

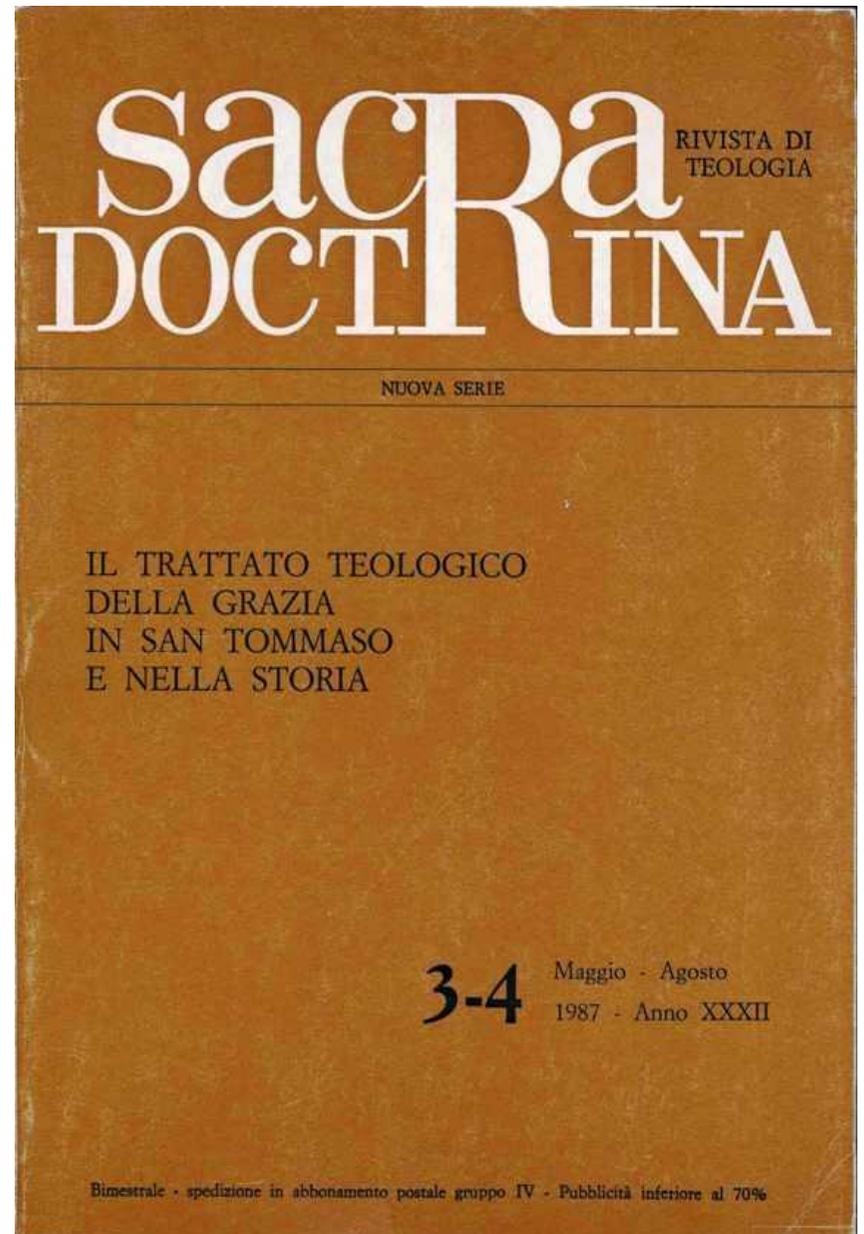
*Il trattato teologico
della Grazia
in San Tommaso
e nella storia*

di Padre Alberto Galli, OP

Capitolo secondo

Precisazioni
circa la natura e la grazia

Bologna, 1987



Precisazioni circa la natura e la grazia

Possiamo affermare che questo argomento (cioè la determinazione del rapporto fra natura e soprannatura) costituisce il punto cruciale, il centro metodologico di tutta la teologia. Quanto al contenuto invece, il centro è rappresentato dalla vita intima di Dio e, in genere, dalla realtà soprannaturale quale ci è offerta dalla Rivelazione e ci viene proposta dalla Chiesa con la sua tradizione vivente e col suo esplicito Magistero.

Questa affermazione rischia però di rimanere senza un preciso significato (e quindi di essere vanificata), se non viene chiarito in modo esatto il senso dei termini «natura» e «soprannatura».

Nella teologia del postconcilio c'è una rinuncia a precisare il valore dei due termini e l'ambito delle due realtà ad essi corrispondenti. Anzi, come abbiamo constatato nel capitolo precedente, il problema viene considerato irrilevante.

Parallelamente si assiste, nella stessa teologia postconciliare, all'affermarsi di un soprannaturalismo esagerato che confonde sistematicamente i due campi della natura e della grazia.

Questa situazione della teologia, che è ancora dominante, rende più che mai urgente la riproposta della precisa distin-

zione tomista: distinzione dalla quale risulta con chiarezza sia l'autonomia e la priorità della natura nei confronti del soprannaturale, sia la vera gratuità e trascendenza di quest'ultimo.

Per S. Tommaso l'impostazione e la soluzione di questo problema non presenta serie difficoltà. È soprannaturale, nel senso forte del termine, ciò che supera tutte le possibilità, le esigenze e le attese della natura, ciò che supera tutto l'ordine del creato e del creabile; è naturale ciò che appartiene all'ordine della creazione e che, di per sé, è accessibile alla conoscenza e al desiderio umano.

S. Tommaso non sente perciò il bisogno di dedicare al nostro tema una questione speciale, anche perché si tratta di un problema che è previo nei confronti della trattazione teologica vera e propria.

Ciò non significa affatto, però, che egli non abbia riflettuto su questo argomento; anzi lo ha affrontato a più riprese e da diversi punti di vista con precise indicazioni che si completano a vicenda in modo tale da non lasciare dubbi sulla soluzione proposta. Sono queste indicazioni di S. Tommaso che intendo raccogliere nel presente capitolo per poi concludere alla determinazione dei compiti che la ragione è chiamata ad assolvere nei confronti dei dati della fede e in ordine alla costruzione della teologia.

Due posizioni estreme: il naturalismo e il falso soprannaturalismo

Prima di esporre il pensiero di S. Tommaso mi sembra opportuno ricordare che sul nostro problema, oltre alla posizione equilibrata del realismo, si danno due tesi opposte che si ritrovano lungo tutta la storia della riflessione teologica e rappresentano i termini con i quali si è confrontato il Magistero della Chiesa nel cammino che lo ha portato a riconoscere

in S. Tommaso il suo «dottore comune».

Le due posizioni estreme possiamo definirle come naturalismo e fideismo.

Nel «naturalismo» il rapporto fra la natura e la soprannatura (e, parallelamente, i rapporti fra ragione e fede, fra filosofia e teologia) è concepito in termini di identità o di continuità perfetta.

In pratica si ha la riduzione del soprannaturale al naturale con il misconoscimento della vera novità e gratuità del soprannaturale. Questa riduzione avviene non solo nella sua forma più palese del razionalismo teologico (nelle sue diverse espressioni che vanno dalla Gnosi antica, al panteismo e al deismo illuministico), ma anche e in modo più insidioso in quello che può apparire un soprannaturalismo esagerato e tuttavia non è altro che un naturalismo del sentimento. È il caso di coloro che (soprattutto a causa dell'agnosticismo e del conseguente primato della prassi) affidano alla sola fede l'affermazione delle verità di ordine religioso e così si presentano come fideisti ed esageratamente soprannaturalisti; d'altra parte però gli stessi, almeno nella maggior parte dei casi, presentano il soprannaturale come una esigenza che sorge dall'interno della stessa natura umana nel suo momento pratico del sentimento o/e della prassi individuale o sociale. È questo, come abbiamo visto, il falso soprannaturalismo che domina la teologia cattolica attuale.

Esso fu teorizzato esplicitamente dai protestanti liberali (a cominciare da Schleiermacher) contro i quali giustamente è insorto K. Barth, facendo notare che non si deve confondere la fede di Lutero con qualsiasi forma di irrazionalismo: c'è infatti un irrazionalismo di tipo naturalistico che è appunto quello del sentimento religioso.

Il falso soprannaturalismo fu ripreso in campo cattolico dai modernisti (Blondel, Laberthonnière, Loisy, Tyrrel, Le Roi, ecc.) che furono condannati con quell'attualissimo capolavoro di analisi filosofico-teologica che è l'Enciclica *Pascen-*

di. L'errore fu ripreso sostanzialmente, con maggiori cautele ma sempre sulla linea dell'agnosticismo e del dinamismo blondelliano, dalla cosiddetta «Théologie nouvelle». Pio XII intervenne con la celebre Enciclica *Humani Generis*.

Lo stesso errore, come si è detto, ha trionfato nella teologia postconciliare portando a esplicita maturazione quei frutti di dissoluzione dei contenuti della fede che erano stati preannunciati dall'enciclica *Pascendi* e che hanno trovato i loro esiti più devastanti ma coerenti e logici nelle teologie radicalmente antropocentriche della morte di Dio, del secolarismo e della prassi politica. La Chiesa, pur con uno stile «conciliare» ispirato a estrema tolleranza, ha dovuto intervenire contro le conclusioni più chiaramente anticristiane della nuova teologia, sia in dogmatica (coi richiami a Küng, Schillebeeckx, Boff) sia in morale (coi richiami a Pohier, Pfürtner, Curran).

Al naturalismo teologico si oppone il fideismo il quale vede il rapporto fra natura e soprannatura in termini di netta opposizione. In esso il carattere originale e gratuito del soprannaturale viene affermato in modo tale da escludere ogni rapporto del mondo della grazia con la realtà naturale.

In particolare nel fideismo si sostiene la completa esclusione della ragione e del suo contributo nei confronti della verità rivelata. Qui non solo la ragione viene dichiarata incapace di comprendere il soprannaturale, con una giusta critica al razionalismo teologico, ma le si nega la stessa capacità di presentare la fede come una scelta ragionevole: si nega, in particolare, che essa possa dimostrare l'esistenza di Dio e la «credibilità» della rivelazione. A questa posizione «fideista» appartengono, per esempio, i teologi della «doppia verità», i cosiddetti «antidialettici» e soprattutto gli autori della «Theologia crucis» propria del protestantesimo classico, al cui radicalismo è ritornato K. Barth con la sua «Teologia dialettica».

Barth, nella sua dura opposizione alla teologia liberale fondata sul sentimento religioso, giunge all'estrema tensione nel tentativo di eliminare ogni premessa alla fede: non solo la

premessa razionale dei cattolici, ma anche la premessa morale di Kant o quella religiosa di Schleiermacher. Il problema è allora quello di sapere se Dio abbia veramente parlato agli uomini. Ciò, secondo Barth, è altamente improbabile, per cui la fede non è affatto ragionevole. Dio infatti, secondo Barth, si manifesta non in qualcosa di analogo al nostro mondo concettuale (egli rifiuta l'«analogia entis» di S. Tommaso, nella quale giustamente individua un tratto essenziale della teologia cattolica), ma si manifesta come «totalmente altro», per cui la conoscenza di Dio non può essere che un miracolo inatteso in netta contraddizione con tutte le evidenze e attese umane.

Scrive il barthiano Senarclens:

«Il carattere paradossale di questa posizione sta nel fatto che essa si presenta come totalmente indimostrabile, cioè inaccettabile, non solo per i suoi avversari, ma anzitutto per i suoi sostenitori, in modo da non dipendere assolutamente che da un eventuale intervento di Dio»¹⁹.

E ancora:

«Se Dio esiste non può affermarsi che contro di noi... La sua supposizione che si possa dare una dimostrazione della sua esistenza e della sua opera dev'essere considerata a priori come impropria, anzi nociva...» (Op. cit., p. 122).

Barth giunge all'estrema espressione della «Theologia crucis», del «Deus absconditus», del «credo quia absurdum», esasperando le stesse posizioni di Lutero, con il ricorso a uno strumento dialettico che, nonostante tutta la sua polemica contro la filosofia, è una precisa scelta filosofica.

¹⁹) JACQUES DE SENARCLENS, *Héritiers de la Réformation* (Labor et Fides, Genève 1956) vol. I, p. 123.

Osserva acutamente il Senarclens:

«La posizione riformata si chiude effettivamente in una petizione di principio, dalla quale essa non dovrebbe mai cercare di distaccarsi. Perché questo circolo completamente chiuso dal nostro punto di vista è, in realtà, la sola possibilità di rompere un altro circolo vizioso, nel quale il peccato ci chiude» (Ib. p. 126).

Agli opposti errori contrapponiamo la soluzione equilibrata del realismo che vede il rapporto fra natura e soprannatura in termini di complementarità, pur nella discontinuità e novità profonda del soprannaturale; abbiamo cioè l'unità nella distinzione, per cui è riconosciuta, contemporaneamente, sia la trascendenza e irriducibilità del soprannaturale, sia la sua convenienza nei confronti di una natura che però conserva tutta la sua autonomia e priorità.

Di fronte alle due esagerazioni unilaterali di segno opposto (ognuna delle quali rappresenta una critica radicale dell'altra), la soluzione realistica rappresenta la sintesi risolutiva nella quale viene rifiutato l'estremismo dei due eccessi e vengono accolte le istanze complementari che essi rappresentano. In altre parole: la soluzione equilibrata del nostro problema è contraddistinta dal superamento delle due posizioni estreme nella loro unilateralità, con la contemporanea salvaguardia del valore che ciascuna di esse intendeva affermare: cioè da un lato il valore autonomo della realtà naturale e specialmente della ragione nei confronti del soprannaturale e della fede (senza cadere, però, nel naturalismo) e dall'altro la trascendenza e novità assoluta del soprannaturale rispetto alla natura e della verità rivelata, oggetto della fede, rispetto alla verità naturale, oggetto adeguato della ragione (senza cadere nel fideismo).

Questa sintesi, che abbiamo anticipato nei suoi caratteri generali, è stata formulata in modo magistrale da S. Tommaso. Il magistero della Chiesa, dopo aver ripetutamente con-

dannato le due posizioni estreme del razionalismo e del fideismo, ha insistito nel raccomandare la dottrina tomista²⁹.

Insufficiente soluzione di S. Agostino

Fino a S. Tommaso, il vero concetto di soprannaturale e quindi il rapporto fra natura e soprannatura non era stato precisato, a livello di riflessione teologica, in modo soddisfacente.

La teologia orientale della grazia sviluppa ampiamente il tema della divinizzazione; tuttavia si ha l'impressione che non sia percepito il carattere veramente soprannaturale cioè nuovo e gratuito di tale concetto. Sotto l'influsso del platonismo, la partecipazione alla vita e alla attività divina viene considerata come qualcosa di connaturale alla creatura spirituale. Di conseguenza l'uomo, che è praticamente identificato con l'anima, appare come essenzialmente imparentato con la realtà divina. La «divinizzazione» perciò sembra consistere non in una partecipazione del tutto indebita, imprevedibile e inattesa alla vita intima di Dio, ma piuttosto nella semplice restaurazione di uno stato originario naturale dal quale l'uomo sarebbe decaduto materializzandosi.

Lo stesso S. Agostino, che pure tanto ha insistito sulla necessità della grazia contro l'errore pelagiano (meritandosi l'appellativo di «doctor gratiae»), non sembra aver colto in pieno il carattere gratuito della grazia soprannaturale e la sua trascendenza nei confronti di tutta la realtà creata compresa quella spirituale. Anch'egli è sotto l'influsso della filosofia

²⁹) Si vedano, in proposito, gli studi del compianto P. GHINI: *S. Tommaso e il Concilio Vaticano II*, in «Bollettino di S. Domenico» 7, IV, 1974; *S. Tommaso e Paolo VI*, ib. numero unico.

platonica e neoplatonica, per cui è tentato di identificare il soprannaturale con il mondo spirituale-divino al quale gli spiriti creati sarebbero imparentati per natura. In particolare la contemplazione o visione di Dio è considerata come l'oggetto proprio dell'intuizione spirituale.

L'insistenza di S. Agostino sulla necessità della grazia è dovuta non tanto alla trascendenza del fine soprannaturale sulle attese e capacità dell'uomo, quanto alla necessità di «sanare» la volontà umana che egli ritiene tanto corrotta da negarle ogni capacità morale e ogni libertà per il bene³⁰.

Il soprannaturale, quindi, è gratuito per l'uomo non in se stesso ma per il fatto che, in seguito al peccato originale, l'uomo è corrotto e non ha più alcun diritto ad essere sanato e introdotto nel mondo divino: quest'ultimo, però, rimane il suo vero mondo verso il quale (una volta che sia stato liberato dalla concupiscenza) tende con tutto il suo essere, con il suo impulso naturale più profondo. Scrive G. Crosignani:

«Bisogna confessare che egli (S. Agostino) non arriva a stabilire la distinzione dei due ordini con tutta quella chiarezza che si desidererebbe. Ciò dipese specialmente dal fatto che, secondo le sue concezioni platoniche, considerava ogni perfezione spirituale della creatura ragionevole come una assimilazione con Dio, mediante una partecipazione all'ideale divino. Confronta Scheeben, *Dogmatica*, T. III, n. 506»³¹.

³⁰) Il pessimismo di S. Agostino non è sempre così radicale come pretendono i protestanti e i giansenisti, tuttavia è innegabile che esso è presente negli scritti antipelagiani. «Sine ipsa (fide) etiam quae videntur bona opera, in peccata vertuntur; omne enim quod non est ex fide, peccatum est...» (Contra duas epist. pel., I, III e V, n. 14; PL. 44, 598); «Quantumlibet autem opera infidelium praedicentur, eiusdem Apostoli veram sententiam novimus et invictam: omne quod non est ex fide, peccatum est...» (De Gestis Pelagii, cap. XIV, n. 34; PL 44, 341).

³¹) G. CROSIGNANI, *La teoria del naturale e del soprannaturale*, Piacenza 1974, p. 16.

Vera gratuità del soprannaturale creato secondo S. Tommaso

S. Tommaso è il primo teologo che (utilizzando anche alcuni apporti presenti in S. Anselmo, Ugo di S. Vittore, Pietro Lombardo e specialmente Alessandro di Hales, S. Alberto Magno e S. Bonaventura) è giunto a definire in modo preciso i due ordini di realtà, le loro proprietà peculiari e i loro rapporti vicendevoli.

Natura e soprannatura sono termini correlativi per cui, come abbiamo detto, si definisce «soprannaturale» ciò che supera tutto l'ambito del creato e del creabile: lo supera nell'essere, nella possibilità e nelle attese, secondo le celebri parole di S. Paolo: «occhio non ha visto, orecchio non ha udito, né è entrato nel desiderio di alcuno ciò che Dio ha preparato ai suoi eletti» (I Cor. 2,9).

Il soprannaturale è quindi costituito nella sua realtà sostanziale dalla stessa vita intima di Dio cioè dal mistero della Trinità. Si tratta di un mistero completamente trascendente e assolutamente irraggiungibile da parte della conoscenza e del desiderio di qualsiasi creatura: una sfera di realtà del tutto incommunicabile attraverso la creazione e del tutto irraggiungibile a partire dalla creatura. Solo con un suo libero e gratuito intervento Dio può chiamare le creature intelligenti a una qualche (accidentale) partecipazione conoscitiva e affettiva della sua vita intima, sia comunicandone l'oggetto attraverso la Rivelazione, sia abilitando l'intelligenza e la volontà umana ad accogliere la nuova prospettiva di verità e di bene.

È vero che anche la creazione è una iniziativa assolutamente libera da parte di Dio, ma non è e non può essere la comunicazione della sua vita intima, poiché questa a livello sostanziale si realizza solo in Dio con quella comunicazione necessaria che è costitutiva della stessa realtà divina nel mistero della Trinità.

Ogni altra partecipazione alla vita intima divina è pensa-

bile (e solo post factum) soltanto come partecipazione accidentale, offerta, in modo del tutto indebito e gratuito, a creature intelligenti già costituite sul piano sostanziale, in quanto una sostanza soprannaturale creata (che sia, cioè, termine di creazione o abbia il soprannaturale come suo elemento essenziale) è una contraddizione in termini. Non avremmo un essere «divinizzato» ma un dio!

È questa una delle prime verità che S. Tommaso precisa, dichiarando che la grazia creata, pur essendo per la sua natura immensamente superiore al soggetto in cui si trova, tuttavia, quanto al modo di essere, gli rimane inferiore appunto perché è una realtà accidentale:

«La perfezione della grazia è maggiore di quella della natura... da parte della forma perfezionante (ex parte formae perfectantis), ma non da parte del soggetto da perfezionare (non autem ex parte perfectibilis). Infatti in qualche modo è posseduto più perfettamente ciò che è naturale» (De Verit. q. 23, a. 3, ad 24); «...poiché la grazia è al disopra della natura umana, non si può dire che essa sia sostanza o forma sostanziale, ma è forma accidentale della stessa anima. Infatti ciò che a Dio appartiene in modo sostanziale diventa accidentale nell'anima che partecipa alla bontà divina... Di conseguenza... quella partecipazione della bontà divina che è la grazia ha un modo di essere nell'anima che è più imperfetto di quello che ha l'anima in se stessa, nella sua sussistenza. (La grazia) è più nobile dell'anima... ma non quanto al modo di essere»²⁷.

²⁷) Il testo latino esprime una densità concettuale che la traduzione rende solo in parte: «...quia gratia est supra naturam humanam, non potest dici quod sit substantia aut forma substantialis, sed est forma accidentaliter ipsius animae. Id enim quod est substantialiter in Deo accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem... secundum hoc ergo... ipsa participatio divinae bonitatis quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima, quam anima in seipsa subsistat. Est autem nobilior quam natura animae... non autem quantum ad modum essendi» (I-II, q. 110, a. 2, ad 2um).

Simili affermazioni si trovano in I, q. 62, a. 7; C. Gent. III, c. 150; De Verit. q. 27, a. 2, ad 7.

La grazia non può appartenere all'ordine della creazione poiché questo ha come suo termine le realtà sostanziali alle quali compete di esistere in se stesse:

«Creati proprie est rei substantialis, cuius est proprie esse et fieri» (De Verit. q. 27, a. 3, ad 2^{um}).

Questo non significa evidentemente che le sostanze esistano senza le loro qualità accidentali, ma significa che gli accidenti dell'ordine creato sono quelli che si collegano in modo omogeneo e necessario alle sostanze naturali. La grazia, oltre ad essere accidentale nei confronti dell'anima, è una qualità del tutto nuova e indebita il cui termine di riferimento connaturale non è una sostanza creata (come tutte le altre qualità accidentali) ma è la stessa realtà divina nella sua vita intima.

S. Tommaso esprime questa novità assoluta della grazia nei confronti della realtà creata attribuendola a un'iniziativa divina del tutto nuova e gratuita nei confronti della creazione. Tale iniziativa è collegata dallo stesso S. Tommaso a un amore divino nuovo e doppiamente gratuito rispetto a quell'amore dal quale è derivata la creazione:

«...qualsiasi bene che la creatura accoglie deriva dall'amore col quale Dio ne vuole il bene... Perciò è evidente che qualsiasi bene, comunque causato, nella creatura, segue sempre a un atto di amore da parte di Dio... Dalla diversità di tali beni viene giudicata la differenza dell'amore di Dio verso la creatura. C'è infatti un amore comune col quale Egli ama tutte le cose esistenti... e in forza di esso viene elargita l'esistenza naturale a tutte le cose create. C'è poi un amore speciale col quale Dio innalza la creatura ragionevole sopra la condizione della natura alla partecipazione del bene divino. E in quest'ultimo caso si dice che Dio ama una persona in senso assoluto, poiché con questo amore Dio vuole senz'altro alla creatura quel bene eterno che è Lui stesso. Ecco perché quando si dice che uno ha la grazia di Dio, si vuole indicare un dono soprannaturale prodotto da Dio nell'uomo» (I-II, q. 110, a. 1; cfr. I, q. 62, a. 1; De Verit. q. 27, a. 1; C. Gent. III, c. 150).

Alla stessa netta distinzione fra natura e soprannatura S. Tommaso giunge quando precisa che Dio è fine ultimo dell'uomo sotto due aspetti: cioè non solo come Bene Sommo al quale l'uomo tende spontaneamente con la sua forza come tutte le altre creature, ma anche come Padre alla cui intima amicizia è gratuitamente chiamato. Per raggiungere Dio sotto questo aspetto l'uomo è del tutto inadeguato per cui ha bisogno di una speciale elevazione sia ontologica che operativa:

«...Al conseguimento di un fine nelle realtà naturali si richiedono tre cose, cioè: la natura proporzionata a tale fine, l'inclinazione (o tendenza naturale) a tale fine e il moto verso di esso... Ora, l'uomo secondo la sua natura è proporzionato a un certo fine e ha la capacità di raggiungerlo: tale fine consiste in una certa contemplazione delle realtà divine qual è possibile all'uomo secondo le facoltà della sua natura: è quella della conoscenza di Dio nella quale i filosofi posero l'ultima felicità dell'uomo. Ma c'è un fine al quale l'uomo viene preparato da Dio: un fine che eccede la proporzione della natura umana, cioè la vita eterna che consiste nella visione di Dio per essenza ed eccede la proporzione di qualsiasi natura creata essendo connaturale solo a Dio. Perciò è necessario che all'uomo sia dato non solo un aiuto col quale possa operare in ordine al fine e il suo appetito sia inclinato a tale fine, ma un principio mediante il quale la stessa natura dell'uomo venga elevata a una dignità che la proporzioni ad esso. A quest'ultimo scopo viene data la grazia; a inclinare l'affetto al fine suddetto è data la carità, a compiere le azioni necessarie per raggiungerlo sono date le altre virtù» (De Verit. q. 27, a. 2; cfr. I-II, q. 109, a. 6).

La stessa affermazione viene ripetuta da S. Tommaso a proposito degli angeli. Si chiede «Se gli angeli abbiano bisogno della grazia per rivolgersi a Dio».

La domanda riguarda la conoscenza di Dio nella sua essenza, cioè come oggetto della visione beata. Per quel che riguarda la conoscenza naturale di Dio inteso come Causa Pri-

ma, S. Tommaso si è pronunciato molte volte affermando che l'angelo ha tale conoscenza immediatamente attraverso la conoscenza di se stesso (cfr. I, q. 56, a. 3; De verit. q. 8, a. 3; C. Gent. III, c. 41, ad 1 e c. 49). Altrettanto si deve dire per quanto riguarda l'amore naturale di Dio come fine ultimo della creazione e come Sommo Bene (cfr. I, q. 60, a. 5; Quodl. I, a. 8).

Ma se passiamo al volgersi conoscitivo e affettivo dell'angelo verso Dio inteso come oggetto della beatitudine, allora la necessità della grazia soprannaturale è fuori discussione. Ecco la risposta al quesito sopra enunciato:

«Si deve rispondere che gli angeli ebbero bisogno della grazia per muoversi verso Dio in quanto è oggetto della beatitudine... L'inclinazione naturale della volontà è orientata verso ciò che è conveniente secondo natura, perciò se qualcosa è sopra la natura, la volontà non potrà portarsi su di esso se non è aiutata da qualche principio soprannaturale (...). Ora abbiamo visto sopra (I, q. 12, a. 4), là dove si parlava della conoscenza di Dio, che vedere Dio per essenza — in cui consiste l'ultima beatitudine della creatura intelligente — è sopra la natura di qualsiasi intelletto creato. Perciò nessuna creatura razionale può avere un moto di volontà rivolto a tale beatitudine se non è mossa dall'agente soprannaturale...» (I, q. 62, a. 2).

«L'atto... di qualsiasi realtà non è ordinato da Dio a qualcosa che ecceda la proporzione di quella potenza (virtus) che è il principio dell'atto... Ora la vita eterna è un bene che eccede la proporzione della natura creata poiché eccede anche la conoscenza e il desiderio di essa secondo quello che dice la prima lettera ai Corinti: né l'occhio ha visto, né l'orecchio ha udito, né è entrato nel cuore dell'uomo (2, 9). Da ciò deriva che nessuna natura creata è principio sufficiente di un atto meritorio della vita eterna a meno che non vi si aggiunga il dono soprannaturale che si dice grazia» (I-II, q. 114, a. 2; ib. ad 3um).

La creatura non solo non può conoscere Dio com'è in se stesso ma non può neppure desiderare tale conoscenza:

«...per ottenerlo, le forze naturali non sono sufficienti; né per averlo (ad captandum) né per desiderarlo, ma esso è promesso all'uomo dalla sola liberalità divina» (De Verit. q. 14, a. 2; cfr. in III Sent. d. 23, q. 1, a. 4, sol. 3).

La questione del «desiderio naturale» di vedere Dio

Non dobbiamo nasconderci quella che sul nostro argomento costituisce la difficoltà più grave per tutti gli interpreti di S. Tommaso. La difficoltà è rappresentata dalla celebre dottrina tomista secondo la quale c'è nella creatura spirituale un «desiderio naturale» di vedere Dio²⁶.

È una difficoltà reale che sembra opporsi nettamente a ciò che abbiamo detto finora e, in particolare, sembra inconciliabile col principio elementare secondo cui tutto ciò che corrisponde a un desiderio naturale deve trovarsi sul piano naturale.

I teologi modernisti o comunque legati al metodo dell'immanenza (come, per esempio, Blondel, Laberthonnière, De Lubac, Rousselot, Maréchal, Rahner, ecc.) si appellano a gran voce a questa tesi tomistica del desiderio naturale di vedere Dio per sostenere la loro posizione che vede il soprannaturale emergere spontaneamente dalla soggettività, dalle esigenze vitali del soggetto.

Su questo punto occorre, perciò, intendersi bene per non attribuire a S. Tommaso una così palese contraddizione e per non attribuire alla creatura un desiderio naturale del sopran-

²⁶) Non intendo esporre la tesi fin troppo nota che scorge nell'uomo un desiderio naturale non solo di conoscere Dio come Causa Prima nella sua esistenza, ma vede prolungato tale desiderio anche nei confronti dell'intima esistenza divina. Mi limito a rimandare ai seguenti passi di S. Tommaso: I, q. 12, a. 1; I-II, q. 3, a. 8; C. Gent. III, c. 50; Compendium Theol. c. 104 ecc.).

naturale che è una contraddizione in termini, a meno di non fare dell'uomo un essere ordinato per natura alla divinizzazione, cioè all'essere divino per natura. È la tesi di K. Rahner sulla quale ci siamo già soffermati a lungo.

Ci chiediamo dunque: qual è il motivo che ha spinto S. Tommaso a porre uno stretto legame fra la conoscenza soprannaturale di Dio e il desiderio naturale di conoscere? Qual è il significato di tale legame? A mio parere il motivo storico che ha indotto S. Tommaso a formulare la tesi del «desiderio naturale» di vedere Dio è il confronto che egli come teologo cristiano era chiamato a istituire con il pensiero dei grandi teologi arabi ed ebrei che egli ben conosceva.

Per questi teologi (ancor più che per la teologia negativa d'indirizzo neoplatonico) appariva del tutto inconcepibile e blasfema la sola ipotesi di una creatura che sarebbe chiamata alla visione diretta dell'essenza divina. A loro parere ciò equivaleva a negare la stessa trascendenza, cioè la stessa realtà di Dio. La difficoltà era ben presente a S. Tommaso:

«Su questo problema (*Utrum angeli videant Deum per essentialiam*) alcuni sbagliarono dicendo che Dio non potrà mai essere visto da alcuna intelligenza creata. Questo affermavano a motivo della distanza che c'è fra l'intelletto creato e l'essenza divina. Ma questa posizione — conclude con estrema decisione S. Tommaso — non può essere sostenuta perché è eretica» (*De Verit. q. 8, a. 1; cfr. I, q. 12, a. 1; C. Gent. III, c. 57*).

Come al solito, S. Tommaso non si limita a far riferimento al dato di fede ma si preoccupa di mostrarne la ragionevolezza e la convenienza. A tale scopo egli formula, appunto, la tesi del desiderio naturale di vedere Dio. Egli collega cioè la visione dell'essenza divina al desiderio illimitato di conoscere e amare che è presente in tutte le creature intelligenti. Questo però non significa (nonostante alcune espressioni «forti» spiegabili con l'intento polemico e apologetico del discorso) che S. Tommaso faccia concessioni tali da compromettere

quell'aspetto trascendente e gratuito del dono soprannaturale sul quale ha tanto insistito. Alla base della tesi tomista c'è l'osservazione che vede nelle creature spirituali una apertura illimitata a conoscere e amare tutto ciò che ha ragione di vero e di bene. Su quest'apertura o desiderio naturale, afferma S. Tommaso, non solo non è assurdo (come pretendevano i teologi musulmani ed ebrei ai quali si era associato anche Amalrico di Bène) ma è conveniente che si innesti — se Dio vorrà — un rapporto di conoscenza e di amore con la stessa vita divina.

S. Tommaso precisa che il «desiderio naturale» della beatitudine di cui sta parlando non ha per oggetto immediato o diretto Dio come fine ultimo soprannaturale, ma ha per oggetto la felicità in genere: è desiderio di pienezza, desiderio di realizzare completamente tutte le proprie capacità conoscitive e affettive le quali, come si è detto, sono genericamente aperte a tutta la realtà.

Benché l'appetito come tale si porti non solo sul bene in genere ma sul bene concreto (cfr. I-II, q. 8, a. 1), tuttavia, dato il carattere astrattivo e discorsivo cioè razionale della conoscenza umana, il fine concreto che realizza la nostra felicità non è dato immediatamente (neppure a livello naturale) alla nostra conoscenza e quindi neppure al nostro desiderio, il quale perciò rimane puntato sulla «beatitudo in comuni».

La determinazione del fine ultimo concreto avviene in un secondo momento e richiede l'intervento a volte laborioso della ragione. È per questo che tutti convergono sulla ragione astratta o comune di fine ultimo (e tutti lo vogliono in modo naturale e necessario sotto questo aspetto), ma non tutti convergono nel determinare quale sia il bene concreto che realizza le prerogative di pienezza e di felicità del «bene in comune».

«...Del fine ultimo possiamo parlare in due modi: anzitutto secondo la ragione generale di fine ultimo; in altro modo relativamente all'oggetto in cui si realizza la ragione di fine ul-

timo. Per quanto riguarda la ragione (generale) di fine ultimo, tutti sono d'accordo nel desiderarla, poiché tutti desiderano di realizzare la propria perfezione che, come si è detto (I-II, q. 1, a. 5), è la ragione del fine ultimo. Ma per quanto riguarda l'oggetto in cui questa ragione si realizza, non tutti gli uomini convengono; infatti alcuni desiderano come fine supremo le ricchezze, altri il piacere, e altri qualcos'altro...» (I-II, q. 1, a. 7; cfr. I-II, q. 1, a. 5).

Questa importante precisazione è una costante nel pensiero di S. Tommaso ed è giusto metterla in luce:

«Benché per sua naturale tendenza la volontà si porti verso la beatitudine intesa genericamente («secundum communem rationem»), tuttavia che essa si porti su tale o tal'altra beatitudine concreta, questo non dipende dalla natura (non est ex ordinatione naturae), ma dipende dalla scelta della ragione la quale trova che il sommo bene dell'uomo consiste in questa o quella realtà; perciò ogni volta che uno desidera la beatitudine (concreta), sempre vi è congiunto l'appetito razionale» (In IV Sent. d. 49, q. 1, a. 3).

Questo significa che l'uomo non può portarsi sul fine ultimo concreto, neppure su quello che gli è connaturale, con pura immediatezza o spontaneità, cioè con un desiderio meramente naturale, ma che sempre è richiesta una mediazione della ragione. È la ragione che cerca e poi presenta alla volontà quel bene che costituisce concretamente la beatitudine umana. Nella sua ricerca la ragione, con le sue sole forze, può giungere a trovare l'oggetto concreto della felicità umana in Dio inteso come Sommo bene e fine ultimo di tutte le creature. Solo mediante la rivelazione l'uomo viene a sapere l'«incredibile» disegno di Dio che lo ha destinato a condividere la sua stessa natura e attività. Soltanto a questo punto il desiderio naturale del fine ultimo in genere si apre — con l'aiuto della grazia — alla prospettiva della beatitudine soprannaturale: la quale, perciò, quanto al suo oggetto proprio e specifico rimane del tutto inattesa e gratuita, ma quanto alla disponibilità del soggetto (disponibilità sulla quale ritorneremo

parlando della «potenza obbedienziale») si trova sulla linea del desiderio naturale in quanto questo è aperto genericamente a tutto ciò che ha ragione di bene. È solo così che si può parlare di un desiderio naturale della beatitudine soprannaturale. Ascoltiamo quel che scrive S. Tommaso:

«...all'uomo è innato l'appetito del fine ultimo in genere («in communi»), gli è innato cioè il desiderio naturale di essere completo nel bene (cfr. I-II, q. 1, a. 5 e 7)... Quando poi l'uomo con la propria ragione, aiutato dalla grazia divina, apprende come sua beatitudine un bene speciale nel quale consiste la sua vera felicità, allora incomincia a meritare non per il fatto che desidera quella beatitudine che è conforme al suo desiderio naturale, ma perché desidera quello speciale bene che non è conforme al desiderio naturale cioè la visione di Dio...» (De Verit. q. 22, a. 7; cfr. De Malo, q. 16, a. 4 e 5).

In altre parole, è naturale e innata la tendenza dell'intelligenza a conoscere tutta la realtà in genere e la tendenza della volontà a portarsi sul bene o fine «in communi». Ma il contenuto concreto di tale pienezza istintivamente cercata viene determinato in un secondo tempo e si precisa in due modi essenzialmente diversi, secondo che si tratta della conoscenza e beatitudine naturale o di quella soprannaturale.

Nel primo modo, l'oggetto concreto della beatitudine può essere individuato dalla sola ragione naturale la quale, a partire dalla realtà creata, è in grado di giungere ad affermare Dio come causa prima e fine ultimo di tutte le creature. Allo stesso risultato si può giungere nell'ambito della conoscenza pratica, con un procedimento già sperimentato da Aristotele (Etica a Nicomaco, Libri I e X): confrontando, cioè, il desiderio umano di piena felicità coi diversi beni che possono attrarlo, l'uomo può giungere alla conclusione che la sua beatitudine può consistere solo in un certo possesso conoscitivo e affettivo di Dio.

Il secondo modo per definire l'oggetto concreto della beatitudine (e quindi per poterlo desiderare) supera comple-

tamente le capacità conoscitive e appetitive della creatura: è perciò assolutamente necessaria la luce della Rivelazione e la mozione della grazia. Solo così le facoltà umane del conoscere e del volere vengono elevate e proporzionate alla nuova finalità offerta gratuitamente da Dio.

Rimane vero tuttavia, in un certo senso, che l'una e l'altra delle beatitudini concrete si innestano sul fondamentale e generico desiderio della «beatitudo in communi»; e quindi si può dire (a condizione di intendersi) che l'uomo ha il desiderio naturale anche della beatitudine soprannaturale.

Sarebbe invece contraddittorio in sé e inconciliabile con la costante distinzione tomistica tra natura e soprannatura affermare che un desiderio naturale si porta immediatamente sulla beatitudine soprannaturale come a suo oggetto proprio o proporzionato.

Il soprannaturale creato e la «potenza obbedienziale»

Alla stessa conclusione a cui siamo arrivati finora (cioè alla difesa della vera gratuità e trascendenza del soprannaturale) si giunge anche analizzando il concetto tomista di «potenza obbedienziale». Con questo argomento inoltre si precisa in che modo la creatura intelligente possa essere elevata alla partecipazione della natura e dell'attività divina.

Come abbiamo visto, se consideriamo la creatura intelligente in se stessa tale prospettiva è del tutto impossibile e improponibile. Conoscere e amare Dio come Dio conosce e ama se stesso sembra possibile solo a chi è Dio per essenza, in quanto in Dio l'attività si identifica con l'essere. Desiderare di conoscere e amare Dio nella sua essenza equivarrebbe quindi a desiderare di essere Dio. S. Tommaso esclude nel modo più assoluto un desiderio di questo genere. Egli si chiede, per esempio, se il peccato degli angeli sia consistito nella pretesa di essere uguali a Dio; e risponde con queste parole:

«Nel primo modo (cioè secondo identità: «per equiparationem») l'angelo non poté desiderare di essere come Dio perché sapeva che ciò è impossibile per la conoscenza naturale. Ognuno infatti ha il desiderio naturale di conservare il proprio essere; il che non si salverebbe se fosse trasformato in un'altra natura. Perciò nessuna cosa... può desiderare di passare al grado di una natura superiore... perché non sarebbe più se stesso...» (I, q. 63, a. 3; cfr. II-II, q. 163, a. 2; C. Gent., III, c. 109; De Malo, q. 16, a. 3).

In che modo, dunque, la creatura intelligente può dirsi aperta o disponibile alla prospettiva soprannaturale? Essa non ne ha e non può averne un desiderio propriamente naturale, cioè un potere attivo, però deve avere in sé qualche possibilità o «potenza passiva» capace di ricevere il dono soprannaturale.

S. Tommaso distingue nelle creature due specie di potenza passiva: una proporzionata al principio attivo intrinseco e alle sue esigenze naturali; l'altra proporzionata solo a un principio estrinseco superiore: in concreto, a Dio.

«...nell'anima umana, come in qualsiasi creatura, si può considerare una doppia potenza passiva: la prima che è tale per rapporto all'agente naturale; la seconda che lo è in rapporto al primo agente il quale è capace di ridurre qualsiasi creatura a una attuazione più alta di quella che le è connaturale e questa si è convenuto di chiamarla potentia oboedientialis... (III, q. 11, a. 1; cfr. Comp. Theol. c. 104; II-II, q. 2, a. 3).

La potenza passiva naturale o proporzionata è quella che corrisponde esattamente alle capacità attive; perciò la sua attuazione — sempre sotto la mozione indispensabile della causa prima — realizza il bene o fine che è conforme a natura.

«In ogni genere di realtà la potenza passiva (proporzionata) tanto si estende quanto la potenza attiva di quel genere. Perciò non c'è alcuna potenza naturale («in natura») alla quale non corrisponda una potenza attiva naturale» (C. Gent. II, c. 60).

Ne viene di conseguenza che l'attuazione o elevazione soprannaturale non può essere collegata alla potenza passiva naturale ma solo a quella «obbedienziale», la quale quindi è molto più estesa del principio attivo immanente ed è proporzionata solo al principio attivo superiore. È solo quest'ultimo, cioè Dio, che con un intervento del tutto straordinario può elevare l'intelletto creato, al di là delle sue capacità, a conoscere l'«*Ipsum esse subsistens*».

«Nella natura che lo riceve non c'è un ordine naturale ad accoglierlo, ma c'è soltanto la potenza obbedienziale nei confronti di Dio» (in *IV Sent.* d. 17, q. 1, a. 5; cfr. *II-II*, q. 2, a. 3; *I*, q. 12, a. 4).

D'altra parte l'attuazione della potenza obbedienziale fino a questa suprema e indebita realizzazione non compromette l'identità essenziale e sostanziale della persona creata, in quanto conduce a una divinizzazione ontologica di tipo accidentale e a una attività di conoscenza e di amore a cui le facoltà spirituali, come abbiamo spiegato, sono già genericamente aperte, in quanto sono orientate («in communi») a tutto l'essere e a tutto il bene (cfr. *II-II*, q. 2, a. 3; *III*, q. 9, a. 2).

Pertanto non è fondata l'accusa che De Lubac e Rahner rivolgono ai tomisti quando li rimproverano di avere identificato la potenza obbedienziale con una semplice e astratta assenza di contraddizione. Nella creatura spirituale esiste invece una certa positiva disponibilità ad essere elevata all'ordine divino della grazia e della gloria: ordine che — dopo essere stato offerto gratuitamente — appare come un compimento molto conveniente, benché del tutto indebito, della vita spirituale. È perciò che tutta l'attività soprannaturale (e la stessa visione beata) non è soltanto un'attuazione ricevuta ma è, nello stesso tempo, un atto vitale della creatura spirituale (cfr. *I-II*, q. 3, a. 2; *De Caritate*, a. 1).

Anche sotto questo aspetto, la sintesi tomista di grazia e di natura è mirabile: la distinzione tanto chiaramente affer-

mata (per cui è salva sia l'autonomia della natura sia la trascendenza e gratuità del soprannaturale) non porta alla indifferenza della natura nei confronti della grazia, ma consente una grande armonia fra le due realtà innestando la grazia su una certa disponibilità passiva in modo tale che essa risulta il coronamento perfetto della creatura spirituale.

G. Crosignani ha pienamente ragione quando vede nella precisa distinzione e insieme nella sintesi armoniosa fra natura e soprannatura il centro ideale di tutta la teologia di S. Tommaso:

«...il capolavoro a cui è dovuto in gran parte la coesione e la stabilità di quella meravigliosa costruzione è appunto la distinzione completa tra l'ordine naturale e soprannaturale, tra il dominio della ragione e della fede. Solo infatti dopo aver così profondamente compreso la natura dei due termini... e di aver vista la necessità di una distinzione netta tra di loro, S. Tommaso ha potuto sostenere la perfetta armonia e, senza pericolo di confusione, unire intimamente la natura e la grazia... e la ragione alla fede, secondo le esigenze di una scienza propriamente detta» (Op. cit. p. 92).

Il rapporto fra la natura e la soprannatura

In base alla precisa distinzione fra natura e soprannatura è facile definirne i rapporti vicendevoli, sempre che si tenga fermo il valore oggettivo della conoscenza, condizione indispensabile per poter stabilire tale distinzione⁷⁾.

⁷⁾ Questo punto è decisivo e perciò ripetiamo ancora che chi non ammette il valore oggettivo della conoscenza razionale è assolutamente incapace di definire l'ambito della realtà naturale; di conseguenza è impossibilitato a distinguere fra natura e soprannatura, fra l'oggetto della filosofia e l'oggetto della fede e della teologia. Egli perciò finirà, inevitabilmente, per attribuire alla fede

Il principio che governa il rapporto fra la natura e la soprannatura (e, parallelamente, i rapporti fra ragione e fede, fra filosofia e teologia) è la priorità strutturale cioè di diritto della natura nei confronti del soprannaturale. Dice ripetutamente S. Tommaso:

«La grazia suppone la natura e la perfezione» (I, q. 1, a. 8, ad 2um); «La perfezione della virtù e della grazia presuppone la perfezione della natura...» (I-II, q. 4, a. 5, ob. 1); «La beatitudine non elimina la natura in quanto è la perfezione di essa» (I, q. 62, a. 7, sed c.).

La priorità della natura riguarda non solo il piano entitativo ma logicamente anche quello operativo:

«La fede presuppone la cognizione naturale come la grazia presuppone la natura e come la forma perfezionante presuppone il soggetto perfettibile» (I, q. 2, a. 2, ad 1um).

È perciò che la conoscenza dell'esistenza di Dio, anche quando viene incontrata nella Rivelazione, non costituisce un oggetto proprio e formale di fede, ma di per sé rimane un preambolo alla fede:

«L'esistenza di Dio e altre verità che riguardo a Dio si possono conoscere con la ragione naturale non sono, come dice S. Paolo (Rom. 1, 19-20), articoli di fede ma preamboli agli articoli di fede: la fede infatti presuppone la cognizione naturale come la grazia presuppone la natura e la perfezione presuppone il perfettibile» (I, q. 2, a. 2, ad 1um).

Perfino nella vita eterna, la stessa natura angelica con le

i compiti della ragione, in particolare le funzioni della teodicea e dell'apologetica, approdando alle diverse forme di fideismo e di integralismo. Il seguace dell'agnosticismo, invece, farà della stessa realtà soprannaturale una componente della natura umana, pretendendo di ricavarla a partire dalle aspirazioni, tendenze o esigenze naturali. Spesso i due errori (fideismo e naturalismo del sentimento) si trovano insieme, come abbiamo visto parlando dei nuovi teologi, del modernismo e della «Théologie nouvelles».

sue attività di conoscenza e di amore non viene assorbita dalla visione e dalla carità soprannaturale ma rimane a fondamento indispensabile dell'agire soprannaturale:

«Finché resta una certa natura, rimane anche la sua attività. Ma la beatitudine non toglie la natura, essendo la perfezione di essa. Perciò non toglie neppure la conoscenza e l'amore naturale» (I, q. 62, a. 8, sed. c.).

Questo stesso pensiero viene sviluppato nel corpo dell'articolo e difeso nella risposta alle obiezioni:

«Si deve dire che negli angeli beati rimane la conoscenza e l'amore naturale. Le azioni, infatti, stanno nello stesso rapporto dei loro principi. Ora è chiaro che la natura sta alla beatitudine come ciò che è primo rispetto a ciò che è secondo: poiché la beatitudine viene aggiunta alla natura. Ora è necessario che ciò che è primo si conservi nel secondo. Perciò è necessario che la natura si conservi nella beatitudine. Così pure è necessario che nell'atto della beatitudine sia conservato l'atto della natura» (I, q. 62, a. 3).

È vero, come dice la prima obiezione, che la conoscenza naturale di Dio è qualcosa di imperfetto nei confronti della visione beata, tuttavia — risponde S. Tommaso — essa non viene eliminata ma rimane presupposta e viene perfezionata:

«È vero che la perfezione sopravveniente elimina l'imperfezione opposta. Ma l'imperfezione della natura non si oppone alla perfezione della beatitudine ma le fa da sostrato (substernitur ei), come l'imperfezione della potenza fa da sostrato alla perfezione della forma e non viene tolta dalla forma... Similmente l'imperfezione della conoscenza naturale non si oppone alla conoscenza della gloria; niente impedisce infatti che una stessa realtà venga conosciuta attraverso diversi mezzi... Come l'angelo che può conoscere Dio attraverso la stessa essenza divina: il che è proprio della visione beatifica; e insieme conoscerlo attraverso la propria essenza; il che è proprio della sua conoscenza naturale (I, q. 62, a. 7, ad 1um).

La stessa conclusione è ribadita nella risposta alla seconda obiezione:

«È vero che i fattori della beatitudine (cioè la conoscenza e l'amore propri della gloria) sono sufficienti a se stessi. Però per poter esistere essi prerichiedono i fattori naturali (*praee-xigunt ea quae sunt naturae*), in quanto nessuna beatitudine è sussistente eccetto la beatitudine increata» (Ib. ad 2um; cfr. ad 3um).

Compiti della ragione verso la verità soprannaturale

La priorità della natura nei confronti della soprannatura riguarda, dunque, non solo il piano entitativo ma anche quello operativo.

Abbiamo detto che la natura umana e quella angelica (cfr. I, q. 62, a. 7) è presupposta come principio indispensabile all'attività soprannaturale. Tale attività si realizza, infatti, mediante le facoltà naturali dell'intelligenza e della volontà: non ci sono facoltà soprannaturali allo stesso modo che non c'è una sostanza creata soprannaturale (cfr. I, q. 62, a. 7, ad obiecta).

Ne viene di conseguenza che come la realtà ontologica della grazia non può esistere se non in una sostanza già data, così l'attività soprannaturale non può realizzarsi che nelle facoltà naturali dell'intelligenza e della volontà. La priorità, inoltre, non riguarda soltanto l'esistenza delle facoltà in se stesse nella loro staticità, ma riguarda anche la loro attuazione naturale la quale perciò (con i suoi principi e il suo dinamismo) rimane il presupposto, il fondamento, anzi lo strumento di tutta l'attività soprannaturale.

È in base a questa premessa che si possono stabilire i compiti della ragione naturale nei confronti della fede e della teologia. In breve: la ragione con le sue conoscenze naturali (con al culmine la riflessione filosofica) rappresenta il soggetto e lo strumento della conoscenza soprannaturale sia nella

sua funzione speculativa (per accogliere le affermazioni rivelate nel loro aspetto generale di verità), sia nella sua funzione pratica (come guida dell'attività soprannaturale, come soggetto e strumento della teologia morale).

Ora ci limitiamo a considerare la funzione della ragione speculativa e affermiamo con S. Tommaso e il Magistero della Chiesa che essa ha tre compiti principali (senza i quali l'adesione di fede non sarebbe un «ossequio ragionevole»): a) un compito previo, b) un compito apologetico, c) un compito strumentale o «ancillare».

a) La ragionevolezza più fondamentale, benché ancora remota, dell'atteggiamento di fede viene assicurata nel suo primo fondamento dalla dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio e in generale dai cosiddetti «preamboli della fede» (cfr. di S. Tommaso l'*Exposito super librum Boetii De Trinitate*, proem. q. 2, a. 3).

Con questo primo intervento della ragione, mediante la teodicea o teologia naturale, è posta anzitutto, in modo diretto, la base oggettiva di tutti gli atteggiamenti religiosi sia delle singole persone che dei popoli, escludendo radicalmente le tesi che presentano la religione come una sovrastruttura, un fatto di alienazione e di ritardo culturale.

L'importanza della teodicea nei confronti della fede non è così diretta, ma è altrettanto decisiva. Infatti, se la fede è adesione a una verità rivelata da Dio, essa richiede come prima condizione per essere ragionevole la possibilità di affermare con sicurezza l'esistenza di Dio. Senza questa dimostrazione o dimostrabilità — come hanno ampiamente insegnato gli agnostici e i fideisti di ogni tipo — tutto l'edificio della fede si presenta come una costruzione priva di fondamento, per cui credere equivale a un «salto nel buio» o una «scommessa». Gli stessi autori inoltre sono nell'impossibilità di dare una valida risposta a chi definisce la religione come un fenomeno di nevrosi o di alienazione.

A proposito di questo primo compito della ragione nei confronti della fede, ricordo che esso è stato ripetutamente sostenuto dal magistero della Chiesa, a cominciare dalla condanna della seguente proposizione di Quesnel: «Ogni conoscenza di Dio, anche naturale, anche nei filosofi pagani, non può venire se non da Dio; e senza la grazia essa (la conoscenza di Dio) non produce altro che presunzione, vanità e opposizione a Dio stesso...» (DS 2441).

Altrettanto decisa fu la reazione della Chiesa contro il tradizionalismo di Boutain e di Bonetty i quali furono invitati a sottoscrivere la seguente affermazione:

«Il ragionamento può dimostrare con certezza l'esistenza di Dio, la spiritualità dell'anima e la libertà dell'uomo. La fede viene dopo la Rivelazione, perciò non può essere convenientemente addotta per dimostrare l'esistenza di Dio contro gli atei, né per provare la spiritualità dell'anima e la libertà contro i seguaci del naturalismo e del fatalismo» (DS 2812; cfr. 2751, 2754, 2853 ss.).

Particolarmente solenne e decisiva è in proposito la definizione del Concilio Vaticano I: «La stessa santa madre Chiesa ritiene e insegna che Dio, principio e fine di tutte le cose, può essere conosciuto con certezza a partire dalle cose create...» (DS 3004). Chi sostiene il contrario (come fa la maggior parte dei nuovi teologi) incorre nella seguente condanna «Se uno dice che con il lume naturale della ragione umana non si può conoscere con certezza Dio uno e vero, creatore e Signore nostro, partendo dalle realtà create, sia condannato» (DS 3026).

Questa posizione è stata riaffermata anche dal Concilio Vaticano II (Constitutio Dogmatica de divina Revelatione, c. I, n. 6) ed è stata ribadita dal Magistero tutte le volte che sono stati riproposti l'agnosticismo filosofico e il conseguente fideismo. Ciò è avvenuto in modo particolarmente puntuale con la condanna del Modernismo, là dove si è detto che «tutto il fondamento della filosofia religiosa è riposto dai moder-

nisti nella dottrina che chiamano agnosticismo. Secondo questo, la ragione umana è interamente chiusa entro il campo dei fenomeni... essa non ha diritto, né facoltà naturale di andare oltre. Per cui non le è possibile innalzarsi a Dio né conoscerne l'esistenza sia pure per mezzo delle cose visibili. E da ciò si deduce che Dio non può affatto essere oggetto diretto di conoscenza e, riguardo alla storia, non deve mai ritenersi come soggetto storico. Poste tali premesse, ognuno scorge facilmente quali siano le sorti della teologia naturale, dei motivi di credibilità e della Rivelazione esterna (come fatto storico). Tutto questo i modernisti lo aboliscono radicalmente e lo attribuiscono all'intellettualismo, cioè a un sistema che secondo essi è ridicolo e già morto da gran tempo». (Enc. Pascendi, n. 9; cfr. ib. nn. 107, 108).

b) Il secondo compito della ragione nei confronti della fede, il compito apologetico, è già più vicino al discorso teologico, benché consideri la Rivelazione non ancora nei suoi contenuti ma dall'esterno. Di fronte all'asserita Rivelazione divina la ragione umana ha il diritto e il dovere di interrogarsi sulla verità o attendibilità di tale asserzione. In sintesi: come assicurarsi che quanti — come i profeti e Cristo stesso — dichiarano di parlare in nome di Dio, cioè di annunciare un messaggio divino, non ingannano e non si ingannano su quel che dicono e soprattutto sull'origine divina delle loro parole? A questo interrogativo deve rispondere la ragione prima ancora di prendere in considerazione i contenuti della presunta rivelazione.

Scriva S. Tommaso:

«Le verità di fede si possono considerare sotto due aspetti: anzitutto in *speciale* (cioè in rapporto ai contenuti particolari) e così non possono essere conosciute e credute nello stesso

tempo. Inoltre si possono considerare *in generale*, cioè sotto l'aspetto comune di credibilità, e così sono conosciute da colui che crede; *non crederebbe infatti a tali verità se non vedesse che sono da credere* (non enim crederet nisi videret ea esse credenda) o per l'evidenza dei miracoli o per qualcosa del genere» (II-II, q. 1, a. 4, ad 2um).

I seguaci o simpatizzanti della filosofia moderna, col loro agnosticismo antimetafisico e con il conseguente insuperabile soggettivismo, sono costretti ad affidarsi, con Blondel, al cosiddetto «metodo dell'immanenza». Essi, come ci ricorda l'Enciclica *Pascendi*, non possono accettare l'apologetica classica, cioè oggettiva: secondo questa apologetica Dio stesso interviene a confermare l'autenticità della sua parola e l'autorevolezza dei suoi profeti mediante quegli interventi sulla natura e nella storia che sono i miracoli e le profezie.

Gesù stesso, però, ha formulato più volte l'argomentazione apologetica oggettiva in occasione dei suoi miracoli. Esempio in proposito è l'episodio della guarigione del paralitico (Mt. 9, 1-8; Mc. 2, 1-12; Lc. 5, 17-26). Di fronte al paralitico portatogli innanzi Gesù dichiara la sua prerogativa divina di poter rimettere i peccati, dichiara cioè il mistero insondabile della sua identità divina e della sua missione salvifica. Alla logica reazione degli uditori, cioè alla giusta difficoltà che le parole misteriose e «incredibili» suscitano nella loro mente, Gesù risponde col miracolo e presenta lo stesso miracolo come «motivo di credibilità», per cui le precedenti parole misteriose non ricevono evidenza in se stesse, ma appunto una «credibilità», in quanto il miracolo è segno sicuro dell'intervento divino a conferma del messaggio enunciato e ad approvazione del messaggero: «Ora, perché sappiate che il Figlio dell'uomo ha il potere in terra di rimettere i peccati: alzati, disse al paralitico, prendi il tuo letto...» (Mt. 9,6).

Anche su questo punto la Chiesa è intervenuta molte volte per sostenere la validità dei motivi oggettivi di credibilità e per condannare le varie forme di fideismo e specialmente il

cosiddetto «metodo dell'immanenza». Il Concilio Vaticano I, per esempio, dopo aver affermato che l'oggetto proprio della Rivelazione è essenzialmente soprannaturale e perciò trascende la capacità della ragione, aggiunge: «Affinché tuttavia l'ossequio della nostra fede fosse conforme alla ragione (rationi consentaneum), Dio volle che agli interni aiuti dello Spirito Santo fossero congiunti argomenti esterni della sua rivelazione, cioè fatti divini e in primo luogo i miracoli e le profezie. Questi fatti, siccome dimostrano abbondantemente l'onnipotenza e la scienza infinita di Dio, sono segni certissimi della rivelazione divina adatti all'intelligenza di tutti». (Constitutio dogmatica de fide, c. III, DS 3009).

Nei canoni 2 e 3 relativi allo stesso capitolo, vengono condannati coloro che negano la possibilità o la conoscibilità del miracolo e affidano perciò la credibilità alla sola esperienza interna o alla stessa fede, rifiutandola alla ragione naturale: «Sia condannato chi afferma che la rivelazione divina non può essere resa credibile mediante segni esterni e che perciò gli uomini debbano muoversi alla fede con la sola esperienza interna di ciascuno o con un'ispirazione privata» (DS 3033; cfr. 3034).

I modernisti, come sappiamo, rinnovarono gli errori dei primi fideisti e tanto li diffusero nel clero che il Papa ritenne suo dovere di imporre a coloro che insegnano nella Chiesa il cosiddetto «giuramento antimodernistico» (Pio X, *Sacrorum antistitum*, 1 sett. 1910) nel quale fra l'altro si legge: «Io... accetto tutte le verità che sono state definite dall'inerrante Magistero della Chiesa... Anzitutto che Dio, principio e fine di tutte le cose, può essere conosciuto con certezza e quindi dimostrato col lume della ragione naturale attraverso le cose create (cfr. Rm. 1,20), cioè attraverso le opere visibili della creazione come la causa mediante gli effetti. In secondo luogo ammetto e riconosco come segni certissimi dell'origine divina del Cristianesimo gli argomenti esterni della Rivelazione cioè i fatti divini e in primo luogo i miracoli e le profezie; e ritengo

tali argomenti come adattissimi agli uomini di tutti i tempi, anche di questo nostro tempo...» (DS 3537).

I modernisti ritenevano che il discorso del miracolo fosse improponibile nella nostra cultura e dovesse considerarsi come il residuo di una cultura primitiva prescientifica e precritica. I nuovi teologi hanno ripreso letteralmente l'atteggiamento agnostico e «critico» dei modernisti ritenendo «superata» la condanna di S. Pio X in nome di quello che, a loro parere, sarebbe lo spirito del Concilio Vaticano II. Ma il Concilio Vaticano II afferma: «(Cristo) ha sostenuto e confermato la sua predicazione con i miracoli per suscitare e confortare la fede negli uditori...» (Dignitatis humanae, n. 11).

Anche su questo argomento dell'apologetica i nuovi teologi, come già i modernisti, per non sapere distinguere fra natura e soprannatura finiscono per assommare i due opposti errori del naturalismo sentimentale e del falso o esagerato soprannaturalismo. Essi col metodo dell'immanenza collegano immediatamente i contenuti soprannaturali della fede con le aspirazioni naturali dello spirito umano e vengono così a negare la vera trascendenza e novità del soprannaturale. A questo modo la percezione pratico-emotiva della convenienza del messaggio cristiano con le aspirazioni umane diventa il vero motivo non della semplice credibilità ma della stessa fede. D'altro lato, se si nega il valore oggettivo dei motivi esterni di credibilità si rende l'atto di fede un atto del tutto immotivato e irrazionale: un salto nel buio, una scommessa.

e) In terzo luogo la ragione naturale entra con i suoi contenuti e i suoi principi (nella sua attuazione più perfetta, cioè filosofica) nello stesso campo della verità rivelata, come ragione teologica, per formulare con precisione e per organizzare tra loro, in sintesi coerente, i contenuti della fede.

In questo compito teologico la ragione naturale è guidata positivamente dalla fede. Perciò, mentre nelle due precedenti funzioni essa era sostanzialmente autonoma, ora è diretta-

mente subordinata alla fede come strumento²⁹.

In particolare la ragione ha la funzione di ordinare armonicamente il contenuto della Rivelazione per mostrarne l'unità e coerenza interna. A tale scopo essa non può offrire delle ragioni necessarie ma soltanto dei «motivi di convenienza», e soprattutto essa si esercita nel compito negativo e difensivo consistente nell'escludere contraddizioni e incongruenze sia nei singoli misteri che nel loro insieme. E anche in questo compito, data la trascendenza e l'incomprensibilità del mistero soprannaturale, la ragione è invitata a un atteggiamento di grande modestia: essa non solo non è in grado di proporre delle «rationes necessariae» (come sembrava ritenere S. Anselmo) ma deve accontentarsi, al limite, di salvare il minimo di ragionevolezza dimostrando che il mistero non contiene un'evidente contraddizione, per cui nessun argomento dei negatori si rivela cogente o insuperabile (cfr. I, q. 1, a. 8; C. Gent. I, cc. 7-9).

La triplice opera della ragione che abbiamo illustrata corrisponde a un'esigenza profonda e insopprimibile del credente: l'esigenza di una ragionevolezza che non è causa o motivo della fede, ma che è condizione essenziale affinché la fede sia un atto ragionevole e responsabile. Ogni dubbio sull'esistenza di Dio, ogni contraddizione dei contenuti della fede, ogni impossibilità della stessa Rivelazione intesa come intervento di Dio nella storia, ogni evidente contraddizione all'interno del mistero (come per quelli che parlano di Dio come «total-

²⁹) In questo senso, cioè per rapporto alla teologia, si dice giustamente che la filosofia è «ancilla theologiae». Questo non significa affatto, come vanno dicendo molti storici della filosofia medioevale, che per i teologi la filosofia come tale sarebbe priva di autonomia. Al massimo un tale giudizio può avere senso per definire la posizione di S. Bonaventura con la sua «Reductio artium ad theologiam», ma in nessuna maniera può essere attribuito a S. Tommaso, il quale è gelosissimo dell'autonomia della ragione e della filosofia nei confronti della fede e della teologia.

mente altro» o che oppongono l'analogia della fede all'analogia dell'essere o che si rifiutano di parlare di Dio come causa), renderebbe l'atto di fede irragionevole, cioè inumano e immorale.

La rivelazione e la salvezza sono state offerte all'uomo in quanto essere ragionevole e solo come tale egli può e deve accoglierle: solo una accettazione di questo genere è degna dell'uomo; e solo una richiesta così intesa, cioè ragionevole, è degna di Dio.