere di S. Tommaso che è, per identità, vita, intelligenza, amore e libertà.

Rimane vero, tuttavia, che la teologia, pur avendo recepito la concezione filosofica di Dio in maniera originale e creativa, non è stata sufficientemente libera e critica nel purificare questa concezione alla luce

¹⁸ *IGv* 4, 8.16.

¹⁹ Benedetto XVI, Enciclica *Deus caritas est*, n. 12.

²⁰ *IGv* 3, 2; cfr *ICor* 13, 12.

della rivelazione che Dio ha fatto di se stesso²¹. Proprio per questo compito, tanto importante quanto difficile, la rivelazione trinitaria offre il fondamentale stimolo e punto di partenza. Essa colloca infatti l'autodonazione "dentro" all'assoluto di Dio e pone così il fondamento della sua sovrabbondante capacità di "svuotare" se stesso²² per donarsi a noi, rimanendo sempre e immutabilmente se stesso. Ma questo è uno sviluppo teologico di cui siamo solo all'inizio e che rimarrà sempre contrassegnato dal mistero di Dio.

A questo punto l'indagine riguardo a Dio, per non rimanere un esercizio intellettuale avulso dalla situazione storica, deve ritornare al punto da cui siamo partiti, cioè alle motivazioni che spingono gli uomini di oggi a cercare di realizzare se stessi e costruire il proprio mondo a prescindere da Dio. Qui la sinergia tra rivelazione e ragione trova un terreno di applicazione particolarmente favorevole. Solo la rivelazione, infatti, può offrire un'alternativa davvero attraente e convincente, in grado di competere con le spinte, storicamente molto potenti, che inducono a fare a meno di Dio. Mi riferisco chiaramente alla rivelazione non solo in quanto indagata intellettualmente, bensì in quanto incarnata in persone e comunità che danno testimonianza con la loro vita della sua bontà e ricchezza sia esistenziale sia sociale e storica²³. Cercare di comprendere in profondità gli interrogativi e gli orientamenti – a loro volta non solo intellettuali ma esistenziali, sociali e storici – che nel nostro tempo favoriscono la non credenza è però anzitutto compito di un'indagine multidisciplinare nella quale una moderna filosofia del concreto – come tale intrinsecamente

²¹ Cfr J. Ratzinger, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, cit., pp. 53-55; W. Pannenberg, *L'assunzione del concetto filosofico di Dio come problema dogmatico della teologia cristiana delle origini*, in *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia, Queriniana 1975, pp. 330-385.

²² *Fil 2, 7*: "ekénosen".

²³ Importante al riguardo A. Scola, *Fine della modernità: eclissi e ritorno di Dio*, in *Dio oggi*, cit., pp. 81-104.

aperta a includere l'esperienza cristiana – ha un ruolo decisivo di interpretazione, valutazione e sintesi²⁴.

Per ragioni di spazio non posso entrare in queste problematiche. Termino quindi con un'osservazione metodologica: nel discorso su Dio, come in quello su Gesù Cristo, l'*in se* e il *pro me*, la dimensione ontologica e quella soteriologica, non sono mai separabili. Al tempo stesso, la domanda sull'*in se*, cioè sulla realtà di Dio, non può essere evitata rifugiandosi nel *pro me*, nella rilevanza di Dio per noi: è fin troppo chiaro, infatti, che un Dio non esistente non può essere realmente rilevante e salvante. Tenere insieme l'inseparabilità dell'*in se* e del *pro me* con la non riducibilità dell'*in se* al *pro me* sembra essere l'unica strada percorribile per un sano approccio al mistero del Dio vivente.

²⁴ Anche sotto questo profilo è importante il volume già citato di Ch. Taylor, come anche il suo lavoro precedente *La modernità delle religioni*, Roma, Molteni 2004.