

GIOVANNI CAVALCOLI

L'ATTO E L'ABITO  
DELLA FEDE

SECONDO S. TOMMASO

CORSO DI LICENZA  
IN TEOLOGIA

BOLZENA - STAB 1997

rare due cose: una è l'oggetto materiale (obiectum formale quod dei tomisti) della fede. E da questo punto di vista atto della fede è "credere Dio" (credere Deum)", ossia Dio come oggetto e contenuto della fede, la verità su Dio come ciò che si crede e si sa per fede, "poichè nulla ci viene proposto da credere, se non in quanto riguarda Dio. L'altra cosa è la ragione formale di oggetto (ratio formalis obiecti, l'obiectum formale quo dei tomisti), che è come un medio dimostrativo per il quale si assente al contenuto di fede (credibile). E così l'atto di fede appare come un credere a Dio, perchè l'oggetto formale della fede è la Prima Verità, alla quale l'uomo aderisce per assentire, grazie ad Essa, alle verità di fede (creditus). Se invece consideriamo nel terzo modo l'oggetto della fede, in quanto l'intelletto è mosso dalla volontà, da questo punto di vista l'atto di fede appare come un credere in Dio (credere in Deum): infatti la Verità Prima si rapporta alla volontà in quanto ha ragione di fine".

130. Il perchè ultimo dell'atto di fede, come abbiamo già visto (lez. V, n. 91) è un motivo che trascende tutto l'ordine della ragione, della natura e del creato, ed è una misteriosa energia o conoscenza spirituale che può provenire solo dall'intimo del Mistero divino, è il manifestarsi stesso di Dio rivelante alla mente ed al cuore dell'uomo, sicchè la risposta decisiva ed ultima, per quanto misteriosa ed insoddisfacente, che il credente può dare alla domanda: "Perchè credo?", è semplicemente questa: "Perchè Dio mi si è rivelato e mi ha parlato". Il mistero e vorrei dire il miracolo della fede sta proprio in questa possibilità da parte dell'uomo di udire la parola di Dio che gli parla e che, parlando gli in parole umane dei misteri della sua vita intima, lo eleva al contempo all'intelligenza di tali misteri.

131. Domandandosi qual è la causa dell'atto di fede, S. Tommaso assegna una funzione determinante e principale alla luce della (:) grazia divina, senza tuttavia escludere il concorso, necessario ma insufficiente, di fattori umani e razionali. Dice l'Angelico (Sum. Theol., II-II, q. 6, a. 1): "L'assenso dell'uomo alle verità di fede è originato da una duplice causa: una, la quale sollecita (inducens) dall'esterno, come la visione di un miracolo o le parole di un predicatore che invitano alla fede. Ma nessuna di queste due cose è una causa sufficiente: infatti tra le persone che vedono lo stesso miracolo o ascoltano la medesima predicazione, alcune credono ed altre non credono. E pertanto occorre ammettere un'altra causa interiore, la quale muove l'uomo dall'interno ad assentire alle proposizioni di fede". Infatti, "dato che l'uomo, assentendo ad esse, viene elevato al di sopra della sua natura, è necessario che ciò avvenga in forza di un principio soprannaturale che agisce dall'interno, e che è Dio. E quindi la fede, per quanto riguarda l'assenso, che è l'atto principale della fede, viene da Dio, che muove dall'interno per mezzo della grazia".

(1) La fede degli Apostoli ha il privilegio di esser nata dal contatto o esperienza diretta di Gesù vivente in questo mondo e risorto dai morti. cf. IqV 1, 1-4

132. Commentando le parole di Cristo "Chi ascolta la mia parola e crede a colui che mi ha mandato, ha la vita eterna" (In Gv 5,24,lect.IV,n.773), S.Tommasso distingue due principi che danno origine alla fede: "Ciò che introduce alla fede (illud per quod fides introducitur) e ciò su cui la fede si fonda (o si basa o si appoggia: innititur). Introduce alla fede la parola dell'uomo" (e qui Tommaso si riferisce alle parole stesse di Cristo in quanto uomo, citando l'insegnamento paolino: "La fede dipende dalla predicazione e la predicazione a sua volta si attua per la parola di Cristo", Rm 10,17). "Invece la fede si fonda non sulla parola dell'uomo ma su Dio stesso: così per mezzo di parole una ne siamo condotti a credere non all'uomo che parla, ma a Dio, la cui parola viene annunciata dall'uomo". Ma - precisa altrove l'Aquinate - "se lo Spirito Santo non è presente nel cuore di chi ascolta" (e si riferisce alla luce della fede infusa da Dio), "sarà ozioso il discorso di chi insegna, al punto che lo stesso Figlio di Dio con la sua parola umana non sarebbe efficace, se Egli stesso non agisse interiormente per mezzo dello Spirito Santo" (Comm. in Gv 14,26,lect.VI,n.1958).

133. Così per Tommaso la fede nasce da un duplice ascolto: "Esiste una parola esterna, con la quale Dio ci parla per mezzo dei predicatori; e ve n'è una interna, con la quale Egli ci parla per mezzo di un' ispirazione interna. Ora, questa stessa ispirazione interna viene chiamata "locuzione", a somiglianza di quella esterna: come infatti nella locuzione esteriore proponiamo a chi ci ascolta non la cosa stessa che vogliamo fargli conoscere, ma un segno di quella cosa, ovvero sia una voce significativa, così Dio, mediante l'ispirazione interiore, non ci mostra la sua essenza da vedere, ma un qualche segno della sua essenza, che è una partecipazione (similitudo) della sua sapienza. Da entrambi questi tipi di ascolto sorge la fede nel cuore dei fedeli. Essa sorge per mezzo dell' ascolto interiore in coloro che per primi hanno ricevuto ed insegnato la fede, come negli Apostoli e nei Profeti, come dice il Salmo (84,9): 'Ascolterò che cosa dice il Signore'. Con l' ascolto esteriore essa sorge invece nel cuore degli altri fedeli, i quali ricevono la fede per mezzo di altri uomini" (e qui possiamo pensare alla funzione della successione apostolica e del Magistero della Chiesa) (De Ver., q.18, a.4).

134. Mentre la conoscenza razionale si raggiunge per il fatto che l'intelletto si pone in rapporto diretto con la realtà impossessandosi delle ragioni che ne rendono necessaria l'intelligibilità, ed evidente la verità, nella conoscenza di fede entriamo in contatto con la realtà da credere grazie alla mediazione di un altro soggetto conoscente (una creatura o Dio stesso), il quale ha l'evidenza e la conoscenza diretta di quella realtà e ce ne rende partecipi mediante segni di credibilità,

che inducono il nostro intelletto ad accogliere per vero quanto quella persona ci dice circa quel sapere che essa possiede in modo chiaro e pieno. Abbiamo già visto queste cose nella prima lezione, nn. 12, 15, 20, 21 .

135. Escludendo il caso degli Apostoli e dei Profeti, l'intelletto - secondo S. Tommaso - raggiunge dunque, nel piano ordinario della salvezza, la conoscenza di fede soprannaturale passando attraverso un atto di fede naturale nei testimoni umani della fede soprannaturale. E' perchè essi ci danno degli opportuni segni di credibilità con la loro vita e le loro opere, che noi ci sentiamo indotti ad accogliere come messaggio divino il messaggio che essi annunciano e ci prepariamo quindi a ricevere la luce della fede soprannaturale. La Chiesa, quindi, e la comunità credente, per Tommaso, costituiscono sì oggetto della fede, ma sono anche, e prima di esser percepite come tali, segni di credibilità della verità di fede che annunciano, per cui esse non hanno una funzione fondante nei confronti della conoscenza di fede, ma semplicemente introduttiva e preparatoria (cf n. 132). Il motivo ultimo e decisivo dell'atto di fede resta sempre la conoscenza soprannaturale di Dio che si rivela e che rivela.

136. Stante la funzione essenziale dell'autorità della persona rivelante o comunque del testimone nella formazione delle conoscenze di fede, al fine di detta formazione giocano in modo determinante, come già ho accennato (lez. I, n. 14) fattori non solo di tipo intellettuale, ma anche volontaristico ed affettivo, come quello della stima e della fiducia per il rivelante o per il testimone. Occorre una propensione a credergli, che in qualche modo, come diceva bene il Card. Newman, è dettata dall'amore per questa persona. Infatti non possiamo amare coloro ai quali non crediamo, nè possiamo credere a coloro che non amiamo. Questo aspetto personalistico-affettivo della conoscenza di fede, nella sua base antropologica, può senz'altro richiamarsi alla concezione tomista, anche se Tommaso non lo ha particolarmente sviluppato (cf per es., Heinrich Fries, Teologia fondamentale, Queriniana, Brescia 1987, pp. 17-25; Hans Waldenfels, Teologia fondamentale, Ed. Paoline 1987, pp. 417-420).

137. L'elemento affettivo dell'atto di fede è espresso, come abbiamo visto (n. 129), dall'espressione "credere in". Per quanto riguarda la fede teologica, tale fattore affettivo non è ancora la virtù della carità, la quale è successiva all'atto di fede, ma è quell'atteggiamento di benevolenza nei confronti del testimone o dell'annunciatore, alla quale ho accennato nel numero precedente, è l'interesse suscitato dagli stessi contenuti del messaggio rivelato ed è, infine, un'inclinazione volontaria all'ascolto della stessa testimonianza di Dio che parla. Quest'ultimo fattore, a differenza dei primi due, è soprannaturale, per il fatto che

questo ascolto deve aver per contenuto la stessa verità soprannaturale rivelata.

138. Giovanni di S. Tommaso (Cursus Theologicus, De Fide, Universitas Laval, Québec 1948, p. 198), riprendendo un'osservazione del Card. Gaetano (Comm. in Sum. Theol., II-II, q. 171, a. 2, n. 3-5), nota che il "lume della fede non è un lume intellettuale puro e semplice, ma è un lume dell'intelletto in quanto mosso dalla volontà, nè illumina l'intelletto secondo il modo dell'intelletto (intra li mites intellectus), ma in quanto esso sottostà alla volontà. E S. Tommaso insegna continuamente che l'oggetto della fede non muove sufficientemente in ragione d'oggetto l'intelletto, per cui esso ha bisogno della mozione della volontà; per cui la volontà supplisce alla causalità dell'oggetto (id quod se tenet ex parte obiecti) e per conseguenza alla funzione specificante dell'oggetto (id quod se tenet ex parte specificationis obiecti)". E cita: Sum. Theol., II-II, q. 1, a. 4 e De Ver., q. 14, a. 10: "La parte della volontà è essenziale alla fede". Questa inclinazione soprannaturale della volontà contribuisce insomma, insegna Giovanni di S. Tommaso, alla "specificazione dello stesso atto della fede".

139. Occorre fare attenzione a non confondere l'ispirazione interna soprannaturale, della quale parla S. Tommaso (cf n. 133), come causa principale dell'atto di fede, col cosiddetto "metodo dell'immanenza", che fu a suo tempo proposto da Maurice Blondel e Lucien Laberthonnière, nell'intento di fondere una rinnovata apologetica della fede cattolica. Nell'uno come nell'altro caso l'intento è quello di mettere in luce la motivazione interiore del sorgere della fede, motivazione che vien fatta prevalere sui motivi esterni, vieti come semplicemente preparatori e non decisivi. Senonchè, poi, ad un attento confronto delle due dottrine risultano delle profonde differenze, che le dimostrano inconciliabili.

140. Innanzitutto la tesi tomista intende mostrare la causa trascendente e divina dell'atto di fede, mentre il metodo dell'immanenza si propone di mostrare la convenienza ed il radicamento della conoscenza di fede nelle disposizioni interiori del soggetto umano, orientato all'assoluto ed alla trascendenza. In secondo luogo S. Tommaso, nella considerazione dei motivi o segni di credibilità del messaggio rivelato non ignora affatto i motivi interni, come per esempio il desiderio naturale di conoscere l'essenza divina, che abbiamo visto (lez. II, nn. 24-30), ma quando egli parla di proposito delle vie razionalmente percepibili che conducono alla fede, egli menziona soltanto elementi o fatti esterni, come il miracolo, la profezia o la predicazione (cf nn. 131-133). E la tesi tomista è stata confermata dal Concilio Vaticano I, il quale afferma che "affinchè l'ossequio della nostra fede fosse

consentaneo alla ragione' (cf Rm 12,1), Dio volle congiungere agli aiuti interiori dello Spirito Santo gli argomenti (argumenta) della sua rivelazione, ossia delle opere (facta) divine, ed innanzitutto i miracoli e le profezie, le quali, dimostrando all'evidenza l'onnipotenza e l'infinita scienza di Dio, sono segni certissimi ed adatti all'intelligenza di tutti della divina rivelazione" (Cost. De Fide, c.3).

141. Viceversa, i filosofi del metodo dell'immanenza, come rilevava già il Padre Reginaldo Garrigou-Lagrange (De Revelatione per Ecclesiam Catholicam propositam, Lethielleux, Paris 1926, p.44), erano fautori di un "agnosticismo moderato" per il quale "la ragione speculativa non può difendere il suo valore ontologico, se non mediante le esigenze pratiche dell'azione umana. La nostra conoscenza speculativa, prescindendo dalle esigenze dell'azione, rimane nozionale e soggettiva, pone solo il problema dell'azione e dirige l'azione; mentre è per l'azione che si raggiunge la realtà oggettiva". Inoltre, osservava ancora il Garrigou-Lagrange, questo metodo "non manca di affinità con l'immanentismo; in esso infatti si trova questo principio: la religione soprannaturale non può essere imposta dal di fuori (ab extrinseco); infatti, in forza dell'autonomia della ragione, l'uomo non intende ricevere nulla dal di fuori, se non ciò che si richiede alla perfetta evoluzione delle sue facoltà. Per cui anche la religione soprannaturale va proposta come un aiuto in qualche modo richiesto dall'interno per la perfetta evoluzione della nostra azione" (p.45).

142. Ciò che meraviglia è che questo metodo dell'immanenza, nonostante la sua inconciliabilità con la dottrina del Magistero della Chiesa, stia ritornando oggi in auge nel campo della teologia fondamentale. Un suo propugnatore è per esempio Román Sánchez Chamoso, il quale, nel suo libro "I fondamenti della nostra fede" (Cittadella, Assisi 1983), che intenderebbe proporre un rinnovamento dell'apologetica alla luce del Concilio Vaticano II, afferma che mentre "l'apologetica tradizionale aveva compendiato il suo lavoro specifico nel dimostrare, appoggiandosi su criteri oggettivi ed esterni, la ragionevolezza della fede (credibilitas) e la sua obbligatorietà (credenditas)"; l'apologetica d'oggi ha gli occhi fissi su un altro obiettivo. Essa mira innanzi tutto ... al senso che essa offre alla migliore realizzazione di ciò a cui l'uomo aspira nel profondo dell'anima. Se prima si è insistito nell'accentuare l'aspetto razionale e dimostrativo, avvalendosi di argomenti oggettivi ed esterni, ora invece si mette in primo piano la prospettiva antropologica e si cerca di preparare atteggiamenti favorevoli alla fede, ricorrendo ad argomenti interni e soggettivi" (p.181). A p.270 cita esplicitamente il "metodo di immanenza", e a p.316 afferma tranquillamente che "possiamo contare sulla linea di pensiero che prende le mosse da Blondel dando spazio all'apologetica ispirata alla dottrina di tale autore, la qua

le gravita intorno ai centri fondamentali dell'immanenza e del dinamismo spirituale, sia soggettivo che oggettivo". Come rappresentanti di questo metodo dell'immanenza che parte da Blondel, Chamoso cita Maréchal, Rahner, DePetter e Schillebeeckx.

143. Nel suo trattato sulla Fede (Summa Theologiae Moralis, Desclée de Brouwer, Bruges 1959, vol. I, p. 544), il Padre Benedetto Merkelbach fa notare come i motivi interni di credibilità, così come sono presentati dal metodo dell'immanenza, sono carenti per tre ragioni: 1) non sono in grado di provare con certezza ed evidenza il fatto storico della divina rivelazione. Essi infatti non concernono dei egni soprannaturali dell'intervento divino nella storia (come sono i miracoli e le profezie), ma riguardano soltanto delle esigenze o aspirazioni aprioriche e strutturali, e pertanto naturali, dell'essere umano; 2) ripugnano alla soprannaturalità della fede, in quanto la fede non servirebbe a far superare i limiti dell'umano, ma semplicemente a soddisfare pienamente le esigenze dell'uomo, portando questi ad essere pienamente uomo; 3) ripugna al motivo soprannaturale della fede, che non sarebbe la testimonianza e l'autorità di Dio che si rivela, ma la capacità che la fede ha di condurre l'uomo alla pienezza del suo essere uomo.

144. L'errore del metodo dell'immanenza non sta nel sostenere l'importanza delle motivazioni interne: lo stesso Merkelbach ne riconosce il valore affermando che esse "possono preparare ad accogliere la fede, a rimuoverne gli ostacoli, a disporre la volontà ad accogliere la rivelazione, ed anche confermarla" (ibid.). L'errore sta, come abbiamo visto dal Padre Garrigou-Lagrange (n. 141), nel partire da una gnoseologia che non garantisce il valore di verità del concetto e il primato dell'essere sul pensiero, in modo tale che viene meno la trascendenza e la gratuità del soprannaturale, non legato all'essere extramentale, ma visto come semplice punto d'arrivo del dinamismo interno del soggetto umano. Il soprannaturale, così, non è più un  dono  che si riceve, ma un  esigenza  dell'uomo, come dice chiaramente il Blondel: "Il est impossible que l'ordre surnaturel ne soit pas, puisque l'ordre naturel tout entier le garantit en l'exigeant" (cit. da Garrigou-Lagrange, Op. Cit., p. 47). Ma ciò che la natura esige, le è evidentemente  dovuto  per diritto. Ora però quest'idea del soprannaturale come "dovuto" è già stata condannata dalla Chiesa tra gli errori di Michele Baio, il quale sosteneva appunto che "la sublimazione ed elevazione della natura umana alla partecipazione alla natura divina fu dovuta all'integrità della condizione originaria dell'uomo, e quindi è da dirsi naturale e non soprannaturale" (D1921). I seguaci del metodo dell'immanenza conservano la parola "soprannaturale" (quando la conservano), ma la svuotano del suo contenuto. Ciò che è "dovuto" non può essere un dono gratuito di un amore generoso, ma è un dovere di giustizia. Ora appunto la luce della fede è un puro dono di Dio, senza nostri meriti od esigenze pre

1) il quincennio dell'integralismo

cedenti. Una fede che sia "dovuta" alla natura non è più un dono, e quindi non è più veramente soprannaturale.

145. Se poi la conoscenza di fede non è soprannaturale, anche i motivi della fede non potranno più essere soprannaturali. Il metodo dell'immanenza è coerente con se stesso, allorchè risolve tutta la dinamica e tutti i contenuti della fede all'interno della coscienza e del dinamismo dell'uomo in una visuale che tende ad assorbire l'essere nel pensiero e nell'azione, anzichè ordinare il pensiero e l'azione all'essere. La motivazione interna, quindi, come la concepisce il metodo dell'immanenza, non ha nulla a che vedere con i motivi interni come li intende S. Tommaso, il quale, come ho già detto, non ignora l'aspirazione dell'uomo all'auto-trascendimento, ma si guarda bene dal concepirla come un'"esigenza" del soprannaturale, mentre d'altra parte egli parla di una "locuzione divina interiore" (n. 133) e di un'"ispirazione interna" (n. 137), che sono e non possono non essere soprannaturali, perchè devono appunto spiegare l'elevazione dell'intelletto umano all'intelligenza del mistero rivelato. E così pure, anche quando il metodo dell'immanenza accoglie motivazioni esterne ed oggettive, i suoi presupposti filosofici kantiani ed idealistici gli impediscono <sup>di vedere</sup> la soprannaturalità di questi segni, contrariamente a quanto pensa S. Tommaso ed a quanto insegna il Magistero della Chiesa.

146. La riesumazione del metodo dell'immanenza, strettamente legato al fenomeno modernistico, e presentato da alcuni teologi contemporanei come "rinnovamento dell'apologetica" alla luce del Concilio Vaticano II, è un'operazione disonesta, che contrappone falsamente il Vaticano I al Vaticano II, dando per conseguenza un'interpretazione falsa dell'insegnamento di quest'ultimo, il quale si guarda bene dal mettere in discussione la trascendenza del soprannaturale e della conoscenza di fede sulla base di una gnoseologia kantiana, ma al contrario riconferma il realismo tomista e mette senza dubbio l'accento sulle motivazioni interne e soggettive dell'atto di fede, ma senza smentire affatto gli insegnamenti del Vaticano I circa la necessità di una preparazione alla fede che comporti un discernimento certo ed oggettivo dei motivi esterni della credibilità del messaggio cristiano.

LEZIONE VIII

IL GIUDIZIO DI FEDE

147. E' comunissimo oggi sentir parlare di "esperienza di fede" e il concepire la fede come un'esperienza, mentre si rifiuta la fede come "conoscenza astratta". Il desiderio di escogitare un pensiero non astrattivo, che possa cogliere il reale senza astrarre, si è spesso collegato con l'opinione secondo cui ciò che è astratto non può essere reale, ma solo mentale, ed ha una lunga storia nel pensiero filosofico, soprattutto a partire da Duns Scoto e Guglielmo di Ockham, per passare attraverso Lutero e gli empiristi inglesi, fino ai nostri giorni con i modernisti, Bergson e gli esistenzialisti. E' il desiderio di una conoscenza più perfetta del reale - poterlo conoscere intellegibilmente nella sua concretezza -, ma che però non corrisponde alle reali possibilità della ragione umana. In tal senso Kant aveva ragione, quando diceva che l'intuizione intellettuale non è proporzionata all'intelletto umano, anche se poi Kant non teneva conto del fatto che, come insegna S. Tommaso, l'intelletto umano può essere intuitivo proprio mediante l'astrazione ed il giudizio (cf I Sent. D. III, c. 4, a. 1, 5m; III Sent., D. XXXV, c. 1, a. 2, c. 1a2; Comm. Eth. Nic., VI, lect. V, n. 1179; Sum. Theol., I, c. 59, a. 1; II-II, c. 49, a. 5, 3m; c. 53, a. 4).

148. La conoscenza esperienziale indubbiamente costituisce un modello di conoscenza, perchè in essa il dato è immediatamente presente, nella sua essenza, alla facoltà conoscitiva, senza la necessità di rappresentazioni o di giudizi. Per questo l'esperienza presenta i caratteri di un'indubitabile verità, certezza ed evidenza. Senonchè l'unica conoscenza esperienziale che ci consenta di raggiungere l'essenza di qualcosa è, per S. Tommaso, l'esperienza sensibile, anche se egli non nega del tutto l'esistenza di un'esperienza interiore, spirituale: "Quelle cose che si trovano per loro stessa essenza nell'anima - egli dice (Sum. Theol., I-II, c. 112, a. 5, 1m) - si conoscono per mezzo di una conoscenza sperimentale, in quanto si sperimentano attraverso gli atti i loro principi intrinseci: come possiamo percepire la volontà volendo, e la vita attraverso le opere della vita". Tuttavia si tratta di una conoscenza puramente individuale e non quidditativa (cf Sum. Theol., I, c. 87, a. 1), la quale ci dice soltanto dell'esistenza della nostra particolare anima, ma non ci consente una vera e propria conoscenza scientifica, universale e quidditativa dell'essenza dell'anima (cf De Ver., c. 10, a. 8; Contra Gentes, III, c. 46, nn. 2234, 2237).

149. La conoscenza di fede, per Tommaso, è quanto di più lontano si possa pensare da una conoscenza per esperienza, dato che l'oggetto della fede - Dio in se stesso - è raggiunto solo attraverso un complesso di mediazioni oggettive (i segni di credibilità, Gesù Cristo, la Chiesa, il dato rivelato) e soggettive (la

luce della fede ed i giudizi di fede); e tuttavia, come vedremo, la piena maturità dell'atto di fede comporta, per l'Aquinate, una certa qual "esperienza", secondo quello che è lo stesso linguaggio della Sacra Scrittura e dei SS. Padri, ai quali Tommaso si ispira.

150. L'atto di fede, per Tommaso, è essenzialmente, come abbiamo visto (De Ver., q. 14, a. 2), un atto conoscitivo, perchè il suo oggetto formale è la verità su Dio conosciuto nella luce della stessa verità divina, ed è nella conoscenza che noi raggiungiamo la verità. Ma d'altra parte l'atto conoscitivo perfetto, nel quale appunto si ha la conoscenza della verità, è il giudizio. Seguendo infatti Aristotele, S. Tommaso ammette, nell'intelletto, la produzione di due atti successivi: la semplice apprensione, per la quale si forma una rappresentazione senza che l'intelletto si pronunci o si commisuri sulla realtà; e la composizione di due rappresentazioni, per mezzo della quale invece l'intelletto si commisura o prende posizione circa la realtà. E siccome la verità del conoscere sta appunto in questa commisurazione o conformità del pensiero al reale, ecco che allora in questa composizione di concetti - cioè il giudizio - l'intelletto raggiunge la verità del conoscere. Per tutta questa dottrina, cf De Ver., q. 1, a. 3; Sum. Theol., I, q. 16, a. 2. Da tutto ciò risulta che l'atto di fede consiste in un giudizio: "il credere non si trova nella prima operazione dell'intelletto" (la semplice apprensione) - dice l'Angelico (De Ver., q. 14, a. 1) - "ma nella seconda" (il giudizio) "infatti noi crediamo ciò che è vero e non crediamo ciò che è falso". *giudizio di fede*

152. Ora l'atto del giudizio, per Tommaso, comporta un assenso dell'intelletto alla verità: "L'assentire - egli dice (De Malo, q. 6, a. 1, 14m) - non dice moto dell'intelletto verso il reale, ma piuttosto verso il concetto del reale che si trova nella mente; è a questo concetto che l'intelletto assente, quando giudica che esso è vero". E precisa dicendo che mentre l'assenso appartiene all'intelletto, il consenso appartiene alla volontà (De Ver., q. 14, a. 1, 1m; cf anche Sum. Theol., II-II, q. 9, a. 1). Da qui viene che ripetutamente Tommaso presenta l'atto di fede come un assenso alla verità rivelata, come per esempio in questo passo: "La conoscenza di fede appartiene massimamente all'intelletto. Infatti noi non accogliamo il suo oggetto grazie ad un'investigazione della ragione, ma assentiamo ad esso con un semplice atto (semplice accettazione) dell'intelletto" (Comm. In Boët. De Trin., lect. II, q. 2, a. 1). E ancora: "La fede, per mezzo del suo atto, pone l'intelletto nella sua ultima attuazione (in ultimo) rispetto all'oggetto, in quanto fa assentire alla Prima Verità" (III Sent., D. XXIII, q. 2, a. 3; cf q. 2, a. 1; Sum. Theol., II-II, q. 2, a. 9; q. 5, a. 2; q. 11, a. 1).

153. L'assenso di fede trae la sua fermezza non dal fatto che l'intelletto sia necessitato dall'evidenza mediata o immediata dell'oggetto, ma dal fatto che si fonda sulla testimonianza della

Verità divina, ed è la volontà che stabilizza la posizione dell'intelletto, per il fatto che la volontà "ritiene di dover aderire all'oggetto per una qualche ragione, per la quale le appare bene aderire, sebbene quella ragione non sia sufficiente a determinare l'intelletto a causa della debolezza dell'intelletto stesso, il quale non ha la visione evidente (non videt per se) di ciò a cui la ragione giudica di dover assentire; ... e questo assentire è propriamente chiamato "credere" (III Sent., D. XXIII, q. 2, a. 1). L'intelletto - dice altrove l'Aquinate (De Ver., q. 14, a. 1) - "è determinato dalla volontà, la quale sceglie di assentire ad una determinata e precisa proposizione, per un motivo che è sufficiente a muovere la volontà, come il fatto che si considera bene e conveniente aderire a quella proposizione. E questa è la disposizione del credente".

154. L'assenso di fede è dunque fermo e libero allo stesso tempo; ma esso comporta, sotto un certo punto di vista, anche un certo movimento, una certa inquietudine, una certa ricerca della ragione, la quale ha bisogno di questo cammino per giungere alla fede (Sum. Theol., II-II, q. 2, a. 1, 1a), ed anche una volta che è giunta alla fede, "l'intelletto non è condotto verso principi evidenti (per se nota), per cui, per quanto sta in lui, resta in una posizione oscillante (habet motum ad diversa), ma viene determinato estrinsecamente dalla volontà" (III Sent., D. XXIII, q. 2, a. 1). In tal modo - continua altrove l'Aquinate (De Ver., q. 14, a. 1) - "nella fede l'assenso ed il movimento del pensiero (cogitatio) sono quasi alla pari. Non che l'assenso sia causato da tale movimento, ma dalla volontà. Ma poiché l'intelletto non è determinato ad un dato oggetto così da attuarsi in modo perfetto (ad proprium terminum perducatur), cioè nella visione di qualche realtà intellegibile, da qui viene che il suo moto non si è ancora quietato, ma sente ancora il bisogno di riflettere (cogitatio) e di cercare proprio in relazione a quanto crede, sebbene vi assenti in modo fermissimo. Infatti, per quanto lo riguarda, non gli è dovuto quanto gli spetta" (ossia la necessità intellegibile) "ma è determinato a un dato oggetto soltanto dal di fuori" (cioè dalla volontà). 74

155: Questa sana inquietudine che non mette affatto in discussione i contenuti di fede ma anzi li presuppone nella certezza più assoluta, è la molla perenne della ricerca e del progresso teologici e, più in generale, è la spinta che fa progredire la stessa virtù della fede nell'anelito verso la piena visione. O si potrebbe anche dire che la fa progredire verso l'esperienza, il contatto diretto e concreto con l'oggetto rivelato. Tale contatto diretto e immediato dell'intelletto col mistero divino - lo si chiami "visione" o lo si chiami "esperienza" - è per Tommaso solo al termine del cammino di fede e, al limite, è al di

VIRTU  
- malis

15.11.00

lità della fede stessa, venendo a sostituirsi, secondo l'insegnamento paolino (I. Cor 13,12), alla stessa visione "speculare" della fede.

156. L'atto di fede, dunque, per Tommaso, è un assenso meditante, un "cum assensione cogitare", secondo un'espressione che egli riprende da S. Agostino (Sum. Theol., II-II, q. 2, a. 1). E l'assenso ha per oggetto un insieme organico, unitario, ordinato e gerarchizzato di enunciati concettuali, le proposizioni della fede, contenute nella Sacra Scrittura, e trasmesse ed interpretate infallibilmente dalla Chiesa, proposizioni che, in concetti e termini umani, esprimono veracemente anche se imperfettamente il contenuto del pensiero divino, oggetto della divina rivelazione.

157. A questa concezione di S. Tommaso si oppone oggi una concezione dell'atto di fede non solo e non tanto intesa come "esperienza", ma come "esperienza trascendentale". È la teoria rahneriana della fede, secondo cui essa è "l'esperienza trascendentale originaria soprannaturale" (Nuovi saggi, V, Ed. Paoline 1978, p. 147). Per comprendere questa formula, è necessario sapere che cosa intende Rahner per "esperienza trascendentale originaria" e cosa intende per "soprannaturale". Al riguardo, mi permetto di rinviare ad alcuni miei studi: "Rivelazione originaria" in Rahner, in Sacra Doctrina nov.-dic. 1985, n. 6, pp. 537-559; Karl Rahner e il cristianesimo, in Sacra Doctrina gen.-feb. 1989, pp. 93-135; L'antropologia di Karl Rahner in Sacra Doctrina gen.-feb. 1991, pp. 28-55.

158. L'"esperienza trascendentale", per Rahner, è un'esperienza apriorica, originaria e strutturale, che ha per contenuto, in maniera unitaria ed inscindibile, l'essere inteso come essere conoscente ed essere conosciuto, l'uomo inteso come autotrascendenza o autosuperamento di sé, e Dio inteso come orizzonte della trascendenza umana. Si tratta dunque di un'"esperienza" attuata sulla base di una metafisica che è allo stesso tempo antropocentrica, in quanto l'essere, come in Heidegger, è identificato con l'essere umano, ma è anche panteistica, in quanto l'essere è identificato con la coscienza, e quindi con la scienza divina, nella quale sola, come dimostra S. Tommaso (Sum. Theol., I, q. 14, a. 4), l'essere si identifica col pensiero. Per questo secondo aspetto la concezione rahneriana dell'esperienza risente della filosofia hegeliana.

159. Ma nella concezione rahneriana dell'esperienza c'è anche un elemento kantiano modificato da una sfumatura ontologica che ricorda il pensiero di Rosmini. Infatti l'esperienza trascendentale, per Rahner, si presenta, kantianamente, ad un tempo come condizione di possibilità o modo apriorico della conoscenza empirica o aposteriorica e come contenuto immediato ed

apriorico della coscienza. Però, kantianamente, è una forma "vuota" (che Rahner chiama "atematica", "non concettuale" o "preconcettuale", e quindi ineffabile ed inesprimibile), che necessita di essere "riempita" aposterioricamente e successivamente mediante l'esperienza sensoriale, che entra a contatto col mondo della storia e degli "oggetti" (con questo termine Rahner intende, ancora kantianamente, il mondo dei fenomeni e delle cose materiali-sensibili). Viceversa l'esperienza trascendentale ed il suo contenuto immediato ed apriorico (l'essere, lo spirito, l'uomo come persona e Dio), farebbe parte del mondo della "soggettività" e non può divenire "oggetto", cioè non può essere concettualizzato o "categorizzato", inquantochè ciò può avvenire solo nell'ambito dei contenuti aposteriorici. Siamo sempre qui in clima kantiano. La somiglianza con Rosmini si nota invece allorchè Rahner, come Rosmini, intende l'essere come essere divino e lo vede come "forma a priori" e contenuto immediato di coscienza, vale a dire non ricavato per astrazione dall'esperienza sensibile. Infatti per Rahner, come per Kant, l'esperienza sensibile, nello sviluppo della conoscenza (che hegelianamente coincide con lo sviluppo dell'essere) non si attua prima ma dopo l'esperienza trascendentale. Per Rahner prima c'è l'"esperienza" dell'essere, di sé e di Dio, e poi, alla luce di questa "conoscenza previa" (Vorgriff) sarebbe "possibile" la conoscenza delle cose materiali e dei fenomeni.

160. Per quanto riguarda il soprannaturale, per Rahner, esso è l'"orizzonte", il termine ultimo ed il risultato finale ed insuperabile dell'esperienza trascendentale, che è un processo di autotrascendenza non solo gnoseologica ma anche ontologica (data l'identificazione dell'essere col conoscere). La "trascendenza", così, per Rahner, non è una proprietà ontologica del soprannaturale inteso come realtà che si aggiunge alla natura già esistente, ma al contrario è intesa come movimento o tensione verso il trascendente o soprannaturale inteso come "originario" e apriorico, ossia come preesistente alla natura intesa kantianamente come dato empirico. In altri contesti, invece, la "natura" o "essenza" dell'uomo è intesa come pura autotrascendenza verso un soprannaturale che si presenta come compimento della natura, anche se Rahner insiste nel chiamarlo "gratuito". Viceversa, per Rahner, una "natura umana" dotata di una propria finalità, distinta da quella soprannaturale, non è una realtà ma una semplice astrazione o una mera possibilità priva di attuazione reale. Oppure la "natura umana" è vista come un dato fenomenico e storico, in continua evoluzione, privo di un'essenza stabile e di leggi universali ed immutabili. Il soprannaturale, per Rahner, non è necessario soltanto a soddisfare pienamente e soprannaturalmente un desiderio elicitato, cioè come atto della facoltà intellettuale, ma servirebbe ad attuare l'essenza stessa dell'uo

mo. Infatti Rahner, in forza della sua metafisica idealistica, non distingue, nell'uomo, l'essere e l'agire, ed in particolare l'essenza dalla conoscenza, ma riduce l'uomo a puro dinamismo gnoseologico-esistenziale, per cui non c'è da meravigliarsi che egli confonda l'attuarsi dell'essenza con l'attuarsi della conoscenza. Il conoscere appare, come in Heidegger, un atto dell'esistenza, mentre l'attuarsi dell'esistenza appare, hegelianamente, come uno svolgimento della coscienza e del pensiero.

161. Alla luce di questi presupposti non sarà difficile comprendere la concezione rahneriana dell'atto di fede, che ho citato al n. 157. In base a tali presupposti l'atto di fede viene a scindersi in due atti distinti: esiste per Rahner una "fede trascendentale", che è la risposta alla "rivelazione originaria", come dato dell'esperienza trascendentale; e vi è una fede "categoriale" o "storica", corrispondente alla rivelazione contenuta in forma enunciativa o proposizionale (pensiamo al testo della Sacra Scrittura ed agli insegnamenti del Magistero della Chiesa). La fede trascendentale o atematica è come una forma vuota, apriori, che necessita di riempirsi dei contenuti della fede tematica o concettuale, senòchè, mentre la fede atematica ed apriorica dona la verità assoluta, nella sua purezza "originaria", ma non è concettualizzabile nè esprimibile in parole; la fede aposteriorica è sì concettualizzabile ed esprimibile in formule verbali, ma siccome per Rahner come per Kant il concetto non coglie l'essenza della cosa in sè, ma solo delle apparenze mutevoli e relative, ne viene che le proposizioni di fede non esprimono veramente, in modo universale ed immutabile, la verità della rivelazione originaria, ma sono solo dei tentativi fallibili e relativi, anche se normali (perchè il trascendentale, come in Kant, deve tradursi nel categoriale), per esprimere, senza mai riuscirvi, il contenuto ineffabile dell'"esperienza trascendentale originale soprannaturale".

162. Così l'atto di fede, per Rahner, non è veramente soprannaturale, ma è un semplice svolgimento, è una pura esplicitazione o categorizzazione, maldestra e relativa, dell'esperienza trascendentale originaria. A meno che non si voglia considerare questa stessa esperienza come la fede nel senso più puro e più perfetto. E di fatti Rahner, come abbiamo visto, la pensa così. Ma resta sempre il fatto che, anche intesa così, la fede non appare affatto - e ci pare d'averlo dimostrato - un atto veramente soprannaturale, anche se Rahner usa spesso questo termine: ma lo svuota del suo vero contenuto. Così, per Rahner, mentre la fede "preconcettuale" sarebbe un dato comune dell'umanità, in quanto elemento apriorico dell'essenza umana come tale, la fede "concettuale" viene a moltiplicare la fede "originaria" in una gran quantità di interpretazioni relative e soggettive, tra le quali (quale concessione!) l'interpretazione fatta dalla Chiesa cattolica è la migliore, ma resta sempre legata all'errore e ad "orizzonti di comprensione" particolari e mutevoli. Il fatto è che per Rahner

la soprannaturalità dell'atto di fede sta tutta dalla parte della dimensione trascendentale della fede, ad esclusione di quella categoriale. Il che significa che per lui non esistono nozioni o concetti soprannaturali, veicolo valido di una conoscenza soprannaturale, ma anche la forma proposizionale o concettuale della fede è una forma concettuale puramente umana, e quindi sottoposta alla fragilità ed alla relatività del pensiero umano, come qualunque altra ideologia di questo mondo. E dobbiamo poi aggiungere il fatto che per Rahner l'intelletto umano non è capace di cogliere nella realtà delle essenze universali e necessarie, per cui a maggior ragione ne sarà incapace a livello della conoscenza soprannaturale.

163. Presento, a titolo di esempio, due passi di Rahner dove appare questa sua concezione della fede che ho descritto sopra: "La fede vera e propria - egli dice (Teologia dell'esperienza dello Spirito, Nuovi Saggi VI, Ed. Paoline 1978, p.120) - non sorge originariamente attraverso la trasmissione della riflessione concettuale sulla fede stessa: essa sorge ovunque ... si accetta in modo razionale e libero l'esistenza" (che per lui è appunto l'esperienza trascendentale o dell'autotrascendenza), ... cosicché l'oggettivazione concettuale di questa fede nel messaggio cristiano non è certo superflua, ma nondimeno rimane in un certo senso secondaria nei confronti questa attuazione originaria della fede". Ancora: "La fede non è una singola azione categoriale" (cioè il concetto, il giudizio, l'enunciazione) "della libertà intorno ad un singolo oggetto limitato" (cioè la proposizione o articolo di fede) "che arriva a noi solo dall'esterno" (cioè della Sacra Scrittura e della predicazione della Chiesa) "nell'esperienza aposteriorica, ... bensì è la realtà totale una e originaria della libertà" (Ibid., p.111). Questa "realtà totale" è sempre quella dell'esperienza trascendentale, perchè nell'antropologia rahneriana quella esperienza è ad un tempo conoscenza e libertà. Sulla linea di Maréchal e della sua teoria del "dinamismo dello spirito", Rahner concepisce infatti il conoscere sul modello della volontà, non cioè come atto immanente allo spirito ed informato da un oggetto esterno, ma come tendenza del soggetto verso un fine trascendente. Da qui il suo concetto, già maréchaliano, di conoscenza come "trascendenza": si tratta di un'attività o di un dinamismo di autotrascendimento, per i quali l'uomo va oltre se stesso non solo intenzionalmente (e ciò è proprio del conoscere), ma anche realmente (e questo invece sarebbe proprio della volontà). Viceversa, il vero moto e progresso della conoscenza, come insegna Aristotele e S. Tommaso, non è un protendersi dello spirito al di fuori di sé, ma al contrario è un movimento di immanentizzazione dell'oggetto esterno. Oggetto reale (o materiale) sia del conoscere che del volere è sempre la realtà extramentale; senonchè, mentre l'oggetto formale del volere resta la realtà in sé, l'og

getto formale del conoscere è un oggetto interiore o intenzionale (il giudizio), mediante soltanto il quale l'intelletto raggiunge la cosa in sé. Ma si comprende come Rahner, che confonde l'essere reale con l'essere pensato, non sia capace di fare questa distinzione. Per lui tutto è reale e tutto è pensato. Come per Hegel. Inoltre, mentre il moto del conoscere è retrocessivo, perché si tratta di trovare ciò sta prima o all'inizio: la causa; il moto del volere è un moto di avanzamento: la parola stessa "fine", che è l'oggetto del volere, dice appunto che il moto della volontà termina a un qualcosa di successivo all'atto stesso del volere, a un qualcosa che avviene dopo, e che non esisteva prima. Anche un bene preesistente all'atto del volere, in quanto termine e oggetto dell'atto, segue e non precede l'intenzione della volontà.

164. La concezione rahneriana della fede, per quanto inaccettabile, pone tuttavia un problema molto delicato, e che è quello di spiegare l'esistenza della virtù soprannaturale della fede in soggetti che non sono in grado di esercitarne l'atto o per mancanza di maturità psicologica (per esempio i bambini o i dementi) o perché non informati dalla predicazione orale o scritta della Chiesa. Può esistere un atto di fede che prescindere dall'esercizio dell'attività concettuale? Rahner sostiene appunto l'esistenza dell'esperienza trascendentale, che è stata chiamata anche "preconscio" o "precomprensione" (Vorgriff), come ambito dello spirito, precedente la concettualizzazione, nel quale si attuerebbe una rivelazione divina che prescinderebbe da contenuti concettuali.

165. Il preconscio rahneriano ricorda molto da vicino quel la subconscientia, della quale parla, per condannarla, l'Enciclica Pascendi di S. Pio X (cf D3477). Tuttavia il Padre Mattiussi (cit. da G. Petazzi, Analisi psicologica dell'atto di fede, II, Vicenza 1927, p. 22) rileva come possa anche darsi un concetto accettabile di "subconscio", inteso come preconscio, ossia come ambito dell'intelletto precedente la chiarezza e la certezza della piena concettualizzazione. L'ambito del subconscio (preconscio) sarebbe, per il Mattiussi, il complesso "degli inizi intellettivi e delle inclinazioni volitive, che precedono la riflessione e il consiglio". Uno sviluppo di questa teoria del preconscio si trova in Maritain (cf L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia, Morcelliana 1957, pp. 99-121; L'educazione al bivio, La Scuola, Brescia 1959, 61-63; Raison et Raisons, Eglhoff, Paris 1947, pp. 138, 150, 152, 155, 156; Situation de la Poésie, Desclée de Brouwer 1964, 103ss., 111). Invece in De la grâce et de l'humanité de Jésus (Desclée de Brouwer, Bruges 1967), Maritain ha proposto anche una teoria del "sovraconscio", che egli fa corrispondere a quella che S. Tomaso chiama "parte superiore dell'anima" (cf Sum. Theol., III, q. 46, a. 8). Il Mattiussi vede nel preconscio una fase imperfetta del-

*l'anima e lo stato 109*

L'attività dell'intelletto, per cui l'atto di fede che si radica su di esso gli appare ancora imperfetto: "ma quanto più l'uomo - egli dice (ibid.) - si fa cosciente dei propri atti, tanto più l'atto stesso di fede diventa assolutamente cosciente nei suoi stessi prerequisiti e perciò si sottrae al regno della subcoscienza". Viceversa, il Maritain vede nel preconcio, che egli chiama "l'inconscient de l'esprit en source" (Situation de la Poésie, p.103) una  sorgente ricogliosa di attività spirituale, sia nel campo della poesia come nell'agire morale. Con una terminologia che ricorda quella di Rahner, lo chiama "expérience vitale" e parla di un'"ineffabilité de l'expérience originelle" (ibid., p.104).

166. Per quanto riguarda invece l'atto di fede, il Maritain lo vede volentieri come effettuato dal sovraconcio, che egli definisce come "une sphère psychologique supérieure, un 'ciel de l'âme', où celle-ci connaît d'une manière toute intuitive, informulée en concepts comme en paroles, des choses qu'elle ne sait pas elle-même qu'elle connaît, parce que cette connaissance est supraconsciente" (De l'Eglise du Christ, Desclée de Brouwer 1970, pp. 170-171). In Le paysan de la Garonne (Desclée de Brouwer, Paris 1966, p.330) il sovraconcio appare all'origine addirittura della fede contemplativa.

167. La teoria del sovraconcio emerge nell'ultimo Maritain come evoluzione e "correzione" (De l'Eglise du Christ, p.222) di quella del preconcio, che comunque Maritain non intende mai nel senso di Mattiussi come "inizio intellettuale", ma come contenuto sorgivo di conoscenza: una nozione che Maritain attribuisce alla psicologia moderna, ma che probabilmente trova le sue lontane origini nella distinzione agostiniana del "nosse" (conoscere, sapere), proprio della "memoria" ed il "cogitare" (pensare), proprio dell'"intellectus". La "memoria" appare come una specie di prefigurazione del preconcio maritainiano: "Esiste - dice S. Agostino (De Trinitate, l.XV, c.21) - una profondità più intima della memoria in cui l'atto del pensiero (cogitare) ci fa scoprire ciò che ne è l'elemento primitivo e in cui è generato il verbo interiore" (il concetto) "non appartenente ad alcuna lingua" (ancora inespri-mibile): "come una scienza che deriva da una scienza, una visione che proviene da una visione, un'intelligenza che si manifesta nel pensiero, intelligenza che procede da un'intelligenza già presente nella memoria, ma ancora nascosta".

168. Il pensiero di S. Tommaso non esclude l'idea di un preconcio o sovraconcio sia nel senso del Padre Petazzi, come in quello agostiniano-maritainiano, per il fatto che questi Autori sono nella linea della gnoscologia tomista: essi non negano il valore realistico del concetto, ma si sforzano precisamente di scovarne le origini soggettive (Petazzi) ed oggettive (Agostino e Maritain). L'"ispirazione interiore", della quale parla S. Tommaso

so(De Ver., c.14, c.11, lm; cf. lez. II, n.32), come supplenza della predicazione esterna e quindi della sua intellegibilità concettuale per coloro che, senza loro colpa, non hanno la possibilità di formulare i concetti di fede, questa ispirazione interiore si può facilmente intendere come avente luogo in quella zona misteriosa dell'intelletto, oscura e luminosa ad un tempo, che il Maritain, al seguito di S. Agostino, chiama "preconscio" o "sovra conscio dello spirito".

169. Ciò che S. Tommaso - penso - non accoglierebbe da Maritain è la nozione di una fede "non formulata in concetti" (De l'Eglise du Christ, 171). Il contenuto dell'ispirazione interiore di cui parla Tommaso non pare si possa considerare come statico, dal momento che l'Aquinato sostiene che per salvarsi occorre una fede esplicita e quindi, a quanto pare, concettuale, almeno nelle due verità fondamentali citate dalla Lettera agli Ebrei (11,6) (cf. Sum. Theol., II-II, c.2, s.5; Comm. in Heb 11,6, n.575).

170. D'altra parte ci si potrebbe chiedere se la "conoscenza implicita di Dio" sufficiente alla salvezza, della quale parla la Lumen Gentium, n.16, debba intendersi come conoscenza non concettuale alla maniera di Maritain, una volta esclusa l'interpretazione rahneriana a causa dei presupposti idealistici. Personalmente ritengo che il testo conciliare non escluda i contenuti intellegibili invocati dalla Lettera agli Ebrei, ma possa riferirsi alla mancanza di una loro formulazione concettuale da parte del credente. Resta il problema se nella gnoseologia tomista vi sia spazio per l'accoglienza, da parte dell'intelletto, di un contenuto intellegibile (in tal caso infuso per illuminazione divina), senza che l'intelletto formuli il concetto o giudizio corrispondente. Si potrebbe forse rispondere che l'"ispirazione interiore", circa la quale, purtroppo, Tommaso non scende in dettagli, è in grado di sofferire all'assenza della concettualizzazione illuminando la mente al posto del concetto. Il giudizio di fede non sarebbe propriamente assente, ma sarebbe sostituito dalla luce stessa dell'ispirazione interiore che rivelerebbe le due verità fondamentali secondo una modalità totalmente soprannaturale, secondo il principio che la grazia integra le deficienze della natura.

LEZIONE IX  
LA PROFESSIONE DI FEDE

171. Come abbiamo visto nella lezione precedente, l'atto di fede, essendo sostanzialmente un atto col quale l'intelletto coglie la verità, si esprime interiormente in un giudizio, nel quale appunto l'intelletto si pronuncia circa la verità delle cose; ed il giudizio a sua volta comporta l'assenso ad una data proposizione, nel nostro caso la proposizione di fede (cf lez. VI).

172. Ma la proposizione, in quanto contenuto interiore del pensiero, tende ad esprimersi per mezzo dei segni esterni del linguaggio, soprattutto la parola. E così avviene per l'atto di fede, che è innanzitutto un atto interiore del pensiero, ma che, per sua natura e per dovere morale, nelle debite circostanze, deve, come insegna S. Tommaso sulla scorta di S. Paolo (Sum. Theol., II-II, q. 3), esprimersi in un atto esteriore con i segni del linguaggio, allo scopo di comunicare o difendere le verità della fede. (cf In Rm 14, 22, lect. III, n. 1137; In I Cor 12, 9, lect. II, n. 727).

173. Vi sono però delle circostanze nelle quali la stessa virtù della fede richiede il silenzio anziché la parola. Tali circostanze, secondo S. Tommaso, sono sostanzialmente di due generi: a) quando c'è il rischio che la testimonianza di fede possa essere controproducente non per un difetto intrinseco della stessa testimonianza, ma per l'indisponibilità morale di coloro ai quali detta testimonianza vorrebbe indirizzarsi. "Se la professione pubblica della fede - dice l'Aquinate (*ibid.*, a. 2, 3m) - provoca il turbamento degli infedeli senz'alcun vantaggio per la fede o per i fedeli, non è lodevole, in tal caso, fare pubblica professione di fede". Tale atteggiamento non nasce dall'opportunismo o dalla pavidità, ma dalla prudenza e dal rispetto dovuto alle stesse verità di fede, le quali, proprio per la loro sacralità, non devono essere indiscriminatamente esposte al ludibrio o all'insulto, senza che pertanto esse possano raggiungere il fine salvifico al quale per natura sono destinate. E per giustificare tale sua posizione, Tommaso si appella alle parole stesse di Cristo: "Non date le cose sante ai cani e non gettate le vostre perle ai porci, perchè non le calpestino con le loro zampe e poi si voltino per sbranarvi" (Mt 7, 6).

174. b) quando, approfondendo la nostra conoscenza di fede, ci rendiamo conto dell'insufficienza delle nostre parole (e le verità di fede sono espresse nelle nostre parole) ad esprimere adeguatamente l'incomprensibilità e l'ineffabilità del Mistero rivelato, e pertanto sentiamo il dovere di tacere in segno di rispetto e di adorazione nei confronti della sublimità di una Realtà che oltrepassa infinitamente la nostra capacità d'intendimento e quindi di espressione concettuale e linguistica (cf lez. VI, nn. 110-111).

175. Per quanto riguarda il punto (a) possiamo notare come

Tommaso sia del tutto alieno dall'intendere una professione di fede, la quale, per ottenere sempre e comunque il consenso da parte degli uomini, comporti un'alterazione, e quindi una falsificazione degli stessi contenuti di fede. Se egli sostiene l'importanza e la necessità del tacere nei casi del genere già visto, egli afferma anche che, "se a causa dell'omissione della professione di fede si sottraesse l'onore dovuto a Dio o s'impedisce qualche utilità al prossimo, come se per esempio tacendo si desse l'impressione di essere increduli o che la fede non sia vera o si allontanasse qualcuno dalla fede" (*ibid.*, a.2), in questi casi non si deve affatto tacere, senza temere lo scontro con gli increduli e senza temere danni personali. "Se la fede è in pericolo - dice Tommaso (*ibid.*, 2m) - chiunque" (cioè non solo i pastori ma qualunque fedele) "è tenuto a divulgare la sua fede, o per istruire e confermare i fedeli, o per respingere gli attacchi degli infedeli". Tommaso dunque ha ben chiaro che la testimonianza di fede dev'essere estranea a qualunque calcolo meschino e presupporre chiara quella scala di valori, per la quale il cristiano pone gli interessi della Verità di fede al di sopra dei suoi stessi interessi personali, senza peraltro assumere, come abbiamo visto, atteggiamenti gratuitamente ed inutilmente provocatori. *(sintesi finalmentale)*

176. Questo equilibrio, fatto di ardimento e di prudenza, di fermezza e di apertura, fedele ai principi e duttile nelle applicazioni, non sempre si riscontra in certi modi contemporanei di intendere la professione di fede. Questo problema di una corretta ed efficace professione di fede, fedele ai contenuti essenziali e nel contempo capace di esprimersi in un linguaggio comprensibile ed accettabile dagli uomini del nostro tempo, è uno dei principali problemi affrontati dal Concilio Vaticano II ed è tuttora vivissimo nella riflessione teologica, nella pastorale della Chiesa e nella prassi cristiana quotidiana, per cui mi pare opportuno fermarci su questa questione mettendo Tommaso a confronto con le posizioni, particolarmente note e significative al riguardo, del Padre Edward Schillebeeckx,

177. La posizione dello Schillebeeckx è riassunta molto bene da Paul Bourgy in questi termini: "Il cristianesimo si è impiantato storicamente in un mondo sacralizzato e questo ci impone una radicale revisione delle sue espressioni. Il problema è chiaro: come esprimere oggi in categorie secolari quanto ieri era stato espresso in categorie sacralizzanti? ... Notiamo come l'epistemologia di Schillebeeckx gli permetta una tale reinterpretazione. La conoscenza concettuale non fa che rinviarci alla realtà inespriabile in se stessa. Essa non può vantare un valore assoluto. Di conseguenza, noi possiamo modificare i nostri concetti, a condizione che i nuovi (impostici dall'evoluzione culturale),

ci facciano tendere esattamente alla stessa realtà come i vecchi, in altri termini che esprimano la stessa cosa, ma in modo diverso" (da Bilancio della teologia del XX secolo, Città Nuova Editrice, Roma 1972, vol. IV, p. 261).

178. La reinterpretazione del messaggio cristiano proposta da Schillebeeckx suppone una teoria della conoscenza, che riconduce la natura del concetto a quella del linguaggio, finendo per confondere questo con quello. Ho già analizzato questa operazione del teologo olandese in un mio saggio su Sacra Dottrina (mar.-apr. 1984, n. 2), Il criterio della verità in Schillebeeckx, al quale rimando. Qui possiamo riassumere i risultati di questo mio studio. Lo Schillebeeckx non ha torto quando sottolinea la necessità di proporre le verità di fede in un linguaggio nuovo, adatto al moderno modo di intendere e di esprimersi, comprensibile agli uomini del nostro tempo. S. Tommaso, per la verità, non ha avvertito un problema di tal genere con l'intensità e vorrei dire quasi con la drammaticità con le quali lo sentiamo oggi, e questo perchè l'Aquinate non si trovava alle spalle una storia di così profondi mutamenti ideologici come la conosciamo noi oggi, nè era pressato dall'influsso di tante culture diverse come lo siamo noi oggi. Sarebbe tuttavia un errore pensare che S. Tommaso non ci fornisca almeno i principi logici e gnoseologici per la soluzione del problema.

179. S. Tommaso infatti, al seguito di Aristotele, non ignora affatto la relatività e la doverosa mutabilità dei segni del linguaggio, ma nello stesso tempo si guarda bene dal confonder la natura di questi con la natura delle rappresentazioni intellettuali - i concetti -, che essi immediatamente significano. "Il termine linguistico (nomen) - dice infatti l'Aquinate (In Peri Herm., l. I, lect. II, n. 14) - e il verbo significano in forza dell'istituzione umana", ossia in modo artificiale e convenzionale, mentre le rappresentazioni ("passiones animae") significano naturalmente" (ibid.), ossia in modo indipendente dall'arbitrio umano e dalla sua possibilità di mutare il segno, ma significano in dipendenza dalle cose, delle quali sono appunto "rappresentazioni" (n. 19). Mentre il rapporto di significazione tra il nome e la rappresentazione può essere stabilito ad arbitrio, e quindi può variare, il rapporto di significazione della rappresentazione nei confronti della realtà è necessario e determinato dalla precisa identità della realtà significata, e quindi non può variare, senza che il rapporto venga falsificato e spezzato.

180. Per questo mentre le rappresentazioni hanno un valore universale ("sunt eadem omnibus", n. 19), i segni del linguaggio, essendo stabiliti ad arbitrio degli uomini, possono moltiplicarsi indefinitamente tante volte quanti sono i sistemi di significa-

zione. L'universalità del concetto - osserva poi ancora Tommaso al seguito di Aristotele - non implica necessariamente il riferimento ad un'unica espressione linguistica, perchè, al contrario "diversi sono i modi espressivi presso le diverse persone"; tale universalità, tuttavia, va affermata in relazione alla realtà, nella misura in cui essa afferma e mantiene la propria identità, per cui, se il concetto deve avere una vera funzione significante, esso non può mutare, se la realtà resta la stessa.

162. E' evidente che la nozione che abbiamo noi oggi del linguaggio si è enormemente arricchita rispetto ai tempi di S. Tommaso, per cui noi oggi conosciamo forme linguistiche più complesse e più interiori dei semplici termini del linguaggio, come per esempio i generi letterari o la pluralità dei modi di pensare e di significare legati al pluralismo culturale, ma anche queste forme più evolute di linguaggio sono sempre riconducibili alla nozione fondamentale di linguaggio come sistema di segni convenzionali, stabilita da Aristotele e S. Tommaso, e nulla quindi ci autorizza ad assimilarle alla struttura della funzione concettuale, che continua ad occupare un ambito dello spirito ben distinto, anche se strettamente connesso con le funzioni e le finalità del linguaggio.

183. Viceversa in Schillebeeckx "in sé e di per se stessi i nostri concetti non colgono la realtà" (Intelligenza della fede, Ed. Paoline 1975, p. 98), ma sarebbero semplicemente, secondo una formula di D. De Petter, una "espressione limitata di una coscienza della realtà inespressa in se stessa, implicita e preconettuale" (Rivelazione e teologia, Ed. Paoline 1966, p. 291). Questa "coscienza della realtà" Schillebeeckx la chiama "esperienza atematica", ed assomiglia molto all'"esperienza trascendentale" di Rahner (cf lez. prec., nn. 157-158), con la differenza che, mentre <sup>in Rahner</sup> la realtà si identifica hegelianamente col pensiero, Schillebeeckx mantiene la distinzione della realtà dal pensiero: essa sarebbe raggiunta dall'esperienza atematica, ma non dal concetto, il quale ne è una semplice "interpretazione" successiva o tendenziale, relativa ai "modelli di comprensione" propri dell'evoluzione e della molteplicità delle culture. Il concetto - per Schillebeeckx (p. 292) - "indica la direzione oggettiva nella quale si trova la realtà", ma esso "non possiede in se stesso e per se stesso alcun valore di realtà" (ibid.), o se lo possiede, lo possiede soltanto "in collegamento con l'aspetto non-concettuale" (ibid.), cioè con l'esperienza atematica, la quale sola è il fondamento della verità, ma è in se stessa ineffabile. Per la critica di queste posizioni rimando al mio citato articolo.

184. Applicando coerentemente questa teoria genealogica alle nozioni di fede, lo Schillebeeckx viene quindi ad affermare che "il valore di conoscenza dei nostri concetti di fede risiede in un atto di conoscenza 'proiettivo', con il quale tendiamo verso Dio nella fede, senza coglierlo concettualmente, sebbene sappiamo che Egli sta oggettivamente nel prolungamento dei nostri concetti, ad esempio nel prolungamento della concettualità umana di 'padre' e di 'figlio'. Propriamente parlando, non applichiamo il concetto stesso a Dio, ma il contenuto concettuale tende verso Dio" (p. 428). "Neppure le definizioni dogmatiche possono orientarci verso questo mistero. Certo esse hanno un senso, ma non dimentichiamoci che esse dipendono sempre da un punto di vista storico determinato ed utilizzano concetti mutuati da una particolare cultura" (L'Eglise à la dérive? in La mission de l'Eglise, p. 34). "Le formule della fede - come spiega bene il Bourgy (op. cit., p. 259) -, anche se ci orientano oggettivamente verso il mistero, dipendono sempre da un punto di vista storico determinato ed utilizzano concetti mutuati da una particolare cultura. Via via che la storia avanza e la cultura si trasforma, le vecchie espressioni perdono il loro valore".

185. Il fatto è che per Schillebeeckx l'astrazione concettuale non è capace di cogliere l'essenza della realtà separandola dagli elementi contingenti. Per lui il concetto, in quanto astratto, ha la semplice funzione di "rinviare", senza cogliere propriamente la realtà, perchè essa è colta nella sua verità solo in quanto realtà concreta, grazie all'esperienza atematica (cf Dio e l'uomo, Ed. Paoline 1969, p. 416). Così si spiegano le sue ripetute affermazioni, secondo cui sarebbe impossibile distinguere, nel modo di intendere il messaggio cristiano proprio di una data epoca, "una corteccia storica" da un "nocciolo atemporale" (La questione cristologica - Un bilancio, Ed. Queriniana, Brescia 1980, p. 23), un "nucleo permanente" da un "rivestimento mutabile" (Intelligenza della fede, p. 58); "l'immutabile" e "il nuovo" (ibid., p. 96; cf anche Dio e l'uomo, Ed. Paoline 1967, pp. 19-20). Infatti l'"aspetto di persistenza" (l'esperienza atematica) è "impossibile a formularsi", mentre d'altra parte la "reinterpretazione" (opera del concetto) rappresenta sempre una "svolta" (Naar een katholiek gebruik van de hermeneutiek, in Geloof bij kenterend getij, Barn 1967, p. 113). Così appare logica la conclusione: "Non esistono formule di fede per sé valide ora e per sempre", perchè la "concettualità è sostanzialmente storicità" (Dio e l'uomo, Ed. Paoline 1967, pp. 52-53).

186. Le stesse nozioni dogmatiche sono dunque per Schillebeeckx espressioni contingenti, relative a particolari orizzonti culturali, e quindi caduche e sostituibili, della fondamentale esperienza atematica del mistero di Dio, esperienza verace ed im-

mutabile, ma concettualmente inesprimibile. L'unica legittima separazione tra mutevole ed immutabile è dunque, per Schillebeeckx, non quella che si vorrebbe fare nell'ambito della concettualità, fra nozioni caduche e nozioni immutabili, ma è quella tra esperienza atematica permanente e tutto l'ambito della concettualità, che per Schillebeeckx è essenzialmente mutevole. E' così che mentre l'esperienza atematica funge da "contenuto" intellegibile, la concettualità viene ricondotta all'ambito della strumentalità linguistica convenzionale, pluriforme e sempre rivedibile. Ma questa operazione, come ho notato nel mio citato articolo, compromette l'intellegibilità e la verità del messaggio di fede, giacchè il contenuto del concetto è la stessa intellegibilità del reale (nel caso il mistero di fede) posto nella forma della rappresentazione e del pensiero. Per questo la pretesa, avanzata da Schillebeeckx, di sostituire un concetto ad un altro, come si muterebbe una semplice espressione linguistica, finisce in realtà con l'alterare il contenuto intellegibile del mistero di fede, eliminandone la rappresentazione concettuale. Sostituire un concetto ad un altro non vuol dire intendere meglio la stessa realtà, ma mutare la realtà intesa dal primo con un'altra realtà intesa dal secondo. I concetti possono, certamente, e debbono essere approfonditi e migliorati, ma, se il loro contenuto (come nel caso dei dogmi della fede) è immutabile, anche il loro potere di significazione deve restare immutato, il che è come dire che devono sostanzialmente restare identici a se stessi.

187. La fallacia di questa maniera di intendere la "reinterpretazione" del cristianesimo appare chiara, per esempio, nella cristologia, nella quale le nozioni calcedonesi della dualità delle nature e dell'unità della persona divina vengono relativizzate ai limiti della cultura del tempo, con la conseguente pretesa di esprimere oggi il dogma cristologico in nozioni che prescindano dal dogma calcedonese, il quale, secondo Schillebeeckx, esprimerebbe il mistero di Cristo in una forma sacrale e metafisica non più comprensibile dall'uomo d'oggi, "secolare" e tecnologico. Il risultato di questa "reinterpretazione" porta lo Schillebeeckx a relativizzare anche titoli biblici come quello di "Verbo" e "Figlio di Dio", per cui il Cristo di Schillebeeckx si riduce ad essere niente più che il "profeta escatologico" della salvezza. Per Schillebeeckx non è Cristo che salva in quanto Dio, ma è Dio che salva in Cristo. Cristo non è Dio, ma semplicemente Dio è in Cristo. Rimando, per questi rilievi critici, al mio studio su Sacra Dottrina (gen.-feb.1987, n.1, pp.65-80), La cristologia di E.Schillebeeckx.

188. L'errore di fondo sta, come ho detto, nel ridurre le nozioni dogmatiche al livello di contingenti espressioni lin-

guistiche, semplici rivestimenti del nucleo centrale della verità cristiana, attingibile soltanto, ma in modo ineffabile, dalla "esperienza atematica". Senonchè poi l'impossibilità di determinare concettualmente il contenuto di tale esperienza - non-concettuale per definizione - consente allo Schillebeeckx di esprimerla - dovendole pur dare un'espressione - in forma totalmente arbitraria e a sua piena discrezione, si direbbe quasi - mi sia lecita l'espressione - "per diritto d'autore". In pratica il "nucleo" emergente ci presenta un "cristianesimo" completamente secolarizzato, antropocentrico e adogmatico, più in sintonia col teismo della massoneria e del razionalismo, che con la tradizione e gli insegnamenti della Chiesa.

189. Questa teoria di Schillebeeckx delle nozioni dogmatiche non è del tutto nuova, ma ha delle radici moderniste, e pertanto la troviamo già condannata nell'Enciclica Pascendi di S. Pio X (n.18), laddove essa si riferisce alla teoria modernista secondo cui le formule dogmatiche "non esprimono una verità assoluta", e pertanto i "dogmi" devono essere "variabili". Questa condanna appare più precisa e circostanziata dell'Enciclica Humani generis di Pio XII contro certe tendenze della cosiddetta "théologie nouvelle", che rinnovava gli errori del modernismo. E lì il Papa condanna la teoria secondo cui "i misteri della fede non possono mai esprimersi con concetti adeguatamente veri, ma solo con concetti approssimativi e sempre mutevoli, coi quali la verità viene in un certo qual modo manifestata, ma necessariamente anche deformata. Perciò essi ritengono non assurdo, ma del tutto necessario, che la teologia, in conformità ai veri sistemi filosofici, di cui essa nel corso dei tempi si serve come strumenti" (e il Papa cita ad es. l'"immanentismo", l'"idealismo" e l'"esistenzialismo"), "sostituisca nuovi concetti agli antichi; cosicchè in modi diversi, e sotto certi aspetti anche opposti, ma - come essi dicono - equivalenti, esponga in modo umano le medesime verità divine".

190. Una condanna più appropriata della teoria di Schillebeeckx si trova anche nelle correzioni apposte dalla Commissione cardinalizia nominata da Paolo VI al Catechismo olandese, alla redazione del quale, come è noto, lo Schillebeeckx dette un apporto determinante. Al riguardo si dice: "Il Catechismo deve evitare tutto ciò che potrebbe indurre i lettori a pensare che l'intelletto umano si ferma alle sole espressioni verbali o concettuali del mistero rivelato. Si usi invece un linguaggio tale da far comprendere che l'intelletto umano può, per mezzo dei suoi concetti, "come in uno specchio, in confuso" e "in modo imperfetto", come dice S. Paolo (I Cor 13,12), ma anche geminamente vero, significare e raggiungere i misteri rivelati" (Ed. LDC, Torino-Leumann 1969, p.(10).

192. Un'ultima autorevole condanna della teoria di Schillebeeckx è contenuta nella Dichiarazione Mysterium Ecclesiae della Congregazione per la Dottrina della Fede, del 24/VI/1973. In essa sembrano riecheggiare le parole della Humani generis: "Christifideles se avertant oportet ab opinione secundum quam formulae dogmaticae (aut quaedam earum genera) non possint significare determinate veritates, sed tantum eius commutabiles approximationes, ipsam quodammodo deformantes seu alterantes; deinde eandem formulae veritatem indeterminate tantum significant iugiter quaerendam per supradictas approximationes. Qui talem opinionem amplectantur, relativismum dogmaticum non effugiunt et infallibilitatis Ecclesiae conceptum corrumpunt, qui ad veritatem determinate docendam et tuendam refertur" (n.5).

193. Alla dottrina di Schillebeeckx il Magistero della Chiesa ha opposto, con Paolo VI (cf Enciclica Mysterium fidei del 3/IX/1965), la vera dottrina della nozione dogmatica nel suo rapporto con la sua espressione o formula linguistica: "Le formule di cui la Chiesa si serve per enunciare i dogmi di fede, esprimono concetti che non sono legati a una certa forma di cultura, non a una determinata fase del progresso scientifico, non all'una o all'altra scuola teologica, ma presentano ciò che l'umana mente percepisce della realtà nell'universale e necessaria esperienza; e però tali formule sono intelleggibili per gli uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi". Pertanto, come afferma la già citata Mysterium Ecclesiae (n.5), "dicendum est formulas dogmaticas Magisterii Ecclesiae veritatem revelatam ab initio apte communicasse et, manentes eadem, eam in perpetuum communicaturas esse recte interpretantibus ipsas". Questa posizione riflette esattamente il pensiero di S. Tommaso.

194. Il linguaggio della professione di fede non può mutare soltanto, secondo S. Tommaso, a causa della convenzionalità dei termini linguistici, ma anche in corrispondenza di una certa evoluzione delle nozioni dogmatiche, evoluzione che però, nell'Aquinate non comporta, come nella concezione modernistica, la sostituzione di un concetto con un altro, con la pretesa di esprimere diversamente la medesima esperienza "preconscia" o "a tematica", ma comporta un processo di esplicitazione di un contenuto implicito, che ha per soggetto il medesimo concetto che viene esplicitato. L'evoluzione del dogma, insomma, per Tommaso, non è il passaggio da un dogma ad un altro, ma la conoscenza migliore e più chiara di un medesimo contenuto concettuale, il cui senso è immutabile, perchè l'oggetto divino è immutabile (cf Sum. Theol., II-II, q.1, a.7). Lo sviluppo del dogma non deve introdurre o aggiungere dei contenuti contrari o diversi, ma semplicemente spiegare ciò che è oscuro, senza che peraltro, data la trascen-

denza del mistero divino,ciò possa mai eliminare del tutto l'oscurità incomprensibile del mistero come tale.Il mistero,nell'evoluzione dogmatica,proietta sempre nuova luce sulla nostra intelligenza credente,ma,nell'infinità del suo contenuto,trasceende sempre i limiti della nostra intelligenza,per quanto essa possa e debba esplicitarne il contenuto. Per questo il progresso dogmatico non può mai aver termine,almeno nell'ambito della vita presente(cf In I Sent.,Esposiz.al Prol.).

195. Il Padre Francisco Marín-Sola ha lasciato uno studio classico - La evolución homogénea del dogma católico,B.A.C., Valencia 1953 - col quale egli ha cercato di determinare,alla luce dei principi tomisti, il processo logico per il quale avviene lo sviluppo dogmatico. Il Padre Congar,nell'opera già citata,non nega la validità della deduzione logica;tuttavia non ritiene di darle quel valore unico e decisivo che le conferisce il Marín-Sola,osservando che non ogni forma di progresso dogmatico avviene per quella via,che è più caratteristica della teologia speculativa,mentre il fattore veramente decisivo di tale progresso è,per il Congar(p.116),la dinamica della fede della Chiesa guidata dallo Spirito Santo: come occorre lo Spirito Santo per la comprensione della proposizione rivelata,così occorre, in definitiva,lo Spirito Santo,per l'esplicitazione di detta proposizione:quello Spirito che conduce la Chiesa "alla pienezza della verità". Ciò corrisponde ancor più al pensiero di S.Tommaso,che,come vedremo meglio,dà il primato alla fede contemplativa, GUIDATA dal  dono della sapienza,rispetto alla fede semplicemente dottrinale,strutturata secondo l'intelletto speculativo.



199. La fede, sebbene, come abbiamo visto, abbia per soggetto l'intelletto, tuttavia, per S. Tommaso, non è una virtù intellettuale; essa comporta sì un atto dell'intelletto; ma questo atto non assurge alla sua perfezione sotto ogni rispetto, per cui la virtù che lo emana (la fede) non può assurgere a sua volta alla piena ragione di virtù intellettuale. Infatti, spiega Tommaso (In III Sent., d. XXIII, q. 2, a. 3, q. 1a3), "dato che la virtù conduce la facoltà alla perfezione quanto all'agire, non basta alla ragione di virtù che la facoltà sia perfezionata dal suo atto in rapporto all'oggetto, ma occorre che sia perfezionata anche in rapporto al modo dell'azione, così che l'atto non sia buono soltanto perchè compie qualcosa di buono, ma anche perchè lo compie bene, come appare dalle virtù morali. Ora il bene dell'intelletto è il vero, che è il suo fine e la sua perfezione. Ma non basta alla ragione di virtù intellettuale che per suo mezzo si conosca il vero, ma è necessario che l'atto per mezzo del quale si conosce il vero, sia a sua volta perfetto nel suo stesso modo d'essere, cosicché l'intellezione sia veramente perfetta (ut bene quis intelligat). Ora per questa piena perfezione dell'atto intellettuale non basta la buona volontà, ma è necessario che l'intelletto riesca ad avere l'evidenza del suo proprio oggetto o in se stesso o per deduzione logica da ciò che è immediatamente intuito (per resolutionem ad id quod in se conspicitur). Ma la fede, col suo atto, perfeziona l'intelletto in rapporto all'oggetto, in quanto lo porta ad assentire alla prima Verità, ma non lo perfeziona in rapporto al modo di intendere, perchè il nostro intelletto, con la fede, non raggiunge tanta potenza da riuscire a vedere direttamente in se stesso (inspicere per se) ciò che crede, e neppure è capace di ricondurlo per connessione logica a ciò che gli è immediatamente evidente, e per questo la fede non è una virtù intellettuale".

200. Se l'atto di fede non è totalmente perfetto come atto dell'intelletto, non per questo, per Tommaso, come abbiamo visto più volte, esso non resta soggetto nell'intelletto, e più precisamente nell'intelletto speculativo: "L'oggetto della fede non è un vero operabile" (non è un'azione da compiersi o un qualcosa da fare) "ma è il Vero increato, al quale non può riferirsi altro che l'intelletto speculativo" (De Ver., q. 14, a. 4). Da qui si vede come la concezione tomistica della fede è prettamente teocentrica e non antropocentrica; è la fede del "Dio-in-sè" e non del "Dio-per-me"; è una fede orientata alla contemplazione e non all'azione, più interessata al bene divino che al bene dell'uomo. Ciò non toglie, evidentemente, che per Tommaso la fede abbia contenuti pratici, ma essi sono tutti orientati alla visione ed alla contemplazione di Dio.

201. "Vi può essere - dice Tommaso altrove (In III Sent., d.

XXIII, q. 2, a. 3, q. 1a3) - una considerazione del vero dotata di un certo valore in se stessa (habet in se dignitatem quandam), anche se questo vero non vien mai ordinato all'agire, e ciò accade nella contemplazione delle cose divine, la cui considerazione ci guida nell'agire" (ma non sono, in se stesse, opere da compiere), "e tuttavia la visione di Dio è il fine ultimo di tutto l'operare, per cui la considerazione delle cose divine spetta principalmente all'intelletto speculativo, e secondariamente a quello pratico. Dato dunque che l'oggetto proprio della fede è la prima Verità, la quale, in quanto è fine dell'operare, è regola dello stesso operare, ne viene che la fede si trova principalmente" (non esclusivamente) "nell'intelletto speculativo, e secondariamente in quello pratico, perchè l'intelletto speculativo e quello pratico non sono diverse potenze, ma differiscono solo nel fine, in quanto quello pratico è ordinato all'operare, mentre lo speculativo alla semplice considerazione della verità" (Cf anche Sum. Theol., I-II, q. 56, a. 3; De Virt. in comm., a. 7).

202. L'atto di fede comporta l'adesione dell'intelletto alla prima Verità, sotto la mozione della volontà interessata al contenuto delle promesse divine ed attratta dai segni di credibilità proposti dal messaggero della divina rivelazione. L'intervento della volontà, però, nell'atto di fede, non si limita nè deve limitarsi a tale funzione preparatoria e condizionante, ma, affinché l'atto di fede sia atto di vera virtù, occorre, per S. Tommaso, che l'atto della volontà sia informato dalla virtù teologale della carità. Da qui la distinzione tra un atto di fede iniziale, che precede l'esercizio della carità, fede che potremmo chiamare semplicemente "teorica" e che Tommaso chiama "informe" (informis), ed un atto successivo, perfezionamento del primo, informato dalla carità, il quale costituisce il vero e proprio atto virtuoso della fede, della fede come virtù. Abbiamo allora la fede "formata", detta anche "viva" per distinguerla dalla precedente, che, in quanto rifiuta la carità, è chiamata "morta" (Cf Gc 2, 26). Potremmo chiamare "fede pratica" la fede formata, perchè è la fede in quanto aperta alle opere della carità. La fede teorica è necessariamente presupposta alla fede pratica, e quindi, come tale, non è peccaminosa, ma è già inizio di virtù; diventa invece falsa e peccaminosa - come quella condannata dall'Apostolo Giacomo - se deliberatamente resta sul piano delle idee e si rifiuta di passare ai fatti.

203. "La fede - dice Tommaso (Sum. Theol., I-II, q. 62, a. 4) - precede la speranza e la speranza la carità, secondo lo svolgimento (1) degli atti; infatti gli abiti vengono infusi assieme. Infatti il moto dell'appetito non può tendere verso qualcosa sperando o amando, se questo non è appreso dal senso o dall'intelletto. Ora, con la fede l'intelletto apprende le cose che spera e che ama.

(1) Per noi siamo spinti a credere da una certa speranza e da un certo amore.

(2) La fede è formata dalla volontà, per cui, affinché da fede si vada a virtù, bisogna che la volontà sia pienamente retta, il che avviene nella carità.

Per cui è necessario che, secondo l'ordine della generazione, la fede preceda la speranza e la carità". Dato che nello sviluppo della vita spirituale l'atto della conoscenza precede quello dell'amore, è del tutto logico e necessario che l'atto della fede, che è conoscenza, preceda l'atto della carità, che è una forma di amore. L'importante è che la conoscenza di fede, per essere veramente salvifica, si orienti verso la carità e sfoci nelle opere della carità (Cf anche Sum.Theol., II-II, q.4, a.7).

204. La fede come semplice conoscenza intellettuale, la fede teorica, svolge pertanto un ruolo essenziale, primordiale ed indispensabile nella giustificazione dell'uomo: è da essa che sorge la carità e senza la fede la carità non può esistere, anche se è vero che, senza la carità la fede non è ancora formata: "Ciò per cui l'uomo viene giustificato è la fede. ... La ragione di ciò è che l'uomo è giusto, per il fatto di essere ordinato a Dio; ora ciò per cui innanzitutto l'uomo viene ordinato a Dio, è la fede. ... Come il corpo vive grazie a ciò per cui innanzitutto l'anima si unisce al corpo, così l'anima vive grazie a ciò per cui innanzitutto essa si unisce a Dio; e questo è la fede, perchè la fede è il punto di partenza (primum) della vita spirituale" (s'intende soprannaturale) "... La fede, però, se non è formata dalla carità, è morta, e pertanto, senza la carità, essa non dà vita all'anima" (In Hebr., 10, 38, lect. IV, n. 548). "La fede diventa piena (plena) in due modi: e quanto alla materia della fede, per cui si credono tutte le verità proposte a credere, e quanto alla forma, così da essere una fede formata, il che avviene grazie alla carità" (In Hebr., 10, 22, lect. II, n. 505).

205. Che significa esattamente, per Tommaso, che la carità è la "forma" della virtù di fede? E quali sono le ragioni di tale dottrina? Rispondiamo alla prima domanda. "La carità - dice Tommaso (De Ver., q.14, a.5, lm) - non è forma della fede nel modo in cui la forma è parte dell'essenza: in tal modo infatti non si potrebbe distinguere dalla fede, ma in quanto la fede acquista dalla carità una certa perfezione". "Il modo col quale la carità è forma si avvicina al modo col quale diciamo che è forma un esemplare, perchè ciò che è perfezione nella fede, lo si ricava dalla carità" (ibid., lm). "L'atto di fede - dice ancora l'Aquinate (Sum.Theol., II-II, q.4, a.3) - è ordinato all'oggetto della volontà, che è il bene, come a suo fine. Ma questo bene che è il fine della fede, cioè il bene divino, è l'oggetto proprio della carità. E pertanto la carità è detta forma della fede, in quanto l'atto di fede è perfezionato e formato dalla carità".

[ 206. Rispondiamo alla seconda domanda. Senza la carità la

fede "non può avere la perfetta ragione di virtù. Dato infatti che l'atto della fede è il credere, e il credere comporta l'ag senso volontario a qualcosa, se il volere non avviene nel debito modo, l'atto di fede non potrà essere perfetto. Ma perchè il volere avvenga nel debito modo, occorre la carità, la quale perfeziona la volontà; infatti ogni retto moto della volontà procede dal retto amore, come dice Agostino (De Civ. Dei, XIV, 9). Così dunque la fede può essere certamente senza la carità, ma in tal caso non è virtù perfetta" (Sum. Theol., II-II, q. 65, a. 4). "Dato che la fede è nell'intelletto in quanto esso è mosso dalla volontà, l'elemento cognitivo è in essa quasi la parte materiale, mentre dalla volontà si ricava la parte formale. E pertanto, dato che la carità è la perfezione della volontà, la fede è informata dalla carità" (De Ver., q. 14, a. 5; In III Sent., D. XXIII, q. 3, a. 1, q. 1a3). Nel trattato sulla fede della Somma Teologica Tommaso arriva a negare puramente e semplicemente che la fede informata sia una virtù, "perchè, sebbene la fede informata abbia la dovuta perfezione da parte dell'intelletto, tuttavia non ce l'ha da parte della volontà" (q. 4, a. 5). E così pure nel commento alla Lettera ai Romani: "Se consideriamo la fede come abito per il quale crediamo, a volte essa è una virtù, a volte no. Infatti la virtù è principio dell'atto perfetto. Ma un atto che dipende da due principi non può essere perfetto, se a uno dei due manca la sua perfezione. ... Ora l'atto di fede, che è il credere, dipende dall'intelletto e dalla volontà che muove l'intelletto all'assenso; per cui l'atto di fede sarà perfetto, se la volontà è perfezionata per mezzo dell'abito della carità e l'intelletto lo è per mezzo dell'abito della fede, mentre non lo sarà, se manca l'abito della carità; per cui la fede formata dalla carità è virtù, mentre non lo è la fede informata" (In Rm., l. 17, lect. VI, n. 106). La stessa conclusione la troviamo in De Ver., q. 14, a. 6.

207. Nonostante questa differenza tra la fede informata e la fede formata, esse, per S. Tommaso, costituiscono un unico abito: "Unico - egli dice (Sum. Theol., II-II, q. 4, a. 4) - è l'abito della fede formata e di quella informata. La ragione è data dal fatto che un abito si differenzia secondo ciò che gli appartiene di per sé. Ora, dato che la fede è una perfezione dell'intelletto, appartiene di per sé alla fede ciò che concerne l'intelletto; ciò che, invece riguarda la volontà non appartiene di per sé alla fede<sup>(1)</sup>, così che l'abito possa differenziarsi. Ora la distinzione tra la fede formata e l'informata riguarda la volontà, cioè la carità, e non l'intelletto. Per cui la fede formata e l'informata non sono abiti diversi". "La fede formata e l'informata non differiscono nell'oggetto, ma solo nel modo di agire. Infatti la fede formata assente con perfetta volontà alla prima Verità; invece la fede informata lo fa con volontà imperfetta. Per cui la

(1) La carità è forma estrinseca, non intrinseca.

fedee formata e l'informe non si distinguono come due diversi abiti, ma come un abito perfetto e uno imperfetto. Per cui, dato che quello stesso abito che prima era imperfetto può divenire perfetto, l'abito della fede informe e della fede formata è il medesimo" (De Ver., q. 14, a. 7).

208. La differenza tra fedee formata e fedee informe è di tipo morale, non ontologico: "Considerando l'atto della fede formata e dell'informe dal punto di vista ontologico (secundum speciem naturae), sono identici, perchè l'atto ha il suo statuto ontologico (species naturae) in forza del proprio oggetto. Se invece li consideriamo dal punto di vista morale, allora differiscono secondo una ragione di completezza ed incompletezza nella stessa specie, come le azioni per le quali uno compie cose giuste senza essere giusto, e quelle per cui compie cose giuste in quanto egli è giusto. E similmente la fede formata e quella informe dal punto di vista ontologico sono del tutto la stessa cosa, ma dal punto di vista morale differiscono, non nel senso che appartengano a specie diverse, ma come il perfetto differisce dall'imperfetto, come la disposizione e l'abito della virtù" (In III Sent., D. XXIII, q. 3, a. 1, q. 1a3). "Ciò che la fede riceve dalla carità le è accidentale dal punto di vista ontologico, ma le è essenziale dal punto di vista morale; e per questo essa è posta nel genere della virtù" (De Ver., q. 14, a. 6). (4)

209. Alla perfezione della virtù di fede - insegna Tommaso (In Gv 4, 42, lect. V, n. 662) - sono necessarie tre cose: "che sia retta, che sia pronta, che sia certa. Retta è la fede, quando accoglie la verità non per altri fini che non sia lo stesso amore per la verità. ... La fede è pronta quando è sollecita nel credere, ... senza che vi sia stata la visione di qualche miracolo. ... Mentre infatti la facilità a credere negli uomini è segno di leggerezza, ... la prontezza nel credere a Dio è piuttosto cosa lodevole. ... La fede dev'essere certa, perchè chi dubita nella fede, è un infedele". Altrove l'Aquinate assegna alla virtù di fede tre perfezioni: il "fervore, la fecondità, la piccolezza". (5) Il fervore, in quantochè il fedele, prima di essere messo alla prova, non dimostra alcuna particolare qualità (despectabilis videtur); ma se viene maltrattato, allora dimostra la sua santità. ... La fecondità, come avviene nel granello di senape, il quale, per quanto piccolo, dà origine ad una grande messe. ... La "piccolezza" della fede è la sua umiltà: si riconosce infatti l'umiltà nell'esercizio della fede, in quanto essa è accoglienza della Parola di Dio" (In Mt 17, 19, n. 1469).

210. La virtù di fede, per S. Tommaso, arreca numerosi vantaggi: "Per la fede l'anima si unisce a Dio; infatti grazie ad essa l'anima si congiunge a Dio in un mistico sposalizio; per la fede

(1) piccola come S. Teresa

(4) La carità, sebbene forma astinente, è pur sempre forma

inizia in noi la vita eterna; infatti la vita eterna non è altro che conoscere Dio; la fede ci guida nella vita presente. ... Essa infatti insegna tutto quanto è necessario per il ben vivere; la fede ci consente di vincere le tentazioni, che vengono dal demonio, dal mondo e dalla carne. Infatti il diavolo ci spinge a disobbedire a Dio e a non sottomerci a Lui. Ma ciò è impedito dalla fede; infatti con la fede sappiamo che Egli è il Signore di tutte le cose e che quindi Gli si deve obbedienza. ... Il mondo invece ci tenta o mediante la seduzione nella prosperità o spaventandoci nelle avversità. Ma noi superiamo queste prove grazie alla fede, la quale ci fa credere in una vita migliore di questa, per cui diventiamo capaci di disprezzare le ricchezze di questo mondo, mentre non temiamo le avversità, ... dato che ci insegna a credere all'esistenza di mali maggiori, vale a dire le pene dell'inferno. La carne invece ci tenta con i piaceri passeggeri della vita presente; ma la fede ci insegna che se li cerchiamo in maniera sregolata, perdiamo le gioie della vita eterna" (Comm. el Credo, Prol.).

211. I frutti principali della fede, per Tommaso, sono due: "l'operazione dei miracoli" e la "visione della gloria divina" (In Gv 11, 40, lect. VI, n. 1548). Per converso "la debolezza della fede è la causa per la quale non avvengono i miracoli, perchè l'operazione dei miracoli proviene dall'onnipotenza divina, mentre la fede confida appunto in questa onnipotenza, per cui dove c'è difetto di fede, anche i miracoli difettano" (In Mt 17, 19, n. 1467). Il miracolo, per Tommaso, non è solo via che conduce alla fede, ma anche premio alla fede: ottiene il miracolo colui che crede che Cristo abbia il potere di compierlo.

212. La fede e la carità, per S. Tommaso, sono due virtù distinte, anche se la carità è "forma" della fede; tuttavia, come abbiamo visto, non le dà forma dal punto di vista della causa formale-oggettiva, ma dal punto di vista della causa finale ed efficiente: non, cioè, in quanto ne stabilisca l'essenza e l'oggetto, ma in quanto ne anima, ne indirizza e ne perfeziona l'attività; è forma dal punto di vista dell'esercizio, non della specificazione, perchè altrimenti le due virtù <sup>potrebbero</sup> potrebbero distinguersi.

213. Il processo della giustificazione del peccatore avviene, secondo S. Tommaso, mediante un cammino spirituale che inizia con la fede come semplice atto di conoscenza - la fede teorica o informale -; "alla fede segue il desiderio di ciò che si credè" (In Gv 4, 40, lect. V, n. 658), e pertanto questo processo giunge a compimento con la fede pratica o "formata" e con la stessa carità, che è la messa in pratica della stessa fede formata. Per la giustificazione non basta dunque la fede, ma occorrono anche le opere della carità.

214. Certamente - osserva l'Aquinate (In Gv 8,39,lect.V,n. 1224) - già la stessa fede è un'"opera", ed un'"opera fondamenta-le; tuttavia si usa contrapporla alle opere, in quanto, a differenza di queste, che comunemente si riferiscono alla nostra attività esterna, la fede è un'"opera interiore non manifesta agli uomini, ma solo a Dio". Quanto poi al passo di Rm 3,28, dove si dice che l'"uomo è giustificato per la fede indipendentemente dalle opere della legge", Tommaso afferma che l'Apostolo non esclude soltanto le opere cerimoniali, ma anche le opere della legge morale, nel senso però che esse sian viste come precedenti la giustificazione, non come conseguenti. La giustificazione, cioè, non è effetto di opere precedenti, ma le opere sono frutto della giustificazione e, come opere della carità, concorrono e completano la stessa giustificazione. Come è necessario l'atto dell'intelletto umano, perchè vi sia la fede, così è necessario il libero esercizio del volere umano nell'azione morale, perchè vi sia la virtù della carità che porta a termine il processo della giustificazione (Cf In Rm 3,28,lect.IV,n.317). 84

215. S. Tommaso, pertanto, condanna la posizione di "alcuni eretici", i quali "dissero che nessun credente, per quanto peccatore, sarà condannato, ma si salverà grazie al fondamento, cioè alla fede, anche se dovrà subire qualche pena. Ed essi basano il proprio errore su I Cor 3,11.15" (dove S. Paolo afferma che se l'"opera" di qualcuno, pur basata sul "fondamento" che è Cristo, provata dal fuoco, "finirà bruciata, l'autore di tale opera sarà punito; tuttavia egli si salverà, però come attraverso il fuoco": un passo per la verità non troppo chiaro, al quale Tommaso contrappone Gal 5,19, dove S. Paolo parla della necessità delle opere buone). "Bisogna dire pertanto - conclude l'Aquinate - che il "fondamento" non è la fede informe, ma quella formata, che opera nella carità" (In Gv 3,18,lect.III,n.486).

216. Non si sa chi siano questi "eretici", ma colpisce la somiglianza della loro dottrina con quella di Lutero, il quale, come si sa, sosteneva che la giustificazione si attua per la gola fede, indipendentemente dalle opere e dalla stessa carità, le quali pure per lui erano conseguenza della fede, ma senza che concorrano al processo della giustificazione. Lutero estrinseca l'amore dal cammino della salvezza: "Qui - egli dice (cit. da J. Maritain, Tre Riformatori, Morcelliana 1964, p.230) - non vi è certamente alcun bisogno della legge o dell'amore, ma si tratta di ben altra giustizia e di un certo nuovo mondo al di fuori e al di sopra della legge". Il fatto è, come osserva il Maritain, che per Lutero la carità non ha per oggetto Dio ma soltanto il prossimo. L'atteggiamento che Lutero inculca nei confronti di Dio non è quello dell'amore proteso all'unione mistica, ma è semplicemente quello della gratitudine per averci salvati (Cf i-

(1) "Che cosa dobbiamo fare per compiere le opere di Dio?" Gesù risponde: "questa è l'opera di Dio: vedere in colui che egli ha mandato". Gv 6, 28-29  
(2) Doc. sulla giustificazione.

bid., 231). "La carità - dice Lutero (ibid.) - si rivolge al prossimo, la fede a Dio". "La fede non tratta che con Dio e nel cuore; all'esterno la carità si occupa del prossimo". "Il cristiano non vive in se stesso, ma nel Cristo e nel suo prossimo, altrimenti non è cristiano: nel Cristo per la fede, nel suo prossimo per la carità. La fede lo eleva al di sopra di sé verso Dio, la carità lo riporta al di sotto di sé verso il suo prossimo".

217. Il fatto è che la sola fides di Lutero non implica affatto la dottrina del primato della contemplazione sull'azione, come logicamente si darebbe se la carità avesse per oggetto Dio prima che il prossimo. Infatti l'amore verso Dio non può essere che un atto di amorosa contemplazione, frutto, secondo S. Tommaso, del dono della sapienza. Questo disprezzo per la contemplazione si accompagna, in Lutero, col disprezzo per il sapere speculativo: "Tutte le scienze speculative non sono vere scienze" - dice Lutero (Maritain, op. cit., p. 73) - ma errori". Da qui, in maniera altrettanto logica, il disprezzo per la contemplazione, che è soprattutto atto dell'intelletto speculativo. Ed anche, di conseguenza, il disprezzo per la vera nozione della fede, essa pure, come abbiamo visto nell'Aquinate, atto soprattutto dell'intelletto speculativo (Cf. lez. VI, n. 124; supra, nn. 200-201). La conoscenza di fede, così, in Lutero, non ha un interesse contemplativo - la visione beatifica - ma esclusivamente soteriologico. Egli la definisce bensì come "una fiducia certa e una confidenza forte e calda del cuore, con cui afferriamo Cristo" (cit. da Waldenfels, op. cit., p. 421). Tuttavia ciò che interessa a Lutero non è tanto la contemplazione del mistero di Cristo, quanto piuttosto l'aver la certezza di essere da Lui perdonato e salvato. S. Tommaso si guarda bene dal disprezzare tale interesse, ma non ne fa un oggetto di fede, bensì solo di speranza. Il contenuto soteriologico della fede, per lui, non riguarda la propria salvezza come fatto ma come semplice possibilità.

218. Lutero pensa che "se la fede è formata dalla carità, allora le opere sono la cosa principale che Dio viene a considerare; ma se sono le opere, allora siamo noi stessi" (cit. da Maritain, op. cit., p. 230). Lutero dimostra di non comprendere che le opere della carità non sono semplicemente umane, ma soprannaturali, per cui, se Dio ne tiene conto, ciò non implica il principio di un merito puramente umano, ma suppone il merito soprannaturale, che è frutto della grazia e della libera volontà dell'uomo. Lutero respinge la funzione della carità nell'opera della salvezza, mostrando nel contempo di non comprendere la vera natura di questa virtù teologale. Resta sempre, in sostanza, per lui, la sola fede, senza la carità, da lui assimilata alle semplici opere dell'uomo per l'uomo, finalizzata, quindi, non alla vita eterna, ma al semplice benessere terreno. Stupisce molto, pertanto, come J. Lortz ed E. Iserloh, nella loro Storia della Riforma (Il Mulino, Bologna 1990; p. 349), vengano ad affermare che per Lutero "il concetto fondamen-

tale rimane l'amore. La lotta talvolta violenta contro la formula fides caritate formata è causata dalla paura della santità delle opere apparentemente legata a tale formula. Il concetto di fede in Lutero è così ampio da comprendere anche la carità". Se ciò fosse vero, vorrebbe dire che egli ammetterebbe la formula che combatte e non escluderebbe la carità dall'opera della giustificazione.

219. Indubbiamente non esiste in Lutero una semplice fede informe o teorica, a causa del suo disprezzo per gli atti puramente intellettuali. In lui non esiste un passaggio da una fede teorica ad una fede pratica, ma per lui l'atto di fede si riduce ad essere un semplice stato emotivo di certezza della propria innocenza nonostante la testimonianza della propria coscienza, che denuncia i nostri peccati. Questo stato emotivo abbraccia ad un tempo un momento rappresentativo, nel quale il peccatore imputa a sé i meriti di Cristo, ed un momento affettivo, conseguente a tale stato rappresentativo. Ma come lo stato rappresentativo non è una vera conoscenza intellettuale, così lo stato affettivo-emotivo non è un vero atto della volontà. Infatti per Lutero la conoscenza di fede si caratterizza proprio per affermare esattamente il contrario di quanto avvertiamo nella nostra coscienza: essa ci dice che siamo in peccato; mentre la fede dice che siamo perdonati: "La fede - dice Lutero (cit. da B. Gherardini, La spiritualità protestante, Studium, Roma 1982, p. 117-118) - è un esser trasportati e rapiti da tutto ciò che sentiamo dentro e fuori, a ciò che nè dentro nè fuori sentiamo, cioè verso Dio invisibile, altissimo ed incomprendibile". Ma in questa trasformazione apparentemente così mistica ed elevata il nostro libero arbitrio, che per Lutero è totalmente estinto dal peccato, non ha alcuna parte, perchè, secondo lui l'atto di fede "è opera di Dio, non dell'uomo"; Dio lo produce "in noi senza di noi", e quindi senza il concorso della nostra volontà. La conclusione è logica: l'atto di fede è un atto inintelligente ed irresponsabile, una pura sensazione di benessere, più simile ad uno stato psicologico animale che umano. Dal che possiamo vedere quanto falso sia il misticismo luterano (Cf Martin, op. cit., p. 221).

220. Mancando di una base genuinamente umana, l'atto di fede in Lutero non si può considerare, a maggior ragione, neppure veramente soprannaturale, posto che la grazia suppone la natura. In realtà esso si riduce ad una specie di tecnica psicologica di autoconvincimento della propria innocenza e della propria semplicità nonostante il rimorso della coscienza che ci ricorda i nostri peccati. Lutero respinge la distinzione tra fede informe e fede formata, perchè gli manca il vero concetto della fede.

LEZIONE XI

LA FEDE CONTEMPLATIVA

221. La fece teorica, per S. Tommaso, è lo stadio embrionale della virtù di fede; in se stessa è un abito certamente buono, perchè in essa si dà già la conoscenza della verità; ma dal punto di vista pratico e morale le manca l'indirizzo della volontà verso il fine della fede, che è l'amore per Dio e per il prossimo, nella virtù teologale della carità. Questo indirizzo, che la completa come virtù dal punto di vista della volontà, glie lo dà appunto la carità, che pertanto è al contempo principio efficiente e fine dell'atto di fede, è, come dice Tommaso, "forma" della fede.

222. La fede come semplice conoscenza della verità è in se stessa un atto buono, utile e necessario alla salvezza. In quanto tale, essa è tradizionalmente chiamata "fece informe". Essa prepara all'esercizio della carità come effetto della grazia santificante. Se però questa fede teorica dovesse chiudersi volontariamente all'esercizio della carità, essa allora diventa una fede "morta", non nel senso che passi dalla conoscenza della verità all'errore; essa resta, di per sé, conoscenza della verità, quindi, in quanto fede teorica, essa rimane; ma vien detta "morta", perchè, mancando la carità e la grazia, benchè essa sia principio di giustificazione e di salvezza, in queste condizioni non è capace di procurarle in modo effettivo, ma per questo, come abbiamo visto, occorre la fede "viva", aperta, cioè, alle opere della carità.

223. Quando la fede da teorica diventa pratica, cioè informata dalla carità, l'intelletto e la volontà agiscono, dice S. Tommaso (cf Sum. Theol., I-II, q. 68), secondo un modo semplicemente umano, o sia mediante l'uso del ragionamento e della deliberazione. Il fine della fede, nella fede formata, è certamente il fine soprannaturale della visione beatifica e della vita eterna; ma, nella semplice fede formata di modo umano, i mezzi (cioè gli atti dell'umano) restano ancora del tutto sproporzionati al conseguimento effettivo del fine, appunto perchè questo è soprannaturale, mentre quelli sono solo umani. Occorre allora, dice Tommaso (ibid.), che gli atti umani dell'intelletto e della volontà non siano più di semplice modo umano; occorre che essi stessi vengano soprannaturalizzati, in modo tale che siano effettivamente capaci di raggiungere il fine. E in che modo? Diventando effetto non di atti umani precedenti (ragionamento e deliberazione), ma essendo causati direttamente dall'ispirazione (intelletto) e dalla missione (volontà) di speciali doni santificanti dello Spirito Santo (ibid.).

224. In tal modo l'atto di fede resta più che mai un atto dell'intelletto e della volontà, conserva più che mai il suo aspetto umano, ed anzi lo perfeziona al massimo, assimilandolo alla spiritualità angelica, perchè in fatti l'atto intellettuale diventa

puremente intuitivo (non preceduto da ragionamento), mentre l'atto della volontà diventa puramente elicitivo (non deliberato o imperato). Pertanto, sotto l'impulso dei doni dello Spirito, l'intelligenza della fede aumenta e la volontà si rafforza, diventando più libera, responsabile e meritoria. L'atto che la virtù di fede compie sotto l'impulso dei doni dello Spirito Santo, è l'atto della fede contemplativa.

225. Nella fede contemplativa appare con tutta chiarezza come la fede teologale, pur restando un atto umano (e quindi oggetto della Teologia morale), sia soprattutto ed in definitiva un  dono di Dio; non però un dono di Dio senza o contro l'attività dell'uomo, nel senso luterano, perchè ciò non avrebbe nessun senso, perchè Dio dona la grazia alla creatura intelligente e libera e non alle bestie. Al contrario, come ho detto, il dono di Dio non nega ma esalta l'attività dell'uomo, in modo che l'atto di fede è e resta atto dell'uomo innalzato dalla potenza dello Spirito e partecipa della stessa scienza divina. Non è Dio che crede, ma è l'uomo che crede. Il credere, come abbiamo visto, è in se stesso una conoscenza imperfetta, tipicamente umana, che non può assolutamente, nemmeno analogicamente, convenire a Dio. Se pertanto il credere può essere, come è, un atto soprannaturale, non lo è in quanto credere, ma in quanto, per mezzo del credere, noi possiamo, fin dalla vita presente, essere innalzati ad una conoscenza (la scienza che Dio ha di Se Stesso), che di per se appartiene solo a Dio.

226. La fede come dono dello Spirito<sup>(1)</sup>, la fede contemplativa, è tradizionalmente oggetto della Teologia spirituale, ma non c'è dubbio che per S. Tommaso, se tale è l'oggetto della Teologia spirituale, allora questa non è, come alcuni credono, una specie di supplemento facoltativo o soggettivo della Teologia morale, ma ne è il necessario coronamento e compimento; anzi per Tommaso, che non distingue le due discipline, quella che noi oggi chiamiamo "Teologia spirituale" (o Mistica), non è altro (come appare evidente dalla distribuzione stessa della materia morale della Somma Teologica) che la parte finale e perfetta della Teologia morale; e ciò - si badi bene - non perchè Tommaso consideri la fede contemplativa come un atto sublime sì ma non necessario alla salvezza; al contrario, per l'Aquinate i doni santificanti dello Spirito (i "sette doni") sono necessari alla salvezza (cf Sum. Theol., I-II, q. 68, a. 2). E ciò appare del tutto logico, se facciamo riferimento a quanto ho detto al n. 223 circa la necessità che gli atti umani siano proporzionati al fine nell'ordine naturale come in quello soprannaturale.

227. Si potrebbe dire qui, per inciso, come il coronamento mistico-spirituale della morale tomista mostra con particolare evidenza la sua ispirazione evangelica giovanneo-paolina, per la

(1) I Cor 12, 3

quale la morale cristiana appare non tanto come morale del dovere e della legge, come morale della potenza e delle opere dell'uomo, morale della virtus nel senso latino, ma soprattutto come morale dell'amore e della libertà sotto l'impulso purificatore e santificatore dello Spirito. Da questo punto di vista possiamo dire che in Tommaso vi è la comprensione per quanto di legittimo esiste nell'istanza della morale luterana e del concetto di fede che vi corrisponde. Tommaso, però, come si guarda bene dal contrapporre la morale della legge e degli atti umani a quella della libertà e dello Spirito, così si guarda bene dal contrapporre, nell'atto di fede, l'attività dell'uomo e della sua ragione, al dono dello Spirito Santo. Come l'ascetica, in morale, prepara la mistica, così per Tommaso, al contrario di Lutero, l'attività della ragione umana prepara ed è presupposta all'esercizio della virtù di fede.

228. I doni dello Spirito Santo perfezionano le virtù, secondo Tommaso, "non quanto al genere delle opere, nel modo col quale i consigli evangelici trascendono i precetti" (Sum.Theol., I-II, q.68, a.2, 1m), ma quanto al modo soprannaturale, come abbiamo visto, o qualità dell'azione (III Sent., D.XXXIV, q.1, a.1, 3m). I doni sono al servizio delle virtù, perchè esse siano perfette, con la differenza che, mentre nel caso delle virtù morali ed intellettuali sono i doni a guidarle alla perfezione, nel caso delle virtù teologiche, sono esse stesse che se ne servono per autoperfezionarsi (cf Sum.Theol., II-II, q.9, a.1, 3m). Essi vengono dati per rimediare ai "difetti" (Sum.Theol., I-II, q.68, a.8) delle virtù, "e così pare che essi portino a compimento ciò che le virtù da sole non possono raggiungere" (ibid.). Si tratta di difetti naturali, propri cioè al modo stesso umano di agire delle virtù; e si tratta anche di difetti conseguenti alla fragilità dello stesso modo umano di agire, conseguente al peccato.

229. La virtù della fede, secondo S.Tommaso, è perfezionata da quattro doni dello Spirito: tre di carattere speculativo: l'intelletto, la sapienza e la scienza; e uno di carattere pratico: il consiglio. Dice l'Aquinate: "Per quanto concerne le verità che vengono proposte alla nostra fede, sono necessarie, da parte nostra, due cose: innanzitutto che queste verità siano penetrate e comprese dall'intelletto; in secondo luogo è necessario che si abbia un retto giudizio a loro riguardo, così che si sappia aderire ad esse e respingere ciò che ad esse è contrario. Ora questo giudizio, per quanto concerne le cose divine, dipende dal dono della sapienza; per quanto riguarda le cose create, è di pertinenza del dono di scienza; per quanto invece concerne la direzione dell'agire umano, spetta al dono del consiglio".

230. Il dono che tocca più da vicino la virtù di fede è evidentemente il dono dell'intelletto (Sum.Theol., II-II, q.8), il qua

le, dice Tommaso (Comm. In Is 11, 1-2), "fa in qualche modo intuire (intueri) limpidamente e con chiarezza le verità di fede" (cf anche De Carit., a. 3, 17m). Il dono dell'intelletto fa penetrare, sotto l'ispirazione dello Spirito, il senso vero e profondo delle proposizioni di fede; esso svolge la funzione dell'apprensione nell'atto del giudizio (cf Sum. Theol., II-II, q. 8, a. 6, 2m). Prepara, pertanto, il giudizio di fede, ed anche il giudizio alla luce della fede. Il giudizio, però, secondo Tommaso, è effetto del dono della sapienza (III Sent., D. XXXV, q. 2, a. 2, sol. 3, 3m; Sum. Theol., II-II, q. 45). Il giudizio di fede è l'assenso dato alla verità o proposizione di fede, e costituisce l'atto di fede vero e proprio; mentre il giudizio in base o alla luce della fede, è quello che il credente formula, ispirato dallo Spirito, ma sviluppando o applicando il dato di fede, sia in direzione contemplativa che in direzione pratica. Da questo sviluppo del dato di fede procede la contemplazione infusa e la teologia, che possono anche preparare una nuova definizione dogmatica da parte del Magistero della Chiesa. Procedono anche, in via straordinaria, il dono della profezia e delle rivelazioni private (cf Sum. Theol., II-II, qq. 171-175).

231. Il dono della sapienza è il principio proprio della fede contemplativa, e quindi della contemplazione infusa (cf In Boëtii. De Trin., q. 1, a. 2; III Sent., D. XXXV, q. 2, a. 2, sol. 3, 3m; Sum. Theol., II-II, qq. 179-180). Il dono della scienza, invece, conduce la fede a penetrare la relazione esistente tra Dio e le creature (Sum. Theol., II-II, q. 9, a. 2, 3). Esso sembra pertanto potenziare l'attività del ragionamento e quindi della scienza teologica, ed in generale, della meditazione. Il dono della scienza, comunque, ha uno scopo speculativo, mentre quello della sapienza produce l'unione mistica con Dio nella carità (ibid., q. 9, a. 2, 3).

232. La fede contemplativa è effetto del dono della sapienza, il quale ispira direttamente all'intelletto "un giudizio secondo la divina verità" (ibid., q. 45, a. 1, 1m), e lo conduce ad una "contemplazione divina (deiformem) ed in certo modo esplicita degli articoli di fede, ossia di quelle verità che l'atto di fede di modo umano mantiene in una forma implicita" (In III Sent., D. XXXV, q. 2, a. 1, q. 1; cf anche In I Cor 1, 19, lect. III, n. 49). Da notare che qui Tommaso, con questa "fede di modo umano" (secundum modum humanum) non intende riferirsi ad una fede umana; al contrario, sta parlando della fede soprannaturale, ma dice "di modo umano" per distinguere la fede contemplativa, di modo "sovraumano", ossia la fede elevata dai doni.

233. La fede contemplativa è congiunta alla perfezione della carità. Non può darsi l'una senza l'altra, per il fatto che l'una e l'altra sono causate dallo stesso dono, cioè il dono della sapienza. Quando la carità, secondo Tommaso, si attua nella fede con

templativa, la carità stessa, perfezionata dal dono della sapienza, raggiunge il massimo della perfezione, in quanto viene ad avere come oggetto Dio sommo bene e fine ultimo soprannaturale. Infatti, per Tommaso, "la sapienza che è dono dello Spirito Santo, produce il giudizio retto circa le cose di Dio o in relazione a Dio, grazie ad una certa connaturalità o unione con le realtà divine. La quale unione proviene dalla carità" (Sum.Theol., II-II, q.45, a.4). "Per questo il dono della sapienza corrisponde alla carità, che unisce la mente dell'uomo a Dio" (ibid., q.9, a.2, 1m).

234. Il giudizio di fede, nella fede contemplativa, non è un puro e semplice atto dell'intelletto come nella fede teorica, ma è, per S.Tommaso (cf Sum.Theol., I, q.1, a.6, 3m; q.64, a.1; II-II, q.45, a.2), un giudizio nel quale l'intelletto è congiunto alla volontà nella funzione stessa di cogliere il vero; vale a dire che in esso la volontà non si limita a causare l'esercizio dell'atto (cosa che avviene in ogni giudizio); non si limita neppure a determinare l'intelletto al suo oggetto (caratteristica, questa, generale dell'atto del credere), ma addirittura dà forma allo stesso intelletto nel suo stesso atto di cogliere il vero. Per un chiarimento di come ciò avvenga, mi permetto di rimandare alla mia tesi di Dottorato in Teologia "Il giudizio per affinità nel dono della sapienza", presso la Pont.Univ. "S.Tommaso d'Aquino", Roma 1984, dove si trova anche una bibliografia sul concetto tomista del giudizio sapienziale.

235. Questo speciale giudizio di fede causato dal dono della sapienza è detto, da S.Tommaso, "per connaturalità" (Sum.Theol., II-II, q.45, a.2), "per modo d'inclinazione" (per modum inclinationis: Sum.Theol., I, q.1, a.6, 3m), e la conoscenza che ne scaturisce è detta "affettiva" (Sum.Theol., I, q.64, a.1; II-II, q.162, a.3, 1m) ed anche "sperimentale": "Vi è - dice l'Aquinate (Sum.Theol., II-II, q.97, a.2, 2m) - una duplice conoscenza della divina bontà o volontà: una è speculativa. ... L'altra invece è affettiva o sperimentale, per il fatto che si sperimenta in se stessi il gusto della divina dolcezza e la compiacenza della divina volontà; come Dionigi dice di Ieroteo (De Div.Nom., c.2), che imparò le cose divine patendole (ex compassione ad ipsa). Ed in tal modo ci viene insegnato di fare esperienza (probemus) della volontà divina e di gustare la sua dolcezza". Ed ancora: "Il Figlio non è mandato secondo una qualunque perfezione dell'intelletto, ma secondo una tale illuminazione dell'intelletto, per la quale esso prorompe nell'affetto dell'amore. ... E pertanto S.Agostino fa notare che il Figlio è mandato 'allorchè viene conosciuto e percepito': ora la percezione si riferisce ad una certa conoscenza sperimentale. E questa propriamente è la sapienza, quasi a significare una scienza saporosa (sapida scientia: Sum.Theol., I, q.43, a.5, 2m; cf anche

In III Sent., D.XV, q.2, a.2, 5m e 3m; D.XVI, c.1, a.2; Comm.sl Sal.33,9).

236. La fede contemplativa è vista da Tommaso come una specie di "esperienza" della realtà non perchè egli si dimentichi che la conoscenza di fede è mediata ed indiretta, ma in riferimento alla carità, la quale, fin dalla vita presente, unisce direttamente a Dio (Sum.Theol., II-II, q.27, a.4). Ora il termine "esperienza" esprime bene questo contatto diretto con la realtà divina, anche se si tratta, nella vita presente, di un contatto affettivo e non conoscitivo.

237. In ogni caso la fede come esperienza è per Tommaso un punto d'arrivo dello sviluppo della virtù di fede, e non un punto di partenza, come nella concezione di Rahner, ed anche quando la fede da teorica si fa contemplativa, essa non abbandona nè relativizza, come avviene in Rahner, i concetti e le proposizioni della fede, ma anzi li presuppone e, come abbiamo visto, li illumina e li esplicita. In casi speciali, come pure abbiamo visto (lez.VIII, n.168), la fede può essere un'esperienza preconettuale atinta dal preconscio, quando, per giustificati motivi, manca la possibilità della concettualizzazione. Nel quale caso pare che, secondo Tommaso, la concettualizzazione possa essere sostituita da un'"ispirazione interiore" direttamente infusa da Dio, al di là delle mediazioni dell'esperienza esterna, ma naturalmente mediata dal punto di vista del contenuto.

238. La contemplazione causata dalla fede contemplativa "nella vita futura - dice Tommaso (Sum.Theol., II-II, q.180, a.4) - sarà perfetta, quando vedremo Dio faccia a faccia; ora invece la contemplazione della divina verità ci è possibile solo imperfettamente, cioè come in uno specchio ed in enigma; per cui nella contemplazione avviene un certo inizio di beatitudine, che comincia qui per continuare in futuro". La visione beatifica, pertanto, per l'Aquinate (In Gv 1,18, lect.XI, n.213) - non è altro che "il grado sommo della contemplazione", di quella stessa contemplazione che comincia quaggiù nella fede illuminata dai doni dello Spirito.

239. Nel cammino comune della salvezza non è previsto, per l'Aquinate, che la fede possa trasformarsi in visione, anche nei gradi massimi della contemplazione, salvo casi eccezionali, che per S.Tommaso sono quelli di S.Paolo e di Mosè (cf Sum.Theol., II-II, q.175, a.3; cf anche ibid., I, q.12, a.11, 2m). È vero che nella Somma Teologica Tommaso afferma che "in questa vita, se l'occhio è purificato dal dono dell'intelletto, in certo qual modo si può vedere Dio" (I-II, q.69, a.2, 3m). Tuttavia, quando egli parla in modo veramente formale, afferma senza esitazione che "per quanto si avanzi nella vita presente, non si raggiunge quel grado di contemplazione per il quale Dio possa essere visto nella sua essen-

za"(In II Sent.,D.XXIII,q.12,a.1). "Pertanto - precisa altrove(De Ver.,q.18,a.1) - la visione del beato non si distingue da quella del viatore nel senso che si tratti di vedere più o meno perfettamente,ma come si distingue il vedere dal non vedere". La fede e la visione,insomma,si tratti anche di fede contemplativa,si escludono per essenza e vicenda,per cui la seconda è possibile solo dopo il superamento della prima.

240. S.Tommaso chiama anche "mistica"(mystica) la contemplazione che scaturisce dalla fede contemplativa:"Ieroteo - dice commentando lo Pseudo-Dionigi(De Div.Nom.,c.2,lect.IV,n.192)- ha raggiunto la perfezione mediante l'unione con le realtà divine e la fede in esse,vale a dire per mezzo di una fede unitiva(ut uniretur per fidei unionem)"(ecco la fede contemplativa)"una fede non insegnabile da magistero umano, e mistica, vale a dire occulta,perchè oltrepassa l'umana conoscenza"(cf anche ibid.c.1,lect.III,n.96). E' la fede che sfocia nel silenzio adorante,ed infatti il termine "myo",da cui viene "mystica",implica appunto la nozione del silenzio.

241. Ora questa fede mistica e contemplativa,come già si è accennato(cf supra n.226),non è un dono straordinario che Dio concede solo ad alcuni,una gratia gratis data,come hanno pensato alcuni,ma è un dono che Dio riserva a tutti,perchè è necessario alla salvezza:"Per rimanere nella via della salvezza - dice Tommaso(In III Sent.,D.XXXVI,q.1,a.1,5m) - ogni cristiano deve applicarsi in una certa misura alla contemplazione"(ed intende quella infusa o mistica)"perchè a ciascuno è domandato di prendersi del tempo per sollevare la propria mente a Dio.Questo è anche il Terzo Comandamento della Legge".

242. L'atto della fede contemplativa,per Tommaso,non è frequente ed è di brevi durata,perchè,a differenza dell'atto della semplice virtù che può essere da noi deliberato,l'atto contemplativo è a totale discrezione dei misteriosi interventi dello Spirito:"La dolcezza della contemplazione può esser gustata solo in modo intermittente(raptim) e transitorio"(Sum.Theol.,II-II,q.180,a.2). Resta sempre il fatto che,rientrando essa nel cammino comune della salvezza,chiunque ne può godere,purchè vi si disponga convenientemente e non la respinga quando lo Spirito la manda.

243. Con tutto ciò Tommaso non ignora forme straordinarie di contemplazione,come per esempio quella che avviene attraverso specie infuse(cf In II Sent.,D.XXIII,q.2,a.1,lm;In Gv 1,18,lect.XI,n.211;Sum.Theol.,I,q.94,a.1) o il cosiddetto "raptamento"(raptus:Sum.Theol.,II-II,q.175).

## I N D I C E

Introduzione . . . . .	1
Lezione I - FEDE NATURALE E FEDE SOPRANATURALE . . . .	4
Lezione II - NECESSITA' DELLA FEDE SOPRANATURALE . . .	7
Lezione III - L'ABITO E L'ATTO DELLA VIRTU' IN GENERALE	12
Lezione IV - LE DIMENSIONI DELL'OGGETTIVITA'. . . . .	18
Lezione V - L'OGGETTO DELLA FEDE . . . . .	28
Lezione VI - LA PROPOSIZIONE DI FEDE . . . . .	35
Lezione VII - CONTENUTO E MOTIVO DELLA FEDE. . . . .	46
Lezione VIII - IL GIUDIZIO DI FEDE . . . . .	55
Lezione IX - LA PROFESSIONE DI FEDE. . . . .	65
Lezione X - LA DINAMICA DELLA FEDE . . . . .	74
Lezione XI - LA FEDE CONTEMPLATIVA . . . . .	84