

L'affidabilità dell'amore

PIERANGELO SEQUERI*

SUMMARY: The Encyclical Lumen fidei systematically takes the biblical language about the reliability/fidelity of God's love as the coherent context for the credibility of revelation and for the corresponding form of faith. From the perspective of the fundamental theological developments of the analysis fidei, the article sets out to focus on the connection between love and knowledge which is explicitly thematized by the Encyclical. The development of a theory of faith that is adapted to the logic of this integration requires today a more decisive commitment to overcome the Romantic heritage of the ordo amoris, but also the critical revision of the laziness of an unacceptable illuministic separation of the truth of being from the justice of the affections.

L'Enciclica *Lumen fidei* di papa Francesco (2013) rende esplicito il suo debito nei confronti di un testo di Benedetto XVI sul tema della fede, che avrebbe sigillato la sequenza delle encicliche *Deus caritas est* (2005) e *Spe salvi* (2007) concepite come una ripresa essenziale della forma cristiana nell'orizzonte delle virtù teologali¹.

L'amore, nel quadro delineato dal testo, non è chiamato in causa soltanto come la forma vitale e l'effetto pratico della fede, bensì come

* Preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia.
 1 L'Enciclica di FRANCESCO, *Lumen fidei* (29 giugno 2013) mantiene anche la stessa formula di indirizzo, che la destina specificamente alla comunità dei credenti. *Caritas in veritate* (29 giugno 2009), di Benedetto XVI, invece, che declina il tema dell'amore nell'orizzonte dello "sviluppo integrale" dell'umano "nella carità e nella verità", esplicita la sua destinazione "a tutti gli uomini di buona volontà".

principio di conoscenza che corrisponde al piano di realtà in cui si accende il *logos* propriamente umano della ricerca della verità. L'amore di Dio introduce nella storia la manifestazione e l'azione di un *nomos* della verità la cui corrispondenza alla giustizia dell'essere si illumina attraverso la fiduciosa consegna all'affidabilità della sua rivelazione. Il linguaggio in cui *Lumen fidei* ridisegna la qualità teologica e antropologica della verità della fede, mediante la sua polarizzazione intorno alle categorie di affidabilità, fedeltà, affidamento, non è al momento il più comune nella teologia di scuola. Mi propongo dunque di esplorare la possibilità di valorizzare questo assestamento dell'*analysis fidei*, prendendo spunto dai termini in cui il magistero di *Lumen fidei* ne enfatizza l'importanza.

In una prima parte di questo contributo illustrerò la cornice teologica e culturale che dà conto delle potenzialità sistematiche di questa integrazione. Nella seconda parte cercherò di evidenziare i termini di questo avanzamento del linguaggio del magistero, prendendo in considerazione le sezioni del testo che lo mettono specificamente a fuoco.

1. LA MODERNA ANALYSIS FIDEI E L'ORDO AMORIS

La teologia fondamentale contemporanea ha ricevuto la necessità di aprire la teoria antropologica della fede alla struttura affettiva della coscienza, dall'esigenza di superare lo sbilanciamento intellettualistico del credere cristiano nella teologia di scuola².

L'elaborazione di questo ripensamento critico è rimasta a lungo rinviata a motivo della pressione epistemologica della stagione illuministica, che imponeva di mantenere la giustificazione dell'umana credibilità della *ratio fidei* nella cornice del modello anaffettivo – ritenuto, proprio

2 Soprattutto, per quanto riguarda espressamente il legame di conoscenza e amore, nella scia di P. ROUSSELOT, s.j (1878-1915), *Les yeux de la foi*, prefazione di A. Manaranche, Ad Solem, Paris 2010. (La prima edizione dell'opera è del 1910. Esiste una traduzione italiana, del 1983: *Gli occhi della fede*, a cura di G. C. URSICIN DERUNGS, Jaca Book, Milano 1983. P. ROUSSELOT, in precedenza, aveva già pubblicato una ricerca significativamente dedicata alla trasformazione filosofica del tema dell'amore nel Medioevo: *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, 1906 (= *Il problema dell'amore nel Medioevo*, a cura di D. BOSCO, Morcelliana, Brescia 2007). Sulla recezione dell'orizzonte aperto da Rousselet all'*analysis fidei*, cfr. B. POTTIER, "Les yeux de la foi après Vatican II", *Nouvelle Revue Théologique* 106 (1984), 177-203; A. BELLANDI, *L'amore pienezza della fede. Solo la carità conosce*, Paoline, Milano 2004.

per questo, rigoroso – della conoscenza certa. In questa prospettiva, la dignità del sapere della fede era radicalmente delegittimata dal punto di vista della ragione. La teologia si sentiva perciò impegnata a riscattare la fede dalla sua consegna illuministica al registro dell'impulso sentimentale e dell'arbitrio volontaristico, argomentando al tempo stesso la giustificazione di una *ratio veritatis* irriducibile all'evidenza empirica e alla deduzione analitica.

Di fatto, la difesa della ragione di verità della fede teologale non può evitare di discutere criticamente l'opposizione moderna del credere e del sapere: sia nella sua tendenza filosofica a concepirla come protocollo immanente alla struttura cognitiva della ragione, sia nella sua declinazione teologica in termini di pura exteriorità del sapere della fede all'esperienza umana della realtà³. Il movimento di ricomposizione, pur nella distinzione, impone pertanto alla stessa teologia l'elaborazione di una prospettiva di allargamento del *logos tes aletheias* che non assuma quella opposizione come pregiudiziale (Benedetto XVI). Il sapere della verità attiene ad una sfera del senso del quale veniamo a conoscenza proprio in quanto esseri umani: ossia, come soggetti concreti che cercano la verità dell'origine e della destinazione della vita in termini corrispondenti al piano di realtà in cui si decidono il senso e la giustizia del loro esistere. E dunque, in termini proporzionati alla singolarità del loro essere personale, alla inviolabilità del loro libero consenso, alla dignità delle loro affezioni, alla giustificazione del loro impegno morale. La domanda della verità si intreccia così con il tema della redenzione e della salvezza, che mette in campo l'invocazione rivolta all'adempimento della giustizia e del senso dell'*ordo amoris* in cui abita propriamente l'umano.

L'umana ricerca della verità e della giustizia mette esplicitamente in campo – ed è una condizione essenziale della sua onestà intellettuale – la nostra consapevolezza del fatto che il suo adempimento trascende radicalmente le disponibilità immanenti della nostra storia. E l'affidabilità della risposta si lascia apprezzare proprio per la sua disposizione a scioglierci da questa impossibilità. È questo il luogo della fede, in cui l'affidamento all'amore di Dio si confronta direttamente con la verità dell'amore.

3 GIOVANNI PAOLO II, L. Enc. *Fides et ratio*, 14 settembre 1998.

In questa cornice, il sapere della fede non è estraneo (e in certo modo neppure estrinseco) al *logos* dell'amore: anzi, ne istituisce la competenza in ordine al *nomos* della verità. Di fatto, questo approfondimento implica un coerente ripensamento del tema dell'orizzonte ultimo del pensare e del credere in rapporto alla verità: che non può essere pensata in termini astrattamente formali, impersonali, anaffettivi. La consegna del Figlio per il riscatto della creatura, e l'impensabile comunità di destino che l'incarnazione istituisce fra l'amore di Dio e la riuscita dell'umano, sono un mistero di luce che ridimensiona inevitabilmente ogni limite pregiudiziale posto dalla ragione autoriferita e della stessa religione storica. Da questo punto di vista, in ordine al compiuto superamento del razionalismo moderno che ha condizionato la teologia, il rapporto della verità trascendente dell'amore di Dio con la giustizia radicale del dover-essere e con la dischiusura trascendente del poter-essere è ancora troppo schematicamente indagato (soprattutto se si tiene conto dello spostamento di attenzione della filosofia proprio sul terreno di questi nessi: spostamento che certo non può lasciare indifferente la teoria teologica, anche *juxta sua propria principia*)⁴.

L'intuizione del rilievo epistemologico della *forma amoris* per il conseguimento dell'obiettivo di una migliore coerenza antropologica della *sapientia veritatis* che illumina l'origine e il destino del mondo, non è priva di rilievo nel pensiero della contemporaneità⁵. Questa intuizione,

4 Non semplicemente in termini di teologia pratica, morale o pastorale, ma proprio in chiave di epistemologia, ontologia e di antropologia fondamentale. In Italia, è particolarmente impegnato nella valorizzazione "sistemica" di questa integrazione, nella prospettiva della teologia fondamentale della fede, G. LORIZIO, *La logica della fede, Itinerari di teologia fondamentale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002; ID., *Le frontiere dell'amore. Saggio di teologia fondamentale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2009.

5 Il riferimento obbligato per l'introduzione del tema nell'orizzonte della contemporaneità filosofica, com'è noto, è M. SCHELER, *Ordo amoris e Amore e conoscenza* (1915), traduzione e cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia 2008 e 2009. Cfr. L. IANNA-SCOLI, *Saggio introduttivo a Ordo amoris*, Aracne, Roma 2010; A. PIAZZA, *Il problema dell'ordo amoris in Max Scheler* (2011), <https://mondodomani.org/dialeghetai/api01.htm>. Non dovrebbe essere trascurata, tuttavia, la coeva anticipazione teologica e filosofica di questa vera e propria rivoluzione epistemologica della tradizione occidentale, che è stata messa in campo da P. FLORENSKIJ (1882-1937), *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, tr. it. a cura di N. Valentini, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010. Cfr. N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij*, Morcelliana, Brescia 2004; S. TAGLIAGAMBE, *Come leggere Florenskij*, Bompiani, Milano 2006.

tuttavia, deve ora fare i conti con un significativo mutamento dello scenario culturale, del quale vorrei mettere in evidenza un duplice profilo.

Da un lato, l'esplosione post-idealistica della "filosofia della vita" (dell'esistenza e della prassi, in un primo momento, ma poi sempre più radicalmente, del desiderio e del sentimento, della corporeità e dell'affezione) ha occupato la scena con una vistosa tendenza a ridimensionare, dal punto di vista del vissuto concreto della *psiche* individuale e collettivo, l'autonomia di una ragione moderna insediata nello spazio astratto di una *mente* soggettiva e universale. Questa tendenza porta in campo una sua propria elaborazione critica della modernità filosofica (e non solo), che non può in ogni caso essere inquadrata nell'orizzonte di un generico irrazionalismo. Essa, infatti, si alimenta largamente all'intenzione di una *emendatio mentis* che cerca in molti modi nella direzione di una razionalità allargata: in grado, cioè, di superare l'astrattezza e i limiti della sua riduzione al formalismo scientifico del sapere, e non soltanto quelli della metafisica naturalistica o concettualistica della tradizione. Dall'altro lato, l'inclinazione a mantenere questa ricerca nell'orizzonte di una visione secolarizzata del mondo, e all'interno del piano di immanenza della storia, non deve impedire di cogliere il fermento di una profonda insoddisfazione nei confronti della riduzione tecnocratica e del relativismo anaffettivo che svuota di verità e di senso, congiuntamente, il sapere del piano di realtà in cui si muove la spiritualità incarnata che definisce l'umano.

Una verità che intenda accreditarsi proprio in ragione della perfetta anaffettività del suo *logos*, manca del *nomos* necessario alla certezza del suo autentico riconoscimento e del nostro libero affidamento. Nello stesso tempo, però, un'intelligenza dell'amore che ne affidi il senso – l'origine e la destinazione – alla rimozione della giustizia delle affezioni, è destinata allo svuotamento della ragione.

Nel nostro tempo, l'invocazione dell'amore è diventata una parola magica: un esorcismo per la nostra perenne insoddisfazione, l'amnistia per ogni irresponsabilità, l'indulto per ogni pulsione. In nome dell'amore "autentico", tutto diventa "vero", tutto può essere "giustificato". L'estensione del concetto (se così si può chiamarlo) appare illimitata: esso vive (e muore) della esuberanza di mille applicazioni. La filosofia stessa è ritornata ad occuparsene: avere nella propria bibliografia un saggio

sull'amore è d'obbligo. Il campo di esercizio della riflessione, nondimeno, è dominato da un oggetto di elezione, ossia il fenomeno erotico e la coppia degli amanti: filosoficamente trasfigurata, in vista della sua universalizzazione, nella dialettica duale (io-tu, il sé-l'altro). Nel campo delle figure comunitarie dell'amore (famiglia, comunità, società) si registrano meno progressi e meno enfasi (anche se non mancano aperture generose e linee di riflessione che sollecitano più adeguata ripresa). La dipendenza dalla deriva romantica dell'*amour-passion* non ha bisogno di essere dimostrata, anche se il passaggio socio-culturale fra la polarizzazione moderna dell'amore intorno al fenomeno erotico e il suo alleggerimento post-moderno nella liquefazione dell'attrazione sentimentale chiede ancora di essere più concretamente indagato.

In questo senso, si può osservare che l'enfasi romantica sull'amore come passione irrazionale e sentimento assoluto aveva contrappesi che la residualità della sua icona emozionale odierna ha perso.

Pensiamo, per esempio, alla intrinseca connotazione drammatica dell'amore incondizionato e totale, che si è visibilmente stemperata nella sua congiunturale funzione terapeutica e consolatoria: almeno fino a che un nuovo amore non sopraggiunga a ravvivare la nostalgia del sentimento assoluto: in ogni caso rassegnata al suo impossibile compimento. (Rimozione e alleggerimento, per altro, che mostrano talora il loro contrappasso in un orribile dirottamento del sacrificio "giustificato" dall'amore: dove anche amori da poco vengono "sublimati" dall'uccisione dell'altro per amore di sé, più che dal romantico annientamento di sé per amore dell'altro). Oppure, pensiamo al rapporto dell'amore romantico con la dinamica generativa e trascendente della natura e del cosmo, che vede nell'Amore l'energia suprema che presiede all'estetica e alla drammatica della storia del mondo. È vero, infatti, che l'amore romantico è concentrato sulla figura della coppia fusionale, che trascende i vincoli della società e della storia (in essa esistono solo "io" e "tu"). Essa però, si presenta a suo modo anche come il terminale di una mistica della comunione con l'intero e l'assoluto, che attinge alla tradizione religiosa del sacro e del divino, e si riflette nella spiritualità della filosofia e dell'arte. Infine, la saldatura dell'eredità romantica con l'evoluzione individualistica della soggettività moderna, logora dall'interno anche la sostanza relazionale dell'eros incantato e drammatico della coppia romantica, che la

sua versione utopica immagina anche come l'ideale compimento di ogni relazione d'amore conciliata con il suo principio. D'altro canto, la crescente auto-referenzialità del soggetto moderno tende ad assorbire anche il sentimento d'amore, dirottandolo a tal punto sul progetto dell'auto-realizzazione di sé, da risolvere in esso anche la struttura relazionale di ogni affezione.

2. LA FEDE COME DISINCANTO DEL SENTIMENTO

La tendenza all'iscrizione degli stati di amore verso riconfigurazione narcisistica dell'amore di sé, che mostra una singolare tendenza a colonizzare l'amore romantico di coppia, va assumendo una pervasività sistemica nell'ambito dell'odierna costruzione dell'identità personale, è del resto di un'osservazione ormai convergente della critica sociale.

La teologia, giustamente impegnata nel ricupero della qualità spirituale di eros, attraverso la riabilitazione della creaturalità e della sacramentalità dell'amore coniugale di coppia fra uomo e donna, non dispone ancora della strumentazione adeguata a liberare questo ricupero dalla pressione di conformità che lo tiene in ostaggio dell'*ethos* romantico. L'opposizione di *eros* e *agape*, così come quella tra *logos* e *agape*, secondo la vigorosa lezione del magistero pontificio recente (Giovanni Paolo II e Benedetto XVI), deve certamente essere superata. L'articolazione umana e cristiana dell'*ordo amoris*, tuttavia, che ne deve risultare, deve intercettare criticamente questa ricomposizione, per costruire un quadro di interpretazione adeguato all'ampiezza e alla profondità dell'*ordo amoris* che la rivelazione evangelica dischiude⁶. Da questo ripensamento dipende anche la possibilità di una persuasiva teoria della relazione fra *ordo amoris* e *ordo cognitionis*, tale da consentire la sua stabile iscrizione come parte integrante dell'*analysis fidei* cattolica. L'integrazione è, allo stato, concordemente affermata, ma non altrettanto chiaramente pensata. Il carattere acerbo di questa elaborazione epistemologica è strettamente connesso con la relativa debolezza dell'asestamento teorico a riguardo fenomenologia e dell'ontologia dell'amore nell'ambito della riflessione

6 G. ANGELINI, *Eros e Agape. Oltre l'alternativa*, Glossa, Milano 2007.

teologica⁷. Mettere ordine nel campo delle tensioni e delle contraddizioni accumulate dalla sovrapposizione della critica anti-razionalistica del movimento romantico (nelle sue diverse anime e tendenze) è dunque un lavoro particolarmente necessario ai fini dell'elaborazione di un pensiero (e di un linguaggio) coerente della forma cristiana dell'amore, la quale deve dotarsi degli strumenti critici necessari per proporsi nella singolarità della sua ispirazione, che rischia di rimanere largamente irriconoscibile dietro l'apparente affinità del lessico romantico⁸. Tanto più che il vuoto lasciato scoperto da una più profonda intelligenza dello stesso amore umano, istruita dalla natura e dalla cultura della condizione umana, viene oggi rapidamente occupato dal progetto della sua requisizione biologico-naturalistica⁹. Invece di restituire l'amore al piano di realtà definito dalla fenomenologia della condizione umana, tale sequestro lo sottrae piuttosto all'orizzonte dell'autodeterminazione e del senso, per ricondurlo al determinismo immanente alla natura funzionale del *bios* (salvo poi relativizzarlo disinvoltamente, all'occorrenza, in nome dell'assoluta plasticità culturale dell'*ethos*)¹⁰.

La fede cristiana è certamente in grado di provocare il disincanto di questa riduzione sentimentale e biologistica dell'amore, che si propone al tempo stesso come retorica di un *ethos* retoricamente trasgressivo e gioiosamente naturalistico. La fede è in grado di mettere in campo, a questo riguardo, la bellissima sfida di un duplice paradosso.

La verità di un voler-bene che fa-essere, quello dell'eterna generazione del Figlio e quello della prossimità redentrice di Dio, è il principio della potenza e della tenerezza dell'amore di Dio, in cui ogni affezione trova il suo giudizio e la sua giustizia. La fedeltà della relazione divina che istituisce questo principio è il titolo di affidamento assoluto che la sua rivelazione offre alla fede dell'uomo. Non si tratta di porre un'astratta

7 Mi permetto di rimandare a P. SEQUERI, *L'amore della ragione. Variazioni sinfoniche su un tema di Benedetto XVI*, Dehoniane, Bologna 2012.

8 J. J. PÉREZ-SOBA, *Epoica moderna dell'amore romantico*, in G. ANGELINI (a cura di), *Maschio e femmina li cred*, Glossa, Milano 2008, 233-261.

9 Esempiarmente (ma scegliendo quasi a caso): G. ATTILI, *Il cervello in amore. Le donne e gli uomini al tempo delle neuroscienze*, Il Mulino, Bologna 2017. Un primo tentativo di instaurare un confronto teologico-fondamentale: L. PARIS, *Teologia e neuroscienze. Un sfida possibile*, Queriniana, Brescia 2017.

10 M. BINASCO, *La differenza umana. L'interesse teologico della psicanalisi*, Cantagalli, Siena 2013.

opposizione dell'*eros* e dell'*agape*, come anche della libertà e dell'etica, o dell'affidamento e della fede: *agape* è una vera passione dell'amore, il comandamento è una vera custodia della sua giustizia, la fedeltà è la vera certezza della sua dignità inespugnabile. La riduzione della verità dell'amore di Dio, che lo Spirito rende abitabile nel nostro cuore, nella nostra mente, nella nostra carne, alla mera dialettica della pulsione e dell'interdetto, contraddice la forma e la sostanza della rivelazione. Si tratta, appunto, di venire a capo della verità dell'amore: e di illuminarne la giustizia trascendente, precisamente nel suo riferimento all'intimità dell'essere e del senso che sono radicati nella disposizione stessa di Dio, e vengono a noi – per amore – come grazia dell'origine e della destinazione divina per la creatura umana (storica e mondana). L'eredità “metafisica” del nostro modo aristotelico di pensare l'essere, e il senso ultimo della “ragione” di verità degna dell'umano, vanno “convertite” alla serietà di un primato dell'amore del quale l'epoca, con mille cadute e incoerenze, reclama oggettivamente la riabilitazione. È necessario riportare il tema dell'amore nel centro di una visione che rende ragione al piano umano della realtà (oggi saldamente presidiato dal materialismo del benessere). E riscattarlo perciò dal confinamento nell'irrazionale, dove alla pulsione d'amore, che mette fuori causa la volontà (dunque, il “voler bene”), è consentito di fare eccezione a tutto (secondo il luogo comune dell'innamoramento del cuore, al quale “non si comanda”).

Esiste insomma un ordine degli affetti che, se da un lato deve essere riportato al centro della problematica della verità e della giustizia del senso dell'essere, chiede tuttavia di essere pensato nella complessità delle sue differenziazioni e delle sue corrispondenze. L'estetica e la drammatica della sua costellazione fenomenologica vanno accuratamente indagate e dipanate.

Infine, la possibilità di sottrarre la stessa verità cristiana dell'*affectus Dei* all'equivocità delle fissazioni e delle liquefazioni del sentimento d'amore, non potrà essere teologicamente illuminata semplicemente attraverso l'ermeneutica fenomenologica dei suoi linguaggi: bensì, mediante l'intelligenza ontologica della sua giustizia. Parliamo, naturalmente, di una teologia che non lavora in alternativa all'intelligenza delle pratiche e delle esperienze dell'amore umano: il *logos* della creazione e quello della redenzione si tengono saldamente e indissolubilmente insieme

nell'ottica dell'*intellectus fidei*. Per questa teologia, in verità, disponiamo, nel passaggio del millennio, di coraggiose sollecitazioni del magistero e di generose frequentazioni della teologia, che hanno tracciato il solco e messo a dimora semi preziosi. Nella *miser cordia Dei* non viene a compimento semplicemente la verità, ma propriamente la giustizia che onora fino in fondo la promessa dell'amore. La *justitia Dei*, liberata dai fraintendimenti accumulati attraverso i conflitti delle interpretazioni, si compie precisamente nella fedeltà alla giustizia di un amore che non si sottrae alla promessa della sua destinazione. E pertanto, non si lascia fuorviare dall'umana inaffidabilità del sentimento e del risentimento che ne corrompono la giustizia.

La questione dell'affidabilità di Dio e della sua rivelazione, la cui certezza è dischiusa e testimoniata nella fede, si lascia iscrivere intelligibilmente all'interno della questione della verità, soltanto in ragione della sua attitudine ad intercettare il piano di realtà nel quale l'ordine degli affetti esibisce – nel bene e nel male – la sua disposizione a orientare la giustizia originaria del voler bene e impone la sua interrogazione cruciale sulla destinazione *ontologica* della vita *etica*.

3. LA FEDE E L'AFFIDABILITÀ DELL'AMORE DI DIO

L'affidabilità dell'amore di Dio è il tema sul quale si pronuncia la fede e si esercita la sua testimonianza¹¹. La verità dell'amore di Dio sta dunque in un rapporto diretto con la giustizia di tutte le affezioni dell'uomo. Quella verità, infatti, riguarda certamente l'*ordo cognitionis* del mondo e della storia, ma non sta certamente al di fuori dell'*ordo amoris* della vita e della comunità: le ispirazioni, le contraddizioni, le riuscite e i fallimenti delle affezioni dell'uomo sono interne alla verità dell'amore di Dio. Nelle costellazioni storiche della vita dell'uomo, la rimozione della verità

11 Non per caso l'affidabilità di Dio è rimasta problematicamente impigliata come inevitabile anche nelle maglie del razionalismo moderno: in Descartes (il realismo dell'*adaequatio veritatis* è appeso alla certezza dell'affidabilità di Dio, che non può volerci ingannare), come in Kant (il valore assoluto della scelta etica è garantito dall'affidabilità di Dio quale suprema istanza di giustizia). In questa collocazione tuttavia essa era ridotta e consumata a beneficio di un dignità cognitiva e morale di una ragione che non aveva più interesse per la rivelazione della verità dell'amore di Dio: ossia per la grazia di una illuminazione e di un'attrazione della verità e della giustizia che sfonda il limite aporetico di un sapere *se stessi* e di un obbedire a se stessi quale criterio supremo.

dell'amore (e quindi del loro intrinseco legame) è sempre congiuntamente perdita del *logos* della verità e del *nomos* dell'amore. E pertanto, rimozione del piano di realtà che identifica l'autentica referenza del sapere adatto a riconoscere e a giudicare il giusto senso dell'essere, del sentire, dell'agire.

Proprio sull'evocazione dei potenziali di questa riabilitazione per il disorientamento epocale a riguardo della domanda sulla verità si apre la sezione di *Lumen fidei* espressamente dedicata al tema del nesso intrinseco fra conoscenza della verità e amore: "In questa situazione, può la fede cristiana offrire un servizio al bene comune circa il modo giusto di intendere la verità" (n. 26).

La sezione dedicata al nesso "amore e conoscenza" che comprende i paragrafi 26-28, è appunto preceduta da tre paragrafi che mettono a fuoco il nesso "fede e verità" (23-25). L'effetto di rianimazione culturale iscritto nel ministero della fede a riguardo del nesso di amore e verità è posto esplicitamente in apertura dell'argomento: "In questa situazione, può la fede cristiana offrire un servizio al bene comune circa il modo giusto di intendere la verità?" (LF 26). La situazione alla quale fa riferimento la domanda è stata illustrata nel paragrafo precedente proprio in questi termini:

Richiamare la connessione della fede con la verità è oggi più che mai necessario, proprio per la crisi di verità in cui viviamo. Nella cultura contemporanea si tende spesso ad accettare come verità solo quella della tecnologia: è vero ciò che l'uomo riesce a costruire e misurare con la sua scienza, vero perché funziona, e così rende più comoda e agevole la vita. Questa sembra oggi l'unica verità cercata, l'unica condivisibile con altri, l'unica su cui si può discutere e impegnarsi insieme (LF 25).

Lo spettro (di certo obiettivamente inquietante) dei totalitarismi del secolo scorso, immagine di "una verità che imponeva la propria concezione globale per schiacciare la storia concreta del singolo", è menzionato come l'argomento centrale per l'indebolimento della verità che a che fare con le grandi questioni della libertà e del senso della vita. La risposta prevalente della nostra cultura a questa sfida, però è la rimozione del tema della "verità del tutto", che consegna all'oblio la "domanda su Dio" che la tiene in vita. Come se essa potesse avere soltanto questa

accezione dispotica e meritasse, pertanto, di essere sostituita dalla rassegnazione relativistica.

La rassegna relativistica, puntualmente, ha incominciato ad aggredire anche l'amore (non solo nella sua dimensione erotica-sessuale e generativa-famigliare, ma inevitabilmente anche nell'intera costellazione sociale e relazionale dell'amicizia, dell'accoglienza, della fraternità e della comunità). Il testo dell'Enciclica approda esplicitamente a questa dimensione nell'ultimo capitolo ("Dio prepara per loro una città", LF 50-59).

Il magistero successivo di Francesco, com'è evidente, è progredito con convinzione nel solco della necessità fronteggiare con speciale impegno – in ambito ecclesiale e civile – gli effetti di questa erosione del nesso di fede e amore, che ora destabilizza *direttamente* il legame sociale, il vincolo coniugale, le relazioni familiari. Ne viene una sollecitazione non più rinviabile per le comunità ecclesiali, chiamate a prendere una forma che restituisca *immediatezza* alla verità della fede in questo nuovo contesto. L'enciclica *Lumen fidei* pone le premesse della comprensione della fede nell'ottica di un amore capace di conoscenza e di riconoscimento della verità: presupposto indispensabile per ogni ulteriore sviluppo dottrinale e pastorale, sul quale c'è ancora del lavoro teologico importante da sviluppare. In questa prospettiva, desidero sintetizzare la mia chiave di lettura intorno a quella che considero la duplice mossa propositiva dell'intero testo, la quale appare in bella evidenza nei paragrafi già indicati: essi possono dunque essere letti come una *mise en abîme* dell'intero documento, che ne condensa la proposta.

La prima mossa consiste nella stabilizzazione della coppia affidabilità / fedeltà come orizzonte appropriato per la restituzione dell'evidenza della *forma fidei* istituita dalla rivelazione. La seconda indica nell'intrinseco legame dell'amore e della conoscenza il piano epistemologico appropriato all'orizzonte della verità: nesso che non soltanto riscatta entrambi dalla deriva della loro forzata separazione (prima illuministica, poi romantica), ma riapre altresì il piano di realtà che corrisponde alla ragione degna dell'uomo.

Nella tessitura dell'intera prima parte del testo dell'Enciclica, la categoria di "affidabilità", nelle sue diverse declinazioni, mostra una ricorsività certamente inconsueta rispetto al lessico ecclesiastico e magisteriale. Nell'uso del testo, esso incorpora l'idea di "saldezza" (che è la funzione

di certezza esistenziale della verità del fondamento posto da Dio, nel lessico biblico¹²) e quella di “credibilità” (la traduzione che si è imposta, con accentuazione del tratto intellettuale-cognitivo, nell’apologetica e nella teologia fondamentale). *Lumen fidei* mette in campo fin dall’inizio, nel contesto della illustrazione della fede come luce per l’esistenza, la manifestazione dell’amore pienamente “affidabile” che si manifesta nella memoria fondante della vita di Gesù. Il motivo dell’affidabilità, come forma e contenuto della rivelazione di Dio che giustifica l’affidamento della fede, ricorre continuamente nell’esposizione della prima parte del testo (la fede di Abramo, LF 10; il falso appello degli idoli, LF 13; la fede è dono di Dio che chiede umiltà di fidarsi e affidarsi, LF 14; la storia di Gesù è piena manifestazione dell’affidabilità di Dio, LF 15; la morte come prova dell’affidabilità dell’amore di Cristo, LF 16; la luce della risurrezione come svelamento totale dell’affidabilità dell’amore di Dio, e Cristo testimone affidabile, degno di fede, LF 16; Gesù è il mediatore affidabile ed esperto nelle cose di Dio, e noi crediamo in Lui quando ci affidiamo a Lui nell’amore, LG 18).

In sintesi, la fede è il dono di grazia in cui riconosciamo l’affidabilità dell’amore di Dio e accettiamo di corrisponderci, diventando a nostra volta testimoni affidabili di questa verità davanti ai nostri simili. La credibilità della rivelazione è qui declinata come affidabilità di Dio, e la certezza della fede corrisponde alla sua fedeltà¹³.

L’impiego sistematico della correlazione di affidabilità / affidamento, come figura sintetica della corrispondenza di rivelazione e fede, porta verosimilmente a compimento un lungo processo di conciliazione della dimensione cognitiva e sapienziale del credere con quella personale e

12 Lo esplicita il testo, al n. 10: “Quello che viene chiesto ad Abramo è di affidarsi a questa Parola. La fede capisce che la parola, una realtà apparentemente effimera e passeggera, quando è pronunciata dal Dio fedele diventa quanto di più sicuro e di più incrollabile possa esistere [...]. La fede accoglie questa Parola come roccia sicura sulla quale si può costruire con solide fondamenta. Per questo nella Bibbia la fede è indicata con la parola ebraica *‘emûnah*, derivata dal verbo *‘amàn*, che nella sua radice significa “sostenere”. Il termine *‘emûnah* può significare sia la fedeltà di Dio, sia la fede dell’uomo”.

13 “Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima con tutta la tua mente. Questo è il più grande e il primo dei comandamenti. E il secondo è simile al primo. Amerai il prossimo tuo come te stesso. Da questi due comandamenti dipende tutta la Legge e i Profeti” (*Mt* 22,37-40); “Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri. Come io ho amato voi, così amatevi anche voi, gli uni gli altri” (*Gv* 13, 34).

affettiva dell'affidarsi. La frattura, introdotta dalla reazione protestante, è stata poi raddoppiata, per così dire, dagli effetti di irrigidimento dell'impostazione neoscolastica dell'ermeneutica del Vaticano I, impigliata nella difficile conciliazione fra gli eterogenei rimandi del motivo di credibilità: il principio dogmatico dell'*auctoritas Dei* e la saldezza razionale dei *praeambula fidei*. Il lessico dell'affidabilità / affidamento, al tempo stesso biblicamente ineccepibile e antropologicamente pertinente, rappresenta un ottimo punto di integrazione. Rende intuitiva la sovrapposizione dell'atto di fede, che acconsente alla rivelazione come verità di Dio, con l'atto di affidamento che coglie in essa la credibilità del suo amore. Il motivo della *auctoritas Dei revelantis* viene così più agevolmente disincagliato dalla sua risoluzione in un principio d'autorità formale ed estrinseco, che istituisce la fede a prescindere da ogni evidenza affettiva e relazionale della comunicazione di Dio¹⁴. In questo quadro, l'intreccio di amore e conoscenza della verità appare come l'integrazione e il complemento necessario dell'idea della fede.

Il testo di *Lumen fidei* stabilisce la necessità di pensare il “tipo di conoscenza proprio della fede” riabilitando il centro personale della presenza dell'umano alla realtà che la Bibbia indica come “cuore” dell'uomo. In questo centro si attivano e si connettono tutte le dimensioni della soggettività: corpo e spirito, interiorità della persona e apertura al mondo, l'intelletto, il volere, l'affettività (LF 26).

L'apertura congiunta alla verità e all'amore attinge dunque a questa intimità dell'essere umano, dove l'esperienza della realtà ci tocca anche affettivamente, e dove l'amore si trova radicalmente orientato alla

14 In realtà, nel dettato della costituzione *Dei Filius* del Vaticano I, la connessione appariva esplicitamente, in termini che avrebbero potuto mettere l'interpretazione sulla giusta strada. “[...] Dio, principio e fine di tutte le cose, può essere conosciuto con certezza al lume naturale della ragione umana attraverso le cose che furono fatte (*Rm* 1,20) [...] Tuttavia piacque alla Sua bontà e alla Sua sapienza rivelare se stesso e i decreti della Sua volontà al genere umano per un'altra via, la soprannaturale [...] perché nella sua infinita bontà Dio destino l'uomo a un fine soprannaturale, cioè alla partecipazione ai beni divini che superano totalmente l'intelligenza della mente umana; infatti Dio ha preparato per coloro che lo amano quelle cose che nessun occhio vede, nessun orecchio mai udì, nessun cuore umano conobbe (*1 Cor* 2,9)” (*Dei Filius*, cap. II). La tessitura e la polarizzazione “affettiva” della *ratio revelationis* – come “forma” e come “contenuto” – che diviene il tema proprio del sapere della fede, pur nel linguaggio dell'epoca, è in bella evidenza. Si sarebbe potuto certamente trarne una migliore ermeneutica. Per la giustificazione analitica di questa lettura, rimanderei a P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 2016³, 45-86.

conoscenza e al volere. In questo senso, diventa intelligibile anche l'esperienza della fede, in quanto conoscenza legata all'amore: e dunque plasmata da un affidamento alla manifestazione e alla promessa di un'affezione che non si lascia ridurre al semplice accertamento di uno stato di cose. In secondo luogo, l'Enciclica iscrive l'attitudine alla verità di questa peculiare forma del sapere proprio nella sua differenza dall'innamoramento sentimentale, nel quale la filosofia (il testo cita Wittgenstein) continua a iscriverlo. Il rifiuto del valore di verità dell'amore, in questa accezione, dipende dal fatto che l'esperienza dell'innamoramento, concepita come qualcosa di soggettivo, è "improponibile come verità valida per tutti". L'obiezione avrebbe senso, secondo il dettato del testo, se l'amore viene concepito come "un sentimento che va e viene", come un'esperienza legata "al mondo dei sentimenti incostanti e non più alla verità" (LF 27). Il legame con la verità è dunque discriminante per l'autenticità dell'amore, perché questo legame lo rende al tempo stesso affidabile e fedele, in grado di superare "la prova del tempo". Chi ama veramente, del resto, capisce che l'amore è un'esperienza di verità, che illumina la realtà in modo nuovo grazie all'intesa e alla comunione che esso crea. In questo orizzonte, il legame con la verità appare appunto costitutivo dell'autenticità del vincolo d'amore, ancorato stabilmente alla fedeltà della promessa e alla reciprocità del bene che guarda essenzialmente al modello del legame-di-due. E questo consente di comprendere per quale ragione la logica del puro calcolo utilitaristico, come anche la passionalità del puro impulso sentimentale, non possano orientare al riconoscimento della verità: la verità della fede si rivela proprio là dove si dischiude la ragione di una incondizionata affidabilità e di un corrispondente affidamento. L'amore, in questo senso, è questa ragione: "amor ipse notitia est", sintetizza l'Enciclica, citando la bella formula di Gregorio Magno (LF 27).

Di qui si comprende anche la capacità dell'amore autentico di generare una conoscenza condivisa, una visione comune: virtualmente disponibile ad altri che decidano di lasciarsi coinvolgere nel medesimo movimento dell'esperienza d'amore. Questo aspetto, è proprio il tratto della vera conoscenza: quella cioè che porta alla luce un significato ed

un giudizio non puramente soggettivi, validi esclusivamente in termini di autoreferenzialità del sentire¹⁵.

4. L'ADAEQUATIO VERITATIS E L'ORDO AMORIS

L'essenzialità del dettato e l'abbozzo di argomentazione che illustrano il senso di questa seconda correlazione (conoscenza e amore), sono comunque meno definiti di quelli che illustrano il primo aspetto del legame tra fede e affezione (affidabilità e affidamento). La circostanza è del tutto comprensibile: la teologia è tornata con grande enfasi sul tema della qualità personale della fede e sulla dimensione affettiva del sapere: ma non con altrettanta pazienza analitica. La formulazione magisteriale che incoraggia ad assimilare e sviluppare in profondità il nesso di conoscenza e amore, dispone pertanto di una lingua teologica proporzionalmente meno matura. Il testo illustra il nesso di conoscenza e verità essenzialmente nell'orizzonte dell'analogia dell'amore di coppia, ispirato alla stabilità e alla dedizione di una promessa personale e irrevocabile di comunione. Il modello evoca essenzialmente il profilo alto dell'amore erotico (il *Cantico dei Cantici*) e dell'amore di amicizia (Guglielmo di Saint Thierry). Il primo amore (ma anche il secondo), rimane ancora profondamente permeabile alla dominanza dell'accezione romantica dell'innamoramento, che tende ad assorbirlo interamente nell'intensità del sentimento fusionale (ultimamente narcisistico). L'amore di coppia, non solo erotico, che si polarizza nelle figure dell'io-tu (me stesso-e-l'altro), è certamente un luogo di scoperta (*il luogo*, anche, se si vuole) del senso e della verità elementare dell'amore. E questo spiega agevolmente la potenza della simbolica erotica-sponsale che la rivelazione biblica attesta come figura privilegiata dell'affezione di Dio per il suo popolo. La verità dell'amore di coppia, che mette in gioco la sua autenticità, dipende però dalla sua giustizia (ossia, dalla effettività del suo essere come-deve). Per quale strada la sua giustizia – cercata, assimilata, fatta propria – rischiera

15 “Questa scoperta dell'amore come fonte di conoscenza, che appartiene all'esperienza originaria di ogni uomo, trova espressione autorevole nella concezione biblica della fede [...] La conoscenza della fede illumina non solo il percorso particolare di un popolo, ma il corso intero del mondo creato, dalla sua origina alla sua consumazione” (LF 28).

la verità delle cose e introduce alla verità dell'intero? In termini generali, stando all'esperienza come alla rivelazione, questo avviene soltanto quando la pura reciprocità e fusionalità della coppia *esce da se stessa*: lavora il mondo, genera creature, edifica comunità, coltiva la sapienza, combatte il maligno. Soltanto così, ossia se esso mostra una sua specifica pertinenza ad essere declinato per la dimensione collettiva della comunità e della convivenza dei popoli, l'amore può essere riscattato dal suo soggettivo confinamento nella psicologia dell'intimità individuale¹⁶.

Il testo dell'Enciclica, del resto, allude chiaramente, pur senza svilupparla, a questa forma di illuminazione dell'universale umano – uomo e donna, naturalmente, ma iscritto nell'unità storica e destinale dei popoli della terra – che è propiziata dalla maturazione della fede alimentata dall'esperienza dell'affidabilità e della fedeltà di Dio (LF 28).

L'unità dell'amore, proprio a partire dal movimento interno al suo archetipo relazionale di coppia, deve dunque trovare il modo di disinnescare la sua deriva verso l'unità indistinta e autoreferenziale, di inclinazione romantica. L'enfasi della piegatura romantica che deve essere culturalmente disinnescata, infatti, non sta solo nella riduzione sentimentale imposta alla reciprocità, sta anche nell'eccesso speculativo assegnato all'intimità. Dunque, anche al più alto grado dell'unità relazionale – l'*una caro* dell'uomo e della donna, fino all'unità dei discepoli fra loro e con Gesù, per arrivare al vertice abissale del mistero dell'essere "una cosa sola" di Gesù e dell'abbà-Dio – il senso dell'amore si incontra con la giustizia dell'essere quando la *communio personarum* illumina la

16 L'amore della sapienza, l'amore della giustizia, l'amore del bene comune, l'amore del povero e l'amore del peccatore, l'amore "fraterno" della comunità e l'amore del "nemico" a dispetto della sua ostilità, rimangono ancora una retorica senza conoscenza e senza realismo adeguato, nel lessico corrente della teologia medesima. La formazione e la pastorale ecclesiastica sono in stallo proprio su questo punto: l'interpretazione sentimentale dell'amore cristiano non ha ancora una sapienza teorica e pratica adeguata per queste figure. Eppure, queste figure sono "tutte" intrinseche alla forma originaria e rivelata dell'amore di Dio. Quale rapporto esiste fra la promessa della creazione, iscritta nell'alleanza dell'uomo e della donna, e la totalità differenziata dell'*ordo amoris*? E quale corrispondenza con la grazia della redenzione, iscritta nella dedizione del Figlio Unigenito fatto uomo per la nostra salvezza? Infine, che significa propriamente "amore" (*et quidem* amore "di Dio") in tutte queste figure dell'affezione (senza le quali, in ogni caso, non c'è verità dell'amore per la storia dell'uomo, ma neppure riscatto salvifico per la creazione di Dio)? La convocazione della teologia all'uscita dai luoghi comuni a riguardo dell'evidenza fenomenologica e della portata ontologica dell'intero ordine degli affetti è, secondo il mio parere, il *kairos* bello e difficile del tempo presente della fede.

destinazione dell'affezione a ciò che sta oltre l'unità fusionale della relazione che si chiude su se stessa. Solo così, quando cioè questa destinazione è inclusa come elemento qualificante della verità dell'amore rivelato da Dio, la portata universale della verità corrisponde all'unità del suo concetto. Del resto, la connessione, nella logica della rivelazione, è più che trasparente. L'*una caro* è chiamata alla cura della creazione mondana e alla generazione della storia umana: sottratta alla bellezza e alla responsabilità di questa destinazione è fatalmente consegnata al degrado della sua stessa qualità affettiva. L'unità dei discepoli è per la gioia della testimonianza e la fecondità della missione apre il solco della condizione umana per la fecondità dell'amore di Dio e del prossimo (cioè "chiunque", nell'accezione evangelica). Il consumo dell'affezione reciproca nella pura logica del gruppo fusionale – è provato, senza incertezza possibile – espone la Chiesa al malinconico ripiegamento sentimentale dell'autocelebrazione, della setta, della corporazione, della cristologia sostitutiva. Per non parlare della logica dell'intimità trinitaria, dove la strada alla risoluzione auto-referenziale dell'unità divina e della reciprocità affettiva dell'amore è – per così dire sbarrata ipostaticamente dalla *relationis oppositio*. La generazione eterna del Figlio non dovrebbe essere invocata semplicemente per fissarne onticamente l'assoluta differenza rispetto all'essere creato. Essa dovrebbe anche essere fatta valere ontologicamente come illuminazione della logica affettiva che istituisce la stoffa relazionale dell'essere-Dio come un far-essere nel voler-bene. Non emanazione, non produzione, non raddoppio, né divisione.

La "generazione" eterna, che determina la relazione del Padre e del Figlio, dice la verità ultima e insuperabile del senso dell'essere, nel momento stesso in cui definisce l'ontologia radicale dell'affezione che lo istituisce. Il "respiro" eterno dello Spirito, poi, sigilla il tratto non-auto-referenziale di quella stessa posizione e dis-posizione generativa dell'amore. È pura bellezza della pro-affezione che si rivela, indissolubilmente, come verità e giustizia per ogni amore possibile.

L'amore è dunque originariamente – e perciò destinalmente – irriducibile all'auto-affezione. La sua giustizia va cercata in questa direzione, e la sua sapienza illumina la verità dell'essere totale che vi corrisponde – altrimenti inaccessibile – proprio in questo modo. La fede ci rende saldi, e la verità ci fa liberi. Ma noi dobbiamo ogni volta invocare la grazia del

nostro permanere in quella saldezza e del riappropriarci di quella libertà nella forma dell'amore. La seconda pista di approfondimento che mi pare necessaria per onorare l'invito ad una più matura conciliazione della verità e dell'amore, nell'orizzonte dell'intima unione del credere e del sapere dischiusa dalla rivelazione di Dio, riguarda proprio l'esercizio di quella saldezza e di quella libertà. La verità dell'amore è ultimamente alla prova dell'estetico e del tragico: lì si illumina definitivamente, o si oscura irrimediabilmente. La seduzione del narcisismo condiviso, e la tragedia della *folie à deux*, in cui si iscrive il sentimento romantico non ha nulla a che fare con la bellezza e con la giustizia dell'amore: la sua parvenza di incantamento e di eroismo è una contraffazione, destinata a rivoltarsi nello smarrimento e nel risentimento di un carattere distruttivo. La verità dell'affezione destinata decide della bellezza, e la misericordia per la perdizione altrui sigilla la giustizia dell'amore. Il punto-limite a partire dal quale si definisce la soglia di questa verità, e della sua giustizia, è nella commozione del voler-bene che aggiunge amore all'amore, senza togliergli nulla.

Dalla parola del Signore sulla bellezza originaria dell'atto creatore che dà la vita al mondo, fino al paradosso dell'estroversione *kenotica* dell'amore del Padre nel Figlio, la verità dell'amore rovescia la piegatura auto-referenziale dell'affezione, a noi così spontanea dopo il peccato, riscrivendo la giustizia di *agape* in ogni declinazione di *eros* e di *philia* che si apra alla logica generativa del far-essere nel voler-bene. I legami più belli dell'umana creatura, che hanno il loro principio nel legame fecondo dell'uomo e della donna, incontrano il legame di Dio proprio nell'affidabilità di quel *logos* (quello del Figlio) e nella fedeltà di quel *nomos* (quello dello Spirito)¹⁷. In questo punto, veramente, si può dire che l'amore ispirato dalla fede fa conoscere ogni cosa, in ordine al valore che ogni cosa riveste per la verità della vita. E proprio così, l'amore si fa riconoscere nella sua stessa verità.

17 In questa prospettiva, ritengo che il tema della circolarità di *eros*, *philia* e *agape*, che sta al centro del capitolo IV di *Amoris laetitia*, debba rappresentare il punto di partenza di una vera e propria fenomenologia (e ontologia) teologica dell'amore, capace di istruirne la semantica adeguata alla ricomposizione teologica dell'ordine degli affetti. La scelta di appoggiare il nucleo di questa prospettiva, iscritta nella esplicita illustrazione del tema "Amore nel matrimonio", al testo paolino di *1 Corinzi*, invece che al *Cantico dei Cantici*, va apprezzata in se stessa come una suggestione ermeneutica di portata decisiva per l'ispirazione di una più attendibile semantica dell'*ordo amoris*, alla cui verità e giustizia proprio la fede ci introduce.