

**Relazione del Card. Camillo Ruini
alla Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino**

Fede e ragione verso la verità

Città del Vaticano, 21 giugno 2013

La verità di cui mi occuperò non è la verità in generale, che qualifica ogni proposizione umana (affermazione o negazione) conforme alla realtà, bensì la verità trascendente, divina, che è una specie di orizzonte della nostra conoscenza, verso il quale sempre tendiamo e che – almeno in questa vita – mai propriamente possediamo. Da almeno due secoli l'esistenza di questa verità trascendente è largamente contestata nella cultura occidentale e in particolare è contestata la possibilità di percorsi razionali che conducano a essa. La grande svolta affermata con il Concilio Vaticano II, che ha fatto prevalere nella Chiesa un atteggiamento dialogico e simpatetico rispetto a uno polemico nei confronti della modernità, non ha portato all'attenuarsi della predetta contestazione. E' ridiventata chiara perciò la necessità, teologica, pastorale e culturale, di sostenere un confronto, che può essere dialogico nella forma ma è radicale nella sua sostanza, per proporre e difendere le ragioni della fede in Dio: e di fatto nell'attuale panorama sia filosofico sia teologico sia culturale in genere assistiamo a un nuovo e crescente impegno in questa direzione, da parte dei cattolici ma non soltanto di essi.

Il libro-intervista su Dio che ho scritto con Andrea Galli si colloca in questo contesto. E' un tentativo di interloquire con un pubblico largo e a tal fine si concentra sulle questioni contenutistiche più che su quelle metodologiche. Se il libro presenta qualche aspetto di novità per coloro che sono competenti in queste materie è però soprattutto a livello metodologico, o più concretamente riguarda il progetto complessivo secondo il quale il libro è stato scritto. Cercherò pertanto di presentare sinteticamente questo progetto e le motivazioni che lo sostengono.

Premetto che ritengo fondamentale la concezione che ha San Tommaso della nostra conoscenza. Con la sua essenziale, anche se non esclusiva, matrice aristotelica essa ha portato San Tommaso stesso a distinguere sistematicamente tra fede e ragione, in particolare nella conoscenza di Dio, con un rigore sconosciuto alla precedente tradizione agostiniana. Questa distinzione non si oppone affatto, però, a quella “profonda e inscindibile unità tra la conoscenza della ragione e quella della fede” che è affermata dall’Enciclica *Fides et ratio* (n. 16). A mio parere, i profondi cambiamenti intervenuti nella nostra epoca rafforzano i motivi della sinergia tra ragione e fede, come anche tra filosofia e teologia. La filosofia infatti, nonostante le derive scientiste e nichiliste a cui è sottoposta, ha sviluppato le sue dimensioni esistenziali e storiche e tende considerare l’uomo non solo secondo le sue strutture essenziali bensì nella concretezza del suo vivere. A sua volta la teologia ha incrementato sia la dimensione storico-critica sia l’attenzione antropologica. Come ha messo in evidenza il Vaticano II (*Gaudium et spes*, 22), soltanto una teologia davvero cristologica può essere però, profondamente e congiuntamente, teologica e antropologica¹. Naturalmente nella sinergia che postuliamo sia la teologia che la filosofia devono mantenere la loro intrinseca autonomia reciproca.

In concreto, il mio libro propone sia le vie razionali verso Dio sia una via incentrata sull’autorivelazione di Dio a noi, che inizia nell’Antico Testamento e ha il suo vertice in Gesù Cristo. La novità riguarda soprattutto questo secondo percorso, che non è proposto presupponendo l’esistenza di Dio conosciuta con la ragione bensì cercando di motivare, attraverso l’indagine storica, i segni o indizi del manifestarsi di Dio a noi nell’Antico Testamento e in Gesù di Nazaret, dove chiaramente questo manifestarsi implica l’esistenza di colui che si manifesta e comporta anche

¹ Cf. il commento di Joseph Ratzinger a questo numero della *Gaudium et spes*, in *Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, III, Freiburg-Basel-Wien, Herder 1968, pp. 350-354.

che possiamo entrare in un rapporto personale con lui. Anzi, conduce verso il mistero trinitario, a partire dal rapporto io-tu tra Dio Padre e Gesù di Nazaret.

Coltivo da molti anni l'idea della possibilità e fecondità di un simile percorso, suggeritami già nella mia giovinezza anche dalla lettura del saggio di Karl Rahner su *Theos nel Nuovo Testamento*. Rahner sottolinea infatti la certezza dell'esistenza di Dio in coloro, ad esempio i Profeti, che vissero in prima persona l'esperienza dell'azione di Dio come descritta nell'Antico Testamento, e poi in coloro che furono direttamente coinvolti nel rapporto con Dio proprio di Gesù di Nazaret². Si tratta evidentemente di situazioni del tutto speciali, che non si possono generalizzare. Penso tuttavia che anche oggi e in ogni tempo un grande numero di persone giungano a credere in Dio sulla base di un'esperienza che ritengono di avere avuto della sua presenza in qualche circostanza della loro vita, ad esempio nell'incontro con testimoni credibili della fede in lui. Non mi sembra sensato e ragionevole negare validità a questo tipo di percorsi o confinarli in un ambito soltanto soggettivo e sostanzialmente non razionale. Del resto le celebri parole dell'Enciclica *Deus caritas est*: "All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva"³, pur non riferendosi direttamente alla conoscenza dell'esistenza di Dio, difficilmente possono essere interpretate in modo da escludere che per questa via molte persone si convincano anzitutto di tale esistenza⁴.

² Karl Rahner, *Theos nel Nuovo Testamento*, in *Saggi teologici*, Roma, Paoline 1965, pp. 467-505.

³ Benedetto XVI, *Deus caritas est*, 1.

⁴ Ho cercato di chiarire e motivare più ampiamente questo modo di procedere in due contributi recenti: Camillo Ruini, *Sinergia di rivelazione e ragione nell'incontro con il Dio vivente*, in Gianluigi Pasquale e Carmelo Dotolo (a cura di), *Amore e verità. Sintesi prospettica di teologia fondamentale. Studi in onore di Rino Fisichella*, Città del Vaticano, Lateran University Press 2011, pp. 781-792. Idem, *Da Gesù all'esistenza del Dio che è Padre: un percorso di teologia fondamentale*, in Gilfredo Marengo, Javier Prades López, Gabriel Richi Alberti (a cura di), *Sufficit Gratia Tua. Miscellanea in onore del Card. Angelo Scola per il suo 70° compleanno*, Venezia, Marcianum 2012, pp. 633-643.

La validità di un percorso che giunga all'esistenza di Dio partendo dalla sua autorivelazione non sembra in contrasto con il criterio, ribadito dall'Enciclica *Fides et ratio* (n. 67), secondo il quale la conoscenza di verità conoscibili naturalmente, e quindi filosoficamente, tra cui la conoscenza naturale di Dio, "costituisce un presupposto necessario per accogliere la rivelazione di Dio". E' possibile infatti intendere questo presupposto necessario non nel senso che una conoscenza esplicita di Dio sia prerequisita per ogni persona che giunga a credere in lui, ma piuttosto nel senso che l'apertura dell'intelligenza umana all'essere, compreso l'Essere trascendente, è il presupposto che rende l'uomo capace di accogliere l'autorivelazione di Dio.

Quando si cerca di dare forma organica e sistematica a un simile percorso si presentano indubbiamente due ordini di problemi. Il primo è che riemerge inevitabilmente la questione della validità oggettiva della nostra conoscenza – qui anzitutto della conoscenza storica – e anche del passaggio dalla conoscenza di fatti storici e contingenti a quella di verità eterne (la celebre obiezione di Lessing). Si tratta quindi di non rimanere prigionieri di un approccio ermeneutico che escluda l'istanza metafisica. Tutto questo non costituisce però un'obiezione alla proponibilità del percorso, ma è piuttosto una conferma – con riferimento alla conoscenza storica – della profonda e inscindibile unità tra la conoscenza della ragione e quella della fede.

Il secondo ordine di problemi è di tutt'altro genere: ha a che fare con le condizioni attuali degli studi biblici. Specialmente per quanto riguarda l'Antico Testamento, negli ultimi decenni ci troviamo infatti in un periodo di profondi e anche radicali cambiamenti, nel quale sembrano venir meno quei punti di riferimento storici che avevano rappresentato delle fondamentali certezze per la grande tradizione esegetica e ancora, almeno in parte, negli anni '70. La conseguenza più inquietante, della cui gravità molti esegeti e anche teologi non appaiono sufficientemente consapevoli, è

che diventa difficile dare concretezza storica a quel decisivo principio teologico che è la realtà dell'autorivelazione di Dio a noi. Ho cercato di far fronte a questa situazione individuando alcuni criteri che consentano di cogliere i segni della rivelazione nella storia religiosa di Israele: mi rendo conto della provvisorietà di questo tentativo e della mia personale inadeguatezza a compierlo (non sono infatti un perito dell'Antico Testamento), ma spero di aver dato così un piccolo contributo a tener vivo il problema, in vista di soluzioni più solide e qualificate. Aggiungo che per quanto riguarda il Nuovo Testamento e la decisiva questione di Gesù di Nazaret la situazione è nettamente migliore e nell'ultimo decennio tende a chiarirsi ulteriormente.

Venendo ora ai percorsi razionali verso Dio, nel mio libro ne propongo tre, che però nella mia intenzione non si pongono semplicemente l'uno accanto all'altro ma costituiscono piuttosto un'unità di distinti, sono cioè fondamentalmente un unico percorso, che si articola secondo tre modalità specifiche e tra loro distinte. Il primo di essi, che ho denominato il percorso dell'essere, è senza dubbio il più classico e si rifà, nella sua sostanza, al primato dell'atto di essere e alla correlativa concezione di Dio come l'essere per essenza, da cui tutti gli enti creati ricevono e partecipano l'essere in maniera limitata e non necessaria, come frutto di un libero dono di Dio: perciò ai concetti di causalità e partecipazione va affiancato quello di donazione. Questo percorso corrisponde in qualche modo alle prime quattro vie di San Tommaso. Le riserve che ho avanzato rispetto alle cinque vie non riguardano pertanto il loro nerbo metafisico ma le loro modalità espressive, che risentono inevitabilmente della fisica di quel tempo e come tali sono oggi motivo di frequenti equivoci.

Gli altri due percorsi, che ho denominato rispettivamente “della conoscenza della natura” e “della libertà”, sono più tipicamente moderni. La conoscenza della natura a cui mi riferisco è infatti quella delle scienze moderne che, con la loro specifica razionalità e fecondità operativa,

costituiscono a mio parere qualche cosa di nuovo e di assai rilevante nella storia del pensiero⁵. Avevo già delineato vent'anni fa questo percorso⁶, nel rielaborarlo ho tenuto presenti vari interventi di Benedetto XVI⁷. Non si tratta, comunque, di una prova “scientifica” dell’esistenza di Dio, a mio avviso impossibile, e nemmeno di un percorso che rientri nell’ambito dell’epistemologia, ma di una ricerca delle ragioni dell’intelligibilità della natura, ossia del presupposto che rende possibili le scienze. Pertanto, propriamente parlando, anche questo percorso, come quello precedente, è di carattere metafisico. Può considerarsi vicino alla quinta via di San Tommaso: ho preferito fare riferimento all’intelligibilità della natura piuttosto che alla sua finalità o al suo ordine perché la nozione di intelligibilità mi sembra più globale e oggi più difficilmente contestabile.

Il terzo percorso parte dall’esistenza della nostra libertà, la cui rivendicazione è centrale nell’epoca moderna e contemporanea. Non si ferma però alla libertà come assenza di vincoli esterni, ma fa leva sulla libertà interna e propria del soggetto umano (la libertà “a necessità interna”), largamente rimessa in dubbio nella cultura attualmente prevalente. Questa libertà è possibile soltanto se alla sua origine non vi è semplicemente la natura con le sue leggi necessarie e la sua casualità, bensì una libertà originaria. La struttura di questo percorso è quindi analoga a quella del percorso della conoscenza della natura: anch’esso è pertanto di tipo metafisico. Mi è stato suggerito da alcune pagine di Walter Kasper⁸, che si richiamano a loro volta a un’intuizione di Kant ripresa e sviluppata in particolare da Schelling. A questa considerazione iniziale, sempre all’interno del percorso della libertà, ne ho aggiunta un’altra, più consueta

⁵ A questo riguardo molto ha influito su di me un libro del mio antico maestro Bernard Lonergan, *Insight. Uno studio del comprendere umano*, Roma, Città Nuova 2007.

⁶ Camillo Ruini, *Le ragioni della fede. Indicazioni di percorso*, Cinisello Balsamo, Paoline 1993, pp. 57-76.

⁷ Incontro con i giovani di Roma e del Lazio, 6 aprile 2006; Discorso all’Università di Regensburg, 12 settembre 2006; Discorso al Convegno ecclesiale di Verona, 19 settembre 2006.

⁸ Walter Kasper, *Gesù il Cristo*, Brescia, Queriniana 1975, pp. 59, 71-72.

nella scolastica e fondamentale per John Henry Newman⁹, che fa leva su quella caratteristica essenziale della nostra libertà che è il suo rapporto al valore e all'obbligazione morale, che può trovare solo in Dio il suo fondamento ultimo. Nel mio libro non sono riuscito però a chiarire sufficientemente come e perché il rapporto a tale valore sia costitutivo della nostra libertà e come, per conseguenza, questo percorso verso Dio abbia una sua interna unità.

A questo punto vorrei ritornare brevemente sul legame che unisce i tre percorsi, già nel loro punto di partenza. Si può certo risalire validamente a Dio partendo dall'universo a cui apparteniamo oppure da noi stessi, dal soggetto umano che esiste, si interroga, desidera e ama. In entrambi i casi, però, l'altro polo (il soggetto o il mondo) è sempre coinvolto, almeno implicitamente, dato che è sempre il soggetto colui che si interroga sul mondo e cerca di risalire da esso a Dio; a sua volta il soggetto non è mai isolato e chiuso in se stesso, ma esiste, si interroga, conosce e vuole sempre e strutturalmente in rapporto con gli altri soggetti e con l'universo di cui è parte. Ciascuno dei tre percorsi parte dunque, a suo modo, dall'immanenza reciproca di soggetto e oggetto, io e mondo, con attenzione privilegiata, ma non esclusiva, al soggetto, che è il solo che si pone la questione di Dio. Aggiungo che i tre percorsi, tutti "a posteriori", implicano e richiedono sempre la conoscenza dell'esistenza del loro punto di partenza – quindi, in concreto, dell'io nel mondo – e dell'insufficienza intrinseca di tale esistenza, che spinge a interrogarsi ulteriormente.

Nel giustificare criticamente il passaggio dall'insufficienza intrinseca della nostra esistenza nel mondo all'affermazione della realtà trascendente, che – specialmente a partire dalla critica di Kant – è il punto chiave dei percorsi razionali verso Dio, ho attribuito un ruolo essenziale all'apertura illimitata del nostro interrogarsi, in virtù della quale ogni risposta apre la strada a nuove domande. Qualsiasi tentativo di porre dei limiti a questo

⁹ John Henry Newman, *Grammatica dell'assenso*, Milano, Jaca Book 2005, pp. 81-96.

processo è destinato a fallire perché provoca automaticamente una nuova interrogazione sulla sua legittimità. Possiamo interrogarci, pertanto, non solo sulle varie realtà di cui facciamo esperienza ma anche sulla totalità di ciò che esiste, sul senso e sul fondamento del tutto. In altre parole, l'ambito illimitato su cui possiamo interrogarci è l'essere in quanto tale, e non solo l'essere del mondo empirico. Vietare alla nostra ragione di interrogarsi sul fondamento ultimo della realtà sarebbe dunque un atteggiamento non "più", bensì "meno" criticamente consapevole. Una riflessione analoga può essere sviluppata a partire dall'apertura, ugualmente illimitata, della nostra volontà e libertà¹⁰.

Sulla base dei percorsi razionali verso Dio ho cercato naturalmente di rispondere alla domanda "quomodo Deus sit, vel potius quomodo non sit"¹¹. Nel far questo mi sono attenuto molto da vicino all'insegnamento di Tommaso¹² perché ritengo che la sua trattazione dell'essenza di Dio sia un vero capolavoro, finora non superato. Qui, in particolare, Tommaso si impegna in una riflessione assai ampia e rigorosa, nella quale si mostra profondamente consapevole del problema della nostra possibilità di conoscere il trascendente. Appare anche molto attento alle caratteristiche del linguaggio, pur nei limiti della cultura della sua epoca.

La questione specifica sulla quale mi sembra necessario andare al di là di Tommaso e della tradizione metafisica di matrice aristotelica è quella della relazione tra Dio e le creature, solitamente ritenuta reale da parte delle creature ma soltanto di ragione da parte di Dio, data l'irrinunciabile absolutezza dell'essere divino che impedirebbe di considerarlo realmente relativo alle creature. Se però prendiamo sul serio fino in fondo il fatto che Dio è il nostro creatore, la fonte dell'essere di tutto ciò che esiste, e non soltanto la causa finale in vista della quale avviene ogni movimento,

¹⁰ Su queste problematiche cf. Bernard Lonergan, *Metaphysics as Horizon*, in *Gregorianum* 44 (1963) 308-309. Emerich Coreth, *Metaphysik*, Innsbruck-Wien-München, Tyrolia, 1964, pp. 127-131. Idem, *Antropologia filosofica*, Brescia, Morcelliana 1978, pp. 97-99.

¹¹ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 2, prol..

¹² Specialmente alla *Summa Theologiae*, I, qq. 3-26; 44-49; 103-105; 116.

diventa difficile negare una relazione reale di Dio alle creature che nasca dall'azione creatrice, puramente attiva, libera, generosa e disinteressata (Tommaso sintetizza questi aspetti dell'azione creatrice nella formula "solius Dei actio est pure liberalis"¹³). Proprio questo carattere dell'azione creatrice sembra consentire di uscire dall'aporia, perché la relazione reale alle creature da essa implicata non comporta alcuna relatività nel senso di dipendenza o condizionamento di Dio rispetto alle creature, né alcun mutamento in Dio. In questa linea sembra lecito distinguere tra "relatività", giustamente esclusa dall'assolutezza divina, e "relazione puramente attiva e libera", compatibile invece con tale assolutezza. La rivelazione trinitaria, a seguito della quale la relazione, categoria ritenuta secondaria dal pensiero antico, è giunta a identificarsi, al pari della sostanza, con l'essere di Dio, fornisce da parte sua un impulso straordinariamente potente non ad abbandonare, ma a ripensare, approfondire e sviluppare l'approccio metafisico tradizionale alla realtà di Dio¹⁴.

Concludo riferendomi alla nota obiezione di Heidegger, secondo la quale l'atteggiamento del filosofo e quello del credente sarebbero incompatibili, dato che il credente ha già la risposta alla domanda fondamentale del filosofo, "perché vi è qualcosa piuttosto che nulla?". Questa tesi di Heidegger radicalizza il problema del rapporto tra fede e ragione nell'approccio a Dio ma presuppone una esterioresità ed estraneità reciproca tra la fede e la ragione. In realtà la fede implica e richiede la ragione al proprio interno, anzi, propriamente richiede e deve rispettare la ragione nella sua autonomia. Ciò risulta particolarmente chiaro se consideriamo la portata della scelta di credere, come decisione sul senso e

¹³ Tommaso d'Aquino, *Summa contra gentiles*, I, c. 93; *Quaestiones Disputatae de Veritate*, q. 6, a. 2 c; q. 23, a. 4 c. Cf. Camillo Ruini, *La trascendenza della grazia nella teologia di San Tommaso d'Aquino*, Roma, Università Gregoriana Editrice 1971, pp. 99-106.

¹⁴ Già da più di cinquant'anni Wolfhart Pannenberg, *L'Assunzione del concetto filosofico di Dio come problema dogmatico nella teologia cristiana delle origini*, in *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia, Queriniana 1975, pp. 330-385 (saggio che risale al 1959) e Joseph Ratzinger, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, Venezia, Marcianum 2007, pp. 51-55 (anche questo testo risale al 1959) si sono fatti portatori di questa istanza di ripensamento, certamente assai difficile da sviluppare in modo coerente, senza cadere in paralogismi.

la direzione della nostra esistenza. Una tale decisione richiede infatti di essere motivata nel modo più rigoroso possibile, senza sottrarsi alle domande più radicali circa la realtà a cui si crede, in primo luogo la realtà di Dio e di Gesù Cristo. La fede rimane dunque aperta alla domanda fondamentale, “perché esiste qualcosa piuttosto che nulla?”, in quanto, pur dandole una precisa risposta, la ripropone continuamente al proprio interno. In questo senso San Tommaso scriveva che nell’atto di fede l’assenso alla verità creduta e l’indagine riguardo a essa stanno insieme e procedono quasi di pari passo, “quasi ex aequo”¹⁵. Posso portare al riguardo una piccola testimonianza personale: penso di non aver mai dubitato della mia fede, eppure fin dalla giovinezza non ho mai smesso di interrogarmi su di essa e di cercare di chiarire anzitutto a me stesso la solidità delle ragioni che la sostengono.

¹⁵ Tommaso d’Aquino, *Quaestiones Disputatae de Veritate*, q. 14, a. 1 c; cf. *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 1 c.