

4 - LUMEN

SERGIO
PARENTI



COMUNICAZIONE CREDIBILITÀ DI CRISTO FEDE

**La conoscenza per comunicazione di notizia
e la credibilità umana di Cristo
in rapporto all'atto di fede.**



EDIZIONI STUDIO DOMENICANO

COLLANA «LUMEN» 4

SERGIO PARENTI

Comunicazione credibilità di Cristo fede

La conoscenza per comunicazione
di notizia e la credibilità umana
di Cristo in rapporto all'atto di fede



EDIZIONI STUDIO DOMENICANO

TUTTI I DIRITTI SONO RISERVATI

© 1991 - PDUL Edizioni Studio Domenicano
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA - Tel. 051/582034

Finito di stampare nel mese di aprile 1991 presso le Grafiche Dehoniane - Bologna

A Maria Vergine

*Verum enim est bonum intellectus,
ad quod naturaliter inclinatur;
unde sicut res cognitione carentes
moventur ad suos fines absque ratione,
ita interdum intellectus hominis
quadam naturali inclinatione
tendit in veritatem,
licet rationem veritatis non percipiat.*

Il vero, infatti, è il bene dell'intelletto,
al quale per sua natura è ordinato.
Per questo, come le cose prive di conoscenza
si dirigono ai rispettivi fini inconsapevolmente,
così talvolta anche l'intelletto dell'uomo
per una sorta di istinto naturale
tende alla verità,
anche se non percepisce il perché della stessa.
(S. Tommaso D'Aquino, *Phys.*, I, 10, n.169)

PREMESSA

Questo studio è indirizzato soprattutto a chi non crede o si trova in crisi di fede, anche se spero possa interessare pure il credente.

Il Vangelo, cioè la «Buona Notizia», è in qualche modo, comunque, una «notizia»: uno strumento di comunicazione. E il credere, in qualche modo, rientra nel fatto più generico della conoscenza per comunicazione di notizia.

Ma è una notizia particolare: dichiara di essere un messaggio divino. Quali garanzie di credibilità ha colui che afferma di parlare a nome di Dio?

È possibile, anziché chiedere un segno dal cielo a conferma dell'autenticità divina del messaggio evangelico, fidarsi del latore del medesimo, secondo i criteri di verifica della conoscenza per comunicazione di notizia tra uomo e uomo?

È possibile, per chi cerca i fondamenti della ragionevolezza della fede cristiana, fondarsi sulla credibilità umana di Cristo?

Può una credibilità umana venir verificata in modo sufficientemente critico, oppure l'accettarla è opzione arbitraria, priva, in fin dei conti, di un valore oggettivo di verità?

Qual è il pensiero degli evangelisti in merito alla credibilità umana del Signore?

A questi interrogativi, fino a oggi abbastanza trascurati dall'apologetica e dalla teologia fondamentale, cerca di trovare una risposta il presente studio.

Accingendomi a studiare l'argomento in generale, e la credibilità umana del Signore in particolare, ho presto dovuto constatare che per la sua comprensione erano necessari molti altri argomenti, ciascuno dei quali è oggetto di precise discipline.

Ovviamente mi era ed è umanamente impossibile trattare da specialista tutto ciò che si richiede per rendere evidenti le mie con-

clusioni. D'altra parte non era mia intenzione rinunciare. Ho cercato quindi di ricostruire il percorso che mi sembra portare alle conclusioni, partendo dalla conoscenza dell'uomo comune, trascurando ciò che non mi pareva essenziale.

Addentrandomi passo dopo passo nel campo delle diverse discipline interessate, ho dovuto prender posizione anche su argomenti controversi, soprattutto in filosofia, teologia ed esegesi biblica. Un lettore specialista avrebbe gradito un confronto dettagliato con le posizioni diverse, ma ciò avrebbe creato confusione al lettore comune. Ho cercato quindi, per quanto mi era possibile, di porre i confronti non essenziali in nota.

Non ho trovato altri studi che affrontino l'argomento dal mio stesso punto di vista e questo è per me un grosso limite, perché i primi passi sono anche i più incerti. Ho invece trovato molti aiuti nei singoli argomenti che mi erano indispensabili per arrivare alla conclusione. Per quanto riguarda dunque le citazioni e la bibliografia, mi sono regolato nel modo seguente: ho citato le fonti ovunque il ragionamento mi sembrava richiederlo, per esempio ad avvalorare affermazioni di tipo storico; dove invece l'argomentazione non presuppone argomenti d'autorità, il lettore stesso veda se è corretto quanto ho detto.

Per onestà e anche per gratitudine ho però indicato, dove mi è stato possibile, quelle opere e quegli autori che mi hanno suggerito la soluzione. Con questo non pretendo affermare di aver riportato esattamente il loro pensiero, ma solo che nei loro scritti ho trovato l'aiuto necessario per proseguire. La responsabilità di ciò che dico resta quindi mia.

Devo infine ringraziare alcuni confratelli: il P. Giordano Muraro, che per primo mi introdusse negli argomenti concernenti la divina rivelazione, e con il quale cominciai a lavorare sull'argomento della credibilità umana; il P. Alberto Galli, che mi aiutò, come professore e come amico, in interminabili discussioni, a chiarire quanto riguarda la Fede e i motivi di credibilità; infine il P. Bernardo Boschi, senza il quale non avrei potuto terminare questo lavoro riferendolo alla figura di Cristo, così come la descrive il Vangelo.

Ringrazio infine tanti altri amici che, in numerose discussioni, mi hanno aiutato a chiarire molte cose.

Fra SERGIO PARENTI O.P.

ABBREVIAZIONI

Per le opere di S. Tommaso D'Aquino

I	<i>Summa Theologica</i> , pars Prima
I-II	<i>Summa Theologica</i> , pars Prima Secundae
II-II	<i>Summa Theologica</i> , pars Secunda Secundae
III Sent.	<i>Scriptum super IV libros Sententiarum...</i> , lib. III
a.	articulus
CG	<i>Liber de Veritate Catholicae Fidei</i>
De Pot.	<i>Quaestiones Disputatae De Potentia Dei</i>
De Malo	<i>Quaestiones Disputatae De Malo</i>
De Ver.	<i>Quaestiones Disputatae De Veritate</i>
Heb.	<i>Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Hebraeos</i>
q.	quaestio
q.la	quaestiuncula
Rom.	<i>In S. Pauli Apostoli epistula Ad Romanos</i>

I commenti ad Aristotele vengono indicati evidenziando il titolo dell'opera di questi, abbreviato.

Altre abbreviazioni

BJ	<i>La Bibbia di Gerusalemme</i>
BL	BOISMARD-LAMOUILLE, <i>L'Évangile de Jean</i>
COD	<i>Conciliorum Oecumenicorum Decreta</i>
DS	DENZINGER-SCHÖNMETZER, <i>Enchiridion...</i>
GLNT	KITTEL-FRIEDRICH, <i>Grande Lessico...</i>
PG	MIGNE, <i>Patrologiae...</i> , Series Graeca
PL	MIGNE, <i>Patrologiae...</i> , Series Latina

Per i titoli completi delle opere sopradette, cfr. Riferimenti Bibliografici.

INTRODUZIONE

Passando dall'infanzia all'età adulta diventiamo sempre più autonomi nel nostro agire. Ciò vale anche per la nostra religiosità e la nostra Fede. Si accende in noi uno spirito critico e cominciamo a porci domande come: «Perché credo?», «Perché sono cristiano?», «Se fossi nato in un altro paese, e fossi stato educato in un'altra religione, non sarei forse altrettanto convinto della verità di quest'ultima?»...

Abituati però ad associare i concetti di religiosità e bontà morale, ci sembra che questi dubbi ci allontanino dal bene, e ciò a volte crea stati di angoscia non indifferenti. Per uscire da questa «crisi», come da tante altre crisi, è necessario prendere una serena visione della realtà, rendersi conto del «perché», obiettivamente, una certa scelta è giusta, e assumerci la responsabilità delle successive scelte in proposito. In parole molto semplici: si tratta di renderci conto che veramente Dio si è fatto vivo con gli uomini, cioè ha parlato ad essi; si tratta di conoscere ciò che ha detto; si tratta infine di prenderci la responsabilità dell'accettare o rifiutare il messaggio e le proposte di Dio.

Noi chiameremo «motivo di credibilità» in ordine all'accettazione del messaggio divino ciò che ci permette di sapere che è veramente Dio l'autore del messaggio. Non è un problema secondario. Chi compra un quadro falso scambiandolo per vero, danneggia se stesso e fa torto all'autore, cui attribuisce cose che non ha fatto. Non è giusto attribuire a Dio messaggi inventati dall'uomo. Se è ingiusto mettere in bocca a chicchessia una parola non sua, è però tanto più ingiusto quanto più è autorevole la persona cui attribuiamo un messaggio non suo: nel caso di Dio l'ingiustizia è evidentemente massima.

Da sempre la Chiesa propone, a chi non crede ancora o a chi vien preso dal dubbio, dei «motivi di credibilità»: specialmente il miracolo e la profezia. Essendo opere che solo Dio può compiere, esse hanno la funzione del «sigillo» che, in passato, garantiva l'autenticità di una lettera importante.

Di fatto, però, molti oggi non ritengono sufficienti questi motivi. Forse perché i progressi meravigliosi della scienza o la curiosità per i fenomeni paranormali ci hanno dato occasione di ritenere che qualsiasi evento insolito possa essere in qualche modo spiegato senza dover ricorrere a un intervento divino.

Spesso ci rifugiamo allora in motivazioni soggettive o affettive della nostra Fede, a volte persino la riteniamo un «salto nel buio», rifiutandone a priori ogni ragionevolezza.

Noi non affronteremo direttamente tutti questi problemi. Scopo di questo lavoro è presentare un particolare «motivo di credibilità», molto usato nella pastorale quotidiana, ma non molto studiato in modo sistematico. In termini molto banali, che possono anche indurre a equivoci, esso viene proposto così: «Se Cristo non era né un pazzo illuso né un imbroglione, dev'essere vero ciò che ha detto».

La semplicità di questo argomento è soltanto apparente, e ce ne possiamo render conto non appena ci riflettiamo sopra. Questo argomento non confonde forse una fede umana in Cristo con quella divina, soprannaturale? Inoltre, la fede tra uomo e uomo come può portare a una certezza?

Come sempre, per uscire dalla nebbia delle intuizioni, e per cercar risposte soddisfacenti alle domande che ci poniamo, è necessario analizzare con cura i termini della questione.

È ciò che ora faremo, seguendo quest'ordine: anzitutto cercheremo di chiarire che cosa intendiamo per «fede» in generale. In secondo luogo cercheremo di studiare che valore possa avere la fede tra uomo e uomo. In terzo luogo ci occuperemo della «Fede» soprannaturale e cercheremo di chiarire il posto che occupano, nell'atto di Fede in Dio, i motivi di credibilità. La conclusione - puramente teorica - sarà che la credibilità umana di Cristo può essere «motivo di credibilità» moralmente certo in ordine alla Fede in Dio.

Resterebbe infine da applicare alla figura storica di Cristo tutto ciò che avremo scoperto. Non lo faremo, e forse è meglio così. Invece cercheremo di vedere come Gesù stesso abbia difeso la propria credibilità umana. Da questo punto in poi, la riflessione dovrebbe diventare personale. In fondo, se voglio che due miei amici diventino amici fra loro, posso solo creare l'occasione perché si incontrino, ma che ne nasca un'amicizia non dipende più da me. L'applicare a Cristo questo discorso deve restare un fatto personale.

Spero comunque che queste riflessioni possano aiutare qualcuno a scoprire o riscoprire, grazie all'incontro personale con Gesù-uomo, la ragionevolezza della propria Fede nel Cristo-Dio.

LA CONOSCENZA PER COMUNICAZIONE DI NOTIZIA

1 - La conoscenza in genere

Parlare della conoscenza di qualcosa, fondata sull'aver ricevuto una notizia, presuppone un discorso sulla conoscenza. Questo argomento è particolarmente difficile ed è sempre stato uno dei motivi principali di dispute tra i filosofi. Tuttavia è necessario che troviamo alcuni punti fermi su di esso, pena la impossibilità di proseguire. Cercheremo di farlo nel modo più elementare possibile, rassegnandoci se, com'è inevitabile, quanto avremo trovato non ci permetterà di comprendere la conoscenza in modo tale da poter rispondere alle tante domande e obiezioni che potrebbero insorgere in noi.¹

¹) Quando guardiamo qualcosa da lontano, la vediamo solo confusamente tra le altre cose, e senza riuscire neppure a distinguere le sue particolarità: poi, avvicinandoci, la nostra conoscenza acquista precisione.

L'esempio della vista serve a illustrare il comportamento del nostro conoscere in generale: esso passa dall'imperfetto al perfetto (cfr. S. TOMMASO, I, q. 85, a. 3 c.; *In Post. Anal.*, I, 1, nn. 42-43; *In Phys.* 1, nn. 15-21).

Ora, una conoscenza imperfetta non è una conoscenza falsa. Dunque, eccetto il caso che qualcuno possa iniziare da conoscenze già perfette, potremo e dovremo accontentarci di cognizioni almeno inizialmente oscure e confuse, ma non per questo false.

Forse è assai problematica da realizzare l'esigenza del metodo cartesiano (cfr. R. DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, reg. III; *Discorso sul Metodo*, parte II) di procedere solo mediante concezioni ben chiare e distinte.

Non è facile partire da zero con mattoni ben squadrate e perfetti, nel costruire l'edificio del sapere.

Storicamente, le assiomaticizzazioni hanno seguito invenzioni e scoperte che, per quanto evidenti, lasciavano aperti molti problemi. E se Descartes ha ipotizzato il metodo di «rigettare... come interamente falso tutto ciò in cui potersi immaginare il meno dubbio» (*Discorso sul Metodo*, parte IV, p. 23), la storia, alla fine, sembra dar ragione a un'immagine diversa di sapiente: quella cioè aristotelica di un paziente ordinatore di tante cose (*Metafisica*, I, c. 1, 982 a 10-20), grato verso chi l'ha preceduto pur sbagliando (*ibid.* II, c. 1, 939b 10-20) e non reso così diffidente dalla disparità delle opi-

Noi siamo evidentemente capaci di conoscere. Per «conoscere» intendo quel fatto molto comune che denominiamo solitamente con questa parola. Esempi di conoscenza possono essere: guardare un oggetto e vedere com'è fatto; risolvere un problema matematico; renderci conto che un certo modo di comportarci non serve a renderci felici... e così via.

Dicendo che siamo capaci di conoscere² mi riferisco alla nostra possibilità di compiere questa azione, distinguendo quindi l'azione dalla capacità di compierla: nel senso, per esempio, che quando mi trovo al buio sono sempre capace di vedere, anche se attualmente non vedo nulla, mentre un cieco o un oggetto inanimato non lo sono. Ciò che ho detto per la vista vale analogamente per la conoscenza in senso generico, della quale parlavamo.

L'insieme di atti di conoscenza non è però un tutto indistinto. In comune essi hanno evidentemente l'esser conoscenza di qualcosa³

nioni altrui.

In questo atteggiamento cerco di parlare della conoscenza, riconoscendo che non sarei capace invece di farlo se dovessi accontentare le esigenze di chiarezza e precisione proprie del metodo cartesiano.

²) Per il criterio da seguire nell'espone la conoscenza, mi sono ispirato a: *In De Anima* II, 6, nn. 304-307.

³) O si conosce qualcosa, o non si conosce del tutto, così come o parliamo di qualcosa, o non diciamo nulla, come suggerisce il Forestiero a Teeteto (PLATONE, *Sofista*, 237 d-c; cfr. il cap. 31 del *Teeteto*).

Si può obiettare che allora conosciamo anche il «nulla», visto che ne parliamo sentatamente.

La difficoltà fu risolta già da Aristotele (*Metafisica*, V, c. 7, 1017 a 20-35; cfr. *In Metaph.*, V, 9, n. 895; *De Ente et Essentia*, c. 1, n. 2), notando che «qualcosa» ha più significati, e in particolare noi chiamiamo «qualcosa» (Aristotele parlava di «ente») sia ciò che effettivamente c'è, sia tutto ciò di cui formuliamo affermazioni vere, e cioè i soggetti delle enunciazioni. Questa seconda categoria di «cose» è evidentemente assai più vasta della prima, in quanto comprende relazioni, privazioni e anche le negazioni più forti, come il «vuoto» o il «nulla».

Come avviene che si possa fare un'affermazione vera su una «cosa» che in realtà tale non è?

Ad esempio dando un nome unico a uno stato di fatto che conosciamo con un giudizio negativo.

Supponiamo che sia vero, e cioè rispondente a realtà, che «Tizio non vede».

Chiamiamo allora «cecità» lo stato di Tizio e riformuliamo una enunciazione equivalente in modo affermativo, dicendo: «la cecità di Tizio è reale».

Il modo di giudicare e di parlare della cecità di Tizio diventa conseguentemente del tutto simile a quello che potrebbe riguardare la salute o l'intelligenza di Tizio, che invece sono realtà in senso stretto, non ridicibili cioè alla verità di un giudizio negativo.

Diremo allora che «cecità» è un «ente di ragione», cioè è «qualcosa» per il modo con cui possiamo giudicarne e parlarne.

Analogo discorso vale anche per le cosiddette «relazioni di ragione», quale, ad esempio, l'identità di ogni cosa con se stessa.

perché non conoscer nulla è lo stesso che non conoscere. Ma quello che veniamo a sapere della cosa conosciuta non è sempre identico e neppure totalmente diverso ogni volta. Consideriamo il caso di più atti di conoscenza riguardanti un medesimo oggetto. Posso, per esempio, toccare, guardare, annusare un frutto; ma, pur conoscendo sempre la stessa cosa, non è identico ciò che di essa vengo a conoscere quando la tocco, quando la guardo e quando l'annuso. Dunque posso conoscere una medesima cosa sotto aspetti diversi, per mezzo dei quali essa può diventarmi nota. Ciò induce a pensare di aver modi diversi di conoscere e dunque, come generalmente si dice, diverse facoltà conoscitive,⁴ che concorrono al nostro conoscere. Questo sospetto trova conferma quando troviamo che cose diverse risultano simili sotto un certo aspetto e dissimili sotto altri: ad esempio una banana e un canarino sono dello stesso colore, ma diversi per gli altri aspetti.

Fin dai tempi più remoti gli uomini si sono accorti di come l'insieme delle cose che possono venir a sapere di ciò che li circonda possa essere suddiviso secondo alcune caratteristiche generali, che distinguono ciò che di volta in volta si viene a conoscere, distinguendo così tra loro gli atti di conoscenza. A volte, cioè, veniamo a conoscere un colore, a volte un odore, e così via. O meglio, per essere più precisi e usare un'espressione più ingombrante ma più corretta: di una cosa a volte conosciamo che colore abbia, a volte che odore, e così via.⁵ Questo ci ha condotti a enumerare, pur tra qualche discussione, un certo numero di facoltà conoscitive che in qualche modo concorrono alla nostra capacità di conoscere.

Il criterio per distinguere le facoltà conoscitive è dunque, più o meno, questo: classificare ciò che di volta in volta veniamo a conoscere delle cose che osserviamo, sfruttando aspetti comuni di ciò che, di volta in volta, veniamo a sapere. Per esempio, a volte di un certo oggetto veniamo a conoscere il colore, a volte l'odore, e così via.

⁴) Per «facoltà» intendo una capacità d'agire che è a nostra abituale disposizione. In generale non chiamiamo «facoltà» quelle capacità d'agire che abbiamo solo eccezionalmente.

«Facoltà» può tradurre «potentia operativa» nella terminologia di S. Tommaso: cfr. I, q. 83, a. 2, ad 2.

⁵) Dire che «vediamo i colori» o che «sentiamo gli odori» ecc. è un modo abbreviato di parlare, più comodo (cfr. I, q. 45, a. 4, ad 1). Ciò che si vede è «qualcosa» che è colorata.

L'uso dell'espressione più comoda «vedo i colori» può indurre poi a tranelli linguistici, per cui alcuni filosofi ritengono che oggetto del vedere siano «fasci di colori» e non «cose». (Cfr. oltre, note 14 e 40).

Ci interessa, a questo punto, servirci di questo criterio per distinguere dalle altre facoltà quella che solitamente chiamiamo «intelletto». ⁶ Nel caso non riuscissimo nell'intento, perché l'argomento è davvero difficile, sarà almeno chiaro in che senso useremo la parola «intelletto» e da quale punto di vista abbiamo cercato di studiare la questione. Partiamo da un esempio: supponiamo di avere una mela tra le mani e di riflettere su ciò che di essa sappiamo. Supponiamo di sapere che essa è rossa, è dura ed è un frutto. Sappiamo che è rossa perché la vediamo, che è dura perché la tocchiamo, che è un frutto perché ... sappiamo che cos'è.

Potremmo dire, dunque, che l'intelletto è quella facoltà conoscitiva che ci permette di conoscere qualcosa non in quanto è colorata, dura, odorosa..., bensì in quanto è una certa cosa. In effetti, trovandoci di fronte a un oggetto sconosciuto - e qui per sconosciuto non intendo dire che non cada sotto altre facoltà conoscitive: potremmo benissimo vederlo e toccarlo - la domanda «che cos'è?» è quanto mai spontanea, e l'oggetto in questione ci sembrerà noto e non più misterioso nella misura in cui sapremo rispondere a questa domanda. Esempi di conoscenza intellettiva sono dunque lo scoprire che un certo vegetale è un fungo, oppure che un sasso dalla forma particolare è un utensile preistorico.

È importante notare come ciò che conosciamo con l'intelletto, così come lo stiamo definendo, possa essere qualcosa di molto vago. A volte potremmo sapere, di una certa cosa, solo che «è qualcosa» e nulla più. Ciò tuttavia è sufficiente a determinare, secondo il metodo sopra proposto, quale facoltà conoscitiva ci permetta di conoscere ciò, all'interno di quella realtà complessa che è la conoscenza umana.

È importante anche notare la vastità del «raggio d'azione» della facoltà intellettiva. Tutto ciò che «è qualcosa» dovrebbe, almeno in linea di principio, essere intelligibile, così come tutto ciò che è colorato è visibile. Da ciò seguono alcune interessanti conseguenze. La prima è che quando sappiamo che cos'è una certa cosa, ci accorgiamo anche che stiamo conoscendola. In effetti, anche il conoscere è «una certa cosa». Invece, non risultando i nostri atti di conoscenza qualcosa di colorato, quando sappiamo che una certa cosa è, ad esempio, rossa, perché la «vediamo», non possiamo però «vedere» anche l'atto di conoscenza corrispondente.

⁶) Cfr. al proposito CG, II, 66.

Questa capacità di «riflettere»⁷ è una caratteristica fondamentale: essa ci spiega perché anche chi - a torto o a ragione che sia, qui non ci interessa - dubita di tutte le sue conoscenze riguardanti il resto della realtà conoscibile, è certo almeno di dubitare. Molti filosofi si sono aggrappati disperatamente a questo scoglio per non affogare nel mare del loro scetticismo.⁸

Tutto ciò che in qualche modo «è qualcosa» può cadere sotto la nostra ricerca intellettuale. Anche le varie caratteristiche delle cose, comprese quelle che ci permettono di definire le altre facoltà conoscitive. Così anche chi è cieco dalla nascita può capire almeno genericamente che cosa siano la luce e i colori, e che cosa sia la vista, pur senza aver potuto sperimentare direttamente questo modo di conoscere: gli altri sensi, infatti, gli sono sufficienti per studiare e comprendere quanto le scienze della natura hanno scoperto in proposito. Grazie all'intelletto la nostra conoscenza si estende fino a trattare le caratteristiche delle caratteristiche, fino a trattare le relazioni più astratte, e così via: tutto ciò che in qualche modo può esser «qualcosa» le compete.

Inoltre possiamo notare questa differenza tra conoscenza intellettuale e gli altri modi di conoscere: ciò che conosciamo di qualcosa grazie alla vista o a qualche altro senso, è proprio dell'oggetto che stiamo esaminando in modo esclusivo, cioè è proprio del singolo oggetto.⁹

⁷) Noi riflettiamo appunto perché siamo intelligenti: cfr. I, q. 87, a. 3.

⁸) Esplicitamente si ritrova questa posizione, ad esempio, in S. AGOSTINO, che non si libera fino in fondo del manicheismo, in cui ha creduto, quanto al giudizio negativo sulla conoscenza sensibile. Così, diventando prima scettico poi neoplatonico, mantiene questo atteggiamento di fondo, e se cerca una conoscenza vera, indubitabile, la cerca in una conoscenza che non abbia bisogno dell'apporto dell'esperienza per esser riconosciuta vera.

Egli trova la verità in tre modi che sono caratteristici anche di molti altri filosofi:

1) se cerco una verità, pur dubitando di essa, non posso dubitare di star cercando (cfr. il dubbio metodico di CARTESIO);

2) non potrò sapere, (quanto alla conoscenza sensibile), se è vero che una cosa ha il colore che vedo, ma almeno è vero che la vedo così: dalla verità della cosa si rifugia nella verità di ciò che appare;

3) non potrò sapere, ad esempio, se il mondo ha avuto un inizio, però è indubitabile che «o l'ha avuto o non l'ha avuto»: la verità scientifica e la necessità di essa vien ridotta alla connessione logica, alla tautologia, sganciata dalla proprietà delle singole cose che ci son note, in definitiva, solo tramite i sensi (cfr. *Contra Academicos*, III, cc. X-XIII; *De Vera Religione*, c. XXXIX).

In modo più sfumato, questo atteggiamento scettico-manicheo caratterizza molti altri pensatori, dal PLATONE del mito della caverna (*Repubblica* VII, 514 a - 517 c), ai neopositivisti che distinguono radicalmente verità fattuali e verità tautologiche, ad es. AYER (*Linguaggio, verità e logica*, pp. 74-86).

⁹) Cfr. *In De Anima*, II, 12 e passi paralleli.

Quando, per fare un esempio, guardo la penna (o la moneta) che ho tra le mani, ciò che vedo di essa non è ciò che vedo di qualsiasi altra penna (o moneta), per quanto possa esserle somigliante. L'aspetto, o l'immagine, per cui mi sono note è proprio di ciascuna, e la somiglianza tende a trarmi in inganno nell'identificarle.

Viceversa, quando capisco che un certo oggetto misterioso è, ad esempio, uno strumento per scrivere, ciò che ho capito di esso è anche proprio di qualsiasi altro oggetto che sia tale. Così pure l'essere un utensile non è proprio ed esclusivo di un sasso preistorico che abbiamo davanti; anzi, di utensili ne possiamo costruire noi stessi di genere, modi e figure diversi, e in non importa quale numero di esemplari, a patto che abbiamo chiaro che cosa sia un utensile. Posso dunque distinguere due monete tra di loro perché, ad esempio, le vedo, ma non perché so che sono monete. In questo senso, non diciamo che l'essere entrambe le cose una moneta tende a trarci in inganno: l'intelletto umano - è un dato di fatto - ci permette di conoscere le cose prescindendo da ciò che è proprio di queste in quanto individui «hic et nunc» esistenti, cioè per mezzo di caratteristiche atte a esser comuni a più cose: il rischio d'ingannarsi riguarda quindi la possibilità di distinguere tra loro non cose singole, ma classi intere di cose, come quando cerchiamo di capire che cosa siano i funghi in modo da distinguerli dagli altri vegetali.

Abbiamo notato sopra come con l'intelletto si possa conoscere la conoscenza stessa intellettuale: dunque anche quelle caratteristiche o nozioni per mezzo delle quali le cose ci diventano note. Così ragioniamo su colore, sulla figura, sulle relazioni... (sull'utilità o la giustizia, ad esempio) quasi fossero realtà a sé stanti, e non solo di cose colorate, di cose rotonde, di azioni utili o giuste e così via.

Però occorre fare attenzione. Altro è conoscere una cosa mediante le sue caratteristiche conosciute «in astratto» (nel senso che possono essere vere di più cose)¹⁰, altro è conoscere queste caratteristiche;¹¹ Quando ci rendiamo conto che un certo oggetto è, ad esempio, un utensile, è di esso che ci occupiamo. Per parlare invece della nozione di utensile, dobbiamo spostare l'attenzione sul nostro atto di conoscenza: sul modo con cui esso agisce. In altre parole, su ciò che abbiamo conosciuto dell'oggetto, anziché su quest'ultimo. Nessuno dirà

¹⁰) «Universale» è ciò che è atto, di natura sua, a esser predicato di più cose: *In Peri Herm.*, I, 10, nn. 119 ss.

¹¹) Cfr. I, q. 85, a. 2; *In De Anima*, III, 8, n. 718.

mai che Socrate è l'«esser uomo», perché l'umanità, in quanto universale, è una nozione, Socrate invece è un «uomo». Altro è conoscere Socrate, constatando che è un uomo; altro è studiare la nozione di «uomo» e dire, per esempio, che non è un genere bensì una specie.

2 - Riflessioni sulla conoscenza intellettuale

Il metodo che abbiamo usato finora per riflettere sulla nostra conoscenza è stato il seguente: siamo partiti dagli atti di conoscenza per poter definire, almeno a grandi linee, alcuni modi diversi di conoscere che abbiamo: modi che definiscono a loro volta quelle che abbiamo chiamato «facoltà» conoscitive.

Il punto di partenza è stato dunque la considerazione di atti di conoscenza come «Socrate è un uomo», «questo sasso è un utensile preistorico», «i funghi sono vegetali», «l'esser uomo (l'umanità) è una nozione» e così via.

È facile notare che questi atti li chiamiamo «giudizi», che sono atti complessi, i quali suppongono atti semplici, cioè la conoscenza del significato dei soggetti e dei predicati. E si potrebbe obiettare che era meglio partire da questi ultimi, nella riflessione, così come un muratore, nel costruire una casa, parte dai mattoni.

Inoltre siamo soliti attribuire la capacità di giudicare all'intelletto, e distinguiamo tra questo e i sensi, mentre le considerazioni precedenti sembrano identificare la capacità di giudicare con la capacità di conoscere stessa e «sensi» e «intelletto» (cioè le «facoltà» conoscitive) vengono definite per rapporto ai diversi giudizi che facciamo. Dunque la capacità di giudicare sembra esser posta a monte dei sensi e, soprattutto, dell'intelletto: cosa, questa, che può lasciare perplessi.¹²

¹² In effetti, un manuale classico di filosofia aristotelico-tomista quale J. GRETT, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Tomisticae*, 2 voll., Herder, 1961 (13a ed.), inizia con la nozione di «concetto» il che, trattandosi solo della logica, può anche esser giusto; ma non trovo poi, nei trattati successivi, una definizione delle parti del giudizio per rapporto al tutto. Anche ZIGLIARA, *Summa Philosophica*, 3 voll., Beauchesne, Parigi 1926 (17a ed.), inizia trattando delle idee.

Questo sia detto per segnalare due esempi significativi. Quanto poi ciò sia comune a filosofi di ogni corrente, lo si può notare facilmente, osservando la priorità che la nozione di «idea» ha nel loro pensiero circa la conoscenza.

Credo sia merito del MARTAIN aver richiamato ciò (cfr. *Sette lezioni sull'essere*, pp. 48-49).

Del resto S. TOMMASO aveva detto esplicitamente «... in ogni conoscenza occorre considerare due cose, cioè l'inizio e il termine.

L'inizio (principium) spetta all'apprensione, il termine invece al giudizio: in esso

Ebbene, proviamo a metter da parte i nostri pregiudizi culturali e filosofici e consideriamo i fatti.

Anzitutto chiediamoci se sia vero o no che per noi conoscere è lo stesso che «giudicare» come stiano le cose. Per me è evidente la risposta affermativa; il lettore giudichi lui stesso se si trova d'accordo o meno. E non voglio affatto «dimostrare» questa affermazione: per me è una constatazione di fatto, che precede ogni ulteriore riflessione in proposito.

In effetti, non ha valore obiettare che, essendo il giudizio un «tutto» composto di parti, la conoscenza di queste ultime deve precedere quella del primo e quindi il punto di partenza di una riflessione sulla conoscenza dovrebbe essere la definizione dei concetti dell'intelletto (le parti del giudizio), e la loro distinzione dalle «sensazioni».

Quando vedo una casa, vedo un tutto composto, e posso ignorare se sia composto di pietre e legno, oppure di ferro e cemento. Anzi, la conoscenza del tutto deve precedere quella delle parti, se voglio riconoscere queste ultime proprio come «parti» del tutto.¹³ Un extraterrestre che atterrasse in una landa disabitata e trovasse un mattone finito lì per caso, lo riterrebbe o un sasso stranamente regolare, o un manufatto destinato a uno scopo imprecisato. Ma se poi vedesse un muro di mattoni, si accorgerebbe che si tratta di una delle sue parti.

In altre parole, se ignoro il tutto, ignoro anche che cosa sia una «parte» di esso. E chi vuol spiegare che cosa sia un «tutto» partendo dalle «parti» in quanto tali (e non in quanto oggetti a sé stanti), fa una petizione di principio: suppone noto, cioè, quello che pretenderebbe di ignorare.

Se poi ci chiediamo se il giudicare sia atto dell'intelletto o di un'altra facoltà, questa domanda può essere posta in due modi: se la prendiamo «alla lettera», quasi fosse l'intelletto a giudicare (a volte diciamo anche che questo o quel «senso» conosce), la domanda mi sembra

infatti si compie (*perficitur*) la conoscenza. L'inizio dunque di qualsiasi nostra conoscenza è nel senso, perché dall'apprensione del senso sorge l'apprensione della fantasia... dalla quale a sua volta sorge in noi l'apprensione intellettuale, poiché le immagini sono come gli oggetti dell'anima intellettuale...» (*In Boëtii De Trin.*, lect. II, q. II, a. 2, c.).

In effetti, solo il giudizio è conoscenza delle cose e, appunto per questo, di esso diciamo propriamente che è vero o falso.

L'errore consisterebbe dunque nel confondere ciò che è principio nell'ordine del divenire, della genesi (le parti, cioè), con ciò che è principio nell'ordine dell'attualità (e cioè la definizione del tutto, che rientra nella definizione delle parti).

¹³ Cfr. I, q. 85, a. 3, ad 3.

mal posta. In effetti sono «io» che conosco, giudicando, e non saprei come si possa parlare di distinte «facoltà conoscitive» senza presupporre questo dato fondamentale. Presa alla lettera, la domanda equivarrebbe al chiedersi: «Visto che ho un certo modo intellettuale di giudicare e visto che chiamo intelletto quella particolare modalità della mia capacità di conoscere che ne è presupposta, può essere questa a giudicare?». Sarebbe come chiedersi se è una certa capacità di esprimersi a parlare o una certa capacità di muoversi a camminare.

Ciò non ha senso. Dunque bisogna ritenere che espressioni come «il mio udito ha sentito un rumore» siano modi di dire, forse più comodi,¹⁴ a volte anche più eleganti (le metafore poetiche possono attribuire la vista all'occhio o alla pupilla), che significano sia il fatto che abbiamo conosciuto qualcosa, sia la facoltà medesima mediante la quale abbiamo conosciuto. Non fa meraviglia che si ponga una facoltà conoscitiva al soggetto di un'enunciazione sul conoscere: in fin dei conti anche essa è «qualcosa», ma non nello stesso senso in cui «io» sono qualcosa. Dobbiamo guardarci dal «reificare» le facoltà.

Per domandarci invece in modo corretto se sia l'intelletto a giudicare, dobbiamo ricordarci del modo in cui abbiamo distinto le facoltà conoscitive:

- io so che questa mela è rossa perché la vedo (vista)
- io so che questa mela è dura perché la tocco (tatto)
- io so che questa mela è un frutto perché so che cosa è (intelletto)
- tutti questi atti di conoscenza sono giudizi perché so che cosa sono (intelletto).

Posso allora affermare che io giudico perché conosco intelligentemente? Questa è la domanda equivalente a chiedersi se sia l'intelletto a giudicare. E, da quanto abbiamo visto, essa è riconducibile a quest'al-

¹⁴) La necessità di attribuire la proprietà al proprio soggetto, ci impone precisazioni che appesantiscono le espressioni. Ciò avviene non nelle costatazioni di fatto, nei giudizi cioè singolari, ma nel momento in cui cerchiamo di elaborare enunciazioni universali in vista di un sapere scientifico.

Se Tizio è medico e si è costruito una casa, è vero dire «quel medico si fa la casa», ma non posso generalizzare; mentre lo posso in qualche modo quando il predicato «c'entra» col soggetto, cioè gli è di per sé pertinente.

Sottolineando gli aspetti per i quali gli attributi spettano propriamente al soggetto, usiamo espressioni quali «in quanto», «secondo che», e simili.

Così diremo che «Tizio cade in quanto è un corpo», «Tizio cura i malati in quanto è medico» e, infine, «Tizio in quanto ha la vista riconosce le cose in quanto colorate».

Diventa così più comodo dire «la vista vede i colori».

Cfr. I, q. 45, a. 4, ad 1 e quanto accennato alle note 5 e 40.

tra domanda: «Posso affermare che io giudico perché so che cosa è il mio giudizio?».

In effetti tutti ci rendiamo conto che, quando giudichiamo, siamo consapevoli di ciò. Un indizio a riprova è il fatto che non prendiamo sul serio le affermazioni di chi, come un ubriaco, non è più in grado di «riflettere» sul suo pensiero, mentre caratteristica dell'intelletto è appunto il conoscere il proprio atto.

Proviamo a darci una spiegazione di questo fatto. Conoscere qualcosa, giudicare qualcosa, non è altro che conoscerla attribuendole le caratteristiche che le competono. Anzitutto l'«esserci», quando ci accorgiamo che «c'è» qualcosa. E insieme le caratteristiche per le quali ci siamo accorti che c'era, distinguendola dalle altre cose: anche solo l'aspetto visto da lontano, o il rumore rivelatore della sua presenza. Poi, esaminandola meglio, le attribuiamo caratteristiche più precise.¹⁵

È evidentemente un conoscere «complesso», che «compon» parti semplici. E in questo comporre può capitare di sbagliare:¹⁶ in realtà non c'era nulla, oppure quella cosa non era una mela, ma un'imitazione ben fatta da un burlone che è riuscito a trarci in inganno. Le stesse considerazioni, analogamente, possono essere ripetute a proposito dei giudizi negativi.

Ora, non possiamo dire di sapere come stiano le cose, se non sappiamo anche che il nostro «comporre» è adeguato alla realtà: cioè che stiamo giudicando «che è» ciò che realmente «è», e che «non è» ciò che realmente «non è». Posso supporre che quella cosa sia una mela, posso ritenere probabile che lo sia, ma non posso sapere che quella cosa è una mela se non so anche che il mio giudizio è adeguato alla realtà. Infatti conoscere questa adeguazione si risolve nel sapere che così è appunto in realtà, e questo non è altro che giudicare di quest'ultima.¹⁷ Invece le supposizioni, le opinioni, tutti insomma i giudizi ancora incerti, sono tali perché non siamo sicuri se siano adeguati all'oggetto preso in esame, che quindi resta ancora da conoscere.

Se chiamiamo «verità», con Aristotele, l'adeguazione del giudizio alla realtà, diremo incerto ogni giudizio che non è ancora consapevole della propria verità, in quanto siamo ancora indecisi tra le due possibilità contraddittorie dell'esser nel vero oppure nel falso.

¹⁵) Cfr. I, q. 85, a. 3; *In Phys.*, I, 1.

¹⁶) Cfr. *De Ver.*, q. 1, a. 3.

¹⁷) Cfr. *In Peri Herm.*, I, 3, n. 31.

Una riprova di quanto detto la possiamo ricavare dal celebre «paradosso del mentitore». Un uomo mi dice: «io sto mentendo». È vero o falso ciò? Se noi prendiamo sul serio la domanda, ci troviamo in un altrettanto serio imbarazzo per rispondere: se è vero, allora egli sta dicendo il falso; se è falso, però, sta dicendo il vero.

La domanda, in realtà, non va presa sul serio. In effetti, se un giudizio certo comporta la consapevolezza della verità del proprio giudizio, l'affermazione di quel tale potrebbe esser posta più esplicitamente così: «È vero che sto mentendo», cioè: «È vero che è falso quello che sto dicendo». E questo è un puro gioco di parole privo di senso.

Ma come potrò conoscere l'adeguazione del mio giudizio alla realtà? Non certo confrontando la realtà con il giudizio! Ci vorrebbero due giudizi: uno sulla realtà e uno sul giudicare, e quello sulla realtà - ma perché non anche l'altro? - pone nuovamente il problema di risultare «adeguato», e così via all'infinito.¹⁸ Nemmeno ipotizzando un'altra misteriosa capacità conoscitiva: se ci fosse, ne saremmo consapevoli.

L'uomo della strada, davanti a chi gli nega l'evidenza, risponde di non essere un cretino. In altre parole: la capacità di giudicare è fatta appunto per giudicare come stiano le cose e gli errori non sono imputabili a essa in quanto tale. Sarebbe come dire che ci sbagliamo nel conoscere come stiano le cose proprio perché abbiamo la capacità di conoscere come stanno!

In sostanza, la risposta dell'uomo della strada si fonda su una conoscenza certa, anche se non approfondita, di «che cosa sia» quella capacità di giudicare con la quale sta appunto giudicando.¹⁹ Ma questo è conoscere in modo «intellettivo». Quindi noi giudichiamo perché siamo intelligenti.

Da un punto di vista già più sofisticato, si potrebbe far notare allo scettico che la sua domanda, il suo dubbio totale: «Possono tutti i giudizi essere falsi, anche quelli che riteniamo veri?» è parecchio oscura: egli non ci dà alcun modo di rispondere, perché non ci permette di stabilire il significato di «vero» contrapposto a «falso».

Per dirla col Waismann, a proposito del dubbio scettico sulla memoria anziché sull'intelletto, «la domanda: "Non può darsi che tutta

¹⁸) Cfr. L. FONTANA, *Filosofia della verità*, Asteria, Torino 1966, introduzione.

¹⁹) Cfr. *De Ver.*, q. 1, a. 9, c.

la memoria (compresa quella che diciamo attendibile) sia inattendibile?" è più o meno equivalente a: "Non può darsi che siano alte tutte le note, comprese quelle che diciamo basse?". Questa domanda non è altro che un abuso linguistico». ²⁰

In ultima analisi, dunque, giudicare è azione dell'intelletto (o meglio: nostra in quanto conosciamo intelligentemente). E la spiegazione di ciò risiede nel fatto che l'intelletto può riflettere, quando agisce, sul proprio agire: è cioè consapevole della propria natura.

Se chiamiamo «operazione» dell'intelletto il giudizio, possiamo dire che questa operazione complessa ne suppone un'altra, così come ogni realtà complessa suppone parti semplici: e cioè la semplice apprensione delle nozioni da comporre: dalla generalissima nozione di «qualcosa» fino alle più particolareggiate nozioni che usano le scienze.

C'è infine una terza operazione del nostro intelletto: quella per la quale dai giudizi che ci siamo già formati su qualcosa riusciamo, collegandoli tra loro, a formarne dei nuovi, passando dal noto alla scoperta dell'ignoto che ne è implicato. È il ragionamento, nel senso più generico di questa parola.

Per quanto l'importanza di queste operazioni possa essere valutata da diversi punti di vista, privilegiando l'una o l'altra, dal nostro punto di vista è il giudicare l'operazione principale dell'intelletto: infatti è con essa che noi, come si è detto, conosciamo come stiano le cose. Invece le nozioni semplici sono solo le parti di un giudizio e il ragionamento è un'operazione ordinata a formare nuovi giudizi.

3 - La conoscenza per comunicazione di notizia

Fino ad ora abbiamo preso in considerazione la nostra capacità di conoscere personalmente la realtà, cioè quella che in genere vien detta conoscenza per «evidenza»; dove per «qualcosa mi è evidente» intenderemo, anche se grossolanamente e senza pretesa di una definizione mediante nozioni più chiare, che quella cosa ci è nota grazie alle nostre facoltà conoscitive.

Però il bagaglio anche grandissimo di conoscenze che possiamo avere per osservazione o deduzione personali non è che una parte, e forse la parte minore, di ciò che sappiamo. Con una breve riflessione

²⁰) F. WAISMANN, I principi della filosofia linguistica, p. 31.

chiunque può rendersi conto del fatto che moltissime cose gli sono note non perché egli le abbia conosciute personalmente, ma perché altri lo hanno reso partecipe della loro conoscenza.

È una conseguenza della nostra natura sociale: come ci è indispensabile l'aiuto di altri per conseguire scopi altrimenti irraggiungibili, così ci è praticamente indispensabile approfittare dei risultati delle ricerche altrui senza doverle ripetere, conoscere ciò che avviene altrove senza doverci spostare, e così via.²¹ Quando chiediamo un'informazione a un passante, quando riceviamo una notizia per posta, quando ascoltiamo un notiziario radiofonico, quando ascoltiamo un testimone in tribunale e in tante altre occasioni, qualcosa ci diviene nota perché comunicataci da chi l'ha conosciuta personalmente.

Tutti sappiamo che lo strumento della comunicazione delle nostre conoscenze è ciò che chiamiamo «linguaggio». Chi non conosce un linguaggio che sia noto anche a chi gli vive accanto, resta isolato.

Vi sono interi trattati sul linguaggio, ma credo che siano solo alcuni, e molto elementari, i punti fondamentali sufficienti ai fini di questa ricerca.

Se due individui hanno gli stessi modi di conoscere e hanno conosciuto una stessa cosa, possono richiamare l'attenzione l'uno dell'altro su questa cosa. Il gemito di un ammalato, per esempio, richiama l'attenzione di chi a sua volta ha sperimentato la sofferenza e il proprio gemere sul dolore di chi si lamenta. Il gemito perciò vien detto «segno» di questo dolore, lo «significa» (da «signum facere»), cioè lo indica all'attenzione altrui.

Ci sono segni naturali, come appunto il gemito, il grido di gioia, ecc., detti «naturali» in contrapposizione a quelli artificiali, o meglio «convenzionali», inventati dall'uomo e mutati a seconda dei luoghi, dei tempi e delle esigenze delle diverse civiltà.²²

In fin dei conti, un linguaggio è un insieme di segni dotati di significato e ordinati da certe regole. Quello che parliamo o scriviamo, perché è evidentemente con questo che ci scambiamo i risultati della nostra conoscenza intellettuale, lo chiameremo semplicemente «linguaggio».

Quanto alla sua convenzionalità, cioè il suo dipendere dal convenire di scelte di chi lo parla, essa può essere evidente per i neologismi

²¹⁾ Cfr. *In Peri Herm.*, I, 2, n. 12.

²²⁾ Cfr. *In Peri Herm.*, I, 2, n. 18; 4, nn. 46-47; 6, nn. 80-81. Cfr. S. ULLMANN, *La Semantica*, pp. 131 ss.

o per i linguaggi tecnici. Resta meno evidente per il linguaggio quotidiano che abbiamo appreso da bambini. Dobbiamo però tener conto che, trattandosi di un fenomeno sociale, non si ha la stessa arbitrarietà delle scelte puramente personali, ma c'è una grande dipendenza dal contesto sociale. Anche lo stabilire a chi affidare l'autorità civile, per fare un esempio simile, dipende da noi; dipende cioè dal convenire di molte scelte - fatte anche solo per timore - che non coincidono necessariamente con quello che sarebbe il nostro desiderio personale.

Pur essendovi questa convenzionalità, il linguaggio presenta una struttura comune a tutti i linguaggi che l'uomo può usare per comunicare le sue conoscenze: per questo possiamo parlare di «linguaggio» prescindendo da questo o quel linguaggio particolare.

Poiché infatti serve a comunicare quanto abbiamo conosciuto con una conoscenza intellettuale, esso rispecchierà il nostro modo di conoscere, e in particolare le tre operazioni dell'intelletto: la semplice apprensione, il giudizio e il ragionamento.²³

In effetti noi possiamo riscontrare, nel linguaggio, delle parti semplici. Semplici, dico, nel significare, in quanto significano nozioni della semplice apprensione; nulla vieta invece che i segni, materialmente considerati, siano composti ad esempio di più sillabe, a loro volta composte.

Poi, in corrispondenza del giudizio, troviamo l'enunciazione, che significa appunto quanto abbiamo conosciuto giudicando.²⁴

Infine, un'argomentazione non è altro che la traduzione in parole di un ragionamento.

Possiamo ora trarre una prima conclusione: come è giudicando che noi apprendiamo la realtà, cioè come stiano le cose, similmente un'enunciazione ci farà capire che chi parla afferma di sapere che le cose in realtà stanno appunto come dice lui e non diversamente. Così, a seconda che quel giudizio sia vero o falso, lo sarà anche l'enunciazione.

²³) Cfr. *In Peri Herm.*, I, prooemium, n. 1; 3, n. 23.

²⁴) La logica moderna distingue tra «enunciato» (il segno) e «proposizione» (il senso di un enunciato: enunciati diversi possono avere stesso senso). Cfr. I. COPI, *Introduzione alla logica*, pp. 17-18.

Per questo preferisco usare «enunciazione», intendendo il segno che significa quanto conosciuto con un giudizio. Molti, invece, tendono a fare anche del senso un ulteriore «segno»: cfr. R. PIOVESAN, *Significato*, in *Enciclopedia filosofica*, Vol. V, coll. 1340-1354.

Non mi addentro in questa problematica per non allargare troppo il discorso, peraltro importantissimo.

Ovviamente nella mente abbiamo anche giudizi ancora incerti, quindi non ancora veri o falsi; oppure abbiamo domande, desideri, e così via; allo stesso modo nel linguaggio, con cui manifestiamo agli altri ciò che abbiamo in mente, vi sono enunciazioni che esprimono dubbi, domande, preghiere...²⁵ L'enunciazione corrispondente a un giudizio vero e proprio, che è vero o falso, la chiamiamo «categorica». E come col giudizio noi ci adeguiamo alla realtà riconoscendo questa adeguazione, così l'enunciazione categorica esprimerà, oltre a ciò che si è conosciuto della realtà, anche la consapevolezza di questa adeguazione.

Da tutto ciò segue che l'enunciazione categorica è lo strumento principale della comunicazione delle nostre conoscenze. In effetti, spiegare il significato di una semplice parola non è ancora dare un'informazione sulla realtà; come pure manifestare a chi ci ascolta un nostro ragionamento non è altro che aiutarlo perché a sua volta possa farlo, arrivando così da solo, quindi per evidenza, a quella conclusione che era implicata da ciò che egli già sapeva.²⁶

4 - Distinzione tra conoscenza per evidenza e conoscenza per comunicazione di notizia

Vediamo ora in che modo si distinguono la conoscenza per comunicazione di notizia e la conoscenza che di qualcosa abbiamo personalmente, per evidenza dell'oggetto conosciuto.²⁷

Quando conosco da solo è la realtà che mi adegua a sé diventandomi evidente. Infatti, per quanto il conoscere sia un'attività, il conoscere questo o quello non dipende da noi, ma dall'oggetto della nostra conoscenza. Chi non ammettesse questa passività dell'atto di conoscenza rispetto all'oggetto, dovrebbe ridurre ogni scoperta a invenzione e dovrebbe pure far coincidere l'esser vero con l'esser pensato o ritenuto vero; ma in questo modo, visto che tra le nostre opinioni si trovano sovente cose tra loro contraddittorie, dovrebbe anche ammettere la verità di cose contraddittorie.²⁸ Dunque la conoscenza che abbiamo per evidenza è passiva rispetto al suo oggetto.²⁹ Quando in-

²⁵) Cfr. *In Peri Herm.*, I, 7, nn. 85-86.

²⁶) Cfr. *De Ver.*, q. 11, a. 1.

²⁷) Anche per quanto segue, cfr. II-II, q. 1, aa. 4-5; q. 2, a. 1; *III Sent.*, d. 23, q. 2, aa. 1-2; *De Ver.*, q. 14, a. 1; *Rom.*, I, 6; *Hebr.*, XI, 1.

²⁸) Cfr. *In Peri Herm.*, I, 3, n. 29.

²⁹) Cfr. *De Ver.*, q. 16, a. 1, ad 13.

vece qualcuno ci comunica una notizia, mentre la sua conoscenza dipende normalmente dall'oggetto (salvo il caso in cui a sua volta ci riferisca una notizia ricevuta, ma in questo caso il problema si sposta soltanto senza cambiare), la nostra conoscenza non ne dipende. È vero che possiamo verificare personalmente quanto ci viene riferito, andando noi pure a «vedere»; ma questo non sarebbe più conoscere per comunicazione di notizia, bensì per normale evidenza. Il problema di una conoscenza per comunicazione di notizia può dunque essere esemplificato nel modo seguente: se Tizio mi dice che fuori sta piovendo, e io capisco il significato di questa sua affermazione, come posso esser certo anch'io che fuori stia piovendo, senza però affacciarmi alla finestra? Posso io adeguare il mio giudizio alla realtà, mentre normalmente è quest'ultima che lo adegua a sé?

La differenza fondamentale tra la conoscenza per evidenza e quella per comunicazione di notizia è che la seconda, non essendo evidente l'oggetto, è attiva, e non passiva, anche rispetto alla certezza del giudizio, alla consapevolezza cioè che le cose stiano in un certo modo e non altrimenti. Nella conoscenza per evidenza io constato la realtà. Nella conoscenza per comunicazione di notizia io invece voglio ritenere che le cose stiano in un certo modo. Nel linguaggio comune, in effetti, noi chiediamo all'uditore se «vuol» credere a quanto gli comunichiamo, gli chiediamo perché «non voglia» crederci, e così via.

Come ciò non sia una conoscenza arbitraria e ingiustificata, può sembrare a prima vista banale: se Tizio ha veramente conosciuto ciò di cui parla e me lo comunica così come l'ha conosciuto, le sue enunciazioni sono anch'esse adeguate alla realtà, cioè sono vere. Io, posto che comprenda il significato di quanto Tizio dice, se mi formo un giudizio sulla realtà conforme a questo significato, adeguerò il mio giudizio ad essa pur senza averla osservata di persona.

La cosa però non è affatto così semplice, se teniamo conto del fatto che, giudicando, l'uomo è consapevole di questa adeguazione, cioè del suo esser nel vero; e ciò deve valere anche nella conoscenza per comunicazione di notizia. Questo è il problema della verifica di quest'ultima e ne parleremo a lungo nel capitolo successivo.

Fin da questo punto della ricerca possiamo però trarre alcune conclusioni. Anzitutto possiamo caratterizzare la conoscenza per comunicazione di notizia per rapporto alla peculiarità del suo oggetto: esso è una realtà non evidente.

Il fatto che l'oggetto sia una realtà distingue questo modo di conoscere dall'errore, nel quale al giudizio che ci facciamo su qualcosa non corrisponde ciò che questa effettivamente è: cioè l'oggetto non è una realtà effettiva, ma presunta e di fatto non esistente (che quindi non è

mai stata evidente, come nel caso della conoscenza per comunicazione di notizia).

La mancanza di evidenza invece distingue questa conoscenza da ogni genere di conoscenza per evidenza: in particolare dalla costatazione diretta di fatti particolari, dalla «scienza» delle conclusioni dimostrate (evidenza dell'oggetto mediata dall'evidenza delle premesse) e dalla «intelligenza» delle prime premesse non dimostrabili, qualunque sia la loro natura, il che è oggetto di ampie dispute epistemologiche e filosofiche.

In secondo luogo, perché vi sia «comunicazione», la conoscenza per comunicazione di notizia deve riguardare qualcosa che ci viene notificato da un altro. Questa seconda caratterizzazione, apparentemente banale, ci induce a spostare la nostra attenzione dall'oggetto al soggetto che conosce.

Con il nostro intelletto possiamo inventare dei giudizi, se così si può chiamarli, sfruttando i concetti che già possediamo, allo stesso modo in cui la fantasia può elaborare le immagini che già possiede. Un esercizio di traduzione da una lingua a un'altra, per esempio, è una raccolta di enunciazioni che non è stata fatta con la preoccupazione che fossero vere o false, e neppure è questa la nostra preoccupazione quando ci esercitiamo a tradurre. Anche l'ipotesi che formula uno scienziato, prima di averla verificata in qualche modo, è un giudizio analogo: perché diventi un giudizio vero e proprio manca solo la consapevolezza della sua adeguazione alla realtà, cioè non si sa ancora se sia vero o falso. La differenza consiste nel fatto che lo scienziato cerca questa «verifica», mentre chi si esercita a tradurre, generalmente, non ne ha bisogno.

Quando dunque ascoltiamo una notizia che qualcuno ci riferisce, possiamo trovarci in situazione simile a quella di chi si esercita a tradurre: ci limitiamo cioè a comprendere il significato di ciò che ci vien detto.

Oppure la notizia ci interessa e allora siamo in una situazione simile a quella dello scienziato che vorrebbe verificare la sua ipotesi: vogliamo cioè arrivare a un giudizio vero e proprio della realtà.

C'è però una differenza importante da considerare. Nel caso dell'ipotesi dello scienziato sarà la realtà ad attuare il giudizio di questi, determinandolo tra le due possibilità contraddittorie, che sono la verità oppure la falsità dell'ipotesi stessa. E poiché è questa determinazione che chiamiamo «certezza»,³⁰ è la realtà, in quanto evidente, che

³⁰) «Certitudo nihil aliud est quam determinatio intellectus ad unum»: *III Sent.*, d. 23, l. 2, a. 2, q. 1a 3, c.

causa la certezza dello scienziato quando riesce a provare la verità o la falsità della sua ipotesi.

Se non arriva alla certezza, egli può però aver motivo di ritenere almeno molto probabile la verità dell'ipotesi e considerarla come fosse vera, pur col timore di sbagliarsi: avrebbe allora un'«opinione». Se le probabilità fossero solo di poco favorevoli, egli avrebbe solamente il «sospetto» della verità dell'ipotesi. Se poi i motivi per decidere fossero alla pari in pro e in contro, egli si troverebbe nel «dubbio», che non va confuso con la situazione di chi è incerto solo per mancanza di motivi, cioè con l'«ignoranza».

Nel caso invece della conoscenza per comunicazione di notizia, noi possiamo indubbiamente cercare di arrivare alla certezza o all'opinione, ma questa non dipenderà dall'evidenza della realtà in questione. Dipenderà solo da noi prendere per vero, o per molto probabilmente vero, ciò di cui ci vien comunicata notizia: abbiamo visto infatti che in questo caso noi siamo «attivi» rispetto alla certezza.

A questo proposito è importante notare come possiamo esser tentati di non fare distinzione tra l'opinione fondata sulla ricerca dell'evidenza dell'oggetto e l'opinione fondata su una comunicazione di notizia. In entrambi i casi, infatti, noi possiamo esser indotti, per qualche motivo, a trasformare in certezza questa opinione e a scordare quella possibilità di errore che pur sussiste.

Non ci interessa in questa sede una valutazione morale di ciò, ma resta il fatto che in entrambi i casi noi risuliamo attivi rispetto a questa certezza, e ciò può indurci a non distinguere neppure le due opinioni.

Ma questo non è esatto. Nel primo caso la probabilità della verità, e quindi lo stato di «opinante» del soggetto conoscente, dipende da ciò che egli osserva di persona, come quando, vedendo una colonna di fumo lontana, siamo indotti a pensare a una qualche combustione, pur essendoci altre possibili, ma improbabili, spiegazioni. Mentre nel secondo caso l'opinione non si fonda sull'osservazione di ciò di cui parla la notizia, o di qualche fatto ad esso connesso, bensì sulla remota possibilità che chi ci parla non dica il vero. In questo caso dunque l'atteggiamento di ritenere altamente probabile una certa cosa dipende da noi, mentre nel primo caso non dipendeva da noi, ma dalla evidentemente probabile connessione dei fatti osservati con la conclusione opinata.

5 - La causa della conoscenza per comunicazione di notizia

La certezza del giudizio su qualcosa che sia conosciuto per comunicazione di notizia dipende da noi. Potremmo dire che siamo attivi, a differenza della conoscenza per evidenza, anche rispetto all'oggetto conosciuto. Però è necessaria qualche cautela. In effetti, il contenuto della notizia non è nostra arbitraria invenzione, ma dipende dal latore della notizia, che ci riferisce come, secondo lui, stiano le cose.

Ciò che invece dipende da noi è il pensarla allo stesso modo, cioè l'adeguare il nostro giudizio al suo, risultando così responsabili di ciò che riteniamo vero. Viceversa, nella conoscenza per evidenza, il nostro potere si ferma tutt'al più all'atto di conoscere, ma non dipende da noi ciò che conosciamo: possiamo rifiutarci di prendere in considerazione certi argomenti, così come possiamo desiderare ardentemente di conoscerli; ma, una volta conosciuta qualcosa, non dipende da noi ciò che riteniamo vero. Davanti a una verità spiacevole, per esempio, diciamo che non è «colpa nostra» se le cose stiano in un certo modo e come tali le giudichiamo. Anzi, ogni arbitrio circa la certezza della conoscenza per evidenza risulta nemico dell'onesta ricerca della verità.

Riflettiamo ora su un fatto: quelle azioni che sono in nostro potere, che cadono sotto la nostra responsabilità, noi le chiamiamo «volontarie».

Per essere più precisi, noi siamo «attivi», dunque in qualche modo gli unici «responsabili», in molte cose che compiamo. Però molte attività indispensabili alla nostra vita, dalle più umili funzioni biologiche al tendere alla felicità, non possiamo attribuirle al nostro arbitrio, ma dipendono dal nostro essere uomini: le compiamo per natura piuttosto che per scelta e non possiamo dirle «in nostro potere» in senso stretto.

Quelle attività invece che procedono da scelta e decisione responsabile, il che segue a una valutazione dei motivi pro e contro la loro opportunità, sono propriamente in nostro potere. Un indizio di ciò viene dal fatto che, nella stessa alternativa, a volte scegliamo in un modo, a volte in un altro, pur sapendo quale dei due modi sia obiettivamente preferibile. Un altro indizio si trova nel fatto che sappiamo come la scelta dipenda da noi, e ci attribuiamo la «colpa» quando scegliamo nel modo peggiore, o il «merito» in caso contrario.

Ma è appunto questa la situazione in cui ci troviamo quando ci interessa assentire a una notizia: ci rimproveriamo di non aver voluto credere, spinti magari da una nostra passionalità, a una notizia palese-

mente attendibile; oppure di esser stati imprudenti nel dare ascolto a testimoni - ad esempio - simpatici, anche se poco credibili. In effetti, a chi rifiuta di prestar fede a una notizia palesemente attendibile, noi obiettiamo appunto: «Ma perché non vuoi credere?». In altre parole, l'assenso a una notizia è un atto che cade sotto la nostra responsabilità: è un atto volontario.

Del resto, se ci chiediamo che cosa possa muovere all'assenso il giudizio dell'intelletto, tolta l'evidenza dell'oggetto e scartata pure l'ipotesi che l'intelletto si determini da solo, visto che nessuna cosa è causa di se stessa, non ci resta che spiegare l'assenso come atto causato da quella facoltà di agire che chiamiamo «volontà».³¹

Dobbiamo dunque, come si è fatto per la conoscenza, dare alcuni chiarimenti su che cosa intendere per «volontà» e «causa». Questi chiarimenti ci permetteranno di giungere alla seguente definizione di conoscenza per comunicazione di notizia: essa è un assenso volontario dell'intelletto a qualcosa che non ci è evidente, ma ci diventa noto sulla parola altrui.

6 - La volontà: introduzione alla nozione

Con le stesse riserve e gli stessi limiti con i quali abbiamo impostato il discorso sulla conoscenza e le facoltà conoscitive, cerchiamo di precisare in che senso useremo la parola «volontà» e, di conseguenza, le nozioni di agire volontario in generale, di «assenso» volontario in particolare.

Come punto di partenza prendiamo le nostre azioni. Esempi di azione sono respirare, assimilare un cibo, camminare, conoscere... e così via. Anche «volere» è una particolare azione, che dovremo specificare meglio.

In secondo luogo, prescindiamo da ciò che compiamo in modo passivo: altro è spostarsi, altro è venire spostati e il nome «azione» potrebbe presentare ambiguità; considereremo dunque quelle che più propriamente chiamiamo «attività», pur tenendo presente che la realtà è molto complessa: chi osserva, ad esempio, compie un'azione, ma è

³¹) Cfr. *De Ver.*, q. 14, a. 1, c.; I, q. 82, a. 4.

«passivo» rispetto a ciò che vede; chi si nutre, agisce, ma è passivo in qualche modo rispetto a ciò che dal cibo riceve.

Tornando a usare il metodo con il quale abbiamo distinto le diverse facoltà conoscitive, notiamo come l'insieme delle azioni non sia un tutto caotico, bensì si suddivida in specifici modi di agire: altro è mangiare, appunto, altro è camminare e così via. Da ciò noi distinguiamo diverse capacità o facoltà di agire.

Dire che se cammino sono capace di camminare, è fare un'osservazione che sembra troppo banale perché possa avere un qualche interesse. Unica eccezione, forse, è quando scopriamo che qualcuno ha fatto ad altri un favore che ci aveva negato, adducendo come scusa di non esserne capace. In realtà il discorso sulle facoltà operative è estremamente interessante e ciò non solo dal punto di vista etico, come nell'esempio sopra riportato o nella parabola dei talenti.

Il nostro agire si compie nel tempo: c'è un «prima» nel quale la capacità di agire inizia quell'azione che terminerà «poi». Il termine dell'azione ci risulta di conseguenza non solo come «la fine», ma anche come «il fine» non ancora realizzato cui essa tende in modo determinato. La capacità d'agire ci appare così nel suo carattere di «tendenza». ³² Ora, il tendere a qualcosa che ancora dev'essere realizzato è tutt'altro che una banalità, così come non sono banali parole come «speranza», «desiderio», «amore» e così via. Non voglio con questo affermare che il «tendere» non esisterebbe, o che non avrebbe senso parlarne, qualora il nostro agire fosse senza un «prima» e un «poi». Dico solo che il «prima» e il «poi» ci rendono particolarmente evidente questo aspetto.

Consideriamo ora le nostre capacità d'agire. ³³ Alcune, ad esempio, conseguono a nostre caratteristiche generiche: come tutti gli altri corpi siamo soggetti e oggetti di quella reciproca azione che è descritta dalle leggi della gravitazione; come tutti i viventi tendiamo a procurarci cibo da assimilare, e così via. Altre capacità d'agire sono specifiche dell'uomo. Altre, infine, sono possedute solo da alcuni di noi e formano il bagaglio dei talenti personali.

Sofferamoci sulle capacità generiche e sui due esempi che abbiamo considerato. A differenza della reciproca attrazione gravitazionale tra i corpi, la tendenza al cibo viene da noi avvertita come esigenza,

³²) Cfr. *In Phys.*, II, 13-15.

³³) Anche per quanto segue, mi rifaccio alla definizione di agire «volontario» come è spiegata in I-II, q. 6, aa. 1 e 2.

sia a livello sensitivo, quando sentiamo di aver fame, sia a livello intellettuale, quando sappiamo di aver bisogno di nutrirci anche senza avvertire lo stimolo della fame, come accade a certi ammalati.

In questo caso - spesso - il conoscere la propria tendenza ad agire non si riduce a un puro fatto conoscitivo come quando sento il mio cuore battere (ma continua a battere anche se porto su altre cose la mia attenzione). Bensì la conoscenza diventa in qualche modo indispensabile per procedere all'azione e determinarne il termine: mi nutro di questo cibo perché l'ho visto e l'ho trovato di mio gusto.

Dobbiamo così riconoscere, anche se in termini piuttosto vaghi, una particolare capacità di agire, propria di chi ha una qualche forma di conoscenza dell'oggetto finale della propria azione, per cui esso può avviare e dirigere l'azione stessa. Non ci interessa quindi una conoscenza puramente «speculativa», come quando ci rendiamo conto che il nostro cuore batte, ma una conoscenza che spieghi perché agiamo in un certo modo anziché in un altro: una conoscenza «pratica», una conoscenza che «apprezza» le cose e non resta, per così dire, neutrale, ma determina l'agire.

Ma ciò non basta. Occorre una capacità, attivata e orientata dalla conoscenza pratica, che sia come il «motore» dell'agire conseguente. Infatti essa muove alcune delle altre facoltà d'agire che possediamo. Nel caso del cibo, per esempio, quella di afferrare e quella di masticare. Termini piuttosto generici come «facoltà appetitiva», «capacità di tendere», fanno riferimento a questa capacità di desiderare, che è il «tendere» per eccellenza, perché il fine, conosciuto, è presente «in intenzione» e dirige il tendere delle altre facoltà di agire alla realizzazione del medesimo. In quest'ultimo senso è quanto mai evidente che il fine sia «primo» nell'«intenzione» dell'agente, anche se è «ultimo» nell'esecuzione.

È utile a questo punto una breve digressione sulla nozione di «bene». Aristotele, all'inizio dell'Etica Nicomachea,³⁴ lo definisce così: «Ogni arte e ogni ricerca, e similmente ogni azione e ogni proposito, sembrano mirare a qualche bene; perciò a ragione definirono il bene: ciò a cui ogni cosa tende».

Già prima di lui, dunque, qualsiasi cosa, in quanto possibile oggetto di «tendenza», era stata denominata «bene». In questo modo

³⁴) 1094.

«bene» diviene coestensivo di «cosa»: cioè ogni cosa è un bene e viceversa, anche se il nome «bene» significa un qualche rapporto, anche solo possibile, con un tendere. Per esempio i «beni» che uno possiede sono le «cose» da questi possedute e, presumibilmente, anche amate. Riferendo il nome esplicitamente a tutte le cose dell'universo, come quando parliamo dei «beni di questo mondo», possiamo intendere che qualsiasi cosa è oggetto di qualche tendenza. Potenzialmente, perché l'esser qualcosa la rende possibile oggetto di desiderio. In senso attuale, sia per le interrelazioni attive tra le cose, sia perché l'esistere è il bene primo di ciascuna cosa,³⁵ termine cui tende la sua generazione (se è qualcosa di generato) e in ogni caso possesso custodito dalle forze di conservazione, qualsiasi esse siano.

I filosofi antichi e medioevali esprimevano la nozione di «tendenza» con la parola «appetito», e, per le tendenze naturali, parlavano di «appetito» naturale. Ciò può darci l'impressione sgradita di un certo antropomorfismo, ma è solo questione d'intendersi.³⁶ Consideriamo ora la facoltà appetitiva, dove per «appetito» non intenderemo un sinonimo di «tendenza» in senso lato, bensì la facoltà capace di muovere le altre facoltà d'agire, presupponendo la conoscenza «pratica», apprezzante, del loro oggetto.

Il suo agire specifico è, evidentemente, un tendere a qualcosa in quanto riconosciuto come «bene» per il soggetto agente, per rapporto a questa o quella facoltà operativa da muovere al proprio oggetto (qualcosa da capire, da mangiare, da afferrare...) Quest'ultimo oggetto lo chiamiamo appunto «appetibile» in quanto ci risulta, sotto un qualche aspetto, «buono».

Ora, noi abbiamo già notato come il conoscere umano sia molteplice nei suoi modi di agire. Ciò dovrebbe comportare anche una diversità, conseguente, nei modi di desiderare qualcosa di conosciuto.

7 - La volontà come «appetito» di chi è intelligente

Dovrebbe essere evidente che l'appetito, come tendenza di chi conosce, viene specificato a seconda dei modi in cui il bene può esser da noi conosciuto. In ogni caso conviene notare come vi siano alcuni indizi a favore di quanto detto.

³⁵) Cfr. *De Ver.*, q. 21, a. 1, c.

³⁶) Cfr. *In Phys.*, I, 273-279.

Un primo indizio possiamo trovarlo analizzando i significati assunti, in contesti diversi, da nomi come «amore», «desiderio» e simili. Per esempio è comune, nella storia della cultura dell'uomo, trovare la distinzione, e spesso la contrapposizione, tra un desiderio di beni sensibili e un desiderio più intellettuale, ad esempio di «ideali».

Un altro indizio è reperibile se riflettiamo su noi stessi. Infatti uno dei motivi di disagio interiore, fin dalla fanciullezza, è l'opposizione tra «dovere» e «piacere». Quante volte abbiamo preso certe risoluzioni per il nostro bene, per esempio quella di smettere di fumare, e poi abbiamo ceduto alla «tentazione»! Questa opposizione tra tendenze fa supporre una diversità di facoltà appetitive, una legata alla razionalità, l'altra invece alla immediatezza della sensibilità.

Per un'analisi più corretta è necessario però rifarci alla distinzione dei modi di conoscere, distinguendo conseguentemente un appetito «sensitivo» da un appetito «intellettivo», o «razionale».

Abbiamo visto come ciò che si conosce di qualcosa con i sensi è proprio di questa, singolarmente «hic et nunc» considerata; invece la conoscenza intellettuale prescinde in qualche modo da questi aspetti legati alla singolarità concreta. Di conseguenza se qualcosa ci attrae per aspetti sensibili, l'oggetto della tendenza sarà qualcosa in quanto è «questa singola cosa», o meglio «questo singolo bene». Se invece qualcosa ci attrae per aspetti intelligibili, essa ci attrarrà per aspetti di bontà che, di per sé, data la natura astrattiva del nostro intelletto, potrebbero esser comuni a più cose. Di altro genere, in effetti, è l'attrazione che esercita su di me un piatto di cibo per il suo sapore, il suo profumo, il suo aspetto e di altro genere è invece la motivazione per cui posso decidere di cibarmene anche se, al limite, esso mi disgustasse, qualora sapessi di aver assoluto bisogno di nutrimento: l'aspetto di bene (l'esser mezzo di nutrizione) del secondo caso è evidentemente qualcosa di intelligibile e prescinde da questo o quel cibo in concreto, il che non è vero nel primo caso. Allo stesso modo possiamo notare come altro sia essere attratti da «questa» cosa piacevole, altro invece è perseguire il piacere in se stesso, per una scelta responsabile fatta in questo senso.

Consideriamo ora che cosa consegua da questa distinzione a proposito della padronanza del proprio agire. In quanto intelligenti, noi sappiamo che cosa sia un fine, un bene, cioè, cui tendere; sappiamo anche che cosa sia un mezzo per raggiungere un fine. Possiamo quindi avere una certa consapevolezza e padronanza del nostro agire, e del nostro «tendere», più o meno come un buon tecnico è padrone dei meccanismi dei quali conosca le varie parti e le rispettive funzioni.

Evidentemente è assurdo parlare di padronanza assoluta: per il fatto di avere un «appetito intellettivo» che non ci siamo dati da noi stessi, gli aspetti fondamentali del nostro tendere non dipenderanno dal nostro arbitrio.³⁷ Tutti, infatti, tendiamo naturalmente a quella pienezza di bene che chiamiamo «felicità», e, più in particolare, cogliamo come buona ogni cosa che riconosciamo corrispondere a nostre tendenze naturali.³⁸

Ciò però lascia aperto un problema angosciante: in concreto siamo circondati da molte cose che, qual più qual meno, ci risultano buone, ma nessuna di esse, almeno per come noi la possiamo conoscere, ci risulta essere «il» bene. Neppure Dio, che sovente ci appare sotto aspetti negativi, come limite della nostra libertà, o come Onnipotenza indifferente che permette il male.

Sta dunque a noi determinare in concreto a che cosa orientare la nostra ricerca del bene, determinandoci così ulteriormente rispetto ai mezzi. Napoleone, che voleva la gloria dell'Impero, preferiva i molteplici affanni che ciò comportava agli agi di una vita comoda. Orazio invece, cercando la serena quiete del «carpe diem», aveva un atteggiamento ben diverso. E diverso ancora sarà l'atteggiamento del filosofo che decide di cercare innanzitutto uno stato di assenza di qualsiasi possibile delusione, eliminando ogni altro desiderio, eccetto quello implicato da questa unica, radicale decisione.

Questi sono esempi di un agire consapevole, premeditato. Nella misura in cui i nostri atteggiamenti dipendono dalle nostre scelte, essi sono imputabili a noi stessi e ne siamo responsabili. Per questo motivo a esso spetta per eccellenza il nome di «volontario» così come l'abbiamo spiegato più sopra, e per questo l'appetito intellettivo è detto «volontà» in senso pieno.

Non vorrei sembrare troppo categorico: mi pare che anche un essere dotato di una conoscenza puramente sensibile abbia o possa avere una certa padronanza del proprio agire, e possa usare dei mezzi per conseguire un fine. La tela di un ragno è un mezzo. Anche noi afferriamo istintivamente un bastone per difenderci. Ciò che diversifica realmente i modi di tendere sono i modi di conoscere. Conoscendo le cose da esseri intelligenti, cioè in quanto esse sono qualcosa, e quindi tendendo a un bene semplicemente in quanto esso è tale, il campo dei

³⁷) Cfr. I, q. 82, aa. 1 e 2; I-II, q. 10, aa. 1 e 2.

³⁸) Cfr. I-II, q. 1, a. 7; q. 5, a. 8; soprattutto I-II, q. 94, a. 2, c. (capoverso «quia vero bonum...»).

possibili oggetti è vasto quanto ciò che può esser riconosciuto come «bene», cioè qualsiasi cosa. Inoltre abbiamo già notato la consapevolezza del proprio agire propria della conoscenza intellettuale. Altrettanta consapevolezza caratterizzerà quindi il tendere proprio di chi è intelligente. Un atto volontario - in senso pieno - sarà dunque atto di chi è in grado di «intendere e volere»: non parleremo dunque di «scelte inconsapevoli» e, nell'attribuire le responsabilità di un atto, terremo conto di questo aspetto: nella misura in cui un nostro agire sfugge alla consapevolezza, lo spiegheremo attribuendolo ad altri modi di agire che abbiamo: fisici, vegetativi o istintivi che essi siano. Naturalmente, parlando di consapevolezza dell'intelletto, intendo la consapevolezza dell'intelletto che ordina un'azione, non la mera constatazione di quanto stiamo facendo: il battito del cuore, pur conosciuto, non è volontario.

Invece chi agisce per conoscenza sensitiva avrà una valutazione delle cose legata alla loro concreta immagine individuale. Se è lecito fare un'analogia, questa conoscenza resta legata ai singoli esempi, tanti o pochi che siano, senza riuscire ad andare al di là di essi, appunto come fanno gli scolari quando non riescono a «capire» l'argomento spiegato. L'«appetito» proprio di chi ha una conoscenza sensibile è, invero, «programmato», se si può dir così, e programmato in un modo davvero meraviglioso, per poter reagire di fronte alle necessità di alimentarsi, difendersi, riprodursi..., ma i beni riconosciuti come tali resteranno confinati entro queste categorie predisposte. Il darsi questa predisposizione intenzionalmente va invece al di là delle capacità di una conoscenza puramente sensibile, che non arriva a comprendere che cosa sia l'agire, che cosa sia il bene dell'agente, quali i mezzi indispensabili o utili... e così via. L'uomo stesso, nell'indirizzare il proprio agire volontario, deve tener conto della propria affettività, della quale non può disporre con totale arbitrio. Possiamo, è vero, educarla e modificarla, ma sempre nel rispetto della sua natura già predisposta.

8 - La volontà come «causa» dell'assenso a una notizia

Dire che l'assenso che diamo a una notizia è un atto volontario, cioè causato, mosso dalla volontà, comporta l'addentrarsi in quel vespazio che è la discussione sulla causalità. Seguendo il metodo usato in precedenza, anche questa volta ci limiteremo a chiarire in che senso intenderemo parlare di causalità nell'ambito della presente ricerca.

Per «cercare la causa» di qualsiasi cosa ci risulti vera, intenderemo il cercarne il «perché», il trovarne una spiegazione. Come nozione di

«causa», questa che ho dato è un po' troppo vaga e vedremo di precisarla in seguito. Per ora, però, la intenderemo in questa insoddisfacente vaghezza: anche quando vediamo qualcosa da lontano, vediamo con una certa vaghezza; ma in essa c'è imperfezione, non errore. L'errore capita quando, pur conoscendo vagamente, vogliamo affrettare giudizi troppo precisi su quanto non è ancora né chiaro, né distinto.

Fin da bambini abbiamo assillato i nostri genitori con innumerevoli domande sul «perché» di questa o quella cosa. Ora, il problema della ricerca di una spiegazione richiede, per sussistere, alcune condizioni: quelle cioè che provocano la nostra meraviglia.³⁹ Anzitutto esso richiede una certa aspettativa delusa. Se io so che per far andare un'automobile occorre carburante, non vi è meraviglia alcuna se un'automobile, pur in perfetto stato, ma priva di carburante, non riesce ad avviarsi. Neppure vi è meraviglia se, fatto rifornimento, essa si avvia.

La meraviglia si avrebbe qualora essa si avviasse pur avendo il serbatoio vuoto, o non si avviasse pur avendolo pieno ed essendo tutti i meccanismi in perfetto stato.

In generale possiamo dire questo: conoscendo la natura⁴⁰ e le capacità di azione delle singole cose, possediamo la spiegazione di molti

³⁹) Cfr. S. TOMMASO, *De Pot.*, q. 6, a. 2.

⁴⁰) C'è una «natura» delle cose. E la conosciamo, se ne parliamo tanto. Ma la confusione in merito rende difficile la discussione con chi nega questo. A grandi linee, direi che ancora oggi oscilliamo tra la posizione di chi sostiene conoscibile in se stessa l'«essenza» o «natura» delle cose, e la posizione di chi, non ritenendola conoscibile in se stessa, nega pure che vi sia, sforzandosi di definire le cose in maniera puramente operativa, cioè con definizioni del tipo: chiamo col nome «tal dei tali» ciò che si comporta in questo modo.

La prima posizione vien detta ridicola da S. Tommaso (cfr. S. TOMMASO *In Phys.*, II, 1, n. 296). Il motivo è che la natura è il principio (termine relativo, non assoluto, perché essa è conoscibile solo come principio) della quiete e del moto in ciò in cui quiete e moto si trovano «primo et per se» e non «per accidens» (cfr. *Ibid.*, tutta la «lectio»). La seconda posizione trascura un fatto evidente: cioè che molte cose hanno in se stesse il principio del proprio divenire. Tentar di dimostrare l'esistenza della natura, data la sua evidenza, è cosa detta ridicola dallo stesso Aristotele (cfr. *Ibid.*, nn. 305-307).

Tale definizione di «natura» è legata a entità soggette al divenire, ma la si può estendere a un ente qualsiasi sostituendo «operazione» a «quiete e moto» (cfr. S. TOMMASO, *De Ente et Essentia*, cap. I, in fine). Che cosa significa ciò? Che conoscere la natura vuol dire comprendere quando un certo moto, o una certa caratteristica acquisita al termine di un moto, o più in generale una certa proprietà, competono «primo et per se» a certe cose.

«Primo et per se» potremmo tradurlo, per non dilungarci in ulteriori spiegazioni, con l'espressione «come proprietà» nel senso stretto del termine. Ad esempio l'esser camuso o aquilino compete in questo modo al naso, e l'esser pari o dispari a un numero (cfr. S. TOMMASO, *In Post. Anal.*, I, 10-11 e 35, n. 301).

Dalla proprietà dunque determiniamo la natura, definita come sopra accennato, della cosa cui la proprietà compete.

fatti che le riguardano (è la spiegazione che, prima di conoscerla, abbiamo già cercato) e possiamo far previsioni e aver certe aspettative nei loro riguardi. La delusione di queste aspettative, dovuta all'avverarsi di qualcosa di inatteso e contrastante con le nostre aspettative, cioè qualcosa di strano, provoca in noi la domanda: «Perché?».

Di esempi, al riguardo, non è difficile trovarne. Più interessante invece è notare come la sopraddetta condizione, cioè l'aspettativa fondata sulla conoscenza di «che cosa sia» ciò cui capita qualcosa di strano, lega evidentemente la possibilità di porsi in questo modo una domanda circa il «perché», all'aver una conoscenza di tipo intellettivo. Invece può benissimo spiegarsi con un tipo sensitivo di conoscenza quel sentimento che proviamo quando, ad esempio, dopo ripetute esperienze gratificanti (come il trovar cibo in un certo luogo, o affetto presso una certa persona) riceviamo una delusione. Ancora una volta i diversi modi di conoscere ci servono come criterio di distinzione.

C'è anche una seconda condizione, ovvia e implicita in quanto già detto, della possibilità di meravigliarci: l'ignoranza della spiegazione. Un selvaggio, che ignori l'esistenza delle calamite, si meraviglierà al vedere un pezzo di ferro che sale verso un magnete, anziché cadere al suolo. Non si meraviglierà invece chi già conosce le calamite.

Quando la proprietà compete a cose di natura diversa (e questo lo sappiamo perché queste cose, se han proprietà comuni ne han pure di diverse), la «natura» verrà conosciuta in modo confuso, e il nome con cui l'esprimiamo sarà un nome «generico». Esso rappresenterà un predicato essenziale, ma generico, non specifico. Di fatto noi conosciamo partendo dal generico, dal confuso (cfr. S. TOMMASO, *In Phys.*, I, 1, nn. 15-28).

Qual è la differenza tra questa posizione e quella di chi si vuol limitare (non per una legittima scelta metodologica, ma perché ritiene che non esista una natura) a definizioni «operative»? Supponiamo che la corporeità sia una proprietà degli enti soggetti al divenire (cfr. *Ibid.*, I, 1, n. 6).

Altro è dire «cosa che ha la proprietà di esser corpo, o corporeità», altro è dire «cosa che ha una natura tale da aver la corporeità».

«Corpo» è una parola che può significare quindi una proprietà delle cose soggette al divenire, oppure può significare il loro stesso modo di esistere tale da avere questa proprietà: in quest'ultimo caso esso è un nome generico, un predicato «essenziale» (in senso aristotelico) delle cose stesse. Chiamiamo infatti «corpi» le cose di questo mondo (cfr. S. TOMMASO, *De Ente et Essentia*, n. 11).

La differenza, in fondo, sta nel riconoscere che esiste una natura, cioè un determinato modo di esistere dal quale dipendono le proprietà, e come tale la definiamo, anche se non possiamo coglierla e definirla in se stessa.

In ultima analisi credo che la rivoluzione scientifica galileiana, rifiutando l'abuso dei fisici di allora del concetto di «natura», abbia reagito contro un aristotelismo un po' frainteso, e che le polemiche di allora abbian finito per «gettar l'acqua sporca col bambino». Ma questo discorso ci porterebbe lontano.

È naturale a questo punto chiederci che ne sia delle tante spiegazioni che già possediamo. Rimanendo nell'esempio della calamita: quale «spiegazione» ci lascerà definitivamente soddisfatti? Potremmo accontentarci di rilevare che esistono corpi dotati di quel potere. Questa potrebbe essere una spiegazione del fatto singolo: questo corpo sale perché attratto da una calamita che, come si sa, è capace di attrarre certi corpi. Analoghe spiegazioni si trovano in abbondanza nella vita quotidiana: chiediamo il perché di una certa azione, e come risposta otteniamo un enunciato universale circa la bontà di quanto in concreto vien fatto: «perché si deve far così...».

In realtà, però, la ricerca può continuare. Che cosa distingue una calamita dagli altri corpi? In quanto simili, essi dovrebbero avere anche le stesse proprietà, il che non avviene: dunque vi sono altre spiegazioni da cercare. Molti progressi scientifici non ci sarebbero stati, senza la capacità di meravigliarsi di fronte a fenomeni pur ben noti che qualcuno, a differenza degli altri, ebbe.

Più in generale, credo che tutte le nostre conoscenze, che non siano la costatazione di un singolo fatto, siano, o siano state in un passato più o meno lontano, spiegazioni a «perché?» cercate con maggiore o minore accuratezza.

Possiamo provare a suddividere le «cause», così come le abbiamo intese.⁴¹

Per esempio, le caratteristiche che differenziano le cose tra loro sono spiegazione del loro esser tali e non altre, con tutte le differenze che ne derivano: così diciamo che un oggetto non riesce a star fermo su un piano inclinato «perché è sferico», o che un vaso è fragile «perché è di vetro». Considerando i manufatti viene spontaneo dividere queste spiegazioni, inerenti a ciò che è la cosa considerata, in spiegazioni desunte dalle caratteristiche del materiale di cui essa è fatta («è fragile perché è di vetro») e in spiegazioni desunte dalle caratteristiche che al materiale abbiamo dato trasformandolo («rotolerà perché è sferico»). Nella terminologia aristotelica queste spiegazioni sono rispettivamente la «causa materiale» e la «causa formale».

Un' altro genere di spiegazione viene cercato al di fuori dell'essere delle cose che indagiamo: per esempio l'azione o la capacità d'agire

⁴¹) Per queste considerazioni sulle cause, la lettura che mi ha maggiormente aiutato è il commento di S. Tommaso al II libro della *Fisica* di Aristotele.

dell'autore. Si tratta della «causa efficiente». Non è difficile trovare esempi in cui la risposta a certe domande di spiegazione risiede nella perizia o meno di chi ha compiuto una certa opera. E un artigiano, se ci mostriamo scontenti del suo lavoro, si scuserà attribuendo la causa del difetto al materiale («con quello che avevo a disposizione non si poteva far di meglio...») o alla «forma» («i freni di questo modello di auto han sempre dato noie...»), mentre noi vorremmo accusare la sua imperizia.

Anche lo scopo che l'agente si prefigge mentre agisce è una spiegazione. Quante volte chiediamo: «Perché l'hai fatto?». Questa categoria della causa finale è molto estesa. Il fine più immediato è ciò che una certa azione propriamente produce, che è poi l'oggetto della nostra curiosità quando osserviamo qualcuno agire e non sappiamo bene che cosa stia facendo. Ma vi è pure uno scopo del prodotto, come ad esempio l'uso di esso, e lo scopo dell'uso... e così via. Nella vita quotidiana sappiamo valutare attentamente l'importanza della subordinazione dei fini. E tutti sappiamo come un'azione di per sé innocente possa risultare ben diversa a seconda degli ulteriori scopi per i quali vien compiuta. Scopi che, nel linguaggio comune, non esitiamo a chiamar «motivi», «moventi», sottolineando con queste parole l'importanza causale della finalità anche se, per molti, sembra inutile spiegazione.⁴²

Bisogna ammettere che un'interpretazione univoca della suddivisione precedente giustifica perplessità se non l'accusa, per quanto riguarda la causa finale, di vero e proprio antropomorfismo. Mentre la spiegazione della determinazione dell'agente non è detto debba essere sempre un progetto intenzionale. Il modello di un artigiano che lavora è particolarmente efficace per far comprendere la sopraddetta divisione delle cause; conviene però non fissarsi troppo a esso: in fondo si tratta anzitutto di cercare dei «perché», delle spiegazioni, e il caso di un artigiano è solo un caso particolare.

Per fare un esempio diverso: quando ragioniamo, qual tipo di «causalità» rappresenta la conoscenza delle premesse rispetto alla co-

⁴²) Cfr. J. MONOD, *Il caso e la necessità*, pp. 29-30.

È importante distinguere un riduzionismo metodologico, che cerca di spiegare tutto ciò che può con le sole «cause» efficiente e materiale, e un riduzionismo ontologico, che chiamerei «materialismo», che sostiene la realtà esser tale da non aver altre spiegazioni. Il fatto che la causa efficiente, poi, venga considerata da alcuni (es. Hume) un modo soggettivo di cogliere il fenomeno, e non una spiegazione reale, è un problema diverso, di ordine gnoseologico.

noscenza della conclusione? È evidente infatti che quest'ultima è spiegata dalla prima. Ebbene, la risposta, per un S. Tommaso D'Aquino, è duplice. Si tratta di causalità «efficiente» in quanto la spiegazione è estrinseca a ciò che è spiegato. E però la conclusione è anche costituita dai termini presi dalle premesse; quindi, sotto questo aspetto, si può parlare di causa «materiale». ⁴³ In effetti chiamiamo «materia» ciò di cui un tutto dotato di parti vien costituito: è come il «materiale» di una costruzione; la causa «formale», invece, è la caratterizzazione del tutto: con le stesse parti noi possiamo formare cose diverse, quindi ciò che distingue queste ultime non sono le caratteristiche delle parti considerate a sé stanti.

È chiaro quindi che chi pretendesse di parlare di causalità efficiente (è la causalità che riguarda il nostro discorso circa la volontà e l'assenso) prendendo come unico esempio, tale da determinare univocamente il significato della parola «causa», il fuoco che brucia o riscalda, oppure un facchino che trasporta un bagaglio, non potrebbe trovarsi a suo agio nel nostro discorso. Diciamo che la conoscenza delle premesse è «causa efficiente» della conoscenza della conclusione, a maggior ragione non intendiamo «cosificare» delle azioni (mentre il facchino è qualcosa in senso pieno, sostanziale, non lo è il suo agire), né pretendiamo che si possa «veder agire» l'intelletto così come vediamo agire il facchino. ⁴⁴

⁴³) Cfr. *In Phys.*, II, 5, nn. 374-378.

⁴⁴) La filosofia contemporanea tiene in grande considerazione una critica al concetto di «causa» attribuita spesso a Hume, (cfr. ad es. *Ricerche sull'intelletto umano*, sez. VII) ma che affonda le sue radici nella storia del pensiero filosofico più antico.

S. Tommaso (CG, III, 69; *De Pot.*, q. 3, a. 7; I, q. 115, a. 1) critica già l'occasionalismo che, tramite Malebranche e Berkeley, ha indubbiamente influito sulla posizione di Hume.

Il Bunge (*La Causalità*, pp. 63-68) ha fatto, ai nostri giorni, una critica decisamente convincente a questa posizione, che viene criticata anche dalla neo-scolastica, ma in modo diverso (cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, vol. II, pp. 73-81): si accetta che l'esperienza non ci presenti mai la causalità come un fatto immediatamente evidente, d'accordo con Hume, e si rileva contro Hume che il divenire delle cose, preso assolutamente, sarebbe contraddittorio. Infatti esso è un passaggio dalla potenza all'atto. Ora, chi diviene, è in potenza, e se ciò per cui un ente è in atto (e lo è al termine del divenire) fosse lo stesso di ciò per cui è in potenza, sarebbero lo stesso l'essere e il non essere, perché la potenza è «non essere ancora», l'atto è «essere già» (cfr. *Ibid.*, p. 64).

Così si concorda con Hume nel dire che è vero che immediatamente evidenti siano solo le successioni di fatti, ma si aggiunge che, essendo il divenire, assolutamente considerato, contraddittorio, noi, con un ragionamento che nei casi particolari è tanto familiare che non ci accorgiamo più di farlo, ricorriamo a un'entità in atto (postuliamo cioè una «causa» agente diversa dal soggetto diveniente) per superare questa contraddizione (cfr. *Ibid.*, pp. 78-79).

Personalmente non riesco a essere d'accordo con la posizione neo-scolastica. An-

Prima però di concludere a proposito della conoscenza per comunicazione di notizia come assenso volontario, è bene porre un'ultima distinzione sulla parola «causa».

Esiste infatti un ordine nelle azioni e un ordine nel nostro modo di conoscerle: non è detto che i due ordini coincidano. Per fare un esempio, supponiamo di camminare con un amico di notte, lungo una strada male illuminata: a una svolta l'amico ci mette in guardia che dietro l'angolo c'è qualcuno. Dato che noi non vediamo nulla, gli chiediamo «perché» dica questo. Il «perché», supponiamo, è l'ombra che egli ha notato. Essa è quindi la spiegazione, la causa del conoscere del nostro amico. Essa però non è anche la causa dell'esserci dello sconosciuto dietro l'angolo e neppure della luce del lampione che gli sta dietro, ma ne è piuttosto l'effetto. Dobbiamo dunque distinguere un ordine reale da un ordine della conoscenza: quando i due ordini non coincidono, avremo che la spiegazione o causa del conoscere è, nella realtà, la cosa spiegata, cioè l'effetto.

zitutto perché non mi sembra vero che immediatamente evidenti siano solo i cambiamenti di caratteristiche. Credo che siano piuttosto l'«atto» e la «passio» ciò che ci permette di precisare i due giudizi più vaghi possibili: «c'è qualcosa», «è qualcosa», risposta alle due domande: «c'è?» e «che cos'è?». Ne abbiamo accennato già alla nota n. 40.

La «natura» delle cose mutevoli non è conoscibile in assoluto, ma solo come «principio» del moto (e della quiete che lo termina). Da questo punto di vista potremmo dire che Galileo non aveva tutti i torti, e l'aristotelismo cui si contrapponeva doveva essere un po' platonizzante (cfr. S. TOMMASO, *In Phys.*, II, 1, nn. 295-296; *In De Gen. et Corr.*, I, 8, n. 62; *In Post. Anal.*, I, 4, n. 43 bis).

Più in generale, l'essenza stessa di ogni ente vien «definita» per rapporto all'agire. Anzi, il nome stesso di «atto» viene per traslazione da «agire» (cfr. *Id.*, *De Pot.*, q. 1, a. 1, c.), in modo «da designare anche le "forme essenziali" che caratterizzano un determinato modo di esistere, o "essenza"». (cfr. pure *Id.*, *De Ente et Essentia*, cap. I).

Sostenere che conosciamo solo una successione di caratteristiche non conosciute grazie all'esperienza dell'agire reciproco delle cose, pone grossi problemi quando si cerca di capire come si arrivi a definire queste caratteristiche. Oserei dire: gli stessi problemi che avevano, per le caratteristiche «essenziali», gli avversari «aristotelici» di Galileo.

In secondo luogo, come il concetto di «atto», anche quello di «potenza» viene dall'esperienza dell'agire tra loro delle cose mutevoli. Quindi la «contraddittorietà» del divenire risalta in realtà perché si torna a porre come soggetto proprio del divenire non il «poter essere», ma il «non essere ancora», cioè la «privazione». È la posizione di Platone, legato a Parmenide, che riaffiora, benché la critica di Aristotele, al riguardo, sia decisiva (cfr. S. TOMMASO, *In Phys.*, I, 13, nn. 224-230; 14, nn. 253-257; 15).

Ciò non toglie che, quando l'operazione dell'agente non sia manifesta, noi procediamo argomentando dal semplice mutare di una cosa alla ricerca dell'agire di un agente. Ma la nozione di «agire» ci è già nota per evidenza; anzi, precede nell'ordine della genesi della conoscenza ogni nozione di «atto» o caratteristica.

Per un'ultima critica alla posizione di Hume, che abbraccia sia la concezione della conoscenza che quella dell'agire, rimando alla mia nota «A proposito del problema critico» in «Sapienza», n. 1, 1986, pp. 118-121.

Giunti a questo punto, penso vi siano tutti gli elementi necessari per intendere in che senso diciamo che la conoscenza per comunicazione di notizia consiste in un assenso volontario dell'intelletto a quanto ci viene riferito, dove per «volontario» intendiamo «causato dalla volontà».

Si tratta, evidentemente, di causalità efficiente, nel senso che altra è la facoltà (la volontà) mossi dalla quale crediamo, altra è la facoltà (l'intelletto) con la quale, propriamente parlando, crediamo a una notizia. Anche se siamo sempre noi, in fin dei conti, ad agire: come tutti i viventi, «muoviamo» noi stessi; ma non è sotto lo stesso aspetto che siamo attivi e passivi.

Se ci richiamiamo ai paragrafi precedenti, dovrebbe anche essere evidente come questo assenso sia un atto responsabile, del quale siamo consapevoli e padroni. Infatti, se uno rifiuta di credere alla nostra parola, ci offendiamo, cosa che non sarebbe ragionevole qualora l'assenso non fosse un atto responsabile. Se davvero dubitassimo in cuor nostro della volontarietà dell'assenso, perché mai porre tanta cura nell'evitare che chi non è ancora responsabile venga a contatto con messaggi moralmente dannosi? Perché mai tanti richiami al dovere di un'attenzione critica nei confronti dei messaggi che riceviamo, e perché condannare l'ingenuità del credulone?

In sostanza, l'assenso a una notizia coinvolge l'uomo in un modo molto diverso dall'assenso, se così si può chiamarlo, che un ricercatore dà a quanto ha scoperto. Una scoperta sgradita può venir taciuta, non ammessa a parole, ma nella coscienza del ricercatore resta tale, una volta che l'ha compiuta. Può solo smettere di ricercare ciò che gli è sgradito, ma non può cancellare ciò che ha già appreso. L'assenso a una notizia, invece, non può essere così irrilevante rispetto al mondo delle nostre scelte: anch'esso è oggetto di una scelta, e, come tale, può essere in contrasto o in accordo; può esser ripugnante fino all'impossibilità o invece attraente fino a far decidere per l'assenso anche contro ciò che sarebbe giusto.

9 - Interesse e credibilità

L'atto della volontà che ci fa assentire a una notizia ha per motivo, a sua volta, qualcosa per cui l'assenso risulta per noi buono. Esso si trova quindi in mezzo a due atti dell'intelletto: l'assenso stesso, cioè,

e quella valutazione precedente dalla quale dipende la nostra decisione di assentire.⁴⁵ Fermiamo la nostra attenzione su questa valutazione e chiediamoci quali requisiti debba avere.

Diciamo che essa deve arrivare a due conclusioni: che cioè la notizia è «interessante» e che essa è «credibile». La notizia sarà interessante se l'assenso ad essa ci risulta in qualche modo desiderabile. La notizia ci risulterà invece credibile se avrà tutti quei requisiti per i quali possiamo sapere che, adeguando a essa il nostro giudizio, ci troveremo nella situazione di chi davvero conosce qualcosa, pur senza averla osservata personalmente.

Sofferriamoci anzitutto su quest'ultimo aspetto. Noi parleremo di «credibilità» o «attendibilità» (quasi come sinonimi) sia della notizia, sia del latore della medesima. Dette di quest'ultimo, queste parole vogliono significare semplicemente la sua veridicità. Questa della credibilità è la caratteristica più rilevante dal punto di vista della verifica della conoscenza per comunicazione di notizia.

Avevamo detto, ancora all'inizio di questo capitolo, che, se Tizio ha veramente osservato qualcosa e me la riferisce così come l'ha osservata, io, se adeguo il mio giudizio a quanto mi dice, mi trovo a giudicare in modo adeguato a come stanno le cose, pur senza averle potute conoscere direttamente. Avevamo però anche notato come chi giudica deve esser consapevole del suo esser nel vero. È dunque ovvio che, se non verifico la notizia andando a vedere come stiano le cose (perché allora non è più conoscenza per comunicazione di notizia, bensì per normale evidenza), dovrò cercare in altro modo di sapere se Tizio:

- a) sa quello che dice (gli è davvero evidente quanto afferma di sapere),
- b) dice quello che sa (non mente).

Se Tizio risulta avere sia il sapere, sia la sincerità, allora egli è un «testimone autorevole», un'«autorità» in ciò che dice, nel senso che possiamo stare al suo detto così come chi obbedisce sta, in modo diverso, a quanto dice chi ha autorità su di lui. L'argomento - se così si può chiamarlo - per cui arriviamo a giudicare di cose non viste sulla parola di un testimone autorevole, vien quindi detto: «argomento d'autorità».

⁴⁵) Cfr. S. TOMMASO, *III Sent.*, d. XXIII, q. 2, a. 2, q. la 1, ad 2; q. la 2, c.

Siffatto argomento non ha nulla a che vedere con gli argomenti che studia la logica della dimostrazione. Per definizione, l'argomento d'autorità esclude l'evidenza della sua «conclusione». È proprio quello che chiamiamo, a volte con giusto disprezzo, l'«ipse dixit». Nella ricerca scientifica e dovunque occorre giungere a un sapere fondato sull'evidenza, l'argomento d'autorità può solo essere un aiuto ai principianti per orientarsi nel cammino da seguire sotto la guida di chi ne sa più di loro, ma nulla più. Chi vuol acquisire una scienza deve cioè tendere, nella misura del possibile, ad arrivare a conoscere personalmente, per evidenza, le cose. Anche in quelle scienze che non possono fare a meno di ricorrere a testimonianze, come le scienze storiche, si cerca di risalire ai documenti più vicini al fatto cercato, eliminando le fonti di seconda mano; inoltre, potendo, si cercano prove in reperti che non siano comunicazioni di notizia, pur essendo d'uso comune chiamare anche questi «testimonianze». In realtà questi ultimi sono piuttosto «effetti» degli eventi storici.

Questi limiti non tolgono nulla all'importanza della conoscenza per comunicazione di notizia: di fatto essa rimane, tutelata dal principio etico del dovere della veridicità, un punto essenziale e ineliminabile dell'umana convivenza. Del problema della credibilità parleremo a lungo nel prossimo capitolo.

Non basta però aver assodato che una notizia è credibile perché automaticamente noi veniamo indotti a decidere di assentirvi. Se tutte le notizie, purché attendibili, fossero ugualmente appetibili, potremmo giustamente ritenere che il fine ultimo della nostra vita sia una sfrenata ricerca di informazioni: qualsiasi informazione, purché vera.

Questo evidentemente non è esatto. Le notizie hanno diversa importanza per noi, e non ci interessa l'essere informati per il solo gusto di esserlo, ma in ordine ad altri interessi. Così ascoltiamo annoiati le confidenze del vicino di casa, giusto per non offenderlo andandocene via, finché questi non ci racconta qualcosa che ci riguarda. Subito, allora, la notizia diventa interessante e, se avevamo dubbi sull'attendibilità della medesima, cerchiamo di dissiparli al più presto. Per esempio, qualora ci dicesse di aver visto qualcuno, di notte, vicino alla nostra automobile, intento ad armeggiare per entrarvi, gli chiederemmo quelle informazioni che servono a garantirci che non si è trattato di un'illusione dovuta ai giochi delle ombre o a uno sguardo assonnato.

L'importanza dell'interesse può valere anche in senso opposto: capita di rifiutare l'assenso a una notizia palesemente attendibile, ma sgradita. Per esempio a certe informazioni che, accettate, ci farebbero mutare atteggiamento verso persone amate. Esistono vere e proprie

resistenze a ricevere determinate informazioni, resistenze che a volte sembrano andare al di là di un comportamento responsabile, facendoci perdere il senno di fronte a un dolore intollerabile, come quando uno rifiuta di credere alla morte di una persona cara. Anche dell'interesse, comunque, si parlerà nel prossimo capitolo, in quanto esso risulta estremamente rilevante per valutare la credibilità di una notizia.

Volendo invece confrontare il peso che hanno rispettivamente la credibilità e l'interesse in ordine a muoverci all'assenso, è facile rispondere che è l'interesse il motivo determinante. L'assenso infatti dipende dalla nostra volontà, da ciò che vogliamo. La credibilità entra in gioco nella misura in cui la verità del nostro giudicare è a sua volta oggetto d'interesse da parte nostra. Siamo padroni di farci ingannare. Probabilmente nessuno ammetterebbe di volerlo, ma è pure indubbio che la pigrizia e la negligenza ci fanno sovente rinunciare alla fatica di una verifica critica. Non è certo raro, nella storia dell'uomo, trovare intere popolazioni di persone pur intelligenti e capaci che, forse cedendo alla tentazione del bisogno di sicurezza insito nella nostra natura, hanno delegato ai potenti la capacità di pensare, professando dei «credo» assolutamente irrazionali. Ed è facile trovare esempi di ciò ascoltando le accese discussioni tra persone di opposta fazione politica.

10 - Alcune precisazioni linguistiche su «credere» e «fede»

Quando assentiamo a una notizia, diciamo che la «crediamo»; si dice anche che «crediamo» in chi ce l'ha comunicata. L'atto di chi «crede» vien detto anche atto di «fede». Tutto ciò fa parte del linguaggio comunemente accettato e non presenta difficoltà per noi.

Ciò che invece deve metterci sul «chi va là?» è che tali parole vengono usate molto spesso anche con significati diversi da quello della conoscenza per comunicazione di notizia. Alcuni esempi potranno chiarire tutto ciò. Esaminiamo le seguenti affermazioni:

1) «Io credo (la mia opinione è...) che Tizio sia già arrivato a Roma, altrimenti ci avrebbe telefonato»

2) «Il mio credo, la mia fede (il mio ideale di vita), sono l'uguaglianza e la fraternità»

3) «Io credo (ho fiducia) nell'attuale presidente, anche se non condivido molte sue affermazioni»

4) «Solo il Discorso della Montagna dice cose vere: solo in quello io credo a (condivido il pensiero di...) Cristo; il resto del Vangelo è pura fantasia».

Nell'affermazione (1) è evidente che si tratta di opinione fondata sull'evidenza ancora imperfetta di ciò che è opinato. Di questa distinzione - tra opinione fondata sull'evidenza e opinione fondata sulla comunicazione di una notizia - abbiamo già parlato. Il fatto che la conoscenza per comunicazione di notizia ben difficilmente sia verificabile oltre al livello dell'opinione può giustificare l'uso di «credere» per significare l'opinare.

Nell'affermazione (2) si parla di ideali, di scopi che assumono importanza tale ai nostri occhi, da poter sacrificare a essi anche la vita. La stessa parola «sacrificare» può suggerirci il ruolo quasi religioso che essi assumono per noi. Ora, nelle religioni è comune avere «messaggi divini» da credere e testimoniare nei fatti. Ciò giustifica l'uso del nome «credere» (ed anche «testimoniare») per ogni ideale sufficientemente degno.

Nell'affermazione (3) si parla di fiducia. Questo atteggiamento verso una persona può anche essere indipendente da una comunicazione di notizie. Però, se ci fidiamo di qualcuno, crediamo anche a quanto ci dice, e ciò giustifica l'uso dello stesso nome.

Infine notiamo come chi condivide il pensiero altrui può benissimo farlo solo perché anche a lui risulta evidente quanto l'altro va dicendo. Dunque chi «condivide» non necessariamente «crede» nel senso della conoscenza per comunicazione di notizia. Ma è vero, invece, il contrario: cioè chi crede a una notizia, condivide il giudizio del latore della stessa. E questo giustifica l'estensione dell'uso della parola «credo» nell'affermazione (4).

Questa pluralità di significati (polisemia) si riflette, ovviamente, anche sul significato di parole derivate. Per esempio chiamiamo «incredibile» una notizia evidentemente assurda, impossibile.

Per estensione, di fronte a un fatto inatteso (se ce lo avessero raccontato non lo avremmo creduto possibile), esclamiamo: «Incredibile!».

Inoltre, poiché «credere» può esser sinonimo di «opinare», e noi opiniamo in genere di ciò che non riusciamo a dimostrare rigorosamente, «credibile» e «incredibile» possono diventar sinonimi di «probabile» e «improbabile».

Ciò sia detto solo per dare un'esemplificazione della complessità linguistica riguardante le parole che dobbiamo usare. Non ho la pretesa di analizzare con rigore questa polisemia, ma solo vorrei eviden-

ziarla e notare possibili giustificazioni di quell'uso corrente che ognuno può constatare.

Non credo sia possibile evitarla, costruendo un linguaggio tecnico, che appesantirebbe la lettura. Continuerò a usare la parola «credo» per significare tanto «mi sembra che» quanto «conosco per comunicazione di notizia», e tanti altri significati di uso comune. L'importante, mi sembra, è l'aver chiarito i concetti. Per il linguaggio, invece, il contesto dovrebbe bastare a togliere ogni pericolo di equivoco.

IL PROBLEMA DELLA VERIFICA

1 - Introduzione al metodo

Parlando del giudizio, notammo come chi giudica sia consapevole della «verità» del suo giudizio e come ciò debba valere anche nella conoscenza per comunicazione di notizia. Sappiamo inoltre che non ha senso parlare di «verifica» della conoscenza per comunicazione di notizia, intendendo con ciò un controllo personale, per evidenza, di come stiano le cose di cui la notizia parla. Sappiamo infine come la verifica si fondi invece sulla credibilità della notizia, a sua volta fondata sulla credibilità del latore della medesima: egli non deve né ingannarsi né ingannarci.

Un metodo siffatto di verifica può esser illustrato meglio con l'aiuto di un esempio. Supponiamo di dover fare un calcolo piuttosto complicato e di aiutarci con una calcolatrice per risparmiare tempo. Supponiamo anche che, di fronte al risultato, ci prenda il dubbio che il nostro strumento possa aver sbagliato. A questo punto, per verificarlo, non abbiamo che due strade.

La prima è di fare con calma tutti i calcoli per conto nostro, e una volta certi del vero risultato, confrontarlo con quello (ormai per noi inutile) che ci dà la calcolatrice.

La seconda strada consiste nello smontare il nostro strumento e controllare se tutte le sue parti siano in ordine e funzionanti. Sappiamo infatti che, se lo strumento funziona a dovere, il risultato che ci dà non può non essere vero, e ciò indipendentemente da questo o quel risultato che, in sé, rimane per noi non evidente.

Analogamente, per verificare se una notizia è vera, potremmo confrontarla con la realtà di cui essa parla. Oppure cercheremo di controllare se colui che ce l'ha data aveva tutti i requisiti richiesti per dare una notizia vera. Questo è appunto ciò che chiameremo «verifica della credibilità di una notizia».

Il fatto che l'intelletto e la volontà di un uomo sfuggano all'osservazione immediata altrui, rende questa verifica particolarmente difficile: non possiamo vedere quello che gli altri hanno in mente. D'altra parte, se fosse impossibile sempre e comunque una qualsiasi forma di verifica, tutti gli atti di fede sarebbero, in quanto atti di conoscenza, privi di giustificazione. Dovremmo dichiarare ingiusto l'uso delle testimonianze nei tribunali e dovremmo dubitare di moltissime nostre certezze: di tutte, cioè, quelle che derivano da comunicazione di notizia.

In realtà noi, se non possiamo «leggere» nella mente altrui, riusciamo ugualmente a conoscere caratteristiche e intenzioni del nostro prossimo, tant'è vero che il giudicare gli altri è una delle attività che maggiormente ci occupano.

Il metodo fondamentale della verifica della credibilità consiste appunto nel verificare se l'intenzione del «testimone» che ce la riferisce è quella di dirci la verità. O meglio: su questa intenzione si fonda principalmente la verifica che porta a un risultato positivo. Quella che porta a un risultato negativo, invece, può avvalersi di altre risorse. Mi spiego: per sapere che una notizia è inattendibile, è sufficiente sapere che il «testimone» non poteva trovarsi nelle condizioni di conoscere quanto afferma invece di aver conosciuto. Mentre la ricerca che deve concludere all'attendibilità della notizia non può fermarsi una volta appurato - sempre che sia possibile - che chi parla sa: occorre anche che egli non mentisca.

Ma c'è di più! Infatti sappiamo che chi è in grado di intendere (e di volere), è consapevole della verità dei suoi giudizi: egli sa come stiano le cose ed è pure consapevole di ciò, perché egli sa riconoscere la verità dei suoi giudizi.⁴⁶ Ciò comporta la capacità di un pensiero critico tale da distinguere tra vere e false certezze; un indizio è la domanda: «Ma sei proprio sicuro?», che poniamo a chi ci dà una notizia per noi importante.

Questa capacità critica è propria di qualsiasi essere umano cui la malattia o altre disgrazie non abbiano tolto quello che comunemente chiamiamo «uso della ragione». Risulta così particolarmente comodo, anziché pensare nella verifica, sovente impossibile, della «scienza» del testimone, chiedergli pure notizia circa la medesima: appunto doman-

⁴⁶) Cfr. il secondo paragrafo del I capitolo.

dandogli se ne è davvero sicuro. L'«economicità» di questo metodo deriva dal fatto che, presumibilmente, egli ha sempre gli stessi motivi di mentire sia per la notizia che ci aveva dato, sia per l'ulteriore notizia che gli chiediamo a proposito della sua conoscenza.

In questo modo il nostro problema risulta notevolmente semplificato: verificare se chi parla possa voler ingannarci è il nostro argomento specifico; verificare se chi ci parla abbia l'uso della ragione è invece un problema che lasceremo alla competenza di altre discipline scientifiche che di ciò si occupano.

Valutare la testimonianza di chi non è capace d'intendere o di volere è in effetti un problema diverso: anziché fondarsi sulla capacità di scelta responsabile, si fonda sulla conoscenza dei meccanismi involontari, se così si può dire, che spingono il testimone a parlare.

2 - La verifica della credibilità come previsione di un fatto contingente

L'esempio della calcolatrice ci ha aiutati per certi aspetti, ma per altri è assai poco calzante. Infatti, mentre la calcolatrice è determinata, se funziona, a dare un risultato esatto, nessun uomo è invece determinato a dire il vero, almeno finché resta padrone delle sue azioni, cioè capace di intendere e volere (come abbiamo appena detto, spetta ad altri la considerazione della veridicità di chi agisce irresponsabilmente, vuoi per malattia, vuoi per altri motivi).

La fede tra uomo e uomo - il caso di una notizia proveniente da Dio è evidentemente diverso - non ha mai goduto di molta stima da parte dei filosofi e l'argomento d'autorità è stato equiparato all'opinione, tant'è vero che «credere» e «opinare» sono sovente sinonimi.

In termini più precisi, convenendo di chiamare «testimone» colui che riferisce notizia di qualcosa che ha conosciuto per evidenza, diremo che tra il testimone e il suo «effetto», cioè la veridicità della notizia, il rapporto non è necessario, mentre lo è tra la calcolatrice e il risultato che ci dà.

Due sono dunque i problemi che dobbiamo risolvere a proposito della verifica della credibilità di una notizia: se «sia possibile» e «come» fare questa verifica. I due problemi sono strettamente connessi, in quanto studiando la possibilità di una strada per giungere a una meta, inevitabilmente si finisce per delinearne almeno un tracciato. Potremmo anche invertire l'ordine dei problemi. Poiché però è appunto

la possibilità della strada che potrebbe venir contestata a priori da filosofi ed epistemologi, seguiremo la via inversa.

Il problema della possibilità di una verifica si può esprimere più genericamente così: «È possibile conoscere un effetto contingente basandosi sulla conoscenza delle cause cui esso è in qualche modo riconducibile?». È cioè lo stesso problema di chi vuol prevedere fatti contingenti che, non potendo esser osservati in se stessi poiché devono ancora accadere, possono solo venire in qualche modo dedotti dalle cause. In effetti, anche se la notizia è una cosa presente, la sua «veridicità» non è osservabile, e può solo venir dedotta in qualche modo dalle caratteristiche di chi ce la dà.

Nell'insieme delle tante conclusioni cui possiamo cercare di arrivare mediante un ragionamento - e la verifica della credibilità è appunto un ragionamento che tende a una conclusione - alcune seguono necessariamente dalle premesse, nel senso che la verità delle premesse implica la verità della conclusione e non può essere altrimenti. Vi sono però anche conclusioni che possiamo trarre solo come probabili.

Certamente la mancanza di certezza in una conclusione può spiegarsi spesso con una ricerca insufficiente delle giuste premesse da parte nostra. Ma non è detto che qualcosa sia probabile solo per la nostra incapacità di conoscere le premesse atte allo scopo.

Poste certe cause, infatti, vi sono effetti che seguono immancabilmente: la causa cioè è determinata ad avere certe conseguenze e nulla può opporsi. In questo caso diremo «necessario» l'effetto per rapporto alla sua causa, intendendo che esso non può non conseguirne: non vi è, cioè, alcuna possibilità alternativa. In questo caso, dato che ogni cosa è conoscibile per quello che essa è, possiamo dire che l'effetto si trova «determinato» nella causa: dunque la conoscenza della causa ci permette di conoscere anche l'effetto con certezza.

Dare esempi di rapporti «necessari» tra causa ed effetto è molto facile per la causa formale e materiale. Per la prima basta aprire un testo di matematica per trovare esempi in quantità. Per la seconda, il linguaggio quotidiano è ricco di esempi come: «non può non esser fragile: è di vetro sottilissimo», «non può non pesare: è di piombo», e così via. Anche per la causalità finale è facile trovare esempi di rapporto necessario con l'effetto: basta considerare tutti i casi in cui si ha un unico mezzo in rapporto al fine dovuto. L'uso della parola «dovere» (non nel senso di un'etica in cui il «dovere» non è riducibile a ulteriori spiegazioni) indica appunto la necessità del mezzo in rapporto al fine

voluti: «Se voglio... allora devo...».⁴⁷ Per la causalità efficiente è invece più difficile trovare esempi. Infatti tutti gli agenti particolari possono ostacolarsi a vicenda. Solo un'azione così generica, totale, tale da non avere un agente dotato di azione contrapposibile, potrebbe avere un'azione che necessariamente produce il suo effetto. Può darsi che le leggi più universali delle scienze della natura descrivano appunto l'azione che cerchiamo.

Gli effetti che invece non seguono necessariamente dalle loro cause noi li diciamo «contingenti», in quanto capita (in latino: «contingit») sia che essi seguano, sia che essi non seguano. Un effetto segue dunque in modo contingente dalla propria causa se c'è possibilità anche che esso non segua.⁴⁸

La parola «contingente» non deve però trarci in inganno e, soprattutto, non dobbiamo intenderla come sinonimo di «casuale»; il casuale è solo una parte di ciò cui in qualche modo conviene la definizione di contingente sopra data.

Prendiamo come esempio la causalità efficiente degli agenti naturali che ci circondano. Essi sono determinati a produrre un certo effetto. E però succede che la loro azione interferisca con quella di altri agenti e allora, se vi è incompatibilità degli effetti rispettivi, vince il più forte e l'azione dell'altro viene impedita. Poiché dunque l'effetto è determinato nella causa, è conoscibile mediante esse. Ma non con certezza: vi è anche la possibilità, per quanto rara, di un ostacolo. La considerazione quindi della sola causa, prescindendo da una ricerca per escludere le cause «impedienti», conduce a un'opinione, a una probabilità favorevole. Diciamo infatti che il figlio di genitori sani sarà sano a sua volta, che un certo ammalato può considerarsi fuori pericolo, e così via. Ma ciò sarà vero «per lo più». Nei casi meno frequenti, infatti, accadrà il contrario che, per quanto poco probabile, non è impossibile.

Da questo punto di vista, cioè basandosi solo sulla conoscenza della causa e della sua azione, non si dà conoscenza certa di ciò che è contingente in questo modo, ma solo di ciò che segue necessariamente dalla propria causa.

⁴⁷) Cfr. I, q. 82, a 1, c.

⁴⁸) Prendiamo «contingente» in senso lato. Alcuni distinguono infatti «contingente» da «possibile», in quanto il primo «è ma può non essere», il secondo «non è, ma può essere». La distinzione, qui, non è necessaria. Circa la distinzione tra necessario e contingente cfr. *In Peri Herm.*, I, 13-14; *In Phys.*, II, 7-9; I, q. 115, a. 6; q. 116.

Se però noi possiamo conoscere anche tutte le possibili cause impedi-
piedenti, in modo da poter escludere la possibilità di una loro interfe-
renza, allora possiamo giungere a conclusioni certe: potremo cioè stabili-
re a quali condizioni l'effetto segua necessariamente dalla causa e
vedere se anch'esse, insieme all'azione dell'agente, si verifichino.
Molte affermazioni riguardanti l'applicazione a casi concreti delle leg-
gi della natura, al fine di prevedere certi fenomeni, rientrano in questa
categoria di conclusioni.⁴⁹

Consideriamo ora il caso in cui il figlio di genitori sani nasce de-
forme, il malato ormai fuori pericolo muore, il passante riceve una te-
gola in testa. Lo chiamiamo «incidente», «accidentalità», «puro ca-
so», cioè «caso» in senso stretto. Lo conosciamo quando accade, ma
se ne cerchiamo una spiegazione, una «causa» la cui conoscenza possa
permetterci di evitarlo in futuro, ci troviamo in imbarazzo.

Posso infatti sapere che un corpo, in quanto tale, cade. Ma non
posso sapere, solo perché è un grave, se, cadendo, ucciderà qualcuno.
So che ucciderà qualcuno se questi si troverà al momento della sua ca-
duta nella traiettoria della medesima e senza un riparo sufficiente a
frenarne la forza... Questo però non è più conoscere un effetto par-
tendo dalla conoscenza di una causa a esso ordinata ed escludendo i
possibili ostacoli alla sua azione; è invece descrivere un fenomeno e
dire che, se si verificano tutte le condizioni che lo caratterizzano, al-
ora esso si verifica: come quando diciamo che: «Se Socrate è seduto, al-
ora è seduto», oppure: «allora non cammina».

Il motivo di questo imbarazzo è che questo genere di contingente
non ha alcuna causa a esso ordinata, e non è un «effetto» in senso
stretto, perché, propriamente parlando, non è neppure «qualcosa»,
un ente, ma un'occorrenza, una coincidenza di «cose» o di «fatti».
Cercare una causa è dunque una fatica inutile.

Per spiegare brevemente queste ultime affermazioni, indispensa-
bili per continuare la nostra ricerca, dobbiamo rifarci agli albori della
logica e della speculazione filosofica occidentale.⁵⁰ I sofisti, per soste-
nere il loro scetticismo, cercavano di porre in imbarazzo chi sosteneva
l'esistenza di verità assolute con esempi di questo genere:

⁴⁹) Cfr. *In Post. Anal.*, I, 16, n. 142.

⁵⁰) Cfr. *In Metaph.*, VI, 2, nn. 1178 ss.

Tizio è pallido ed è musicista,
ma pallido e musicista sono due cose diverse,
dunque Tizio non è Tizio.

Noi sorridiamo davanti a un esempio come questo, senza pensare che sofismi dello stesso genere abbondano anche nella nostra civiltà. Per esempio, dove esistono divisioni tra popolazioni che abitano più a Nord nei confronti di quelle del Sud, capita che un genitore del Nord ostacoli il matrimonio della figlia con un giovane del Sud, dichiarando che questi non può essere un buon marito per lei.

Davanti a questi argomenti noi obiettiamo che «non c'entra» l'essere un buon marito col luogo in cui si è nati, così come l'esser pallido di Tizio non dipende dal fatto che è Tizio, e neppure l'essere musicista, ma capita, «accidit» cioè, che Tizio sia un musicista pallido: è un fatto «accidentale». Di per sé, cioè in quanto tale, Tizio è «questo uomo», e ciò non spiega affatto né il suo esser pallido, né il suo esser musicista.

Il saper suonare uno strumento musicale e il pallore del viso sono aspetti distinti, anche se di un medesimo individuo, e noi, forse perché tratti in inganno da quest'ultimo motivo, possiamo equivocare trattandoli come fossero una stessa cosa o, come più sovente accade, come fossero aspetti di per sé connessi tra loro. Per trovare esempi in quantità di questo errore, che è la «fallacia accidentis», basta analizzare con cura i discorsi che vengono fatti con passione di parte, quando cioè ci si trova coinvolti in una divisione di una comunità, vuoi politica, vuoi famigliare o altra ancora.

In realtà noi possiamo dare il nome di «qualcosa», di «entità», anche a queste coincidenze di entità che tra loro non avrebbero nulla a che vedere. Ma non troveremo mai una spiegazione, una causa di per sé ordinata a produrre questa coincidenza, in quel modo in cui hanno una causa efficiente l'esser musicista e l'esser di colore bianco: esiste infatti un processo generativo che è ordinato di per sé a far acquisire una certa arte o un certo colore, ma non la coincidenza di entrambi. Lo stesso discorso vale per le altre specie di causalità. Solo un'eccezione pare possibile: poiché questa coincidenza è «considerabile» come «qualcosa», nel senso che è «reale» quando si verifica,⁵¹ un agente dotato di conoscenza può causarla intenzionalmente: così il capo di un servizio segreto può predisporre intenzionalmente l'incontro di alcu-

⁵¹) Cfr. quanto detto alla nota n. 3.

ni suoi agenti all'insaputa di essi. Per rapporto alla sua intenzione, questa coincidenza non potremo più ritenerla accidentale; ma resterà tale per rapporto alle intenzioni dei secondi.

«Per», in latino, significa il complemento di causa; quando diciamo «di per sé», che traduce il latino «per se», intendiamo dire quindi «in forza di se stesso», «in quanto tale». ⁵² Tutte le volte quindi che a un determinato soggetto noi attribuiamo una determinata caratteristica che in quel soggetto non trova spiegazione, essa non gli competerà in quanto è tale, cioè «di per sé», ma solo accidentalmente. Per esempio un numero è pari o dispari perché è un numero, un animale è vivente perché è un animale, ma un musicista non è pallido perché è musicista, e così via.

Queste coincidenze di realtà che tra loro non hanno a che vedere e ciascuna delle quali ha la sua causa di per sé ordinata a produrla, noi possiamo chiamarle «entità», ma accidentali, e potremo cercarne una spiegazione, ma sempre accidentale, che è la coincidenza delle cause proprie dei rispettivi effetti.

Quando poi vi è coincidenza di cose che non possono coesistere, una di esse dovrà cedere il posto all'altra. Noi potremmo esser tentati di considerare questa mancanza di qualcosa come fosse «qualcosa» in senso stretto, come una entità a sé, e di cercarne una causa. Eppure è anche chiaro che, ad esempio per quanto riguarda la causalità efficiente, il venir meno di qualcosa andrebbe piuttosto attribuito al venir meno di un agente: a una causa «deficiente», non a una causa «efficiente». ⁵³

In effetti, ognuna delle due realtà in questione dipende dalla propria causa a essa di per sé ordinata, e la mancanza di una di esse è da attribuirsi, ma «accidentalmente», all'azione della causa propria dell'altra realtà che ha, per così dire, il sopravvento. In questo senso solamente si può dire che la salute del microbo «causa» la nostra malattia, che la fortuna altrui «causa» la nostra miseria, e così via. Questo chiarisce una volta per tutte in che senso parleremo di «causa» quando cercheremo una spiegazione del venir meno dell'effetto cui una causa sarebbe di per sé ordinata, o, più specificatamente, della causa del male morale e della falsità (voluta) di una notizia.

⁵²) Cfr. nota 40.

⁵³) È il problema della «causa» del male, inteso come privazione, cioè non esserci, di qualcosa in un soggetto che, di natura sua, dovrebbe averla. Cfr. *De Malo*, q. 1, a. 3; I, q. 49, a. 1; e la trattazione di *CG*, III, 1-10.

Concludendo: distingueremo ciò che non segue necessariamente dalle proprie cause da ciò che è meramente casuale, o accidentale in senso stretto. La verità di una notizia rientra nel primo caso se il testimone risulta in qualche modo motivato a dirci la verità. In questo caso ha senso parlare di una verifica, almeno probabile. Se invece il testimone ci risulta motivato a mentire, in quanto tale non possiamo attribuirgli la veridicità se non casualmente, come quando, volendo far del male a qualcuno, per un errore delle nostre valutazioni capita che gli facciamo un favore.

Per proseguire quindi nella ricerca di una verifica della credibilità di una notizia, dobbiamo studiare il testimone come agente determinato a dire la verità; dobbiamo poi considerare quali motivi possano ostacolare questa determinazione e infine valutare il grado di certezza o meno che possiamo teoricamente raggiungere in una ricerca siffatta.

3 - La determinazione volontaria dell'agire umano

Nell'agire umano in quanto tale, che dipende dall'intelletto e dalla volontà - quest'ultima come facoltà appetitiva che muove all'azione -, troviamo un terzo tipo di effetti contingenti. La volontà è una facoltà attiva che non è ordinata di per sé a un certo tipo di oggetto: essa tende a un bene, sempre, ma di beni ce ne sono tanti quante le cose che esistono.

Ciò che facciamo volontariamente ha dunque la sua causa per sé nella volontà, ma non ne segue necessariamente: possiamo sempre volere altre cose. Questa indifferenza della causa pone una terza specie di effetti contingenti: sono contingenti «ad utrumlibet», cioè indifferentemente.

È ovvio che, dalla sola natura della volontà, non potremo mai dedurre questo o quell'atto volontario. Se però studiamo l'agire umano in quanto già orientato a un certo fine, la situazione è diversa, e possiamo dedurre qualcosa almeno finché tale fine permane ed è operante.

Un mezzo, per esempio, si dice necessario⁵⁴ quando senza di esso non possiamo conseguire il fine desiderato. In questo caso volere il fine, non in modo velleitario, implica volere anche il mezzo. Così se so che Caio vuole andare a tutti i costi a Roma, e che può andarci solo in

⁵⁴) Cfr. I, q. 82, a. 1.

auto o in treno, posso prevedere che prenderà il treno se è povero e il viaggio in auto supera le sue possibilità finanziarie; e posso prevederlo con maggior certezza se il maltempo ha bloccato le strade; se invece i due mezzi fossero per lui ugualmente convenienti non potrei prevedere la sua scelta.

Il motivo è sempre che la sua volontà, pur essendo la causa per sé della sua scelta, è indeterminata rispetto allo scegliere questo o quel mezzo; e se l'effetto non è in qualche modo determinato nella causa, non possiamo, conoscendo quest'ultima, conoscere il primo. Se ogni atto della volontà fosse in questa situazione, allora la verifica della credibilità sarebbe impossibile, almeno quando chi ci parla è capace di intendere e volere.

La volontà però, anche se non è ordinata di natura sua a questo o quello, può però ordinarvisi, anzi, vi si deve ordinare,⁵⁵ perché si agisce in quanto si è determinati, in atto, non in quanto si è indeterminati, in potenza. Ordinandovisi, essa si determina anche rispetto ai mezzi necessari, e, in misura minore, rispetto a quelli soltanto utili ma non indispensabili.

Come ciò avvenga lo sappiamo: tutti noi concordiamo nel volere il bene, ma discordiamo quando si tratta di stabilire «in che cosa consista» il nostro bene.⁵⁶ Lo possiamo cercare in varie cose: in un'equilibrata o meno soddisfazione dei sensi, nel successo, nella fama, nell'esercizio delle virtù, in Dio... Questo fine ultimo, una volta concretamente scelto, determina tutta una serie di atteggiamenti riguardo a ciò che è utile per conseguirlo oppure no.

Napoleone, per esempio, era un gran lavoratore, e non si risparmiava, pur di realizzare i suoi desideri. Chi invece desidera la pace serena, magari agreste, del «carpe diem», ha un atteggiamento ben diverso riguardo al benessere del proprio corpo. Questa disposizione ad agire in un certo modo per raggiungere il fine ultimo che ci proponiamo a poco a poco si stabilizza, diviene «abituale»: un «habitus» morale.

Di fatto, può capitare che cambiamo l'orientamento di fondo della nostra vita responsabile (la chiamiamo appunto «conversione»), ma ciò non avviene così sovente nella vita di un uomo, specialmente dopo

⁵⁵) Cfr. *III Sent.*, d. XXXIII, q. 1, a. 1; *In Metaph.*, VI, 2, n. 1183; *In Phys.*, II, 7, n. 418.

⁵⁶) Cfr. I-II, q. 1, a. 6.

che si sono spese energie e anni di sacrifici per raggiungere una certa meta.

È evidente che ciò che procede dalla volontà così determinata, pur procedendo sempre dal libero arbitrio, non ne procede con la indeterminatezza della scelta davanti a oggetti indifferenti, pur restando all'uomo la possibilità di cambiar meta e orientare diversamente il proprio agire. Procede invece in modo analogo a ciò che è contingente «ut in pluribus», perché, anche se in modo diverso, è determinato nella sua causa, e questo giustifica la probabilità dell'opinione che una notizia sia vera perché chi ce la riferisce è una persona degna di fede.

Se poi potessimo escludere le cause che accidentalmente potrebbero corrompere l'orientamento morale del nostro testimone, arriveremmo, almeno teoricamente, a una conoscenza certa. È chiaro quindi come dovremo cercare di verificare una notizia. Resta solo da chiarire in che senso si possa parlare di conoscenza certa.

4 - Certezza e verifica della credibilità umana

Noi a volte parliamo di certezza e intendiamo solo un'opinione molto probabile; altre volte ne parliamo come se la certezza dovesse essere, per darsi tale, assoluta come quella matematica. Conviene dunque chiarire questo punto.

La certezza, come abbiamo visto, non è altro che lo stato di determinazione dell'intelletto che giudica, quando cioè esso decide fra due possibilità contraddittorie. Nell'opinione possiamo dire che l'intelletto è determinato, ma non in senso proprio: infatti ammettiamo la possibilità almeno remota di sbagliarci. Quando invece siamo certi in senso proprio, allora non ammettiamo più questa possibilità. Ma ciò non vuol dire che nella certezza non si dia il più e il meno. Che la somma degli angoli interni di un triangolo, nella geometria euclidea, sia uguale a un angolo piatto, è certo, nel senso che non può essere altrimenti. Anche che un tale capo politico non possa passare entro quest'oggi nelle file del partito opposto che detesta è cosa certa: nessuno di noi ammette che possa verificarsi questo avvenimento. Però è certo «in pratica», non «in teoria». In teoria è possibile.

Il parlar di «pratica» contrapposta a «teoria» non vuol qui dire che usciamo dall'ambito della conoscenza intellettuale, ma che, considerato solo quanto al libero arbitrio, e prescindendo invece da tutti gli aspetti concreti che incontriamo considerandolo nella sua esistenza «hic et nunc», un uomo può mutare i propri ideali in pochi istanti; se

invece consideriamo la cosa tenendo conto degli aspetti concreti, questa non ci risulta più possibile per quella determinata persona in quella determinata situazione.

Questo è un esempio di come ci sia il più e il meno nella certezza: la certezza che abbiam detto teorica è molto più forte di quella pratica. Eppure anche ciò che è vero solo «in pratica», lo è senza che temiamo possa verificarsi il caso opposto, cioè non è solo un'opinione, ma è certezza in senso proprio.

Cerchiamo un perché di questo più o meno. Visto che nella conoscenza (non per fede) è l'oggetto che determina l'intelletto, la maggiore o minore determinazione può dipendere:

- a) dalla capacità dell'intelletto,
- b) dal grado di evidenza dell'oggetto.⁵⁷

Nel primo caso, se diamo per scontato che tutta la nostra conoscenza parte dai sensi, ogni giudizio fondato sull'osservazione diretta, come il fatto che sto scrivendo a macchina, sarà certissimo. E sarà anche più certo ciò che è per noi più facile da conoscere. Così nel campo delle scienze avremo meno difficoltà per quelle che presuppongono poche nozioni e ben determinate, e così via.⁵⁸ Per quanto invece riguarda l'evidenza dell'oggetto, è chiaro che le premesse saranno più certe della conclusione, la cui evidenza è mediata da quella delle prime. E se oltre alla constatazione di un fatto arriviamo a conoscerne anche il perché, la nostra conoscenza, data la maggior evidenza dell'oggetto, sarà più certa.⁵⁹ Altro è osservare un'eclissi, altro è sapere anche il perché sia avvenuta e non potesse essere altrimenti.

Possiamo così spiegare la distinzione classica dei gradi di certezza usata dalla filosofia scolastica.⁶⁰ Ciò che è implicato necessariamente dai suoi principi è conoscibile, per rapporto a questi, di certezza «metafisica» (o «logica», o «matematica»). Ciò che è implicato «ut in pluribus» da cause naturali, rimosso ciò che potrebbe impedire l'effetto, è conoscibile di certezza «fisica». Ciò che è implicato «ut in pluribus» dalla volontà determinata di un uomo, sempre rimosse le possibili cause impediienti, sarà conoscibile di certezza «morale».⁶¹

⁵⁷) Cfr. II-II, q. 4, a. 8.

⁵⁸) Cfr. *In Post. Anal.*, I, 41, nn. 356 ss.

⁵⁹) *Ibid.*

⁶⁰) Cfr. GREDT, *Elementa*, vol. II, p. 63 (n. 669).

⁶¹) C'è analogia stretta con la certezza del giudizio pratico della prudenza, che deve arrivare alla decisione circa una singolare operazione, tenendo conto delle circostanze.

La differenza principale fra le ultime due «certezze» consiste in questo: chi agisce per natura è determinato una volta per tutte, e anche le possibili cause impedienti possono essere determinate con una discreta facilità una volta per tutte; chi invece si determina per scelta va studiato caso per caso, non in quanto è un uomo, ma in quanto è un certo uomo, e senza staccare troppo, nel tempo, la conoscenza delle premesse dal trarre le conclusioni, perché le premesse di ieri possono oggi non esistere più.

È chiaro quindi che la certezza morale è molto difficile da conseguire: sono molti gli elementi da tener presenti, e solo con l'età e l'esperienza che ne deriva si impara a conoscere gli uomini. È per questo che i ragazzi facilmente sbagliano nel prestar fede, mentre è più difficile ingannare un uomo adulto.

5 - La corruzione dell'atteggiamento volontario

Supponiamo di trovarci di fronte a un vecchio amico che ci dia una notizia per noi importante. Vogliamo verificare la sua attendibilità.

Per prima cosa potremmo chiedergli se è ben sicuro di quanto va dicendo. Lo invitiamo cioè a una riflessione critica sulla sua certezza. Sappiamo che è capace di farla, se vuole, perché lo conosciamo bene. Lui ci risponde che è sicuro. A questo punto è ovvio che se ci inganna è solo perché vuol farlo. Allora ci chiediamo quale motivo d'interesse possa avere per ingannarci. Se è nostro amico, vuole esser sincero e leale con noi. Se fino a ieri abbiamo avuto prova della sua lealtà, come può avvenire un cambiamento di atteggiamento? In genere, come avviene la corruzione dei nostri «habitus» morali?

Per capirlo, chiediamoci prima che cosa sia il male morale.⁶² Chiamiamo «morale» un atto che proceda da intelletto e volontà, cioè dal quale siamo, come abbiamo già visto, responsabili.

Questo atto ha quattro principi attivi:

In effetti, se è indefinito il numero di accidentalità possibili, all'atto pratico è però finito il numero e la specie di accidentalità presenti o che potrebbero sopraggiungere, tali da modificare il nostro giudizio.

Cfr. II-II, q. 47, a. 3, ad 2; q. 49, a. 7, ad 1.

⁶²) Su questo argomento cfr. CG, III, 10, al capoverso «In moralibus autem...»; *De Malo*, q. 1, a. 3 (dalla metà in poi).

- un oggetto che informa la nostra facoltà conoscitiva e viene conosciuto come appetibile, buono;
- la facoltà conoscitiva che lo riconosce come tale;
- la volontà che tende ad esso;
- quella facoltà o quelle facoltà che, mosse dalla volontà ci permettono il conseguimento di ciò che desideriamo.

Ora, il male della capacità di conseguire ciò che vogliamo non lo diciamo male morale: se non riesco a fare il mio dovere perché fisicamente o psichicamente incapace, non è colpa mia. Anche l'insufficiente capacità di riconoscere un bene come tale non è, di per sé, male morale. L'ignoranza infatti (sempre che non sia voluta di proposito) è piuttosto un'attenuante della colpa. L'azione infine dell'oggetto che attua la mia facoltà conoscitiva non ha nulla a che vedere con il male morale: agisce secondo la sua natura; e anche volessimo chiamare «male», in senso manicheo, qualcosa, conoscere il male non è ancora volerlo.

Il male morale dunque, per esclusione, dovrà essere una privazione della dovuta perfezione nella volontà. Non può però essere un'imperfezione di per sé inerente alla volontà, cioè inerente ad essa in quanto tale. Se così fosse, infatti, il male morale seguirebbe necessariamente da qualsiasi atto di essa, nel qual caso non sarebbe più imputabile, come non è imputabile allo zoppo il non saper correre. Né potrebbe mai la volontà redimersi, perché se fosse di natura sua cattiva, per non esserlo più dovrebbe diventare qualcosa d'altro da quello che è. Infine, che senso avrebbero concetti come libertà, responsabilità e colpa? Quindi resta solo che questa imperfezione della volontà vi inerisca accidentalmente.

Ci sarà quindi un principio «per accidens» della «cattiveria» della volontà, che però deve avere due caratteristiche:

- a) non deve essere un altro male morale, altrimenti siamo al punto di partenza e si va all'infinito: dovremo di nuovo cercare la causa del male morale che sarà ancora un male morale, e così via;
- b) dev'essere qualcosa di volontario, altrimenti il difetto della volontà non sarebbe imputabile a noi, non ne saremmo cioè responsabili, e non sarebbe più imputabile il conseguente male morale.

Come faremo a trovare questo «perché»? Ricordandoci che la volontà è capacità di tendere a ciò che conosciamo. Un principio attivo che sia regolato da un altro, se si stacca dal debito ordine a quest'ultimo, è in difetto nel suo agire. La volontà ha la sua regola nel giudizio.

E l'intelletto ci presenta diversi beni, che ci attraggono per aspetti diversi, tra loro incompatibili, per cui dobbiamo scegliere. E ci presenta pure quale sia il meglio della scelta. Quando ci stacciamo da questa regola, agiamo «contro coscienza», cioè contro ciò che l'intelletto ci presenta come cosa migliore da volere. Ora, il non esser regolato dalla propria regola è un difetto della volontà. Non è però ancora un «male morale», di per sé,⁶³ perché quest'ultimo si verifica solo conseguentemente, quando cioè la volontà tende al fine indebito. Però è qualcosa di volontario, perché è in potere della volontà servirsi della propria regola: cioè dipende da noi considerare o meno ciò che convien fare, e far sì che l'intelletto possa attuare la sua funzione direttrice dell'atto umano.

Si verificano quindi le due condizioni che avevamo posto. Diciamo così moralmente cattiva un'azione che vogliamo fare pur sapendo che è sbagliato volerla fare.

Come ciò in concreto avvenga, purtroppo lo sappiamo tutti. Un bene può indurci a desiderarlo pur sapendo che rinunciamo a un bene più importante. Basta chiudere gli occhi su quest'ultimo. Ad esempio, pur conoscendo i criteri della giustizia, ci limitiamo a considerare gli aspetti negativi della società, e quelli positivi della nostra attività. In questo modo, sordi a chi ci invita a considerare aspetti diversi, giustificiamo una scelta ingiusta verso la società stessa.

La radice di questa situazione è che i contrari non coesistono, come nel mondo fisico la generazione di qualcosa è corruzione per un'altra. Il volere una certa cosa implica sovente, «per accidens», la rinuncia ad altre e, nella nostra vita, questo diventa il dramma delle scelte.

6 - La verifica in concreto di una notizia

Torniamo ora alla verifica di una notizia. Quando uno ci chiede di prestar fede a quanto dice, ha presenti, in genere, diversi scopi. Sicuramente ha voluto dirci ciò che ci ha comunicato. Ma perché? Quale interesse può avere, per lui, il fatto che noi gli crediamo? Se gli scopi ulteriori rendono per lui necessario anche il voler dire il vero, la notizia sarà vera.

⁶³) Cfr. nota precedente e anche I, q. 49, a. 1, ad 3.

Questa analisi non è facile. Supponiamo che il testimone sia una persona onesta e leale: la notizia può comportare interessi a mentire? Se sì, egli dovrà scegliere fra la lealtà e questi altri interessi, e la notizia sarà vera o falsa a seconda della scelta.

Facciamo un esempio più concreto. Se un amico mi chiede che cosa pensi di sua moglie, e io so bene quanto lui l'ami, ma anche quanto lei lo tradisca, mi trovo in un grosso dilemma. È meglio esser franchi e leali oppure risparmiargli una sofferenza?

Facciamo un altro esempio. Prendiamo un uomo qualunque, con i soliti interessi: lavoro, famiglia, amici... Un uomo che abbia sempre avuto il coraggio di parlare apertamente contro gli abusi di potere. Tutti ne hanno ammirato la franchezza, l'obiettività, la lealtà... e lo hanno votato alle elezioni. Ora egli si trova dall'altra parte della barricata, cioè al potere. Ora anch'egli subisce quelle tentazioni che subivano i suoi predecessori quando li accusava. Ora può aver interesse a mentire... e perde di credibilità.

In definitiva, ognuno di noi, quando riceve una notizia che ha interesse di verificare, si chiede quale possa essere il motivo per cui gli vien data, e quali motivi possa avere il testimone di mentire.⁶⁴ La cer-

⁶⁴) Pur in un contesto diverso, con altri metodi di ricerca e differente uso dei termini, mi sembra che la ricerca sperimentale sul comportamento umano, di fronte a comunicazioni che tendono a persuadere l'uditore, venga a confermare certe deduzioni fatte in questo studio.

Mi riferisco al volume *Psicologia sociale*, di P. F. SECORD e C. W. BACKMAN (Il Mulino, Bologna 1971).

Per quanto nelle ricerche ed esperimenti ivi presentati non si esamina il problema propriamente razionale della verifica di una notizia, né si distingue tra fattori propriamente logico-gnoseologici e fattori emotivi, bensì tutti questi fattori vengano presi insieme nel costruire ipotesi esplicative del concreto comportamento dei soggetti durante gli esperimenti, tuttavia restano assodati alcuni punti interessanti la nostra ricerca.

Anzitutto la credibilità del soggetto comunicante, intesa come grado in cui gli vien prestata fede, dipende da due fattori che sono la perizia (preparazione particolare, esperienza e altre caratteristiche) e l'attendibilità, un fattore importante della quale è che il soggetto comunicante appaia uomo retto e onesto (cfr. pp. 215 ss.).

Sostanzialmente ciò sembra riportarsi alla nostra affermazione che il soggetto comunicante deve risultare:

- non ingannarsi (perizia)
- non ingannarci (attendibilità).

Per quanto poi riguarda l'attendibilità, un altro fattore importante è la percezione, da parte dell'uditore, delle intenzioni del soggetto comunicante, il che si riconnette in certo senso a quanto visto.

Inoltre, studiando la resistenza al lasciarsi persuadere da parte di chi comunica la notizia, è risultata fondamentale l'importanza dell'interesse rivestito dalle comunicazioni stesse per chi le riceve (cfr. pp. 279 ss.).

tezza morale che la notizia sia vera l'avremo solamente se potremo stabilire, anche in base al contenuto della notizia, che il testimone ha motivi per dire il vero e non ha motivi invece per mentire che siano sufficientemente rilevanti, tali cioè da poterlo indurre a scegliere la menzogna. Mi sembra quindi che gli elementi fondamentali da tener presenti per poter stabilire quanto sopra siano due: chi ci parla e che cosa ci dice: la persona che ci dà la notizia e il contenuto della medesima. Vediamo di approfondire questi due punti.

Iniziamo dal secondo punto, che forse è più semplice. Chi ci parla vuole essere ascoltato e creduto, altrimenti siamo nel caso di chiacchiere che non ci si preoccupa di verificare, come i discorsi fatti solo per ingannare il tempo o per sfogare su qualcuno i nostri stati d'animo. Se dunque chi ci parla vuol esser creduto, egli ritiene che la notizia rivesta un certo interesse anche per chi la deve ricevere, altrimenti sa di parlare per niente. Non per nulla una madre allontana il figlioletto dall'ospite, quando comincia a diventare importuno coi suoi discorsi, dicendogli che «al signore non interessano».

Quindi chi riceve una notizia ha due motivi di interesse da considerare: quello per il quale chi parla ritiene opportuno farlo, e quello che, sempre dal punto di vista di chi parla, dovrebbe avere l'uditore stesso per assentire alla notizia. Entrambi sono fondati sul contenuto della notizia stessa.

Circa il primo motivo d'interesse, frasi come «se mi sposi ti vorrò sempre bene», oppure «se investi con me tutti i tuoi soldi diventerai ricco» fanno subito nascere il sospetto di doppi fini, non sempre facilmente compatibili con la verità della notizia stessa. Sono notizie, infatti, che, una volta credute, portano un vantaggio a chi ce le ha date. Ovviamente la valutazione va fatta tenendo conto di chi ci parla, anche se vogliamo prescindere da valutazioni morali. Se Caio ha ricevuto un torto da Tizio, e ci parla male di Tizio, è meno attendibile che non nel caso in cui riconoscesse le ragioni di Tizio.

Circa il secondo motivo d'interesse, dobbiamo tener conto della possibile conoscenza che ha chi ci parla dei nostri interessi nell'assentire alla notizia. Se un poliziotto vuol farsi raccontare da un ladro le sue malefatte, ci riuscirà sempre meglio facendosi passare per un ladro anche lui. In genere, però, più uno ci mostra di voler esser creduto, e più noi temiamo che egli possa desiderare piuttosto il nostro assenso che non il puro darci un'informazione per noi utile.

Se poi ci accorgiamo che chi ci parla ritiene per noi utile la notizia, ma sa anche che noi non siamo dello stesso parere, allora si capovolge la situazione. Egli ha infatti poche speranze di esser creduto, dunque

se insiste lo fa piuttosto perché ritiene davvero di farci un favore, il che depone per la sua sincerità. Così chi predica un qualche bene in un ambiente ostile, dal quale sa che non potrà trarre gran che di successo e soddisfazioni, potrà essere un ingenuo, ma con ogni probabilità è sincero.

Per quanto riguarda il primo punto, e cioè le considerazioni da fare su chi ci parla, non è il caso che ci mettiamo ad analizzare tutti i possibili modi per scoprire se qualcuno è sincero. In genere, comunque, ci orientiamo dalla condotta che uno tiene, perché ogni azione ci rivela caratteristiche di chi agisce. Un'analisi più accurata supera le mie possibilità. Però un'osservazione è importante. Se ogni interesse possibile, che sia in contrasto con la veridicità, può insinuare il dubbio sulla medesima, il danno, previsto e poi subito da parte di chi parla, per averci voluto dare una notizia, elimina molti motivi di perplessità.

Vediamo di chiarire questa affermazione. Noi possiamo venire a sapere che chi ci parla vuole in genere esser sincero, per motivi che possono essere anche molto generali e non limitati al singolo caso in cui ci sta parlando: per esempio motivi religiosi o etici. Per decidere dunque il mentire, egli deve cedere a una «tentazione», cioè a un motivo d'interesse in contrasto con ciò che di solito vuole. Noi abbiamo bisogno allora di sapere fino a che punto sia forte la sua volontà. Ogni cosa ha infatti il suo prezzo. Ma come fare a misurare l'attaccamento a qualcosa?

Noi sappiamo che tanto più uno vuole qualcosa, e tanto più grande dovrà essere la tentazione opposta. Quanto più grande dunque è il bene cui è capace di rinunciare pur di continuare in ciò che si prefigge, tanto più forte sarà la sua volontà di quest'ultima. Se dunque uno prevede per sé solo dei guai nel darci una notizia per noi importante, ce la darà solo se vuole il nostro bene. E se si tratta di una notizia che per noi è utile solo se è vera (che cioè non si presta a essere una bugia pietosa), allora sarà necessariamente sincero. Inoltre, qualora il nostro assenso potesse giovare anche a lui, ma egli per il fatto di darci la notizia rinuncia a ogni possibile giovamento per se stesso, anche allora noi avremo la certezza morale della sua sincerità. In questi casi infatti riusciamo a escludere i possibili motivi di corruzione di essa.

Questi beni cui il testimone rinuncia noi li possiamo chiamare «garanzia». In tempi di odio e guerra si minaccia di morte l'avversario catturato e interrogato, nel caso risulti poi che egli abbia mentito. Egli mentirà allora solo se esiste un bene che sia da lui desiderato più della vita stessa, e se il mentire serve a conseguire questo bene. In altre si-

tuazioni, invece, uno paga di persona l'aver voluto dire il vero. E la garanzia pagata ci permette di valutare la credibilità di quanto ha detto.

È triste il fatto che una verifica di questo genere arrivi sempre in ritardo. Scopriamo cioè l'amico quando questi ha già perso qualcosa, e qualcosa di molto importante.

Ulteriori precisazioni a quanto detto è difficile farne, nel senso che è difficile descrivere accuratamente con termini astratti delle situazioni concrete. È più facile rifarci a esperienze vissute, o provare a immaginarne, aiutandoci con la fantasia. Perché questa è appunto la difficoltà principale della verifica della credibilità fra uomo e uomo, che cioè i principi generali sono pochi, mentre le applicazioni sono concrete e, come abbiamo visto, vanno esaminate caso per caso. Ciò spiega appunto il fatto che essa sia in genere possibile solo con persone che si conoscono molto bene, e da parte di chi abbia sufficiente esperienza della vita e del cuore dell'uomo.

LA CORRETTEZZA TEOLOGICA DEL NOSTRO ARGOMENTO

1 - L'atto di Fede

Dopo aver fatto qualche riflessione sulla fede, dobbiamo occuparci un poco anche della Fede, con la «F» maiuscola, che riguarda la Buona Notizia o «Vangelo» che giunge da Dio stesso.

Il motivo è questo: dobbiamo arrivare a concludere che la credibilità umana di Cristo, cioè la sua attendibilità in quanto uomo, è un motivo di credibilità moralmente certo in ordine alla Fede. «Motivo di credibilità» vien qui usato con significato diverso dal solito: mentre per la fede tra uomini ci è noto facilmente l'autore di una notizia, ma non sappiamo se essa sia credibile o meno, nel caso di un messaggio divino vien data per scontata l'autorevolezza di Dio, ma è difficile sapere se sia davvero Lui l'autore della notizia. Cioè un motivo di credibilità in ordine alla Fede è un motivo che ci permette di concludere: «Dunque la Buona Notizia viene veramente da Dio, e non è invenzione di qualcun altro».

Se i «motivi di credibilità» sono in ordine alla Fede, è bene avere un'idea sufficientemente chiara di quest'ultima per inquadrare meglio la natura dei primi.

Infatti nel Messaggio divino, che la Chiesa continua a proporci, vi sono alcune notizie riguardanti l'accettazione del medesimo, notizie che ci permettono di sapere cose nuove e inaspettate rispetto a quanto potevamo supporre dalle riflessioni fatte precedentemente.

Ecco in sintesi alcune di esse:

«A Dio che si rivela è dovuta l'obbedienza della Fede, con la quale l'uomo abbandona a Dio tutto se stesso liberamente, prestandogli il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà, e acconsentendo volontariamente alla rivelazione data da Lui. Perché si possa prestare questa

Fede, è necessaria la grazia di Dio che prevenga e soccorra e gli aiuti interiori dello Spirito Santo, il quale muova il cuore e lo rivolga a Dio, apra gli occhi della mente, e dia a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alla verità». ⁶⁵

«Con la divina rivelazione Dio volle manifestare e comunicare Se stesso e i decreti eterni della sua volontà riguardo alla salvezza degli uomini, per renderli partecipi cioè di quei beni divini che trascendono la comprensione della mente umana». ⁶⁶

Una definizione precisa della Fede la possiamo trovare nel Concilio Vaticano I, quando dice:

«Questa Fede, che è l'inizio della salvezza umana, la Chiesa cattolica professa che è una virtù soprannaturale, per la quale, coll'ispirazione e l'aiuto della grazia di Dio, crediamo che siano vere le cose da lui rivelate, non per la loro intrinseca verità penetrata colla luce naturale della ragione, ma per l'autorità dello stesso Dio che rivela, il quale non può né ingannarsi né ingannare». ⁶⁷

Chiunque può notare come in queste affermazioni ci sia da un lato qualcosa in comune con quanto visto nei capitoli precedenti, dall'altro qualcosa di nuovo e un poco sconcertante, almeno a prima vista: per credere occorre l'aiuto di Dio. Quando, ancora nei primi secoli della storia della Chiesa, Pelagio e i suoi seguaci sostennero in vari modi che per credere non ce n'era bisogno, la Chiesa si oppose in no-

⁶⁵) «Deo revelanti praestanda est oboeditio fidei (cfr. *Rm* 16, 26; cfr. *Rm* 1, 5; 2 *Cor* 10, 6-6), qua homo se totum libere Deo committit "plenum revelanti Deo intellectus, et voluntatis obsequium" praestando et voluntarie revelationi ab eo datae assentiendo. Quae fides ut praebetur, opus est praeviente et adiuvante gratia Dei et internis Spiritus sancti auxiliis, qui cor moveat et in Deum convertat, mentis oculos aperiat, et det "omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati"...»: Concilio Vaticano II, *Constitutio dogmatica de divina revelatione*, 1, 5; COD, p. 973, righe 8-14.

⁶⁶) «Divina revelatione Deus seipsum atque aeterna voluntatis suae decreta circa hominum salutem manifestare ac communicare voluit, "ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant"...»: *ibid.* 1, 6; COD, p. 973, righe 17-20.

⁶⁷) «Hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est, ecclesia catholica profiteatur, virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest» COD, p. 807, righe 4-9. *Constitutio dogmatica de fide catholica*, c. III.

me di quella Buona Notizia che aveva da diffondere e custodire integra nel corso dei secoli.

La fine del primo testo, che abbiamo citato dal Concilio Vaticano II, è appunto un riferimento al canone 7 del Concilio di Orange II, del lontano anno 529.⁶⁸

Del resto, le principali affermazioni in proposito del Nuovo Testamento sono alla portata di tutti.⁶⁹

Con questo la Chiesa non ha mai voluto sostenere che la Fede sia qualcosa che piova dall'alto, tale che «a chi tocca, tocca», senza che questi se ne possa dare un perché:

«Affinché però l'ossequio della nostra Fede fosse conveniente per la ragione, Dio volle che agli aiuti interni dello Spirito Santo si aggiungessero gli argomenti esterni della sua rivelazione, cioè dei fatti divini, e anzitutto i miracoli e le profezie, i quali, mostrando in maniera eccellente l'onnipotenza e l'infinita scienza di Dio, sono segni certissimi e appropriati all'intelligenza di chiunque della divina rivelazione».⁷⁰

Anche di ciò è facile trovare frasi corrispondenti nell'insegnamento dei primi Apostoli. Tanto per avere un esempio che ritengo particolarmente chiaro e felice, il lettore vada a leggere il racconto del miracolo del cieco nato, nel nono capitolo del Vangelo di Giovanni.

Per quanto riguarda invece la profezia, alla fine del capitolo 18 del Deuteronomio vi è un criterio esplicito per distinguere il vero profeta dal falso profeta, e quindi un messaggio autentico da un messaggio falsamente attribuito a Dio. Questa preoccupazione, comune al Vecchio e al Nuovo Testamento, di distinguere i veri profeti dai falsi profeti, verrà comunque evidenziata meglio nel prossimo capitolo. Per ora basti l'accenno.

Questi due aspetti hanno suscitato accese discussioni fra tutti coloro che hanno cercato di riflettere sull'atto di Fede. Chi sottolineava l'aspetto «ragionevole» insisteva sulla possibilità di arrivare, con la so-

⁶⁸) Cfr. DS, 377. Questo concilio non fu ecumenico, ma fu però ufficialmente approvato da Bonifacio II.

⁶⁹) Il lettore può andare a leggere, per esempio, i seguenti passi: *Gv* 6, 44; *Mt* 16, 17; *Mt* 11, 25; *Fil* 1, 29; *Ef* 2, 8 ss.; 6, 23; *Rm* 12, 6; *1 Cor* 2, 5; *2 Cor* 4, 13.

⁷⁰) «Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accomodata»: Concilio Ecumenico Vaticano I, loc. cit., COD, p. 807, righe 10-15.

la ragione, a riconoscere che la Buona Notizia è davvero Parola di Dio.

Chi invece sottolineava l'aspetto «di dono», obiettava che allora non c'era più bisogno dell'aiuto di Dio per credere, confortato in ciò dall'innegabile fatto che molti credenti non sembrano possedere quel bagaglio culturale che potrebbe sembrare indispensabile per riconoscere criticamente questi motivi di credibilità.

A questo punto dovrebbe essere chiaro perché sia il caso di studiare almeno certi punti fondamentali sull'atto di Fede, per poter meglio capire che cosa sia un motivo di credibilità e distinguere la certezza di questo da quella della Fede.

Un'ulteriore osservazione diventa però necessaria. Con quale diritto, infatti, ci è lecito sfruttare ciò che abbiamo visto nel primo capitolo circa la fede per parlare della Fede? Un motivo sarebbe evidente: che sia una semplice notizia oppure la Buona Notizia, si tratta pur sempre di una notizia cui siamo invitati ad aderire.

Si potrebbe però obiettare che nella S. Scrittura la parola «Fede» significa qualcosa di diverso da ciò che abbiamo chiamato «fede». Ora, nessuno vuole negare le varie sfumature dei significati delle parole dei sacri testi che, bene o male, vengono tradotte con «fede» o «credere», o con locuzioni equivalenti. Nessuno vuole negare che questi vocaboli siano stati scritti da persone con una mentalità e civiltà profondamente diverse dalla nostra. Inoltre non vedo perché, se noi usiamo queste parole con diverse sfumature, non dovrebbero averle usate anche gli autori dei testi sacri in modo analogamente vario, nella loro lingua.⁷¹ Ma qui non facciamo questione di vocaboli, bensì di sostanza del messaggio. Noi possiamo parlare in molti modi di una stessa cosa.

E in questo modo a noi interessa l'adesione, l'assenso a ciò che Dio ha rivelato; e questa in genere è chiamata Fede, sia dalla Chiesa che dalle Scritture. Che questa parola, come ognuno può andare a controllare, sia usata anche a indicare «la fiducia» in Dio o altro, non fa problema; a meno che non pretendiamo da chi ci ha trasmesso la Buona Notizia un rigore di vocabolario pari a quello di un trattato di logica formale...

⁷¹) Contro l'errata mentalità di chi sostiene la distinzione tra significato «ebraico» e significato «greco» della parola fede, cfr. BARR, *Semantica del linguaggio biblico*, pp. 229 ss.

Si può però considerare la questione non da un punto di vista dell'uso delle parole, bensì del contenuto, cioè del loro significato. La Fede vien presentata come qualcosa di soprannaturale, di sovrumano. La fede invece è qualcosa di quanto mai naturale. Per questo motivo potremmo essere tentati di ritenere le due adesioni (a una semplice notizia oppure alla «Buona Notizia») come realtà totalmente diverse.

Ora, fra le parole con significato univocamente determinato e quelle equivoche, esistono pure quelle con significato analogo. È un fatto, senza che entriamo nelle questioni più profonde riguardanti l'analogia, che noi parliamo di «azioni», senza per questo intendere che esse siano tutte simili come quelle appartenenti a un certo genere di azione particolare, come il correre o lo studiare. E quando un ragazzo e un adulto discorrono insieme di amicizia o di amore, di solito il secondo ha un concetto molto più profondo di queste cose, di cui coglie aspetti che l'altro ignora. Non per questo il loro discorso diventa equivoco.

D'altra parte, chi ci annuncia la Buona Notizia intende comunicarci qualcosa, ma ciò non sarebbe assolutamente possibile se usasse termini con significato totalmente diverso da quello che noi uditori diamo ad essi.⁷² In ogni caso, proseguendo le nostre riflessioni, vedremo in concreto che non c'è alcun equivoco, bensì ciò che abbiamo studiato nel primo capitolo ci aiuta a meglio capire ciò che della Fede ci vien rivelato.

E questo è ovvio: avevamo infatti notato come il linguaggio presupponga che i due interlocutori siano capaci entrambi di conoscere, anzi, di conoscere in qualche modo alla stessa maniera, in modo da poter convenire certi segni per richiamare l'attenzione l'uno dell'altro su cose che entrambi fanno. Invece con chi è assolutamente incapace di cogliere certe nozioni, è inutile tentare di proporre discorsi che le presuppongano.

2 - Il contenuto essenziale del Vangelo

Riflettiamo ora sulla «Fede» nella parola di Dio. Qual è il contenuto fondamentale di questa Buona Notizia? Il «Credo», nelle sue varie formulazioni antichissime, ci propone anzitutto delle notizie su

⁷²) Cfr. BOCHENSKI, *La logica della religione*, pp. 31-34; CONGAR, *La Foi et la Théologie*, pp. 26-32.

Dio (Unità e Trinità) e sull'Incarnazione, Passione, Morte e Risurrezione della seconda Persona della Trinità, ricordandoci che anche noi siamo chiamati a una vita eterna.⁷³ Le prime dispute fra i cristiani, è noto a tutti, riguardarono la Trinità e l'Incarnazione.⁷⁴ In definitiva, la Buona Notizia non riguarda cose come la data della nostra morte, l'esito di un'impresa che ci sta a cuore, o la soluzione di un problema che ci preoccupa. Queste cose gli uomini hanno spesso cercato di farsele rivelare dalla divinità o da un qualche essere soprannaturale. Ma sono cose che tutto sommato rientrano in aspirazioni e desideri propri della nostra natura. Invece:

«Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì,
né mai entrarono in cuore d'uomo,
queste (proprio queste!) ha preparato Dio
per coloro che lo amano».⁷⁵

Leggiamo a questo proposito due brani di S. Tommaso piuttosto interessanti.

«A qualcuno forse potrà sembrare che all'uomo non si debbano proporre a credere cose che la ragione non è in grado di investigare; poiché la sapienza divina provvede a ciascun essere secondo la sua natura. Perciò bisogna qui dimostrare che era necessario che venissero proposte all'uomo come materia di fede anche cose che sorpassano la ragione.

Ebbene, nessuno tende con desiderio e con impegno verso cose che non conosce. Ora, avendo la divina provvidenza preordinato l'uomo a un bene più alto di quello sperimentabile nella vita presente, era necessario che la mente umana venisse iniziata a cose più alte di quelle raggiungibili al presente dalla nostra ragione; imparando così a desiderare e a perseguire i beni che trascendono la nostra condizione attuale. ...Del resto anche i filosofi hanno seguito lo stesso criterio,

⁷³) Cfr. In particolare le professioni di Fede dei Padri del concilio di Nicea (COD, p. 5) e Costantinopoli (COD, p. 24), nonché quella che tutte le domeniche recitiamo. Un'ampia raccolta di professioni di Fede antichissime si trova in DS, pp. 17 ss.

⁷⁴) Prescindo ovviamente dalla questione sulla legge mosaica, che riguarda la Buona Notizia più per rapporto alla fase preparatoria del Vecchio Testamento, che non in se stessa.

⁷⁵) 1 Cor 2, 9; cfr. Is 64, 3.

nel distaccare gli uomini dai piaceri sensibili, per condurli all'onestà: mostrarono cioè che esistono beni superiori a quelli sensibili, capaci di offrire godimenti superiori a coloro che attendono alle virtù attive e a quelle contemplative». ⁷⁶

«...riguardano di per sé la Fede quelle cose della cui vista godremo nella vita eterna, e quelle cose per mezzo delle quali saremo condotti alla vita eterna. Ivi ci vengono proposte da vedere due cose: cioè il mistero nascosto della divinità, la visione del quale ci fa beati; e il mistero della umanità di Cristo, per il quale «abbiamo accesso alla gloria di figli di Dio», com'è detto in *Rm* 5, 2. Per questo è detto in *Gv* 17, 3: «Questa è la vita eterna, che conoscano te, Dio vero, e colui che hai mandato, Gesù Cristo»». ⁷⁷

Oggi poniamo più spesso l'accento, parlando di ciò che ci è stato rivelato da Dio, sul fatto della salvezza; sempre meno, invece, si tocca l'aspetto della rivelazione di ciò che Dio è nel suo intimo. Proprio quest'ultimo invece è il principale, perché tutto sommato è la visione di Dio che ci aspetta, e la conoscenza velata della Fede è già conoscenza di quella realtà che ci farà beati quando la vedremo direttamente. Ovviamente questa felicità non corrisponde alle nostre esigenze naturali. Però, ammesso, per via della Buona Notizia, che Dio ci «inviti a cena a casa sua», a godere della beata intimità delle tre Persone che sono l'unico Dio, è quanto mai ragionevole che il suo possesso sia detto «conoscere» oppure «visione», come dice S. Paolo (*1 Cor* 13, 12): «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora

⁷⁶) «Videtur autem quibusdam fortasse non debere homini ad credendum proponi illa quae ratio investigare non sufficit cum divina sapientia unicuique secundum modum suae naturae provideat. Et ideo demonstrandum est quod necessarium sit homini divinitus credenda proponi etiam illa quae rationem excedunt. Nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit nisi sit ei praecognitum. Quia ergo ad altius bonum quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur... oportuit mentem evocari in aliquid altius quam ratio nostra in praesenti possit pertingere, ut sic disceret aliquid desiderare, et studio tendere in aliquid quod totum statum praesentis vitae excedit...

Secundum etiam hunc modum philosophis cura fuit, ad hoc ut homines a sensibilibus delectationibus ad honestatem perducerent, ostendere esse alia bona his sensibilibus potiora, quorum gustu multo suavius qui vacant activis vel contemplativis virtutibus delectantur.»: *CG*, I, 5, nn. 28-29.

⁷⁷) «...illa per se pertinent ad fidem quorum visione in vita aeterna perfruemur, et per quae ducemur in vitam aeternam. Duo autem nobis ibi videnda proponuntur: scilicet occultum divinitatis, cuius visio nos beatos facit; et mysterium humanitatis Christi, per quem in gloriam filiorum Dei accessum habemus, ut dicitur ad Rom. 5.

Unde dicitur Ioan. 17: Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, Deum verum, et quem misisti Iesum Christum»: II-II, q. 1, a. 8, c.

vedremo a faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente...».

Dio non lo si può certo possedere con le mani... e poiché l'unica facoltà «apprensiva» di oggetti immateriali, in qualche modo, è solo il nostro intelletto, è quanto mai conveniente che il possesso (indubbiamente amoroso) di Dio sia attribuito alla nostra capacità di conoscere, anzi, ragionevolmente, alla più alta delle nostre facoltà conoscitive: l'intelletto. Da questo punto di vista, che non è il solo, anche la conoscenza per Fede è un modo, per quanto imperfetto, di conoscere Dio, e quindi di accedere alla vita eterna.

Nel primo brano di S. Tommaso c'è però anche un'altra osservazione che è utile fare: in che senso cioè la Fede è ordinata alla visione beatifica. Noi infatti siamo padroni del nostro agire morale: siamo noi che ci ordiniamo al fine che intendiamo conseguire. Ora, la visione di Dio è già il conseguimento del fine ultimo. La conoscenza invece che abbiamo di Dio per Fede ci permette di tendervi anche se non vi siamo ancora arrivati. Ciò fra l'altro è connaturale al nostro modo di agire, che passa a poco a poco dall'imperfetto al perfetto, dal desiderio di qualcosa al conseguimento. La Fede ha dunque una funzione pedagogica.⁷⁸

Ora dovrebbe esser chiaro perché i misteri principali della Fede, come insegnava il catechismo della nostra infanzia,⁷⁹ siano l'Unità e Trinità di Dio (cioè ciò della cui vista saremo beati) e l'Incarnazione con ciò che comporta (cioè ciò che riguarda la conseguibilità di questo fine soprannaturale, che altrimenti non potremmo ragionevolmente desiderare). Se invece l'attenzione al fatto della salvezza ci fa perdere di vista questa sua essenziale connessione con la vita eterna, rischiamo di trovarci in imbarazzo nel dare una risposta sul genere di salvezza portata da Cristo. Sapremo indicare forse alcuni aspetti del male da cui si è salvati (il peccato, l'egoismo, ecc.), ma saremo vaghi nell'indicare il termine «ad quem» di questa salvezza. Così le nostre risposte, quand'anche non fossero contrarie a ciò che Dio ha detto, resterebbero però insufficienti, nel senso che non renderebbero conto della portata del dono di Dio. Come quando un bimbo va a scuola e, non rendendosi conto bene del perché ci va, a chi glielo domanda mostra soddisfatto la cartella nuova e i colori vivaci delle sue matite.

⁷⁸) Cfr. II-II, q. 2, a. 3, c.

⁷⁹) *Catechismo della Dottrina Cristiana*, pubblicato per ordine di S. S. Pio X, domanda n. 31.

3 - Conoscenza della credibilità e conoscenza per Fede: il problema filosofico

Ora dovremmo essere in grado di distinguere con precisione la conoscenza dei motivi di credibilità e la conoscenza dell'oggetto della Fede. Altro è sapere che è Dio l'autore della Buona Notizia, altro è accettare per vero il contenuto di questa. Altro è dimostrare, per normale evidenza, o sforzarsi di dimostrare, che è proprio Dio l'autore del messaggio, altro è pretendere di dimostrare il contenuto di questo. Se mi è evidente che Gesù parla a nome di Dio, non mi diventa per questo evidente che Dio sia Uno e Trino.

Analogamente, una cosa è dubitare dell'autenticità del divino messaggio: ciò può venire sia da ignoranza per mala fede, come nel caso di chi evitasse una ricerca in merito perché il Vangelo rappresenterebbe una verità scomoda, sia da prudenza: non è corretto infatti attribuire a Dio delle affermazioni inventate da un uomo. Altra cosa, invece, è dubitare, dopo aver appurato che è parola di Dio, di ciò che è rivelato: ciò è inequivocabilmente mettere in dubbio la veridicità di Dio.

Il 26 aprile 1844, Ludovico Eugenio Bautain, professore nel seminario diocesano di Strasburgo, venne invitato dalla Sacra Congregazione dei Vescovi e dei Religiosi a sottoscrivere alcune tesi. Lui stesso, del resto, si era sottomesso al giudizio della Chiesa. Queste tesi sono per noi particolarmente significative: egli prometteva di non insegnare più che:

«... con le sole capacità della retta ragione, prescindendo dalla divina rivelazione, non si può dare una vera dimostrazione dell'esistenza di Dio... che con la sola ragione non si può dimostrare la spiritualità e l'immortalità dell'anima... che con la sola ragione non si può avere la scienza dei principi della metafisica e così pure delle verità che ne derivano, come scienza del tutto distinta dalla teologia soprannaturale che si fonda sulla rivelazione divina... che la ragione non può acquistare una vera e piena certezza dei motivi di credibilità, cioè di quei motivi che rendono la rivelazione divina evidentemente credibile, tali quali sono in particolare i miracoli e le profezie, e particolarmente la risurrezione di Gesù Cristo».⁸⁰

⁸⁰) Cfr. DS, 2765-2768.

Siamo nel pieno dello scontro tra la dottrina della Chiesa, che è ancora quella dei grandi dottori della scolastica, e la cultura moderna, che parla un altro linguaggio e che è nata dal rifiuto della filosofia scolastica. Alcuni punti caratterizzanti la cultura post-cartesiana rendono molto difficile continuare a parlare di miracolo e di altri motivi di credibilità nel senso tradizionale della Chiesa.

La filosofia moderna è filosofia dell'immanenza dell'oggetto nel soggetto conoscente. In altre parole:

a) noi conosciamo non le cose in se stesse, ma la rappresentazione che ne abbiamo: l'uomo è come un Tizio chiuso in una stanza senza finestre, con diversi schermi televisivi che gli propongono quello che vi è all'esterno, ma senza avere altri mezzi per rassicurarsi che le cose stiano veramente come gli appaiono dai dati stessi che coglie negli schermi;

b) se il punto precedente è comune con diverse concezioni più antiche (si pensi alle «rappresentazioni catalettiche» degli stoici), la nuova fisica galileiana accentua di fatto questa opinione. Essa ci offre la matematica come unico strumento interpretativo della realtà e la matematica, come già rilevava Teofrasto,⁸¹ sembra una pura costruzione del pensiero. Ancora oggi gli scienziati si meravigliano che calcoli astrusi e fatti a tavolino trovino applicazione in campo fisico, quasi che l'artefice del mondo avesse di proposito fatto corrispondere la realtà ai calcoli.

Posto ciò, è evidente che non si cercherà più una «natura delle cose», bastando le misure delle grandezze dei corpi in divenire. Né si cercheranno proprietà universali che loro competerebbero solo in quanto sono «qualcosa», prescindendo da tutte le caratterizzazioni più particolari, e che formerebbero l'oggetto della «metafisica» tradizionale.

Si cercheranno piuttosto all'interno delle nostre rappresentazioni del mondo, cioè all'interno del fatto conoscitivo, le spiegazioni più generali dei fenomeni. Il detto: «in tanto possiamo pensare e raffigurarci qualcosa in quanto essa rientra nelle condizioni di pensabilità e raffigurabilità», diventa l'assioma imperante.

⁸¹) TEOFRASTO, *Metafisica*, framm. 11, in AA. VV., *Grande Antologia Filosofica*, vol. II, Marzorati, Milano 1954, pp. 471-472.

Ma diventa allora difficile riconoscere, ad esempio, un miracolo. Esso si presenta infatti come fatto eccezionale rispetto alle possibilità d'agire della natura, tale da richiedere come spiegazione solo un intervento di una capacità divina d'agire. Quest'ultima si configura come capacità di fare dal nulla, mentre ogni capacità d'agire creata può solo trasformare qualcosa che già c'è, e che è suscettibile della trasformazione in questione. Inutile far notare che, senza una filosofia della natura e una metafisica, questo discorso è privo di fondamento. Infatti esso si fonda sulla comprensione di che cosa sia una capacità d'agire creata e increata, e nella filosofia moderna non c'è posto per il «che cos'è» di una realtà «in sé».

Analogo discorso può esser fatto per la profezia, intesa come conoscenza di qualcosa che solo Dio può conoscere, ad esempio un futuro contingente ancora del tutto indeterminato anche nelle sue possibili cause, oppure il segreto della coscienza. Siffatte argomentazioni richiedono una qualche comprensione di «che cosa sia» una facoltà conoscitiva.

Ma, ancor più radicalmente, potremmo dire che Dio, visto che ne ragioniamo e ne parliamo, deve rientrare anch'egli in quelle condizioni di pensabilità di cui si parlava.

Ponendo così la questione, non può esservi un Dio il cui Essere trascenda l'essere dell'uomo, e, se ci fosse, sarebbe comunque inconoscibile. Neanche avrebbe senso parlare, quindi, di un messaggio che da Lui giungerebbe. La reazione della Chiesa alla cultura filosofica moderna può sembrare drastica, ma indubbiamente non lascia adito a equivoci.

Il Concilio Ecumenico Vaticano I ha inoltre ribadito che esistono segni certissimi, atti all'intelligenza di tutti gli uomini di qualsiasi epoca, della rivelazione di Dio, ed in primo luogo i miracoli e le profezie. Molto tempo dopo, Pio XII, all'inizio dell'enciclica «*Humani Genensis*», sembra attenuare questo rigore,⁸² ma è un'attenuazione solo apparente: è vero, gli uomini non riescono a riconoscere i segni della rivelazione, ma non per colpa di questi o per una debolezza intrinseca dell'intelletto, bensì perché la volontà malvagia li inclina a rifiutare ciò che non vorrebbero fosse vero: è l'ignoranza del sordo che non vuol sentire.

⁸²) Cfr. DS, 3875-3876.

Non vorrei deludere il lettore, ma, rinunciando alla pretesa di rispondere a tutte le obiezioni, lo rimando a quei pochi cenni sulla conoscenza fatti all'inizio di questo studio: vorrei attenermi a quelli. La loro vaghezza non è necessariamente falsità, mentre una maggior precisione ci porterebbe lontani dall'argomento principale.

4 - L'analisi dell'atto di Fede: il problema teologico

Alle difficoltà provenienti dalla cultura dell'uomo, si aggiunge una difficoltà propriamente teologica. L'evidenza dell'autenticità divina del messaggio evangelico sembra infatti contrastare con l'impossibilità dell'uomo a credere senza un aiuto soprannaturale.

Le correnti teologiche più vicine alla sensibilità della cultura moderna⁸³ hanno cercato di dare una spiegazione a questo contrasto apparente sottolineando l'aspetto soggettivo dell'atto di Fede. Ovviamente parlo di correnti che hanno cercato appunto di restare fedeli all'insegnamento della Chiesa, e parlo di contrasto «apparente» perché si suppone che il messaggio divino, che tramite la Chiesa ci giunge, sia in realtà coerente con qualsiasi verità. Questo desiderio di vederci più chiaro, suscitato dall'apparenza di un contrasto, è il punto di partenza di una ricerca che porta ad approfondire i contenuti del messaggio stesso.

Porre in evidenza l'aspetto soggettivo dell'atto di Fede significa che anzitutto esso procede da un bisogno interiore e profondo, del quale l'interessato non capisce la natura, che trova appagamento nell'incontro personale con Cristo e si traduce solo successivamente, come un'ovvia conseguenza, nell'accettazione esplicita e particolareggiata dei contenuti del messaggio evangelico.

Qualcosa di analogo, anche se tra uomo e uomo e non tra uomo e Dio, lo sperimentiamo nell'incontro personale con quelle che diventano le persone più care nel corso della nostra vita. Anzitutto c'è un corrispondere da parte loro a una nostra attesa della quale forse non eravamo neppur consapevoli; solo successivamente, nel dialogo, si chiarisce la conoscenza reciproca. Il dono di Dio consiste dunque anzitutto nel produrre in noi questa misteriosa esigenza e nel farsi riconoscere: la voce del Padre vien riconosciuta quasi per connaturalità.

⁸³) Cfr. J. TRÜTSCH, *Intelligenza teologica della Fede*, in *Mysterium Salutis*, a cura di J. FEINER e M. LÖHRER, vol. II, Queriniana, Brescia 1968, pp. 417-497.

A mio parere questo modo di spiegare l'atto di Fede ha alcuni aspetti che ne favoriscono il successo. Anzitutto è più proponibile alla filosofia moderna e contemporanea, anche se non alle posizioni più estremiste. Lasciando l'oggettività pura al rigore delle scienze, alcuni ritengono che per le verità più alte, filosofiche, non esista un'oggettività. Il «vero» diviene oggetto di opzione, si confonde col «bene» cioè. Se uno è materialista e un'altro è spiritualista, ciò dipende dal loro atteggiamento, e la questione non può invece esser risolta in modo puramente teoretico, come si risolverebbe una disputa tra matematici o fisici. Una metafisica come scienza non è possibile alla ragion pura. L'unico accesso a Dio, all'immortalità dell'anima, ma anche a un'etica che tenda a valori che trascendano il piacere dei sensi o l'utilitarismo dell'agire, risiede in fin dei conti nella ragion pratica, se così si può chiamarla. Ed è su questo atteggiamento che si innesta il dono della Fede.

L'impostazione immanentista della filosofia moderna viene corretta e resa meno drastica. Si parte dall'autocoscienza (noi abbiamo detto che è giudicando le cose che l'intelletto diviene consapevole del proprio agire, ma non si può neppure tacere che il «cogito, ergo sum res cogitans» di Cartesio è ripreso da S. Agostino) e, lasciando tra le strutture necessarie e ineliminabili del soggetto conoscente ciò che era l'oggetto della sapienza metafisica classica, si pone nella consapevolezza della limitatezza del proprio essere il fondamento per riconoscere un Essere infinito trascendente.⁸⁴

Un secondo aspetto di successo dei teologi di questa corrente mi pare sorga da una certa tolleranza nei confronti di chi non crede. Sulle opzioni, così come sui gusti, si è più tolleranti, anche se non totalmente, che sulle teorie, dove il principio di non contraddizione sembra imporre un giogo severo. L'intransigenza del passato in materia di fede in tutta l'Europa, cattolica e non, sembra rendere desiderabile una spiegazione come quella moderna.

La teoria moderna ha però anche alcuni aspetti problematici. Anzitutto non riesce a render ragione sufficientemente delle affermazioni del Magistero della Chiesa a proposito dei miracoli e degli altri motivi di credibilità. Né c'è da meravigliarsene, essendo queste state fatte appunto contro le posizioni di fondo della filosofia moderna, in nome

⁸⁴) Cfr. G. MUSCHALEK, *Certitude de foi et liberté*, Desclée De Brouwer, Paris 1972, pp. 75-96. Cfr. pure K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Ed. Paoline, Roma 1984, pp. 33-41. Per S. AGOSTINO, cfr. nota 8.

dell'oggettività della conoscenza e della trascendenza di Dio. Il teologo che sostiene queste posizioni si trova quindi in una certa difficoltà. Egli ripeterà per Fede quanto il Vaticano I - per citare l'autorità più notevole - ha detto in proposito. Ma al momento di portare un contributo personale alla riflessione sui motivi di credibilità preferirà vedere i miracoli come «segni» non tanto atti a provare l'autenticità del messaggio evangelico agli occhi di chi non ha ancora Fede, bensì atti a manifestare a chi già crede la grandezza della potenza divina. Il miracolo diventa così una profezia gestuale che accompagna e sottolinea le profezie orali di Gesù. Egli dice che dà la vita eterna e sottolinea questo messaggio col gesto di dare la vita terrena a chi è infermo o morto. Chi ha la Fede, come riconosce nelle parole di Gesù la voce del Padre, così riconoscerà nelle azioni di Gesù la mano del Padre, mentre chi non crede vi vedrà solo un fenomeno inspiegabile. Analogo discorso può esser fatto per gli altri motivi di credibilità.

Il secondo aspetto problematico della teoria moderna è che non riesce a spiegare la necessità della predicazione del Vangelo stesso, inteso come messaggio preciso. Certamente lo si deve fare, visto che Cristo lo chiede. Ma in fin dei conti l'atteggiamento della Fede precede in qualche modo il messaggio. L'averlo udito non par dunque tanto necessario per aver la Fede, quanto per vivere in modo conseguente ad essa. E l'atteggiamento religioso degli uomini può benissimo esser vera Fede, anche se il Vangelo ad essi non è ancora giunto. Dunque anche in altre religioni noi potremmo vedere la Fede che ci salva. Questo modo di pensare pone indubbiamente meno problemi quando si cerca l'incontro con le altre religioni: i loro seguaci non vengono tacciati di «falsa credenza». Ma ciò sembra difficilmente conciliabile sia con il Vangelo stesso, sia con l'ineliminabile convinzione che, credenti o non credenti, non è possibile che più persone abbiano tutte ragioni anche quando la pensano diversamente tra loro.

A differenza delle posizioni teologiche moderne, le correnti «classiche»,⁸⁵ cioè quella tomista e quella scotista, pongono in evidenza l'aspetto oggettivo dell'atto di Fede. In altre parole, il contenuto del messaggio di Cristo deve esser conosciuto per poter credere, e l'autenticità divina di questo messaggio va razionalmente e con certezza totale provata prima dell'assenso della Fede.

⁸⁵) Mi riferisco all'esposizione accurata che ne dà R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita*, Vol. I, pp. 430-459.

È ovvio che queste due posizioni, che per necessità di cose non potrà che descrivere rozzamente ignorando le diversità dei singoli autori così come ho fatto per la corrente moderna, risentono della cultura «scolastica» in cui sono nate. Cultura tutt'altro che priva di accese discussioni, ma tutto sommato disposta a riconoscere l'oggettività del sapere, la validità di una metafisica come sapere rigoroso, la trascendenza di Dio colta da una ragione pur consapevole dei propri limiti. Con questo non voglio negare che esistano, in queste correnti di pensiero, anche premesse e legami nei confronti di quello successivo.

Ciò che divide le due correnti è soprattutto la loro contrapposizione circa il ruolo della grazia e della natura. La scuola tomista, forse più che S. Tommaso stesso, si è notoriamente schierata su posizioni che richiamano quelle di S. Agostino. Non per una sfiducia nella natura umana. Tutta la scolastica vede la ragione umana come «ancilla theologiae» e ritiene lo studio delle scienze indispensabile per un buon teologo e per la comprensione delle Scritture. Piuttosto per sottolineare il primato assoluto dell'iniziativa divina. Invece la scuola scotista tende a valutare il ruolo della natura (intelletto, volontà) come presupposto alla grazia. Il tutto, ovviamente, entro i confini dell'ortodossia cattolica.

La scuola scotista sostiene dunque la possibilità di una fede puramente umana. Una volta accertato, grazie a un segno dal cielo, l'autenticità divina del messaggio, un uomo può assentirvi con le sue sole capacità umane. Anzi, sa benissimo che è suo dovere obbedire a Dio, e Dio appunto gli chiede di credergli. È dunque una questione di intelligenza e buona volontà. Tant'è vero - e qui a mio parere sta l'argomento più convincente di tutto questo modo di analizzare la Fede - che il Signore accusa di peccato quelli che non credono: «Se non avessi fatto in mezzo a loro opere che nessun altro ha mai fatto, non avrebbero alcun peccato; ora invece hanno visto e hanno odiato me e il Padre mio» (Gv 15,24).

La scuola tomista, a questo punto, obietterebbe che nello stesso Vangelo, per non citare altri passi del Nuovo Testamento, vien più volte ripetuto che senza un aiuto soprannaturale non si può credere. In più, l'argomentazione sopra riportata assomiglia troppo a quella di Pelagio, che dichiarava inutile la grazia sopravvalutando le capacità naturali dell'uomo. Pelagio infatti argomentava più o meno così: è ingiusto ordinare a uno (e punirlo se non obbedisce) qualcosa che non è in grado di compiere. Se dunque Dio ci dà i suoi comandamenti (quello di credere compreso), ciò significa che siamo in grado di obbedire con le forze naturali che ci ha dato.

Pelagio fu condannato, e la scuola scotista, circa la grazia, precisa per questo che la bontà umana delle nostre azioni non è sufficiente a rendere queste atte alla giustificazione: ciò viene dalla grazia divina, che rende soprannaturale il nostro agire. La posizione di questa scuola teologica circa l'atto di Fede è dunque sostanzialmente una coerente applicazione del più generale discorso sulla grazia. In effetti, il Magistero non ha definito mai in modo assoluto, cioè per l'esistenza di un qualsiasi atto di fede, la necessità della grazia, ma solo per la Fede che giustifica. Chiunque può però notare una certa difficoltà di fronte all'apparente absolutezza di alcune affermazioni evangeliche circa la necessità della grazia per credere. In contrario c'è però nel Nuovo Testamento anche l'affermazione di una fede non soprannaturale: quella del demonio.

Infine, questa posizione accusa troppo di malafede chiunque, avuta certezza della credibilità, non crede almeno di fede umana. L'esperienza pastorale ci mette di fronte a casi un po' più complessi. Se è vero che chi ha conoscenza dell'autenticità divina del Vangelo è indubbiamente consapevole di peccare rifiutando di credere, non pare sia così facile, anche avendo visto un miracolo, arrivare alla Fede, pur manifestando un certo desiderio di arrivarvi o, dopo averla persa, di tornarvi. Non sembra cioè verificarsi quella fede puramente umana che sembrerebbe così alla portata della nostra buona volontà.

La scuola tomista nega invece la possibilità di una fede puramente umana, e dichiara del tutto diversa la fede del demonio.⁸⁶ I motivi di credibilità, alla luce della ragione umana, garantiscono l'autenticità divina del Vangelo, ma se è vero che la Fede è conoscenza soprannaturale di Dio, l'autenticità che la fonda deve venir verificata ugualmente in modo soprannaturale. Ci dev'esser infatti proporzione tra ciò che fa conoscere e ciò che è conosciuto.

Occorre dunque una conoscenza soprannaturale sia del fatto della rivelazione, sia dei motivi di credibilità che la manifestano. La conoscenza puramente razionale rende umanamente prudente l'atto di Fede: Dio non aiuterebbe con la sua grazia un peccato di imprudenza. Ma non basta che il credente riconosca il messaggio come proveniente da Dio autore della natura, deve riconoscerlo come proveniente da Dio autore dell'ordine soprannaturale: figlio di Dio, il credente, men-

⁸⁶) Circa la posizione di S. Tommaso, che mi pare mutata alla fine, anche se nella maggior parte delle opere risulta coerente con la posizione «tomista», cfr. il mio articolo «Sull'atto di fede», pp. 46-50.

tre ascolta il messaggio, riconosce la voce del Padre. Quando il Padre gli si manifesta, egli crede sia che del Padre si tratti, sia quello che gli dice.

Han buon gioco gli scotisti a rilevare che questa è una lampante «*petitio principii*». La risposta tomista è più o meno la seguente: «credo» sia l'oggetto della fede sia che sia Dio a parlare, così come «vedo» sia gli oggetti illuminati, sia la luce che illuminandoli me li fa vedere.

Personalmente non accetto questa risposta, perché la fede non è conoscenza per evidenza, dove in una dimostrazione ciò che mi fa conoscere, il «*medium demonstrationis*», dev'essere omogeneo ai termini della conclusione.⁸⁷ Indubbiamente, la scuola tomista pone un che di irrazionale, di sfuggente cioè a un controllo della ragione, che corrisponde forse all'esperienza concreta dei credenti. Ma lo pone nella attività della ragione stessa, trascurando di porre l'accento sulla volontarietà dell'atto⁸⁸ che forse è più importante di quel che non sembri. Da un certo punto di vista la scuola moderna è più vicina a quella tomista che a quella scotista, anche se cerca di risolvere le difficoltà rinunciando a una distinzione tra intelletto e volontà e, tutto sommato, al mondo concettuale delle due scuole classiche.

5 - Tentativo di soluzione e ruolo dei motivi di credibilità

Credo sia opportuno tornare a considerare che l'atto di Fede è un atto volontario. Ma la volontà a sua volta vuole ciò che la ragione le propone come bene. Nel nostro caso deve proporre come cosa buona, anzi doverosa, l'adesione al messaggio divino. Ora, il dovere morale è la necessità di un mezzo per rapporto al fine che intendiamo raggiungere.

Senza la Rivelazione, noi non sappiamo nulla del fatto che Dio ci propone una beatitudine soprannaturale. Ne veniamo però a conoscenza prima ancora di dare il nostro assenso: prima di credere a un qualsiasi messaggio, infatti, noi ne dobbiamo apprendere il contenuto indipendentemente dall'accettarlo per vero o meno: si tratta cioè di conoscere solo il senso del discorso che ci viene proposto. E il desiderio di credere, quello che gli scolastici chiamavano «*pius credulitatis*

⁸⁷) Cfr. S. TOMMASO, *In Post. Anal.*, I, 15, in particolare il n. 132.

⁸⁸) Cfr. *Id.*, *In Boëtii de Trin.*, lect. I, q. 1, a. 1, ad 4: «*Hic tamen habitus (lumen fidei) non movet per viam intellectus, sed magis per viam voluntatis...*»

affectus», come definì il Concilio II di Orange, è già un desiderio soprannaturale, in ordine al fine soprannaturale che Dio propone. Sempre che il messaggio evangelico non risulti interessante per motivi diversi da quelli che Dio vorrebbe, come indubbiamente succede per la fede del demonio.

Per un uomo, però, credo difficile si possa ammettere tanta diabolicità. Se crede, è solo in ordine a Dio, altrimenti resta nell'indifferenza. In questo la scuola tomista, a mio parere, ha visto giusto. Ma il senso del messaggio viene inteso fondamentalmente allo stesso modo sia da chi poi crederà, sia da chi si disinteresserà all'assenso della Fede. L'inizio della soprannaturalità del nostro agire, cioè, è nella volontà, non nell'intelligenza, a differenza di quanto avverrà nella visione beatifica, quando vedremo Dio così com'è, faccia a faccia. Perché l'atto di Fede è volontario, mosso da una volontà proporzionata.

Per rendere più evidente queste affermazioni prendiamo in considerazione il cosiddetto sillogismo apologetico, che in realtà è una normale «fallacia accidentis» unita a una «fallacia aequivocationis»:

- tutto ciò che Dio dice è vero
- Dio dice di essere Uno e Trino
- dunque è vero che Dio è Uno e Trino.

Esso sembra dimostrare la Trinità, che dovrebbe essere evidente, posta la verità delle premesse. In realtà di evidente non c'è proprio niente che riguardi il mistero di Dio. Ma non perché la seconda premessa abbia una certezza solo opinabile: vuoi perché richiede, per essere verificata, un'argomentazione di tipo storico che, per alcuni, non sarebbe del tutto «certa» nelle conclusioni, vuoi perché il miracolo o la profezia o qualsiasi altro motivo di credibilità non è razionalmente conoscibile con certezza dalla ragione umana (il che sarebbe contro le dichiarazioni del Concilio Vaticano I). Bensì perché l'intera argomentazione nasconde una duplice «fallacia».

Anzitutto vi è confusione di cose che non c'entrano tra loro (fallacia accidentis). L'argomento dimostra che un certo discorso è vero, ma indipendentemente dal contenuto di esso. Parla cioè di un discorso in quanto tale, e il senso di esso è puramente accidentale. Tant'è vero che il discorso potrebbe essere scritto in una lingua a noi sconosciuta, ad esempio in ebraico, e noi sapremmo ugualmente che «esso è vero» perché possiamo verificare che è Dio l'autore. Potremmo persino immaginare di ricevere un rotolo chiuso contenente il discorso, verificare che esso è vero grazie a un segno dal cielo, sapere così che sa-

rebbe nostro dovere darvi il nostro assenso, e però lasciare chiuso il rotolo ignorandone il contenuto. È quindi evidente che il contenuto non c'entra: le premesse non lo rendono assolutamente evidente. Se vorremo credervi, dovremo darci da fare per capirne prima il senso, e poi per adeguare i nostri giudizi a quello che il discorso dice.

Inoltre si gioca sull'equivoco perché da un lato è vero che «È vero che Dio è Uno e Trino» equivale a «Dio è Uno e Trino» nel senso in cui chiamiamo «verità» le realtà. È vero che usiamo la parola «verità» come sinonimo di «realtà», ma non con un identico significato a quando la parola «verità» vien detta di un giudizio o di un'enunciazione, pur essendoci un collegamento tra questi significati. Da qui l'equivoco. «Vero» infatti è il giudizio che giudica le cose come stanno, «vera» è l'enunciazione che parla di ciò che conosciamo con giudizio vero, «vero» è infine tutto ciò che, proprio perché è quello che è, è atto a esser conosciuto per tale, mentre diciamo oro «falso» ciò che in realtà (in «verità») è ottone, per il fatto che può indurci a un giudizio errato.

Darei quindi ragione alla scuola scotista nel sostenere che per verificare, tramite un motivo di credibilità, l'autenticità divina di un messaggio e quindi la sua veridicità, basta la sola ragione anche in ordine alla Fede soprannaturale. I tomisti non devono pensare che ne scapiti la soprannaturalità della conoscenza di Fede.

È vero anche che «ciò per cui vengo a sapere», nelle scienze e nelle distinte facoltà conoscitive, è «omogeneo», in qualche modo, a ciò che vien conosciuto: il «medium demonstrationis» è dello stesso genere del soggetto e del predicato della conclusione, il colore fa conoscere il «colorato» e non il «sonoro», e così via. Ma si tratta di conoscenza per evidenza. Non è giusto spingere troppo l'analogia tra la conoscenza per Fede e quella per evidenza fino a sostenere che ci vuole una conoscenza soprannaturale anche dei motivi di credibilità.

I documenti del Magistero sembrano insistere nel condannare chi nega una conoscibilità umana, razionale, dei motivi di credibilità, mentre non mi sembra che affermino la necessità di una conoscenza anche soprannaturale di essi o del fatto della rivelazione da parte di Dio.

Avevano però torto gli scotisti nel dimenticare l'importanza del contenuto soprannaturale del messaggio. Stando al loro ragionamento, esso sarebbe indifferente: l'importante sarebbe solo verificare che è di origine autenticamente divina e che Dio ci invita a credervi. Questo non è vero. Se il fine ultimo dei nostri desideri fosse l'assentire a ogni possibile messaggio veritiero, essi forse avrebbero ragione. Ma

ciò è insostenibile. I nostri interessi non si fermano alla verità delle possibili notizie, quasi fine a se stessa: vanno molto oltre. E così, appena ci è noto il senso di un messaggio, prima di assentirvi già sappiamo se l'assentire sia indifferente, o utile, o di ostacolo a ciò che ci sta a cuore.

Mi azzarderei infine ad affermare che, pur nella concettualizzazione così discutibile e diversa da quella che ho suggerito, chi si è avvicinato di più al tema dell'«interesse» è la scuola teologica più moderna. In fondo Kant (e i suoi seguaci) si appoggiano alla «ragion pratica» per postulare ciò a cui, secondo loro, la ragion pura non può arrivare.

Come si è accennato prima, l'interesse del messaggio evangelico risiede nei due misteri principali della fede, che sono l'Unità e Trinità di Dio, e l'Incarnazione redentrice che ci apre l'accesso alla gioia dell'intimità delle Tre Persone dell'Unico e Vero Dio. È a quella mensa che noi veniamo invitati, per godere di quell'intimità felice. Invece sono gli interessi a noi connaturali, per via dell'attaccamento disordinato che ne fa degli idoli, che ci rendono indisponibili a che la grazia di Dio trasformi il nostro cuore. Essa vuol renderlo capace di interessi che non sono più da uomo, ma da Dio.

«A quanti però l'hanno accolto,
ha dato potere di diventare figli di Dio:
a quelli che credono nel suo nome,
i quali non da sangue,
né da volere di carne,
né da volere di uomo,
ma da Dio sono stati generati» (Gv 1, 12-13).

6 - Indizi a favore dell'analisi della Fede proposta

A riprova dell'analisi dell'atto di Fede appena fatta, possiamo vedere come essa permetta di spiegare due problemi relativi alla Fede e alla credibilità. Il primo è quello della Fede della vecchietta ignorante. Essa ha una conoscenza poco scientifica, fondata su scarsa evidenza, della credibilità. Alcuni teologi sostennero che la certezza della Fede non poteva superare il peso della certezza degli argomenti a favore della credibilità. Ma l'esperienza di come sovente la Fede dei non dotti superi quella dei dotti, così come il Magistero della Chiesa,⁸⁹ rendo-

⁸⁹) Cfr. La condanna di Innocenzo XI alla morale lassista. In particolare cfr. DS, 2119-2121.

no insostenibile questa posizione. Com'è possibile però che la certezza della fede superi quella della credibilità?⁹⁰ Perché la prima è fondata sull'evidenza, la seconda sulla fermezza della volontà mossa dalla grazia. L'evidenza può avere dei più e dei meno. L'evidenza mediata della verità di una conclusione sarà sempre inferiore a quella delle premesse, e così la certezza, cioè la determinazione che ne deriva. E parliamo sempre di certezza, cioè di determinazione del giudizio in una delle due possibilità contraddittorie, senza timore di errare, perché in quest'ultimo caso vi sarebbe opinione, e con la sola opinione dell'autenticità divina del messaggio evangelico non può esservi fede soprannaturale.⁹¹ L'evidenza inoltre, a volte, viene da un insieme di fattori che non è semplice dipanare, e così sappiamo di esser nel vero, ma non sempre siamo in grado di spiegare a un altro come facciamo a esser convinti al di là di ogni possibile obiezione: la fede tra uomo e uomo è, mi sembra, uno di questi casi.

Invece la certezza, cioè la determinazione del giudizio di fede, dipende da una libera scelta, aiutata dalla grazia divina. Ora, se il dotto, che ha l'evidenza quasi matematica della credibilità, ha poi il cuore ingombro di interessi contrari allo Spirito, ed è poco docile alla sua mozione... la sua Fede può risultare molto più instabile di quella di una vecchietta forse ignorante, ma dal cuore più disponibile nei confronti di Dio.

Il secondo problema è quello della mancanza di Fede in chi ha pur verificato la credibilità. L'apologetica è caduta un po' in disuso forse perché, dopo aver tanto cercato di renderla rigorosa, si è visto che non dava frutti di conversione. A che pro mettere l'incredulo davanti ai miracoli fino a obbligarlo a non poter obiettare più nulla a suo favore, se poi resta incredulo ugualmente? Davanti a questi fatti è ovvia la tentazione di convincersi che in definitiva la Fede sia solo un dono: «credo perché credo».

Il problema è invece mal posto, a mio parere. Per sbagliare e rifiutare l'assenso della Fede bastano le nostre capacità umane, ma per as-

⁹⁰) Ho personalmente qualche perplessità a condividere la frase di B. BARTMANN (*Teologia Dogmatica*, vol. I, p. 113) che, introducendo la problematica della conoscenza dell'autorità divina (o «oggetto formale» della conoscenza della Fede) dice: «Se tutte le verità rivelate devono essere credute a motivo dell'autorità di Dio, in qual modo possiamo avere certezza di questa autorità? Tanto più che dev'essere una certezza così ferma da reggere tutti gli atti soprannaturali di fede che noi emettiamo».

⁹¹) Cfr. DS, 2121.

sentire esse non bastano più. E se il nostro cuore è ingombro di altri interessi è necessario che prima noi ci convertiamo, abbandonandoli, e poi potremo esser disponibili all'aiuto divino. E gli interessi che ingombrano il cuore dell'uomo non sono solo i piaceri o le ricchezze o il potere o gli onori. Anzi, più è vile ciò che ci rende schiavi, più è facile che noi siamo disposti ad ammettere questa schiavitù. Non per nulla Gesù diceva che i ladri e le prostitute sarebbero passati avanti a persone dalla vita più onorabile. Il nostro cuore può fare di qualsiasi cosa di per sé buona, magari nobilissima, un idolo: un fine ultimo, cioè, che come tale si oppone a Dio. Anche compiacerci di una nostra virtuosità.⁹² Il problema più difficile resta, quindi, la conversione del cuore dell'uditore del Vangelo; il garantirgli l'autenticità divina del messaggio, invece, è solo un presupposto, necessario ma non sufficiente.

7 - La credibilità umana del Signore è un possibile motivo di credibilità

Siamo così giunti al «*dunque*» di questo studio. E cioè proporre come motivo di credibilità in ordine all'atto di Fede anche la credibilità umana di Gesù. Il lettore potrebbe chiedermi per quale motivo abbia esposto la problematica precedente circa l'analisi dell'atto di Fede e il genere di conoscenza (se naturale o soprannaturale) che spetta ai motivi di credibilità. L'ho fatto perché un mio docente, di scuola tomista, una volta mi obiettò che una valutazione razionale della credibilità umana non poteva essere un motivo di credibilità sufficiente di fronte alla rivelazione dei misteri intimi di Dio: il miracolo e la profezia, invece, essendo fatti straordinari che solo Dio può compiere, sarebbero meno sproporzionati. Egli portava così alle estreme conseguenze la posizione comune della sua scuola. Spero così di aver risposto in qualche modo all'obiezione, difendendo quello che, a mio parere, è un motivo di credibilità assai convincente.

Nella pastorale quotidiana questo motivo di credibilità è usato e risulta efficace. Davanti alla domanda: «Ma quando Gesù diceva che il

⁹²) Cfr. S. TOMMASO, CG, III, 34.

suo messaggio non era suo, ma del Padre che l'aveva inviato, quello che noi chiamiamo Dio, mentiva consapevolmente? O non si rendeva conto di quello che diceva?», in genere l'uditore non sa come controbattere.

La Chiesa pone come condizione, per la Fede soprannaturale, che il motivo di credibilità sia certo, senza timore di errore. Ora, abbiamo cercato di mostrare come in linea di principio ciò sia possibile anche per una credibilità umana.

È però un motivo di credibilità piuttosto difficile da usare: richiede che riusciamo a conoscere e capire la realtà umana di Gesù, oserei dire metterci nei suoi panni. Non per nulla egli ha anche affermato, come racconta il Vangelo secondo Giovanni, che chi avesse vissuto come lui diceva, si sarebbe reso conto che il suo messaggio non era un'invenzione umana.⁹³ Nel senso, direi, che avrebbe avuto modo di sperimentare ciò che i suoi amici di allora avevano potuto fare vivendo fianco a fianco con lui.

Ritengo che l'amico per eccellenza di Gesù, cioè l'evangelista Giovanni, il discepolo che Gesù amava, abbia notato più degli altri questo aspetto, e cercherò di trovarne le tracce, a conforto di una tesi che altrimenti resterebbe una pura esercitazione teorica, nel suo vangelo.

⁹³) Gv 7, 17.

LA CREDIBILITÀ UMANA DI CRISTO NEL QUARTO VANGELO

I - Introduzione

Per maggior chiarezza, dirò che, in tutto il Nuovo Testamento, ho trovato indizi di un'apologetica fondata sulla credibilità umana di Gesù solo nel Vangelo di Giovanni. Intendo parlare di indizi di una certa rilevanza, e non di osservazioni isolate che possano esser ricondotte al nostro problema: in questo caso, infatti, tutti i vangeli, e non solo essi, per il solo fatto di parlare di Cristo come di un uomo buono e onesto per eccellenza, che muore piuttosto di tradire la sua missione, sarebbero pertinenti al nostro tema.⁹⁴ Invece cercheremo qualcosa di più, cioè qualcosa che implichi una certa consapevolezza dell'autore sacro di usare il nostro motivo di credibilità.

Ho detto di aver trovato indizi: non sarebbe giusto fare affermazioni categoriche prima di aver controllato con cura l'interpretazione dei vari passi in oggetto. Vale però la pena indicarne subito alcuni: sono questi passi infatti che colpiscono l'attenzione a una prima lettura, anche se superficiale o ingenua.

⁹⁴) Mi sembra invece evidente che S. Paolo usi gli argomenti della difesa della credibilità umana nei confronti di se stesso in alcuni passi della 2a lettera ai Corinti, contrapponendosi ai «falsi apostoli». Cfr., ad esempio, 4, 5; 6, 3-14; 7, 2; 10, 12-17; 11, 7-13. E fa ciò pur ricordando i segni, i prodigi e i miracoli (12, 11-12). Cfr. pure *1 Ts* 2, 1-13.

Quanto ai sinottici, l'argomento per distinguere i falsi dai veri apostoli, che prevarrà nella predicazione, è «dai loro frutti li riconoscerete», ma in genere non viene applicato a Gesù stesso. Di ciò parleremo poi.

Circa l'Antico Testamento, per distinguere il vero dal falso profeta, sembra esserci un accenno al proprio umano disinteresse in Amos (*Am* 7, 14-15) e nell'autodifesa di Geremia, che si rimette inerme, solo protestando l'autenticità della sua missione e quindi la propria innocenza, al giudizio dei nemici (*Ger* 26, 12-15).

Anzitutto sembra esserci un invito di Gesù a credergli non per via dei miracoli, ma perché si crede a lui stesso: per esempio dice ai giudei:

«Se non compio le opere del Padre mio, non credetemi; ma se le compio, anche se non volete credere a me, credete almeno alle opere, perché sappiate e conosciate che il Padre è in me e io nel Padre» (10, 37-38).⁹⁵

E ancora agli Apostoli: «Credetemi: io sono nel Padre e il Padre è in me; se non altro, credetelo per le opere stesse» (14, 11).

E al funzionario del re, che gli chiede di guarire il figlio moribondo, dice, quasi rimproverandolo:

«Se non vedete segni e prodigi, voi non credete» (4, 48).

Questi passi fanno nascere il sospetto che l'evangelista intenda proporre anche dei motivi di credibilità diversi dai soliti, e più legati alla persona di Cristo.

C'è una certa ragionevolezza in tutto ciò. Infatti, chiunque sia il profeta che ci proponga un messaggio divino, il chiedere un segno dal cielo per avere garanzia dell'autenticità di questo messaggio è un atto di diffidenza, anche se prudente, nei riguardi del profeta stesso: chiediamo un segno dal cielo perché temiamo che il profeta possa ingannarsi o ingannarci.

Nel IV Vangelo Gesù è presentato come particolarmente consapevole di questo problema, visto che spesso ribadisce l'autenticità del suo messaggio. Dice infatti:

«La mia dottrina non è mia, ma di colui che mi ha mandato» (7, 16);

e ancora:

«...colui che mi ha mandato è veritiero, e io dico al mondo le cose che ho udito da lui» (8, 26);

«...come mi ha insegnato il Padre, così io parlo» (8, 28);

e ancora:

«...io non ho parlato da me, ma il Padre che mi ha mandato egli stesso mi ha ordinato che cosa devo dire e annunziare...Le cose dunque che io dico, le dico come il Padre le ha dette a me» (12, 49-50).

⁹⁵) Le citazioni di capitolo e versetto senza altre specificazioni si riferiranno sempre al Vangelo di Giovanni.

Se dunque Gesù, così come ce lo presenta l'evangelista, ribadisce l'autenticità del suo messaggio, e, d'altra parte, sembra gradire poco che l'uditore fondi la ragionevolezza del suo assenso sui miracoli, c'è da aspettarci che difenda la sua credibilità umana. Ora, noi abbiamo visto come si difende la credibilità umana. L'abbiamo visto facendo un'analisi del tutto estranea alla mentalità dell'evangelista, che possiamo supporre con la massima probabilità ben lontano da problemi filosofici posti così come noi li poniamo. Però ciò che abbiamo considerato non è totalmente legato alla nostra mentalità. Le considerazioni fatte riguardano, nella loro sostanza, l'uomo in quanto tale, prescindendo dalla cultura in cui vive e si esprime.

Sappiamo che chi vuol difendere la propria attendibilità senza ricorrere alla testimonianza di estranei o a segni dal cielo (come per esempio nelle ordalie), deve:

a) far notare all'uditore la propria rettitudine, e in particolar modo la propria volontà di dire il vero;

b) far vedere che non ha, o non può avere, motivo di ingannare.

È su questi punti infatti che si fonda la verifica della credibilità umana.

Ora, ci sono alcune frasi che a prima vista sembrano abbastanza significative al riguardo, per esempio:

«...Chi parla da se stesso, cerca la propria gloria; ma chi cerca la gloria di colui che l'ha mandato è veritiero, e in lui non c'è ingiustizia» (7, 18);

«Io non cerco la mia gloria;...»(8, 50);

e anche:

«Chi di voi può convincermi di peccato? Se dico la verità, perché non mi credete?»(8, 46).

Simili affermazioni, unite alla protesta della propria fedeltà alla missione ricevuta dal Padre, reperibile un po' ovunque nel IV Vangelo, mi sembrano un indizio sufficiente per rischiar tempo e fatica in una ricerca più precisa, che dimostri come nel Vangelo di S. Giovanni sia presente un'apologetica fondata anche sulla credibilità umana del Signore come motivo di credibilità in ordine all'assenso di Fede.

2 - Note sul metodo della ricerca

Consideriamo il quarto Vangelo solo come documento storico. È in effetti un testo antichissimo, del quale sono stati ritrovati frammenti che risalgono alla prima metà del secondo secolo dopo Cristo.⁹⁶

Prescindiamo anche da problemi di data e di autore. Così come noi l'abbiamo, il testo riflette le intenzioni dell'ultimo redattore e, nella misura in cui questi ha rispettato il materiale precedente, anche le intenzioni dell'autore di quest'ultimo.

Cercheremo il «senso letterale» di ciò che è scritto. Il significato di un discorso scritto viene infatti detto, dal latino «littera», senso letterale. Esso non è altro che «ciò che aveva in mente di dirci l'autore»,⁹⁷ perché questo è il vero significato di un discorso non frainteso, come è facilmente ricavabile da quanto abbiamo detto nel primo capitolo circa la funzione del linguaggio.

⁹⁶) Il papiro Ryland, appartenente alla John Rylands Library di Manchester, pubblicato da C. H. ROBERTS (*An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel*, Manchester 1935), contiene i passi seguenti: *Gv* 18, 31-33.37-38.

Questa scoperta ha posto fine alle discussioni circa una datazione posteriore del IV Vangelo.

⁹⁷) «Sensus literalis est id quod auctor intendit» I, q. 1, a 10, c. Questa concezione suppone che la conoscenza sia intermediaria tra i segni del linguaggio e le cose di cui esso parla, e suppone pure una gnoseologia realista. In effetti, nel primo capitolo, abbiamo spiegato come il linguaggio comunichi ciò che conosciamo delle cose.

In una concezione filosofica in cui la conoscenza termina a concetti o a immagini sensibili, concezione comune alla filosofia razionalista o empirista degli scorsi secoli, restano i primi due termini solamente.

E poiché l'altro che ci parla, o il suo pensiero, dovrebbe anch'esso essere una «cosa» nei confronti di chi riceve un messaggio, diventa decisamente più coerente ricondurre la significazione delle parole a quei contenuti conoscitivi che vengono suscitati dalle parole stesse in chi le riceve. Ne parleremo ancora accennando al Bulmann.

Per evitare questioni filosofiche, si ricorre così, a volte, a una definizione del senso letterale che eviti questi problemi filosofici (cfr. AA. VV., *Il messaggio della salvezza*, vol. 1, Elle Di Ci, Torino 1968, p. 247. Cfr. pure: «La disciplina così chiamata (l'ermeneutica) ha in effetti per compito di definire le regole dell'interpretazione della Scrittura. Null'altro. Non è suo compito esplorare i presupposti ideologici di queste regole pratiche»: cito traducendo da R. LAPOINTE, *Les trois dimensions de l'herméneutique*, Galada & c., Paris 1967, p. 23).

Personalmente ritengo che il rifugiarsi nel proprio campo specialistico non sia sufficiente a liberarsi da presupposti filosofici, che inevitabilmente ricompaiono tra le righe, anche se li si vuol ignorare. Le diverse scienze non sono compartimenti stagni isolati tra loro.

La scienza linguistica moderna accetta comunemente la mediazione del pensiero tra il simbolo del linguaggio e la cosa di cui si parla o «referente» (cfr. S. ULLMANN, *La semantica*, Il Mulino, Bologna 1966, pp. 93-94).

Ovviamente, ciò che intende dirci l'autore di un discorso può non sempre venir espresso con un uso rigoroso, rigido, delle parole: usiamo sovente metafore, allusioni, sfumature diverse. Dunque non sempre il «prendere alla lettera» un discorso (cioè il valutarne il significato solo in base al principale senso del vocabolario) permette di risalire al «senso letterale». Nell'interpretare il discorso ci serviamo dunque di due criteri fondamentali: la traduzione fatta in base alle convenzioni linguistiche generali e l'uso più personale che delle espressioni fa l'autore stesso. L'uso personale del linguaggio, infatti, ci permette di risalire a sfumature di significato personali o proprie di un gruppo più ristretto che l'autore può voler dare. Occorre infine valutare anche certi criteri esterni al testo, come la situazione concreta in cui l'autore può aver scritto: le esigenze cioè dell'uditorio, con le quali chi parla si confronta necessariamente.

Terremo conto anche di due criteri che ci facilitano il compito. Anzitutto ci accontenteremo spesso del minimo di significato a noi indispensabile. Mi spiego: un discorso serve a comunicare ciò che ha in mente l'autore al destinatario del messaggio stesso. Ma non tutti abbiamo la medesima competenza circa gli stessi argomenti. Dunque dietro a un discorso può stare una consapevolezza che chi parla ha, ma che non sempre è facile trasmettere a chi riceve il messaggio. Infatti tutte le volte che nell'uditore non c'è ugual conoscenza del significato delle parole che usa l'autore, l'uditore potrà comprendere il discorso fattogli solo in base alla sua precedente esperienza e sovente dovrà chiedere spiegazioni ulteriori. Ciò accade, per esempio, tutte le volte che un profano legge un'opera divulgativa scritta da uno scienziato. Questo non comporta equivoco, ma solo comunicazione imperfetta della conoscenza dell'oggetto del discorso.

In secondo luogo, terremo conto di ciò che è implicito. Per esempio: il riconoscimento di Gesù come «il Profeta» per eccellenza, implica anche il riconoscimento, molto più modesto, di Gesù come semplice profeta.

Oggi, nella ricerca esegetica, si usa anche un altro metodo ermeneutico, che consiste non tanto nel ricercare ciò che ha in mente di dire l'autore, quanto piuttosto ciò che un certo discorso può dire a chi lo riceve, sia dal punto di vista del contenuto, sia dal punto di vista della risonanza affettiva che esso può generare nell'uditore. Mentre infatti, per chi cerca il «senso» inteso dall'autore, è privo di significato un discorso che risulta incomprensibile per il mancato rispetto delle

norme convenute del linguaggio (per esempio quando proviamo a parlare con uno straniero che ignora la nostra lingua), nel secondo caso diciamo «privo di significato» un discorso che lascia completamente indifferente l'uditore, un discorso che «non gli dice nulla», non arrivando a produrre nell'uditore né concezioni, né almeno una qualche risonanza affettiva. Spesso, leggendo una poesia, prestiamo attenzione principalmente alle immagini e allo stato d'animo che essa genera in noi, trascurando certe sfumature di ciò che poteva avere in mente l'autore, ma che sono lontane dal nostro modo di sentire. In questo senso possiamo comprendere l'ermeneutica del Bultmann, per fare un esempio, quando cerca che cosa il Vangelo possa dire all'uomo contemporaneo.⁹⁸

Si tratta, in definitiva, di due metodi diversi, che si propongono di cercare cose diverse, che però denominiamo con lo stesso nome in forza della loro reciproca connessione. In effetti, il secondo modo di far esegesi suppone l'esistenza del primo: in quanto se non colgo assolutamente nulla del significato inteso dall'autore, il discorso non potrà «dirmi» nulla, neppure soggettivamente.

⁹⁸) Mi sembra evidente, in Bultmann, l'intento di interpretare il Vangelo in modo che possa «dire qualcosa» all'uomo moderno, cioè in base alle esigenze di quest'ultimo.

Cfr. ad esempio il saggio *Nuovo Testamento e mitologia. Il problema della demitizzazione del messaggio neotestamentario* in «Giornale di Teologia», 41, Queriniana, Brescia 1970, pp. 101-174. Questa tendenza, è noto, lo ha separato dal movimento suscitato da Karl Barth nell'intento di salvare la parola di Dio da una «interpretazione» troppo umana.

La posizione del Bultmann mi pare però l'unica sostenibile se, proiettando in certo qual modo il modello della «sensata esperienza» galileiana nel pensiero filosofico, si ritiene la teoria (o il linguaggio che l'esprime) presupposto per l'interpretazione dei fatti nudi e crudi. Cfr. H. C. GADAMER, *L'universalità del problema ermeneutico*, in *Ermeneutica e metodica universale*, Marietti, Torino 1973, pp. 74-91.

In questo caso vi è infatti sempre una precomprensione, una visione pregiudiziale della realtà, che guida l'osservazione dei fatti fisici o del testo da comprendere. Se ogni conoscenza fosse di questo genere, non potremmo mai liberarci da una qualche precomprensione, da un qualche pregiudizio.

In realtà il metodo sperimentale di Galileo, che suppone una teoria a monte della verifica nell'esperimento, non va confuso con la conoscenza e l'esperienza in senso comune: piuttosto esso rappresenta una forma raffinata e particolare di esperienza.

Nel caso del senso di uno scritto, un'applicazione del metodo sperimentale consiste nel farsi un'ipotesi di ciò che dovrebbe voler dire l'autore, nel prevedere in base a questa alcune sue affermazioni che dovrebbero conseguire dalla verità dell'ipotesi, e nel cercare di fatto (conoscenza comune, questa) tali affermazioni.

3 - Presupposti dell'ambiente culturale veterotestamentario

Dobbiamo fare un breve richiamo al Vecchio Testamento. Infatti se un autore di cultura veterotestamentaria scrive del Cristo, non potrà ignorare il patrimonio culturale in cui si è formato.

Il IV Vangelo ha un evidente sottofondo culturale ebraico. Chiunque può verificare l'esistenza in esso di numerose citazioni esplicite e allusioni implicite al Vecchio Testamento, la conoscenza dei luoghi e delle usanze civili e religiose.⁹⁹

Dunque mi pare legittimo attendersi che, per quanto riguarda i problemi pertinenti a quella che noi chiamiamo «credibilità», e che per un pio ebreo si traducevano nel problema di riconoscere un autentico profeta, e in particolare il Messia, il IV Vangelo rifletta le nozioni proprie allo sfondo culturale veterotestamentario.

Nel Vecchio Testamento sono presenti a mio parere due criteri fondamentali che riguardano più o meno da vicino la possibilità di riconoscere il Messia.

Il primo è quello di riconoscerlo in forza delle descrizioni che di lui hanno dato i profeti. Possiamo ritrovarlo nel racconto che Luca fa dell'incontro fra Gesù e i discepoli di Emmaus: «Sciocchi e tardi di cuore nel credere alla parola dei profeti. Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria? E cominciando da Mosè e da tutti i profeti, spiegò loro in tutte le scritture ciò che si riferiva a lui» (Lc 24, 25-27).

Questo criterio punta direttamente al riconoscimento del Messia in quanto tale, e presuppone evidentemente la fede veterotestamentaria. Il fatto che la predicazione del Vangelo sia stata rivolta inizialmente ai frequentatori della Sinagoga, fossero essi israeliti o pagani «timorati di Dio», ci spiega come tale criterio sia comune nel Nuovo Testamento.

Ma è evidente che, rivolta a pagani che non avessero avuto contatto alcuno con la cultura veterotestamentaria, siffatta predicazione non avrebbe avuto presa sull'uditorio.

Il secondo criterio, ma è meglio dire «insieme di criteri», è per distinguere un profeta vero da uno falso. Non conduce direttamente al riconoscimento del Messia, ma, poiché anche questi è un «profeta», serve a identificarlo.

⁹⁹ Cfr. G. SEGALLA, *San Giovanni*, Esperienze, Fossano 1977, pp. 18-25. C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, S.P.C.K., London 1972 (9a ed.) pp. 22-28.

Nell'arco della tradizione veterotestamentaria questo atteggiamento è ampiamente documentabile, e rappresenta un poco l'istanza critica nei confronti del credo israelitico stesso. Vediamo qualche esempio.

In Esodo 4, 1-9 Mosè ricevuto l'incarico da Dio («Và! Riunisci gli anziani di Israele e di loro: il Signore, Dio dei vostri padri, mi è apparso...» *Es* 3, 16), si pone esplicitamente il problema di autenticare agli occhi altrui la sua missione:

«Mosè rispose: «Ecco, non mi crederanno, non ascolteranno la mia voce, ma diranno: Non ti è apparso il Signore!». Il Signore gli disse: «Che hai in mano?». Rispose: «Un bastone». Riprese: «Gettalo a terra!». Lo gettò a terra e il bastone diventò un serpente, davanti al quale Mosè si mise a fuggire. Il Signore disse a Mosè: «Stendi la mano e prendilo per la coda». Stese la mano, lo prese e diventò di nuovo un bastone nella sua mano. «Questo perché credano che ti è apparso il Signore, il Dio dei loro padri, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe». Il Signore gli disse ancora: «Introduci la mano nel seno!». Egli si mise in seno la mano e poi la ritirò: ecco la sua mano era diventata lebbrosa, bianca come la neve. Egli disse: «Rimetti la mano nel seno!». Rimise in seno la mano e la tirò fuori: ecco era tornata come il resto della sua carne. «Dunque se non ti credono e non ascoltano la voce del primo segno,¹⁰⁰ crederanno alla voce del secondo! Se

¹⁰⁰) Il termine ebraico tradotto con «segno» è «'ôt». «Già lo jahwista usa 'ôt come termine religioso. Lo impiega, seguendo già la tradizione, nel racconto delle piaghe d'Egitto (*Es* 8, 19; 10, 1ss). Il segno consiste in un'azione prodigiosa con la quale Jahwèh legittima l'invio di Mosè. All'elohista appartengono invece *Es* 3, 12 e 4, 17, 30...

Es 3, 12 ha un significato un po' diverso: Mosè viene rassicurato da Dio sulla sua missione... Il passo è molto simile a *Giud.* 6, 17 ss., dove si convalida la missione al carismatico Gedeone: 'ôt è il segno, la prova dell'incarico ricevuto... Un uso diverso si riscontra nei primi profeti: 'ôt ha la funzione di legittimare la parola dei profeti, però si realizza solo nel futuro e sarà vaticinato dal profeta... Il segno è in certo modo strumento tecnico del profeta per ottenere riconoscimento e credibilità presso gli ascoltatori...». F. STOLZ, voce «'ôt» in E. JENNI-C. WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, 2 voll., Marietti, Torino 1978-1982; vol. I, coll. 79-83.

La parola «segno» ha comunque anche in ebraico la ricchezza di significato che possiamo riscontrare nell'uso comune (es.: insegna, indizio, monumento lasciato ai posteri, segnale, azione simbolica, ad es., dei profeti). Viene usata pure in parallelo con «prodigio» («mōfēt»), che può anche sostituire il termine «segno» (cfr. *ibidem*).

«Perché credano»: è chiaramente finalizzato il potere dei segni, accordato da Jahwèh a Mosè. È un tema evangelico (miracoli di Gesù) e in particolare di S. Giovanni, che molto si è ispirato alla teologia dell'Esodo», B. BOSCHI, *Esodo*, Paoline, Roma 1980, nota a *Es* 4, 5.

Nella tradizione Elohista il segno essenziale della missione di Mosè è il culto che Israele renderà a Jawèh sul «monte di Dio». Per quella jahwista, seguita da quella sacerdotale, saranno i vari segni prodigiosi che obbligheranno il faraone a lasciar partire gli

non crederanno neppure a questi due segni e non ascolteranno la tua voce, allora prenderai acqua del Nilo e la verserai sulla terra asciutta: l'acqua che avrai preso dal Nilo diventerà sangue sulla terra asciutta».

Questo genere di difesa dell'autenticità della propria missione profetica verrà usato da Mosè sia con gli israeliti (*Es* 4, 30-31), sia con il Faraone. Il racconto (*Es* 5 ss.) insiste su un certo controllo da parte di questi nei riguardi dei segni operati da Mosè. I maghi egiziani riescono a operare prodigi analoghi (*Es* 7, 12.22, 8, 3), e quando però non vi riescono più, dicono al Faraone: «È il dito di Dio» (*Es* 8, 15). È da notare anche il controllo critico del momento del prodigio, quasi per escludere la possibilità di un evento dovuto ad altre cause:

«Mosè disse al Faraone: "Fammi l'onore di comandarmi per quando io devo pregare in favore tuo e dei tuoi ministri e del tuo popolo, per liberare dalle rane te e le tue case, in modo che ne rimangano soltanto nel Nilo". Rispose: "Per domani". Riprese: "Secondo la tua parola! Perché tu sappia che non esiste nessuno pari al Signore, nostro Dio, le rane si ritireranno da te...!"» (*Es* 8, 5-7a).

Ciò è interessante in quanto anche nel IV Vangelo c'è un episodio ove il controllo dell'ora serve a stabilire l'autenticità del prodigio: l'episodio della guarigione del figlio del funzionario regio (*Gv* 4, 46-54).

Un altro esempio di questa linea di comportamento, anche se in contesto diverso, è l'episodio di Gedeone:

«Il Signore gli disse: "Io sarò con te e tu sconfiggerai i Madianiti come se fossero un uomo solo". Gli disse allora: "Se ho trovato grazia ai tuoi occhi, dammi un segno che proprio tu mi parli..."» (*Gdc* 6, 16-17). La prova del vello (*ibid.*, vv. 36-40) è invece la richiesta di una verifica soprannaturale per sapere se sia proprio Gedeone che Dio ha scelto; essa denota tuttavia un'analogia mentalità: quella di chi chiede dal cielo un segno di conferma per poter riconoscere un messaggio divino.

Il profeta può accreditarsi presso il popolo non solo ottenendo da Dio conferma mediante segni miracolosi, ma anche con la previsione di avvenimenti futuri che solo Dio può conoscere. È il caso, per fare un esempio, dell'alterco fra Geremia e il falso profeta Anania (*Ger* 28):

israeliti, e che pure garantiscono a Mosè che Dio è con lui. I segni dimostrano, contemporaneamente alla autenticità della missione, la forza invincibile di Dio.

Cfr. B. BOSCHI, *op. cit.*, nota a *Es*. 3, 12. 19 e nota sulle piaghe d'Egitto, pp. 87-90.

«Quanto al profeta che predice la pace, egli sarà riconosciuto come profeta mandato veramente dal Signore soltanto quando la sua parola si realizzerà» (*Ger* 28, 9).¹⁰¹ In genere il popolo è poco disposto ad ascoltare la parola di chi preannuncia sventura e punizione divina, «ma quando ciò avverrà, ed ecco avviene, sapranno che c'è un profeta in mezzo a loro» (*Ez* 33, 33).

Questo criterio vien posto esplicitamente in occasione della predicazione del «Profeta Venturo», nuovo Mosè da ascoltare e seguire:

«Io susciterò loro un profeta in mezzo ai loro fratelli e gli porrò in bocca le mie parole ed egli dirà loro quanto io gli comanderò. Se qualcuno non ascolterà le parole, che egli dirà in mio nome, io gliene domanderò conto. Ma il profeta che avrà la presunzione di dire in mio nome una cosa che io non gli ho comandato di dire, o che parlerà in nome di altri dei, quel profeta dovrà morire. Se tu pensi: Come riconosceremo la parola che il Signore non ha detta? Quando il profeta parlerà in nome del Signore e la cosa non accadrà e non si realizzerà, quella parola non l'ha detta il Signore; l'ha detta il profeta per presunzione: di lui non devi aver paura» (*Dt* 18, 18-22).

Le opere che il Signore ha compiuto non sono oggetto di fede:¹⁰² «I vostri occhi hanno visto le grandi cose che il Signore ha operato»

¹⁰¹) «Geremia prosegue accennando genericamente al profetismo e inquadrandolo nel celebre testo del *Dt* 18, 17-22 di cui cita espressamente il v. 22 in forma positiva (nel *Dt* è in forma negativa). Il riconoscimento del profeta avviene attraverso i segni (cfr. *Dt* 34, 11; *I Sm* 2, 27-36; 3, 19-21). La ricerca dei «segni» diviene tormentosa specie dopo la catastrofe del 587 (cfr. *Sal* 74, 9: per mancanza di segni non è possibile riconoscere la presenza del profeta; *I Mc* 4, 46; 14, 41 per il tempo dei Maccabei; cfr. anche la frequente richiesta dei «segni» a Gesù come prova della sua autorità: *Gv* 2, 18; 6, 30»: L. LOMBARDI, *Geremia, Baruch*, Paoline, Roma 1983 (2a ed.), nota a *Ger* 28, 7-9.

¹⁰²) L'A. T. sottolinea il vedere («r'h» in ebraico, «*ôràō*» in greco, per lo più) le opere di Dio, le opere che riguardano la salvezza del popolo e in particolare le opere meravigliose, e quindi i segni, i prodigi divini.

Cfr. ad es.: *Es*. 34, 10; *Dt* 3, 21; 4, 3-9; 11, 7.

La forma causativa ebraica («far vedere», tradotto in greco con «mostrare») vien riferita a Dio stesso, che mostra (o glielo si chiede) le sue opere, la sua potenza, la sua salvezza.

Cfr. ad es.; *Dt* 3, 24; *Mi* 7, 15; *Sal* 50, 23.

Vedere le opere di Dio porta a «conoscere» («*jd'*», in greco «*gignôscō*»), o meglio a un «riconoscerlo», il che sovente è appunto legato a un segno.

Cfr. ad es., solo nell'Esodo, 6, 7; 7, 5; 7, 17; 8, 6. 18; 9, 14-29; 10, 2; 11, 7; 14, 4. 18; 16, 6-12; 29, 46; 31, 13.

Nei profeti, ovviamente, ma non solo in essi (cfr. *Nm* 16, 28-30) il riconoscimento di Dio si riferisce all'avverarsi di eventi imminenti. Per es.: *Ez* 5, 13; 6, 7. 10. 13. 14; 7, 4. 9. 27.

La funzione del segno o del prodigio o della predizione, servendo a garantire l'autenticità del profeta, permette di riconoscere che dietro l'evento vi è il Dio vero, che solo fa prodigi (*Es* 15, 11).

(Dt 11, 7). E però l'averle viste non implica automaticamente la docilità nel credere alla parola del Signore:

«Voi avete visto quanto il Signore ha fatto sotto i vostri occhi, nel paese d'Egitto, al faraone, a tutti i suoi ministri e a tutto il suo paese; le prove grandiose che i tuoi occhi hanno visto, i segni e i grandi prodigi. Ma fino a oggi il Signore non vi ha dato una mente per comprendere, né occhi per vedere, né orecchi per udire» (Dt 29, 1-3).¹⁰³. L'a-

Da ciò il legame tra vedere l'opera e riconoscere che Jahwè è Dio.

Citiamo alcuni passi dove si ricollegano appunto «vedere» e «conoscere»:

Gen 18, 21, *Lv* 5, 1; *Dt* 4, 35; 11, 2; 29, 3; 33, 9; *1 Sam* 6, 9; 18, 28; 26, 12; *Is* 5, 19; 6, 9; 29, 15; 41, 20; 44, 9; 58, 3; 61, 9; *Ger* 2, 23; 5, 1; 11, 18; 12, 3; *Sal* 31, 8; *Giob* 11, 11; *Qo* 6, 5; *Neem* 4, 5.

Anche per il verbo «guardare» («*hzb*», in genere tradotto con «*blépō*», a volte con «*eidō*» e «*theōrēō*»: considerare), si ha questo fondersi del vedere l'azione di Jahwè col vedere Jahwè stesso.

Cfr. ad es.: *Sal* 46, 9; *Is* 26, 11; 33, 17, 20; *Sal* 11, 7; 17, 15; 27, 4; 58, 11; *Giob* 19, 26 ss.; 23, 9; 24, 1; 36, 25.

Potremmo dire che vedere l'azione di Dio, in senso generale dell'opera salvifica o in senso più particolare del segno o del prodigio che confermano la parola di Dio, è in fondo vedere «Dio in azione».

Senza che ciò possa venir interpretato in modo presuntuoso: Dio non lo si può vedere in se stesso (cfr. *Es* 33, 20); né può raffigurarsi in immagini visibili Dio (cfr. *Es* 20, 4; *Dt* 5, 8). Per quanto esposto, cfr. JENNI-WESTERMANN, *Diz. Teol. dell'A. T.*, voci «*jd'*», «*hzb*» e «*r'h*».

In Giovanni sono evidentemente ricorrenti questi temi comuni. Egli parla di «vedere le opere di Dio», ed in particolare i «segni» che accompagnano l'opera di salvezza per eccellenza, quella del Messia, del Profeta atteso. Con «*eidō*» 4, 29. 48; 6, 14. 26. 30; 12, 9; 12, 40 (*Is* 6, 9 ss.); 20, 8; 20, 25-27; con «*theōrēō*»: 2, 23; 4, 19; 6, 2. 19; 7, 3; 9, 8.

In ciò si manifesta la gloria stessa di Dio: si parla quindi di vedere e riconoscere Dio: con «*theōrēō*» 12, 45; 14, 17 (vedere e conoscere: il tema ricorre a lungo anche nel cap. 16) 17, 24; nonchè di aver visto Dio, la Sua gloria (o quella dell'Unigenito che è nel seno del Padre, estendendo il linguaggio dell'A. T. alla novità della rivelazione del N. T., e cioè la Trinità). Cfr. *Gv* 1, 14; 2, 11 (è apparsa).

Un altro tema che evidenzia la connessione tra Giovanni e Antico Testamento è il binomio «vedere e credere».

Quanto al senso di «vedere Gesù-vedere Dio stesso», la teologia di *Gv* è, rispetto all'A. T., ovviamente complicata dal fatto dell'Incarnazione. Si ripete che nessuno ha mai visto Dio (*Gv* 1, 18) o il Padre (6, 46); ma allo stesso tempo chi crede vedrà la gloria di Dio (1, 50. 51; 11, 40; 17, 24); e però già fin d'ora chi vede Gesù, e crede, vede Dio (potremmo interpretare: vede Dio incarnato in quanto uomo; conosce per fede Dio stesso): 14, 7. 9.

Queste citazioni riguardano l'uso del verbo «*ōraō*».

Con «*theōrēō*»: *Gv* 1, 14; cfr. pure 2, 11 (è apparsa la gloria...).

¹⁰³ Il tema della necessità dell'aiuto di Dio per essergli fedeli, pur senza che ciò tolga all'uomo la libertà e la responsabilità del proprio agire, non è una novità del Nuovo Testamento. Potremmo dire che le discussioni che contrappongono grazia e natura nei due millenni della teologia cristiana hanno, mutatis mutandis, radici così profonde da perdersi nelle più remote tradizioni dell'Antico Testamento.

Paolo Sacchi ha evidenziato e documentato ampiamente questa problematica nella

verle viste implica invece la consapevolezza di chi si rifiuta di ascoltare la parola del Signore.¹⁰⁴

«Fino a quando mi disprezzerà questo popolo? E fino a quando non avranno fede in me, dopo tutti i miracoli che ho fatto in mezzo a

sua *Storia del mondo giudaico* (pp. 14-26; 162-171).

Per dare alcuni esempi, senza pretesa alcuna di risolvere una problematica che fino ad oggi imbarazza i teologi, possiamo vedere, così come suonano, alcune espressioni dell'A. T.

Dio dà la mente: *1 Re* 5, 9; *2 Mac* 1, 4; *Ger* 31, 33 (cfr. *Lc* 2, 45; *Ef* 1, 18; *Eb* 10, 16); e Dio acceca la mente: *Gb* 17, 4 (*2 Cor* 3, 14). Anche se pure le passioni (*Sap* 4, 12, cfr. *Rm* 1, 21; *2 Cor* 3, 14) l'accecano.

Dio dà l'intelligenza: *1 Re* 5, 9; *1 Cr* 22, 12; *Sap* 7, 16; 8, 21; *Sir* 15, 3; 17, 6; 45, 5; *Gb* 32, 8; *Dn* 1, 17; 2, 21; *Es* 31, 3; 35, 31; *Sap* 7, 22-23; *Is* 11, 2; *Pr* 2, 3 (cfr. *Ef* 1, 8; *2 Tim* 2, 7; *Lc* 24, 45); e però è Dio che acceca *Is* 29, 14 (cfr. *1 Cor* 1, 19).

Dio apre l'orecchio: *Gb* 33, 16; *Sal* 40, 7; *Sir* 17, 5; *Is* 50, 4; *Bar* 2, 31; ma è Dio che lo rende sordo: *Dt* 29, 3, 5 (cfr. *Rm* 11, 8); *Is* 6, 10 (cfr. *Gv* 12, 40; *Mt* 13, 15; *At* 28, 27); *Pr* 28, 9; *Sal* 58, 5; *Zac* 7, 11; *Ger* 5, 21 (Cfr. *Mt* 16, 9; *Mc* 8, 18; *At* 7, 51).

Quindi la frase di Gesù «chi ha orecchi da intendere, intenda» (o quella dell'Apocalisse: «chi ha orecchi, ascolti ciò che lo Spirito dice...») ripropone l'apparente (per il cristiano) dilemma: dipende da me o è da Dio che io possa credere?

Anche per il «cuore» che deve convertirsi vale il duplice aspetto di dipendenza da Dio e di dipendenza dalla responsabilità individuale.

Dio indurisce il cuore: *Es* 4, 21; 7, 3; *Dt* 2, 30; *Gs* 11, 20; *Is* 63, 17; *Lam* 3, 65; ma, d'altra parte, noi induriamo il cuore, lo volgiamo deliberatamente altrove: *Dt* 15, 7; 29, 17; 30, 17; *Sal* 17, 10; 95, 8 (cfr. *Eb* 3, 8-15); *1 Re* 11, 2, 4; *Pr* 28, 14; *Zc* 7, 12; *Ger* 17, 5; *Ez* 14, 3, 7; 16, 30; 20, 16.

Siamo noi a convertire il cuore, a indirizzarlo al Signore: *Gs* 24, 23; *1 Sam* 7, 3; *1 Re* 8, 48; *2 Cr* 6, 38; *2 Re* 23, 25; *Gb* 11, 13; *Sir* 21, 6; *Ger* 3, 10; 24, 7 (cfr. *Gc* 4, 8); e però è Dio che cambia il cuore: *1 Sam* 10, 9, 26; *1 Re* 18, 37; *Sal* 105, 25; 119, 32; *Sir* 45, 26; 48, 10; *Ger* 24, 7; *Bar* 2, 31 (cfr. *Lc* 1, 17; *At* 16, 14); *Ez* 36, 26; *Os* 13, 8; *Ml* 3, 24.

È noto come il N. T. renda ancor più complessa la questione, già così difficile nella teologia dell'A. T.

Il diventar credenti comporta infatti l'entrare a far parte di un ordine soprannaturale, che il IV Vangelo sottolinea con decisione fin dal prologo (1, 12-13) col concetto di «nascita da Dio», ripreso nel colloquio con Nicodemo (3, 3 ss.) dove vi è allusione (nascere dall'acqua e dallo Spirito) al sacramento del battesimo, ribadito durante il colloquio coi discepoli dopo il difficile discorso del pane di vita, sottolineando che è Dio che concede di credere (6, 65). Ma un pò ovunque si accenna a questo concetto, collegando il credere al possedere la vita eterna o sottolineando che i suoi discepoli sono nel mondo, ma non del mondo, e l'intimo legame tra Lui, il Padre ed i discepoli, specialmente nel discorso e nella preghiera che precedono la Passione.

¹⁰⁴) Se un'ipotetica buona volontà umana è condizione necessaria, ma insufficiente per credere, è invece sufficiente la cattiva volontà dell'uomo a rifiutare il dono amichevole di Dio.

Chi ha visto i segni e i prodigi, o le opere in generale che Dio ha compiuto per salvare il suo popolo, e però rifiuta di credere, o anche solo assume un atteggiamento diffidente, viene condannato: egli mette alla prova l'amore e la grandezza di chi già ha dimostrato amicizia e potenza.

Tutto l'A. T. è percorso da questa condanna del «tentare Dio» (cfr. ad es. *Es* 17, 2; *Dt* 6, 16; *Gdt* 8, 12; *Sal* 78, 18, 41, 56; 95, 9; 106, 14).

loro?» (*Nm* 14, 11). Questi tre temi - che il costatare opere e segni serve per credere; che non basta aver visto per credere; che l'aver visto toglie ogni scusa a chi non crede - li ritroveremo nel IV Vangelo.

Contemporaneamente esisteva la consapevolezza che anche falsi profeti avrebbero cercato di usare questi criteri per accreditare la loro parola.¹⁰⁵ Da ciò una norma prudenziale: il confronto con quanto Dio già aveva comunicato:

«Qualora si alzi in mezzo a te un profeta o un sognatore che ti proponga un segno o un prodigio, e il segno e il prodigio annunciato succeda ed egli ti dica: Seguiamo dèi stranieri, che tu non hai mai conosciuti, e rendiamo loro un culto, tu non dovrai ascoltare le parole di quel profeta o di quel sognatore; perché il Signore vostro Dio vi mette alla prova¹⁰⁶ per sapere se amate il Signore vostro Dio con tutto il cuo-

La narrazione dell'esodo allaccia il binomio dei concetti di «vedere» e «credere», restando fedeli all'Alleanza (cfr. ad es. *Es* 14, 13-14, 31; 19, 4-6; 34, 10 ss.; *Dt* 1, 26-33). Ma il popolo è infedele pur avendo visto le opere del Signore (cfr. *Sal* 95, 9); ha occhi, ma non vede (cfr. *Dt* 29, 1-3; *Is* 6, 9 ss; *Ger* 5, 21; *Ez* 12, 2: concetti ripresi dai Vangeli: cfr. *Mt* 8, 18; 13, 13; 16, 9 e altri passi paralleli).

Il popolo vede e però mette alla prova Dio: cfr. *Es* 16; 17, 2, 7; *Nm* 14, 11-22; 17, 24-25. *Dt* 1, 26-33.

Nel IV Vangelo il binomio vedere e credere almeno quanto al senso, ma anche come vocaboli usati, compare.

Il discepolo «vide e credette» (20, 8), mentre il mondo resta incredulo pur avendo visto. La condanna di Gesù è esplicita «Se non avessi fatto in mezzo a loro opere che nessun altro ha mai fatto, non avrebbero alcun peccato...» (15, 24) e l'evangelista costata con amarezza questo fatto (12, 37-43), meditando come ciò fosse stato preannunciato da Isaia, e ricollegandosi al difficile tema di Dio che indurisce il cuore e rende ciechi gli occhi.

La teologia cattolica ha precisato due sensi di «volontà»:

- altro è volere una cosa di per se stessa,
- altro è volere una cosa nel senso in cui si dice che vogliamo le cose che sopportiamo o permettiamo, in vista di conseguire un fine buono che invece vogliamo per se stesso.

Così Dio vuole, «permette» il male, come pure diciamo che un alpinista «vuole» le fatiche che accompagnano un'ascensione.

¹⁰⁵ La consapevolezza del rischio di falsi profeti, che portano messaggi che non vengono da Dio, è ampiamente documentabile nell'A. T. Cfr., oltre ai brani che citeremo: *Is* 28, 7-13; *Ger* 14, 13-16; 23, 9-40; 27, 9-10. 14-18; 28, 9. 15-16; *Ez* 13, 3. 6. 17-23; 22, 28; *Zc* 13, 2-4; *Mic* 3, 5-7.

¹⁰⁶ Il tema di Dio che mette alla prova con i segni di falsi profeti si ricollega al tema di Dio che indurisce il cuore (cfr. note prec.).

Molto esplicito è in proposito, *1 Re*, 22, 18-23. Ma il vero profeta può comunque farsi distinguere: cfr. *ibid.*, v. 28.

Il N. T. è particolarmente sensibile a questo argomento, e l'Apocalisse evidenzia molto bene come nessun prodigio può avvenire senza che Dio lo permetta. L'attività stessa dei demoni che operano questi prodigi è sotto il controllo di Dio.

Fin dai primi secoli, era comune tra i cristiani attribuire a Satana i prodigi dei maghi, quando questi fenomeni erano incontestabili e non frutto di un abile trucco. Ireneo

re e con tutta l'anima. Seguirete il Signore vostro Dio, temerete lui, osserverete i suoi comandi, obbedirete alla sua voce, lo servirete e gli resterete fedeli. Quanto a quel profeta o a quel sognatore, egli dovrà essere messo a morte, perché ha proposto l'apostasia del Signore, dal

ci dà un quadro interessante, ad esempio, del mago Marco (*Adv. Haer.* 1, 13), attribuendo a demoni certi suoi poteri profetici.

Ciò del resto rientrava nella comune mentalità ebraica. Quando si voleva contestare a Gesù di essere un vero profeta, di fronte al suo potere sui demoni stessi si ricorreva al dire che scacciava i demoni perché d'accordo col capo dei demoni (cfr. *Mt* 9, 32-34; 10, 25; 12, 22-32 e luoghi paralleli negli altri evangelisti).

Più difficile era distinguere i prodigi che solo Dio poteva operare da quelli operati dai demoni.

Fin dal Deuteronomio (cap. 13), il criterio aureo è quello di verificare se il prodigio ci allontana dalla fede già posseduta, della quale già si è verificata l'origine autenticamente divina. E nella «fede» dobbiamo ovviamente includere (anzi, per un ebreo ciò era tutto, essendo la Rivelazione principalmente la consegna di una legge da seguire) la morale.

Così Origene (*Contra Celsum*, PG XI, 423-427) distingue i prodigi degli impostori dai miracoli fatti per virtù divina, dal fine, dall'esito. Gesù aveva detto, infatti, di riconoscere gli alberi buoni e cattivi dai loro frutti.

Un altro criterio si fonda sulla superiorità della potenza di Dio: abbiamo visto come i maghi egiziani si arresero di fronte a Mosè.

«Il criterio di distinzione è basato sul fatto che i prodigi dei maghi manifestano sì una certa forza e potenza, ma quanto compie Mosè manifesta la potenza in sommo grado, l'onnipotenza, la quale, decisamente, nella concezione della mentalità animista appartiene solo a Dio, e solo lui ne può disporre... Per questo motivo, quando nel giudaismo rabbinico si cominciò a sostituire il nome di Dio con una perifrasi, una di queste fu «la Potenza»... (W. GRUNDMANN, *Dinamis*, GLNT, 2, 1505).

In *Es.* 34, 10 si profetizza un'alleanza per la quale Dio farà «meraviglie, quali non furono mai compiute in nessun paese e in nessuna nazione: tutto il popolo vedrà l'opera del Signore...».

Per quanto l'opera meravigliosa comprenda ben più dei segni e prodigi, Gesù (*Gv* 15, 24) riprenderà questo discorso: «Se non avessi fatto in mezzo a loro opere che nessun altro mai ha fatto, non avrebbero alcun peccato...».

Ireneo (*Adv. Haer.* II, 31, 32) mette sotto accusa i trucchi e le frodi delle magie gnostiche, che comunque non arrivano a ritenere possibile resuscitare i morti; e rivendica la verità dei prodigi, risurrezioni comprese, operati da Cristo.

Gli Atti di Pietro (fine II sec.) sono una divertente lettura che suppone un ben preciso limite della potenza dei demoni, quando racconta la sfida tra Pietro e Simon mago (in MORALDI, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, II, pp. 1012-1017).

Il contesto culturale pagano, con le sue aretalogie, i suoi taumaturghi e santuari dove si operavano guarigioni (cfr. R. PENNA, *L'ambiente Storico Culturale...*, pp. 129-136) stimolava risposte più precise.

Nell'anonimo opuscolo *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos*, circa del sec. V, alla quest. 24 (cfr. PG VI, 1270-1271) troviamo, con espliciti riferimenti a questo contesto culturale, il criterio che la teologia cristiana terrà poi comunemente: solo Dio fa dal nulla; demoni e maghi trasformano, non creano. I miracoli divini non hanno bisogno di un «materiale» per essere realizzati. Anche quando il materiale fosse presente. Pur nella complessità delle diverse accezioni verificatesi (cfr. A. MICHEL, *Miracle* in *Dictionnaire de Théol. Cat.*) questo resta il punto fondamentale, fondato sulla rivelazione dell'A. T. (il concetto di creare come «fare dal nulla» compare esplicito in 2 *Mac*

vostro Dio, che vi ha fatti uscire dal paese d'Egitto e vi ha riscattati dalla condizione servile; per trascinarvi fuori dalla via per la quale il Signore tuo Dio ti ha ordinato di camminare. Così estirperai il male da te» (*Dt* 13, 2-6).

La possibilità dei falsi profeti che compiono prodigi (ricordiamoci dei maghi egiziani) resta nella consapevolezza dell'ambiente veterotestamentario, e anche del nuovo testamento, visto che Gesù riprenderà l'argomento: «Sorgeranno infatti falsi cristi e falsi profeti e faranno grandi portenti e miracoli, così da indurre in errore, se possibile, anche gli eletti» (*Mt* 24, 24).

E così Paolo mette in guardia i Tessalonicesi da un «iniquo, la cui venuta avverrà nella potenza di satana, con ogni specie di portenti, di segni e prodigi menzogneri, e con ogni sorta di empio inganno per quelli che vanno in rovina...» (*2 Ts* 2, 8b-10a), perché non hanno accolto l'amore della verità per essere salvi. «E per questo Dio invia loro una potenza d'inganno perché essi credano alla menzogna e così siano condannati tutti quelli che non hanno creduto alla verità, ma hanno acconsentito all'iniquità» (*2 Ts* 2, 8b-12, cfr. *1 Re* 22, 22; *Is* 6, 10; *Ger* 29, 8-9). Anche l'Apocalisse richiama questo tema (13, 1-15; 16, 13-14; 19, 19-21; 20, 7-10) sottolineando come ciò avvenga sotto il controllo di Dio, vincitore finale.

7, 28; ma già l'uso del verbo ebraico «*br'*» presenta significative caratteristiche: Dio, e solo il Dio d'Israele, è sempre il soggetto del verbo e non si nomina mai un elemento dal quale Dio crea: cfr. JENNI-WESTERMANN, vol 1, coll. 293-294).

Anche la cultura ebraica aveva indubbiamente la consapevolezza che certi prodigi li può fare solo Dio, altrimenti una sfida come quella di Gesù, quando chiede: «che cosa è più facile: dire al paralitico: ti sono rimessi i peccati, o dire: alzati, prendi il tuo lettuccio e cammina?» (*Mt* 2, 1-12; cfr. *Mt* 9, 1-8; *Lc* 5, 17-26), non avrebbe avuto senso.

Solo Dio fa prodigi o almeno nessuno può operare i prodigi che Lui può fare (*Es* 15, 11; *Dt* 3, 24; *Sal* 72, 18).

E se Dio permette ai demoni di operare prodigi, non mancano persone sante che sanno scacciare i demoni e operare guarigioni, grazie alla loro familiarità con Dio (cfr. G. VERMES, *Gesù l'ebreo*, pp. 68-95).

San Tommaso distingue tre ordini di miracolo.

1) ciò che la natura (=le creature) non può fare;

2) ciò che la natura può fare, ma non in quel soggetto;

3) ciò che la natura può fare in quel soggetto, ma non in quel modo.

I tipi 2) e 3) rivelano l'onnipotenza divina in quanto, pur essendovi una materia, il fatto suppone una capacità dell'agente che prescinde dalla potenzialità di essa. La creazione vera e propria non va chiamata miracolo, però, in quanto non rappresenta un'eccezione alle leggi di una natura che viene dalla creazione stessa (I, q. 105, a 8; a 7 ad 1).

4 - I motivi di credibilità del IV Vangelo

Se abbiamo sottolineato così a lungo l'atteggiamento in cui un uomo dell'ambiente culturale legato al Vecchio Testamento poteva porsi, nel tentativo di riconoscere un vero profeta, è perché dobbiamo ora arrivare a provare come questo atteggiamento sia particolarmente presente nel IV Vangelo, e uno dei principali indizi è il chiamare i miracoli narrati col nome di «segni» (*semeia*), in un contesto di linguaggio che implica lo stesso uso della parola che vien fatto nei brani del Vecchio Testamento sopra esposti.

Pur non negando altri significati della parola «*semeion*» o del corrispondente ebraico «*'ōt*» il contesto chiaramente mostra che il significato di «segno» è qualcosa che ha la funzione di legittimare la parola dei profeti, perché manifesta l'onnipotenza divina.

Un atteggiamento di questo genere presuppone la convinzione che esistano interventi soprannaturali di Dio (e anche sovrumani di Satana; ricordiamo ad esempio l'affermazione di Paolo circa l'«iniquo»). Questa convinzione era comune nella cultura ebraica, e anche in quella pagana politeista. Falsa o vera che sia, questa convinzione è dunque naturale che possa ritrovarsi anche nel IV Vangelo.

Nel nostro contesto culturale, invece, siffatta opinione è per molti qualcosa di «mitico», di legato a culture pre-scientifiche.

Dice Rudolf Bultmann: «Mito è il racconto di un fatto o d'un evento, in cui intervengono forze o persone soprannaturali, sovrumane (e spesso, quindi, il racconto viene definito semplicemente come storia di dèi). Pensiero mitico è il concetto opposto a quello di pensiero scientifico».¹⁰⁷

Lasciamo da parte l'affermazione dell'opposizione fra pensiero scientifico e possibilità dell'esserci e dell'agire di Dio o di enti soprannaturali. Ciò è infatti oggetto di discussione anche per l'uomo d'oggi, scienziati compresi.¹⁰⁸ Ma è indubbio che, se accettiamo questa definizione di mito, l'atteggiamento di chi ritiene realtà il sopraddetto «mito» è comune a molte persone anche oggi, e soprattutto lo era ai tempi in cui veniva scritto il IV Vangelo.

¹⁰⁷) «*Sul problema della demitizzazione*» (in *Nuovo testamento e mitologia*, «Giornale di Teologia» 41 (1970), pp. 175-233), p. 180.

¹⁰⁸) Per giustificare questa mia asserzione, rimando, a titolo d'esempio, ai seguenti studi: D. ANTISERI, *Il ruolo della metafisica nella scoperta scientifica e nella storia della scienza*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 74 (1982), 1, pp. 68-108;

B. T. VINATY, *Les rapports entre la philosophie et les sciences*, in «Angelicum» 61 (1984), 1, pp. 19-62.

Commentando l'affermazione di Nicodemo a Gesù: «Rabbi, sappiamo che sei un maestro venuto da Dio; nessuno infatti può fare i segni che tu fai, se Dio non è con lui» (Gv 3, 2), lo Schnackenburg nota: «Anche Nicodemo è rimasto impressionato dai miracoli di Gesù; per lui essi sono la prova che "Dio è con lui". Secondo il pensiero giudaico Dio ascolta la preghiera dei giusti (cfr. 9, 31 ss.); si raccontava anche di vari miracoli compiuti da rabbini eminenti, che ne confermavano la pietà e ne autenticavano l'insegnamento».¹⁰⁹ Questa è una riprova di quanto sopra abbiamo detto, tanto più che lo Schnackenburg è tutt'altro che incline a un'interpretazione di «segno» come quella da noi data. Per lui «il "segno" manifesta la "gloria" di Gesù, ma soltanto a coloro che lo considerano con occhio di fede. Come mezzo della rivelazione di Gesù esso si pone legittimamente sullo stesso piano delle sue parole; e le parole rivelatrici di Gesù altro non fanno che spiegarlo nel suo significato più profondo...».¹¹⁰

Dunque lo Schnackenburg sarebbe incline a «demitizzare», interpretando «segno» nel senso delle profezie simboliche, dove il gesto del profeta serve, al posto di un discorso, a comunicare un messaggio ai credenti.¹¹¹

¹⁰⁹) R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, Parte prima, Paideia, Brescia 1973, p. 526.

Cfr. G. VERMES, *Gesù l'ebreo*, Borla, Roma 1983, pp. 68-95. L'unica sfera in cui nel giudaismo non era considerata pacificamente valida una prova soprannaturale era la definizione della condotta legittima (halakhah): cfr. *Ibid.*, p. 95.

¹¹⁰) R. SCHNACKENBURG, *op. cit.*, p. 469; cfr. pure pp. 478, 480, 482-483. In altre parole il rapporto del segno alla fede è uguale a quello che intercorre tra la rivelazione e la risposta di fede. Il «segno» come motivo di credibilità sembrerebbe essere qualcosa di negativo: è il prodigio che Gesù rifiuta (Gv 2, 18; 6, 30; Mc 8, 11 ss; Mt 12, 38; 16, 1; Lc 11, 16. 29) (p. 480).

Ho preso già in precedenza, da un punto di vista teologico, le distanze da quelle correnti di pensiero che possono invitare a interpretare in questo senso la complessa teologia della fede del IV Vangelo.

Ora prendo le distanze da questa esegesi stessa in quanto mi pare che l'intenzione di chi scrisse allora non poteva aver quei preconcetti che caratterizzano il pensiero moderno e contemporaneo. Dico cioè che il IV Vangelo proviene da una mentalità capace di prendere come fatto pienamente oggettivo il miracolo e possibile la riconoscibilità della sua origine divina.

Non nego affatto che i miracoli di Gesù abbiano anche, e direi anzitutto, un valore di manifestazione dell'opera di Dio per la salvezza del mondo, che può esser colta solo dalla fede; ma non mi pare esatto il diminuire l'importanza del loro aspetto di motivo di credibilità, che anche chi non crede può cogliere: solo a questo patto il suo rifiuto di credere è condannabile.

¹¹¹) Un gesto simbolico tien luogo di un discorso, ad es., in *Is.* 20, 3; *Ger* 13, 1-11; *Ez* 12, 1-16.

La tendenza a vedere nei miracoli dei «segni» in quanto azioni rivelatrici, così come un discorso è rivelatore di un messaggio, è facilmente reperibile nell'esegesi odierna.

Ai fini di stabilire ciò che intende comunicarci chi ha scritto il IV Vangelo, ha poca importanza che per noi sia reale o meno la possibilità di interventi soprannaturali. Importa invece, per risalire a ciò che intendeva dire l'autore, tener conto che, per chi scriveva, questi interventi erano realtà e non favole. Dobbiamo mostrare come nel IV Vangelo vi sia un'attenzione esplicita a quelli che noi chiamiamo motivi di credibilità e al loro ruolo in ordine alla fede.

Un indizio a mio parere convincente si trova confrontando le narrazioni dei miracoli - uno dei motivi di credibilità per eccellenza - nei Sinottici e in Giovanni.

Ci sono due caratteristiche facilmente verificabili nel modo di narrare i miracoli proprio dei Sinottici. La prima è che, dopo aver assistito all'evento prodigioso, i presenti vengono colti da stupore o paura per la forza (*dýnamis*) divina di Gesù. Vediamo qualche esempio di ciò.

Il racconto della guarigione dell'indemoniato nella Sinagoga (*Mt* 1, 23-28; *Lc* 4, 33-37) termina con lo stupore per il potere della dottrina di Gesù, cui i demoni obbediscono.

La narrazione della guarigione del paralitico (*Mt* 9, 1-8; *Mc* 2, 1-12; *Lc* 5, 17-26) termina descrivendo lo stupore dei presenti, che si mettono a glorificare Dio. Pure il racconto della tempesta sedata (*Mt* 8, 23-27; *Mc* 4, 35-41; *Lc* 8, 22-25) termina con lo stupore, e persino paura (cfr. Marco e Luca) degli apostoli.

La guarigione dell'indemoniato (o dei due indemoniati, secondo Matteo) di Gadara (*Mt* 8, 28-34; *Mc* 5, 1-20; *Lc* 8, 26-39) termina con l'invito degli abitanti a Gesù perché se ne andasse di là; Marco e Luca menzionano esplicitamente la paura che li aveva presi, Marco precisa

A titolo d'esempio, oltre allo Schnackenburg, cfr. R. E. BROWN, *Giovanni*, vol. II, pp. 1477-1478.

Boismard e Lamouille tornano invece a sottolineare l'aspetto apologetico (pur riconoscendolo corretto nella redazione praticamente finale del IV Vangelo, per la quale la fede profonda non avrebbe bisogno di segni; cfr. BL, pp. 48b-50b; 143b-144a; 150b-151a; 473b-474a) che è in fondo l'interpretazione più ovvia di «segno» in una mentalità forse ingiustamente ritenuta «prescientifica» in senso negativo. Mentalità che comunque andrebbe accettata, visto che non si negano i collegamenti tra Giovanni e la tradizione del Pentateuco (cfr. R. E. BROWN, *ibid.*, p. 1477).

Va rilevata inoltre la polisemia di «segno», che non autorizza a servirsi di uno dei vari significati del termine (simbolo, indizio, segno linguistico ecc.) per interpretare l'uso dello stesso nome quando è usato con sensi diversi. Ad es. il Brown (*ibid.*, p. 1476), per dire che «segni» non sono solo i miracoli, fa rilevare che in *Gv.* 21, 19 «c'è una frase che serve come segno (*semaínein*) di come Gesù, o Pietro, dovrà morire». Ciò sarebbe corretto se il termine «segno» fosse univoco.

poi che gli abitanti della Decapoli, cui l'ex indemoniato andava raccontando che cosa gli aveva fatto Gesù, si stupivano.

I racconti della guarigione dell'emorroissa e della risurrezione della figlia di Giairo (*Mt* 9, 18-26; *Mc* 5, 21-43; *Lc* 8, 40-56) alla fine ricordano lo spargersi della fama di Gesù (Matteo), oppure lo stupore dei presenti (Marco) o dei genitori (Luca).

Anche il racconto della guarigione dell'indemoniato muto (*Mt* 9, 32-34; *Lc* 11, 14-15) fa notare lo stupore dei presenti. Nel racconto parallelo che fa Matteo della guarigione di un indemoniato cieco e muto (12, 22-24) c'è un'esplicita domanda da parte della folla: «Non è forse costui il figlio di Davide?». Ma si tratta di un'eccezione, con *Mt* 14, 22-33 e *Lc* 10, 13.

È evidente che la folla deduceva dai miracoli che Gesù era un profeta. Un esempio esplicito è l'episodio della risurrezione del figlio della vedova di Naim (*Lc* 7, 11-17). Del resto, le guarigioni operate da Gesù (cfr. *Mt* 4, 23; 9, 35-38; 14, 14) o dagli apostoli stessi (*Mt* 10, 1-7, *Mc* 3, 13-15; 6, 7-12; *Lc* 9, 1-2; 10, 9), unite all'annuncio della Buona Notizia, sono un segno della venuta dell'era messianica, come risulta dalla risposta di Gesù ai discepoli del Battista che lo interrogano se sia Lui l'atteso (*Mt* 11, 2-6; *Lc* 7, 18-23) e anche dalla risposta, sempre di Gesù, ai farisei che insinuano l'ipotesi che Egli scacci i demoni in nome di Beelzebul (*Mt* 12, 28; *Lc* 11, 20).

Dunque non si può negare un valore apologetico alle narrazioni di miracoli fatti dai Sinottici. Anch'essi sanno che un miracolo è un segno per riconoscere l'autenticità del profeta. In questo senso è usata la parola «segno» quando vien chiesto un «segno» a Gesù che permetta di riconoscerlo: domanda, questa, che ignorava volutamente i segni già dati e che giustamente Gesù rifiuta di esaudire, almeno in quel modo che gli interlocutori volevano.¹¹²

Sempre nello stesso senso viene usata la parola «segno» a proposito dei «segni e prodigi» che faranno i falsi profeti per cercare di autenticare il loro messaggio; ed è ancora nello stesso senso che viene usata da Marco a proposito dei «segni e prodigi» con i quali Dio conferma la prima predicazione degli apostoli dopo che Gesù è salito al cielo.¹¹³

Quest'uso della parola «segno» risale, come sappiamo, alla tradizione veterotestamentaria. E però tutto ciò non sembra stare partico-

¹¹²) Cfr. *Mt* 12, 38-40; 16, 1-4; *Mc* 8, 11-13; *Lc* 11, 16. 29-30; 23, 8; *Gv* 2, 18; 6, 30.

¹¹³) Cfr. *Mc* 16, 15-20.

larmente a cuore ai Sinottici. I miracoli, per lo più, vengono da loro chiamati «forze», e non «segni», sottolineando timore e stupore di fronte alla potenza manifestata in essi piuttosto che l'aspetto di motivi di credibilità.

Inoltre, e questa è la seconda caratteristica, se anche per i Sinottici il miracolo serve per raggiungere la fede, essi sottolineano più spesso come sia invece la fede una condizione per ottenere da Dio un beneficio miracoloso. Sono entrambi aspetti dai quali si può guardare l'evento miracoloso, ma è evidente che ai Sinottici interessa soprattutto il secondo.¹¹⁴ Nelle loro narrazioni di miracoli, chi ha fede e non dubita del potere divino del Cristo ottiene l'intervento di questo potere, tra lo stupore degli astanti.

Il IV Vangelo presenta invece uno stile molto diverso nel narrare i miracoli. Li chiama non col nome di «forze», ma «opere» o «segni». E anzi, la parola «segno» serve esclusivamente a indicare i prodigi compiuti da Gesù o quelli che i suoi avversari avrebbero voluto vederli compiere per credergli e che Gesù non dà, eludendo con la risposta la loro aspettativa (6, 30).

Di miracoli, il IV Vangelo ne racconta in dettaglio solo sette:

- 1) le nozze di Cana (2, 1-11);
- 2) la guarigione del figlio del funzionario reale (3, 46-54);
- 3) la guarigione dell'infermo nella piscina di Betzaetà (5, 1-18);
- 4) la moltiplicazione dei pani (6, 1-15);
- 5) il cammino sulle acque (6, 16-21);
- 6) la guarigione del cieco nato (cap. 9);
- 7) la risurrezione di Lazzaro (cap. 21);

¹¹⁴) Dalla fede del credente segue la possibilità di fare segni che confermano la sua predicazione di apostolo, cioè di inviato ad annunciare la Parola di Dio, verso chi non crede, così come Gesù li faceva.

Sempre come Gesù, ha possibilità di operare guarigioni miracolose, o risurrezioni, che mostrano il potere di dare la vita, cioè l'azione divina presente nel mondo. Questo è infatti un altro aspetto del miracolo.

È in questa prospettiva che, per la fede, il discepolo diventa come Gesù. Non c'è quindi opposizione tra le due visioni prevalenti - di Giovanni e dei Sinottici -, circa il rapporto fede-segno miracoloso.

Circa la promessa ai credenti di continuare a fare segni che confermino l'autenticità divina della loro missione e il loro proseguire le opere di Cristo, cfr. J. HUG, *La finale de l'évangile de Marc*, Gabalda, Paris 1978, pp. 102-113.

Di tutti questi miracoli gli unici a non esser chiamati «segni» sono la guarigione nella piscina e il cammino sulle acque. Tutti gli altri vengono detti «segni» esplicitamente in ordine alla fede di coloro che vi hanno assistito.

La narrazione della guarigione nella piscina non presenta alcun accento a tematiche riguardanti la fede o la credibilità. È invece posta in relazione con una disputa fra Gesù e i Giudei sul riposo sabbatico, perchè Gesù ha operato in giorno di sabato. Anche i Sinottici, ricordando la guarigione di sabato dell'uomo dalla mano atrofizzata che stava nella sinagoga (cfr. *Mt* 12, 9-14; *Mc* 3, 1-6; *Lc* 6, 6-11; Luca narra altri due episodi analoghi in 13, 10-16 e 14, 1-6), non fanno allusione a ciò che riguarda il tema della fede, neppure allo stupore degli astanti; solo in *Lc* 13, 10-16 (guarigione della donna curva) si accenna all'esultanza della folla per le meraviglie¹¹⁵ compiute da Gesù. In fondo, dato lo scopo di questi racconti, che riguarda il valore della legge mosaica, l'introduzione di riflessioni legate ad altri temi porterebbe fuori argomento.

Neppure l'episodio di Gesù che raggiunge i discepoli camminando sulle acque del lago di Tiberiade (*Gv* 6, 16-21) vien denominato «segno». Lo Schnackenburg probabilmente coglie nel segno spiegando ciò col fatto che si tratta, a differenza degli altri miracoli, di un episodio privato, con unici testimoni i discepoli;¹¹⁶ dunque la funzione di «segno» è trascurabile.

Confrontiamo ora le narrazioni della moltiplicazione dei pani per le cinquemila persone (*Mt* 14, 13-21; *Mc* 6, 32-44; *Lc* 9, 10b-17; *Gv* 6, 1-15). I particolari, e cioè il numero dei presenti, dei pani, dei pesci, delle ceste di avanzi raccolte alla fine, coincidono: è evidente che si tratta dello stesso episodio. Ma le narrazioni dei Sinottici non fanno alcuna allusione a qualcosa che riguardi il tema della fede, neppure a stupore per il miracolo. Il IV Vangelo invece pone esplicitamente l'ar-

¹¹⁵) Letteralmente «per tutte le cose gloriose»: «epì pàsin tois endòxoïis». Cfr. *Lc* 7, 25 (la veste «suntuosa» che non compete al Battista); *1 Cor* 4, 10 («voi onorati; noi disprezzati»); *Ef* 5, 27 (la Chiesa che deve apparire a Cristo «gloriosa»). Sono i soli passi del N. T. dove ricorre la parola.

¹¹⁶) *Il Vangelo di Giovanni*, I, p. 484.

È interessante notare come i passi paralleli dei Sinottici mantengano le caratteristiche proprie relative ai racconti di miracoli, sottolineando lo stupore dei discepoli (cfr. *Mc* 6, 45-52) e la necessità della fede per poter ottenere il miracolo, ragioni per cui Pietro fatica a raggiungere il Maestro data la sua scarsa fede (cfr. *Mt* 14, 22-33).

gomento: Gesù è stato seguito da molta folla perché avevano visto i «segni», i miracoli che Egli faceva sui malati (6, 2), e, dopo il miracolo, «... la gente, visto il segno che egli aveva compiuto, cominciò a dire: "questi è davvero il profeta che deve venire nel mondo!"» (6, 14).

In tutti gli altri miracoli narrati da Giovanni la correlazione segno-riconoscimento del profeta-fede vien posta esplicitamente, e a volte, come vedremo tra poco, sviluppata in una riflessione profonda. Mentre non vi è accenno al fatto che, per ottenere beneficio dalla divina potenza di Gesù, occorre credere in Lui.

Non c'è contraddizione tra i due discorsi, quello dei Sinottici e quello di Giovanni, ma c'è una evidente diversità di punto di vista dal quale considerare uno stesso genere di fatti. Anche indipendentemente dal cercare di provare che chi ha scritto il IV Vangelo fosse a conoscenza dei Sinottici, non si può non notare questa evidente diversità, che rappresenta un primo indizio di una preoccupazione apologetica particolare, presente in Giovanni e non nei Sinottici, o per lo meno non presente in essi allo stesso modo. Dovremo trovare altri indizi di questa preoccupazione e cercare di spiegarla.

Un secondo indizio per stabilire che nel IV Vangelo si trova un'attenzione esplicita a quelli che noi chiamiamo motivi di credibilità lo possiamo trovare nella attenzione che esso presta anche alla conoscenza soprannaturale di Gesù. Anch'essa può essere usata a scopo apologetico, in ordine cioè al riconoscimento di un vero profeta. E il IV Vangelo ha appunto una serie di espressioni in cui pone esplicitamente in relazione tanto i segni quanto la conoscenza soprannaturale del Cristo alla fede in lui che ne deriva.

Della conoscenza soprannaturale di Gesù come motivo di credibilità si parla a proposito dell'incontro con Natanaele, che Gesù avrebbe «visto» sotto il fico (1, 48).

Si dice pure, in generale, che egli leggeva nelle coscienze:

«Gesù però non si confidava con loro, perché conosceva tutti, e non aveva bisogno che qualcuno gli desse testimonianza su un altro, egli infatti sapeva quello che c'è in ogni uomo» (2, 24-25).

Così egli legge nella coscienza della samaritana, che lo riconosce come profeta (cfr. 4, 17-18); conosce quanto si agita nel cuore dei discepoli, scandalizzati dal discorso sul «pane di vita» (cfr. 6, 61); conosce in anticipo chi lo tradirà (cfr. 6, 64. 70; 13, 11.21 ss.) e conosce le Scritture pur senza aver studiato (7, 15).

Egli previene le domande dei discepoli (16, 19) e la loro risposta è significativa «... Ora conosciamo che sai tutto e non hai bisogno che alcuno t'interroghi. Per questo crediamo che sei uscito da Dio» (16, 30).

Gesù, in definitiva, oltre al potere dei miracoli, ha due prerogative che da sempre gli uomini riconoscono per esclusive di Dio: la conoscenza del futuro contingente (cfr. 18, 4) e la conoscenza del segreto del cuore umano (cfr. 21, 17).

Ora, tanto la conoscenza soprannaturale quanto i miracoli (i «segni»), vengono posti esplicitamente in relazione alla fede. Vorrei elencare una serie di passi dove ciò vien fatto, anche se in un modo che vorrei chiamare «informale», cioè senza preoccupazione di una più precisa e profonda riflessione, che vedremo invece in seguito, e senza la preoccupazione di un linguaggio esatto come si usa nei discorsi scientifici e anche teologici. Tale preoccupazione esulava dall'intento degli evangelisti, che parlavano a gente comune: «Ci sono due testi in Gv 17, in cui "conoscere" è parallelo a "credere" (17, 8; 21-23) e quindi ha il significato biblico di "riconoscere", "decidersi per quella persona che si è conosciuta"». ¹¹⁷ Questo è appunto un uso di «credere» proprio del linguaggio non specializzato.

Ecco dunque un elenco di passi in cui quelli che noi diciamo «motivi di credibilità» vengono posti in relazione alla fede:

- la vocazione di Natanaele (cfr. 1, 48-50)
- il miracolo di Cana (cfr. 2, 11)
- la predizione della risurrezione (cfr. 2, 21-22)
- i segni fatti a Gerusalemme per la Pasqua (cfr. 2, 23)
- i samaritani credono perché Gesù ha letto nella coscienza della donna (cfr. 4, 39)
- il funzionario reale crede dopo aver controllato che il momento della guarigione del figlio era appunto quello in cui Gesù gli aveva detto: «Va', tuo figlio vive» (4, 52-53)
- la richiesta da parte della folla di un «segno» per credere a Gesù (6, 30)
- la frase della gente: «Giovanni non ha fatto nessun segno, ma tutto quello che Giovanni ha detto di costui era vero», dopo la quale si nota che «in quel luogo molti credettero in lui» (10, 41-42)
- la frase di Gesù. «Se non compio le opere del Padre mio, non credetemi; ma se le compio, anche se non volete credere a me, credete

¹¹⁷) G. SEGALLA, *San Giovanni*, p. 173.

almeno alle opere, perché sappiate e conosciate che il Padre è in me e io nel Padre» (11, 37-38)

- la preoccupazione dei sommi sacerdoti e dei farisei per i segni compiuti da Gesù (11, 47-48)

- molti credevano per via della risurrezione di Lazzaro (12, 11)

- coloro che avevano visto la risurrezione di Lazzaro fanno propaganda a Gesù (12, 17)

- l'amara constatazione dell'incredulità nonostante i «segni» (12, 37)

- la frase rivolta ai discepoli: «Credetemi: io sono nel Padre e il Padre è in me; se non altro, credetelo per le opere stesse» (14, 11)

- l'accusa di Gesù: «Se non avessi fatto in mezzo a loro opere che nessun altro mai ha fatto, non avrebbero alcun peccato;...» (15, 24a)

- la frase degli apostoli: «Ora conosciamo che sai tutto e non hai bisogno che alcuno t'interroghi. Per questo crediamo che sei uscito da Dio» (16, 30)

- il verificarsi delle profezie della Scrittura, secondo le quali al Cristo non doveva essere spezzato alcun osso (*Sal* 34, 21; cfr. *Es* 12, 46 a proposito dell'agnello pasquale), ma sarebbe stato trafitto (*Zc* 12, 10: «Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto») spinge l'autore a questa riflessione: «Chi ha visto ne dà testimonianza e la sua testimonianza è vera e egli sa che dice il vero, perché anche voi crediate» (19, 45)

- la vista delle bende e del sudario di Gesù piegato in disparte, cioè una verifica indiretta dell'avvenuta risurrezione, porta alla fede il discepolo (20, 8).

È evidente che questo insieme di espressioni viene a confermare l'impressione che abbiamo avuto a proposito del modo di narrare i segni: dunque il IV Vangelo è ben attento a quelli che noi chiamiamo motivi di credibilità, ponendoli espressamente in ordine alla fede.

Ciò però non deve indurci a pensare che il Vangelo intenda porre un rapporto immediato tra motivi di credibilità e atto di fede. In questo caso ci troveremmo in serio imbarazzo per almeno due motivi: anzitutto nascerebbe una contraddizione con numerose affermazioni

che vengono a negare un siffatto rapporto immediato;¹¹⁸ in secondo luogo non riusciremmo a darci una spiegazione ragionevole dei passi che suppongono una concezione più approfondita e articolata del rapporto tra motivo di credibilità e atto di fede: passi che ora prenderemo in esame.

Per questo motivo ho creduto bene insistere sul linguaggio informale del Vangelo. In effetti è un fatto comune fare simili semplificazioni quando si parla o si scrive. Se per esempio io affermo che il Dott. Carrel si è convertito a Lourdes per aver visto una guarigione miracolosa, con questo non autorizzo affatto l'uditore o il lettore a dedurre dalla mia affermazione che a mio giudizio la vista del miracolo ha causato l'atto di fede «*sic et simpliciter*». Siffatto uditore pretenderebbe da me un rigore di linguaggio che neppure le scienze esatte possono sempre permettersi e che, in ogni caso, neppure lui riesce ad avere quando parla o scrive.

Dobbiamo quindi concedere anche a chi ha scritto il IV Vangelo la possibilità di usare il linguaggio in modo informale.

¹¹⁸) «...Nicodemo... gli disse "Rabbi, sappiamo che sei un maestro venuto da Dio; nessuno infatti può fare i segni che tu fai, se Dio non è con lui". Gli rispose Gesù: "In verità, in verità ti dico, se uno non rinasce dall'alto, non può vedere il regno di Dio"» (3, 1-3).

«Allora gli dissero: "quale segno dunque fai perché vediamo e possiamo crederti? Quale opera compi? I nostri padri hanno mangiato la manna del deserto...". Rispose loro Gesù: "In verità, in verità ti dico: non Mosè vi ha dato il pane del cielo, ma il Padre mio vi dà il pane dal cielo, quello vero... Io sono il pane della vita... Vi ho detto però che voi mi avete visto e non credete... Nessuno può venire a me se non lo attira il Padre che mi ha mandato..."» (6, 30-44 *passim*).

Cfr. pure 3, 27; 6, 39; 10, 29; 17, 12; 18, 9.

Da una parte è vero che: «Ogni profeta doveva provare l'autenticità della sua missione con "segni" o prodigi compiuti in nome di Dio (*Is* 7, 11, ecc., cfr. *Gv* 3, 2; 6, 29, 30; 7, 3, 31; 9, 16, 33). Ci si aspettava particolarmente dal Messia che rinnovasse i prodigi di Mosè (1, 21). Gesù compie dunque i "segni" per indurre gli uomini a credere nella sua missione divina (2, 11, 23; 4, 48-54; 11, 15, 42; 12, 37) perché le sue opere testimoniano che l'ha inviato Dio (5, 36; 10, 25, 37), che il Padre è in lui (10, 30) con la potenza della sua gloria (1, 14).

Il Padre stesso compie queste opere (10, 38; 14, 10). Molti tuttavia rifiutano di credere (3, 12; 5, 38-47; 6, 36, 64; 7, 5; 8, 45; 10, 25; 12, 37). Il loro peccato rimane (9, 41; 15, 24; cfr. *Mt* 8, 3)» (BJ, nota a *Gv* 2, 11).

Eppure non è questione solo di libero arbitrio dell'uomo. Resta un primato del dono di Dio, che ci ama in forza di Se stesso e non in forza dei nostri meriti, primato della Promessa sul Patto. Ciò era già presente nella rivelazione veterotestamentaria (cfr. nota 103, in particolare il riferimento all'opera di P. Sacchi), e Giovanni ne è consapevole, e si rifà esplicitamente ad Isaia (*Gv* 12, 37-41), pur non dilungandosi su questi temi come invece fa S. Paolo, la cui predicazione, del resto, non era del tutto sconosciuta a Giovanni, visto che ne approvò l'insegnamento (*Gal* 2, 9).

Come poi non vi sia contraddizione tra la responsabilità personale dell'adesione di fede e il fatto che essa è dono di Dio ne abbiamo già trattato nel terzo capitolo.

5 - La funzione dei motivi di credibilità

La riflessione più profonda sulla credibilità è evidente nella narrazione della guarigione del cieco nato. Questa occupa l'intero capitolo 9 del IV Vangelo. Il racconto è ricco di significati teologici, sia espliciti, come ad esempio l'affermazione finale di Gesù: «Io sono venuto in questo mondo per giudicare, perché coloro che non vedono vedano, e quelli che vedono diventino ciechi» (9, 39), sia impliciti nel simbolismo delle cose e degli avvenimenti: è evidente in tutto il contesto un riferimento alla affermazione che Gesù è la luce degli uomini che non viene accolta (cfr. 1, 4-5), e si può cogliere un'evidente allusione al battesimo nell'uso dell'acqua della piscina di Siloe (= l'«inviato» cioè Cristo) come strumento per riacquistare la vista (esser battezzati in Cristo).

È però interessante anche analizzare ciò che riguarda propriamente il rapporto tra segno e fede, così come vien descritto a proposito dei protagonisti della vicenda.

Anzitutto notiamo come il fatto prodigioso venga controllato con meticolosità. Una meticolosità un po' tendenziosa, nel senso che il desiderio sarebbe il poter negare il fatto. Questo atteggiamento sfavorevole va inteso non nel senso di un pregiudizio circa la possibilità o meno che un miracolo possa avvenire. Ciò potrebbe accadere nel nostro contesto culturale, ma è impensabile nel contesto culturale di Gesù o dell'evangelista. Il pregiudizio è invece nei confronti della persona di Gesù.

Il racconto ci presenta due verifiche dell'evento. La prima (9, 8-12) è compiuta dalla folla anonima: si limita al fatto e non vi è, nella narrazione, riferimento alcuno al tema della fede, almeno in modo esplicito.

La seconda verifica è invece compiuta dalle autorità, e l'episodio occupa la maggior parte del racconto (9, 13-34). Dal versetto 13 al versetto 17 questi autorevoli personaggi son chiamati col nome di «farisei», successivamente col nome di «giudei».

Vediamo la prima parte della narrazione:

«Intanto condussero dai farisei quello che era stato cieco: era infatti sabato il giorno in cui Gesù aveva fatto del fango e gli aveva aperto gli occhi. Anche i farisei dunque gli chiesero di nuovo come avesse acquistato la vista. Ed egli disse loro: «Mi ha posto del fango sopra gli occhi, mi sono lavato e ci vedo». Allora alcuni dei farisei dicevano: «Quest'uomo non viene da Dio perché non osserva il sabato». Altri dicevano: «Come può un peccatore compiere tali prodigi?». Egli rispose: «È un profeta!» (9, 13-17).

Facciamo due osservazioni. La prima è che questo brano suppone un certo percorso da quando si vede un «segno» a quando si crede a un messaggio divino proposto da un profeta, cioè a Dio stesso. Il «segno» è oggetto di constatazione. Lo si verifica. Esso serve a concludere se il messaggio venga da Dio o meno. Nel nostro caso la conclusione ovvia (Gesù è un vero profeta, dunque si dovrebbe credere alla sua predicazione) è in contrasto con un'altra conclusione pure ovvia per i farisei: Gesù ha violato il sabato, dunque non può essere un vero profeta. La contraddittorietà delle conclusioni implica il dover mettere in discussione o il fatto del «segno» o l'interpretazione della legge. Da ciò la discussione. Ma i farisei, da qualunque parte propendessero, dovevano esser concordi circa la sopraddetta funzione del «segno», pena l'incomprensibilità del racconto stesso. Dunque anche il concludere che Gesù è un profeta non è ancora credere al messaggio di cui è latore. Piuttosto sarà fondamento della colpevolezza morale nel caso ci si rifiuti di credere. Ciò non è detto esplicitamente in questo luogo, ma resta implicito in tutto il capitolo nel modo di sottolineare la mala-fede dei giudei-farisei.

La seconda osservazione da fare è che chi pone in discussione il fatto miracoloso non lo fa tanto negandolo, quanto accettando l'ipotesi di un prodigio compiuto da un peccatore. Ciò riporta alle dispute con i farisei raccontate da Matteo e Luca, quando questi cercavano di spiegare i prodigi di Gesù con l'intervento del principe dei demoni (*Mt* 12, 24; *Lc* 11, 15).

La seconda parte della narrazione vede protagonisti i «giudei». Essi «non vollero credere di lui che era stato cieco e aveva acquistato la vista, finché non chiamarono i genitori di colui che aveva recuperato la vista» (9, 18). Il colloquio con i genitori, che confermano il fatto, termina con il loro rifiuto di darne una spiegazione: «...come poi ora ci veda... chiedetelo a lui, ha l'età, parlerà lui di se stesso» (9, 21). L'evangelista nota come questa risposta provenisse dal timore di essere scacciati dalla sinagoga qualora avessero riconosciuto Gesù come il Cristo.

Segue l'incontro tra l'ex-cieco e i Giudei:

«Allora chiamarono di nuovo l'uomo che era stato cieco e gli dissero: "Da' gloria a Dio! Noi sappiamo che quest'uomo è un peccatore". Quegli rispose: "Se sia peccatore, non lo so; una cosa so: prima ero cieco e ora ci vedo". Allora gli dissero di nuovo: "Che cosa ti ha fatto? Come ti ha aperto gli occhi?". Rispose loro: "Ve l'ho già detto e non mi avete ascoltato; perché volete udirlo di nuovo? Volete forse diventare anche voi suoi discepoli?". Allora lo insultarono e gli disse-

ro: "Tu sei suo discepolo, noi siamo discepoli di Mosè! Noi sappiamo infatti che a Mosè ha parlato Dio; ma costui non sappiamo di dove sia". Rispose loro quell'uomo: "Proprio questo è strano, che voi non sapete di dove sia, eppure mi ha aperto gli occhi. Ora noi sappiamo che Dio non ascolta i peccatori, ma se uno è timorato di Dio e fa la sua volontà, egli lo ascolta. Da che mondo è mondo, non s'è mai sentito dire che uno abbia aperto gli occhi a un cieco nato. Se costui non fosse da Dio, non avrebbe potuto far nulla". Gli replicarono: "Sei nato tutto nei peccati e vuoi insegnare a noi?". E lo cacciarono fuori» (9, 24-34).

Notiamo come in questa seconda parte della narrazione la funzione del «segno» sia la stessa che nella prima parte, anzi, molto più esplicita. Più esplicito è anche il rilievo dato alla malafede degli interlocutori: essi non vogliono ammettere la verità che pur sta davanti a loro: è la colpevolezza di chi impugna la verità conosciuta. Il pretesto per giustificarsi è un classico esempio di sofisma: il disprezzo per l'avversario, motivato dal pregiudizio che, per esser nato cieco, ciò doveva esser addebitato ai peccati suoi o dei genitori, pregiudizio che Gesù rifiutava (cfr. 9, 1-3).

Notiamo ancora come, a differenza della parte del racconto dove si usa il nome «farisei», qui si pone in dubbio, all'inizio, il fatto stesso; solo dopo il colloquio con i genitori si viene all'ipotesi di Gesù come peccatore che compie miracoli. Questo, e altri motivi, compreso l'uso dei due nomi diversi (Farisei e Giudei) per gli interlocutori, fanno pensare a due redazioni differenti del racconto.¹¹⁹

Il secondo racconto, dove si parla dei giudei e della loro decisione di escludere dalla comunità religiosa giudaica chi riconoscesse Gesù, prassi che divenne abituale solo dopo il 90 d.C., suggerisce l'ipotesi che il redattore tenga conto della situazione concreta dei destinatari dello scritto, in particolare di quelli che erano ancora legati alla sinagoga. Tanto più che è poco probabile una scomunica formale dei seguaci di Gesù durante la sua vita.¹²⁰

¹¹⁹ Per M. F. BOISMARD e A. LAMOUILLE (*L'Évangile de Jean*, pp. 246-262) la parte principale di tutta la narrazione è dovuta a una prima redazione (*Giovanni II A*), in cui gli avversari di Gesù sarebbero i «giudei».

L'introduzione del tema del sabato violato, e del nome «farisei» per indicare gli avversari di Gesù, è dovuta a una successiva redazione (*Giovanni II B*).

¹²⁰ Il BROWN sottolinea molto bene l'importanza che la lettura di questo brano (nella stesura definitiva) acquistava nella catechesi di chi passava dalla sinagoga al cristianesimo, ed era tentato di restare legato anche alla prima. È in sostanza un invito ai giudeo-cristiani a lasciarsi scomunicare dalla sinagoga (cfr. *Giovanni*, pp. 495-497; cfr. SCHNACKENBURG, *op. cit.*, p. 159).

Resta però identico il pensiero circa la funzione del «segno» in entrambi i testi.

Questo pensiero viene completato dall'episodio successivo, in cui la narrazione ci mostra come il cieco nato, già certo che Gesù fosse un profeta, passi alla fede:

«Gesù seppe che l'avevano cacciato fuori, e incontratolo gli disse: "Tu credi nel Figlio dell'uomo?". Egli rispose: "E chi è, Signore, perché io creda in lui?". Gli disse Gesù: "Tu l'hai visto: colui che parla con te è proprio lui". Ed egli disse: "Io credo, Signore!". E gli si prostrò innanzi» (9, 35-38). Solo a questo punto, con la fede, egli riconosce dunque la divinità di Gesù. I Giudei restano a far parte di quel mondo che «non lo riconobbe» (1, 10), il cieco nato scopre invece la «luce vera, quella che illumina ogni uomo» (1, 9), «vede» la gloria del Verbo (cfr. 1, 14) e si prostra. La vede solo con la fede nella rivelazione, perché «Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (1, 18). I farisei-giudei, che pretendono di vederci, restano nel loro peccato, restano ciechi (cfr. 9, 39-41).

6 - La prima redazione del IV Vangelo e i motivi di credibilità

Possiamo domandarci per quale motivo il quarto Vangelo accenti in modo così caratteristico gli elementi che tradizionalmente servivano a riconoscere un vero profeta.

Gli Atti ci informano che Giovanni e Pietro iniziarono la loro predicazione al di fuori dell'ambiente giudaico in Samaria.¹²¹

P. Boismard e P. Lamouille hanno fatto una ricerca assai nota, nel loro commento al IV Vangelo, circa le fasi redazionali di esso.¹²² Oltre a un «documento C», sorta di fonte iniziale cui attingere detti e fatti

Non dobbiamo dimenticare, infatti, che la prima predicazione apostolica avvenne nell'ambito della sinagoga, e la tendenza giudeo-cristiana permase a lungo, anche dopo il Concilio di Gerusalemme, portando divisione nella Chiesa. (Per un elenco delle varie sette cfr. B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa - Le comunità giudeo-cristiane*, Lib. Ed. Vaticana, pp. 35-44).

¹²¹) At 8, 1-25.

¹²²) M. F. BOISMARD, A. LAMOUILLE, *L'Évangile de Jean*, Introduction.

riguardanti la vita di Gesù, ipotesi che è stata contestata¹²³ – anche se di un «brogliaccio» di base, di stile molto sintetico, resta comunque ammissibile e ragionevole supporre l'esistenza –, il vangelo avrebbe avuto due redazioni, che i nostri autori chiamano rispettivamente Giovanni II A e Giovanni II B. Queste due redazioni sarebbero poi state ricucite nella redazione finale (Giovanni III) a opera con tutta probabilità dei discepoli dell'evangelista stesso, come il finale del Vangelo lascia capire, preoccupati che nulla di quella predicazione andasse perduto.

Gli indizi a favore di questa ipotesi sono molti: stile, sottolineatura di temi teologici (in uno stesso racconto, a scapito della chiarezza

¹²³) Cfr. F. NEIRYNCK e ALTRI, *Jean et les Synoptiques-Examen critique de l'exégèse de M. E. Boismard*.

Viene contestata non solo l'esistenza di questo doc. C, a favore delle fonti sinottiche, ma anche la distinzione tra le due fasi redazionali successive (*Jn II-A e Jn II-B*).

Per una critica alla critica suddetta, si può vedere l'articolo di R. ROBERT, *Un examen critique de l'exégèse de M. E. Boismard*.

Ai nostri fini, la distinzione tra le due fasi redazionali di Giovanni II, A e B, è molto importante.

Personalmente, anche se si tratta di un'ipotesi, come il P. Boismard stesso afferma nella premessa al volume, e anche se molti particolari della ricostruzione delle fasi redazionali possono essere errati, l'insieme è troppo coerente e corrisponde troppo bene a oggettive istanze della predicazione di Giovanni, come vedremo in seguito, per essere falso totalmente.

La critica del Neiryck ha buon gioco appoggiandosi all'uso delle caratteristiche stilistiche che Boismard e Lamouille fanno. Essi ne elencano circa 400 ed è evidente che la loro incidenza statistica non può esser molto rilevante in un'opera così breve.

Del resto, Boismard e Lamouille stessi dichiarano (pp. 15-16, 1 w) che è difficile utilizzare criteri d'ordine stilistico, e di tenerli all'ultimo posto.

I criteri fondati su aggiunte e ripetizioni sono invece più rilevanti. Ma è l'analisi degli argomenti dottrinali, a mio parere, più decisiva. È difficile leggere il IV Vangelo proprio perché nello stesso brano troviamo elementi storico-narrativi, apologetici, teologici, allusioni liturgiche. Un uditorio unico resta perplesso davanti a un modo siffatto di parlare. Resta ragionevole, dunque, l'ipotesi che il IV Vangelo raccolga in un unico discorso predicazioni che ebbero uditori diversi, sia per grado di iniziazione alla dottrina cristiana, sia per esigenze culturali.

Non credo allora che Giovanni il Presbitero, discepolo dell'Apostolo, menzionato da Eusebio che cita Papia, abbia molta probabilità di essere la mano che ha steso le due redazioni denominate «Giovanni II A e B» (come invece ritengono Boismard e Lamouille, cfr. pp. 69-70).

È più probabile che quella predicazione varia, che i discepoli ricucirono con tanta preoccupazione che nulla andasse perduto, sia dell'Apostolo, come anche suggerisce Gv 21, 24 e come più comunemente si è sempre ritenuto.

E ciò verrebbe a coincidere con le esigenze dei due uditori che tradizionalmente Giovanni apostolo ebbe al di fuori di Gerusalemme: l'ambiente samaritano e quello efesino.

stessa dell'esposizione, si evidenziano l'aspetto teologico, l'Incarnazione in particolare, l'aspetto apologetico, l'aspetto riguardante i sacramenti e la vita della chiesa: il capitolo nono, cioè il racconto del cieco nato, può servire da esempio), magari con contrapposizioni, come per quanto riguarda il valore dei segni nei confronti della fede, infine la possibilità stessa di ricostruire con una discreta approssimazione le redazioni primitive, ricucite in quella definitiva.

Noi non ci fermeremo su questa problematica se non per quanto concerne la nostra ricerca. Chiunque può verificare come gli autori giungano a formularla. Nel nostro caso, alcuni elementi vengono a suffragarla ulteriormente.

Dunque, i due studiosi sottolineano come il documento C, e quindi la parte più antica della prima grande redazione del IV Vangelo, cioè Giovanni II A, risenta di una predicazione in un ambiente samaritano. Lo suggeriscono certe indicazioni di tipo geografico, il fatto stesso che si insiste sulla predicazione di Gesù in Samaria, l'appellativo di Gesù come figlio di Giuseppe, che suona come «captatio benevolentiae» per dei Samaritani che hanno appunto Giuseppe come patriarca.¹²⁴

Lo suggerisce pure l'affermazione, decisamente polemica nei confronti delle tendenze giudeo-cristiane legate al Tempio di Gerusalemme, che il tempo di pregare in esso è finito (4, 21). Discorso che indubbiamente toglieva difficoltà all'accettazione del Vangelo da parte dei samaritani.

Ma aggiungerei altri due indizi. L'ambiente samaritano era particolarmente legato alla tradizione deuteronomista. È su Dt 27, 4 che si fondava il diritto dei samaritani ad avere un tempio diverso da Gerusalemme (laddove i samaritani leggono «Garizim», mentre la lezione ebraica ha «Ebal»).

È sempre sul Deuteronomio che si fonda nel modo più esplicito l'attesa del Profeta, nuovo Mosè (cfr. Dt 18), che essi attendevano pur rifiutando altri profeti, così come rifiutavano gli scritti storici, troppo espliciti su Gerusalemme e sulla discendenza davidica del Messia.¹²⁵

Ora, il Deuteronomio, a differenza dell'Esodo, sottolinea la possibilità di «prodigi» con i quali Dio mette alla prova la fedeltà del po-

¹²⁴) Cfr. BL, pp. 67-68, 92-94, 138.

¹²⁵) Cfr. P. СЛАСНИ, *Storia del mondo giudaico*, pp. 3, e 54-59.

polo. Prodigii cioè operati da falsi profeti. Già vi abbiamo accennato. E mentre l'Esodo propone una distinzione tra ciò che anche i maghi egiziani potevano fare e ciò che solo Dio può fare, il Deuteronomio propone anche un segno diverso, fondato sulla dote di conoscere solo ciò che Dio può sapere.

Ebbene, i due passi più caratteristici, da questo punto di vista, e cioè l'aver visto Natanaele sotto il fico e l'aver rivelato alla samaritana i segreti poco edificanti della sua coscienza, risalirebbero allo stesso documento C; per lo meno, appartengono alla redazione A di Giovanni II.

Anche i Sinottici non ignoravano questi criteri, evidentemente radicati nella tradizione ebraica dove solo Dio conosce il futuro contingente e scruta i segreti dei cuori.¹²⁶ Basti pensare allo scherno dei soldati: «Fa' il profeta: chi ti ha percosso?». Oppure allo scandalo del Fariseo: Gesù, se fosse profeta, saprebbe riconoscere la peccatrice (Lc 7, 39). Ma è solo un accenno.

Possiamo dunque supporre che l'accentuazione e la complessità dell'uso dei segni come motivo apologetico nel IV Vangelo risenta delle esigenze di un uditorio samaritano.

Samaria inoltre è la patria della gnosi, la patria di Simon Mago e degli altri operatori di falsi prodigi che disseminarono poi per il mondo le loro strane teorie, incontrando il favore delle folle¹²⁷ e creando non pochi problemi alla predicazione della Chiesa primitiva.

Il bisogno del «magico» è profondamente radicato nell'animo umano. È facile osservare come il bambino abbia bisogno di ritenere praticamente onnipotenti i genitori: tutto deve accadere col loro consenso e sotto il loro sguardo: se è un bene sarà inteso come premio, se è un male come punizione, ma quello che è insopportabile per lui, che prova angoscia di fronte a una realtà che sente estranea e pericolosa, è l'ipotesi che i genitori non possano far nulla per aiutarlo. Il ruolo di

¹²⁶) Già si è accennato a come il criterio fondamentale in Dt 18 per riconoscere il Profeta venturo, il nuovo Mosè, sia la capacità di conoscere il futuro contingente, senza per questo sottovalutare i segni, le opere meravigliose compiute da Dio per salvare il popolo (cfr. ad es. Dt 11, 1-16).

Quanto alla conoscenza della coscienza, cfr. Dt 31, 21. Inoltre essa è implicita, sempre limitandoci al Deuteronomio che insiste particolarmente su una fedeltà che viene dal cuore, su una religiosità interiore, laddove si afferma che è Dio che dà il cuore (28, 65), che lo «circoncide» (30, 6), che, infine, lo rende ostinato (2, 30).

¹²⁷) Cfr. At 8, 5-25. Circa il legame tra Simon Mago (e il suo successore Menandro, anch'egli operante in Samaria) e l'origine della gnosi, cfr. S. IRENEO, *Adv. Haer.*, I, 23; S. GIUSTINO, *Apologia I*, XXVI.

«filtro» con la realtà che i genitori hanno per il bambino, viene sovente assunto, negli adulti, da Dio. Ma da un Dio oggetto di una fede che appunto diciamo superstiziosa:¹²⁸ un Dio di cui servirsi in maniera egocentrica, e che, quando risulta assente dalle umane vicende, nonostante le preghiere e i rituali, vien sostituito con entità meno lontane, più dominabili, ma comunque sovrumane, che popolano l'universo del creato gnostico.¹²⁹ Inutile dire che intelletto e volontà possono assurgere a questo ruolo, in determinati periodi storici, come nei miti della ragione, della scienza e della tecnica, o della volontà del superuomo, ma la delusione dei miti non tarda a far ripiombare i popoli nelle mani di stregoni e altri affaristi di pochi scrupoli, che in fondo¹³⁰ vendono quel senso di sicurezza che tutti cercano.

Ciò che Simon Mago voleva comperare a Pietro, non era tanto un potere nella Chiesa, ma il potere di aver Dio a suo servizio per operare cose prodigiose: il «deus ex machina» che risolve, in modo eccezionale rispetto alle leggi del corso della natura, i problemi che inevitabilmente queste pongono ai singoli individui.

Come affrontarono il problema gli apostoli? Dopo un periodo in cui la predicazione apostolica, così come quella di Gesù, fu caratterizzata indiscutibilmente da prodigi come guarigioni, risurrezioni di morti e altri segni (basti pensare al finale del Vangelo di Marco o alle descrizioni degli inizi della predicazione del Vangelo che ci danno gli Atti) l'impatto con i maghi non poteva non porre il problema.¹³¹ Mat-

¹²⁸) Cfr. LENOBLE, *Storia dell'idea di natura*, p. 50; MUSATTI, *Trattato di Psicoanalisi*, lib. I, pp. 416-417.

¹²⁹) La psicoanalisi ampia la spiegazione data, sottolineando un bisogno di sentirsi onnipotenti. Cfr. FREUD, *Totem e Tabù*, in «Opere», Vol VII, Boringhieri, p. 94; FENICHEL, *Trattato di Psicoanalisi delle Nevrosi e delle Psicosi*, p. 52.

¹³⁰) L'analisi della mentalità dell'epoca (circa il II sec. d. C.), in cui furono scritti i testi sui quali si fondavano le credenze dei maghi rinascimentali (cfr. F. A. YATES, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, p. 16), mostra fattori riscontrabili in altre epoche.

Allora poteva essere la delusione dello sforzo della razionalità greca (Platone, Aristotele), a far cercare una soluzione dei problemi esistenziali nell'irrazionale.

Così nel pensiero umanistico rinascimentale vi è una delusione evidente nei confronti della razionalità scolastica.

Così infine ai nostri giorni vediamo cadere il mito della «ragione» intesa nel senso della scienza e della tecnica post-galileiana, e vediamo rifiorire l'astrologia, la chiromanzia, le «medicines alternative», e altri fenomeni del genere, fino alle aberrazioni del satanismo e all'uccisione rituale di esseri umani, fenomeni che la cultura ufficiale, non molto tempo fa, riteneva propri delle civiltà primitive.

¹³¹) Ciò è particolarmente evidente in *At* 8, 5-25.

Simon Mago è evidentemente un «concorrente» battuto, che cerca di acquistare da chi lo ha superato nuove possibilità di azione.

Gli Atti ci ricordano anche l'episodio di Demetrio: la predicazione degli apostoli aveva riflessi nefasti sul commercio legato al tempio di Diana (*At* 19, 23-41).

teo, Paolo e l'autore dell'Apocalisse sono ben consapevoli del rischio che ciò comportava. Probabilmente la sola dispersione degli apostoli (non erano poi tanti i taumaturghi nella comunità) riduceva l'incidenza statistica dei miracoli su una popolazione che di essi aveva sempre fame. Forse non tanto l'ambiente greco (i giudei chiedono segni, i greci chiedono la sapienza: diceva Paolo), ma indubbiamente l'ambiente giudaico e l'ambiente medio-orientale: basti ricordare il tempio ad Asclepio e quello efesino di Diana. La gnosi stessa, in fondo, cercando una conoscenza che «fa miracoli», se così ci si può esprimere, media tra le due diverse istanze culturali del mondo greco e di quello giudaico.

Matteo pone in bocca a Gesù un criterio diverso per distinguere i veri dai falsi profeti: «dai loro frutti li riconoscerete».¹³² Giovanni indubbiamente approva. Il falso pastore di cui parla è mercenario, non si interessa delle pecore.¹³³ Si sente riecheggiare la minaccia di Ezechiele ai falsi pastori che pascolano se stessi. Ribadendo la credibilità umana di Gesù e l'amore reciproco tra i suoi discepoli come segno distintivo di chi ne prosegue l'opera,¹³⁴ Giovanni si accomuna in effetti a questa corrente, che di fatto diventa prevalente nella predicazione post-evangelica. Una lettura dei Padri Apostolici evidenzia inequivocabilmente che i fedeli possono distinguere dalle loro opere i veri dai falsi predicatori. Molto meno si insiste sul miracolo, anche se esso permane:¹³⁵ uno scritto apocrifo come gli Atti di Pietro rivela un'attenta riflessione sui prodigi che solo Dio può fare. Il racconto della

Quando alla concorrenza tra esorcisti (in questo caso giudei) e apostoli, vi è il curioso episodio narrato in *At* 19, 11-20.

Per una più documentata descrizione dell'ambiente storico-culturale ricco di guaritori, esorcisti, maghi e via discorrendo, vedi i riferimenti posti alla nota 106.

¹³²) *Mt* 7, 15-20; cfr. pure *Mt* 12, 33-35 e *Lc* 6, 43-45.

¹³³) *Gv* 10, 1-18.

¹³⁴) *Gv* 13, 35.

¹³⁵) Si accenna ai miracoli come motivi di credibilità in CLEMENTE, *Ai Corinti* XLIII, LI; *Martirio di Policarpo* XV-XVI; *Epistola di Barnaba* IV, 14; V, 8; alle profezie avverate si accenna sempre in essa I, 7.

Una via di mezzo tra il miracolo ed il criterio dei «frutti», può essere quello del crescere della Chiesa nonostante la persecuzione, cui si accenna in *A Diogneto* VII, 7-8.

Si parla invece del criterio di riconoscere i veri apostoli o profeti dalla loro condotta in: *Didachè* XI, XII, XVI; nelle lettere di IGNAZIO *Agli Efesini* VII- IX, XIV; *Ai Tralliani* VI; *Agli Smirnesi* VI; e ancora nell'*Omelia dello Pseudo-Clemente* XIII e nel *Pastore d'Erma* XLIII.

Non si tratta poi solo di confrontare il numero di volte in cui si cita questo o quell'argomento: l'elaborazione stessa di queste ultime citazioni rivela un'attenzione maggiore.

sfida tra Pietro e Simon Mago è decisamente interessante, e siamo alla fine del secondo secolo.¹³⁶

Giovanni sembra così reagire sia al lasciar da parte i segni e i prodigi di Gesù, sia al trattarne in modo ingenuo. Ne racconta pochi, ma evidenziando il valore apologetico e lo spirito critico da usarsi nella loro verifica. Quando pone in bocca a Gesù la frase: «se non avessi fatto in mezzo a loro opere che nessun altro mai ha fatto, non avrebbero alcun peccato» (Gv 15, 24),¹³⁷ in quel «nessun altro» sono compresi i maghi che operano prodigi con l'aiuto di Satana, come Simone. E forse anche una sorta di risposta implicita all'accusa, certamente nota a Giovanni e per lui blasfema, che i giudei rivolgevano a Gesù, di essere un mago anch'egli, che scaccia i demoni in nome del principe dei demoni.

Allo stesso tempo, mi pare ragionevole supporlo, approfondisce il nuovo motivo di credibilità, quello legato piuttosto alla persona del predicatore anziché a un segno dal cielo.

7 - I motivi di credibilità e la seconda redazione del IV Vangelo

P. Boismard e P. Lamouille pongono come uno dei più importanti caratteri distintivi di Giovanni II B un certo atteggiamento negativo nei confronti dei «segni» e degli altri motivi di credibilità: quasi che di essi si potesse fare a meno per credere.¹³⁸

¹³⁶) Cfr. la citazione nella nota 106.

¹³⁷) Anche questo versetto è attribuito da Boismard e Lamouille a Giovanni II A (cfr. *op. cit.*, p. 373).

¹³⁸) *Op. cit.*, p. 50. Devo moltissimo a questi autori, Mi discosto però nell'interpretazione teologica della relazione «segno-atto di fede», nel senso che non sottoscriverei l'affermazione che «è fragile una fede fondata sui miracoli». Ho infatti distinto tra il ruolo dei motivi di credibilità (la verifica del «sigillo») e quello dell'atto di fede (credere al contenuto del messaggio). Son due cose ben diverse.

Inoltre, come vedremo, non interpreto la frase di Gesù a Tommaso «beati quelli che pur non avendo visto crederanno» (Gv 20, 29) come riferita a una contrapposizione tra fede fondata sui miracoli e fede fondata sulla parola di Gesù (cfr. BOISMARD-LAMOUILLE, *op. cit.*, p. 473).

Analoga riserva ho circa l'interpretazione di Gv 4, 48: «Se non vedete segni e prodigi, voi non credete» (cfr. BOISMARD-LAMOUILLE, *op. cit.*, pp. 150-151).

Basta scorrere il vangelo per notare queste frasi un po' sconcertanti.

A Natanaele, tutto entusiasta, Gesù ribatte: «Perché ti ho detto che ti avevo visto sotto il fico, credi? Vedrai cose maggiori di queste!». Poi gli disse: «In verità, in verità vi dico: vedrete il cielo aperto e gli angeli di Dio salire e scendere sul Figlio dell'uomo» (Gv 1, 50.51), il che equivale a sostituire a quello che Natanaele poteva costatare di persona, la visione della gloria di Gesù nella visione beatifica.

Dei miracoli in generale vien ricordato che «molti vedendo i segni che faceva, credettero nel suo nome. Gesù però non si confidava con loro...» (Gv 2, 23b-24a).

A Nicodemo, che ammette il valore dei segni da Lui compiuti, Gesù ribadisce che per vedere il regno di Dio occorre rinascere dall'alto (Gv 3, 3).

Per quanto riguarda l'episodio della samaritana, si nota che molti credettero per le parole della donna che dichiarava come Gesù le avesse detto tutto quello che aveva fatto. Ma subito si aggiunge: «Molti di più credettero per la sua parola e dicevano alla donna: "Non è più per la tua parola che noi crediamo; ma perché noi stessi abbiamo udito e sappiamo che questi è veramente il salvatore del mondo"» (Gv 4, 41-42).

Agli spettatori entusiasti per il miracolo della moltiplicazione dei pani, che l'hanno seguito fino a Cafarnao, Gesù dice: «... Voi mi cercate non perché avete visto dei segni, ma perché avete mangiato di quei pani e vi siete saziati. Procuratevi non il cibo che perisce, ma quello che dura per la vita eterna» (Gv 6, 26b-27a). Subito dopo, quando chiede loro di credergli, si sente richiedere un segno da vedere, per credergli (v. 30). E Gesù propone se stesso come Pane di Vita, nell'incredulità generale. E sottolinea come per credergli è necessario essere attratti dal Padre (v. 44), così come a Nicodemo aveva detto che occorre rinascere dall'alto. Tutto l'episodio, del resto dimostra come i segni, senza un interesse soprannaturale anziché terreno, non bastano a credere, anche se bastano per accusare chi non crede del peccato di non avere creduto. In effetti, i giudei non possono dare ascolto alle sue parole perché hanno per padre il diavolo, e vogliono compiere i desideri del padre loro (8, 43b-44a): è l'interesse opposto a quello Dio.

L'importanza della parola stessa di Gesù, al posto dei segni, è invece sottolineata nella risposta che le guardie, inviate ad arrestarlo, danno per giustificarsi alle autorità dopo esser tornate a mani vuote: «Mai un uomo ha parlato come parla quest'uomo» (7, 46).

Anche il valore della testimonianza data a Gesù dal Battista, che non aveva fatto «segni», viene riconosciuto probabilmente come alternativo ad essi, quasi prefigurazione della semplice parola dei predicatori futuri del vangelo (10, 41-42).

Infine sarebbero da elencare quei passi già notati in precedenza, dove è esplicita una preferenza da parte di Gesù per una fede non fondata sull'aver visto «segni e prodigi», una fede sulla sua parola.

Giovanni II B non rifiuta i segni e il loro valore: pone qualcosa di meglio, di preferibile. Così come non si contrappone a Giovanni II A, ma ne integra il discorso.

La spiegazione che P. Boismard e P. Lamouille suggeriscono è che gli uditori della predicazione, appartenenti ormai alla seconda generazione dei cristiani, non potevano fondare la loro fede su dei segni, o comunque altre prove date da Gesù, che essi non potevano più aver visto.¹³⁹ Questa redazione è infatti tardiva: riflette la predicazione efesina di Giovanni, alla fine del I secolo.

Di questo disagio della seconda generazione intende occuparsi ora l'evangelista. E ciò è tanto più ovvio se pensiamo che egli è ormai l'ultimo degli apostoli. Il disagio fu reale: anche negli scritti apocrifi del II secolo ne resta una testimonianza.¹⁴⁰ Ma è molto facile leggerlo tra le stesse righe del IV Vangelo. Che cosa caratterizza, in fondo, la prima predicazione apostolica? L'essere opera di testimoni oculari della Risurrezione. S. Paolo poteva ancora rinviare i suoi uditori a molti testimoni oculari.¹⁴¹ Ma ormai non potrà più essere così. Che valore dare alla nuova predicazione? Sarà una predicazione di seconda categoria? L'episodio di Tommaso, che avrebbe potuto essere un apostolo non-testimone oculare dalla Risurrezione, serve a Giovanni per dichiarare, piuttosto, una superiorità della fede di chi non è stato testimone oculare di essa, e quindi a valorizzarne il diritto a predicare.

Siamo abituati a interpretare la frase «beati quelli che pur non avendo visto crederanno» (Gv 20, 29b) come esaltazione di una fede che non ha bisogno di segni per credere, forse anche perché l'opinione comune di oggi non ritiene reale la possibilità dei miracoli. Ma, come

¹³⁹) Cfr. nota precedente.

¹⁴⁰) Cfr. il passo tratto dalla Lettera apocriфа di Giacomo citato da Boismard e Lamouille (*op. cit.* p. 474), trovato recentemente nella biblioteca gnostica di Nag Hamadi, e databile al II secolo.

¹⁴¹) *1 Cor* 15, 6.

s'è detto, se non vogliamo attribuire a Giovanni la mentalità propria delle nostre correnti filosofiche e teologiche, non possiamo supporre in lui questa intenzione.

Possiamo riconoscere come egli preferisse qualche motivo di credibilità diverso dai segni e prodigi, o dalla conoscenza soprannaturale del futuro e delle coscienze, o dalla Risurrezione stessa. Credo però che la frase in questione sia da attribuire al desiderio di precisare la portata della fede e della predicazione dei cristiani delle generazioni future. E in effetti, Gesù prega anche per loro esplicitamente (*Gv* 17, 20-21), il che è ulteriore riprova.

L'importanza invece della credibilità umana di Gesù (e di conseguenza dei predicatori del vangelo) penso risponda a due esigenze.

La prima, tutto sommato rispondente alla esigenza di un uditorio anche infedele, potrebbe essere il calo dei «segni» e degli altri fenomeni prodigiosi che avevano accompagnato la prima predicazione.

In una celebre omelia sull'inizio degli Atti,¹⁴² S. Giovanni Crisostomo ricorda come le manifestazioni straordinarie dello Spirito erano necessarie solo all'inizio della predicazione. Così come un contadino deve curare maggiormente una pianta finché è giovane, ma successivamente essa può crescere senza bisogno di interventi particolari. Ma testimonianze implicite del diminuire dei «segni e prodigi» (compresa la conoscenza dei segreti delle coscienze che, come ricorda S. Paolo,¹⁴³ convincerebbe l'incredulo), esistono già prima della redazione di Giovanni II B. Abbiamo accennato al fatto che Matteo mette in guardia contro i falsi prodigi, e pone come motivo di credibilità i «frutti» dai quali riconoscere l'albero. Abbiamo pure accennato che i Padri apostolici si rifanno soprattutto a questo motivo di credibilità, il che sarebbe decisamente fuori luogo in un clima carismatico come l'inizio della predicazione quale ce la descrivono gli Atti e il finale di Marco.

S. Paolo stesso descrive i carismi, ma poi invita a cercare soprattutto la carità: essa sola certamente conta e durerà, tutto il resto ha valore transitorio, compresa la fede e la speranza. Senza la carità anche una fede tale da spostare le montagne¹⁴⁴ è inutile. E S. Matteo mette tra i dannati persone che nel nome di Gesù hanno operato prodigi e scacciato demoni.¹⁴⁵

¹⁴²) *In Inscriptionem Actorum* II, PG LI, coll. 81-82.

¹⁴³) *I Cor* 14, 24-25.

¹⁴⁴) *Mc* 11, 23; *Mt* 21, 21; cfr. *Mt* 17, 20; *Lc* 17, 6.

¹⁴⁵) *Mt* 7, 22-23.

Credo che la redazione efesina del IV vangelo si allinei a questa mentalità, che distacca così nettamente i cristiani dall'ambiente culturale dell'epoca, affamato di magia, dove i vari «maestri» incantavano le folle soprattutto con i loro prodigi e i loro trucchi.

I miracoli restano tra i cristiani. Gli apologisti dei primi secoli possono rivendicare che i «segni» continuano.¹⁴⁶ Restano nella comunità persone taumaturghe, resta il potere di scacciare i demoni. Ireneo ricorda come la preghiera della comunità abbia risuscitato dei morti.¹⁴⁷ Ma non è questo il distintivo dei cristiani. Anche chi non avrà accesso al premio celeste può fare, in questa vita terrena, segni e prodigi nel nome di Gesù. Distintivo del cristiano è dunque la carità operosa, quell'amore di Dio che si traduce in amore del prossimo; mentre la mentalità del mondo lo vorrebbe capovolgere, servendosi di Dio per i propri interessi terreni: un amore di sé e del prossimo che diviene il motivo di un (interessato) amore di Dio: un servirsene anziché un servirlo: appunto come nella magia. Così Giovanni II B lascia ai segni tutto il loro valore, ma insieme ne sottolinea i limiti.

Non sembra correre invece questo pericolo colui che in un rapporto umanamente corretto, vorrei dire di amicizia, con Gesù, vero uomo, oltre che vero Dio, trova il motivo di credibilità della propria fede. La credibilità dei «segni» può essere compatibile con un atteggiamento equivoco, non la credibilità che nasce nel rapporto corretto con Gesù. Quasi a dire che la via più sicura per giungere a Dio è l'amicizia con Gesù uomo.

Questo rapporto potrebbe iniziare con il primo incontro, che lascia perplessi: «Le guardie tornarono quindi dai sommi sacerdoti e dai farisei e questi dissero loro: "Perché non lo avete condotto?". Risposero le guardie: "Mai un uomo ha parlato come parla quest'uomo!"» (Gv 7, 45-46). Potrebbe poi svilupparsi nella misura in cui persone oneste trovano, nel tendere a ideali comuni, la capacità di mettersi nei panni dell'altro e di capire quali scelte sarà capace di fare: «Chi vuol fare la sua (di Dio) volontà, conoscerà se questa dottrina viene da Dio, o se io parlo da me stesso. Chi parla da se stesso, cerca la propria gloria; ma chi cerca la gloria di colui che lo ha mandato è veritiero, e in lui non c'è ingiustizia» (Gv 7, 17-18).

Trova infine il criterio per valutare l'intensità della dedizione e l'impossibilità di una deviazione dall'ideale in ciò cui si è disposti a ri-

¹⁴⁶) Cfr. S. GIUSTINO, *Apologia* II, 6; TERTULLIANO, *Apologeticus*, XXIII; ORIGENE, *Contra Celsum*, I, 2. 46. 67.

¹⁴⁷) *Adv. Haer.* II, 31, 2; 32, 4.

nunciare, quando le vicende della vita impongono delle scelte difficili. Non altrimenti valutiamo quanto gli amici ci vogliano bene: Gesù appunto ricorda che nessuno ama più di colui che dà la vita per i propri amici (Gv 15, 13). Proprio questo sembra accennato nell'affermazione di Gesù: «Quando avrete innalzato il Figlio dell'uomo, allora saprete che... non faccio nulla da me stesso, ma come mi ha insegnato il Padre, così io parlo» (Gv 8, 28).

Di questo argomento dovremo occuparci ora, cercando di evidenziare il tema della credibilità umana di Gesù.

8 - Le «testimonianze» a favore di Gesù nel IV Vangelo

Nota il P. De La Potterie¹⁴⁸ che per il Vangelo di Giovanni, dall'inizio della predicazione fino alla condanna di Gesù, si svolge un vero e proprio processo fra Gesù e i suoi uditori, che è al tempo stesso un processo tra Dio e il mondo. Si tratta di una tematica ampiamente presente nei profeti, che si ricollega all'escatologia neotestamentaria, al tema cioè del giudizio divino, ma che vien presentata in modo tutto particolare nel quarto Vangelo.

La figura di Gesù, vero Dio, vera luce che vien rifiutata dalle tenebre, che non viene accolto dai suoi quando viene «in casa sua» tra le sue creature, ma anche la figura di Gesù vero uomo, che vive tutto il dramma del profeta rifiutato e accusato di essere un falso profeta, vengono presentate in modo da emergere con evidenza, pur nella ricchezza di tematiche del Vangelo stesso.

I vocaboli «testimonianza» e «testimoniare», parole fondamentali del linguaggio processuale della società ebraica così come delle nostre, vengono usati con insolita abbondanza. Il vangelo stesso è una «testimonianza» a favore di Gesù per indurre il lettore a credere (21, 24).

Gli altri evangelisti non fanno praticamente uso - salvo poche eccezioni - di questo vocabolario, che quindi è proprio del Vangelo di Giovanni: tanto più che esso ignora il vocabolario specifico dell'annuncio («vangelo», «annunciare», «predicare») proprio degli altri evangelisti: la scelta non sembra dunque casuale, ma voluta. In fondo, Giovanni avrebbe dovuto conoscere più di tutti gli altri autori del Nuovo Testamento l'inizio dell'era dei «martiri» (cioè dei «testimoni») della fede.

¹⁴⁸) *La notion de témoignage dans Saint Jean*, in particolare pp. 195-196.

Noi sottolineiamo l'aspetto «processuale»,¹⁴⁹ nella ricchezza di significati che la parola «testimonianza» assume, senza con questo voler ignorare l'importanza degli altri significati, e senza neppure voler stabilire un ordine di correlazione tra essi.

Contemporaneamente terremo presente un altro aspetto, connesso a quello processuale, e cioè che «testimone» è qualcuno che porta a conoscenza di quanto ha visto coloro che non sono invece «testimoni» («testimoni oculari», diremmo noi).

Gesù è testimone sia di quanto ci rivela delle cose del Padre, che lui solo ha visto, sia del suo essere inviato dal Padre, cioè profeta autentico. È di questo secondo aspetto che terremo particolarmente conto.¹⁵⁰

Possiamo leggere il IV Vangelo come un susseguirsi di testimonianze a favore di Gesù, testimonianze che Gesù stesso invoca nel corso di lunghi discorsi in difesa di se stesso, dell'autenticità della sua missione, di fronte a un uditorio che alla fine lo condannerà, con una sentenza la cui ingiustizia viene così evidenziata in un modo caratteristico del quarto Vangelo. Nessun autore del Nuovo Testamento ha raggiunto tanta efficacia a questo proposito.

Le testimonianze a favore di Gesù non sono però solo quelle atte a convincere un uditorio non dico ostile ma anche solo disinteressato e obiettivo. Nel linguaggio del racconto esse diventano poco a poco sinonimo di tutto ciò che produce quella fede che viene rifiutata a torto dagli uditori. Compresi cioè i sacramenti che, producendo quella nascita dall'alto indispensabile per credere, fanno ottenere lo scopo ultimo di tutto il processo tra Gesù e il mondo.¹⁵¹ Compresa anche la «testimonianza del Padre», che l'uditorio non può vedere, ma che è il vero motivo della vittoria di Gesù, a dispetto della condanna degli uomini.

¹⁴⁹) Nella disputa tra Gesù e l'ambiente incredulo vengono citate prassi giuridiche, le cui fonti sono *Dt* 17, 6; 19, 15 e *Nm* 35, 30: cioè la necessità di almeno due testimoni in un giudizio. Così in *Gv* 8, 17.

Quanto al conseguente rifiuto di una testimonianza a favore di se stesso (cfr. *Gv* 5, 31 e 8, 13), esso si trova esplicitamente nella Mishnah (*Kethuboth* 2, 9).

¹⁵⁰) Circa i vari significati dei vocaboli relativi alla «Testimonianza», cfr. H. STRATHMANN, voce «mártus» ecc., in *GLNT*, Vol. VI, coll. 1269-1392.

¹⁵¹) Interpretarci in questo senso la «testimonianza» dell'acqua (Battesimo) e del sangue (Eucaristia) che dallo Spirito ricevono efficacia (cfr., per il Battesimo, *Gv* 3, 5; per l'Eucaristia potrebbe esservi un'allusione indiretta in *Gv* 6, 63, che pare riecheggia-re 3, 6) di cui si parla in *1Gv* 5, 7-8.

Possiamo abbozzare un elenco delle testimonianze a favore di Gesù. Gli rende testimonianza il Battista (1, 7-8. 15. 19. 32. 34; 3, 26; 5, 33. 36), gli rende testimonianza la Scrittura (2, 22; 5, 39. 47), gli rendono testimonianza le opere che il Padre gli ha dato da compiere, come la guarigione dell'infermo nella piscina di Betzaetà (5, 36; cfr. 10, 25).

Possiamo notare come non si accenni a una testimonianza dei «segni» o degli altri fenomeni soprannaturali di conoscenza.

In quanto motivi di credibilità, essi accomunerebbero Gesù agli altri profeti, puramente uomini. Mentre l'agire di Gesù non è un semplice agire umano. Essi vanno inclusi nelle «opere», ma in quanto sono azioni del Verbo fatto carne.

Quasi a evitare confusioni ed equivoci, l'agire di Gesù non viene messo sullo stesso piano di quello di un qualsiasi profeta; in particolare, poi, egli viene distinto con cura da Mosè. Tutto il dibattito del capitolo 6 di Giovanni evidenzia questo aspetto. Sono dunque le «opere», inclusi i segni, che gli danno testimonianza. Ma sono «opere» privilegiate. Le opere di Gesù sono opere del Padre (9, 3-4; 10, 37), perché il Padre è in Lui e Lui è nel Padre (10, 38; 14, 10-11): il Figlio non fa nulla da solo (5, 30), è il Padre che è in Lui che compie le Sue opere (14, 10b): Lui e il Padre sono una cosa sola (10, 30), e chi vede Lui vede il Padre (14, 9). In sostanza, i segni sono una piccola parte dell'opera che Gesù compie, che è l'opera stessa di Dio per la salvezza del mondo. Questo senza togliere il valore apologetico di quello che anche l'incredulo deve riconoscere come opere che nessuno ha mai compiuto, e che tolgono ogni scusa all'incredulità.¹⁵²

Gli rende testimonianza il Padre (18, 13), gli renderà testimonianza lo Spirito (15, 26), gli renderanno testimonianza gli apostoli (5, 27). In sostanza, nella sua prima lettera, Giovanni può affermare che anche l'acqua e il sangue, cioè il Battesimo e l'Eucaristia, rendono testimonianza: tutto ciò che produce la vittoria della fede contro l'incredulità del mondo dà testimonianza a Gesù (1 Gv 5, 7-8). Per quanto un po' misteriosa, questa affermazione circa la testimonianza dello Spirito, dell'acqua e del sangue si ricollega alle allusioni abbastanza evidenti ai sacramenti che abbondano nel quarto Vangelo, dall'acqua e sangue che sgorgano dal costato di Cristo, nuovo Adamo dal cui costato viene creata la Chiesa sua sposa, come giustamente i Padri nota-

¹⁵²) Che anche i «segni» siano «opere» lo si vede, ad es., in Gv 6, 30: «Quale segno dunque tu fai perché vediamo e possiamo crederti? Quale opera compi?».

rono,¹⁵³ all'affermazione esplicita fatta da Gesù a Nicodemo, che occorre rinascere dall'acqua e dallo Spirito, con evidente allusione al battesimo (3, 5).

9 - Gesù dà testimonianza a se stesso

Possiamo evidenziare, nel IV Vangelo, diverse apologie che Gesù tiene di se stesso. Ciò è dovuto al fatto che i discorsi vengono tenuti in quell'atmosfera di processo, della quale abbiamo già parlato. Gesù quindi, nel rivelare i misteri riguardanti Lui e la Sua missione, è costretto anche a difendersi dall'accusa di essere un falso profeta.

Dobbiamo precisare che questi discorsi sono stati certamente riorganizzati nella redazione finale del quarto vangelo, nell'intento di ricucire in modo organico il materiale delle redazioni precedenti. Possiamo fare certamente ipotesi attendibili sulla collocazione precedente, ma ciò sarebbe irrilevante ai nostri scopi. Gli ultimi redattori¹⁵⁴ hanno rispettato il materiale ricevuto; non erano «autori» in senso proprio. Leggeremo quindi questi discorsi così come ce li presenta la redazione finale del Vangelo di Giovanni.

La prima disputa di una certa entità è occasionata dalla guarigione operata di sabato nella piscina di Betzaetà, e si protrae per tutto il capitolo quinto. Credo che un'attenta lettura di questa disputa sia sufficiente a evidenziare la testimonianza di Gesù a se stesso; il tema, comunque, è facilmente reperibile nelle dispute successive.

La prima parte del discorso di Gesù (5, 19-30) è rivolta soprattutto a giustificare la legittimità del suo agire di sabato. La giustificazione («Il Padre mio opera sempre e anch'io opero»: 5, 17) suonò come blasfemia pretesa di uguaglianza con Dio (v. 18). Il mistero dell'Incarnazione, messo in evidenza fin dal prologo, resta comunque il punto centrale della disputa. Anche negli altri discorsi ritorna costantemente questa accusa.

Al termine dei discorsi che occupano quasi tutto il capitolo ottavo, Gesù arriva ad attribuirsi il Nome di Dio: «In verità, in verità vidico: prima che Abramo fosse, Io Sono». Allora raccolsero pietre per scagliarle contro di lui, ma Gesù si nascose e uscì dal tempio» (8, 58-59).

¹⁵³) S. AGOSTINO, *Tractatus in Ioannis evangelium*, 120.

¹⁵⁴) Se siamo alla conclusione del IV Vangelo, che è quasi una firma, è evidente che «Giovanni III», ultimo redattore, sono i discepoli del discepolo che Gesù amava. Ed è alla sua Testimonianza che essi si rifanno, per tramandarla.

L'accusa ritorna in occasione del discorso della festa della dedizione: «Non ti lapidiamo per un'opera buona, ma per la bestemmia e perché tu, che sei uomo, ti fai Dio» (10, 33). Gesù aveva infatti affermato: «Io e il Padre siamo una cosa sola» (10, 30).

È dunque evidente che quando Gesù rivendica l'autenticità della sua missione da parte di Dio, il significato di questa parola è ben diverso dal significato che essa assume quando vien detta di un semplice profeta. Basta confrontare la missione di Gesù e quella del Battista. Anche quest'ultimo era «un uomo mandato da Dio» (1, 6), però «non era la luce», bensì solamente «doveva render testimonianza alla luce» (1, 8). Gesù invece è la luce (1, 9), è Dio (1, 1).

Tutto ciò che riguarda Gesù uomo è rivelazione di Dio, appunto perché il Verbo si è fatto carne. Pensiamo alla frase «Filippo, chi ha visto me, ha visto il Padre» (14, 9). Il senso delle espressioni è quindi certamente teologico, cioè esse vogliono informarci sul mistero di Dio e della sua incarnazione. Ma ciò non esclude affatto il senso più umano, così come l'esser vero Dio non si contrappone all'esser vero uomo nel mistero dell'Incarnazione.

Gesù, cioè, è vero profeta, vero uomo inviato da Dio, così come lo è il Battista. Ma non è solo quello, è molto di più. Il messaggio di entrambi è messaggio divino. E chi rifiuta di accettare l'Incarnazione, può ancora accusare Gesù di essere un falso profeta, un falso inviato, dove la parola «profeta», oppure le parole «inviare» o «mandare», avranno perso ogni referente riguardante la divinità di Gesù. Così avviene quando gli uditori, per i quali l'Incarnazione è una bestemmia, mettono in dubbio l'autenticità della missione di Gesù.

Difendendosi da questa accusa, Gesù può usare ancora in senso teologico le espressioni riguardanti la sua missione, ma esse, in quanto si contrappongono all'accusa, hanno anche il senso più comune, adattabile anche ai semplici profeti.

Riprendendo il discorso del capitolo quinto, osserviamo che dopo il v. 31 esso diventa una risposta a un'implicita accusa di essere un falso profeta. E Gesù invoca le testimonianze a suo favore. Infatti le testimonianze riguardano appunto l'autenticità della sua missione, non l'accusa di bestemmia. Gesù non può convincere gli astanti che la bestemmia non sussiste, perché egli è veramente una cosa sola con il Padre, né vuol ritrattare quello che ha detto o renderne accettabile il significato cambiandolo. Solo una volta zittisce gli accusatori ricordando che se la Scrittura (*Sal* 82, 6) chiama «dèi» degli uomini, non si potrà accusare di bestemmia colui che «il Padre ha consacrato e inviato nel mondo» (10, 34-36).

Osservano P. Boismard e P. Lamouille¹⁵⁵ che, mentre nella redazione di Giovanni II A era normalmente il «segno» cioè su cui doveva appoggiarsi la fede del cristiano, la stesura successiva (quella efesina), tenendo conto delle esigenze dei cristiani delle generazioni che non hanno potuto vedere i segni di Gesù, ha introdotto il tema delle testimonianze. La fede dei cristiani verrebbe così confermata da due ordini di testimonianze: da una parte Dio rende testimonianza a Gesù, riconoscendolo per suo inviato; dall'altra il discepolo amato ha reso testimonianza di ciò che ha visto e udito. I cristiani di tutti i tempi sono così sicuri, riferendosi al Vangelo, di conoscere ciò che Dio ha voluto dire agli uomini per mezzo di Gesù Cristo.

Il dibattito è introdotto da un'accusa precisa. «Tu dai testimonianza a te stesso: la tua testimonianza non è vera» dicono in 8, 13 gli avversari. Qui (5, 31) è Gesù stesso a concedere l'obiezione: «Se fossi io a render testimonianza a me stesso, la mia testimonianza non sarebbe vera», e subito invoca le altre testimonianze: il Padre («ma c'è un altro che mi rende testimonianza, e so che la testimonianza che egli mi rende è verace»), Giovanni, le opere che il Padre gli ha dato da compiere e Mosè, cioè gli scritti del Pentateuco, il Deuteronomio in particolare.

L'affermazione di 5, 31 va intesa come concessione alla prassi giuridica, non in senso assoluto. Lo si vede bene confrontando 5, 31-47 con 8, 13-19. Qui sono gli avversari a contestargli il fatto di dar testimonianza a se stesso, e Gesù non concede: «Anche se io rendo testimonianza di me stesso, la mia testimonianza è vera, perché so da dove vengo e dove vado» (v. 14). Pur ammettendo la prassi: «Nella vostra Legge sta scritto che la testimonianza di due persone è vera» (v. 17), prassi fondata su *Dt* 17, 6; 19, 15 e su *Nm* 35, 30. E Gesù prosegue: «orbene sono io che do testimonianza a me stesso, ma anche il Padre che mi ha mandato mi dà testimonianza» (v. 18).

La testimonianza del Padre è però qualcosa che sfugge agli uditori, a differenza di quella di Giovanni, di quella delle opere, di quella delle Scritture. Ma Gesù non li riconosce come suoi giudici («Voi giudicate secondo la carne»: v. 15): perché in realtà il giudizio è il giudizio di Dio sul mondo, dove è il Padre stesso, e Gesù, a giudicare. Il fatto di assumere la parte del giudicato, e di lasciare il ruolo di giudice

¹⁵⁵) *L'Evangile de Jean*, p. 177.

agli uditori, fornendo loro testimonianze che anche un uomo può valutare, è una concessione. Aveva infatti detto, a proposito della testimonianza di Giovanni: «Io non ricevo testimonianza da un uomo; ma vi dico queste cose perché possiate salvarvi» (5, 34).

Resta dunque definitivamente acquisito che Gesù intende anche dare testimonianza a se stesso. Anche questa testimonianza sotto un certo aspetto (cioè in quanto Gesù è Verbo incarnato) sfugge agli uditori: «Voi non conoscete né me né il Padre; se conoscete me, conoscereste anche il Padre mio» (8, 19b).

Sotto altro aspetto, però, e cioè in quanto Gesù è vero uomo, la sua testimonianza è difendibile anche davanti a un uditorio. Già abbiamo notato l'importanza che vien data alla parola stessa di Gesù come motivo di credibilità persino preferibile ai «segni».

Sostenendo il valore della testimonianza che dà a se stesso, Gesù difende appunto la propria parola come motivo di credibilità: difende cioè la propria credibilità umana.

10 - La credibilità umana di Gesù

Possiamo confrontare alcuni passi significativi:

5, 41-44

Io non ricevo gloria dagli uomini.

Ma io vi conosco e so che non avete in voi l'amore di Dio.

Io sono venuto nel nome del Padre mio e voi non mi ricevete; ma se un altro venisse nel proprio nome lo ricevereste.

E come potete credere, voi che prendete gloria gli uni dagli altri, e non cercate la gloria che viene da Dio solo?

7, 16-18

La mia dottrina non è mia, ma di colui che mi ha mandato.

Chi vuol fare la sua volontà conoscerà se questa dottrina viene da Dio, o se io parlo da me stesso.

Chi parla da se stesso, cerca la propria gloria. Ma chi cerca la gloria di colui che l'ha mandato è veritiero, e in lui non c'è ingiustizia.

8, 50. 54-55

Io non cerco la mia gloria; v'è chi la cerca e giudica.

Se io glorificassi me stesso, la mia gloria non sarebbe nulla; chi mi glorifica è il Padre mio, del quale voi dite: «È nostro Dio!», e non lo conoscete.

Io invece lo conosco. E se dicessi che non lo conosco, sarei come voi, un mentitore; ma lo conosco e osservo la sua parola.

Queste affermazioni sono facilmente ricollegabili. Gesù è un vero profeta e coloro che fanno la volontà di Dio, che cercano la gloria che viene da Dio, lo capiscono facilmente: si accorgono che il falso profeta cerca una gloria umana, ha interessi legati a beni di questo mondo; mentre si rendono conto che Gesù è da questo punto di vista disinteressato e cerca invece il riconoscimento che viene da Dio, pago di fare la volontà di Chi l'ha inviato, senza cercare altro.

Coloro che sono del mondo, che hanno riposto in esso la loro speranza, hanno affinità di ideali con il falso profeta, che potrà ingannarli con le sue promesse. Questo pensiero in fondo riflette la costante accusa dei veri profeti contro il popolo che vorrebbe sentirsi profetizzare cose piacevoli, cosa che appunto fanno i falsi profeti. A ciò si ricollega l'avviso che Gesù dà agli Apostoli, circa la persecuzione che li attende: «Se foste del mondo, il mondo amerebbe ciò che è suo» (15, 19).

Alcuni passi possono ulteriormente chiarire la nostra ricerca.

Gv 5

31) Se fossi io a render testimonianza a me stesso, la mia testimonianza non sarebbe vera;

32) ma c'è un altro che mi rende testimonianza, e so che la testimonianza che egli mi rende è verace;

34a) Io non ricevo testimonianza da un uomo.

37) ... il Padre che mi ha mandato, ha reso testimonianza di me. Ma voi non avete mai udito la sua voce, né avete visto il suo volto.

Gv 8

54) Se io glorificassi me stesso, la mia gloria non sarebbe nulla;

chi mi glorifica è il Padre mio, del quale voi dite: «È nostro Dio!» (segue il v. 55).

41) Io non ricevo gloria dagli uomini.

55) e non lo conoscete...

Gv 8

14) Anche se io rendo testimonianza di me stesso, la mia testimonianza è vera, perché so da dove vengo e dove vado.

17) ... ma anche il Padre, che mi ha mandato, mi dà testimonianza.

19) ... Voi non conoscete né me né il Padre.

È evidente che le espressioni sottolineano una affinità tra «render-si testimonianza» e «glorificare se stessi». Ma la somiglianza delle espressioni sottolinea pure una diversità: Gesù è disposto a dare testimonianza a se stesso, non a dare gloria a se stesso.

Come appunto veniva sottolineato nei brani precedenti, è il non cercare la propria gloria, ma quella di Chi l'ha inviato, e il riconoscimento che viene da Lui e non dagli uomini, che fonda la possibilità di dare testimonianza a se stesso.

Riprendiamo alcune frasi di Gesù, nelle quali egli rivendica l'autenticità della sua missione profetica: «La mia dottrina non è mia, ma di colui che mi ha mandato» (7, 16); «... colui che mi ha mandato è veritiero, e io dico al mondo le cose che ho udito da lui» (8, 26); «... come mi ha insegnato il Padre, così io parlo» (8, 28); «... io non ho parlato da me, ma il Padre che mi ha mandato, egli stesso mi ha ordinato che cosa devo dire e annunziare... Le cose dunque che io dico, le dico come il Padre le ha dette a me» (12, 49-50).

Come già abbiamo notato, Gesù difende questa autenticità non solo con i segni dal cielo e con altre testimonianze verificabili dagli uditori, quali quella di Giovanni o della Scrittura, ma anche con motivi riguardanti la sua stessa persona. Li abbiamo appena visti. Essi sono in fondo i motivi su cui si fonda la credibilità umana anche nei rapporti quotidiani della nostra vita, dove è indispensabile poter credere gli uni agli altri senza chiedere un segno dal cielo o altre garanzie straordinarie. Come abbiamo visto nel terzo capitolo di questo studio, questi motivi si riducono a una retta intenzione e all'assenza di interessi che possano distogliere da essa. Il che è appunto quanto Gesù rivendica nei suoi confronti, e che può essere riassunto in una sua frase molto semplice: «Chi di voi può convincermi di peccato? Se dico la verità, perché non mi credete?» (8, 46).

Rivediamo alcuni indizi per cui si può ritenere che il quarto vangelo dia una certa preferenza a questo motivo di credibilità rispetto agli altri motivi:¹⁵⁶ «Se non compio le opere del Padre mio, non credetemi; ma se le compio, *anche se non volete credere a me*, credete almeno alle opere...» (10, 37-38); «Credetemi: io sono nel Padre e il Padre è in me; *se non altro*, credetelo per le opere stesse» (14, 11).

¹⁵⁶) Cfr. B. PRETE, *Vangelo secondo Giovanni*, nota a Gv 14, 11, p. 317; BRAUN, *L'accueil de la foi...*, pp. 347-349; O. CULMANN, «*eiden kai episteusen*», p. 57.

Abbiamo verificato come la situazione culturale e storica degli uditori potesse presentare validi motivi per questa preferenza. In particolare l'allontanarsi dalla generazione che aveva potuto essere testimone oculare dei segni operati da Gesù e soprattutto della sua risurrezione, unitamente a un certo diminuire di segni analoghi operati dai predicatori del Vangelo, pur non essendo essi mai mancati nella storia della Chiesa.

Credo però che il motivo di fondo sia di genere diverso. Il discepolo che Gesù amava ci ha lasciato un Vangelo dove il rapporto tra Gesù e i suoi è esplicitamente un rapporto di amicizia. Ora, il chiedere un segno dal cielo, di fronte al profeta che ci reca un messaggio, è evidentemente un gesto di sfiducia nei suoi confronti, un gesto incompatibile con un'amicizia.

CONCLUSIONE

Ho cercato di far vedere al lettore come la credibilità umana di Gesù possa esser un motivo di credibilità tale da potergli garantire che il Suo messaggio è veramente messaggio di Dio.

Ho anche cercato di provare come questo aspetto della realtà tanto ricca, e misteriosa, del Signore, non fosse ignorato dai suoi discepoli, e sia stato effettivamente sottolineato nel Vangelo secondo Giovanni.

Penso però che le mie riflessioni possano aiutare solo fino a un certo punto l'anelito dell'uomo che cerca la Fede. A differenza dei contemporanei di Gesù, egli si trova oggi a secoli e secoli di distanza.

Egli può certamente usare gli scritti del Nuovo Testamento come documenti atti a risalire alla figura storica del Cristo. Tanto più che le ricerche storiche di giorno in giorno progrediscono, fornendogli altri documenti che permettono di ricostruire e quasi rivivere sempre più quegli anni così lontani nel tempo e nella cultura, quando Dio, fattosi uomo, abitò in mezzo a noi.

Ma è faticoso questo lavoro di ricerca.

Gesù disse ai discepoli, ricorda l'evangelista Giovanni, che essi erano i suoi tralci: come il tralcio prolunga la vite lungo i fili della vigna, così essi dovevano prolungare l'Incarnazione del Verbo lungo i fili del tempo e dello spazio, portando sempre più lontano i frutti della Redenzione. Grazie ai suoi tralci, Dio fatto uomo abita ancora tra noi.

Così vien naturale associare alla credibilità umana del Signore la credibilità umana dei suoi tralci.

È mia opinione che la Fede di chi non è un uomo dotto, sovente abbia alle spalle la fortuna di aver avuto genitori e pastori umanamente degni di fede oltre che credenti, pur tra le inevitabili manchevolezze della loro fragilità umana.

In fondo, lo stesso evangelista ci ricorda come Gesù abbia raccomandato l'amore reciproco ai suoi discepoli, quale mezzo per farsi riconoscere come tali dalla gente.

Se a ciò aggiungiamo un'altra opinione, e cioè che la credibilità umana sia il motivo di credibilità più ordinario, di fronte al quale si confrontano la maggior parte delle coscienze, diventa evidente quale tremenda responsabilità investa noi credenti.

Dobbiamo chiedere perdono ai nostri fratelli che non credono ancora, ma per i quali Gesù ha già versato il suo sangue, per tutte le volte in cui la nostra condotta ha tolto loro la possibilità di riconoscere l'autenticità divina della Parola che continuiamo indegnamente a portare a tutti gli uomini.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

(si citano le edizioni consultate)

AA.VV., *Il messaggio della salvezza*, Vol. I, Elle Di Ci, Torino 1968.

AA.VV., *I Padri Apostolici*, a cura di A. QUACQUARELLI, Città Nuova, Roma 1981.

AGOSTINO, *Contra Academicos*, PL, XXXII, coll. 905 ss.

AGOSTINO, *De Vera Religione*, PL, XXXIV, coll. 121 ss.

AGOSTINO, *Tractatus in Joannis evangelium*, PL, XXXV, coll. 1379 ss.

ANONIMO, *A Diogneto*, in AA.VV., *I Padri Apostolici*.

ANONIMO, *Atti di Pietro*, in MORALDI, *Apocrifi...*, Vol. II, pp. 963 ss.

ANONIMO, *Didachè*, in AA.VV., *I Padri Apostolici*.

ANONIMO, *Epistola di Barnaba*, in AA.VV., *I Padri Apostolici*.

ANONIMO, *Martirio di Policarpo*, in AA.VV., *I Padri Apostolici*.

ANONIMO, *Omelia dello Pseudo-Clemente*, in AA.VV., *I Padri Apostolici*.

ANONIMO, *Pastore d'Erma*, in AA.VV., *I Padri Apostolici*.

ANONIMO, *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos*, PG, VI, coll. 1241 ss.

D. ANTISERI, *Il ruolo della metafisica nella scoperta scientifica e nella storia della scienza*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», Vita e Pensiero, Milano, 74 (1982), 1, pp. 68-108.

ARISTOTELE, *Metafisica*, Laterza, Bari 1982.

- A. J. AYER, *Linguaggio, verità e logica*, Feltrinelli, Milano 1961.
- B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa - I - Le comunità giudeo-cristiane*, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1981.
- J. BARR, *Semantica del linguaggio biblico*, Il Mulino, Bologna 1968.
- C. K. BARRET, *The Gospel according to St. John*, S.P.C.K., London 1972.
- B. BARTMANN, *Teologia Dogmatica*, 3 Voll., Paoline, Alba 1958.
- LA BIBBIA DI GERUSALEMME, E.D.B.-Borla, Bologna 1974, testo biblico della Conferenza Episcopale Italiana, note e commenti di La Bible de Jerusalem, Cerf, Paris 1971.
- J. M. BOCHENSKI, *La logica della religione*, Ubaldini, Roma 1967.
- M.-E. BOISMARD-A. LAMOUILLE, *L'évangile de Jean*, (Synopse des quatre évangiles en français, Tome III), Cerf, Paris 1977.
- B. BOSCHI, *Esodo*, Paoline, Roma 1980.
- F. M. BRAUN, *L'accueil de la foi selon S. Jean*, in «Vie Spirituelle», 92 (1955), pp. 344-363.
- F. M. BROWN, *Giovanni*, 2 Voll., Cittadella Ed., Assisi 1979.
- R. BULTMANN, *Nuovo Testamento e mitologia. Il problema della demitizzazione del messaggio neotestamentario*, in «Giornale di Teologia», 41, Queriniana, Brescia (1970).
- M. BUNGE, *La causalità*, Boringhieri, Torino 1970.
- CARTESIO: vedi DESCARTES
- CATECHISMO DELLA DOTTRINA CRISTIANA, pubblicato per ordine del papa S. Pio X, conforme all'edizione vaticana. Paoline, Roma s.d.
- CLEMENTE, *Ai Corinti*, in AA.VV., *I Padri Apostolici*.
- CONCILIORUM OECUMENICORUM DECRETA, ed. Istituto per le scienze religiose, Bologna 1973.
- Y. CONGAR, *La Foi et la Théologie*, Desclée & Co., Tournai 1962.
- I. COPI, *Introduzione alla logica*, Il Mulino, Bologna 1964.
- O. CULMANN, *eïden kai épisteusen. La vie de Jésus, objet de la «vue» et de la «foi», d'après le quatrième évangile*, in «Aux sources de la tradition chrétienne», Neuchâtel-Paris 1950, pp. 52-61.

DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum, Definitio-
num et Declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, 1973.

R. DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, in «Oeuvres Phi-
losophiques», Tome I, Garnier, Paris 1963.

R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, Laterza, Bari 1975.

Dictionnaire de theologie catholique, Letouzey et Ané, Paris
1903 ss.

O. FENICHEL, *Trattato di Psicoanalisi delle nevrosi e delle psicosi*,
Astrolabio, Roma 1951.

L. FONTANA, *Filosofia della verità*, Asteria, Torino 1966.

S. FREUD, *Totem e Tabù*, in «Opere», Vol. VII, Boringhieri, To-
rino 1975.

H. G. GADAMER, *L'universalità del problema ermeneutico*, in
«Ermeneutica e metodica universale», Marietti, Torino 1973.

R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione per Ecclesiam Catholi-
cam proposita*, 2 Voll., Ferrari, Roma 1929.

GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Inscriptionem Actorum II*, PG, LI,
coll. 77 ss.

GIUSTINO, *Apologia secunda*, PG, VI, coll. 441 ss.

J. GREDT, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, 2
Voll., Herder, 1961.

W. GRUNDMANN, voce «dúnamai, dúnamis...», in GLNT.

J. HUG, *La finale de l'évangile de Marc*, Gabalda, Paris 1978.

D. HUME, *Ricerche sull'intelletto e sui principi della morale*, La-
terza, Bari 1974.

IGNAZIO, *Lettere*, in AA.VV., *I Padri Apostolici*.

IRENEO, *Adversus haereses*, PG, VII.

E. JENNI-C. WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell'Antico Te-
stamento*, 2 Voll., Marietti, Torino 1978-82.

G. KITTEL-G. FRIEDRICH (a cura di), *Grande Lessico del Nuovo
Testamento*, Paideia, Brescia 1965 ss.

R. LAPOINTE, *Les trois dimensions de l'herméneutique*, Gabalda,
Paris 1967.

- R. LENOBLE, *Storia dell'idea di natura*, Guida Editori, Napoli 1974.
- L. LOMBARDI, *Geremia, Baruch*, Paoline, Roma 1983.
- J. MARITAIN, *Sette lezioni sull'essere e sui primi principi della ragione speculativa*, Massimo, Milano 1981.
- A. MICHEL, voce *Miracle*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*.
- J. P. MIGNE (a cura di), *Patrologiae cursus completus*, Brepols, Turnhout 1844-1866.
- J. MONOD, *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano 1970.
- L. MORALDI, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, 2 Voll., UTET, Torino 1971.
- C. L. MUSATTI, *Trattato di Psicoanalisi*, Boringhieri, Torino 1970.
- G. MUSCHALEK, *Certitude de foi et liberté*, Desclée de Brouwer, Paris 1972.
- NEIRYNCK & C., *Jean et les Synoptiques - Examen critique de l'exégèse de M.-E. Boismard*, Leuven University Press, 1979.
- ORIGENE, *Contra Celsum*, PG, XI, coll. 637 ss.
- S. PARENTI, *A proposito del problema critico*, in «Sapienza», 39 (1986), 1, pp. .
- S. PARENTI, *Sull'atto di fede*, in «Sacra Doctrina», 89 (1979), pp. 5-58.
- R. PENNA, *L'ambiente Storico Culturale delle Origini Cristiane*, EDB, Bologna 1984.
- R. PIOVESAN, voce *Significato* in *Enciclopedia Filosofica*, Sansoni, Firenze 1967.
- PLATONE, *Sofista*, in *Opere Complete*, Vol. 2, Laterza, Bari 1971.
- PLATONE, *Teeteto*, in *Opere Complete*, Vol. 2, Laterza, Bari 1971.
- PLATONE, *Repubblica*, in *Opere Complete*, Vol. 6, Laterza, Bari 1973.

I. DE LA POTTERIE, *La notion de témoignage dans Saint Jean*, in AA.VV., *Sacra Pagina*, 2 Voll., J. Dukulot S. A., Gembloux 1959, pp. 193-208.

B. PRETE, *Vangelo secondo Giovanni*, Rizzoli, Milano 1965.

K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Ed. Paoline, Roma 1984.

R. ROBERT, *Un examen critique de l'exégèse de M.-E. Boismard*, in «*Révue Thomiste*», (1983) (oct.-dec.), pp. 625-638.

C. H. ROBERTS, *An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library*, Manchester 1935.

P. SACCHI, *Storia del mondo giudaico*, S.E.I., Torino 1976.

R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1973.

P. F. SECORD-C. W. BACKMAN, *Psicologia sociale*, Il Mulino, Bologna 1971.

G. SEGALLA, *San Giovanni*, Esperienze, Fossano 1972.

F. STOLZ, voce 'ōt in JENNI-WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*.

H. STRATHMANN, voce *mártus* in GLNT.

TEOFRASTO, *Metafisica*, framm. 11, in AA.VV., *Grande Antologia Filosofica*, Vol. II, Marzorati, Milano 1954, pp. 471-472.

TERTULLIANO, *Apologeticus adversus Gentes et pro Christianis*, PL, I, coll. 305 ss.

TOMMASO D'AQUINO, *De Ente et Essentia*, in *Opuscula Philosophica*, Marietti, Torino 1954, pp. 5-18.

TOMMASO D'AQUINO, *De Physico Auditu sive Physicorum Aristotelis commentaria*, D'Auria, Napoli 1953.

TOMMASO D'AQUINO, *In Aristotelis librum De Anima commentarium*, Marietti, Torino 1959.

TOMMASO D'AQUINO, *In Aristotelis libros Peri Hermeneias expositio*, Marietti, Torino 1964.

TOMMASO D'AQUINO, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Torino 1964.

TOMMASO D'AQUINO, *In librum Boëtii De Trinitate expositio*, in *Opuscula Theologica*, Marietti, Torino 1954, 2 Voll., Vol. II, pp. 313-389.

TOMMASO D'AQUINO, *In librum primum Aristotelis De Generatione et Corruptione expositio*, Marietti, Torino 1952.

TOMMASO D'AQUINO, *In Aristotelis libros Posteriorum Analyticorum exp.*, Marietti, Torino 1964.

TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super IV libros Sententiarum Magistri P. Lombardi*, Lethielleux, Paris 1929-47.

TOMMASO D'AQUINO, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu «Summa Contra Gentiles»*, Marietti, Torino 1961-67.

TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae De Malo*, in *Quaestiones Disputatae*, Vol. II, Marietti, Torino 1949.

TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Potentia Dei*, in *Quaestiones Disputatae*, Vol. II, Marietti, Torino 1949.

TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, in *Quaestiones Disputatae*, Vol. I, Marietti, Torino 1949.

TOMMASO D'AQUINO, *In S. Pauli Apostoli Epistula ad Romanos commentarium*, in *In omnes S. Pauli Apostoli epistolas commentaria*, Marietti, Torino 1891.

TOMMASO D'AQUINO, *Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Hebraeos expositio*, in *In omnes S. Pauli Apostoli epistolas commentaria*, Marietti, Torino 1891.

TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, Marietti, Torino 1952.

J. TRÜTSCH, *Intelligenza teologica della Fede*, in J. FEINER-M. LOHRER (a cura di), *Mysterium Salutis*, Vol II, Queriniana, Brescia 1968.

S. ULLMANN, *La Semantica*, Il Mulino, Bologna 1966.

S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di Filosofia*, 3 Voll., La Scuola, Brescia 1962.

G. VERMES, *Gesù l'ebreo*, Borla, Roma 1983.

B. T. VINATY, *Les rapports entre la philosophie et les sciences*, in «Angelicum», Pontificia Univ. a S. Thoma, Roma, (1984), 1, pp. 19-62.

F. WAISMANN, *I principi della filosofia linguistica*, Ubaldini, Roma 1969.

F. A. YATES, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Bari 1981.

T. M. ZIGLIARA, *Summa Philosophica in usum scholarum*, Beauchesne, Paris 1926.

INDICE

PREMESSA p. 7

ABBREVIAZIONI p. 9

INTRODUZIONE p. 11

Capitolo 1°

La conoscenza per comunicazione di notizia p. 13

- 13 - 1. La conoscenza in genere
- 19 - 2. Riflessioni sulla conoscenza intellettuale
- 24 - 3. La conoscenza per comunicazione di notizia
- 27 - 4. Distinzione tra conoscenza per evidenza
e conoscenza per comunicazione di notizia
- 31 - 5. La causa della conoscenza
per comunicazione di notizia
- 32 - 6. La volontà: introduzione alla nozione
- 35 - 7. La volontà come «appetito» di chi è intelligente
- 38 - 8. La volontà come «causa» dell'assenso
a una notizia
- 45 - 9. Interesse e credibilità
- 48 - 10. Alcune precisazioni linguistiche
su «credere» e «fede»

Capitolo 2°

Il problema della verifica p. 51

- 51 - 1. Introduzione al metodo
- 53 - 2. La verifica della credibilità
come previsione di un fatto contingente

- 59 - 3. La determinazione volontaria dell'agire umano
- 61 - 4. Certezza e verifica della credibilità umana
- 63 - 5. La corruzione dell'atteggiamento volontario
- 65 - 6. La verifica in concreto di una notizia

Capitolo 3°

La correttezza teologica del nostro argomento p. 71

- 71 - 1. L'atto di Fede
- 75 - 2. Il contenuto essenziale del Vangelo
- 79 - 3. Conoscenza della credibilità
e conoscenza per Fede: il problema filosofico
- 82 - 4. L'analisi dell'atto di Fede: il problema teologico
- 87 - 5. Tentativo di soluzione
e ruolo dei motivi di credibilità
- 90 - 6. Indizi a favore dell'analisi della Fede proposta
- 92 - 7. La credibilità umana del Signore
è un possibile motivo di credibilità

Capitolo 4°

La credibilità umana di Cristo nel quarto Vangelo p. 95

- 95 - 1. Introduzione
- 98 - 2. Note sul metodo della ricerca
- 101 - 3. Presupposti dell'ambiente culturale
veterotestamentario
- 110 - 4. I motivi di credibilità del IV Vangelo
- 120 - 5. La funzione dei motivi di credibilità
- 123 - 6. La prima redazione del IV Vangelo
e i motivi di credibilità
- 129 - 7. I motivi di credibilità
e la seconda redazione del IV Vangelo
- 134 - 8. Le «testimonianze» a favore di Gesù
nel IV Vangelo
- 137 - 9. Gesù dà testimonianza a se stesso
- 140 - 10. La credibilità umana di Gesù

CONCLUSIONE p. 145

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI p. 147

DELLA STESSA COLLANA:

- 1 - E. ZOFFOLI, *Galileo: fede nella Ragione, ragioni della Fede*, pp. 188, L. 18.000.
 - 2 - G. BARZAGHI, *Metafisica della cultura cristiana*, pp. 222, L. 25.000.
 - 3 - T. TYN, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, pp. 976, L. 100.000.
-
-

Finito di stampare
nel mese di giugno 1991
presso
Grafiche Dehoniane Bologna

Il Vangelo, cioè la «Buona Notizia», è in qualche modo, comunque, una «notizia»: uno strumento di comunicazione. E il credere, in qualche modo, rientra nel fatto più generico della conoscenza per comunicazione di notizia.

Ma è una notizia particolare: dichiara di essere un messaggio divino. Quali garanzie di credibilità ha colui che afferma di parlare a nome di Dio?

È possibile, anziché chiedere un segno dal cielo a conferma dell'autenticità divina del messaggio evangelico, fidarsi del latore del medesimo, secondo i criteri di verifica della conoscenza per comunicazione di notizia tra uomo e uomo?

È possibile, per chi cerca i fondamenti della ragionevolezza della fede cristiana, fondarsi sulla credibilità umana di Cristo?

Può una credibilità umana venir verificata in modo sufficientemente critico, oppure l'accettarla è opzione arbitraria, priva, in fin dei conti, di un valore oggettivo di verità?

Qual è il pensiero degli evangelisti in merito alla credibilità umana del Signore?

A questi interrogativi, fino ad oggi abbastanza trascurati dall'apologetica e dalla teologia fondamentale, cerca di trovare una risposta il presente studio.