

Il femminile nell'Enciclica "Fides et Ratio"

Angela Ales Bello

Publicato in: A. Ales Bello, Sul femminile: scritti di antropologia e religione, a cura di M. D'Ambra, Troina 2004, pp.99-138.

Contenuto:

1. Fede e ragione: un rapporto sponsale

Pensare e credere: differenza e reciprocità

Filosofia e teologia: la loro essenza

La sponsalità come compimento della reciprocità

2. "La sapienza tutto conosce e tutto comprende"

Quale tipo di conoscenza è la sapienza?

Sapienza e filosofia

Osservazioni conclusive

3. *Philosophari in Maria*

1. Fede e ragione: un rapporto sponsale

Il tema dominante dei dieci lunghi secoli che vanno sotto la denominazione di Medioevo è quello del rapporto fra la speculazione filosofica greca, in cui sembrava prevalere la capacità umana di trovare per mezzo della ragione un senso alle cose, e l'affidamento a un messaggio, rivelato attraverso i Profeti nell'Antico Testamento e attraverso Cristo nel suo Vangelo, il quale faceva appello all'adesione religiosa come apertura verso l'Alterità, donatrice di verità. La cultura occidentale sarà in seguito segnata da questa duplicità, la cui connessione, dopo aver raggiunto un suo tormentato equilibrio nell'età medievale, con sempre maggiore difficoltà di accordo si snoda nei secoli successivi.

Il processo di laicizzazione, tendente a considerare l'esperienza religiosa come insufficiente, illusoria, in ogni caso riconducibile ad «altro» - la proiezione di una psiche «debole» (Feuerbach, Freud), di una società imperfetta (Marx), di un'umanità che «volendo» potrebbe trovare in sé tutto quello che attribuisce a Dio (Nietzsche) -, processo che caratterizza il mondo occidentale, si manifesta in termini sempre più violenti, per lo meno fino alla seconda metà del secolo scorso, contro la «stupidità» di quell'affidamento e contro il putativo di renderlo «ragionevole» o addirittura di razionalizzarlo compiuto dalla scienza teologica (Heidegger). È solo la crisi della ragione che si delinea nell'ultimo ventennio del Novecento che apre la via in alcuni settori della speculazione filosofica - ma è ancora tale? - a forme di fideismo.

Si diceva che nel Medioevo era stato trovato in modo tormentato un equilibrio fra due esigenze: quella dell'autonomia della ricerca e quella dell'affidamento per la conquista piena della verità; tale equilibrio aveva raggiunto la sua forma più propria nella teologia, discorso su Dio in vista della «comprensione» razionale di ciò che supera i limiti umani del conoscere per lo meno sotto il profilo di quella conoscenza le cui regole erano state dettate dai pensatori greci.

Nel ventesimo secolo, accanto al processo di laicizzazione sopra indicato, anzi proprio in opposizione a esso, si è assistito a un interessante fenomeno di ripresa delle tematiche filosofiche e religiose con un grande sforzo non solo di giustificare la teologia, ma di trovare un accordo fra il contenuto della Rivelazione e la stessa indagine filosofica attraverso l'elaborazione di una filosofia cristiana (Maritain, Gilson, Edith Stein). La molteplicità di rivoli nei quali il pensiero contemporaneo si è incanalato non è certamente riconducibile alla schematizzazione sopra indicata, ma le due tendenze, a fare a meno della dimensione religiosa da un lato o a tenerla in qualche modo presente all'interno di una riflessione filosofica dall'altro, non sono ignorabili, anzi a esse per certi versi è riconducibile gran parte del dibattito culturale dell'Occidente anche sotto il profilo dell'etica e della politica.

Il mio intento è quindi quello di esaminare il rapporto fede-ragione facendo riferimento al testo più importante con il quale si è chiuso il secondo millennio: l'Enciclica *Fides et Ratio*. Infatti la Chiesa cattolica, che vive immersa nella situazione storico-culturale sopra descritta, essendo stata di volta in volta artefice e vittima dei processi indicati, ha sentito l'esigenza di fare il punto su tale situazione sollecitata più dai riflessi che quella situazione conflittuale provocava al suo interno che dalla volontà di entrare nelle controversie esterne, quindi mossa da un'esigenza prevalentemente pastorale. Per questa ragione si è espressa attraverso un'Enciclica, il cui significato è primariamente valido per i cattolici, per gli studi che si compiono all'interno dei Seminari e delle Università cattoliche, ma che può avere anche una valenza più ampia soprattutto in relazione all'indagine «teoretica» sul senso da attribuire alle due discipline, la filosofia e la teologia, attraverso le quali la cultura occidentale - insieme alle scienze, nate sul suolo della filosofia - ha connotato se stessa.

Pensare e credere: differenza e reciprocità

L'Enciclica *Fides et Ratio*, sulla quale si riflette in questo scritto, fondamentalmente consta infatti di due parti: una dedicata alla filosofia, l'altra alla teologia. Il riferimento a queste due discipline, a questi due ambiti di ricerca, la colloca immediatamente, come d'altra parte è comprensibile per la Chiesa cattolica, date le sue fondamentali origini latine, nel contesto culturale occidentale. Se si getta solo uno sguardo alla storia dell'Occidente prima e dopo la diffusione del cristianesimo, si nota l'elaborazione di quell'indagine radicale e fondamentale sul significato della realtà che chiamiamo «filosofia» e successivamente l'utilizzazione delle categorie filosofiche per la chiarificazione e comprensione della Rivelazione, la nascita,

appunto, della «sacra doctrina», cioè la teologia. Il legame fra le due non è certamente occasionale, in quanto l'esigenza di orientamento teoretico connota troppo profondamente la cultura occidentale per lasciare il messaggio biblico da parte o in opposizione nei confronti dell'indagine speculativa. D'altra parte, che cosa è la filosofia se non una ricerca della verità e che cosa è la Rivelazione se non la comunicazione della verità?

Il comune denominatore della «ricerca della verità» consente ai Padri della Chiesa prima e ai pensatori della Scolastica poi di affrontare la questione dell'equilibrio fra i due momenti, equilibrio che sembrava difficile realizzare a causa dell'eterogeneità dei due percorsi attraverso i quali si raggiunge la verità stessa, quello puramente umano e razionale della filosofia e quello manifestativo del divino, dono gratuito offerto all'essere umano. La teologia nasce, pertanto, come un grande sforzo teoretico di organizzazione e chiarificazione di un materiale rivelato e tramandato che si scopre, però, sempre di più comprensibile e chiarificabile anche se non esaustivamente coglibile.

La categoria di reciprocità bene si adatta non solo al rapporto fra le due discipline, ma al rapporto fra i due atti umani del «pensare» e del «credere».

Se esaminiamo il significato della reciprocità, in relazione alla sua applicazione più diffusa nel nostro contesto culturale, notiamo che emerge come chiave interpretativa del rapporto femminile – maschile a completamento o in sostituzione della categoria di complementarità. Perché completamento o sostituzione? La sostituzione della complementarità con la reciprocità è stata determinata dal fatto che l'essere considerati complementari da parte dell'essere umano maschile e femminile poteva implicare una loro non autonomia, la mancanza di un'identità e completezza individuali che in effetti non si accorda con la giusta valutazione di ogni essere umano come «persona».

Considerata in modo assoluto e isolato, la complementarità può in effetti dare adito alle critiche ora ricordate, ma è necessario tener presente che essa viene integrata e compresa meglio in riferimento alla «differenza» e in relazione alla «reciprocità». La connessione fra i tre momenti è messa in evidenza da Giovanni Paolo II sia nella *Mulieris dignitatem* sia nella *Lettera alle donne*;, in particolare in quest'ultima è scritto al n. 8: «Si dice poi che egli, sin dall'inizio, è creato come "maschio e femmina"» (Gn 1,27). La Scrittura stessa fornisce l'interpretazione di questo dato: l'uomo, pur trovandosi circondato dalle innumerevoli creature del mondo visibile, si rende conto di essere solo (cfr. Gn 2, 20). Dio interviene per farlo uscire da tale situazione di solitudine: «Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che sia simile» (Gn 2,18). Nella creazione della donna è iscritto, dunque, sin dall'inizio il principio dell'aiuto: aiuto - si badi bene - non unilaterale, ma reciproco. La donna è il complemento dell'uomo, come l'uomo è il complemento della donna: donna e uomo sono tra loro complementari. La femminilità realizza l'«umano» quanto la mascolinità, ma con una modulazione diversa e complementare. L'aiuto reciproco

implica in senso ontologico, quindi, l'autonomia ma anche la connessione e uguale responsabilità.

Si nota, pertanto, che riflettendo sulla categoria della reciprocità si è condotti quasi naturalmente, con uno sviluppo non forzato, a uno dei grandi «dualismi» che ci vengono incontro nella realtà che sperimentiamo, quello fra maschile e femminile. Questo fatto ci autorizza a rintracciare un rapporto profondo e non solo estrinseco fra la *Fides et Ratio* e la *Mulieris dignitatem*. In entrambe si ritrova il grande tema della dualità che tanto aveva affascinato il pensiero filosofico greco e che costituisce il terreno ultimo di indagine dei primi filosofi come Pitagora, Eraclito e Parmenide. La dualità è assoluta oppure è assoluta l'unità?

Se il nostro sguardo si sposta verso altre culture si nota sotto un profilo prevalentemente religioso che lo stesso è il tema che si affronta e si tenta in qualche modo di risolvere, essendo attratti, spesso prevalentemente, da un altro dualismo «forte», quello fra bene e male. In ogni caso si è tormentati dall'evidenza della differenza ma anche dalla nostalgia dell'unità. Ma se la dualità appare così evidentemente dove trovare il momento unitario, come ricostituire l'unità? Può la categoria di sponsalità, tratta da una esperienza umana, una delle più semplici e basilari, rivelarsi uno strumento di unità e di mediazione?

Filosofia e teologia: la loro essenza

Prima di affrontare direttamente tale questione è opportuno riprendere il tema della reciprocità con particolare riferimento al rapporto fra filosofia e teologia, come luoghi di esercizio del pensare e del credere, come le grandi riflessioni in cui la ragione e la fede si esprimono e si incontrano; ma per dimostrare questo incontro è necessario esaminare in cosa consistono.

La natura della ricerca filosofica è indicata sotto diverse angolature nella *Fides et Ratio*. Infatti è una delle risorse che l'essere umano ha a disposizione per conoscere la verità, e in particolare pone la questione circa il senso della vita e tenta anche di rispondere a essa. Proprio per questo non è da intendersi solo come una disciplina organizzata in modo tecnico e professionale ma come una comune e diffusa domanda dell'essere umano e appartiene, pertanto, alla sua stessa natura. In questo senso non si rintracciano confini culturali, essa è presente in Occidente e Oriente, anzi: «ogni popolo [...] possiede una sua indigena e originaria saggezza che, quale autentica ricchezza delle culture, tende a esprimersi e a maturare anche in forme prettamente filosofiche» (*Fides et Ratio* n. 3).

Poiché «filosofia» si dice in molti modi, accanto a un atteggiamento filosofico implicito esiste anche un significato tecnico, una ricerca che è caratterizzata dal rigore del pensiero, dalla coerenza logica delle affermazioni e dall'elaborazione di diversi «sistemi» che spesso pretendono di essere assoluti, non rendendosi conto che la loro posizione è sempre «prospettica» e «imperfetta». Quest'ultimo punto sarà di particolare rilevanza per la questione del pluralismo e d'altra parte non conduce allo

scetticismo o al relativismo perché è necessario ammettere l'esistenza di alcune conoscenze filosofiche che mantengono il loro valore quali nuclei di verità e che costituiscono «una sorta di patrimonio spirituale dell'umanità» (*Fides et Ratio* n. 4).

Data l'ampiezza della prospettiva, si tratta di una visione della ricerca filosofica non limitata a un singolo ambito culturale, quindi riguarda la capacità della mente umana di pensare, di porre questioni e tale domandare è apprezzato proprio perché «umano». La Chiesa «non può che apprezzare l'impegno della ragione per il raggiungimento di obiettivi che rendono l'esistenza personale sempre più degna. Essa, infatti, vede nella filosofia la via per conoscere fondamentali verità concernenti l'esistenza dell'uomo. Al tempo stesso considera la filosofia un aiuto indispensabile per approfondire l'intelligenza della fede e per comunicare la verità del Vangelo a quanti ancora non la conoscono» (*Fides et Ratio* n. 5).

Si tratta, quindi, di uno strumento utile per la comprensione reciproca delle culture e per la mediazione del messaggio evangelico. Non si può parlare né del significato della fede come adesione alla verità rivelata, né elaborare una scienza della fede senza la filosofia. Essa da un lato ha un sua autonomia, dall'altro serve come strumento per l'*intellectus fidei*. Da un lato, quindi, ha la sua identità, dall'altro stabilisce una reciprocità con la scienza teologica.

La teologia da parte sua ha una doppia funzione. Se si pone l'attenzione alla teologia dogmatica si osserva che deve essere in grado di articolare il senso universale del mistero di Dio anche in forma argomentativa e quindi deve usare «espressioni concettuali, formulate in modo critico e universalmente comunicabile», pertanto è necessario riconoscere che «senza l'apporto della filosofia [...] non si potrebbero illustrare contenuti teologici» e sono adottati ad esempio i contenuti fondamentali quali «il linguaggio su Dio, le relazioni personali all'interno della Trinità, l'azione creatrice di Dio nel mondo, il rapporto tra Dio e l'uomo, l'identità di Cristo che è vero Dio e vero uomo» (*Fides et Ratio* n. 66).

La seconda funzione della teologia, quella della teologia fondamentale in particolare, consiste nel «farsi carico di giustificare ed esplicitare la relazione tra la fede e la riflessione filosofica»; in modo più esplicito «la teologia fondamentale dovrà mostrare come, alla luce della conoscenza per fede, emergono alcune verità che la ragione già coglie nel suo autonomo cammino di ricerca». Si tratta di «una via realmente propedeutica alla fede, che può sfociare nell'accoglienza della rivelazione, senza in nulla venire meno ai propri principi e alla propria autonomia» (*Fides et Ratio* n. 67).

Si ripropone il tema dell'autonomia come nel caso della filosofia, ciò significa che ci si trova dinanzi a una ricerca che ha una sua identità e una sua configurazione e non si confonde con alcun'altra. Finora abbiamo parlato della filosofia e della teologia come «prodotti» della ricerca umana e come formazioni del pensiero, che si riferisce alla realtà naturale in un caso e alla Rivelazione nell'altro. Ma possiamo fissare ancora l'attenzione sul «pensare» in quanto tale e sul «credere» come atti che l'essere umano compie quotidianamente. In tale indagine possiamo farci guidare

preliminarmente ai suggerimenti di Edith Stein, citata, come si sottolineerà più avanti, nella *Fides et Ratio*, anzi unica donna considerata esemplare nell'ambito filosofico. Per quanto riguarda le capacità del pensiero umano molti punti della sua opera sono sostegno di un uso autonomo della ragione che può cogliere alcune verità di fondo fino a elaborare una filosofia pura o una filosofia come scienza rigorosa e aggiunge:

«Non bisogna tuttavia pensare ad un'analogia con qualche altra scienza. La definizione indica soltanto che la filosofia non riguarda il sentimento o la fantasia; non si tratta di un sogno ambizioso oppure di una veduta personale, di un fatto di gusto, per così dire; al contrario essa è un fatto della ragione che cerca seriamente e spassionatamente.»¹

A riprova di tutto ciò ella porta come esempio efficace i due pensatori che maggiormente hanno influito sulla sua formazione, Husserl e Tommaso. Nel procedere a un confronto fra le loro due posizioni, Edith Stein mette in evidenza che «sono profondamente convinti che un *logos* agisce in tutto ciò che esiste, e che la nostra conoscenza è in grado di scoprire progressivamente una parte e ancora una parte di questo *logos*, se essa procede secondo la regola di una rigorosa onestà intellettuale»² ma ciò che aggiunge è particolarmente significativo in riferimento alle tematiche contenute in *Fides et Ratio*: «A proposito dei confini che sono posti a tale processo di scoperta del *logos*, si separano indubbiamente le concezioni dei due pensatori». La separazione avviene in relazione alle vie che conducono alla verità, infatti il punto di vista della filosofia pura, assunto da Husserl, ritiene la ragione umana come l'unico strumento di ricerca, certamente si concede che tale ricerca «sia senza fine, che la conoscenza sia un processo ininterrotto, ma essa si mette direttamente in cammino verso la sua meta, cioè la piena verità, che come idea regolativa prescrive la direzione da seguire.»³

L'Autrice aggiunge che «dal punto di vista di questa filosofia non è presa in considerazione alcun'altra strada per raggiungere tale scopo». A margine si potrebbe osservare che questa è la prospettiva che Husserl difendeva in pubblico e che lo spingeva a dire che la filosofia è una via «a-tea» alla verità, cioè non si serve delle verità rivelate, ma privatamente nelle sue meditazioni anch'egli riteneva che il pieno possesso della verità si ha in una esperienza religiosa.⁴ In ogni caso quello che qui

1 E. Stein, «La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto», in *Edith Stein, La ricerca della verità-Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, op. cit., p. 63.

2 *Ibidem*.

3 *Ibidem*, p. 64.

4 Cfr. A. Ales Bello, *Husserl sul problema di Dio*, op. cit.

interessa non è tanto l'interpretazione della posizione husserliana quanto una connotazione «epocale» della filosofia moderna che cerca di fare a meno di aiuti e sostegni per giungere alla verità o per lo meno sostiene ciò in modo programmatico. Al contrario, la speculazione medievale, e in particolare san Tommaso, pur non negando la ragione naturale, ritiene che quest'ultima non potrà raggiungere la meta, ma soltanto avvicinarsi progressivamente a essa: «La conoscenza naturale è solo una via. [...]. Ma non tutto ciò che ad essa è inaccessibile è inaccessibile propriamente al nostro spirito, in base alla sua struttura originaria. Lo spirito è afferrato per breve tempo nel pellegrinaggio di questa vita; ma un giorno giungerà alla meta, nella patria celeste.»⁵

È lì che potrà contemplare in un'intuizione la verità, ma già durante la vita ci si può ulteriormente avvicinare a essa con la fede, la quale rappresenta, pertanto, una seconda via anche se altrettanto provvisoria. Edith Stein individuerà poi una terza via, quella della mistica come indicherà nei commenti ai mistici carmelitani, santa Teresa d'Avila e san Giovanni della Croce.⁶

La filosofia e la teologia stabiliscono, pertanto, una reciprocità di ricerca, quella sottolineata con vigore in *Fides et Ratio*, perché la prima, oltre a possedere una sua autonoma costituzione, fornisce le indicazioni metodologiche alla seconda e la seconda arricchisce il contenuto della prima.

«La parola di Dio si *indirizza a* ogni uomo, in ogni tempo e in ogni parte della terra; e l'uomo è naturalmente filosofo. La teologia, da parte sua, in quanto elaborazione riflessa e scientifica dell'intelligenza di questa parola alla luce della fede, sia per alcuni suoi procedimenti come anche per adempiere a specifici compiti, non può fare a meno di entrare in rapporto con le filosofie di fatto elaborate nel corso della storia» (*Fides et Ratio* n. 64).

La sponsalità come compimento della reciprocità

Dopo aver cercato di orientarsi sul significato del pensare e del credere è opportuno vagliare se sia possibile usare oltre che la categoria della reciprocità anche quella della sponsalità, ma per procedere in questa direzione è necessario approfondire il significato dell'unione umana risalendo alle stesse strutture antropologiche che presiedono alla differenza fra uomo e donna. Anche nel caso di tale antropologia duale possiamo farci guidare sotto un profilo filosofico dalle indicazioni di Edith Stein e sotto un profilo teologico-pastorale dal magistero di Giovanni Paolo II

Secondo Edith Stein la sponsalità si manifesta a livelli diversi. Il primo, perché a noi più vicino, è quello umano, rappresentato dalla unione di due esseri che sono

⁵ E. Stein, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino*, op. cit. p. 65.

⁶ Cfr. E. Stein, «Il castello interiore», in *Natura Persona Mistica*, op. cit. e Id. *Scientia crucis. Studio su S. Giovanni della Croce*, trad. it. di C. Dobner, OCD, Roma 2002.

fondamentalmente uguali nel loro genere, ma diversi nelle specificazioni, l'uomo e la donna, appunto, nei quali il momento comune è rappresentato dalla struttura articolata in corpo psiche e spirito, ma la cui diversità si riflette a tutti questi livelli; tuttavia, proprio perché si tratta di differenza all'interno di una profonda unità, la sponsalità è la ricostruzione di tale unità, che può coinvolgere tutte le dimensioni dell'essere umano o può anche manifestarsi pienamente a livello spirituale.

In quale modo l'ordine della grazia che si manifesta nella religione ebraico-cristiana da senso a tutto ciò e giustifica anche la difficoltà della *realizzazione* dell'unione? Il conflitto che permanentemente si manifesta fra i sessi è il risultato del peccato originale che Cristo è venuto a redimere, ecco il compito affidato agli esseri umani con l'aiuto della grazia. Ciò è indicato dalla pensatrice tedesca relativamente alla donna nel sottotitolo del suo libro *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*. La natura umana connotata essenzialmente ha subito la corruzione del peccato e ciò genera la degradazione dell'essere umano alla dimensione degli istinti e la difficoltà a ricostituire validamente la vita spirituale. L'opera redentrice aiuta attraverso la grazia a ricomporre l'equilibrio fra le parti che formano l'essere umano stesso, la donna come l'uomo, consistenti nel corpo, nella psiche e nell'anima; in tal modo si supera la punizione infitta dopo il peccato che si manifesta, appunto, nella lacerazione dell'armonia delle dimensioni umane. In questo senso la sponsalità e quindi la maternità-paternità che ne derivano acquistano un valore proprio e positivo consentendo la generazione di una nuova vita, di una nuova realtà.

A questo proposito è indispensabile riferirsi alla MD in quel punto in cui si svolge il tema della maternità risalendo proprio alla categoria della sponsalità. Nel paragrafo 18, infatti, si legge che, poiché l'essere umano «non si ritrova pienamente se non mediante un dono sincero di sé», la sponsalità è proprio l'espressione di quell'amore che unisce un uomo e una donna. La conoscenza di cui parla la Bibbia rispetto a questo incontro si realizza pienamente quando «il reciproco dono di sé non viene deformato né dal desiderio dell'uomo di divenire «padrone» della sua sposa («Egli ti dominerà»), né dal chiudersi della donna nei suoi propri istinti («Verso tuo marito sarà il tuo istinto») (Gen. 3,16)».

È pertanto necessaria l'opera della Redenzione che trasforma ciò che il peccato ha corrotto e consente un rapporto equilibrato e paritario. È per questo che per una comprensione piena della dimensione umana abbiamo bisogno della fede e della ragione e della meditazione su di esse, quindi della teologia e della filosofia. D'altra parte l'unione di queste ultime, come unione sponsale, avviene a quel livello che nell'essere umano preso nella sua concretezza corrisponde allo spirito. Come è possibile una maternità e paternità spirituale - e ciò è dimostrato dalla vita consacrata - così la categoria della sponsalità può essere usata e non solo in forma simbolica, ma in modo reale per indicare l'unione fra momenti che, pur apparentemente eterogenei, sono riconducibili a una dimensione in cui tutto trova compimento.

L'eterogeneità non significa contrasto, perché al fondo si trova un unico substrato che è l'essere umano stesso con le sue capacità, potenzialità che possono essere riempite

sia da una conoscenza di ordine naturale che da una rivelazione divina. Si tratta delle diverse fonti in cui la Verità si manifesta, fonti compatibili fra esse e non alternative. E l'unione a cui danno luogo consente di superare alcuni «dualismi». Come nel caso della retta e valida unione sponsale, il momento dell'egoismo e del contrasto fra gli esseri umani viene superato, così fra la ragione e la fede, e nei termini della cultura occidentale, fra l'uso della ragione fatto dalla speculazione greca e il messaggio della Rivelazione donato al popolo ebraico, non solo è possibile un accordo, ma l'evidenziazione di una comune finalità nella ricerca della Verità. Come l'uomo e la donna mantengono le loro caratteristiche pur donando la loro persona nel rapporto sponsale, e generano una nuova realtà, così la filosofia e la teologia come frutti della ragione naturale e della Rivelazione, unendosi, consentono di elevare l'intelletto e lo spirito a una conoscenza sempre più ampia e profonda della realtà umana e divina. Pur essendo azzardata e impropria l'identificazione della ragione e della fede, della filosofia e la teologia con il femminile e il maschile, è possibile usare la categoria della sponsalità, come unione del maschile del femminile, nel concetto della Chiesa come Sposa di Cristo, come soggetto collettivo, così si legge nel paragrafo 25 della MD, rappresentante il momento umano, in termini culturali, quindi, le possibilità che gli esseri umani hanno in quanto tali e fra queste ci sono le capacità intellettuali che sono alla base della ricerca filosofica. Una serie di concatenazioni si apre a questo punto; infatti, se la Chiesa è la Sposa di Cristo, «il Concilio Vaticano II, confermando l'insegnamento di tutta la tradizione, ha ricordato che nella gerarchia della santità proprio la "donna" Maria di Nazareth, è "figura" della Chiesa» (MD, paragrafo 27), il femminile, pertanto, assurge a una straordinaria dignità nella persona di Maria, come icona della Chiesa e dell'umanità che si apre alla Rivelazione e accoglie Cristo attraverso l'adesione di fede.

Per rafforzare quest'ultima indicazione, *Fides et Ratio* si chiude al n. 108 con un riferimento che ci rimanda al tema della differenza in senso antropologico, è il riferimento a Maria vista come modello della femminilità riassumendo in sé l'umanità: esaltazione, pertanto, della femminilità non esclusa dunque, dal compito della ricerca, come è stato per lungo tempo nella storia, anzi indicata come paradigma della stessa indagine filosofica. E che ciò fosse stato intuito già da tempo riguardo a Maria – anche se non esteso al femminile in quanto tale, ma ora entrato pienamente nel Magistero⁷ - è dimostrato dal fatto che «questa verità l'avevano ben compresa i santi monaci dell'antichità cristiana, quando chiamavano Maria "la mensa intellettuale della fede". In lei vedevano l'immagine coerente della vera filosofia ed erano convinti di dover *philosophari in Maria*».

⁷ Cfr. A. Ales Bello, «La dimensione femminile nell'esperienza religio-sa cristiana», in AA.Vv., *Prismi di verità. La sapienza cristiana di fronte alla sfida della complessità*, a cura di M. Malaguti, Città Nuova, Roma 1997.

2.«La sapienza tutto conosce e tutto comprende» La sapienza e il femminile nell'Enciclica «Fides et Ratio»

Nell'impianto teoretico della *Fides et Ratio* la riflessione sulla sapienza svolge un ruolo certamente non secondario. Ci si può domandare quale sia il valore di questo termine e del suo significato con riferimento agli altri due che sono oggetto specifico d'indagine, cioè la fede e la ragione. Prima di dare una risposta a tale quesito è opportuno indicare che già nel capitolo primo la trattazione verte sulla Rivelazione della sapienza di Dio e il termine sapienza è ripreso dalla lettera di Paolo agli Efesini (1,9): «Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare se stesso e far conoscere il mistero della sua volontà», e il contenuto di tale Rivelazione è che essi sono partecipi alla vita divina articolata secondo la struttura trinitaria. Dio, fonte d'amore, manda il Verbo e annuncia mediante lo Spirito la salvezza dell'essere umano, il contenuto sapienziale è, in effetti, un contenuto di salvezza.

Tuttavia questo è il punto d'arrivo di un processo di ricerca della sapienza le cui tappe sono rintracciate fin dai tempi più lontani e ciò non stupisce perché è una caratteristica della *Fides et Ratio* quella di allargare lo sguardo a tutta l'umanità, alle varie culture e religioni sia in senso diacronico, tenendo conto della loro storia, sia in senso sincronico, ponendo attenzione alle esperienze religiose contemporanee. Il capitolo secondo di *Fides et Ratio*, dedicato al rapporto fra *credere* e *intelligere*, ruota, in modo specifico, intorno al tema della sapienza, facendo riferimento essenzialmente ai *Libri sapienziali*, nei quali è presente «il tesoro di civiltà e di culture ormai scomparse» ed esse sono indicate:

«Quasi per un disegno particolare, l'Egitto e la Mesopotamia fanno sentire di nuovo la loro voce ed alcuni tratti comuni delle culture dell'antico Oriente sono riportati in vita in queste pagine ricche d'intuizioni singolarmente profonde» (*Fides et Ratio* n. 16).

Ciò che viene posto in risalto è lo sforzo comune di raggiungere un sapere che dia le risposte alle questioni ultime che travagliano l'essere umano e che garantisca la vita futura; si può osservare a margine come si ponga in questa direzione il messaggio complessivo della religione egiziana con la sua ansia d'immortalità e di ricongiungimento con la divinità. Si tratta in ogni caso di precorriti, che emergono da una lettura senza preconcetti delle pagine della Scrittura (*Fides et Ratio* n. 16), condotta con sensibilità contemporanea, certamente diversa da quella che caratterizzava, ad esempio, il compilatore del libro della Sapienza il quale scorgeva nel politeismo presente nella religione degli Egizi l'origine delle loro iniquità, perché li allontanava dalla ricerca del vero unico Dio e li faceva cadere nel culto idolatrico. Tuttavia è riconosciuto dall'autore di quel libro che l'atto del culto ha una sua indiscussa serietà *a parte subiecti*, essendo la manifestazione genuina di un'esigenza; infatti, si prega per la salute, per la vita, e ci si affida, quindi, a un essere superiore; quando, però, s'indaga sulla natura di questo essere, si nota che esso è «ridotto» a una cosa:

«Eppure quando prega per i suoi beni, per le nozze e per i figli, non si vergogna di parlare a quell'oggetto inanimato; per la sua salute invoca un essere debole, per la sua vita prega un morto: per un aiuto supplica un essere inetto, per il suo viaggio chi non può neppure camminare; per acquisti, lavoro e successo negli affari, chiede abilità ad uno che è il più inabile di mani (Sap. 13,17-20).»

Ciò che da un contenuto valido alla preghiera e fa individuare l'oggetto stesso di tale preghiera è la sapienza, che non è semplice moto o desiderio umano, ma risposta divina a tale aspirazione; la sapienza, pertanto, è invocata e chi la cerca ardentemente, la trova:

«La sapienza è radiosa e indefettibile, facilmente è contemplata da chi l'ama e trovata da chiunque la ricerca. Previene, per farsi conoscere, quanti la desiderano. Chi si leva per essa di buon mattino non faticherà» (Sap. 6,12-14).

La novità connessa con la Rivelazione è che il compimento sapienziale si ha attraverso la *fede*, l'affidamento a Dio, l'unico che sia in grado di elargirlo, perché «è un'emanazione della potenza di Dio, un effluvio genuino della gloria dell'Onnipotente» (Sap. 7, 25) e ciò che concede ha un doppio valore, teoretico e pratico, perché da «[...] la conoscenza infallibile delle cose, per comprendere la struttura del mondo e la forza degli elementi» (7,17) e insegna «[...] la temperanza e la prudenza, la giustizia e la fortezza, delle quali nulla è più utile agli uomini nella vita» (8,7).

Il capitolo secondo della *Fides et Ratio* si presenta, allora, particolarmente significativo perché approfondisce in modo mirabile il significato della fede cogliendone la struttura profonda che la accomuna per un verso all'esperienza religiosa nella sua caratteristica fondamentale e la distingue anche per una sua peculiarità: essa è individuata in modo precipuo dalla dimensione sapienziale che la lega, quindi, da un lato alle più profonde visioni del mondo elaborate da alcuni gruppi umani, dall'altro consente di comprenderla sia in se stessa sia nel suo riferimento alla speculazione razionale propria della filosofia. Nel corso di questa trattazione si cercherà di individuare alcuni nuclei problematici presenti nel testo dell'Enciclica che rimandano a questioni fondamentali di carattere teologico e filosofico.

Il riferimento ai *Libri sapienziali* permette di evidenziare il tema che sta sullo sfondo dell'Enciclica stessa, indicato già all'inizio di essa: il fatto che l'umanità sia in senso diacronico sia sincronico, sia in Oriente sia in Occidente, abbia sempre desiderato «conoscere», ogni cultura e ogni civiltà abbia elaborato una sua «visione del mondo» che spesso si è travasata in altre culture fornendo «tesori» di orientamento speculativo. Si constata che già nel testo biblico vengono ricordati e riproposti alcuni tratti delle culture dell'antico Oriente, non disprezzati in nome di una novità da affermare a tutti i costi, ma considerati come un patrimonio da conservare. Da questo punto di vista il riferimento ai *Libri sapienziali* non serve solo a comprendere la struttura di questo capitolo, ma costituisce, a mio avviso, uno dei tratti teoretici più significativi di tutta *Fides et Ratio*, come si cercherà di mostrare.

Quale tipo di conoscenza è la sapienza?

La definizione della sapienza presente in *Fides et Rado* è tratta dal Siracide, in particolare dal capitolo 14 in cui si parla del saggio e le due caratteristiche che lo distinguono sono la meditazione sul significato della sapienza e l'uso dell'intelligenza; la meditazione non è un atto puramente razionale, ma implica il «cuore» che non esclude tuttavia l'attività della mente. Si nota la compresenza di tutte le capacità umane, quelle che definiamo più strettamente razionali e quelle legate alla dimensione del sentire e dell'intuire; si potrebbe affermare che è implicata tutta la dimensione spirituale dell'essere umano. Ma proprio perché si tratta di capacità, e quindi di potenzialità, che si possono e si debbono sviluppare, nulla è dato per scontato, anzi la conquista della sapienza è faticosa e impegnativa, se è necessario inseguirla, spiarla, origliare alla sua porta; ma quando si è raggiunta e si è presa a compagna della propria vita come dice Salomone nel libro della Sapienza (8,9) si è ottenuto qualcosa di tanto prezioso che si mettono i propri figli sotto la sua protezione.

Il tipo di conoscenza fornito dalla sapienza da un lato ha un carattere di globalità, dall'altro si distingue dal sapere propriamente filosofico, quello greco o egiziano, a causa dell'inclusione nella sapienza della fede verso Dio, che è il Sapiente; ma la sapienza è così importante che non solo si identifica con Dio ma siede in trono accanto a Lui, come si legge nella preghiera di Salomone (Sap. 9,1-5). La fede, allora, è una componente fondamentale della sapienza perché fa «scoprire, nel fluire degli eventi, ecc. la presenza operante della Provvidenza» (*Fides et Ratio* n. 16). Attraverso l'investigazione della sapienza alla quale aspirano tutti gli esseri umani, spesso senza raggiungerla, si pone la correlazione profonda fra la ragione e la fede. Lo sguardo si allarga, come si è già notato, a tutte le culture che hanno dimostrato sempre questo anelito, il desiderio di conoscere è caratterizzato fondamentalmente dal dinamismo che si trova nel cuore dell'essere umano il quale «pur nell'esperienza del limite invalicabile, sospira verso l'infinita ricchezza che sta oltre, perché intuisce che in essa è custodita la risposta appagante per ogni questione ancora irrisolta». Con questa pregnante espressione si chiude il capitolo 17 di *Fides et Ratio*; qui c'è la definizione più propria della dimensione religiosa così come è vissuta da ogni singolo essere umano. Proviamo a commentarla seguendo anche la convincente analisi dell'esperienza religiosa fornita da Gerardus van der Leeuw nella sua *Fenomenologia della religione*; egli sostiene che l'essere umano cerca potenza, cioè si rende conto dei suoi limiti, ma perché questo accada egli deve in qualche modo intuire ciò che è al di là del limite, infatti «intuisce» che ciò che si trova oltre «riempie» la sua sete perché si tratta di un'infinita ricchezza; la Potenza che si intravede, non si possiede, non dipende da lui, è «estranea» per questo «sospira» finché non entra nella sua vita e la trasforma.⁸

Questo è il tipo di esperienza che connota esistenzialmente ogni essere umano; come dimostra la sua ricerca affannosa presente in tutte le religioni, ma tale esperienza trova il suo compimento solo nella rivelazione dell'amore di Dio nell'Antico e nel

⁸ G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, op. cit, paragrafo

Nuovo Testamento. Che si tratti di una ricerca da parte dell'essere umano, ma che la conquista non dipenda da lui, perché sa di cercare, ma non trova sempre la risposta adeguata, come sottilmente ha affermato sant'Agostino, è indicato dalle tre regole che sono contenute nel capitolo 18 della *Fides et Ratio*: il riconoscimento dell'inquietudine umana, la necessità dell'umiltà e l'accettazione della trascendenza di Dio come amore. Chi non le segue cade nella stoltezza; lo stolto, secondo ciò che è detto nel salmo di Davide (14 [13], 1), è colui che con parola a noi più vicina definiamo «ateo» nella doppia accezione dell'atteggiamento teorico - «Lo stolto pensa: non c'è Dio» - e pratico - «Tutti hanno traviato, sono tutti corrotti; nessuno fa il bene, neppure uno [...]. Non invocano Dio: tremeranno di spavento, perché Dio è con la stirpe del giusto».

Molto bene la stoltezza indica che l'ateismo è il non voler riconoscere Dio, è la «fuga» di fronte a Lui, secondo la bella espressione di van der Leeuw,⁹ perché la divinità è presente in ogni essere umano, ma quest'ultimo può riconoscerla o allontanarsene, e questa è la prova della sua libertà.

Sapienza e filosofia

La via sapienziale che conduce a Dio si biforca: da un lato è iscritta nel cuore umano, dall'altro muove dal mondo circostante, dalla natura. Se è vero che la sapienza non si identifica con la filosofia greca, cioè non è un pensiero puramente razionale che procede per prove e dimostrazioni, è anche vero che la filosofia offre spunti e osservazioni che sono accettati all'interno dei testi sapienziali, risalenti all'età ellenistica e quindi influenzati anche da quella cultura; uno di questi è, appunto, il ragionamento, che inferenzialmente conduce dalla bellezza delle cose al creatore: «Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature, per analogia si conosce l'autore» (Sap. 13, 5), dove il termine «analogia» assume un significato particolare trattandosi del concetto sul quale si costruirà gran parte della speculazione metafisica occidentale soprattutto in relazione alla questione di Dio come problema filosofico. Il libro della natura è offerto all'intelligenza umana; se non si sa leggere si fa come lo stolto, si vogliono chiudere gli occhi della mente per non vedere:

«Se l'uomo con la sua intelligenza non arriva a riconoscere Dio creatore di tutto, ciò non è dovuto tanto alla mancanza di un mezzo adeguato, quanto piuttosto all'impedimento frapposto dalla sua libera volontà e dal suo peccato» (*Fides et Ratio* n. 18).

Il libro della Sapienza, scritto in età ellenistica, sembra accogliere, come si è detto, alcuni spunti filosofici e l'autore è in qualche modo influenzato da essi. Ciò consente all'interno della *Fides et Ratio* di affrontare la questione del rapporto fra sapienza e

⁹ Nella quinta parte del suo libro, dedicata alle *Figure* delle varie religioni, van der Leeuw inserisce quella della «fuga» (paragrafo 90) sotto la quale comprende l'ateismo; per lui, dunque, l'ateismo rivela la profonda e insopprimibile apertura religiosa dell'essere umano, il quale è tuttavia libero di assecondarla o reprimerla.

filosofia e della loro compatibilità. Si riflette, pertanto, sul significato e il potere della ragione. «La ragione, in questa prospettiva, viene valorizzata, ma non sopravvalutata». Questa affermazione che si trova nel paragrafo 20 di *Fides et Ratio* deve essere ben compresa perché potrebbe suonare come una giustificazione del fideismo, contro il quale, al contrario, in molti luoghi dell'Enciclica si polemizza. Importante è tener conto della distinzione fra i due termini: «valutare» e «sopravvalutare».

Fides et Ratio ribadisce che la ragione può da sola ottenere risultati validi, quindi essere nel vero, «[...] ma acquista pieno significato solamente se il suo contenuto viene posto in un orizzonte più ampio, quello della fede». E ancora si insiste con richiamo a *Pro* 20,24 che la verità piena, secondo l'Antico Testamento, si raggiunge con l'illuminazione della ragione da parte della fede. Si insiste ancora sul tipo di conoscenza che si acquisisce attraverso la sapienza, infatti la compresenza fra momento razionale e momento di fede, la loro circolarità, è garanzia di verità.

Si tratta semplicemente di constatare che questa è la conoscenza propria dell'Antico Testamento e che essa è diversa dalla filosofia e dalla teologia elaborate successivamente, oppure tale tipo di conoscenza viene considerato esemplare nella stessa *Fides et Ratio*?

La questione non è di poco conto ed è risolvibile solo attraverso una meditazione sulle vie di ricerca della verità. E chiaro che nella cultura greca in modo autonomo e separato si è elaborato un sapere che definiamo filosofico e che tende alla ricerca della verità, prevalentemente affidandosi alle capacità umane. Si è già notato come in *Fides et Ratio* tale tipo di ricerca venga considerato diverso da quello dell'Antico Testamento - «Certo nell'antico Israele la conoscenza del mondo e dei suoi fenomeni non avveniva per via di astrazione, come per il filosofo ionico o il saggio egiziano» (paragrafo 16) -, quest'ultimo tuttavia non consiste nell'atteggiamento di chi, affidandosi alla Rivelazione, abdica di fronte alle proprie capacità razionali ma, al contrario, proprio perché non le separa in modo esplicito, le potenzia. Ed è questo il punto di differenziazione, cioè l'individuazione e la distinzione di ambiti, quello della ragione - e al suo interno l'uso intuitivo e discorsivo - e quello della fede che solo la riflessione filosofica di matrice greca ha saputo compiere con il rischio di una contrapposizione fra essi, come dimostra la storia della cultura occidentale.

La stessa filosofia greca meriterebbe un'indagine più approfondita che possa cogliere il rapporto fra atteggiamento religioso e riflessione razionale. Infatti, la distinzione fra i due momenti, se è valida in una certa misura come contrapposizione della filosofia al politeismo tradizionale, è forse meno valida per il nesso fra ricerca filosofica ed esperienza religiosa. Alcuni pensatori sono particolarmente significativi in questa direzione: ad esempio Eraclito, Parmenide, Platone. Per quanto riguarda il primo è opportuno ricordare il bel frammento in cui si dice che l'unico, il sapientissimo vuole e non vuole essere chiamato Zeus,¹⁰ dal quale emerge che la divinità, intesa in senso monoteistico, è sapiente in sommo grado e, pertanto, indefinibile con caratteristiche

10 «L'unico, il solo sapiente vuole e non vuole essere chiamato Zeus» (B 32, Diels-Kranz).

umane e nel quale già si intravede il rapporto fra una teologia affermativa e una teologia negativa. E ancora Parmenide, la cui intuizione dell'essere è contenuta in realtà in un contesto di rivelazione religiosa: è la Dea che la compie e la offre a un mortale. Per Platone, l'unicità della divinità che è Bene è il punto d'arrivo di un'ascesi filosofico-religiosa, come ha dimostrato in modo suggestivo Simone Weil.¹¹

È necessario tener conto del fatto che in modo progressivo nella stessa cultura greca si opera la distinzione fra filosofia e religione, ma che soprattutto nell'età moderna tale distinzione - che diventa scissione e in qualche caso contrapposizione - si delinea in modo definitivo, forse ancora per i Greci, o per lo meno per alcuni di essi, in particolare i seguaci dell'orfismo, come i Pitagorici, Platone, il pensiero filosofico aveva un valore sapienziale, legandosi a un'aspirazione religiosa, di una religiosità naturale certamente.

Operata la scissione nei secoli a noi più vicini, si tratta, allora, di ritrovare l'unità, pur non potendo rinunciare ormai alla distinzione; si tratta di ricostruire un nuovo pensiero sapienziale, dopo essere passati attraverso la bufera della lacerazione. La sapienza antica, quella dell'Antico Testamento, si distingue da quella greca perché si fonda sulla Rivelazione dell'Unico, Vero Dio, vive sulla compenetrazione della fede e della ragione senza teorizzare la loro natura e struttura, e quindi la loro differenza, ma unificando in realtà quelli che sono i loro contenuti; la sapienza che si dovrebbe riconquistare nella contemporaneità è consapevole di tutto ciò e dovrebbe superare le contrapposizioni raggiungendo un livello più alto. All'ingenuità teoretica, si potrebbe dire, del credente dell'Antico Testamento, il fedele cristiano di oggi contrappone una consapevolezza più profonda delle distinzioni e articolazioni dei saperi, con il rischio, però, di perdere l'unità, di cadere nel fideismo e nel razionalismo, di perdere in sostanza la sapienza. Certamente il compito che oggi ci attende è più duro e più difficile, ma il cristiano ha, appunto, un'ulteriore fonte sapienziale sulla via della Rivelazione aperta da Cristo. Questo evento ha rappresentato il compimento della Rivelazione in un momento e in un contesto in cui l'elaborazione filosofica greca si era diffusa culturalmente e quindi doveva inevitabilmente venire a contatto con la tradizione ebraico-cristiana. Se nel libro della Sapienza si era stabilito questo contatto, in realtà esso è presente fin dalla prima elaborazione del cristianesimo come dimostrano il Vangelo di Giovanni e le lettere di Paolo.

Il paragrafo 22 di *Fides et Ratio* richiama, appunto, la continuità fra i *Libri sapienziali* e la predicazione paolina, sottolineando in particolare il rispetto di Paolo nei confronti delle capacità della mente umana di cogliere il vero, quindi verso un atteggiamento che può essere definito «filosofico».

¹¹ Simone Weil in *La Grecia e le intuizioni precristiane* (Borla, Torino 1967) sottolinea una forte continuità fra la religione greca e il cristianesimo insistendo forse in modo eccessivo; tuttavia la sua analisi può essere valida per quell'aspetto per cui rivela la comunanza di alcune strutture fondamentali presenti nelle diverse esperienze religiose.

Si tratta sempre di una sorta di Rivelazione rivolta alla mente umana: «[...] poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità», tuttavia la libertà umana, altra grande caratteristica, consiste proprio nel poter accettare o rifiutare tale indiretta rivelazione.

La *Fides et Ratio* commenta: «Alla ragione dell'uomo, quindi, viene riconosciuta una capacità che sembra quasi confinata entro la conoscenza sensoriale, dal momento che può riflettervi sopra criticamente, ma argomentando sui dati dei sensi può anche raggiungere la causa che sta all'origine di ogni realtà sensibile.»

Esplicito è, pertanto, il rapporto con l'indagine filosofica: «Con terminologia filosofica potremmo dire che, nell'importante testo paolino, viene affermata la capacità metafisica dell'uomo». La ragione dell'impedimento dell'esercizio di tale visione è da ricercarsi nella colpa originaria, nel peccato di orgoglio, nella convinzione di poter agire e conoscere, fidando solo sulle proprie forze. «Gli occhi della mente non erano ormai più capaci di vedere con chiarezza: progressivamente la ragione è rimasta prigioniera di se stessa», commenta *Fides et Ratio* (paragrafo 22). Etica e gnoseologia si rimandano a vicenda, si potrebbe osservare con mentalità filosofica, e, se questo è vero, l'evento salvifico della venuta di Cristo illumina anche la ragione, la spinge a «vedere», è quella che Edith Stein chiama ragione soprannaturale, cioè il superamento della debolezza della ragione, la liberazione delle sue potenzialità nascoste dal peccato.

Proprio la definizione di «ragione soprannaturale», che ha suscitato spesso perplessità nei lettori del saggio in cui Edith Stein confronta il pensiero di Husserl e quello di Tommaso,¹² può essere compresa alla luce di quanto è detto nella *Fides et Ratio* a proposito della Sapienza e ha strette connessioni con la questione della «filosofia cristiana», così come è proposta dalla filosofa tedesca e dal filosofo francese J. Maritain. Se è vero che c'è una filosofia aperta alla fede nel senso che la ricerca della verità conduce il filosofo per mezzo della luce naturale a porsi le domande ultime e somme, è anche vero che per il filosofo che è anche credente - come sostiene Maritain - le verità rivelate costituiscono un ampliamento di orizzonti, l'indicazione di un cammino nuovo eppure accessibile anche all'intelletto umano. In questo senso Edith Stein parla della ragione illuminata dalla fede, pertanto la filosofia cristiana consiste nel «[...] raccogliere in unità tutto quello che ci è reso accessibile dalla ragione naturale e dalla Rivelazione».¹³

12 E. Stein, «La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino», trad. it. di A. Ales Bello, in *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1994.

13 E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, op. cit., p. 63.

La Rivelazione ha qui un ruolo diverso rispetto alla teologia, perché non si tratta di muovere direttamente dalle verità di fede e lavorare intellettualmente su esse, secondo il processo che ha dato luogo storicamente alla teologia, ma di lasciarsi in qualche modo guidare nella ricerca della verità iniziata con mezzi puramente umani. Pur non potendo dire di essere di fronte a un atteggiamento strettamente sapienziale, siamo in una situazione in cui la ricerca umana si rende conto di essere limitata e in qualche caso si lascia guidare. Si pensi all'elaborazione del concetto di persona e dello stesso concetto di Dio come essere. È interessante rispetto al concetto di persona il fatto che venga utilizzato ormai anche da chi ha perso il significato originario - teologico - di tale concetto, ma, nell'utilizzarlo positivamente in riferimento alla dignità umana, intravede un contenuto di tipo largamente spirituale che la tradizione ebraico-cristiana ha contribuito a mettere in luce. La *Fides et Ratio* certamente non prende posizione nel modo qui indicato, ma si sofferma sul tema della filosofia cristiana, facendo riferimento anche ai suoi teorici, E. Gilson, J. Maritain, Edith Stein, ed è interessante che nel paragrafo 74 in cui sono citati accanto a essi appaiono i nomi di Solov'ëv, Florensky, Caadaev e Lossky i quali senz'altro sono eredi diretti di una tradizione sapienziale che ha sentito meno l'influenza dell'atteggiamento razionale prevalente nell'Occidente europeo.

In particolare l'opera di Solov'ëv *La Sophia* teorizza in modo pieno e completo la peculiarità di tale conoscenza che è in realtà una teo-sofia, conoscenza del divino che non esclude la dimensione speculativa umana - la logica, la metafisica - ma la completa. Essa stabilisce una continuità fra Dio e l'essere umano e può essere percorsa in un processo ascendente e discendente, perché è Dio che la manifesta agli uomini anche attraverso precorriti, come è accaduto in Platone o nella cabbala, ma la pienezza della Rivelazione si ha con la venuta di Cristo che la porta a compimento non eliminando il contributo umano, anzi esaltandolo.

Il momento trinitario è messo in evidenza in particolare da Florensky che in *La colonna e il fondamento della verità* considera Sofia come l'amore creativo di Dio che regge l'essenza di tutte le cose, come luogo in cui si manifesta la presenza di Dio. Sofia è anche il momento «femminile» che accoglie e forma, come sostiene Solov'ëv, ma può anche «deformare», ecco l'origine del male. In ogni caso secondo i pensatori orientali citati la sapienza è oggetto di intuizione, di contemplazione piuttosto che di possesso concettuale e ciò determina in Lossky il primato della teologia simbolica su ogni altro tipo di teologia sulla linea di Dionigi l'Areopagita. Quest'ultimo pensatore potrebbe essere l'anello di congiunzione, anche se lontano cronologicamente, fra la speculazione orientale e quella occidentale le quali, pur avendo percorso vie diverse, dibattono in fondo gli stessi problemi e discutono su approcci simili. Un ampio confronto fra le due «mentalità», che in sostanza non si contrappongono ma sottolineano solo aspetti diversi, si trova nel saggio di Edith Stein *Le vie della conoscenza di Dio*.¹⁴ Tale saggio è dedicato a Dionigi, ma quest'ultimo è commentato

14 E. Stein, *Le vie della conoscenza di Dio*, introduzione di C. Bettinelli, Edizioni Messaggero Padova, 1983.

e analizzato attraverso la mediazione di Tommaso d'Aquino; ciò che interessa la pensatrice in questo caso sono i gradi della «teologia»; qui si delinea chiaramente la ben nota distinzione fra la teologia affermativa - «Per affermare qualcosa di ciò che supera ogni dato, si deve cominciare da ciò che gli è più affine. Dio, infatti, è vita e bontà in misura superiore all'aria e alla pietra»¹⁵ -, la teologia negativa - «Al contrario, la negazione dovrebbe cominciare da ciò che è più lontano da lui. Infatti è più vero affermare che lui non è intemperante e non si adira, piuttosto che dire che non può essere nominato né conosciuto. È in questo modo che la teologia negativa sale la scala gerarchica delle creature per constatare, ad ogni gradino, che il Creatore lì non si trova»¹⁶ - e infine la teologia mistica che, nel silenzio assoluto, si unisce all'Ineffabile.

Ciò che attira in particolare l'attenzione della Stein è la teologia simbolica, il gradino più basso della teologia affermativa come è indicata dal Dionigi nella *Lettera IX* a Tito. Essa si fonda sul linguaggio simbolico che richiede uno speciale acume per essere inteso; si tratta di immagini ardite delle quali è intessuta la Sacra Scrittura, queste sono necessarie perché «se la parte dell'anima, che è libera dalla necessità di ricevere impressioni sensibili, potrebbe essere destinata alla semplice contemplazione interiore delle immagini divine, all'altra, però, soggetta alle impressioni, si addice essere innalzata verso le cose divine mediante tipiche metafore»,¹⁷ così Edith Stein giustifica filosoficamente l'esistenza del linguaggio simbolico. Ella sottolinea il legame fra il testo di Dionigi e i *Libri sapienziali*, commentando le immagini che l'autore della *Lettera IX* utilizza, quella del fuoco che esplicita la descrizione della sapienza contenuta in *Sap. 7,22* («In essa c'è uno spirito intelligente, santo, unico, molteplice, sottile, mobile, penetrante, senza macchia, terso, inoffensivo ecc.») e quella della bevanda sacra presente in *Pro. 9,2* («La Sapienza si è costruita la casa, ha intagliato le sue sette colonne. Ha ucciso gli animali, ha preparato il vino e ha imbandito la tavola»).

In realtà Dionigi aggiunge l'immagine della coppa e la Stein trova una giustificazione per questa scelta: da un lato, la Sapienza offre fermezza e solidità, la coppa appunto; dall'altro, la bevanda in essa contenuta è segno di mobilità. Quietude e moto si compenetrano nella Sapienza:

«Si comunica ad ogni cosa e rimane, nello stesso tempo, in sé sempre ferma e sempre in moto senza essere né in riposo né in movimento. Essa compie la sua opera provvidenziale, per così dire, rimanendo in sé e restando fissa (nell'esercizio) della provvidenza in modo naturale e insieme soprannaturale.»¹⁸

15 *Ivi*, p. 136.

16 *Ibidem*.

17 *Ivi*, p. 139.

Continuando nella descrizione del nutrimento che dà la sapienza, la Stein ritiene che il cibo solido, di cui parla anche san Paolo, sia la perfezione spirituale e perseverante che consente una conoscenza ferma, il nutrimento liquido significa l'insegnamento ampio e fluente che conduce alla conoscenza di Dio.

«La divina Sapienza dona tutto ciò ai suoi seguaci, ai quali elargisce con dovizia alimenti abbondanti e che non finiscono mai. Ecco che cosa vuoi dire cibarsi veramente, e per questo la sapienza viene celebrata come Colei che dispensa la vita, che mitre gli uomini, è rinnovatrice e perfezionatrice.»¹⁹

Osservazioni conclusive

Il tema della sapienza, come si è ricordato, costituisce uno dei fili conduttori teorici della *Fides et Ratio*. L'Enciclica non prende posizione in modo netto a favore di un sapere quale è indicato dalla sapienza, tuttavia tiene presente tale prospettiva per evitare una riduzione della conoscenza a quella puramente filosofica e anche un atteggiamento fideistico. Tutto ciò emerge ancora più chiaramente sul versante della teologia; infatti l'invito rivolto ai teologi di tener conto della filosofia è così indicato nel paragrafo 105:

«Il legame intimo tra sapienza teologica e il sapere filosofico è una delle ricchezze più originali della tradizione cristiana nell'approfondimento della verità rivelata.»

E ancora nel paragrafo 99: «La riflessione filosofica molto può contribuire nel chiarificare il rapporto fra verità e vita, tra evento e verità dottrinale e, soprattutto, la relazione tra verità trascendente e linguaggio umanamente intelligibile»; si tratta in ultima analisi per la teologia di «presentare l'intelligenza della Rivelazione ed il contenuto della fede. Il vero centro della sua riflessione sarà, pertanto, la contemplazione del mistero stesso del Dio Uno e Trino» (paragrafo 99).

La circolarità fra *intellectus* e *fides* fa della teologia un sapere che ha caratteristiche sapienziali, come è detto sopra, certamente rispetto alla sapienza antica e a quella del pensiero orientale, in cui la continuità fra i due momenti è molto forte; nella nostra mentalità occidentale dobbiamo fare i conti con distinzioni e al limite con contrapposizioni. Il modello sapienziale viene additato come esempio di concordia e di sintesi. L'esemplarità di tale modello è indicata anche alla fine della *Fides et Ratio*: «Il mio ultimo pensiero è rivolto a colei che la preghiera della Chiesa invoca come *Sede della Sapienza*» (paragrafo 108).

Si è notato sopra come Edith Stein indicava nella sapienza la fonte della vita e vedeva quindi in Lei il momento femminile. Altrettanto alla fine di *Fides et Ratio* la Beata Vergine è equiparata alla filosofia:

¹⁸ *Ivi*, p. 143.

¹⁹ *Ivi*, p. 144.

«Come la Vergine fu chiamata ad offrire tutta la sua umanità e femminilità affinché il Verbo di Dio potesse prendere carne e farsi uno di noi, così la filosofia è chiamata a prestare la sua opera, razionale e critica, affinché la teologia come comprensione della fede sia feconda ed efficace.»

Ciò significa aprirsi a una verità altra, stabilire il ponte fra l'umano e l'eterno, per questa ragione lo pseudo Epifanio chiamava Maria «la mensa intellettuale della fede» e i santi monaci erano convinti di dover *philosophari in Maria*. Si attua in tal modo un sapere che nella completezza dei suoi momenti non divide, ma unisce la ragione e la fede, avvicinandosi a quel modello sapienziale ricorrente nella storia dell'umanità, vivificato ora dalla completezza della Rivelazione. Si comprende allora il senso della preghiera conclusiva della *Fides et Ratio* rivolta a Maria Sede della Sapienza:

«Il cammino verso la sapienza, ultimo ed autentico fine di ogni vero sapere, possa essere liberato da ogni ostacolo per intercessione di Colei che, generando la Verità e conservandola nel suo cuore, l'ha partecipata all'umanità intera per sempre.»

3. *Philosophari in Maria*

Le parole con le quali si conclude l'Enciclica *Fides et Ratio* sono un'invocazione a Maria, *Sedes Sapientiae*. Si legge infatti:

«Possa la Sede della Sapienza essere il porto sicuro per quanti fanno della loro vita la ricerca della saggezza. Il cammino verso la sapienza, ultimo e autentico fine di ogni vero sapere, possa essere liberato da ogni ostacolo per l'intercessione di Colei che, generando la Verità e conservandola nel suo cuore, l'ha partecipata all'umanità intera per sempre» (n. 108).

Tale invocazione, che pure potrebbe avere una sua autonomia come preghiera rivolta a Maria e non essere legata ai contenuti di *Fides et Ratio*, in realtà è posta al termine di una significativa riflessione che è opportuno analizzare. Il filo conduttore, come è chiaro, è rappresentato dalla sapienza, ma perché Maria è ritenuta la sede della sapienza?

In primo luogo si istituisce un paragone fra la Vergine, nel momento in cui offre la sua umanità e femminilità perché si realizzi l'Emanuele, il Dio tra noi, e la filosofia mentre offre la sua opera alla teologia perché quest'ultima possa essere efficace e feconda; anzi il paragone prosegue con un'ulteriore specificazione: come Maria non perde la sua vera umanità e libertà, così la filosofia non perde la sua autonomia se accoglie la verità del Vangelo. E si conclude che ciò era stato già intuito dai santi monaci dell'antichità cristiana che l'avevano definita «la mensa intellettuale della fede».

Il richiamo alla definizione contenuta nell'Omelia in lode di Santa Maria Madre di Dio dello Pseudo Epifanio consente di compiere un passo ulteriore; non si tratta più di un paragone, ma del fatto che i santi monaci vedevano in lei l'immagine stessa

della vera filosofia ed erano convinti di dover *philosophari in Maria*. Fin qui arriva ciò che è esplicitamente detto sull'argomento in *Fides et Ratio*. Ma la questione del filosofare in Maria ci interpella e suscita la richiesta di un approfondimento. Se Maria è la sede della sapienza e la sapienza è l'unico e autentico fine dell'umano sapere, Maria ha a che fare con la sapienza in un modo profondo che si tratta di indagare. Allora, se l'ultimo paragrafo di *Fides et Ratio* contiene un tale riferimento, è possibile rintracciare nelle parti precedenti argomenti che preludono a quanto è contenuto nella parte finale? Si è sospinti, pertanto, a rileggere la *Fides et Ratio* in questa ottica e in effetti si evidenzia una dimensione sapienziale che attraversa tutta l'Enciclica e trova i suoi momenti specifici nel secondo capitolo dedicato a «*credo ut intellegam*» in cui si trova un riferimento esplicito ai *Libri sapienziali* e nella citazione dei filosofi dell'età contemporanea appartenenti alla cultura orientale contenuta nel paragrafo 74 e che culmina nell'ultimo paragrafo, il 108 prima citato. Allora alcune domande sorgono spontanee: Sophia è femminile? che cosa ha a che fare il femminile con la trattazione della *Fides et Ratio*? è possibile rintracciare un legame, certamente sotterraneo e non esplicito, con la *Mulieris dignitatem*? Per rispondere a esse è opportuno iniziare proprio dal riferimento ai *Libri sapienziali*.

Nel paragrafo 16 della *Fides et Ratio* si insiste sulla peculiarità della sapienza come si è già indicato ed è opportuno ricordare. Da un lato è composta da un desiderio di sapere che accomuna tutti gli esseri umani, dall'altro da una sorta di indistinzione fra quelle che noi definiamo conoscenza razionale e adesione di fede. Tale indistinzione non è certamente confusione, ma corrisponde a una profonda unità e circolarità dei due momenti che, in particolare nell'antico Israele, non aveva subito la scissione operata in seguito dai filosofi greci. Ciò è chiaro nel testo del Siracide (14,20-27) nel quale l'uomo saggio «medita», «ragiona con l'intelligenza», «considera con il cuore», «penetra con la mente»; si nota che meditazione, intelligenza, cuore e mente sono già distinte dall'autore sacro, ma nel difendere una posizione tradizionale ritiene tutti questi elementi aspetti di una sola attività che può essere descritta attraverso atti esistenziali. La sapienza è «inseguita» lungo una pista con la fiducia che condurrà in qualche luogo, questa è la «casa» della sapienza intorno alla quale si affatica «spiando» dalle finestre, «ascoltando» alla sua porta, «ponendo» un chiodo alla parete poiché non può entrare, alza la tenda presso essa, si ripara insieme alla sua famiglia come sotto un albero. In sintesi, non se ne appropria, ma si affida. Ecco il messaggio più alto che ci giunge da questa descrizione. Troviamo lo stesso atteggiamento in Maria come è delineato costantemente nei Vangeli, in particolare nel momento del *fiat* e ancora a proposito della permanenza di Gesù adolescente nel tempio fra i dottori. Maria, come Giuseppe, non comprese le parole di Gesù: «Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?» (Lc. 2,49), eppure «serbava tutte queste cose nel suo cuore» mentre «Gesù cresceva in sapienza, età e *grazia* davanti a Dio e agli uomini» (Lc. 2, 51-52). Nel testo ora citato si parla esplicitamente di sapienza in relazione a Gesù, infatti nel Nuovo Testamento Cristo è presentato come sapienza e sapienza di Dio - come è anche sottolineato in

Fides et Ratio n. 22 -, tuttavia ci si può domandare perché la liturgia abbia riferito alla Vergine Maria il brano dei Proverbi 8,22s, che comincia con le ben note parole:

«Il Signore mi ha creato all'inizio della sua attività, prima di ogni sua opera fin d'allora. Dall'eternità sono stata costituita, fin dal principio, dagli inizi della terra.»

Il riferimento a Maria è forse più ampiamente un riferimento al femminile e al ruolo che può svolgere nella storia della salvezza, ruolo dal quale non è disgiunto il riferimento al momento conoscitivo? Prima di affrontare tale questione, esaminiamo il secondo punto in cui viene presa in considerazione la dimensione sapienziale in *Fides et Ratio*. Questo riferimento non è esplicito, tuttavia è ricavabile dalla citazione di alcuni filosofi contemporanei i quali possono costituire un esempio per continuare in una speculazione che pone e giustifica la circolarità fra teologia e filosofia.

Nel paragrafo 74 si nominano grandi teologi cristiani che si segnalano anche come grandi filosofi e, oltre a quelli consolidati nella tradizione, vengono citati i contributi più recenti nella speculazione cosiddetta occidentale, ma con un'ulteriore specificazione all'interno della cultura europea fra Oriente e Occidente. Mentre per noi che facciamo parte della cultura europea occidentale è quasi scontato che vengano nominati J.H. Newman, A. Rosmini, J. Maritain, E. Gilson, E. Stein, invece può essere una sorpresa che siano presenti studiosi come Vladimir Solov'ëv, Pavel Florenskij, Petr J. Caadaev e Vladimir Lossky. Anche a una superficiale ricognizione sulla loro speculazione appare una nota comune costituita dal riferimento alla dimensione sapienziale.

In realtà il pensatore in cui tale dimensione si delinea più fortemente è proprio Solov'ëv e in particolare nella sua teosofia - si può ricordare la sua opera *La Sophia* (1876). Quella da lui individuata è una sapienza «bipartita» che si serve della logica e della metafisica e pone nel mezzo ciò che egli chiama il mito ebraico-cristiano della «caduta». Per comprendere sinteticamente la sua posizione possiamo utilizzare un brano di una studiosa italiana di Solov'ëv, Nynfa Bosco, che scrive:

«Una sapienza che è giusto chiamare teo-sofia perché è sapienza divina del divino, appartenente in pienezza solo a Dio; e per partecipazione e prolessi agli uomini che Dio ama e che credono alla sua autorivelazione in Cristo o almeno ne sono anticipatamente illuminati come Platone e i suoi discepoli pagani o come i cabalisti ebrei.»²⁰

Si tratta di una linea di congiunzione fra divino e umano percorribile nei due sensi per cui occorrerà conoscere la logica redentiva di Dio, ma anche la struttura del mondo in senso metafisico, inoltre, data la caduta di Adamo, tale linea è accessibile con la Rivelazione. Confluiscono in tal modo in questa conoscenza sapienziale la metafisica, la logica e perfino le scienze e soprattutto la Rivelazione divina come si mostra nel cristianesimo dei primi due secoli e continua nel cristianesimo orientale.

²⁰ N. Bosco, «Vladimir Solov'ëv, Il senso della vita», in AA. VV. *La vita. Storia e teoresi*, a cura di Marcelle Sánchez Sorondo, Pontificia Università Lateranense-Mursia, 1998.

Il tema della Sofia o Anima del mondo diventa centrale per cogliere il significato del male. Il Soggetto assoluto è intimamente polare e l'Altro da sé, ma sua immagine speculare, è il *Logos* che al suo interno è anch'esso intimamente polare, in quanto principio attivo di determinazione e Sofia, principio femminile di determinabilità, ricettacolo. Se quest'ultima si ribella, invece di formare «deforma», si spiega in tal modo la radicale ambiguità del femminile sempre oscillante fra il divino e il demoniaco – Eva e Maria si potrebbe aggiungere. Ma il *Logos* prepara la redenzione; con un continuo processo dialettico mentre Adamo riattualizza la ribellione di Sofia, Cristo, kenosi del *Logos*, diventa il secondo Adamo. La Sofia, benché ricettacolo e quindi «passiva», deriva dal Soggetto Assoluto ma anche come Anima del mondo fa parte di tale Soggetto. Il femminile, pertanto, pur nella sua ambiguità, svolge un ruolo importante nella struttura profonda della realtà. Troviamo anche in questo caso il nesso sapienza-femminilità. Su tale linea di indagine si pone anche Florenskij, il quale cerca la Verità spirituale che è la contemplazione di sé per mezzo dell'altro in un Terzo; si delinea in tal modo una Trino-Unità, oggetto di una teologia che a differenza di quella occidentale si allontana dalla concettualizzazione per orientarsi verso la «visione». Soltanto una conoscenza che sia insieme intuitiva e discorsiva conduce alla Verità che egli identifica con la Sofia, l'amore creativo di Dio che regge l'essenza più profonda delle cose come luogo in cui si manifesta la presenza di Dio (*La colonna e il fondamento della verità*, 1914). È evidente l'influenza di Solo'vëv: Sofia è la radice della vita del creato e della sua uni-totalità come presenza di Dio nelle cose, oggetto di contemplazione e non di possesso concettuale.

Lo scritto di Vladimir Lossky *La teologia mistica della chiesa orientale* (1946) mette in evidenza l'importanza dell'apofatismo e quindi della teologia simbolica; in questo caso la conoscenza sapienziale sottolinea i limiti delle possibilità umane, ma vuole soprattutto rispettare il mistero della persona sia umana che divina senza ridurla a pura natura. La fusione dell'umanità con Dio è al centro della speculazione di Caadaev; in questa prospettiva la storia è comprensibile soltanto come «storia una», come giustificazione di ogni fatto in una verità eterna che solo il cristianesimo è in grado di svelare in quanto portatore di un'unità che è indispensabile ricomporre dopo la frantumazione operata dalla riforma. Anche in questo caso si tratta di riconoscere l'importanza del momento religioso come momento sapienziale (*Lettere filosofiche*, 1936).

La nota dominante nei pensatori citati consiste nell'evidenziare il valore di una conoscenza intuitiva più che discorsiva la quale mantiene una straordinaria affinità con l'esperienza religiosa e nello scorgere nella divinità, pur considerata come una totalità, un aspetto, un momento rappresentato dall'amore, dalla forza creativa che viene identificato con Sofia. Il grande sfondo culturale che li accomuna è il riferimento alla patristica greca che si vuole riattualizzare, con lo sguardo rivolto anche ad alcuni momenti del pensiero occidentale, in particolare per Solov'ëv all'ultimo Schelling. Il nesso sapienza-femminilità presupposto nello stesso concetto di Sofia viene, come si è detto, specificamente evidenziato da Solov'ëv. Ulteriore oggetto di analisi, al quale si può solo brevemente accennare, sarebbe quello relativo

al modo in cui il pensiero occidentale si apre alla dimensione sapienziale. Certamente il pensiero occidentale mantiene rispetto a quello orientale un andamento più concettuale - razionale nell'esame della questioni, anche di quelle relative al cammino che l'essere umano può percorrere per raggiungere Dio - si pensi alle cosiddette prove della sua esistenza -, in ogni caso, per lo meno per quanto riguarda i pensatori citati nel paragrafo 74 della *Fides et Ratio*, essi non pretendono di razionalizzare tutto, anzi si delinea una necessaria apertura a dimensioni altre, quali appunto quella della fede che accoglie la Rivelazione e quella dell'esperienza mistica.

Vorrei brevemente esemplificare ciò con un riferimento a Edith Stein, la quale osserva che ogni conoscenza divina naturale di Dio - alla quale si giunge razionalmente - non rivela la sua essenza nascosta e non conduce veramente all'amore verso Dio. Solo se Dio si rivela, come ha fatto nella rivelazione del Verbo, come amore, possiamo rivolgerci a Lui amandolo. Tale amore si compie veramente: «[...] solo quando nella vita di *grazia* e di gloria Dio si dà all'anima, le comunica la sua Vita divina e l'attrae nella sua Vita divina».²¹ Si manifesta in tal modo la Trinità di Dio e non solo la sua unità, ma attraverso non una conoscenza puramente intellettuale, ma un'unione esistenziale.

«L'anima si abbandona alla volontà del Padre che, per così dire, genera in essa nuovamente il Figlio. Si unisce al Figlio e vorrebbe annientarsi in lui, affinché il Padre non veda in essa altro, che il Figlio. Unisce la propria vita allo Spirito Santo, si trasforma in effusione di Amore divino. [...] questa immagine non è paragonabile a nessun'altra immagine puramente naturale. «Immagine» non è il termine esatto. Si deve intendere nello stesso senso in cui si dice che il Figlio è immagine del Padre. Si tratta in fondo di una autentica filiazione divina.»²²

A causa dell'accoglienza da parte dell'anima dello spirito divino essa può essere chiamata *vas spirituale* e in nota a questo punto l'Autrice scrive:

«Le litanie lauretane chiamano la Madre di Dio *Vas spirituale*. Ma ciò che si dice della sua anima è applicabile ad ogni anima umana, in quanto è destinata ad attuare quanto Maria ha realizzato nel modo più perfetto.»²³

E ciò ci consente di riprendere il discorso su Maria, attraverso la quale ci si avvicina ad un tipo di conoscenza sapienziale che è unione reale. Certamente il nesso sapienza-femminilità non è sottolineato nella *Fides et Ratio* rispetto ai pensatori orientali, ma che nella loro posizione il momento sapienziale sia dominante non può essere sottovalutato e ciò permette forse di rintracciare una linea sottile di congiunzione con la Sapienza identificata con Maria «la mensa intellettuale». Nella direzione

21 E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, op. cit., p. 471.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*.

di questa ipotesi di lettura, che carica certamente il testo della *Fides et Ratio* di significati non esplicitati, si può trovare una consonanza con alcuni passi della *Mulieris dignitatem* in cui il rapporto Maria-donna, quindi Maria-femminile, è sempre presente. Nel n. 3 quando si commentano le parole della Lettera ai Galati, «venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna», si istituisce tale rapporto:

«È significativo che l'apostolo non chiami la Madre di Cristo con il nome proprio di Maria, ma la definisca donna: proprio quella "donna" è presente nell'evento centrale salvifico, che decide della "pienezza del tempo": questo evento si realizza in lei e per mezzo di Lei.»

Proprio perché questo è il punto determinante e definitivo dell'autorivelazione di Dio all'umanità, la donna è al centro dell'evento salvifico e «rappresenta l'umanità che appartiene a tutti gli esseri umani, sia uomini che donne» (n. 4), d'altra parte in quanto «Theotòkos» - Madre di Dio - la pienezza di grazia concessa alla Vergine di Nazareth significa «la pienezza della perfezione di ciò che è "caratteristico della donna", di "ciò che è femminile"» (n. 5).

Allora la filosofia in quanto ricerca sapienziale, nella misura in cui si apre al mistero, può essere identificata con Maria perché quest'ultima rappresenta l'umanità tutta. Capiamo anche il senso più profondo del paragone con il quale si conclude *Fides et Ratio*:

«E come Maria, nell'assenso dato all'annuncio di Gabriele, nulla perse della sua vera umanità e libertà, così il pensiero filosofico nell'accogliere l'interpellanza che gli viene dalla verità del Vangelo, nulla perde della sua autonomia, ma vede sospinta ogni sua ricerca alla più alta realizzazione.»

La filosofia diventa vera filosofia o «sofia» nel momento in cui accoglie l'interpellanza del Vangelo; l'attività intellettuale consiste in questo sforzo volontario e libero che ogni essere umano, sia uomo che donna, può fare, ma che il femminile ha realizzato attraverso Maria. Si tratta, quindi, del peculiare rapporto del cristiano con la filosofia che conduce a una visione sapienziale della realtà. Ciò è esplicitato nel paragrafo 23 con il quale si chiude il capitolo II di *Fides et Ratio* dedicato al «Credo ut intellegam». Il cristiano si sente interpellato dalla distinzione paolina fra «la sapienza di questo mondo» e quella di Dio rivelata in Gesù Cristo. Il punto nodale è la morte in croce di Gesù Cristo, scandalo per la saggezza mondana, tuttavia «la ragione non può svuotare il mistero di amore che la Croce rappresenta mentre la Croce può dare alla ragione la risposta ultima che cerca. Non la sapienza delle parole, ma la Parola della Sapienza è ciò che san Paolo pone come criterio di verità e, insieme, di salvezza.»

Qui si tratta non del rapporto fra teologia e filosofia, ma direttamente di quello fra filosofia e fede. La crocifissione e la risurrezione di Cristo rappresentano lo scoglio più forte per la ragione, come dimostra l'incontro di san Paolo con i filosofi greci ad Atene. Le parole finali del suo discorso, «[...] ora Dio ordina a tutti gli uomini di tutti i luoghi di ravvedersi, poiché egli ha stabilito un giorno nel quale dovrà giudicare la

terra con giustizia per mezzo di un uomo che egli ha designato, dandone a tutti prova sicura col risuscitarlo dai morti», provocano, come è noto, una reazione forse prevedibile:

«Quando sentirono parlare di risurrezione di morti alcuni lo deridevano, altri dissero: “Ti sentiremo su questo un'altra volta”. Così Paolo uscì da quella riunione. Ma alcuni aderirono a lui e divennero credenti, fra questi anche Dionigi membro dell'Areopago, una donna di nome Dàmarris e altri con loro» (At. 17, 30-34).

La sapienza che si raggiunge attraverso la visione intellettuale di una realtà più alta diventa lo «spazio» in cui ragione e fede possono incontrarsi, come è detto alla fine del paragrafo 23 di *Fides et Ratio*. Ma la Sapienza è dono dello Spirito. E questo ci fa venire in mente di nuovo il rapporto sapienza-Maria-femminile e il modo in cui è stato letto dall'unica filosofa citata in *Fides et Ratio*, Edith Stein. In questo caso in veste di teologa, potremmo dire, ripensando dal fondo il tema della femminilità, ella riflette sul ruolo di Maria in rapporto a quello di Cristo:

«In Cristo è lo stesso Dio che si presenta. Come il Verbo eterno è l'immagine del Padre, nella quale il Padre contempla se stesso, così nel Verbo incarnato questa immagine del Padre si rende visibile a noi uomini. [...] In Maria non vediamo il Signore, ma vediamo lei stessa, sempre al fianco del Signore. Il suo servizio è un servizio immediato: è intercessione, che ella a Lui presenta per gli uomini, è distribuzione di grazia, *grazia* che ella, ricevendola nelle proprie mani, riversa su di loro. Ella non rappresenta il Signore, ma lo asseconda. [...] Però ella sta al fianco di Cristo, non a suo profitto ma a vantaggio nostro: è la madre dei viventi, non perché da lei tutti provengano, di generazione in generazione, ma perché il suo amore materno abbraccia insieme il capo e tutto il Corpo Mistico.»²⁴

In rapporto al tema della Trinità - centrale per la sua filosofia cristiana come si evince dall'opera *Essere finito e Essere eterno* e anche dai suoi scritti sulla mistica - Edith Stein rintraccia nell'amore servizievole e soccorrevole di Maria un legame con la Persona della Trinità che è lo Spirito Santo, il Soccorritore per eccellenza.

«Perciò proprio nello Spirito Santo, effuso su tutte le creature, potremmo vedere il prototipo dell'essere femminile. Questo trova la sua rappresentazione perfetta nella Vergine purissima, sposa di Dio e madre di tutti gli uomini.»²⁵

Maria come «rappresentazione» dello Spirito offre l'immagine dell'autonomia e libertà dell'essere umano anche nella ricerca della Verità la quale ha il suo compimento nell'accoglienza della Parola di Dio - il massimo compimento che l'essere umano può raggiungere in via, in attesa di quello che realizzerà in patria.

24 E. Stein, *La donna*, op. cit, p. 218.

25 *Ivi*, p.219.