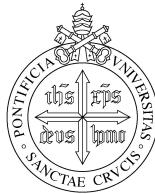


José M. Galván

SCELTI IN CRISTO PER ESSERE SANTI

II. Morale Teologale



EDUSC

INDICE

PREFAZIONE	13
CAPITOLO I. LA VIRTÙ DELLA RELIGIONE	17
1. L'accesso a Dio come compito etico	17
1.1. Il fondamento religioso dell'essere dell'uomo	18
1.2. La dimensione religiosa dell'uomo ha un'intrinseca componente etica	21
1.3. Attualità postmoderna della dimensione religiosa dell'uomo	26
2. L'uomo <i>naturaliter</i> religioso: la virtù della religione	32
2.1. La virtù della religione nella Sacra Scrittura	33
2.2. Natura della virtù della religione: l'uomo di fronte a Dio	35
2.2.1 <i>Definizione e ruolo della religione nell'insieme delle virtù</i>	36
2.2.2 <i>La religione e le virtù teologali</i>	38
2.3. I principali atti religiosi dell'uomo	40
2.3.1 <i>Culto a Dio</i>	44
2.3.2 <i>Preghiera</i>	47
2.3.3 <i>Atti straordinari della virtù della religione: voto e giuramento</i>	51
2.4. L'agire umano contrario alla virtù della religione	53
2.4.1 <i>Le forme di superstizione</i>	54
2.4.2 <i>Le forme di irreligione</i>	58
CAPITOLO II. LA VITA TEOLOGALE: LE TRE VIRTÙ DIVINE	63
1. I limiti della religiosità naturale e l'apertura teologale a Dio	63
2. La grazia come identificazione con Cristo	66
3. La vita della grazia come partecipazione alla vita trinitaria	69
4. Le tre virtù teologali	71

CAPITOLO III. LA VIRTÙ TEOLOGALE DELLA FEDE	77
1. Introduzione: attualità di un discorso etico sulla fede	77
1.1. La fede come atto proprio dell'essere umano	77
1.2. La crisi moderna e le ragioni postmoderne del credere	80
2. La virtù della fede nella Sacra Scrittura	83
2.1. La fede nell'Antico Testamento	84
2.2. La fede cristiana del Nuovo Testamento	86
2.2.1 <i>I sinottici</i>	87
2.2.2 <i>Il corpus paolino</i>	89
2.2.3 <i>Giovanni</i>	90
3. Natura teologica della virtù della fede	92
3.1. Nozione teologica di fede	93
3.1.1 <i>La fede teologica come cognizione soprannaturale della Verità di Dio</i>	93
3.1.2 <i>La fede teologica come adesione personale al Dio trino</i>	95
3.1.3 <i>La fede e i doni dello Spirito Santo</i>	99
3.1.4 <i>Corollario: le divisione della fede</i>	100
3.2. Caratteristiche dell'atto di fede	103
3.2.1 <i>La libertà della fede</i>	103
3.2.2 <i>La certezza della fede</i>	105
3.2.3 <i>La fermezza della fede</i>	105
3.2.4 <i>La fede operativa</i>	107
3.3. Le esigenze morali della fede	109
3.3.1 <i>La fede abituale come mezzo necessario per la salvezza</i>	109
3.3.2 <i>Necessità ed estensione della fede in atto per la salvezza</i>	111
3.3.3 <i>La fede come precetto morale per la salvezza</i>	114
4. La fede e il credente alla prova della storia	115
4.1. Principali manifestazioni della virtù della fede	116
4.1.1 <i>Confessare internamente la fede</i>	116
4.1.2 <i>Confessare esternamente la fede</i>	118
4.1.3 <i>Crescere nella vita di fede</i>	121
4.1.4 <i>Crescere nella conoscenza della fede</i>	122
4.2. Le difficoltà del credere e le colpe contro la fede	123
4.2.1 <i>Il credente insufficiente</i>	124
4.2.2 <i>I pericoli interni ed esterni contro la fede</i>	126
4.2.3 <i>Il rifiuto di credere: l'infedeltà e le sue forme</i>	128

CAPITOLO IV. LA VIRTÙ TEOLOGALE DELLA SPERANZA	131
1. Introduzione: la speranza nella situazione odierna	131
1.1. La natura della speranza umana	131
1.2. Attualità della speranza	136
2. La speranza nella Sacra Scrittura	140
2.1. Antico Testamento	140
2.2. Nuovo Testamento	142
2.2.1 <i>I Sinottici</i>	143
2.2.2 <i>San Paolo</i>	144
2.2.3 <i>Altri scritti neotestamentari</i>	146
3. Natura della virtù teologale della speranza	148
3.1. Elementi essenziali della Speranza teologale	148
3.1.1 <i>La speranza come virtù</i>	149
3.1.2 <i>Contenuto e causa della speranza teologale</i>	151
3.2. La speranza nell'insieme della vita teologale	153
3.3. La speranza e il dono di timore di Dio	155
4. La vita cristiana come vita di speranza	158
4.1. Caratteristiche degli atti della speranza teologale	158
4.2. Le esigenze morali della speranza	160
4.2.1 <i>Necessità della speranza</i>	161
4.2.2 <i>La speranza teologale e le speranza umane</i>	162
4.3. I peccati contro la virtù della speranza	166
4.3.1 <i>I peccati per omissione contro la speranza</i>	166
4.3.2 <i>Atti contro la speranza come desiderio</i>	167
4.3.3 <i>Atti contro la speranza come fiducia: la disperazione</i>	168
4.3.4 <i>Atti contro la speranza come fiducia: la presunzione</i>	170
CAPITOLO V. LA VIRTÙ TEOLOGALE DELLA CARITÀ	173
1. Attualità della virtù teologale della carità	173
1.1. La malattia del secolo	174
1.2. Il modello relazionale postmoderno	176
2. Chiarimenti concettuali	177
2.1. L'amore come atto propriamente umano	177
2.2. L'amore come concetto analogico	178
2.3. La natura e le forme dell'amore	179
2.3.1 <i>Amor complacentiae</i>	180
2.3.2 <i>Amor concuspiscentiae</i>	181

2.3.3	<i>Amor benevolentiae</i>	182
2.3.4	<i>Amor amicitiae</i>	183
3.	Fondamento biblico della virtù teologale della carità	184
3.1.	Antico Testamento	184
3.1.1	<i>L'amore di JHWH, chiave dell'AT</i>	185
3.1.2	<i>L'amore di risposta del popolo e del singolo</i>	187
3.2.	Nuovo Testamento	188
3.2.1	<i>Sinottici: la pienezza dell'Amore in Cristo</i>	189
3.2.2	<i>Paolo: Amore in chiave soteriologica</i>	190
3.2.3	<i>Giovanni: la teologia dell'Amore</i>	191
4.	La natura dell'Amore teologale	193
4.1.	Reale partecipazione all'Amore trinitario	193
4.2.	Elementi essenziali dell'amore a Dio	194
4.2.1	<i>L'amore a Dio è amor complacentiae</i>	194
4.2.2	<i>L'amore a Dio è amor concupiscentiae</i>	195
4.2.3	<i>L'amore a Dio è amor benevolentiae</i>	196
4.2.4	<i>L'amore a Dio è amor amicitiae</i>	197
4.2.5	<i>Amicizia con Dio e Dono di Sapienza</i>	200
4.3.	Sintesi conclusiva sulla natura teologica della carità	201
4.3.1	<i>La definizione della virtù teologale della carità</i>	202
4.3.2	<i>Preminenza della carità teologale, forma di tutta la vita morale</i>	203
5.	Gli atti della carità verso Dio	207
5.1.	Proprietà dell'amore verso Dio	207
5.1.1	<i>Amore appetitativo summus</i>	207
5.1.2	<i>Amore efficace</i>	209
5.2.	La crescita interiore della carità teologale	210
5.3.	Gli effetti (frutti) della carità	212
5.4.	Necessità della carità verso Dio	213
5.5.	La vita liturgica e sacramentale come manifestazione della carità	215
6.	Natura dell'amore teologale verso l'uomo	218
6.1.	Fondamento biblico dell'amore alle persone umane	218
6.2.	L'amore verso l'uomo appartiene alla carità teologale	222
6.2.1	<i>L'amore teologale assume l'amore naturale a sé stessi e al prossimo.</i>	222
6.2.2	<i>Natura trinitaria dell'amore alle persone umane.</i>	223
6.3.	L'amore teologale di sé stesso	225
6.3.1	<i>Essenza dell'amore soprannaturale di sé stesso</i>	225
6.3.2	<i>Gli atti di amore verso sé stesso</i>	226

INDICE

6.4. L'esercizio dell'amore teologale verso il prossimo	227
6.4.1 <i>L'amore del prossimo si manifesta nelle opere</i>	228
6.4.2 <i>L'amore verso il prossimo è universale</i>	228
6.4.3 <i>L'amore teologale verso il mondo</i>	229
6.4.4 <i>L'ordine della carità verso il prossimo</i>	230
6.4.5 <i>L'ordine della carità in relazione al bene voluto per gli altri</i>	232
6.5. I principali atti di carità verso il prossimo	233
6.5.1 <i>Gli atti di misericordia corporale e l'elemosina</i>	235
6.5.2 <i>Gli atti di misericordia spirituale e la correzione fraterna</i>	237
7. Gli atti contrari alla carità teologale	240
7.1. I peccati contro la carità verso Dio	241
7.1.1 <i>Odio a Dio</i>	241
7.1.2 <i>Accidia spirituale</i>	242
7.2. I peccati contro sé stesso	242
7.3. I peccati contro la carità verso il prossimo	243
7.3.1 <i>L'odio verso il prossimo e le sue manifestazioni</i>	244
7.3.2 <i>Lo scandalo</i>	245
EPILOGO	249

PREFAZIONE

“*Sermones morales universales minus sunt utiles, eo quod actiones in particularibus sunt*”¹. La teologia morale fondamentale ha come scopo lo studio delle dimensioni costitutive degli atti umani in quanto ordinati al fine ultimo. Questo studio, però, rimarrebbe in gran parte sterile se l’attenzione non fosse rivolta in un secondo momento agli atti concreti, che di per sé costituiscono il vero oggetto primario della teologia morale. La Teologia Morale Fondamentale contiene i *sermones morales universales*. Ovviamente l’espressione di Tommaso non vuole sottrarre importanza a questa parte iniziale e basilare della scienza teologica, ma ricordare che tale scienza non sarebbe utile se non fosse applicata alle concrete realtà esistenziali con cui ogni essere umano realizza specificamente il suo essere con Dio, il suo essere con se stesso, il suo essere con gli altri e il suo essere nel mondo. Queste dimensioni diventano gli ambiti in cui le *actiones in particularibus* acquistano il loro valore morale.

Ecco perché al trattato morale fondamentale deve seguire lo studio di ciò che classicamente si chiama “Teologia Morale Speciale”. In fin dei conti, si tratta di mettere in rapporto i singoli impegni morali in cui si snoda la concreta esistenza cristiana di ogni uomo con il Fine ultimo a cui devono essere ordinati, in base ai principi generali dell’agire morale cristiano.

La teologia morale è scienza pratica, ma anche sintetica e deduttiva; sono evidenti i pericoli che deriverebbero da una morale speciale analitica ed induttiva, tenendo conto che con questi presupposti le sue asserzioni arriverebbero sempre in ritardo, impedendo di fatto ogni sua capacità di contribuire a guidare gli atti umani a perfezione: il suo ruolo sarebbe solo giudicante *a posteriori*. Solo la deduzione e la sintesi possono fare in modo che i risultati della scienza morale servano per accompagnare e spingere l’agire delle persone umane verso l’ultimo fine, senza dover ridursi ad un’attività di giudizio esterno che arriva sempre quando non serve più.

¹ *Summa Theologiae*, II-II, prologus.

Tuttavia, tenendo presente che la determinazione degli atti umani è potenzialmente infinita, risulta evidente che una loro trattazione sintetica completa è semplicemente impossibile. A questo punto, se non si vuole atomizzare la Teologia Morale Speciale in una miriade di “teologie del genitivo” in relazione alla concreta azione umana che si cerca di illuminare con la luce della rivelazione (teologia del lavoro, teologia della comunicazione, teologia dell’economia...), si deve trovare un criterio in grado di fornire una visione sintetica degli atti umani. Un tale schema dell’agire umano concreto è stato fornito nel Deuteronomio dal Decalogo, con le sue due tavole e la loro struttura interna (cfr. *Es* 20,2-17; *Dt* 5,6-21). Ma il Decalogo, prevalentemente negativo, sembra più utile a stabilire i criteri minimi dell’agire, al di sotto dei quali non si può andare. Così facendo, apre e spinge la libertà umana verso un’infinità di azioni, senza, tuttavia, essere concreto nelle modalità di realizzazione. L’ottavo comandamento, per esempio, assicura il minimo del contenuto etico fondamentale del nostro sistema simbolico, spingendo, così, verso un uso retto ed adeguato del linguaggio umano, senza, però, dire nulla su come usare bene il linguaggio stesso. Perciò il Decalogo, insuperabile come codice etico di comportamento, potrebbe invece comportare delle difficoltà come sistema di schematizzazione teologica sintetica dell’agire umano.

Poiché il raggiungimento della pienezza dell’essere umano implica la crescita delle virtù, in quanto queste sono lo strumento che aggiunge valore al suo perfezionamento nella storia, sembra naturale strutturare la Teologia Morale Speciale in base ad esse, ed alla loro classica sistemazione nelle tre virtù teologali e quattro cardinali che, almeno tendenzialmente, cercano di includere l’infinita varietà delle azioni umane.

Appare logico, perciò, cominciare, in ambito teologico, dalle virtù che si riferiscono all’agire dell’uomo verso Dio, perché è questa relazione ad orientare l’asse centrale dell’esistenza e, con esso, le altre relazioni morali che riguardano le realtà create. Il fondamento antropologico di questa relazione è perfezionato dalla virtù della religione, i cui atti nel cristiano inabitato sono elevati dalla grazia ad un’espressione nuova, frutto dell’azione personale del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo nell’anima. Manifestazione esatta ed adeguata di questa perfezione donale e gratuita, nell’agire umano concreto, sono le tre virtù teologali².

² Da notare che lo schema logico di base sarebbe lo stesso se l’impostazione fosse quella di una Morale Speciale fondata sui Comandamenti, anziché sulle virtù, come accade, per esempio, nel Catechismo della Chiesa Cattolica. Si fonderebbe così una Morale Speciale della *prima tavola*, corrispondente alla Morale Teologale trattata in questo manuale, seguita dalla Morale della *seconda tavola*: «L’affermazione che “uno solo è buono” ci rimanda così alla “prima tavola” dei

Ecco perciò il programma di questa prima parte della Teologia Morale Speciale, o Morale Teologale: lo studio dei compiti morali dell'uomo che sono manifestazione della virtù della religione e delle virtù teologali, Fede, Speranza, Carità. Le altre parti della Morale Speciale faranno riferimento all'essere nel mondo, nonché all'essere con se stesso e con gli altri, regolato dalle quattro virtù cardinali; istanze queste sempre illuminate dall'essere con Dio nella vita della grazia.

Va detto subito, come premessa metodologica, che quanto contenuto in questo volume presuppone non soltanto la Morale fondamentale (primo volume della presente opera), ma anche i dati provenienti dall'antropologia teologica, su cui si fonda la nostra conoscenza del rapporto dell'uomo con Dio e la nostra possibilità di comprensione della dinamica esistenziale di identificazione con Cristo. Pertanto, si farà riferimento, quando necessario, ai concetti fondamentali dell'antropologia teologica senza approfondirli, e rimandando fin da adesso il lettore al corrispondente trattato teologico, in cui si deve andare a fondo sulla concettualizzazione della vita teologale in base alla Rivelazione.

Parimenti si preavvisa che molti dei concetti riguardanti lo sviluppo concreto della vita religiosa e teologale, nel loro sviluppo esistenziale nel singolo e nella comunità, richiederanno un sviluppo ulteriore che viene affidato ai trattati di Teologia della Spiritualità, di Teologia sacramentaria e di Ecclesiologia. Diversamente da altre parti della Teologia Morale Speciale, infatti, la Morale Teologale ha il dovere di esaminare un tipo di attività in cui l'azione divina e quella umana sempre si intersecano, per cui non basterà mai il solo studio dell'agire umano illuminato dalla luce della Rivelazione.

comandamenti, che chiama a riconoscere Dio come Signore unico e assoluto e a rendere culto a Lui solo a motivo della sua infinita santità (cf *Es* 20,2-11). *Il bene è appartenere a Dio, obbedire a Lui*, camminare umilmente con Lui praticando la giustizia e amando la pietà (cf *Mic* 6,8). *Riconoscere il Signore come Dio è il nucleo fondamentale, il cuore della Legge*, da cui discendono e a cui sono ordinati i precetti particolari. Mediante la morale dei comandamenti si manifesta l'appartenenza del popolo di Israele al Signore, perché Dio solo è Colui che è buono. Questa è la testimonianza della Sacra Scrittura, in ogni sua pagina permeata dalla viva percezione dell'assoluta santità di Dio: "Santo, santo, santo è il Signore degli eserciti" (*Is* 6,3). Ma se Dio solo è il Bene, nessuno sforzo umano, neppure l'osservanza più rigorosa dei comandamenti, riesce a "compiere" la Legge, cioè a riconoscere il Signore come Dio e a rendergli l'adorazione che a Lui solo è dovuta (cf *Mt* 4,10). *Il "compimento" può venire solo da un dono di Dio*: è l'offerta di una partecipazione alla Bontà divina che si rivela e si comunica in Gesù, colui che il giovane ricco chiama con le parole "Maestro buono" (*Mc* 10,17; *Lc* 18,18). Ciò che ora il giovane riesce forse solo a intuire, verrà alla fine pienamente rivelato da Gesù stesso nell'invito: "Vieni e seguimi" (*Mt* 19,21)», S. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Veritatis splendor*, n. 11.

Infine, si deve tenere presente che queste pagine sono state pensate per un corso basilare di Teologia Morale, orientato soprattutto al primo ciclo della facoltà di Teologia. Si è fatta, perciò, la scelta di favorire la chiarezza e completezza dello schema fondamentale della Morale Teologale, evitando approfondimenti senz'altro necessari alla scienza teologica, ma forse eccessivi per chi approccia per la prima volta questi studi. Ugualmente si è ridotto l'apparato critico al minimo indispensabile. Non si deve aspettare, pertanto, niente che non si trovi nella manualistica classica. In concreto, questo testo si riconosce debitore dei manuali di Pruemmer e di Mausbach, con l'unico tentativo di aggiornarli in base ad un maggiore ricorso al dato biblico, come richiesto a tutta la teologia dal Concilio Vaticano II, e al Magistero contemporaneo. L'unica novità riguarda la trattazione iniziale della virtù della religione, che i manuali scolastici, come anche la *Summa Theologiae*, collocano sempre dopo le virtù teologali, in quanto la considerano già come virtù morale infusa, informata dalla carità. Quest'alterazione dell'ordine abituale, come si cercherà di chiarire nel primo capitolo, è dovuta ad un tentativo di adeguare il manuale alle richieste del mondo odierno, in cui il bisogno, forse inconsapevole, di un pensiero religioso è molto forte, mentre mancano risorse per aprirsi al Dio della Fede.

Non posso finire questa prefazione senza ringraziare e manifestare il mio debito agli studenti che in questi ultimi anni hanno seguito questa materia nella Pontificia Università della Santa Croce, così come ai colleghi del Dipartimento di Teologia Morale. In concreto, è giusto manifestare che gran parte del primo capitolo si deve al lavoro personale del prof. Duarte de Sousa Lara, che per qualche tempo collaborò col Dipartimento. Un ringraziamento speciale a Simona Martini, studentessa della Facoltà di Teologia, per l'infaticabile lavoro di correzione del testo italiano, e a Misa Russo per il suo aiuto nella redazione dell'ultimo capitolo.

I. LA VIRTÙ DELLA RELIGIONE

«Ora, l'uomo si volge ordinatamente a Dio quando ne riconosce la suprema maestà e il supremo magistero, quando accetta con sottomissione le verità divinamente rivelate, quando ne osserva religiosamente le leggi, quando fa convergere verso di Lui tutta la sua attività, quando per dirla in breve presta, mediante la virtù della religione, il debito culto all'unico e vero Dio».
PIO XII, *Enc. Mediator Dei*, 20 novembre 1947

1. L'ACCESSO A DIO COME COMPITO ETICO

Nel primo volume del presente Manuale è stata sottolineata la condizione filiale come elemento fondante della Teologia Morale: siamo chiamati ad essere ed agire come figli di Dio in Cristo per mezzo dello Spirito Santo. In altre parole, ogni persona umana è stata creata da Dio per poter godere della Sua stessa vita intima, cioè, per potere partecipare alla vita di comunione intratrinitaria, per mezzo di un personale rapporto, cognitivo e amoroso, con il Padre, per il Figlio nello Spirito. La persona umana, «fin dal suo concepimento è destinata alla beatitudine eterna»¹, e solo in essa troverà il suo pieno compimento. «Ci hai fatti per Te – scriveva sant'Agostino – e il nostro cuore non ha posa finché non riposa in Te»². La scienza teologica, fondata nella Rivelazione, ha come compito mettere in luce come questo accesso soprannaturale a Dio, pur non essendo una richiesta della natura, presupponga la naturale condizione dell'uomo come *capax Dei*; senza questa apertura o possibilità, il dono di Dio apparirebbe all'uomo stesso come privo di senso ed inconcepibile, come qualcosa che esternamente si aggiunge al proprio essere e in qualche senso lo contraddice. In questo pri-

¹ CCC, n. 1703.

² S. AGOSTINO D'IPPONA, *Confessiones*, 1, 1, 1.

mo paragrafo del capitolo si cercherà di evidenziare come questa condizione dell'uomo capace di Dio (1.1) comporti già una tensione etica religiosa (1.2), specialmente significativa nei nostri giorni (1.3).

1.1. *Il fondamento religioso dell'essere dell'uomo*

Siamo stati creati *per* Dio e questo fatto configura in una maniera determinante tutto l'agire umano, il quale si presenta come una risposta a tale basilare condizione: si può dire che la creazione, e in concreto la creazione ad immagine di Dio, comporta una condizione ontologica di dipendenza che determina alla radice l'esistenza umana come esistenza orientata verso il Creatore. Nel caso della creatura non-immagine si potrebbe dire che questa dipendenza ontologica non ha un'altra conseguenza che l'essere manifestazione della gloria di Dio secondo la logica paolina del *per ea quae facta sunt* («Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità», *Rm* 1,20): in questo senso si può parlare di una religione del creato materiale, che, non cosciente, si muove solo a livello della costituzione metafisica degli esseri: una sorta di religione come *debito ontologico*. Si può così parlare di una «religiosità ontologica», termine con cui vogliamo riferirci alla intrinseca tendenza verso il creatore che è presente inconsapevolmente in ogni creatura, e che solo la ragione umana sarà in grado di concettualizzare in parte: una sorta di nostalgia metafisica che esprime la dipendenza della creatura nei confronti del Creatore, che Tommaso indicava come *relazione reale*: «Per creazione attiva si intende l'azione di Dio, che è poi la sua essenza, con in più una relazione verso la creatura. Ma questo rapporto alla creatura in Dio non è reale, ma solo di ragione. Invece la relazione delle creature a Dio è reale, come si è detto sopra trattando dei nomi di Dio»³. Ovviamente, a questo livello non si può ancora parlare della religione come virtù, ma sì del livello fondante che sarà portato a perfezione dall'agire virtuoso⁴.

³ «Creatio active significata significat actionem divinam, quae est eius essentia cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum. Relatio vero creaturae ad Deum est relatio realis, ut supra dictum est, cum de divinis nominibus ageretur», *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 3, ad 1^{um}.

⁴ Cfr. D. COMPOSTA, *Natura e religione. Studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, PAS Verlag, Zurigo 1971, p. 86; J. DE FINANCE, *La notion du Bien*, in «Gregorianum» 39 (1958) 5-42; A. LÓPEZ MARTÍNEZ, *El debate anglo-americano contemporáneo sobre la teoría tomista de la ley natural. La razón práctica y las inclinaciones naturales en la Summa Theologiae I-II q. 94, a. 2*, EDUSC, Roma 2006, pp. 60-67.

La creatura-immagine, quindi, è consapevole di questa condizione e, come indicato dal testo di Romani a cui si è prima fatto riferimento, la *contempla con l'intelletto*, sia in sé stessa che nel resto della creazione non personale; per la persona umana il debito ontologico della condizione creaturale comporta la consapevole riconoscenza verso il Creatore a due livelli: in quanto essere libero e cosciente, in prima persona; e, in quanto unica creatura capace di cogliere la distinzione e la condizione creaturale del resto degli esseri, diventando “voce di ogni creatura”. Sulla base di questa cosciente riconoscenza si capisce perché il Concilio Vaticano II stabilisce che «la ragione più alta della dignità dell'uomo consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio. Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio: non esiste, infatti, se non perché, creato per amore da Dio, da lui sempre per amore è conservato, né vive pienamente secondo verità se non lo riconosce liberamente e se non si affida al suo Creatore»⁵. L'uomo è quindi chiamato a riconoscere il suo Creatore, a entrare in dialogo con Lui e ad affidarsi amorosamente a Lui.

Tale intima comunione di vita per la quale, in definitiva, tutti siamo stati creati e per la quale anela il desiderio più profondo del nostro cuore, viene portata al suo livello più alto e sublime dalla comunicazione vitale con la Trinità. Questo destino ultimo, però, eccede totalmente le capacità naturali della persona umana: non può sperarlo, persino neanche desiderarlo, se non dopo aver ricevuto il dono gratuito dalla bontà divina. Questo dono viene preparato da tutta la Storia della Salvezza e ci viene disinteressatamente offerto in Gesù Cristo, Figlio di Dio. «Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna» (Gv 3,16). Per avere la vita eterna occorre quindi credere nel Figlio Unigenito, Lui «proprio rivelando il mistero del Padre e del suo Amore, svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione»⁶, cioè, quella di diventare «partecipi della natura divina» (1Pt 1,4).

«La luce della fede in Gesù illumina anche il cammino di tutti coloro che cercano Dio, e offre il contributo proprio del cristianesimo nel dialogo con i seguaci delle diverse religioni. La Lettera agli Ebrei ci parla della testimonianza dei giusti che, prima dell'Alleanza con Abramo, già cercavano Dio con fede. Di Enoc si dice che “fu dichiarato persona gradita a Dio” (Eb 11,5), cosa impossibile senza la fede, perché chi “si avvicina a Dio, deve credere che egli esiste e che ricompensa coloro che lo cercano” (Eb 11,6). Possiamo così capire che il cammino dell'uomo religioso passa per la confessione di un Dio che si prende cura di lui e che non è impossibile

⁵ CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 19.

⁶ CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 22.

trovare. Quale altra ricompensa potrebbe offrire Dio a coloro che lo cercano, se non lasciarsi incontrare? Prima ancora, troviamo la figura di Abele, di cui pure si loda la fede a causa della quale Dio ha gradito i suoi doni, l'offerta dei primogeniti dei suoi greggi (cfr *Eb* 11,4). L'uomo religioso cerca di riconoscere i segni di Dio nelle esperienze quotidiane della sua vita, nel ciclo delle stagioni, nella fecondità della terra e in tutto il movimento del cosmo. Dio è luminoso, e può essere trovato anche da coloro che lo cercano con cuore sincero»⁷.

Per credere in Gesù ed accogliere il dono della vita eterna ci vuole un cuore ben disposto, aperto alla verità e all'amore. Questo fatto implica una continua conversione dalle tenebre dell'errore e dal vivere «per se stessi» (*2Cor* 5,15), giacché l'uomo è chiamato ad abbracciare, per mezzo della fede in Cristo, la «Verità di Dio» (*Rm* 1,25) e ad accogliere il Suo stesso Amore. Infatti, per noi che crediamo, «l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori» (*Rm* 5,5), e perciò «noi amiamo, perché egli ci ha amati per primo» (*IGv* 4,19).

Occorre pertanto affermare che, anche se l'accesso alla vita eterna è un dono gratuito precedente qualsiasi merito da parte degli uomini, è anche vero che ciò non avviene senza coinvolgere tutta la nostra condizione di creature libere: per ricevere il dono della vita intradivina, l'uomo deve disporre rettamente il suo cuore, il che presuppone una onesta ricerca della verità e il desiderio di vivere secondo il comandamento dell'amore; il mistero dell'Amore che Dio è in quanto donato anziché trovare l'uomo come recettore passivo, lo trova come *l'altro* di un misterioso disegno divino per cui le Persone trinitarie *aspettano*, in un certo senso, una risposta che provenga liberamente dalla loro libera creatura. Si prende atto, pertanto, dell'essere un aspetto essenziale del contenuto intellettuale della Rivelazione divina non solo la sua valenza salvifica, ma anche il fatto che questo corrisponde ad una dimensione antropologica per cui l'uomo, pur dipendendo totalmente della grazia, è parte attiva del disegno di salvezza.

La partecipazione alla vita intima intratrinitaria, quindi, si presenta contemporaneamente come dono da accogliere e compito da svolgere. In quanto compito da svolgere, la dimensione teologica dell'uomo si realizza attraverso le virtù teologali, che verranno studiate più avanti; la struttura di accoglienza si fonda, invece, sulla sua naturale capacità di Dio, per cui i due livelli di Rivelazione divina (tramite la creazione e tramite la Parola), sono e devono restare saldamente uniti nel soggetto umano: la trascendenza della Parola non può non trovare un presupposto sulla certezza del primo; altrimenti l'ordine della Rivelazione soprannaturale sarebbe, almeno, *transumano*, se non addirittura

⁷ FRANCESCO, Enc. *Lumen fidei*, n. 35.

antiumano. A questo livello si struttura costitutivamente la capacità di accesso naturale dell'uomo a Dio che fonda la sua natura religiosa.

«Presupposto necessario di un sano culto divino è la *conoscenza di Dio*, naturale o soprannaturale; senza di essa il sentimento religioso, unito spesso alla superstizione, porta a gravi deviazioni. Lo dimostra la storia e la psicologia delle religioni»⁸.

1.2. *La dimensione religiosa dell'uomo ha un'intrinseca componente etica*

Già dai primi passi della storia di Israele si trovano accenni alla valenza morale intrinsecamente unita all'accesso naturale dell'uomo a Dio di cui veniamo parlando: dai primitivi racconti della creazione in cui la dipendenza radicale del creato in riguardo a Dio è palese, ai salmi in cui si manifesta l'obbligo del creato di essere canto di lode al Creatore (cfr. *Sal* 8; 29; 65; 104...), ai testi più espliciti del cantico dei tre giovani (cfr. *Dn* 3,52-90) o la forte affermazione del capitolo 13 del libro della Sapienza: «Davvero stolti per natura tutti gli uomini che vivevano nell'ignoranza di Dio, e dai beni visibili non riconobbero l'artefice, pur considerandone le opere...» (v. 1).

La condizione consapevolmente religiosa dell'uomo non è, come nella religiosità ontologica che condividiamo con la natura materiale, un semplice dato di fatto. Il prologo di Giovanni è particolarmente esplicito nell'indicare l'intrinseca difficoltà che la natura umana caduta trova per stabilire un rapporto personale con Dio: nonostante Cristo, Verbo di Dio senza il quale «nulla è stato fatto di tutto ciò che esiste» (*Gv* 1,2), sia «la luce degli uomini» (*Gv* 1,4), di fatto «Dio nessuno l'ha mai visto» (*Gv* 1,18), perché «la luce splende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno accolta» (*Gv* 1,5); intrinseca difficoltà che è comunque da integrare con le affermazioni bibliche di una reale capacità di accesso a Dio (cfr. *Sap* 13,1-8; *Rm* 1,18-20) confermate dalla dichiarazione dogmatica della *Dei Filius* del concilio Vaticano I⁹, e recentemente ricordata da Giovanni Paolo II:

«Racconta l'evangelista Luca negli Atti degli Apostoli che, durante i suoi viaggi missionari, Paolo arrivò ad Atene. La città dei filosofi era ricolma di statue rappresentanti diversi idoli. Un altare colpì la sua attenzione ed egli ne trasse prontamente

⁸ J. MAUSBACH, *Teologia Morale*, vol. II (*La Morale Speciale*), ed. Paoline, Alba 1959, p. 221.

⁹ «Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; "invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur" (*Rm* 1,20): attamen placuisse eius sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano genere revelare, dicente Apostolo: "Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis: novissime diebus istis locutus est nobis in Filio" (*Eb* 1,1-2)», Conc. VATICANO I, Cost. *Dei Filius*, cap. 2, DS 3004.

lo spunto per individuare una base comune su cui avviare l'annuncio del kerigma: «Cittadini ateniesi, — disse — vedo che in tutto siete molto timorati degli dei. Passando, infatti, e osservando i monumenti del vostro culto, ho trovato anche un'ara con l'iscrizione: Al Dio ignoto. Quello che voi adorare senza conoscere, io ve lo annunzio» (At 17,22-23). A partire da qui, san Paolo parla di Dio come creatore, come di Colui che trascende ogni cosa e che a tutto dà vita. Continua poi il suo discorso così: «Egli creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra. Per essi ha stabilito l'ordine dei tempi e i confini del loro spazio, perché cercassero Dio, se mai arrivino a trovarlo andando come a tentoni, benché non sia lontano da ciascuno di noi» (At 17,26-27). L'apostolo mette in luce una verità di cui la Chiesa ha sempre fatto tesoro: nel più profondo del cuore dell'uomo è seminato il desiderio e la nostalgia di Dio. Lo ricorda con forza anche la liturgia del Venerdì Santo quando, invitando a pregare per quanti non credono, ci fa dire: «O Dio onnipotente ed eterno, tu hai messo nel cuore degli uomini una così profonda nostalgia di te, che solo quando ti trovano hanno pace». Esiste quindi un cammino che l'uomo, se vuole, può percorrere; esso prende il via dalla capacità della ragione di innalzarsi al di sopra del contingente per spaziare verso l'infinito. In differenti modi e in diversi tempi l'uomo ha dimostrato di saper dare voce a questo suo intimo desiderio. La letteratura, la musica, la pittura, la scultura, l'architettura ed ogni altro prodotto della sua intelligenza creatrice sono diventati canali attraverso cui esprimere l'ansia della sua ricerca. La filosofia in modo peculiare ha raccolto in sé questo movimento ed ha espresso, con i suoi mezzi e secondo le modalità scientifiche sue proprie, questo universale desiderio dell'uomo»¹⁰.

La dimensione religiosa della persona umana, fondata da quest'affermazione del reale accesso naturale a Dio, non si esaurisce nella sua componente cognitiva, ma ha anche un'intrinseca dimensione morale. In questa linea lo stesso San Tommaso aveva affermato la necessità morale, non assoluta, della Rivelazione soprannaturale delle verità naturali su Dio¹¹, proprio come forma concreta di sopperire ai limiti dell'intelletto e la volontà, feriti dal peccato originale. Risulta evidente perciò il fatto che l'iniziativa divina nella rivelazione comporta una manifestazione di premura verso la creatura ferita; ed è proprio questo amore divino anticipante a richiamare una risposta libera. Sempre il Vaticano I, in relazione a questo, afferma:

«Si deve a questa divina Rivelazione se tutto ciò che delle cose divine non è di per sé assolutamente inaccessibile alla ragione umana, anche nella presente condizione del genere umano può facilmente essere conosciuto da tutti con certezza e senza

¹⁰ SAN GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 24.

¹¹ Cfr. *Summa contra Gentiles*, I, 4.

alcun pericolo di errore. Tuttavia non per questo motivo deve dirsi assolutamente necessaria la Rivelazione, ma perché nella Sua infinita bontà Dio destinò l'uomo ad un fine soprannaturale, cioè alla partecipazione dei beni divini, che superano totalmente l'intelligenza della mente umana; infatti Dio ha preparato per coloro che Lo amano quelle cose che nessun occhio vide, nessun orecchio mai udì, nessun cuore umano conobbe (1Cor 2,9).¹²

Questa duplice, non contraddittoria dimensione (reale possibilità, impossibilità morale) sembra molto adeguata alla natura stessa della Rivelazione divina, che non si impone inevitabilmente all'attenzione dell'uomo, ma appare *quasi in occulto*, includendo un livello di incertezza che richiede alla persona umana una scelta libera e decisa verso Dio. È vero che nello stato di giustizia originale della creatura, prima del peccato originale, l'uomo sarebbe stato anche libero, non costretto, nel raggiungere Dio. Ma l'attuale condizione di libertà ferita comporta una dimensione di problematicità per cui l'uomo non è soltanto *naturalmente* religioso, ma deve impegnarsi a diventare *virtuosamente* religioso. O, per meglio dire, la sua forma di essere naturalmente religioso comporta il vivere la virtù della religione.

Dal punto di vista naturale, l'uomo non cerca solo di conoscere Dio per soddisfare la sua sete di verità in ambito religioso, ma anche per poter orientare la propria condotta e per riempire di senso il proprio vivere, in maniera di poter servire e amare Dio nel modo conveniente. Come in qualsiasi rapporto interpersonale, anche nell'accesso naturale dell'uomo a Dio la conoscenza dell'altro è una premessa indispensabile, il primo passo per poter poi costruire un rapporto personale. Ma nello stesso tempo quella conoscenza dell'altro si dà su un presupposto di mutua chiamata al dialogo, per cui intuisco che è bene per me e per l'altro che si dia la comunione personale, e che è conveniente per la perfezione dell'essere personale l'uscire da sé per trovare e darsi all'altro. Nei rapporti interpersonali non si cerca la conoscenza dell'altro per incrementare la mia conoscenza della realtà, tanto meno per il proprio profitto: siamo spinti dalla nostra natura dialogica a cercare, nell'affermazione dell'altro in quanto altro, la sua e la nostra perfezione fondata su una mutua dedizione personale. Una conoscenza interpersonale senza questa componente donale non è pienamente umana: la circolarità conoscenza-amore non può essere rotta, antepo- nendo uno dei due componenti all'altro.

Si può, pertanto, affermare che c'è un forte collegamento fra conoscenza della verità su Dio e comportamento morale, e lo stesso vale per il rifiuto di

¹² Conc. VATICANO I, Cost. *Dei Filii*, cap. 2, DS 3005.

questa verità, che condurrebbe alla corruzione dell'agire umano. Non bisogna, perciò, stupirsi se san Paolo parlando dei pagani affermi che «essi sono dunque inescusabili, perché, pur conoscendo Dio, non gli hanno dato gloria né gli hanno reso grazie come a Dio, ma hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e si è ottenebrata la loro mente ottusa», cioè, in fondo «hanno cambiato la verità di Dio con la menzogna» «e poiché hanno disprezzato la conoscenza di Dio, Dio li ha abbandonati in balia d'una intelligenza depravata, sicché commettono ciò che è indegno, colmi come sono di ogni sorta di ingiustizia, di malvagità, di cupidigia, di malizia; pieni d'invidia, di omicidio, di rivalità, di frodi, di malignità; diffamatori, maldicenti, nemici di Dio, oltraggiosi, superbi, fanfaroni, ingegnosi nel male, ribelli ai genitori, insensati, sleali, senza cuore, senza misericordia» (*Rm* 1,21.25.28-31). Il rifiuto di Dio finisce per produrre gravi disordini morali che, in certo modo, sono a loro volta la manifestazione di tale rifiuto.

Abbiamo già accennato che l'uomo, nello sperimentare in quanto creatura razionale il fatto che la creazione, con la sua bellezza e verità, non è affatto necessaria a Dio, che rimane sempre libero di fronte all'azione creatrice, non può non riconoscere l'infinita maestà divina "per le opere che ha fatto". Perciò l'opera creatrice è una chiamata al dialogo tra creatore e creatura spirituale che si manifesta come impegno di adorazione, riverenza e libera sottomissione della creatura nei confronti del Creatore. La riconoscenza del Creatore e dei doni da Lui ricevuti, pertanto, dovrebbero muovere l'uomo, quasi istintivamente, ad onorare ed a manifestare a Dio, anche con atti esterni, la propria gratitudine creaturale. Però, proprio perché la dinamica della creazione manifesta simultaneamente la lontananza infinita tra i dialoganti e la finitezza e la libertà della creatura, non è di fatto scontato che questa chiamata al dialogo si realizzi o si realizzi nella maniera adeguata: in questo consiste l'obbligo morale di essere religioso. In questa linea di ragionamento ricorda il Concilio Vaticano II che «a motivo della loro dignità, tutti gli esseri umani, in quanto sono persone, dotate cioè di ragione e di libera volontà e perciò investiti di personale responsabilità, sono dalla loro stessa natura e per obbligo morale tenuti a cercare la verità, in primo luogo quella concernente la religione. E sono pure tenuti ad aderire alla verità una volta conosciuta e ad ordinare tutta la loro vita secondo le sue esigenze»¹³.

Riassumendo, si può dire che l'uomo è un essere aperto alla Trascendenza, un essere che indaga naturalmente sui fondamenti e le cause ultime del creato, e questa stessa ricerca, che gli è naturale, lo conduce a Dio, e pertanto si configura

¹³ CONCILIO VATICANO II, Dich. *Dignitatis humanae*, n. 2.

come una ricerca religiosa. L'uomo, infatti, «grazie alla ragione è capace di comprendere l'ordine delle cose stabilito dal Creatore. Grazie alla sua volontà è capace di orientarsi da sé al suo vero bene»¹⁴ e trovare così la vera felicità. Dire che l'uomo è un essere che naturalmente cerca Dio, non implica, comunque, che di fatto questa tendenza naturale venga realizzata da tutti. Anzi, l'uomo può liberamente rifiutare una tale ricerca di Dio e accontentarsi con delle "piccole" verità. Comunque, anche «se l'uomo può dimenticare o rifiutare Dio, Dio però non si stanca di chiamare ogni uomo a cercarlo perché viva e trovi la felicità. Ma tale ricerca esige dall'uomo tutto lo sforzo della sua intelligenza, la rettitudine della sua volontà, "un cuore retto" ed anche la testimonianza di altri che lo guidino nella ricerca di Dio»¹⁵.

Questa ricerca di Dio, è per la sua natura stessa un'opera faticosa, che è stata resa ancora più difficile a causa del disordine che il peccato ha introdotto nel cuore dell'uomo.

«Infatti, sebbene la ragione umana, per dirla semplicemente, con le sole sue forze e la sua luce naturale possa realmente pervenire ad una conoscenza vera e certa di un Dio personale, il quale con la sua Provvidenza si prende cura del mondo e lo governa, come pure di una legge naturale inscritta dal Creatore nelle nostre anime, tuttavia la stessa ragione incontra non poche difficoltà ad usare efficacemente e con frutto questa sua capacità naturale. Infatti le verità che concernono Dio e riguardano i rapporti che intercorrono tra gli uomini e Dio, trascendono assolutamente l'ordine delle cose sensibili, e, quando devono tradursi in azioni e informare la vita, esigono devoto assenso e la rinuncia a se stessi. Lo spirito umano, infatti, nella ricerca intorno a tali verità, viene a trovarsi in difficoltà sotto l'influsso dei sensi e della immaginazione ed anche a causa delle tendenze malsane nate dal peccato originale. Da ciò consegue che gli uomini facilmente si persuadono, in tali argomenti, che è falso o quanto meno dubbio ciò che essi non vorrebbero che fosse vero»¹⁶.

Dio è, quindi, il problema dell'uomo. Una realtà divina che vincola come creatura la totalità del genere umano, è nello stesso tempo una realtà nascosta agli uomini. L'uomo è tendenzialmente portato ad attingere l'Assoluto, ma la sua situazione concreta nella storia propende a svincolarlo e a distanziarlo, in maniera di impossibilitare una risposta definitiva. Dalla risultante di questa tensione dipende l'orientamento dell'asse generale dell'esistenza dell'uomo. È stato perciò affermato che il problema di Dio è il problema dei problemi, il «problema

¹⁴ CCC, n. 1704.

¹⁵ CCC, n. 30.

¹⁶ PIO XII, Lett. enc. *Humani generis*, DS 3875.

essenziale dell'uomo essenziale»¹⁷. Parallelamente possiamo dire che l'obbligo di dare una risposta alla questione dell'essere religioso dell'uomo che riguardi non solo la dimensione intellettuale ma anche quella prassica dell'esistenza umana, costituisce la richiesta etica che si trova alla base di tutte le altre scelte umane.

«Si tratta qui anzitutto delle relazioni dell'essere e del loro corrispondente sviluppo. Dalla loro considerazione sorge la questione circa l'obbligazione morale che importano. Questa personale corrispondenza dell'essere della creatura al Dio perfettissimo può essere considerata anzitutto in sé come atto religioso, prescindendo dal suo significato morale e dalla sua intima struttura. Ma poiché tale atto è richiesto da Dio e deve essere posto con coscienza e libertà, la considerazione morale è necessariamente connessa a quella ontologica. *Religione e moralità* sono così aspetti diversi di un solo e medesimo atto, distinti, ma non separabili»¹⁸

1.3. *Attualità postmoderna della dimensione religiosa dell'uomo*

Spesso l'ambiente in cui la persona umana cresce e si sviluppa è inquinato da errori e vizi morali che creano ancora più ostacoli a questa fondamentale ricerca. La "cultura" postmoderna occidentale odierna, ha sviluppato una razionalità di tipo soggettivista e antimetafisica che conduce ad un forte scetticismo nelle capacità naturali della ragione umana e allo stesso tempo propone certi vizi come veri valori da realizzare nella vita. Questa anti-cultura che si è andata formando negli ultimi secoli può rendere l'accesso naturale a Dio molto difficile alle nuove generazioni. È ormai palese che «nelle condizioni storiche in cui si trova, l'uomo incontra molte difficoltà per conoscere Dio con la sola luce della ragione»¹⁹. Davanti a questo verrebbe da pensare che solo Dio stesso, potrebbe dirci con certezza assoluta chi veramente Lui è; ciò è avvenuto lungo la Storia della Salvezza, la quale ha avuto il suo culmine in Cristo Gesù che ci ha rivelato il vero volto del Padre e donato la Legge vivificante dello Spirito.

In queste circostanze può sorgere la tentazione di creare un *by-pass* alla condizione odierna dell'uomo e del mondo, per chiudersi in un universo di senso religioso che nulla ha a che vedere con il senso della realtà. Allora non può sorprendere che i due universi parlino linguaggi diversi, mutuamente incomprensibili, e che l'unica possibilità sia l'imposizione violenta di uno di essi

¹⁷ Cfr. C. FABRO, *Il problema di Dio (Introduzione al problema teologico)*, in AA.VV. *Problemi e orientamenti in Teologia Dogmatica*, ed. Marzorati, Milano 1975, vol. II, pp. 1-9. Cfr. anche C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma 1967; J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca 1988.

¹⁸ MAUSBACH, *op. cit.*, vol. II, pp. 218-219.

¹⁹ CCC, n. 37.

sull'altro. Così, alla fine del secolo scorso il pessimismo culturale era la regola; per esempio, Walter Kasper affermava che «per molti oggi il messaggio cristiano su Dio è diventato ormai linguaggio estraneo, incomprensibile e inassimilabile. Nell'attuale contesto di esperienza, sembrano ormai aver perso ogni senso tanto le domande come la risposta che da esso ci vengono»²⁰.

Ma non tutto nei nostri giorni è negativo; anche se è vero che la condizione odierna dell'uomo allontana da Dio, appare anche evidente che i mutamenti epocali dei nostri giorni stanno aprendo nuove vie, alcune non certamente strette, al fenomeno religioso. Talune istanze provenienti dall'ambito della filosofia, della cultura, dell'arte e della scienza hanno cominciato a chiedere con premura una maggiore chiarezza concettuale su questo argomento, su cui il pensiero contemporaneo è palesemente non sufficientemente ricco. Nei nostri giorni si trova — in apparente contrasto con quanto detto prima — una non disprezzabile produzione relativa alla tematica dell'esperienza religiosa²¹. Non soltanto dall'ambito della cultura umanistica o dell'arte — sfere a cui l'idea di Dio è più congeniale — provengono questi richiami: basti pensare all'abbondanza con cui il problema di Dio e della trascendenza si è posto in istanze provenienti dall'ambito delle scienze sperimentali e, in concreto, della fisica: autori come Prigogine (in positivo), Hawking o Dawkins (in negativo) ne sono un'eloquente testimonianza.

Le strade che hanno portato al Terzo millennio sono molteplici e vengono da lontano. Si può dire che, in primo luogo, siamo segnati da una carica culturale e sociologica proveniente dall'ormai lontana affermazione del principio di immanenza e dall'idealismo. Ciò ha comportato, nell'arco di due secoli, la progressiva e concatenata apparizione delle fasi di *secolarità*, *autonomia*, *imma-*

²⁰ W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia 1985, p. 98. Nella stessa linea si esprimeva A. Rizzi nell'introduzione al famoso H. OTT, *Il Dio Personale*, Casale Monferrato 1983, p. XII: «La teologia della morte di Dio continua ad essere attuale, anche se la corrente è finita. Più come fenomeno culturale che come corrente di pensiero teologico».

²¹ Così si esprimeva il filosofo italiano A. Rigobello nella presentazione del manuale scolastico di Baccarini, Ivaldo, Nepi, *Il problema di Dio: lezioni di storia della filosofia*, Roma 1987: «... il pensiero contemporaneo, se in merito alla dottrina su Dio si trova in uno stato di privazione e di indigenza, è invece ricco di analisi per quanto si riferisce all'esperienza religiosa. La via antropologica favorisce queste analisi, lo stesso modello fenomenologico aiuta a enucleare i significati. Fenomenologia della religione e analisi del linguaggio religioso sono discipline che hanno avuto un particolare sviluppo negli ultimi decenni, sviluppo indicativo di un orientamento e di una reale esigenza. Tutto ciò naturalmente è soltanto il supporto al problema, anzi al tema di Dio. È un supporto di notevole aiuto nell'orientamento del discorso speculativo in senso forte senza tuttavia poter completamente superare alla sua mancanza».

*mentizzazione, profanizzazione*²². La concatenazione di questi concetti è anche cronologica: in primo luogo la modernità ha recepito dall'ambito cristiano l'idea di secolarizzazione, con la consapevolezza del ruolo centrale dell'uomo nel cosmo; a questa è subentrato il pensiero di autonomia che poco dopo è stato strutturato, soprattutto da I. Kant, come immanentizzazione. Nel XX secolo, in parte con la spinta delle filosofie del finito, l'immanentizzazione si converte in profanizzazione dell'ambito religioso, diventando la scienza l'istanza ultima di risposta alle domande trascendenti.

Questa linea, anche se ormai superata nell'ambito del pensiero, continua ad avere una forte spinta nella realtà esistenziale del nostro tempo, e consiste nella pretesa di assolutizzazione del pensiero scientifico, indicata come unica via di redenzione davanti alla consapevolezza del limite dell'umanità. In base a ciò, ci si dovrebbe aspettare dall'ambito intramondano (profano) una risposta di senso alle domande fondamentali dell'uomo – dolore, colpa, morte²³ –, che però, di fatto, non è arrivata.

«Poco a poco, però, si è visto che la luce della ragione autonoma non riesce ad illuminare abbastanza il futuro; alla fine, esso resta nella sua oscurità e lascia l'uomo nella paura dell'ignoto. E così l'uomo ha rinunciato alla ricerca di una luce grande, di una verità grande, per accontentarsi delle piccole luci che illuminano il breve istante, ma sono incapaci di aprire la strada. Quando manca la luce, tutto diventa confuso, è impossibile distinguere il bene dal male, la strada che porta alla meta da quella che ci fa camminare in cerchi ripetitivi, senza direzione»²⁴.

Perciò questa via, che ha segnato momenti di grande euforia, è oggi caratterizzata da una profonda delusione. Vero è che questa constatabile delusione può portare al disimpegno, ma anche potrebbe essere sprone per la ricerca di nuove vie di redenzione; così lo costata il sociologo Donati:

«Se la società in cui viviamo non è la migliore società possibile, a quale società dovremmo aspirare? Questa domanda ognuno di noi se la pone spesso. Vorremmo

²² Questa progressiva determinazione concettuale del contenuto della modernità proviene da L. SCHEFFCZYK, *L'uomo moderno davanti alla salvezza cristiana*, in Aa.Vv., *Salvezza cristiana e culture odierne*, Elledici, Torino 1985, t. I, pp. 27-39.

²³ Riassumere in questi tre concetti il mistero radicale dell'uomo nella sua esistenza intracosmica è comune a molti autori, ma ci sembra che la Costituzione pastorale del Concilio Vaticano II ne sia una autorevole testimonianza: «se manca il fondamento divino e la speranza della vita eterna, la dignità umana viene lesa in maniera assai grave, come si costata spesso al giorno d'oggi, e gli enigmi della vita e della morte, della colpa e del dolore rimangono senza soluzione, tanto che non di rado gli uomini sprofondano nella disperazione», *Gaudium et spes*, 21. Cfr anche i nn. 10 e 18.

²⁴ FRANCESCO, Enc. *Lumen fidei*, 3.

non vedere le ingiustizie sociali, la corruzione, la guerra, il terrorismo, le devastazioni dell'ambiente; vorremo che la società fosse diversa, più giusta, più onesta, più pacifica, più ecologica. (...) Che ci siano segni di difficoltà, e anche di declino della modernità, è evidente. Alcuni, tuttavia, li interpretano come cambiamenti transitori, non necessariamente come segni di degrado. Anzi, così si dice, questa è la modernità: una continua innovazione e trasformazione, che bisogna accettare per quello che è. Pochi si azzardano a mettere in causa la modernità, come se questa fosse diventata una sorte di DNA culturale dell'umanità. Siamo destinati, allora, ad essere moderni per sempre?»²⁵.

Esiste, infatti, un'altra spinta culturale in molti versi di senso opposto alla precedentemente illustrata, lontana quanto questa nel tempo; anche se storicamente non ha avuto finora un grande successo "di massa", sembra destinata in qualche modo a prevalere. Forse per questo, i suoi primi araldi ci appaiono adesso come i profeti della postmodernità; tra di essi si potrebbero citare Dostoevskij, Nietzsche, Theillard de Chardin. Con tonalità e orientamenti molto diversi, ci hanno ricordato che la chiusura dell'uomo nell'orizzonte della sua immanenza, propugnata dalla prima spinta, non permette né permetterà mai, la scoperta di un vero senso del percorso della storia: o si è costretti ad affermare che tale senso non esiste, o si deve cercare altrove.

L'uomo del secolo XX si è trovato così sottoposto a pressioni contrastanti. Da una parte è stato spinto a porre la sua fiducia nel progresso tecnico, e ad insistere su questo cammino, pieno di risposte immediate ed appaganti, pur intuendo, in fondo, che la strada non portava da nessuna parte, che non ci sarebbero state risposte definitive a quesiti veri²⁶. Ma la legge dell'inerzia, probabilmente insieme alla paura di perdere i benefici oggettivi raggiunti in termine di benessere materiale, nonché la povertà concettuale per aprire nuove vie di pensiero, fa sì che gran parte dell'umanità cammini ancora verso il miraggio, nonostante la certezza di sapere che si tratta proprio di un miraggio. Alla fine del secolo XX tutti i nodi sono venuti al pettine. L'uomo è di fronte ad una strada senza uscita: bisogna trovare un'altra via per continuare a camminare.

Anche se la possibilità di nuove vie è pressoché infinita, si possono, di nuovo semplificando alquanto la questione, riassumere in due le scelte possibili: o rinuncia definitiva alla questione del senso (pensiero debole), o ricerca di un nuovo fondamento. Nel primo caso, nell'indirizzare gli sforzi umani soltanto alla realtà del percorso, la questione si sposta sul concreto quotidiano visto ateleologicamente, e rimane soltanto come possibilità *immanentizzare ulterior-*

²⁵ P. DONATI, *Sociologia relazionale*, La Scuola, Brescia 2013, pp. 22-23.

²⁶ Cfr. C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994.

mente l'immanenza, chiudendo l'uomo in sistemi definibili come neo-agnostici²⁷, tanto presenti nel nostro tempo, ma tanto sterili. Nella seconda scelta si richiede l'affermazione di una nuova destinazione, giacché non c'è destinazione senza fondamento, ed un fondamento senza destinazione non fonda nulla.

Una constatazione si fa evidente: non ci possiamo più fidare della "sola" ragione. La verità non è il dominio oggettuale della realtà a cui la razionalità scientificistica ci ha abituati, e non può pertanto essere racchiusa in asserti globali e assoluti. Questo l'uomo lo ha imparato a caro prezzo, sia per quanto riguarda l'odierna incapacità di gestire in chiave di amore i rapporti interpersonali a tutti i livelli (crisi internazionali, civiltà del profitto, smembramento della famiglia...), sia per quanto riguarda il riferimento al suo rapporto col cosmo (crisi ecologica, ingiusta distribuzione delle risorse del pianeta...). La verità richiede un *intreccio*, una condivisione empatica della realtà: conoscere non è dominare, ma partecipare. Siamo ormai consapevoli di non poter mantenere una forma di conoscenza oggettivante e non compromessa; la nostra conoscenza deve impegnare in prima persona, essere "incontrante", appellante e rispondente, creatrice di nuovi ambiti in cui si amplia anche il nostro essere cosciente. La ragione non è sola: *la ragione è accompagnata*.

Questo atteggiamento è comune a quasi tutte le possibilità di continuazione che si aprono davanti all'uomo del Terzo Millennio: da quelli che considerano la verità come consenso, all'ermeneutica della carità vattimiana, all'idea di ragione che si trova come fondamento dell'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II, perché solo una ragione che si sa *accompagnata* è in grado di aprirsi a un dialogo creativo con la realtà e in ultimo termine con la fede:

«Bisogna non perdere la passione per la verità ultima e l'ansia per la ricerca, unite all'audacia di riscoprire nuovi percorsi. È la fede che provoca la ragione a uscire da ogni isolamento e a rischiare volentieri per tutto ciò che è bello, buono e vero»²⁸.

Lo stesso Giovanni Paolo II, alcuni anni prima, indicava già i tre trascendentali come gli elementi che definiscono la via di partenza del pensiero religioso:

«Oggi l'uomo è percorso da un'inquietudine esistenziale che manifesta, in forme e tonalità diverse, il suo bisogno di salvezza, di liberazione, di pace. Egli, attraverso gli incontri significativi della sua vita, impara a conoscere il valore delle dimensioni

²⁷ Cfr. P. DONATI, *Dio, relazione e alterità: la matrice teologica della società civile dopo-moderna*, in «Divus Thomas» 101 (1998) 124-146.

²⁸ SAN GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et ratio*, 56.

costitutive del proprio essere, prima di tutte quelle della religione, della famiglia o del popolo a cui appartiene. Da tali incontri, tuttavia, egli si accorge, in termini drammatici, di non possedere ancora il significato ultimo, capace di renderli definitivamente buoni, veri, belli. E sperimenta allora la strutturale incapacità di placare la sua esigenza di infinito»²⁹.

Anche se solo Dio stesso, potrebbe dirci con certezza assoluta chi è veramente Lui, e in Cristo e nello Spirito calmare l'ansia d'infinito, la nostra condizione non può non cercare, anche disperatamente, quella pienezza a cui ci porta la nostra natura religiosa³⁰. In fondo, la consapevolezza di una ragione accompagnata pone di fronte alla relazione con ciò che ci trascende: bisogna uscire da sé e trovare quel al-di-là-di-sé che fonda la possibilità di compagnia. Questa richiesta di trascendenza, alla fine, non è altro che la riscoperta della domanda religiosa, nella risposta alla quale si cerca di fondare in che maniera ciò che è trascendente può essere anche destinazione del "mio" essere, in una novità di vita; in altre parole si tratta di scoprire il nesso col trascendente, fondando il "me" e il "non-me" come realtà relazionali che, in quanto tali, realizzano se stesse proprio nella misura in cui si incontrano. Dalla solidità di questo nesso dipenderà il "vale la pena" del realizzarmi nel dono. La forte istanza relazionale della postmodernità diventa un richiamo alla religione in quanto fondamento di ogni relazione³¹.

²⁹ SAN GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* al Congresso "Portare Cristo all'uomo", 22.02.1987. Interessante sottolineare il fatto che in questo testo il Papa, in linea con quanto detto finora, inverte l'ordine abituale dei due trascendentali, mettendo la bontà davanti alla verità.

³⁰ Tutto ciò mette nuovamente d'attualità l'antico strumento metafisico degli attributi divini, strumento concettuale della pienezza di essere del Dio che diventa «il termine relazionale della totale dipendenza dell'universo rispetto all'Essere necessario, posto al di là di ogni esperienza (totalmente o parzialmente sensibile), senza il quale sarebbe incomprendibile»: J-H NICOLAS, *Sintesi Dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, vol. I, p. 57. Così gli attributi aggiungono al loro carattere ontologico, anche una notevole valenza religiosa e sono essi anche manifestazione della nostra chiamata originaria alla comunione con Dio: cfr. J.M. GALVÁN, *La valenza religiosa degli attributi divini nella postmodernità*, in «Rivista Teologica di Lugano» 16(2011)13-28. In questo senso sembra specialmente significativa la tendenza recente a vedere negli attributi divini un elemento fondamentale per la vita personale di preghiera: cfr. A. W. TOZER, *Knowledge of the Holy*, James Clarke & Co, London 2001; Rosemary JENSEN, *Praying the attributes of God: a guide to personal worship through prayer*, Kregel Publications, Grand Rapids 2002; G. JOHNSTON, *Preaching to a Postmodern World. A Guide to Reaching Twenty-First Century Listeners*, Baker Books, Grand Rapids 2006. Da sottolineare, comunque, il fatto che questi approcci, provenienti dall'ambito evangelico, si limitano a una considerazione biblica del tema degli attributi.

³¹ L'idea fondamentalmente positiva di postmodernità qui manifestata rimanda soprattutto alla seguente bibliografia: Y. LABBÉ, *Réceptions théologiques de la postmodernité*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 72 (1988) 397-425; J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: Decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid 1989; A. LLANO CIFUENTES, *La nueva sensibilidad*, Espasa Calpe,