

Religione viva come «Vino del Dio vicino» e Filosofia come «Acqua della mera ragione»? Riflessione sistematica sul giusto rapporto tra teologia e filosofia, seguendo un impulso di Tommaso d'Aquino

Hans Christian Schmidbauer
Facoltà di Teologia (Lugano)

Il titolo di questo contributo è tratto dall'opera *Super Boethium De Trinitate* ove Tommaso d'Aquino descrive la sua teoria scientifica, e dove nelle prime *quaestiones* presenta in modo programmatico le premesse ad un uso legittimo dell'argomentazione filosofica nella teologia. Nella sua versione originale latina la frase è formulata in modo positivo, ma appena si legge il versetto nel contesto dell'intero terzo articolo della questione 2, si capisce subito che questo contiene un avvertimento indiretto: *Unde illi qui utuntur philosophicis documentis in sacra doctrina redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, set aquam convertunt in vinum* («Quelli che usano le dottrine dei filosofi nella Sacra Dottrina – se forzano la filosofia all'ubbidienza della fede – non mescolano vino con acqua, ma trasformano l'acqua in vino»)¹.

1. *Philosophia: ancilla aut maestra Theologiae?*

Secondo Tommaso è più naturale ed utile, ma addirittura necessario per l'uomo, in quanto *animale rationale*, usare conoscenze razionali e riflessioni filosofiche per un rilevamento ed una penetrazione più profonda delle verità della sua fede. Egli possiede accanto alla sua *ratio* categoriale anche l'*intellectus* come «capacità dei principî», dal quale comprende il contenuto della sua fede.

L'uomo – creato a immagine e somiglianza di Dio (Gen 1,26 s.) – porta in sé una ragione che è altrettanto immagine e splendore dell'eterna ragione e realtà

¹ *Super Boethium*, q. 2 a. 3 ad 5.

immutabile ed infinita di Dio². Secondo Tommaso d'Aquino questa ragione con le sue categorie come: «verità del pensiero umano», «verità del mondo», verità del suo essere e delle sue strutture – malgrado tutte le loro differenze secondo l'estensione e le capacità – non possono essere completamente diverse dalla verità eterna ed assoluta di Dio, perché *ens et verum convertuntur*³. La verità dell'uomo vero e la verità temporale del vero mondo derivano dalla stessa verità eterna di Dio, essi sono continuamente plasmati, conservati e governati da Dio stesso, e partecipano dunque continuamente alla verità e all'essere divino – malgrado tutte le resistenze, rivolte, errori o ignoranze possibili delle creature.⁴

1.1. L'aspetto storico-dinamico vivo della metafisica tommasiana della partecipazione

Questo aspetto reale, attivo, storico-dinamico e non-statico della «metafisica tommasiana della partecipazione» rimane spesso inosservato: secondo Tommaso il Dio trascendente fonte, inizio e fine immutabile di tutta la sua creazione, non solamente crea, ma conserva e governa tutte le creature nel processo dinamico della realizzazione delle loro capacità e del loro auto-sviluppo storico che si esprime sia nella tendenza innata di tutte le singole creature di divenire sempre più simili a Dio, sia nel progresso della natura e della storia nella loro ricchezza intrinseca, ed alla somiglianza con Dio⁵. Per poter guidare l'auto-sviluppo del mondo intero e di tutti gli

² *S. Theol.*, I^a q. 15 a. 2 resp.: *Sed si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, et intentus ab ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis universi. [...] Autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum quae sunt plures ideae.*

³ *S. Theol.*, I^a q. 16 a. 3; In tutta la *questio*, intitolata *De Veritate*, Tommaso dimostra in 8 articoli che c'è solamente una verità assoluta, immutabile ed eterna che è identica con l'Essere divino come piena simbiosi reale tra essere, verità e bontà suprema.

⁴ Nella *questio* 17 *De falsitate* Tommaso spiega che nella creazione una *falsitas in re* non può esistere, al contrario di una *falsitas in intellectum*, perché la verità è identica con l'essere (a. 1-4). L'uomo può avere una un'idea falsa o limitata di se stesso, della sua propria natura, del mondo intero ed anche del divino; ma questo s'estende solamente al proprio pensiero come *falsitas in intellectum*, mentre il suo essere con tutte le sue qualità, capacità, possibilità ed inclinazioni naturali rimangono uguali. L'uomo, se crede di essere autonomo e completamente auto-determinato, cade in un conflitto tra essere e pensiero, ed in un'alienazione dei propri desideri e piani dalla sua vera natura e fine ultimo, perché le forze e capacità naturali e dinamiche resistono sia in lui, sia nelle cose. Tutto quello che l'uomo realizza nel mondo contro l'*ordo rerum* ed il suo sviluppo predestinato da Dio, è in conseguenza condannato ad un fallimento finale, perché non segue la regola *agere sequitur esse*.

⁵ *S. Theol.* I^a q. 44 a. 4 resp.

esseri ed individui singoli alla loro meta predestinata, secondo Tommaso, Dio non opera solamente con un ordine cosmico statico ed anonimo come mera «legge fisica», ma anche con una *ratio et executio gubernationis* dinamica che guarda e reagisce attivamente all'agire libero e non determinabile delle varie creature, e guida tutto e tutti al loro compimento finale⁶ che corrisponde a Dio stesso⁷.

a) L'idea di una provvidenza immutabile e viva come base della «gubernatio mundi»

L'intero modello dell'Aquinate della correlazione tra trascendenza ed immanenza, eternità e tempo, immutabilità e mutabilità, è allora molto più differenziato, dinamico, personale e libero di quanto si possa normalmente pensare: all'apice della piramide dei vari «ordini» sta sicuramente il Dio immutabile come vita, volontà, libertà, carità e misericordia personale, dato che tutti insieme formano in Lui una provvidenza immutabile, dialogica e dinamica⁸ che plasma e guida non solamente la vita interna di Dio intesa come vita e convivenza delle persone divine, ma anche le sue opere *ad extra* come *creatio, conservatio et gubernatio mundi*⁹.

b) «Actus entis» e non «conceptus entis»!

L'analogia della partecipazione che risulta da questi atti continui del creare, conservare e governare, secondo l'Aquinate, non è solamente un'*analogia conceptus entis* che si estenderebbe solamente alle categorie e strutture teoretiche e statiche del cosmo, o che corrisponderebbe solamente ad un'analogia del mero pensiero, ma è altresì un'*analogia* dell'intero *actus entis* che include anche l'essere delle creature¹⁰. Se in un essente creato sparisse l'ultimo resto di questa analogia con il divino, l'essente non potrebbe più esistere e dovrebbe partire¹¹: *Omne ens est unum, verum*,

⁶ *S. Theol.* I^a q. 103 aa. 1-6.

⁷ *S. Theol.* I^a q. 44 a. 4 resp.; q. 103 a. 2 resp.

⁸ *S. Theol.* I^a qq. 18-22.

⁹ *S. Theol.* I^a qq. 103-105; Tommaso definisce qui gli atti d'una creazione continua (q. 104), della conservazione (q.104) e della mutazione teleologica delle creature (q. 105) sotto il gruppo degli «effetti della *gubernatio divina*» che fonda in una decisione libera di Dio guidata da un amore ed una provvidenza benevolente (qq. 20-22) che predestinava tutti ad un compimento finale in Dio stesso (q. 23).

¹⁰ *S. Theol.* I^a q. 65 a. 3 resp.

¹¹ *S. Theol.* I^a q. 63 a. 4 resp.

*bonum (pulchrum)*¹². Questo legame ininterrotto ed indistruttibile tra essere e pensiero, e tra pensiero ed essere, è di massima importanza per il pensiero umano sul divino, perché implica tutte le perfezioni che possiamo trovare nel mondo e tutte le ricchezze e valori delle creature secondo la loro verità, bontà e bellezza naturale. Possiamo anche considerare questo legame come una partecipazione reale e parziale all'essere divino stesso dove sono già per sempre realizzati in sovrabbondanza: se non fossero, infatti, una realtà nel divino, non potrebbero nemmeno essere una realtà qui nel mondo¹³!

È un errore ed un malinteso grave ridurre la metafisica tommasiana ad una metafisica di meri concetti come «essenza» o «natura» ai quali si possono solamente riferire attributi statici, astratti ed immutabili! Seguendo Boezio (480-524), Tommaso definisce il Divino prima di tutto come atto puro, spirito, bontà e pienezza della vita: *Aeternitas igitur est indeterminabilis vitae tota simul et perfecta possessio e Omnium summum bonorum cunctaque intra se bona continens*¹⁴, perché soltanto riguardo a un essere assoluto come tale si può dire: «In Lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo» (At 17,28).

c) Tutte le ricchezze positive delle creature sono pienamente realizzate in Dio

A questo punto è importante osservare che nel modello tommasiano d'una metafisica *actus entis* (e non solo *conceptus entis*) il processo della derivazione speculativa si estende anche a qualità personali, indeterminate e libere, e che oltre a ciò è anche invertibile: tutte le ricchezze, capacità, perfezioni e virtù che contraddistinguono le creature e specialmente l'uomo come ad esempio l'intelletto, la ragione, l'amore, la carità e la misericordia, unitamente alle virtù teologali e naturali intese come capacità immesse nell'uomo, si possono anche postulare come pienamente realizzate in Dio¹⁵!

Il pensiero di Tommaso si esplicita così in quanto tutti gli atti che Dio completa direttamente – sia *ad intra*, sia *ad extra* – sono di natura sempre atti perfetti che Egli realizza in piena armonia con il proprio essere e la propria natura. Da questo ne consegue che anche tutte le sue opere siano «splendori» della natura divina e

¹² *De Ver.*, q. 1; *S. Theol.* I^a q. 16.

¹³ *S. Theol.* I^a q. 19 a. 9 resp.; q. 45 a. 7 resp.

¹⁴ A. M. BOETHIUS, *De consolatione philosophiae* V 6,4; III 2.

¹⁵ *S. Theol.* I^a-II^{ae} q. 35 a. 4; I^a-II^{ae} q. 55; II^{ae}-II^{ae} q. 23.

«specchi» delle qualità divine¹⁶. Soltanto in questo modo erano infatti creabili da Dio, e solamente come eventi Lui può anche conoscerli, amarli e conservarli¹⁷.

1.2. La piramide delle varie legge conoscibili nell'ordo mundi

Tutto ciò che è ordine, legge o norma di Dio, sia nella *conservatio* statica delle strutture o sia nella *gubernatio* dinamica dello sviluppo delle cose nella storia del mondo attraverso *causae secundae*, sta nella *Summa Theologiae* alla base della piramide ed ha un carattere strumentale per poter allineare tutto al *bonum comune* ed al *bonum supremum* finale che è Dio stesso: nella *Summa Theologiae* I-II qq. 90-107 le varie leggi vengono dunque descritte come una «piramide» di leggi man mano limitate e dinamicamente aumentabili che si riferiscono sia alle varie capacità e condizioni temporali delle creature, sia ai fenomeni e alle condizioni storiche umane come il peccato. Dopo aver riflettuto sull'essenza e gli effetti della legge (qq. 90-92), Tommaso distingue anche tra una *lex aeterna* suprema (q. 93) ed una *lex naturale* (q. 94) entrambe immutabili e statiche, e parla così di una *lex humana* (q. 95) che corrisponde allo sviluppo storico e culturale degli uomini, distinguendo una legge vetero- da una neotestamentaria in reazione al peccato umano ed alle sue conseguenze per tutta la creazione (qq. 97-108).

a) Il «Gratuitamente necessario»: l'«ordo creationis», l'«ordo rerum», e il processo dinamico del loro sviluppo sono naturalmente finalizzati al ricevimento della grazia

Per sottolineare il carattere strumentale e limitato della legge divina, per difendere la libertà e superiorità del Divino che sta e rimane sempre al di sopra di ogni legge, e per poter dimostrare che le opere salvifiche di Dio non finiscono nella mera proclamazione d'una legge per gli uomini e non si limitano ad essa. Tommaso termina questo capitolo con una solenne proclamazione dell'insufficienza della legge e della necessità della grazia che si esprime davanti agli uomini come il «gratuitamen-

¹⁶ *S. Theol.* I^a q. 15 a. 2 resp.: *Sed si ipse ordo universi est per se creatus ab Eo, et intentus ab ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis universi. [...] Sic igitur oportet quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum. [...] Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Et similiter de aliis. Et sic patet ut Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum; quae sunt plures ideae.*

¹⁷ *S. Theol.* I^a q. 44 a. 4; q. 103 a. 2s; *C. Gent.*, III, 64; *De Potentia* q. 9 a. 9.

te necessario»¹⁸ dell'autorivelazione finale in Gesù, come una verità che supererà ogni mera speculazione umana (mai raggiungibile, o derivabile da una teologia naturale). L'istituzione delle leggi è nel suo insieme il penultimo passo e il presupposto necessario per un finale ancora più grande, sia nell'*opus creationis*, che nell'*opus restaurationis* (qq. 108-114).

b) Non solamente «ens et verum», ma anche «natura et gratia» «convertuntur»

Esiste una possibile «doppia verità» nel senso di una contraddizione radicale o «alterità» assoluta tra «verità di Dio» e una «verità del mondo», secondo la quale una cosa potrebbe essere vera, giusta o reale agli occhi di Dio e nello stesso tempo anche falsa, contraddittoria o assurda agli occhi del mondo o dell'uomo, come era postulata dal Nominalismo, dai Riformatori, ma anche dal Giansenismo in riferimento al rapporto tra natura e grazia? Secondo Tommaso non può esistere una doppia verità, perché l'essere di Dio rimane a causa della sua semplicità e perfezione radicale completamente identico ed in piena armonia con tutte le sue opere. Di conseguenza, tutto ciò che esiste, sia secondo il suo essere sia secondo le sue possibilità e sia secondo le sue strutture e valori, è uno splendore ed uno specchio reale dell'essere divino, della sua verità, grandezza e bontà che non si può mai spegnere completamente¹⁹.

Questa congruenza analogica (tra essere e pensiero come tali, questa compatibilità indistruttibile ed universale tra essere, verità, bontà e bellezza, e tra essere, pensare e volere, pienamente realizzata nel Divino e causa della sua piena semplicità, impiantata nella natura delle cose create e nell'uomo come soggetto libero come una «inclinazione naturale» impregnata del *desiderium naturale ad videndum Deum*) non è solamente una caratteristica della metafisica di Tommaso d'Aquino, *metaphisica actus entis* ed una dottrina soteriologica che pone l'orientamento prefigurato della natura alla grazia, e come una grande cooperazione dinamica e costruttiva tra Divino ed umano, natura e grazia, e *fides et ratio*²⁰. L'uomo è già fatto per l'altro ed orientato all'altro per poter compiersi solo nell'altro, e poiché entrambi sono re-

¹⁸ Cfr. G. SGUBBI, *Il gratuitamente Necessario. Per una teologia filosofica della Gratuità*, Lugano 2010.

¹⁹ Nella *Summa Theologiae* (I q. 45 a.7 resp. e ad 3) Tommaso sottolinea esplicitamente che la processione eterna delle persone divine in Dio sarebbe la «*causa et ratio creationis*». In conseguenza tutti gli esseri creati – sia secondo il loro essere, sia secondo le loro strutture ed il loro insieme come *ordo creationis* – possono essere considerati come *vestigii*, o – nel caso dell'uomo – come *imago* della Ss. Trinità: le creature non viventi e non ragionevoli sono *vestigii* del Figlio come *Verbum intellectus* e dello Spirito Santo come *Amor voluntatis*, l'uomo invece *imago* dell'intelletto e dell'amore divino.

²⁰ *S. Theol.* I^a-II^{ae} qq. 109-114.

alizzati da soggetti dotati di libertà e carità, il processo della redenzione di ciascun uomo può anche essere considerato come un'ascesa dinamica nella quale ciascuno è chiamato a dare il suo, alla quale partecipa attivamente anche l'uomo, e dove nessuno può raggiungere qualcosa senza il contributo attivo dell'altro. Agostino, il celebre *doctor gratiae*, aveva descritto questo processo dinamico con la bella formula: «Dio che ti ha creato senza di te, non ti salva senza di te!»²¹.

1.3. La Grazia abilita la ragione umana ad una collaborazione costruttiva

Come Agostino²², neppure Tommaso d'Aquino voleva descrivere il processo della *redemptio hominis* come un processo tra due libertà paritetiche, come già postulato da parte dei cosiddetti «Pelagiani». Essi definivano la salvezza dell'uomo più o meno come il «buon risultato» di una positiva collaborazione paritetica tra una mera natura umana ed una grazia divina estrinseca, o come la conseguenza di un «Sì» dell'uomo già naturalmente libero ad una grazia divina soprannaturale e *gratis data*!

Tommaso risponde alla «controversia pelagiana», che negava il peccato originale e leggeva in modo sbagliato il rapporto tra natura e grazia, sviluppando un modello molto più profondo e differenziato che definiva la natura umana come già creata dalla grazia divina, nel processo storico della realizzazione delle sue capacità e possibilità, sempre ordinata al ricevimento della grazia²³, e già naturalmente destinata ad un compimento finale escatologico nella *grazia increata*: che è il Dio trino²⁴.

a) La necessità della «*rectitudo mentis*»

Tutte le capacità e qualità che sono naturalmente inserite nell'uomo, secondo Tommaso, sono presenti in quanto possibilità o *in potentia*²⁵. Essi crescono in quanto realtà *in actu*, un buon *habitus*²⁶ o come mere capacità strumentali ordinate esclusivamente ad un buon fine, poiché l'uomo riceve e si apre a questa grazia divina²⁷. Se così non fosse, l'uomo non entrerebbe in una vera somiglianza attiva con Dio, né svi-

²¹ AGOSTINO, *Sermones* 169, 13.

²² Cfr. AGOSTINO, *Sermones* 26,12; *De Civitate Dei* 21,12; *Contra Iulianum* I 9,45; *De Praedestinatione Sanctorum* 5,10; *De Gratia et libero arbitrio* 22,44.

²³ *S. Theol.* I^a-II^{ae} q. 109 aa. 1-10.

²⁴ *S. Theol.* I^a q. 26 a. 4.

²⁵ *S. Theol.* I^a q. 55 a. 1.

²⁶ *Super Sent.*, lib. 3 d. 23 q. 1 a. 1.

²⁷ *S. Theol.* I^a-II^{ae} q. 109 aa. 1-10; q. 35 a. 4; q. 55 a. 3; II^{ae}-II^{ae} q. 23.

lupperebbe una vera *rectitudo mentis*²⁸ (la quale si esprimerebbe in una nobiltà del carattere e delle sue intenzioni) e neppure raggiungerebbe in conseguenza la vera e piena libertà, perché le sue capacità naturali verrebbero strumentalizzate o deviate da intenzioni disorientate²⁹, immature o false che non servono alla sua vera autorealizzazione, né condurrebbero alla vera felicità, ma lascerebbero cadere l'uomo in una disarmonia con la propria natura, nella schiavitù dei vizi, ed in una mancanza di padronanza di sé (risultante dal fatto che istinti irrazionali dominerebbero la sua ragione e il suo intelletto). L'Apostolo Paolo descrive questa frustrante situazione di vita con le celebri frasi: «Sappiamo infatti che la legge è spirituale, mentre io sono di carne, venduto come schiavo del peccato. Io non riesco a capire neppure ciò che faccio: infatti non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto. Ora, se faccio quello che voglio, io riconosco che la legge è buona; quindi non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. [...] infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio» (Rm 7,14-17.19).

b) La riscoperta delle proprie vere «inclinationes naturales»

Come tutto l'ordine naturale cosmico con le sue qualità, possibilità, *appetiti* e *inclinationes naturales* innate proviene da un Dio che è Alpha e «*lex eterna*» già pienezza di *caritas in veritate* in sé, così tutto l'ordine cosmico con tutta la sua «naturalità» è fin dal suo inizio destinato a compiersi in, e con questa carità divina che sarà alla fine «tutto in tutti», e sarà con il grande Omega anche l'unica cosa che rimarrà: *Deus caritas est* (cfr. 1Gv 4,8; 1Cor 13,13)³⁰.

È ovvio che in questo modello tommasiano del rapporto tra natura e grazia, dove tutte le strutture, capacità e possibilità degli esseri creati nascono dalla carità divina e finiscono in un Assoluto che è nel suo ultimo solamente grazia e carità, il contributo dell'uomo e delle sue forze naturali – sia nel processo dinamico della sua conoscenza precedente di Dio, sia della sua redenzione – può solamente aver un ruolo secondario e consecutivo. La sua natura, tutte le sue capacità e qualità ed anche la sua libertà

²⁸ *De Malo*, q. 14 a. 2 ad 10-12; *S. Theol.* Ia-IIae q. 4 a. 4; q. 58 a. 5; q. 72 a. 5.

²⁹ Nelle *Questiones disputatae De Malo*, qq. 2-14, Tommaso d'Aquino descrive questo processo deformante e le sue conseguenze fino all'ultimo dettaglio: dove gli *appetiti* e l'*ordo amoris* dell'uomo non sono più orientati alla verità suprema ed il bene supremo, l'uomo perde anche la via che guida alla vera felicità.

³⁰ *S. Theol.* Ia-IIae q. 2 a. 8; q. 5 a. 4; q. 26 a. 1; *C. Gent.*, I 43. Nella *Summa Theologiae* Ia-IIae q. 109 Tommaso descrive tutte le capacità naturali dell'uomo come finalizzati dall'inizio al ricevimento della grazia. Per la via pellegrinante in terra e tempo questo s'esprime in una cooperazione tra natura e grazia nel senso di un *et-et* reciproco; ma alla fine con un «sfociare» di tutta la naturalità nella *gratia increata* che è Dio stesso.

discendono solamente come «potenze» dall'essere divino, diventano pieno «atto» nell'essere divino stesso e mai senza un'iniziativa divina reale che porta l'uomo al suo compimento soprannaturale (Dio stesso come il suo archetipo (cfr. Gen 1,26 s.). Questo vuole dire che anche in san Tommaso l'iniziativa divina detiene il primato assoluto – sia all'inizio della vita dell'uomo, sia alla sua fine. Il Concilio di Trento nel decreto sulla grazia del 1547 seguì questo modello tommasiano: la correlazione reciproca tra natura e grazia, *Gratia supponit naturam et perficit eam*³¹!

1.4. Il valore paradigmatico per la Teologia come scienza nel discorso di Paolo all'Areopago: La vera religione contiene non solo un aspetto gnoseologico-ascendente, ma anche un aspetto soteriologico-discendente

a) L'insufficienza del solo pensiero

L'intero fenomeno della religione e della religiosità dell'uomo deriva dal suo *desiderium naturale ad videndum Deum* che s'esprime principalmente nella sua capacità di una ascesa al divino secondo il pensiero di una giusta idea di Dio, ma allo stesso tempo anche nel suo desiderio di entrare in un vero rapporto reale con il divino per poter divenire «pieno» e veramente felice. In entrambi i casi le forze naturali dell'uomo sono chiamate a dare il loro contributo, ma rimangono da sole sempre insufficienti, perché nessuna capacità umana riesce a comprendere la pienezza del divino, o ad entrare in un rapporto reale con Dio che superi il solo pensiero. Alla via ascendente di una teologia naturale e filosofica fatta dagli uomini, si deve sempre aggiungere una discendenza reale del divino come un «gratuitamente necessario», altrimenti la via rimane sempre incompleta e la situazione non ben definita. «Dalla Sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia. Perché la legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo. Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (Gv 1,16 s.). La stessa cosa aveva anche proclamato l'apostolo Paolo nel suo discorso con i filosofi e scienziati nell'Areopago d'Atene: «Cittadini ateniesi, vedo che in tutto siete molto timorati degli dei. Passando infatti e osservando i monumenti del vostro culto, ho trovato anche un'ara con l'iscrizione: Al Dio ignoto. Quello che voi adorare senza conoscere, io ve lo annunzio» (At 17,22 s.).

In questo discorso programmatico (At 17,22-32) l'Apostolo avverte un rischio reale di riduzione latente del contenuto della religione e del rapporto con Dio alla sola

³¹ Concilio di Trento, DS 1520-83.

coscienza ed al solo pensiero filosofico speculativo, e richiama l'attenzione dei suoi ascoltatori al fatto significativo che non solamente la religione ebreo-cristiana con il primo capitolo della Genesi (Gen 1,26 s.), ma anche molti «poeti» della loro cultura proclamano una vera *analogia entis* tra Dio e l'uomo (vv. 26-29) che la sola filosofia non potrà mai comprovare, ma che è ciononostante un presupposto speculativo sia per l'idea di una vera discendenza di Dio nel mondo, sia per un accesso dell'uomo alla vita divina, ed una partecipazione ontologica alla vita delle persone divine. Se noi non siamo anche ontologicamente ed essenzialmente «simili a Dio», o – come dice l'apostolo – «della sua stirpe», non possiamo neanche partecipare alla vita divina!

b) Noi siamo «della Sua stirpe»

Da questo «stare accanto» cooperativo tra un'ascendenza reale dell'uomo che apre se stesso e tutte le sue forze e capacità naturali al dono dell'indulgente discendenza divina, l'apostolo Paolo fa derivare la sua dottrina dell'analogia che non si limita solo all'aspetto gnoseologico-ascendente, ma anche ad un aspetto soteriologico-discendente in riferimento al rapporto tra natura e grazia. Anche se si studiano oggi i due elementi spesso in corsi separati della teologia fondamentale e della dogmatica, non si deve mai dimenticare il fatto che insieme formano in verità un'unica persona credente e pensante, e che sono nell'unico atto religioso come le due ali di un unico uccello che ascende. Come abbiamo già visto, i grandi pensatori del passato erano forse molto più consapevoli di questo insieme inseparabile dei due aspetti di quanto lo siamo spesso oggi nell'ambiente teoretico della scienza.

Il primo aspetto gnoseologico che è molto importante per rendersi conto del proprio atto di fede, trova la sua base biblica nel celebre versetto della Lettera ai Romani dove l'apostolo Paolo sottolinea: «Dalla creazione del mondo» l'uomo può contemplare «le sue perfezioni invisibili con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e la sua divinità» (Rm 1,20). Il *IV Concilio Lateranense* del 1215 aveva dogmatizzato: *Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*³².

Ma questa «somiglianza nella dissomiglianza» secondo Paolo è, come sottolinea anche il Concilio, unicamente un'analogia unilaterale, dunque non bilaterale e nemmeno reciproca: mentre la «Verità di Dio» fonda e domina completamente la «verità del mondo», il mondo invece, con la sua verità e le sue possibilità non può dominare in nessun caso Dio. Egli è e rimane per sempre Colui che «sorpassa ogni conoscenza»

³² IV Concilio Lateranense, DS 806.

(Ef 3,19), Colui che «conosce i segreti di Dio» (1Cor 2,11), e Colui che «il mondo, con tutta la sua sapienza, non ha conosciuto» (1Cor 1,21).

1.5. Il Pericolo del riduzionismo gnostico

Contro certe tendenze al razionalismo che s'esprimevano per esempio nelle Scuole di *Pietro Abelardo*, dei cosiddetti *Vittorini* ed anche nella Scuola di *Chartres*, Tommaso d'Aquino ha sempre sottolineato la non riconoscibilità eterna e irrevocabile di Dio, perché la conoscenza è sempre una *adaequatio intellectus et rei*, e perché nel caso di Dio una creatura non può mai raggiungere questa piena *adaequatio*; una conoscenza adeguata del divino rimane anche impossibile quando l'uomo entra nel *lumen gloriae* e vede Dio «faccia a faccia» (1Cor 13,12). Secondo Tommaso, l'uomo entra in una piena conoscenza diretta del divino solamente secondo le possibilità umane, così come nella piena *beatitudo*, ma non in una piena conoscenza di tutto l'essere divino³³.

Finché l'uomo rimane ben consapevole dei limiti della sua ragione in riferimento a Dio, anche il suo *Itinerarium mentis in Deum* come atto ascendente che l'uomo può realizzare con le sue proprie forze rimane sempre magro e povero: tutto quello che possiamo raggiungere, si limita a speculazioni metafisiche ed ontologiche, o rimane una deduzione trascendentale con un mero postulato finale. La cosiddetta «Teologia naturale» rimane allora sempre più teologia negativa che diventa teologia positiva, perché in lei l'uomo può solo partire da se stesso e deve sempre accontentarsi con una riflessione sulla sua esperienza dell'essere contingente come tale, o di se stesso. Ma il poter comprendere questo, e divenire ben consapevole della propria limitatezza, contiene d'altra parte anche un elemento positivo per la ragione: la conoscenza che sia la pienezza dell'essere sia la pienezza dello spirito possono ancora racchiudere altre possibilità e dimensioni che superano ogni immaginazione umana.

a) «Scio ut nescio». La ragione stessa è ben consapevole della propria limitatezza

Il mero fatto che la ragione umana può capire questo, indica già che il tutto delle nostre varie possibilità di percezione in verità supera sia i confini del solamente empirico in direzione del virtuale, sia anche i limiti della mera categorialità in direzione della trascendenza. Agostino aveva espresso questo fenomeno della nostra auto-

³³ Cfr. *S. Theol.*, I^a q. 2 prol., q. 2 a. 1 resp., q. 3 prol., q. 12 a. 12 resp., q. 12 a. 7 ad 1.

esperienza con il proverbio geniale: «Una così grande impenetrabilità – credetemi – è nell'uomo, che rimane perfino nascosta per l'uomo stesso nel quale la vive!»³⁴.

Con la nostra ragione – proprio perché limitata – possiamo concludere che anche la nostra verità è limitata e non può essere altro che la penultima di un'altra verità ancora più grande – ma questa, e del suo contenuto, non può mai essere accertata con sicurezza, calcolata o definita. Sappiamo solo che deve esistere, ed in quest'esperienza s'accordarono tutti gli uomini – credenti, atei, razionalisti o scettici. Nell'Antico Testamento il Libro della Sapienza affermò infatti: «Davvero stolti per natura tutti gli uomini che vivevano nell'ignoranza di Dio e che dai beni visibili riconobbero colui che è, non riconobbero l'artefice, pur considerandone le opere» (Sap 13,1); «Sapendo che non l'avrei altrimenti ottenuta, se Dio non me l'avesse concessa – ed era proprio dell'intelligenza sapere da chi viene tale dono» (Sap 8,21).

La teologia moderna ha chiamato tutto ciò «l'esistenziale soprannaturale», ovvero l'orizzonte infinito del pensiero e delle domande umane che hanno sempre superato i confini della sola categorialità e che s'estendono all'infinito. Quest'orizzonte infinito che ci lascia sempre cercare con i nostri occhi il fondo di tutto, è paradossalmente sia l'esperienza della nostra grandezza, sia della nostra bassezza. Un orizzonte infinito che pone l'uomo, tutte le cose e il mondo, come un «esserci» e non un essere in quanto tale poiché è stato dato un termine, un «fino a nuovo ordine». Così come esistiamo, potremmo anche non esistere o un giorno non esistere più!

b) L'idea della «contuizione» nella Fenomenologia – non solo un neologismo vuoto

Il grande esse in sé invece – meravigliosamente esplicito dai grandi filosofi della Fenomenologia e del pensiero trascendentale come Edmund Husserl (1859-1938), Martin Heidegger (1889-1976) e Karl Jaspers (1883-1969) – diventa da noi «indirettamente intuito»³⁵, vissuto come una grande domanda, o desunto da «poche cifre»³⁶

³⁴ AGOSTINO, *Ennarationes in Psalmos* 41,13.

³⁵ Nella filosofia e teologia tradizionale questa conoscenza indiretta ed «atematica» dell'essere come tale era spesso denominata con il neologismo *contuitio*: Cicerone (*De natura deorum* 3,8), Agostino (*Conf.* XII 15,18; *Ep.* 43 3,6; *De magistro* 12,40; *De Civ. Dei* IX,21; *De Trin.* XIV 8,11), Roberto Grossatesta (*De Veritate* 134), Bonaventura (*De myst. Trin.* V,II contr. 5 co.; *Breviloquium* prol.; II 12,1; *Hexaem.* V,29-33; *Itinerarium mentis in Deum* II,11; I *Sent.* d. 34 a. un. q. 2 co; d.3 p.1 a. un q. 1 ad 1), J. Maréchal, É. Gilson, H. de Lubac (*Sur les chemins de Dieu; La Révélation divine*). Cfr. I. DE VITA, *Nella tua luce vedremo la luce. Luce e conoscenza per contuizione. L'uomo capace di Dio secondo s. Bonaventura da Bagnoreggio*, Pisa 2009; L. J. BOWMAN, *Bonaventure's «contuition» and Heidegger's «thinking»: some parallels*, New York 1977, 18-31.

³⁶ K. JASPERS, *Der philosophische Glaube*, München-Zürich 1985⁸; K. JASPERS, *Kleine Schule philosophischen*

– benché secondo il suo contenuto rimanga invece sempre sconosciuto ed insicuro³⁷. Mentre i tre filosofi descrivevano questo «fenomeno più ampio dell'essere» dalla prospettiva filosofica e derivavano da tutto un appello ad un «dover accontentarsi con insicurezze» ed ad un «rimanere nel fallire», Edith Stein (1891-1942) – prima allieva filosofica di Husserl e Heidegger, e poi convertita al cristianesimo – proponeva un'altra via: quella del «non-rimanere in un abito testardo del rifiuto», e quella dell'apertura della filosofia ad un'epistemologia più ampia che dà anche al filosofo un accesso scientificamente legittimo all'atto della fede.

In un'analisi di paragone tra le teorie dei suoi insegnanti con quelle di Tommaso d'Aquino, la Stein sosteneva che la filosofia si può aprire ad altre forme della conoscenza come la fede o la mistica, quando il soggetto pensante si rimette nell'orizzonte sempre più ampio dell'esperienza dell'essere come tale; quanto più l'uomo si ricomprensce come un solo «esserci», tanto più ridiventa ben consapevole della limitatezza della propria ragione e della propria esperienza!

1.6. Dall'essere nel frammento all'Essere come tale

Proprio perché il soggetto possiede l'essere solamente come frammento, lo riconosce anche solamente nel frammento! E. Stein postula da questa conoscenza due punti: il primo ammette che è filosoficamente illegittimo vedere nella propria ragione e nelle sue possibilità la capacità di comprendere l'ultima o unica norma; il secondo che è più ragionevole e tutt'altro che «non-scientifico» postulare altri modi possibili e validi dell'esperienza e della conoscenza che si riferiscono a realtà più alte e mai categorializzabili come il «essere-in-sé-stesso» o il divino³⁸.

Denkens, München-Zürich 1983⁹: nel capitolo X intitolato *Le Cifre* (132-144), Jaspers illustra il combattere infelice per una trasformazione delle cifre d'una religione storico-salvifica in speculazioni metafisiche filosofiche (cfr. anche K. JASPERS, *Vernunft und Existenz*, München 1984³).

³⁷ Fino a che punto il pensiero filosofico può arrivare all'accertamento speculativo delle qualità ed attributi del divino dipende sicuramente dal metodo filosofico e della convinzione personale. Su questo tema si può rimandare a vari lavori classici: J. RATZINGER/BENEDETTO XVI, *Il Dio della Fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della teologia naturalis*, Venezia 2007; S. VANNI ROVIGHI, *Il problema teologico come filosofia*, Lugano 2004; H. WALDENFELS, *Dio. Alla ricerca del fondamento della vita*, Cinisello Balsamo 1998; E. CORETH, *Dio nel pensiero filosofico*, Brescia 2004; W. SCHULZ, *Il Dio della metafisica nell'età moderna*, Città del Vaticano 2008; J. SPLETT, *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*, München 2005; P. WUST, *Ungewissheit und Wagnis*, München 1986; W. WEISCHDEL, *Der Gott der Philosophen*, Bd. 1-2, München 1985²; J. L. MACKIE, *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, Stuttgart 1985; R. HILTSCHER, *Gottesbeweise*, Darmstadt 2008.

³⁸ Cfr. E. STEIN, *Endliches und Ewiges Sein*, Leuven-Freiburg 1950, 70-98. 299-346; E. STEIN, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Husserl zum 70. Geburtstag*, Halle 1929, 2; E. STEIN, *Wege der*

a) Karl Jaspers o la nostra ragione nel confronto con la propria esistenza

Il poco che l'uomo può onestamente comprendere da queste «cifre magre» dell'eterno che risplendono nel nostro qui ed oggi (una possibile «fede filosofica») diverrà una grande delusione, perché lascerà l'esistenza umana sempre da sola, e affronterà oltre a ciò l'anima con il sentimento insopportabile di essere inosservata nella sua «preoccupazione continua sul proprio esserci», ed ignorata con il suo «desiderio di divenire completo» mai raggiungibile. Negli scritti del dopoguerra di Heidegger solamente una cosa rimane veramente sicura: il fatto che siamo e rimaniamo per sempre un «essere per la morte»³⁹.

Jaspers segue le stesse orme nella sua opera *Ragione ed Esistenza*, dove nella «seconda lezione» rileva che da sola l'esistenza umana con i suoi desideri di voler divenire «piena, completa, vera, propria e sovrabbondante» sarebbe già dal principio alla fine «condannata al fallimento»⁴⁰.

b) Sören Kierkegaard: dal «timore e tremore» all'esistenza religiosa

Un parallelismo significante con il pensiero della fenomenologia si può trovare nelle riflessioni del filosofo danese Sören Kierkegaard (1813-55), che sia nel suo *Aut-Aut*, sia nel suo *Timore e Tremore* (entrambi del 1843) parla di vari «stadi del progresso» dell'esistenza umana. Nel primo stadio, chiamato «estetico», l'uomo vivrebbe ancora nell'«allegra immediatezza d'un *Don Juan*» che vuole solamente godere la sua vita, ma questo sfocia nella nausea e nella disperazione. In seguito, quando l'uomo ascende nello stadio più alto che Kierkegaard chiama «etico puramente filosofico», e dove si sottomette alle pretese incondizionate di mere verità sicure e

Gotteserkenntnis, Köln 1941, 31-35. Qui l'autrice dimostra che l'uomo solamente con il riaccettare la gnoseologia più ampia del Dionigi l'Areopagita riesce a raggiungere esistenzialmente il Divino – se rifiuta di farlo rimane invece nel fallimento. Concetto ripreso latentemente da C. Jaspers come il «naufragare», diventando un «essere-alla-morte» tragico come nel caso di M. Heidegger.

³⁹ Negli scritti del dopoguerra, a partire dalla *Lettera sull'«umanismo»* (1947) e in *Sentieri interrotti* (1950), come in altre opere, Heidegger si esprime ripetutamente sulla questione di Dio, ma in modo velato ed oscuro. Egli non voleva essere né un teista né un ateo, poiché «nulla è ancora deciso circa l'«esserci di Dio»». Questo non dipenderebbe da una mancanza del pensiero umano, ma soltanto dal destino dell'essere. Infatti, l'uomo «è “gettato” dall'essere stesso nella verità dell'essere, [...] affinché nella luce dell'essere l'ente appaia come quell'ente che è. Se e come esso appaia, se e come Dio e gli dèi, la storia e la natura entrino nella radura dell'essere, si presentino e si assentino, non è l'uomo a deciderlo. L'avvento dell'ente riposa nel destino dell'essere. All'uomo resta il problema di trovare la destinazione con-veniente (*das Schickliche*) alla sua essenza che corrisponda a questo destino (*Geschick*)» (M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, in *Segnavia*, Milano 1987, 283 ss.; 302).

⁴⁰ K. JASPERS, *Vernunft und Existenz*, München 1988³, 35-57, specialmente 44 s.

di astratti ideali morali normativi, esso naufraga di nuovo e cade nel «timore e tremore», perché capisce come un'esistenza limitata e storica non riesca a realizzare a sufficienza questi ideali, malgrado tutti i suoi rimorsi continui e fermi propositi! Alla fine l'uomo, per non cadere nella disperazione totale, deve ciononostante ascendere allo stadio più alto che Kierkegaard chiama lo «stadio religioso». Qui, e solamente qui lui trova, sopra ogni sicurezza ancora filosoficamente provabile, nel «paradosso della fede in Gesù Cristo» la verità e bontà assoluta intera, in unione con il perdono personale e la carità incondizionata⁴¹.

c) La riabilitazione della conoscenza percursiva in una Filosofia più ampia della vita

Ispirazioni simili hanno motivato sia i grandi pensatori del Romanticismo ad un distacco radicale dal Razionalismo cartesiano e dalla filosofia trascendentale di Kant, sia gli aderenti del Protestantesimo culturale come p.e. F.D.E. Schleiermacher (1768-1834) e W. Dilthey (1833-1911) ad un ritorno al pensiero storico-ermeneutico ed ad una «filosofia della vita» più ampia. Il loro pensiero, che inoltre proclamò una riabilitazione della prassi come «via percursiva» legittima alla verità, ispirò più tardi anche Albert Schweitzer (1875-1965) ad una riscoperta pratico-etica e ad una imitazione concreta del vero Gesù storico come unica via al vero essere-uomo.

**2. Una conversione tarda che rimane spesso ignorata:
Il progetto del tardo Schelling di una nuova «Metafisica della libertà»**

Un altro esempio importante per questo distacco è anche il tardo F.W.J. Schelling (1775-1854) che si decise ad una rottura radicale con l'idealismo dialettico e storico di G.W.F. Hegel (1770-1831) nella sua perfezione sistematica. Nel suo lavoro finale il vecchio Schelling progettò una nuova «metafisica della libertà»: frutto della «conversione tarda» del grande pensatore rimase spesso ignorato pur richiamando tutto il suo ambiente scientifico contemporaneo ad una riscoperta urgente e necessaria di tutti gli elementi liberi, personali e sensitivi del divino e del soggetto come esse-

⁴¹ Una buona seppur breve spiegazione del pensiero di Kierkegaard si trova in E. CORETH, *Dio nel pensiero filosofico*, Brescia 2004, 313-315.

re spirituale, che il razionalismo, la filosofia trascendentale e l'idealismo avevano prima nascosto, dichiarato come «non-scientifico»⁴², o trasformato in «meccanismi dialettici» sistematizzabili: «Un sistema della libertà come contro-immagine perfetto contro lo Spinozismo, con altrettanto grandi linee e nella stessa semplicità – questo sarebbe il sommo!»⁴³.

2.1. Il «sapere assoluto» dell'Idealismo come megalomania intellettuale e «colpo mortale» per la Religione

Dove si accettano come valide e rilevanti solamente «verità necessarie della ragione» sopratemporali ed astratte, seguendo il concetto di scienza troppo ristretto del razionalismo e dell'illuminismo, o dove s'interpreta, come fece Hegel in modo esemplare dal punto di vista metodologico nell'*Enciclopedia delle Scienze*, ciascuna verità storica fenomenologica come una «verità solamente penultima» che con il metodo idealista dell'autore si lascerebbe trasformare in un «sapere assoluto» come elemento necessario del processo dialettico e dinamico dell'autosviluppo dell'Assoluto come «verità ultima», che rovina tutto quello che l'uomo desidera dalla religione! In tal modo, è Dio che ha bisogno dell'uomo e non viceversa. Si eliminano così nel divino tutti gli elementi dei quali l'uomo ha bisogno nel suo processo dinamico dell'autosviluppo, e nel suo percorso per ritrovare se stesso: gli elementi della libertà, della personalità e della carità stanno sopra ogni probabilità astratta possibile, e dunque fuori da ogni derivazione speculativa!

a) La anonimizzazione speculativa totale della religione come via alla sua irrilevanza

In una religione in cui l'idea di Dio non contiene i due elementi preziosi, confortanti e rafforzanti della «libertà nella carità» e della «carità nella libertà» come unici

⁴² Con accenti diversi si può tirare un «filo rosso» di questa metodologia tra il razionalismo medioevale della scuola di sant'Anselmo d'Aosta (non di sant'Anselmo stesso!) e di Abelardo, del pensiero del rinascimento, attraverso Cartesio che nelle sue *Meditationes de prima philosophiae* ed il suo «dubbio come metodo» proclamò solamente una *clara et distincta veritas* razionalmente provabile come scientificamente valida, fino a Voltaire, H. S. Reimarus, R. B. Jachmann, I. Kant, B. de Spinoza fino a G. E. Lessing, che nel suo *Sulla Prova dello Spirito e la Forza* distingueva esplicitamente tra «verità necessarie della ragione» e mere «verità storiche solamente casuali»: mentre i primi sarebbero scientificamente validi, i secondi invece no, perché non possono mai essere sufficienti per poter divenire una dei primi, o per trasformare una mera affermazione della fede in una verità con la pretesa ad una validità necessaria, comune, universale ed obbligatoria per tutti.

⁴³ Citato in R. SCHRÖDER, *Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen*, Freiburg 2010³, 173.

elementi che fanno del divino una persona e un essere che ha una vera somiglianza con l'uomo, e può stare realmente di fronte all'uomo. Una religione così intesa non avrà più una vera rilevanza per l'uomo. Si trasformerà, dunque, per necessità in un mero «raccolimento al mondo» come era nel caso di B. Spinoza (1632-1677)⁴⁴, in una pia «devozione deista» senza culto, incarnazione e sacramenti che non può più aspettare una risposta perché ha già negato ogni rapporto diretto possibile tra trascendenza ed immanenza, come era nel caso di I. Kant, oppure in un sistema unilaterale di «sapere assoluto» che segue sempre regole astratte deducibili, come lo vediamo nel caso di Hegel! Confrontato con sistemi speculativi di questo genere, l'uomo come soggetto limitato si sente solamente come un elemento o «epifenomeno» integrale di un altro processo dinamico più grande ed anonimo dell'autosviluppo storico-dialettico dell'Assoluto stesso, e deve alla fine accontentarsi della coscienza che l'Assoluto pensa solo in quanto a lui, in quanto lui stesso pensa l'Assoluto!

b) Ogni «propter nos homines et propter nostram salutem» diventa un «a causa di se stesso»

Questo modello hegeliano dell'«approfondimento filosofico della religione cristiana» – anche se per prima sembrava fosse una «riabilitazione gloriosa» della religione come tale e del cristianesimo specialmente nell'ambiente della filosofia, in verità sfocia in un significato strettamente contrario a quello che il cristianesimo aveva prima annunciato! Non è più così che Dio *Per nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis et homo factus est*, perché secondo Hegel vale infatti alla fine il suo contrario: Quanto più l'uomo progredisce nella sua conoscenza di Dio e si avvicina a Dio, quanto più cresce anche l'Assoluto nella consapevolezza di se stesso!

Da una discendenza ben consapevole, libera e misericordiosa di Dio che il «sacro commercio» in Fil 2,5-11 e in 1Cor 13,1-13 afferma, l'ascendere umano diven-

⁴⁴ Il modello spinoziano della religione progetta un *pan-hen-theismo* speculativo dove il divino diventa latentemente identificato con la natura stessa (*Deus sive natura*) e dove la storia del mondo come *natura naturata* diventa identificata con il processo dinamico dell'autosviluppo del divino come *natura naturans*: in questa trasformazione speculativa della religione *in ordine geometrico demonstrata* funziona tutto con necessità secondo «leggi naturali» deducibili che sono trasformabili in un sistema di assiomi, regole e meccanismi necessari, e scientificamente provabili come i teoremi della geometria euclidea. La conseguenza inevitabile di questo modello è che la personalità e la libertà del divino dispariscono: Dio non è più un soggetto che agisce, ma solamente un *Hen-Theion* anonimo che pensa e vive solamente in noi e con noi, ma non più di fronte a noi. Lo spinozista convinto J. W. von Goethe metteva questo in piena luce con il suo commento cinico: «Che vuol dire il vostro deriso sull'Ogni-Uno? Il professore è una persona, ma Dio non è una!». Cfr. R. SCHRÖDER, *Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen*, cit., 170-176.

ta secondo l'idealismo un ascendere dialettico necessario e reciproco dell'Assoluto con l'umano e dell'umano con l'Assoluto, nel quale ciascuna delle due parti intende solamente il proprio compimento finale! Da ciò si potrebbe anche dedurre la conseguenza ironica o «di sufficienza» (se non fosse sconveniente o inopportuno) che Hegel dopo aver scritto la frase conclusiva della sua grande *Enciclopedia* avrebbe veramente potuto essere convinto del fatto che oggi, Dio ha raggiunto il finale maestoso della sua ascesa storico-dialettica alla piena conoscenza di sé stesso come spirito assoluto! Si può veramente discutere se questa «interpretazione arguta» sia ammissibile e stringente oppure no, ma una cosa rimane in ogni caso sicura: ogni tentazione o progetto di una trasformazione della religione cristiana in un deismo speculativo finisce in una deformazione totale del suo vero contenuto! Nessun contemporaneo di Hegel ha più sentito questo problema al di fuori del compagno filosofo Schelling.

2.2. Il vero errore metodologico: l'anteporre sottile dell'«acqua della nostra mera ragione» sul «vino del mistero più grande di Dio»

La vera fonte della «conversione» del tardo Schelling e la vera causa del suo appello insistente alla riscoperta di una «metafisica della libertà» come base futura di una filosofia legittima sul divino (che in breve provocò non solamente lo scherno ed uno scuotere di capo di molti colleghi filosofi, ma anche una resistenza ancora più forte nell'ambiente della teologia liberale protestante del suo tempo), era sicuramente il fatto che questo grande scienziato diventò ben consapevole del grave errore metodologico che aveva plasmato più o meno tutto il suo ambiente scientifico del suo tempo in riferimento alla religione come fenomeno e come necessità umana: questo errore consisteva nell'anteporre dell'«acqua della nostra mera ragione» sul «vino del mistero più grande di Dio» come piena verità!

Quanto più la filosofia solleva l'obiezione di essere la sovrana della fede e della religione, tanto più intende di conseguenza trasformare gli elementi liberi e caritatevoli della religione in processi e teorie «necessari» che non sono più oggetto del credere, perché si possono già «saperli», cosicché il vino della fede viene trasformato nell'acqua di mere speculazione astratte o in sistemi e «meccanismi» anonimi!

2.3. Luigi Pareyson (1918-91) come erede e sviluppatore delle idee di Schelling

Mentre nell'ambiente della teologia tedesca i gravi motivi di questa tarda «conversione» di Schelling e gli impulsi lungimiranti della sua «metafisica della libertà» rimanevano ampiamente inosservati⁴⁵, hanno invece avuto una grande risonanza

⁴⁵ Il libro di W. J. BANGERL, *Das Nichts als Ab-Grund der Freiheitsgeschichte. Perspektiven der Gotteserfahrung*

nella teologia e filosofia della religione italiana. Nelle loro varie pubblicazioni Luigi Pareyson (1918-1991) ed i suoi allievi cercano – seguendo Schelling⁴⁶ e F. Dostojevskij⁴⁷ – una nuova scoperta ed un approfondimento speculativo del suo progetto finale che interpreta il rapporto reciproco tra immanenza e trascendenza in generale, e tra Dio e l'uomo in particolare, come un rapporto dinamico tra due libertà: Dio come *libertà incondizionata* e l'uomo come *libertà condizionata*⁴⁸.

a) Dio è libertà e carità incondizionata

Quando non si comprende Dio in modo «essenzialista» come un essere o una natura assoluta dotata di qualità assolute, ma come una libertà assoluta⁴⁹ che pone il proprio essere in modo «incondizionato», si comprende di conseguenza l'uomo (creato secondo la sua immagine e somiglianza) come una «libertà condizionata» che è posta in essere affinché trovi e realizzi liberamente la sua propria identità con l'aiuto di Dio quale piena libertà. Secondo L. Pareyson, le varie obiezioni contro la metafisica e i gravi pregiudizi contro la fede e la teologia possono attenuarsi cosicché l'entrata in uno stato religioso appare sotto una nuova luce: un progredire nella via alla vera e piena libertà, perché «Dio è libertà»!

Solamente se accettiamo il fatto che la verità di cui noi uomini sempre siamo alla ricerca è «il vino» della piena verità, una verità che sicuramente supera ogni immaginazione e sta dunque sopra ogni probabilità, ma che può dall'altra parte soddisfare tutte le nostre capacità e desideri personali, solo allora accetteremo anche il fatto che tutto ciò che noi possiamo raggiungere con la filosofia e la «teologia naturale» consiste solamente in «acqua della mera ragione». I suoi risultati sono sicuramente comprensioni speculative su molte necessità astratte, analisi profonde sulla natura dell'essere o postulati con premesse sistematiche notevoli che possono aiutare a credere perché danno, almeno all'atto della fede, un appoggio affinché non rimanga solo «mera» fede. Tuttavia da sole queste premesse e postulati non potranno mai

im Zeitalter der Nichtsbedrohtheit aus der Begegnung mit Luigi Pareyson, Franz Rosenzweig, Karl Barth und Hans Urs von Balthasar, Wien-Berlin 2006, mostra nella sua bibliografia l'insieme delle pubblicazioni su questo tema.

⁴⁶ Cfr. L. PAREYSON, *Schelling. Presentazione e antologia*, Milano 1971; *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995.

⁴⁷ Cfr. L. PAREYSON, *Dostojevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Torino 1993.

⁴⁸ Cfr. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Torino 1950; *Studi sull'esistenzialismo*, Firenze 1943; *Essere, libertà, ambiguità*, Milano 1998.

⁴⁹ Cfr. L. PAREYSON, *Verità ed interpretazione*, Milano 19947.

contenere quello che noi veramente cerchiamo per il nostro «desiderio di divenire completi».

b) L'atto della fede come atto personale e come rischio giustificabile davanti alla ragione

Qui siamo arrivati al punto critico ma inevitabile che viene preteso all'uomo – come l'avevano formulato G. E. Lessing e prima di lui già B. Pascal, S. Kierkegaard e P. Wust (1884-1940) – di compiere il grande «salto», il salto rischioso sopra la «fossa» di tutte le nostre insicurezze e contro la nostra paura di cadere nel nulla. Se tu osi saltare, come lo facevano Pascal, Kierkegaard, E. Stein o P. Wust, diventi un fedele; se invece non riesci o rifiuti di farlo, come era nei casi di Lessing, di A. Schopenhauer (1788-1860), di Heidegger o di molti altri pensatori scettici, rimani dunque un uomo che dubita e che preferisce restare nel suo «abito testardo di rifiuto», perché vede in ogni atto di dedizione fedele solamente un «anticipazione arbitraria» di cose in verità ancora incerte o indecise, o un «tradimento della libertà filosofica» che non permetterebbe ad un debole fideista di «servirsi di sotterfugi» su presunte «verità divine» assolute ed incondizionate che non hanno una propria conoscenza, ma solamente sui dogmi dell'autorità ecclesiale come base e motivazione.

Visto dalla prospettiva filosofica è vero che le tre opzioni esistenziali (sia il salto della fede oltre alcuna sicurezza filosofica garantibile, sia la decisione per un «perseverare eroico» nella «cura su se stesso» come un «essere-alla-morte», sia anche l'abitudine neutrale di un «aspettare scettico») sono tutte legittime, perché possono sempre riferirsi all'argomento ragionevole che in verità niente sarebbe già deciso o già decidibile! Perché gli insufficienti «indici» o «cifre» che fino ad oggi sono raggiungibili restano ancora ambigui e ci lasciano all'oscuro sul risultato finale: l'uomo non potrebbe scegliere un'opzione decisa pro o contro un senso della nostra esistenza o su un compimento finale possibile o meno della nostra vita.

2.4. Esistenzialismo francese e Filosofia cristiana dell'esistenza

a) Ateismo «nel nome dell'autonomia umana» ed il problema dell'anticipazione arbitraria d'una presunta «assurdità totale»

Negli anni del dopoguerra, l'Esistenzialismo francese presentava un pensiero strettamente antropocentrico ed individualista rifiutando ogni forma di metafisica e verità aprioristiche prescritte e contro l'«abitudine neutrale dell'aspettare scetti-

co» del razionalismo in riferimento alla religione e all'idea di Assoluto. Secondo A. Camus (1913-1960) e J.-P. Sartre (1905-1980), infatti, l'uomo come essere autore-sponsabile ed obbligato unicamente a se stesso non potrebbe ricoprire una posizione neutrale, ma sarebbe invece chiamato e legittimato a fare l'opzione anticipata per la non-esistenza di verità, sensi e valori prescritti «per amore di se stesso». L'esistenzialismo dunque non giustifica questa legittimazione utilizzando la sua verificabilità del fenomeno empirico del mondo, ma con la sua necessità per l'uomo, perché diventerebbe solamente così un'«esistenza» veramente autonoma. L'accettare coraggioso dell'«assurdità totale» dell'essere, diventa così il prezzo per la via alla vera libertà come l'atteggiamento del «poter-essere come si vuole essere». Il mondo diventa così un campo libero senza «essenze prefigurate» dove si può da questo punto in avanti vivere e divenire felici secondo le proprie verità e valori autonomi.

b) L'antitesi del «clair-obscur» come spazio per la libera autodecisione umana

Contemporaneamente e successivamente all'Esistenzialismo ateo si sviluppò nella filosofia cristiana anche una «Filosofia dell'esistenza» come movimento contrario che da una parte condivideva con l'esistenzialismo l'antropocentrismo del pensiero, ma dall'altra parte accusava quest'ultimo di una distorsione polemica della nostra esperienza del mondo e di una deformazione prevenuta e illegittima dell'idea e della vera natura umana. Pensatori come R. Guardini (1885-1968), E. Przywara (1889-1972), J. Pieper (1904-1997), P. Wust (1884-1940)⁵⁰, F. Rotter (1901-1973)⁵¹, J.B. Lotz (1903-1992) e W. Weier (*1934)⁵² nei loro scritti non praticavano più una sola «apologia» difensiva del cristianesimo o del teismo contro l'obiezione degli estranei, ma il ristabilimento di un dialogo costruttivo con il pensiero moderno che includeva anche un andare oltre a un'adozione critica della loro metodologia.

c) Lo smascheramento dei vari disequilibri metodologici dell'esistenzialismo

La loro analisi critico-costruttiva del pensiero esistenzialista incomincia prima con domande critiche che già eliminavano alcuni disequilibri metodologici. È veramente fondato che la nostra esperienza empirica del mondo ci legittima ad un'opzio-

⁵⁰ P. WUST, *Ungewissheit und Wagnis*, München 1986; W. REST (Hg.), *Peter Wust. Reflexionen und Vorträge zum 50. Todestag des Philosophen*, Münster 1991.

⁵¹ F. ROTTER, *Vom Wissen zum Glauben an Jesus Christus*, Aschaffenburg 1964.

⁵² W. WEIER, *Strukturen menschlicher Existenz. Grenzen heutigen Philosophierens*, Paderborn 1977; *Religion als Selbstfindung. Grundlegung einer existenzanalytischen Religionsphilosophie*, Paderborn 1991.

ne radicale per l'assurdità dell'esistenza? È veramente fondato che solamente l'umanesimo ateo dove l'uomo deve divenire «maestro e padrone di se stesso» conduce ad una condotta di vita migliore? O ancora, è veramente fondato che un orientamento alla verità, ai valori e alle virtù aprioristiche può essere solamente una guida verso la perdita della libertà o rappresentare un tramonto triste ed «eteronomo» dell'esistenza umana? Non solamente le esperienze del passato con lo sviluppo delle culture e civiltà umane, ma anche i sistemi atei pratici e con le conseguenze pratiche e sociali dell'esistenzialismo provano il contrario!

A questi argomenti si collega anche l'obiezione speculativa che afferma che con il suo modello, l'esistenzialismo stesso sarebbe caduto in una contraddizione o aporia grave. L'esistenzialismo ateo infatti giustifica la sua negazione rigida e totale ad ogni verità o valore aprioristico e prefigurato con un modello ed un'idea completamente autonoma dell'uomo che è tutt'altro che «derivata dal fenomeno reale o empirico», ma un modello aprioristico o virtuale che i filosofi avevano concepito come «l'uomo ideale» sul loro tecnografo! Gli stessi esistenzialisti che all'inizio ancora proclamavano l'abolizione radicale di tutte le «essenze prefigurate» e l'individualismo autonomo, dichiarano alla fine un nuovo modello virtuale del superuomo che era prima concepito a immagine e somiglianza della propria autostima virtuale e megalomane successivamente presentandolo agli altri come un nuovo idolo da copiare!

Coloro che si ricordano della «mania esistenzialista collettiva» che negli anni '60 plasmò più o meno l'intero mondo intellettuale europeo, e che si esprimeva anche in un culto idealizzante, servile e completamente esagerato dei suoi rappresentanti più famosi come A. Camus, J.-P. Sartre e S. de Beauvoir, capiscono subito che l'esistenzialismo ateo ha in verità generato il contrario di quello che aveva prima proclamato e che ha alla fine causato una nuova eteronomia assolutamente non inferiore a quella della religione tradizionale o dei vari regimi autoritari come il comunismo ed il fascismo con il loro «culto personale».

2.5. Filosofia dell'esistenza ed i vari stadi dell'*insecuritas humana*

Era nel 1937 che il filosofo di Münster, Peter Wust nel suo libro *Ungewissheit und Wagnis* («insicurezza e rischio») si orientò metodologicamente alle direttive del pensiero esistenziale, presentando ciononostante una conclusione che evita l'anticipazione tendenziosa dell'esistenzialismo ed aprendo all'atto esistenziale della fede un nuovo spazio che rimane sempre riservato all'intimo della persona e non può mai divenire occupato o dominato dall'autorità della sola filosofia o teologia.

Nella sua riflessione Wust non cominciò con un modello teoretico prefigurato

dell'uomo, ma con un'analisi delle proprie esperienze sia di se stesso che del mondo in riferimento a lui: «Nella mia esperienza empirica nel mondo e nella mia analisi ragionevole del mondo sono sempre confrontato con un grande *clair-obscur* fino ad oggi insicuro che si esprime davanti a me come un gioco tra varie luci ed ombre e tra presenza ed assenza di molte varie qualità, bellezze e valori reali dove i primi mi danno sempre di nuovo un senso per la vita ed incoraggiano a vivere (anche se sono limitati), mentre i secondi sono fenomeni assurdi di vario grado che mi mettono in cura, irritazione e paura»⁵³.

A loro si aggiunge per l'uomo ancora l'esperienza del sentirsi solo al mondo derivata da un essere-diverso dalle altre cose: «mentre il mondo si presenta davanti a me come un contrasto tra chiaro ed oscuro o come un ciclo eterno tra divenire e disparire che sembra essere equilibrato e soddisfacente per gli altri esseri viventi che non hanno una coscienza ragionevole di sé e nemmeno una visione del tutto»⁵⁴, l'uomo invece sente ed interpreta lo stesso fenomeno come uno «spazio di insicurezza» o di «semioscurità»⁵⁵, nella quale egli non si può mai sentire a casa e che egli mette sempre in una condizione di vita inquieta, insicura e senza vera patria.

2.6. L'atto della fede come «saggezza nell'insicurezza»

P. Wust chiama questo fenomeno la grande *insecuritas humana* che si estende a tutti i livelli della nostra esistenza⁵⁶, sia al nostro livello più basso che lui chiama «vegetativo», sia al nostro livello «intermedio» che lui chiama «ragionevole», arrivando fino al suo livello più alto che Wust chiama «metafisico». Dappertutto i suoi desideri di sicurezza e di certezza trovano riscontro solamente in cose, circostanze e fortune sempre insicure, a regole e categorie con una validità limitata, o a «idee eterne» dalle quali non si sa mai con certezza se esse siano solamente principi aprioristici, formali ed astratti della nostra logica, o se vengano da un'altra realtà trascendente dove sussistono in pienezza. Lo stato dell'insicurezza umana è e rimane allora insolubile ed irrevocabile per l'uomo.

Invece di fare un'opzione precipitosa e testarda per l'assurdità della propria esistenza, la filosofia dell'esistenza incita a mantenersi cauti in questo *clair-obscur*, interpretandolo in modo positivo, ovvero come il «grande spazio libero» che Dio ti dà,

⁵³ P. WUST, *Ungewissheit und Wagnis*, München 1986, 31-43.

⁵⁴ *Ibid.*, 39-42.

⁵⁵ *Ibid.*, 214-232.

⁵⁶ *Ibid.*, 75-195.

dove nulla è già predeterminato o anticipato, perché Dio si rivela solo parzialmente nelle sue opere e dove l'uomo è allora chiamato ed autorizzato a decidere in maniera veramente autodeterminata pro o contro un vero senso ultimo, pro o contro Dio, o pro o contro un vero senso per la sua vita. Dio si è messo davanti all'uomo in questo «chiaro-oscuro», perché vuole la sua libertà, e perché vuole solamente essere amato liberamente.

In questo modello che ha già presentato nella sua prima prefazione Peter Wust, ripreso da molti altri, la decisione o opzione religiosa personale riceve e conserva allora il suo spazio libero perché succede in uno «spazio della semioscurità» che dà e permette solamente una «semicertezza» sia sull'esistenza di Dio, sia sui segni con i quali Lui si rivela, sia sulla propria salvezza⁵⁷.

L'atto della fede è e rimane così un grande rischio, ma anche un libero «rischio della saggezza»⁵⁸ che è legittimo e rimane preservato dal rischio di cadere nell'irrazionalismo, poiché non accade in un buio totale, ma nello spazio di un *clair-obscur* dove ci sono anche segni della luce che fondano e giustificano alla ragione l'opzione ottimistica per la vittoria finale della luce. Anche l'ateo – se è oggettivo nel suo giudizio – non può confutare tutto questo. Chi interpreta le luci della terra come precursori della piena luce⁵⁹ può anche sperare: «Adesso vediamo come in uno specchio, in immagine; ma allora vedremo faccia a faccia. Adesso conosco in parte, ma allora conoscerò perfettamente, come perfettamente sono conosciuti» (1Cor 13,12). Perché avere un senso, una speranza e una prospettiva per la vita sono tutte esigenze necessarie ed irrinunciabili per l'uomo. L'opzione della fede non può mai essere considerata come irrazionale, ma deve invece essere sempre considerata come la decisione più saggia, come dimostrato da B. Pascal con la sua parabola della «scommessa»: L'uomo che in una situazione di insicurezza ha scelto l'opzione per Dio e per la fede in Dio, vince alla fine tutto se Dio c'è, e non perde niente se Dio non c'è; mentre chi si è deciso per il contrario alla fine in nessun caso avrà un vantaggio rispetto al primo. Se Dio ciononostante c'è, viene respinto e se Dio non c'è, muore ugualmente come il fedele!

Da questa riflessione della filosofia circa l'esistenza che metteva di nuovo in piena luce la rilevanza continua dell'atto esistenziale della fede, possiamo adesso anche ritornare alla visione finale del tardo Heidegger che constatava: per poter divenire un

⁵⁷ *Ibid.*, 196-267.

⁵⁸ *Ibid.*, 286-302.

⁵⁹ *Ibid.*, 268-285.

sogetto veramente completo, l'uomo anche in futuro avrà bisogno di qualcosa che sta al di sopra di ogni necessità e probabilità, una chiamata personale che provenga da una libertà intramontabile e da un amore immortale⁶⁰!

2.7. Di nuovo: Blaise Pascal

La stessa esperienza e comprensione aveva anche motivato Blaise Pascal (1623-1662) ad un ritorno alla religione e ad una conversione al cristianesimo. Il filosofo che era prima un allievo di Cartesio ed un aderente convinto del suo razionalismo sobrio che credeva in una sola *clara et distincta veritas* come accettabile e valida per l'uomo, comprendeva che nell'uomo non c'è solamente l'intelletto strumentale come unico *esprit de géométrie* che vuole arrivare alla comprensione razionale, ma anche un'altra «ragione dell'anima» come *esprit de finesse* che porta in sé il sentimento per i valori morali, il bene, il bello e l'estetico, e cerca la felicità. Questa seconda ragione è completamente diversa dall'irrazionale o sentimentale, si riferisce ad un'altra dimensione reale dell'essere che forse non si lascia più tradurre in categorie calcolabili, ma che è ciononostante una parte integrale dell'intero essere: segue la sua propria logica e categorie diverse. Da questa dimensione derivano, e a lei si riferiscono anche gli altri desideri e capacità naturali dell'anima umana che s'esprimono e prendono una forma e figura sempre impressionanti nell'ambiente della cultura, dell'arte, dell'architettura, della musica, della poesia e della religione che si sviluppano sempre ed in un modo immancabile dove convivono gli uomini.

a) Le «verità del cuore» o l'opzione per una comprensione più ampia della ragione

Nei suoi *Pensieri* Pascal descrive la necessità e l'incompatibilità delle «verità del cuore» e della ragione per una personalità completa ed intera con un gioco di lingua meraviglioso: «Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point! (Il cuore ha la sua ragione che la ragione non può conoscere!)»⁶¹.

Se Dio è la piena verità e se il divino come l'essere assoluto è anche l'origine e la fonte di tutto, Esso deve allora includere e comprendere tutte le dimensioni

⁶⁰ Sia J. Ratzinger, sia R. Schröder hanno messo in piena luce i confini di ogni teologia naturale possibile che giustificano la sopravvivenza sia d'una religione storico-salvifica, sia di una auto-rivelazione personale di Dio: J. RATZINGER/BENEDETTO XVI, *Il Dio della Fede e il Dio dei filosofi*, cit.; R. SCHRÖDER, *Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen*, cit.

⁶¹ B. PASCAL, *Pensées*, n. 229 (ed. L. Brunschwig).

dell'essere, anche quelle che stanno al di là di ogni probabilità e calcolo dell'*esprit de géométrie* razionalista. Questo incontro con il Dio incondizionato della libertà e dell'amore accadeva per Pascal in una visione notturna avuta in un parco di Parigi il 23 novembre 1654 e che lui descriveva nel suo celebre *Mémorial* con le frasi enigmatiche: «Fuoco e luce»; «Il Dio di Abramo, d'Isacco e di Giacobbe e non il Dio dei filosofi e degli scienziati», incomprensibile vicinanza diretta nello stesso tempo, «Certezza, certezza... gioia, pace, Dio di Gesù Cristo, *Deum meum et Deum vestrum!*»⁶².

b) L'insieme di «esprit de géométrie» e di «esprit de finesse» come unico vero accertamento della credibilità di una religione

Per il genio Pascal che era filosofo, matematico, intellettuale critico e credente cristiano nello stesso tempo in quanto accettava di avere sia un *esprit de géométrie*, sia un *esprit de finesse*, l'unico rapporto giusto e corretto tra fede e ragione, e tra filosofia e teologia non consisteva in una stretta separazione l'una dall'altra, o in un sottomettersi dell'una all'altra, ma solamente in un insieme differenziato (come formano anche nell'anima umana l'*esprit de géométrie* e l'*esprit de finesse* un'unità differenziata). Come la teologia ha bisogno della filosofia, anche il filosofo come uomo ha bisogno della fede, perché ha bisogno anche lui del «gratuitamente necessario!» Nei suoi *Pensées* il filosofo credente lo puntualizza meravigliosamente con il pensiero numero due: «Quando si sottomette tutto alla ragione, nella nostra religione non rimarrà più niente di misterioso e di soprannaturale; quando si trasgredisce ed offende invece nella religione le pretese basali della ragione, la nostra religione sarà insensata e ridicola!»⁶³. «L'ultimo passo della ragione è quello di riconoscere che vi è una infinità di cose che la sorpassano!»⁶⁴.

2.8. L'equilibrio tra ragionevolezza e sopraragionevolezza come criterio della vera religione

Qui tocchiamo di nuovo i limiti e la necessità continua della teologia naturale e della filosofia in e per una religione storico-salvifica come l'ebraismo ed il cristianesimo. L'approfondimento riflessivo e ragionevole del contenuto della fede è innanzitutto necessario per l'uomo stesso che deve sempre rendere conto della credibilità

⁶² B. PASCAL, *Pensieri, opuscoli, lettere*, Milano 1978, 301 s.

⁶³ B. PASCAL, *Pensées*, n. 2 (tr. it. dell'autore).

⁶⁴ *Ibid.*, n. 267.

della sua fede, confrontandosi con se stesso e con gli altri; ma il risultato di questo processo della «penetrazione speculativa» del contenuto della fede con gli strumenti della filosofia dipende dalla circostanza che l'uomo rimanga ben consapevole dei limiti della propria ragione o meno!

Esempi positivi per il primo caso sono i modelli equilibrati (ma fino ad oggi spesso mal compresi) di sant'Agostino, sant'Anselmo d'Aosta e san Tommaso d'Aquino che vogliamo in breve analizzare successivamente, mentre i modelli di Cartesio, Voltaire, G. E. Lessing, D. Hume, J.-J. Rousseau, B. de Spinoza, H. S. Reimarus o I. Kant cadevano a causa delle loro premesse metodologiche diverse nella tentazione di poter «astrarre» dal cristianesimo una «religione della pura ragione» o di *common sense* più alta per il futuro che non si appoggia più a «miti arbitrari» o ad una bibbia positivamente dichiarata come «verbo di Dio», ma solamente ad argomenti ragionevoli e, come diceva sant'Anselmo, a *rationes necessariae*⁶⁵.

Nessuna di queste «religioni da tecnigrafo» che veneravano un «soggetto assoluto» e si toglievano tutti i vecchi ed improbabili misteri cristiani come miracoli, epifanie, l'idea dell'incarnazione e della Ss. Trinità, non è mai divenuta una vera religione del popolo, perché mancava in loro l'unica cosa che dà vera rilevanza alla religione: la promessa d'un Dio personale, attivo, misericordioso e vicino agli uomini⁶⁶!

Anche questo aspetto che difende la rilevanza antropologica rimanente della religione storico-salvifica, si esprime bene nelle *Pensées* di Pascal: «Il puro sapere di Dio senza conoscenza della nostra miseria procrea la presunzione. Il sapere della nostra miseria senza conoscenza di Dio procrea la disperazione. (Solamente) la conoscenza di Gesù Cristo crea il mezzo, perché vediamo in Lui sia Dio, sia anche la nostra miseria!»⁶⁷.

Il dibattito sulla domanda riguardante quale delle varie religioni sia la vera è sicuramente un discorso che deve seguire le regole della ragione e che ha di conseguenza bisogno della filosofia come moderatore ed «arbitro neutrale» della discussione. Ma questa neutralità in verità non può più essere serbata e mantenuta se la filosofia s'arroga il ruolo del giudice finale anche sull'oggetto della discussione, su Dio stesso e sul suo essere e non-essere. Esattamente di questo aveva avvertito Tommaso d'Aquino nella sua frase citata all'inizio: appena non si subordina più la conoscenza e le teorie dei filosofi ad una verità di Dio che è sempre più alta ed ampia, e che può

⁶⁵ ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion* 2; *Cur Deus homo*, praefatio.

⁶⁶ Cfr. R. SCHRÖDER, *Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen*, cit., 150-182.

⁶⁷ B. PASCAL, *Pensées*, n. 4 (tr. it. dell'autore).

solamente desumersi per noi con il dono della sua auto-rivelazione (cfr. Sap 8,21), si trasforma alla fine il «vino della fede» nell'«acqua della pura ragione»!

3. *Credo ut intelligam*: la teologia come scienza sulla fede ha sempre bisogno di uno scienziato fedele

Agostino (354-430) si riferisce nel suo libro *De Vera Religione* al discorso dell'apostolo Paolo nell'Areopago di Atene (At 17,16-34) come esempio normativo, dimostrando come un discorso giusto ed oggettivo sulla vera religione tra filosofi, cristiani, ebrei e fedeli scienziati di altre religioni storiche debba procedere. Secondo il vescovo d'Ippona la verità di una religione non si dimostra nel fatto che dichiara semplicemente nullo tutto ciò che annunciano gli altri, indifferentemente se essi siano filosofi che proclamano una teologia naturale (*genus physicon*) o sacerdoti di una religione storica (*genus mythicon*), o ancora rappresentanti del culto statale (*genus civile*), ma solamente seguendo due altri criteri: (1) se riesce ad unire tutto ciò che è giusto e buono anche nelle altre verità su un livello ancora più alto, e (2) se conduce gli uomini al vero essere-uomo ed alla vera felicità⁶⁸.

3.1. La vera religione si riferisce all'uomo intero e non solamente alla ragione

Questa affermazione vale secondo Agostino solamente nel caso in cui una religione non contenga solamente «verità della ragione» che soddisfano l'intelletto. In essa devono anche esistere la libertà, l'amore e il dialogo che soddisfano anche le altre forze e desideri dell'anima umana come la memoria e la volontà, che plasmano e formano la sua *mens*, la sua *notitia* ed il suo *amor* e conducano così l'uomo anche ad una buona condotta di vita ed etica autentica in teoria e prassi⁶⁹. Ogni uomo che ha una ragione «ben ordinata» sa, accetta e desidera questo. Secondo Agostino così, e solamente così, si può dimostrare un «nucleo ragionevole» negli elementi non probabili di una religione invece di distruggerla o di trasformarla in pure speculazioni astratte ed inutili. Con questo metodo molto più cauto in riferimento al fenomeno sempre più ampio della religione che Agostino definiva come un *reddere rationem* che intende una vera *probatio fidei*, lui si stagiava decisamente contro il rapporto

⁶⁸ AGOSTINO, *De Civitate Dei* VI 4-12; *De vera Religione* I [1]; IV [7] 23; V [8] 26.

⁶⁹ AGOSTINO, *De Trinitate* VIII-XIV.

spesso sobrio e riduttivo dei suoi vari colleghi contemporanei sia del gruppo dei cosiddetti «Accademici scettici», sia del Neoplatonismo e della Stoa⁷⁰.

a) Teologia è «*probatio fidei*», non solo «*demonstratio fidei*»

Certo la teologia scientifica con il suo *reddere rationem* procedente e la sua *probatio fidei* sempre più profonda rappresenta una elevazione, ma secondo Agostino essa non è una via tracciata dall'uomo soltanto, perché la piena verità non può mai essere immaginata da noi uomini o essere raggiunta con le nostre piccole forze: Tutto ciò che possiamo raggiungere è solamente un «deismo spirituale» con «relazioni di pensiero» che sono forse reali in noi, ma non diventano mai reali per Dio! Una vera religione può allora solamente consistere in un rapporto reale tra Dio e gli uomini che è anche iniziato e fatto da Dio stesso, e tutto ciò che ci apre una vera via d'accesso al Divino può provenire soltanto da Dio stesso, che è un Dio che discende veramente e che ha lasciato nel mondo le sue tracce storiche che ci indicano la giusta via nell'alto⁷¹.

Il vero Dio sul quale gli altri possono soltanto parlare o condividere vaghe supposizioni⁷², è allora il Dio che è realmente disceso dal cielo e che si mostra ancora oggi raggiungibile attraverso il culto⁷³. In Agostino – con la sua distinzione tra relazioni pensate da noi e reali relazioni con il Divino come criterio decisivo per una vera religione con effetti reali – si verifica allora una riscoperta del valore speculativo continuo di una religione storico-salvifica che implica anche l'idea di reali atti divini qui in terra. Se non hanno mai avuto luogo e se non sono più postulabili come misteri reali che superano ogni immaginazione umana, tutto ciò che può succedere ancora in una religione si sminuisce automaticamente diventando un pensiero sul divino che non può più aver altri effetti che la suggestione umana.

Nelle sue *Epistulae* Agostino scrive quindi: «È escluso che la nostra fede pretenda la rinuncia ad una spiegazione ragionevole ed una ricerca conforme alla ragione, perché non potremmo credere se non avremmo anche anime dotate di ragione!

⁷⁰ Cfr. AGOSTINO, *Epistulae* 169,6; *De Trinitate* I 2,4; V 8; VII 5s.9. Nel *De Trin.* I 2,4 Agostino spiega esplicitamente come il procedere teologico si distingua metodologicamente dal procedere filosofico: punto di partenza deve essere la Sacra Scrittura che diventa analizzata secondo il suo contenuto (in *De Trin.* i libri I-IV come *demonstratio fidei*), in seguito viene la riflessione ragionevole e speculativa che procede fino ad un vero *reddere rationem* (libri V-VII come *probatio fidei*).

⁷¹ AGOSTINO, *De Civitate Dei* VI 5.

⁷² AGOSTINO, *De Vera Religione* IV (7) 23.

⁷³ AGOSTINO, *De Vera Religione* V [8] 26.

Come è allora un comandamento della ragione che nel caso di certe cose sublime che non possiamo ancora comprendere, la fede deve precedere la ragione, così senza dubbi un po' di ragione che ci insegna questo, precede anche la fede!»⁷⁴; «È escluso che Dio odierrebbe in noi la preferenza che ci ha dato davanti agli animali! ... Stimi allora molto alto e sopra di tutto la comprensione!»⁷⁵.

b) Fede ed amore di Dio come «*rectitudo mentis*» necessaria

La filosofia ed un pensiero filosofico ben ordinato che cosa possono dunque contribuire alla religione pratica o aggiungere nell'ambiente della teologia scientifica? Qui ho introdotto il concetto della *rectitudo (mentis)* che non ha solamente trovato una grande importanza in sant'Agostino e san Tommaso d'Aquino, ma conduce anche a due altri pensatori che possono essere considerati come i «Padri della Scolastica»: *Giovanni Scoto Eriugena* (810-877) e *sant'Anselmo d'Aosta* (1034-1109).

Entrambi sono stati – sia nell'ambiente teologico cattolico moderno, sia anche nella teologia protestante – fino ad oggi spesso interpretati come «gravi esponenti di un razionalismo crudo» al punto che avrebbe creduto di poter perfino trasformare i misteri e i dogmi centrali della fede cristiana come p.e. l'incarnazione del Figlio di Dio, la sua sofferenza e morte alla croce come redenzione dai peccati, la sua risurrezione dai morti come unica via nella vita eterna, ed anche la Ss. Trinità, in speculazioni probanti della pura ragione che non devono più appoggiarsi su fonti bibliche o avvenimenti storici, perché sono già divenuti *rationes necessariae* della pura speculazione⁷⁶. Secondo il gran numero dei suoi critici, questo «razionalismo teologico»

⁷⁴ AGOSTINO, *Epistulae* 120, 3 (tr. it. dell'autore). Nel sito www.augustinus.it si possono anche trovare altre traduzioni in italiano: «Lontano da noi il pensiero che Dio abbia in odio la facoltà della ragione, in virtù della quale ci ha creati superiori agli altri esseri animati. Lontano da noi il credere che la fede ci impedisca di trovare o cercare la spiegazione razionale di quanto crediamo, dal momento che non potremmo neppure credere, se non avessimo un'anima razionale. Quando perciò si tratta di verità concernenti la dottrina della salvezza, che non possiamo ancora comprendere con la ragione (ma lo potremo un giorno), alla ragione deve precedere la fede; essa purifica la mente e la rende capace di percepire e sostenere la luce della suprema ragione divina: anche ciò è un'esigenza della ragione! Ecco perché proprio con coerenza razionale il profeta afferma: Se non credete, non comprenderete! In questa frase il profeta distingue senza dubbio le due facoltà, consigliandoci anzitutto a credere per poter poi comprendere ciò che crediamo. È quindi un precetto ragionevole che la fede preceda la ragione. Se infatti questo precetto non fosse conforme alla ragione, sarebbe irragionevole, il che non può essere assolutamente. Se dunque è conforme alla ragione che, quando si tratta di supreme verità, le quali non possono conoscersi, la fede preceda la ragione, qualunque sia il ragionamento che ci convince di ciò, anch'esso deve senza dubbio condurre alla fede».

⁷⁵ AGOSTINO, *Epistulae* 120, 3; 13 (tr. it. dell'autore).

⁷⁶ Nella prefazione di *Cur Deus homo* e nel *Proslogion* 2 Anselmo d'Aosta descrive così esplicitamente l'intenzione principale del suo procedere.

che seguì il motto della *sola ratione* non avrebbe solamente provocato un cancellare illegittimo dei confini giusti tra fede e ragione nel pensiero dell'intera teologia medioevale, ma anche un «degenerare» di tutta la sua metodologia che andava perdendo il suo rapporto vivente con le sue vere fonti bibliche e storiche. L'atto della fede era così trasformato in un «accettare» il *depositum fidei* astratto della Chiesa e la bibbia come un libro storico veniva ridotta ad un mero «tesoro di citazioni» in ragione della giustificazione di dogmi speculativi non-storici⁷⁷.

Quando si guarda a certe scuole teologiche in ambienti diversi come p.e. alla Scuola di Pietro Abelardo (1079-1142), a certi rappresentanti dei cosiddetti «Vittorini», o a certe «conseguenze ritardate» come della Scuola di Oxford, in Niccolò Cusano (1401-1464) o nella cosiddetta «Neoscolastica» in generale, forse non si può fare a meno di approvare parzialmente questa dura accusa ma sorprendentemente non nel caso di Scoto Eriugena o di sant'Anselmo stesso!

3.2. *Fides quaerens intellectum, non sola ratione*

a) *Invito ad una suddivisione più cauta delle opere di sant'Anselmo*⁷⁸

A causa del fatto che sia il sapere di sant'Anselmo sia l'insegnamento su sant'Anselmo negli studi generali si limitano spesso ai suoi due scritti *Proslogion* con la sua celebre «prova ontologica dell'esistenza di Dio» e *Cur Deus homo* con la sua famigerata «teoria della soddisfazione», si rischia di non prendere più in considerazione il fatto che in entrambi i casi si tratta solamente di opere che Anselmo aveva scritto come un'apologia del cristianesimo per il dialogo filosofico ed interreligioso con filosofi e teologi musulmani ed ebrei nella Spagna araba, dove nei dibattiti regolari a Cordoba e Siviglia gli «apologeti cristiani», già da lungo tempo, non facevano più una bella figura⁷⁹. In essi infatti non si trattava di una «teologia del futuro» per l'occidente cristiano, ma solo di opere per il dialogo con non-credenti o pagani!

L'autore lo dice esplicitamente nei prologhi delle due opere che sono entrambi concepiti come «dialoghi fittizi» con «insipienti» fittizi (un *Boso* nel *Cur Deus homo*

⁷⁷ Cfr. M. SCHMAUS, *Die metaphysisch-psychologische Lehre über den Heiligen Geist im Monologion Anselms von Canterbury*, in *Sola ratione. Anselm-Studien für F.S. Schmitt*, Stuttgart 1970, 189-219; M. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. I-II, Freiburg im Breisgau 1909-11, qui 188.

⁷⁸ Cfr. H. CHR. SCHMIDBAUR, *Anselm von Canterbury's Fides quaerens intellectum. Überlegungen zur richtigen Deutung und Auslegung eines epochemachenden Projektes für christliche Theologie im interreligiösen Dialog*, in *RTLu* 2 (2010) 223-246.

⁷⁹ Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Cur Deus homo*, prolog., c. 4.

e con un *Gaunilo* nel *Proslogion*)⁸⁰, con uomini senza alcuna prescienza in tutti gli ambiti, senza preconcetti, e strettamente limitati alla *sola ratione* come unica base comune del dialogo ed unico argomento possibile nella discussione. Qui invece si tratta del tentativo di «condurre gli interlocutori da cose che accettano come vere a cose che prima ancora negavano o indubitavano»⁸¹.

b) Credere e riflettere con assenso

In realtà né Scoto Eriugena, né sant'Anselmo partirono da una nuova concezione di scienza razionalista «senza presupposti» e nemmeno intendono mettere in atto una «purificazione speculativa» del contenuto della fede! Essi alludevano invece un nuovo esercizio scientifico che segue il celebre principio *fides quaeres intellectum*. È allora che la fede si trova all'inizio e che chiama la ragione: *Neque enim quadro intelligere ut credam, sed credo ut intelligam!*⁸². È la fede che deve indicare alla ragione la direzione, ed è la fede che fa del raziocinio una ragione giustamente orientata, affinché l'uomo riesca a realizzare un progredire corretto nell'esplorare ed esaminare dei misteri della fede, sempre ben consapevole del fatto che la sua comprensione è come un'analogia, e che lui non potrà mai raggiungere o «esaurire» tutta la pienezza dell'essere e della sapienza divina! Se mancano nel modo di progredire il rispetto e la «delicatezza» che possono venire solamente da una fede che dà al mistero almeno il «credito della verità», l'uomo non avrà la capacità di immedesimazione necessaria per le cose sacre. Sia Giovanni Scoto Eriugena nel suo *De divisione naturae*, sia sant'Anselmo d'Aosta nel suo *De Veritate*, e sia Tommaso d'Aquino nella sua *Summa Theologiae* chiamano questo presupposto la *rectitudo mentis: Et sic proprium credentis est ut cum assensu cogitet!* («È il proprio di un credente che riflette con assenso!») (*STh* II-II q. 2 a.1 resp.).

Secondo sant'Anselmo non può affatto riuscire soltanto in questo modo, ma è possibile con l'aiuto della ragione e della filosofia anche «in certo qual modo comprendere» (*aliquatenus intelligere*) ciò che prima solamente si «crede ed ama» nel cuore (*credit et amat*)⁸³. Qui si vede chiaramente il vero modo di procedere della loro teologia scientifica. Prima di tutto sia Duns Scoto che sant'Anselmo come pensatori

⁸⁰ ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, prol.; *Cur Deus homo*, prol.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion* c. 1.

⁸³ *Ibid.*

della tradizione platonico-agostiniana, sia Boezio⁸⁴ e Tommaso d'Aquino come rappresentante della scolastica aristotelica, vogliono raggiungere un buon orientamento esistenziale e teologico dell'intera forza dell'anima alle verità eterne che l'uomo può solamente «intuire» ed amare. Qui si tratta già di un primo «no» deciso contro ogni forma di procedimento razionalista che «attira la religione davanti al tribunale della pura ragione» e di una chiara svolta al modello agostiniano della conoscenza. Dove infatti mancano nell'anima volontà e desiderio orientati al sommo bene che indicano anche all'intelletto la giusta direzione, l'uomo non raggiunge una vera conoscenza delle cose, né un giusto rapporto con esse. Sant'Anselmo conferma questa connessione tra essere, pensiero e parola nel suo *De Veritate*: «Come la verità dell'esserci delle cose è effetto della verità suprema, così la stessa verità suprema è anche la causa di quella verità che appartiene alla nostra conoscenza, e nello stesso tempo anche la causa della verità che contiene ciascuna dichiarazione»⁸⁵.

Vera teologia è allora sempre un'«alternanza» tra *fides* e *ratio*, vissuta da soli con se stessi e nel dialogo continuo con gli altri. Una fede ben orientata si spinge naturalmente verso la ragione, ed una ragione ben orientata non chiude mai gli occhi davanti ad una fede ragionevolmente presentata! A seconda dello scopo posso o devo sicuramente «capovolgere» il modo del procedere: un conto è se voglio portare i credenti ad una comprensione più profonda della loro fede con l'aiuto della ragione, differente è portare infedeli ragionevoli alla fede. Perciò si possono anche suddividere le opere della Scolastica in due «classi» diverse⁸⁶: in lavori scritti per il dialogo con cristiani o con non-cristiani⁸⁷.

3.3. L'unico procedere giusto nella Teologia secondo Tommaso d'Aquino

Ma in entrambi i casi il punto di partenza dell'autore rimane sempre lo stesso. Nei prologhi delle sue opere per il secondo gruppo sant'Anselmo sottolinea esplicitamente: «Mi sembra di essere negligente se noi – essendo già fermi nella fede – non ci adoperiamo anche a comprendere ciò che crediamo!», come scrive nel *Cur Deus homo* I, 1; e nel *Proslogion* c. 1 egli afferma che si dovrebbe sempre prima credere ed amare le verità divine che si intendono dopo «in certo qual modo comprendere» (*aliquate-*

⁸⁴ Cfr. *ibid.*, 14.

⁸⁵ ANSELMO D'AOSTA, *De Veritate* c. 1 (tr. it. dell'autore).

⁸⁶ Cfr. SCHMIDBAUR, *Anselm von Canterbury's Fides...*, cit., 223-246.

⁸⁷ Come esempi si può indicare a S. Anselmo con il suo *Monologion* e *Cur Deus homo* per il primo gruppo ed il *Proslogion* per il secondo gruppo, o a S. Tommaso con le sue opere principali *Summa Theologiae* e *Summa contra Gentiles*.

nus intelligere): *Neque enim quadro intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*⁸⁸.

Tommaso d'Aquino, dal quale viene l'impulso iniziale per questo articolo, rimaneva sempre fedele a questo modo di procedere scolastico: Nel suo versetto di *In Boethium de Trinitate* che dice: *Unde illi qui utuntur philosophicis documentis in sacra doctrina redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, set aquam convertunt in vinum*, il *redigendo in obsequium fidei* è allora da sottolineare. Successivamente afferma: Dove si antepone la filosofia al contenuto della fede, «non si procederebbe giustamente», cioè *non recte proceditur*⁸⁹. Ma dall'altra parte secondo Tommaso per la ragione ed il giudizio umano rimangono ciononostante una grande rilevanza, perché «la luce della fede che era graziamene versata in noi, non può distruggere in noi la luce della ragione naturale che viene altrettanto dal Divino»⁹⁰.

Da qui seguirebbe anche – come illustra l'Aquinate nella stessa questione – che nulla di ciò che proviene da Dio per noi può rappresentare una contraddizione totale con la nostra natura e ragione, perché altrimenti Dio sarebbe un *auctor falsitatis, quod est impossibile*. Anche se la *sacra doctrina* supera «per lunghi tratti» la ragione naturale, non potrebbe succedere che la filosofia finisca in una stretta contraddizione con i contenuti della fede. Se fosse il caso, si tratterebbe in verità di un *magis philosophiae abusus* o di un *defectus rationis*⁹¹.

Nell'*In Boethium de Trinitate* Tommaso d'Aquino conclude la sua riflessione sull'uso giusto e legittimo della filosofia nella teologia come «sacra scienza» con la presentazione di un modello che accorda alla filosofia tre modi diversi di contributo⁹²:

- 1) Il disegno di un *praeambula fidei* con una prova speculativa dell'esistenza di Dio per poter poi garantire l'esistenza reale dell'oggetto della scienza;
- 2) La dimostrazione e prova della dottrina dell'*analogia entis* che ci permette in seguito di parlare di «certe somiglianze» e che si può usare per spiegare meglio il contenuto dei misteri della fede (*sicut Augustinus in libro Trinitate utitur*);
- 3) Il contributo di argomenti ragionevoli che aiutano in una discussione con non-credenti che mettono in dubbio la fede cristiana.

Questa dichiarazione e questi principi dell'Aquinate erano anche direttamente o

⁸⁸ ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion* c. 1.

⁸⁹ *Super Boethium*, q. 2 a. 3-7.

⁹⁰ *Ibid.* q. 2 a. 3 resp. (tr. it. dell'autore).

⁹¹ *Ibid.* q. 2.

⁹² *Ibid.* q. 2 a. 3 resp.

indirettamente adattate dalla Costituzione *Dei Filius* sulla fede cattolica del Concilio Vaticano I⁹³ e nelle encicliche di Papa Giovanni Paolo II *Fides et Ratio* e *Veritatis Splendor*. Anche secondo gli statuti del Santo Magistero sull'educazione cattolica esse formano fino ad oggi la base speculativa della teologia cattolica scientifica.

⁹³ DS 3000-3045.