

Cardinale Camillo Ruini

Come presentare Dio oggi

Tre conversazioni con i Vescovi del Brasile

Rio de Janeiro, 26-27 gennaio 2010

I. COME SI PONGONO OGGI LA DOMANDA SU DIO E LA FEDE IN DIO

1. Oggi quella su Dio è una domanda aperta

Inizio raccontando un episodio della mia giovinezza. Più di 60 anni fa, quando ero uno studente del liceo scientifico di Modena ed avevo circa 17 anni, un giorno, insolitamente, durante il viaggio in treno per raggiungere la scuola nacque tra noi studenti una piccola discussione sull'esistenza di Dio. I primi che si espressero dissero in sostanza che su Dio non si potevano avere certezze: era ciò che avevano ascoltato dal nostro insegnante di storia e filosofia. Io, che allora non ero certo tra i giovani più assidui alla Chiesa, risposi con decisione che, invece, ero certo dell'esistenza di Dio. Mi replicarono, meravigliati, che non capivano come io potessi essere certo quando i più grandi pensatori avevano avuto e continuavano ad avere su questo argomento opinioni molto diverse. Buona parte degli altri studenti però tacevano e io compresi solo molto tempo dopo che quelli che tacevano erano credenti ed erano silenziosamente d'accordo con me. Questo piccolo episodio, che risale alla seconda metà degli anni '40, poco dopo la fine della seconda guerra mondiale, a mio parere potrebbe benissimo ripetersi tra i giovani di oggi ed è il segno di una situazione che, almeno in Italia, nella sostanza è assai meno cambiata di quel che si pensi di solito.

Passando dagli episodi personali agli studi che hanno affrontato nella maniera più approfondita il problema della fede in Dio oggi, faccio riferimento soprattutto all'opera imponente del filosofo, storico e sociologo canadese Charles Taylor *L'età secolare (A Secular Age)*, pubblicata nel

2007. Egli nega che esista un rapporto automatico tra modernità e perdita o diminuzione della fede in Dio. Ciò può essere vero per alcuni paesi, come ad esempio quelli del Nord-Europa, ma non per tutti: ad esempio non è vero per gli Stati Uniti d'America. La netta distinzione tra politica e religione, come anche tra la religione e le altre dimensioni dell'esistenza (economiche, scientifiche, artistiche, ricreative...), è ormai una caratteristica comune delle attuali società democratiche, ma anche questo fatto non contrasta di per sé con la fede in Dio, sebbene certamente non la renda più facile. Il cambiamento decisivo avvenuto in questo campo può invece riassumersi così: dalla metà dell'800, quindi ormai da 150 anni, siamo passati da una società nella quale era "virtualmente impossibile non credere in Dio, ad una in cui anche per il credente più devoto questa (di credere in Dio) è solo una possibilità umana tra le altre". Il vero nucleo della secolarizzazione, secondo Taylor, sta proprio qui: nel considerare la fede in Dio come un'opzione tra le altre.

Personalmente mi ritrovo in questa analisi e anche nelle indicazioni di massima che Taylor – un cattolico sincero – ricava da essa. Secondo lui si è affermata in Occidente, non solo tra le persone di cultura ma ormai anche tra la gente comune, la convinzione di un "fiorire dell'uomo", cioè di un ideale di pienezza della vita, che sarebbe possibile senza Dio. E' questa oggi per la fede la sfida decisiva, una sfida chiaramente non solo intellettuale ma spirituale, morale, esistenziale, alla quale si può rispondere non limitandosi a criticare la sensibilità attuale e a mettere in evidenza i suoi indubbi limiti, ma attingendo alla ricchezza della proposta cristiana su Dio e sull'uomo per offrire a questa sensibilità una possibilità di realizzazione ben più piena e ben più grande. Alla base sta la certezza, confermata anche dagli sviluppi attuali della storia, che il rapporto dell'uomo con la religione e con Dio è tanto profondo che, quando cambiano anche radicalmente i contesti sociali e culturali, la domanda

religiosa non si estingue, ma si ricomponde in forme più adatte alla nuova situazione.

2. Come affrontare quella domanda

E' in questo quadro che vorrei precisare, in modo più sistematico, l'atteggiamento con il quale va posta la questione di Dio. Anzitutto dobbiamo rinunciare alla pretesa di un approccio "neutrale", puramente oggettivo o scientifico. La questione di Dio, infatti, coinvolge inevitabilmente la persona, il soggetto che la pone, poiché ha a che fare con il senso e la direzione della nostra vita e con il modo in cui interpretiamo noi stessi e tutta la realtà. Perciò è giusto dire che con Dio, o senza Dio, cambia tutto. Più precisamente, anche la risposta alla domanda "fa differenza che Dio esista o non esista?" cambia profondamente a seconda che a rispondere sia un credente o un non credente (ateo o agnostico). I credenti autentici rispondono che la differenza esiste ed è grande e radicale – anzi, è la prima e la più grande –, perché Dio è l'origine, il senso e il fine dell'uomo e dell'universo. I non credenti invece possono differenziarsi nella loro risposta, a seconda che ritengano la fede in Dio negativa, positiva o irrilevante per la vita dell'uomo e della società, ma propriamente parlando si riferiscono soltanto alla nostra fede in Dio, non alla realtà stessa di Dio, dato che secondo loro Dio non esiste, o comunque non possiamo sapere niente di lui, nemmeno se egli esista.

Come ha osservato l'allora Cardinale Ratzinger (*L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, 2005), non esiste, riguardo a Dio, nemmeno uno spazio di neutralità che possa consistere nel rifugiarsi in una posizione agnostica: l'agnosticismo può essere infatti affermato teoricamente ma è molto più difficile da vivere praticamente. Nella pratica siamo costretti a scegliere tra le due alternative già individuate da Pascal: o vivere come se Dio non esistesse, oppure vivere come se Dio esistesse e fosse la realtà decisiva della nostra esistenza. Se ci comportiamo secondo la

prima alternativa adottiamo di fatto una posizione atea, e non soltanto agnostica. Se invece ci decidiamo per la seconda alternativa adottiamo una posizione credente: in concreto la questione di Dio non è dunque evitabile.

Bisogna subito aggiungere però che, per quanto importante e decisiva possa essere la questione di Dio per la nostra vita e per l'interpretazione di tutta la realtà, non possiamo tuttavia arrestarci a questo aspetto. Dobbiamo affrontare in maniera diretta anche la domanda riguardo alla realtà di Dio, cioè alla sua esistenza o non esistenza. Se infatti Dio non esistesse ogni riconoscimento della sua importanza per noi rimarrebbe inevitabilmente sospeso nel vuoto, anzi sarebbe illusorio. Quindi la domanda a cui la vita stessa rimanda è in ultima analisi quella se Dio ci sia o non ci sia (e, inseparabilmente, chi o che cosa egli sia). A questa domanda bisogna dedicare tutto l'impegno e il rigore della nostra intelligenza, pur rimanendo sempre consapevoli che non si tratta di una questione puramente intellettuale e teoretica.

Inoltre, la stessa impossibilità di un approccio neutrale alla questione di Dio non costituisce soltanto un nostro limite. Al contrario, racchiude un significato fortemente positivo, che consiste proprio nel totale coinvolgimento di noi stessi, della nostra esperienza di vita, della libertà e degli affetti, insieme all'intelligenza e alle sue capacità critiche. E' vera specialmente a questo riguardo la parola di S. Agostino: "si conosce veramente solo ciò che si ama veramente" (qui Agostino è l'eco fedele del cap. 4 della prima Lettera di S. Giovanni). Specialmente quando si tratta di Dio è sbagliato dunque rinchiudersi in una prospettiva razionalistica.

II. DIO NELLA STORIA

3. La testimonianza della storia delle religioni

Una conferma del rapporto profondo che unisce l'uomo alla religione e a Dio ci viene dalla storia e dalla fenomenologia delle religioni, come

sono presentate e interpretate oggi da un grande studioso belga, il sacerdote cattolico Julien Ries. Fin dalle sue origini come animale capace di pensiero simbolico, l'uomo ci appare infatti, attraverso i reperti preistorici e poi attraverso le testimonianze più antiche della storia, come un "cercatore di infinito" che, nell'atto stesso di erigersi sulle proprie gambe (*homo erectus*) e di prendere coscienza di sé, si apre alla trascendenza, specialmente nella contemplazione della volta celeste – prende cioè coscienza dell'esistenza di una realtà totalmente altra rispetto all'uomo stesso e al suo mondo quotidiano – e al contempo diventa consapevole del proprio limite, con l'emergere del sentimento di angoscia per la morte. Così, ben prima del formarsi – con l'*homo sapiens sapiens* – delle religioni propriamente dette, l'uomo fa l'esperienza del sacro e si caratterizza come *homo religiosus*, tanto da poter affermare che "l'uomo religioso è l'uomo normale". La dimensione religiosa è dunque un dato immediato della coscienza dell'uomo, che sorge da un senso di stupore di fronte a qualcosa che lo supera infinitamente, e non è invece, come hanno pensato molti moderni critici della religione, qualcosa di secondario, che nascerebbe da un bisogno, in particolare dal tentativo di mettere rimedio alla propria colpa o finitezza.

4. Il Dio biblico e il suo rapporto con il Dio dei filosofi

Riguardo alle religioni propriamente dette è molto interessante per noi la questione degli sviluppi del monoteismo. Già a partire dal VI secolo avanti Cristo si è affermata in Grecia una critica razionale e filosofica del mito, che tendeva a sostituirlo con il *logos*, il discorso razionale, quanto alla conoscenza della realtà di noi stessi e del mondo, pur lasciandogli uno spazio per orientare la vita di coloro che non sono in grado di avvalersi pienamente del *logos*, e anche, in qualche misura, per raggiungere quelle realtà più alte alle quali il *logos* dell'uomo non può arrivare con certezza. La filosofia greca non è comunque affatto "atea", almeno nelle sue

espressioni più importanti. Al contrario, qualifica se stessa anche con il nome di “teologia”: una teologia però non più “mitica”, ma “fisica”, cioè naturale e razionale, capace di cogliere la vera natura del divino. Sarebbe troppo sbrigativo affermare che questa teologia filosofica fosse propriamente monoteista, ma essa concepisce comunque la realtà suprema come unitaria, come l’Uno che sta al vertice di tutto. Il problema è piuttosto che a questo Uno o Assoluto gli uomini non possono rivolgersi, non possono entrare in un rapporto personale con lui: perciò la preghiera, atteggiamento fondamentale dell’uomo religioso, non può indirizzarsi a lui. Essa può trovare un significato e una motivazione solo su un piano diverso, come espressione dei nostri bisogni esistenziali e sociali, rivolgendosi in concreto a quegli Dei che in realtà sono soltanto immagini dell’Assoluto, costruite da noi in funzione dei nostri bisogni.

E’ interessante notare che nella stessa epoca (VI secolo a.C.), in un’area geografica e culturale ben diversa, cioè in India, nasceva il buddismo, il quale può anch’esso intendersi come una critica delle precedenti forme di religione mitica e ugualmente non lascia spazio alla preghiera intesa come un rapporto personale con un Tu divino, riconducendo ogni cosa alla non distinzione del “Nulla” indifferenziato, nel quale ogni “io” e ogni “tu” si dissolve, compreso un presunto “Tu” divino.

Sempre nello stesso periodo, una critica ancora più radicale del politeismo è stata sviluppata dai profeti di Israele, in particolare dal Deutero-Isaia (*Isaia* 40-55), scritto intorno agli anni 550-539 a.C. Almeno in questo testo dell’Antico Testamento, e in tanti altri che oggi, a torto o a ragione, si tende a considerare come successivi o al massimo contemporanei al Deutero-Isaia, è chiaramente presente un forte e deciso monoteismo, con la negazione dell’esistenza di qualsiasi altra divinità all’infuori di *Jahwè*. Il Dio di Israele è cioè l’unico Creatore e Signore del cielo e della terra, che anche tutti gli altri popoli sono chiamati ad adorare e

riconoscere. In precedenza, secondo queste nuove tendenze storiografiche, in Israele si avrebbe avuto soltanto un “enoteismo”, cioè il culto di *Jahwè* come Dio supremo che però non escludeva altre divinità subordinate, o al massimo una “monolatria”, ossia il culto di un solo Dio, *Jahwè*, il Dio “geloso” che – senza negare l’esistenza di Dei degli altri popoli – esigeva un culto esclusivo da Israele suo popolo.

Ad ogni modo soltanto nella Bibbia, almeno a partire dal Deutero-Isaia, incontriamo il monoteismo in senso proprio e pieno, che consiste non semplicemente nell’affermare l’unicità dell’Essere supremo ma anche nel poterci rapportare a lui e pregarlo, e nella conseguente esclusione del culto di altre divinità. Così la rivelazione biblica ha radicalmente superato quella separazione che travagliava la religione nell’antichità classica, riunificando nell’unico Dio che si rivela a noi l’Essere assoluto, a cui erano giunti in qualche modo i filosofi, e quelle divinità a cui si poteva rendere culto, ma che ormai erano state ridotte dalla critica filosofica a un mito privo di verità e di sostanza.

In una prospettiva storico-religiosa una separazione per certi aspetti simile sembra essere avvenuta già molti millenni prima: infatti la credenza in un Essere supremo si riscontra praticamente presso tutti i popoli e i miti arcaici, ma progressivamente questo Dio supremo sembra allontanarsi dal mondo e dagli uomini, disinteressarsi di essi e abbandonare il proprio potere a divinità inferiori, divenendo così un *Deus otiosus*, un “Dio ozioso”, come tale sempre meno oggetto di interesse e di preghiera. La rivelazione biblica si pone dunque come una svolta grandiosa e decisiva nella storia della religione e delle religioni: il Dio supremo ora prende l’iniziativa, irrompe sulla scena del mondo e nella vita dell’uomo, presentandosi come il “Dio geloso” che vuole unicamente per sé la preghiera, il culto e l’adorazione perché solo lui è Dio e tutto il resto è sua creatura.

Con Gesù Cristo e il cristianesimo viene superato il problema del legame speciale tra l'unico Dio creatore universale e il solo popolo giudaico: questo unico Dio si propone come salvatore, senza discriminazioni, di tutti i popoli. L'affermazione storica del Dio di Gesù Cristo nel mondo antico presenta due aspetti di grande interesse. Per un verso il cristianesimo opera una scelta chiara e consapevole per il *logos* e non per il mito, collocando il suo Dio dalla parte della razionalità filosofica e non da quella delle religioni mitiche. Non si tratta del resto di una totale novità, poiché una tale scelta era già prefigurata nel giudaismo ellenistico, come testimonia la traduzione greca dell'Antico Testamento detta dei "Settanta". L'affermazione "In principio era il *Logos*", con cui inizia il Prologo del Vangelo di Giovanni costituisce, da questo punto di vista, "la parola conclusiva sul concetto biblico di Dio, la parola in cui tutte le vie spesso faticose e tortuose della fede biblica raggiungono la loro sintesi", come ha affermato Benedetto XVI nel celebre discorso all'Università di Regensburg. Nella stessa linea viene interpretato il nome "Io sono" con cui Dio presenta se stesso a Mosè nella scena del rovelto ardente di *Esodo* 3,14, per giungere fino all'applicazione di questo "Io sono" a se stesso che Gesù fa nel Vangelo di Giovanni 8,24. 28. 58. I grandi Padri della Chiesa, in particolare S. Agostino, si sono mossi nella medesima direzione.

Così abbiamo però soltanto una metà del discorso: l'altra metà è costituita dalla novità e diversità profonda della rivelazione biblica rispetto alla razionalità greca, anzitutto riguardo al tema stesso di Dio. Il Dio di Gesù Cristo e della fede cristiana supera infatti radicalmente ciò che i filosofi avevano pensato di Lui. In primo luogo Dio è nettamente distinto dalla natura, dal mondo che Egli ha creato: solo così la "fisica" e la "metafisica" giungono a una chiara distinzione l'una dall'altra. E soprattutto, come abbiamo già osservato, questo Dio non è una realtà a noi inaccessibile, che noi non possiamo incontrare e a cui è inutile rivolgersi

nella preghiera, come ritenevano i filosofi. Al contrario, il Dio biblico ama l'uomo e per questo entra nella nostra storia, dà vita a un'autentica storia d'amore con Israele, suo popolo, e poi, in Gesù Cristo, non solo dilata questa storia di amore e di salvezza all'intera umanità ma la conduce all'estremo, al punto cioè di "rivolgersi contro se stesso", nella croce del proprio Figlio, per rialzare l'uomo e salvarlo, e di chiamare l'uomo a quell'unione di amore con Lui che culmina nell'Eucaristia (cfr *Deus caritas est*, nn. 9-15, dove Benedetto XVI riassume con grande forza quello che aveva approfondito fin dagli inizi del suo lavoro di teologo).

Pertanto il Dio che è l'Essere e il Verbo è anche e identicamente l'Agape, l'Amore originario e la misura dell'amore autentico, che proprio per amore ha creato l'universo e l'uomo. Più precisamente, questo amore è del tutto disinteressato, libero e gratuito: Dio infatti crea liberamente l'universo dal nulla (solo con la libertà della creazione diventa piena e definitiva la distinzione tra Dio e il mondo, non essendovi più alcun vincolo necessario che leghi Dio al mondo, ma solo il vincolo di totale dipendenza creaturale che lega il mondo a Dio) e liberamente, per la sua misericordia senza limiti, salva l'umanità peccatrice. Così giungono a piena riconciliazione quelle due dimensioni della religione che prima erano separate una dall'altra, cioè il Dio eterno di cui parlavano i filosofi e il bisogno di salvezza che l'uomo porta dentro di sé e che le religioni pagane tentavano in qualche modo di soddisfare. Il Dio della fede cristiana è dunque l'Essere assoluto, il Dio della metafisica, ma è anche e identicamente il Dio personale e trinitario che è il Dio della storia e non soltanto della metafisica, il Dio che entra nel più intimo rapporto con noi. È questa l'unica risposta adeguata alla celebre questione, posta da Pascal, del Dio della fede e del Dio dei filosofi, una risposta che la stessa teologia cristiana non ha ancora elaborato del tutto ed avrà sempre davanti a sé, come suo compito fondamentale e inesauribile: il compito cioè di

sviluppare, integrare e correggere nella sua limitatezza e nelle sue preclusioni – alla luce della rivelazione che Dio ha fatto di se stesso – il concetto di Dio finora elaborato dalla tradizione filosofica, e anche teologica (J. Ratzinger ha affrontato questa tematica in modo innovativo e profondo fin dalla sua prolusione del 1959 all’Università di Bonn, intitolata appunto *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della theologia naturalis*).

5. L’eclissi di Dio in Occidente

Da alcuni secoli però la fede in questo Dio, e ancor prima il suo posto centrale nella cultura dell’Occidente, sono entrati progressivamente in difficoltà. Esamineremo tra poco due principali ragioni di questa crisi: per ora vorrei solo individuare alcune tappe fondamentali che hanno scandito il suo percorso. Già all’inizio del pensiero moderno il Dio dei filosofi ha incominciato a prendere le distanze dal Dio del cristianesimo, in alcuni casi senza che i filosofi stessi, che erano spesso profondamente cristiani, se ne rendessero conto. Dio è diventato così un “oggetto” che sta di fronte al pensiero dell’uomo ed è in qualche modo dominabile da lui. Il passo successivo è presto compiuto: Dio e le religioni devono stare dentro i limiti della pura ragione. Pertanto le religioni positive, compreso il cristianesimo, non avrebbero una propria verità e sarebbero valide soltanto nella misura in cui aiutano il popolo ad accostarsi a questo Dio della sola ragione. In questo modo, chiaramente, viene meno il concetto stesso di rivelazione: non è più Dio che si rivela a noi, ma è soltanto la nostra ragione che giunge a conoscere Dio. Questa perdita della rivelazione è oggi, nell’orizzonte della nostra cultura, molto evidente e gravida di conseguenze.

Ben presto, però, anche questo Dio della ragione viene dichiarato razionalmente non conoscibile, perché è un oggetto che sta al di là di ogni nostra possibile esperienza. E finalmente questo Dio viene ricondotto a una

proiezione dei nostri desideri e delle nostre contraddizioni, e quindi viene dichiarato non esistente, puramente illusorio. La celebre formula di Nietzsche della “morte di Dio” – morte nella nostra cultura ma anche non esistenza nella realtà – è davvero il denominatore comune di gran parte della cultura contemporanea, caratterizzata dalla cosiddetta “fine della metafisica”, il cui significato pratico è che esiste in realtà solo il mondo empirico, l’universo fisico oggetto delle conoscenze scientifiche. Certamente sono molto diverse le interpretazioni che vengono proposte di questa unica realtà e si cerca in vari modi di trovare spazio per dei significati spirituali che rispondano all’apertura verso l’infinito che è presente dentro di noi. Rimane però il limite di fondo secondo il quale, in ultima analisi, non esisterebbe altra realtà se non quella “fisica”.

E’ interessante osservare che una variante recente di queste posizioni di fondo è quella della critica del monoteismo, al quale viene contrapposta la superiore “umanità” del politeismo, aperto e tollerante, mentre il monoteismo sarebbe invece esclusivo e violento, perché introduce nella religione – cioè al vertice della realtà – la distinzione tra il vero e il falso (il vero Dio e i falsi dei), che sarebbe l’origine ultima dell’intolleranza e della violenza. A questa tesi, presentata ad esempio da J. Assman nel suo libro *Mosè l’egizio*, ha dato una risposta davvero convincente l’allora Cardinale Ratzinger nel volume *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, pubblicato nel 2003, che mette in luce come la distinzione “mosaica” tra vero Dio e falsi dei, quindi anzitutto tra il vero e il falso, sia anche la distinzione operata da Socrate nella sua polemica con i sofisti e che essa è inseparabile dall’altra distinzione, tra il bene e il male, anch’essa mosaica e socratica e altrettanto fondamentale per la vita dell’uomo e per lo sviluppo della civiltà.

Alla formula della “morte di Dio”, come interpretazione del destino dell’Occidente, può contrapporsi con buone ragioni l’altra formula,

proposta da Martin Buber, che parla di “eclissi di Dio”, secondo la quale solo provvisoriamente la nostra cultura ha perduto il suo Dio. Quanto osservavamo all’inizio, fondandoci sugli studi di Ch. Taylor, circa la fede in Dio tuttora pienamente possibile, sia pure insieme alla non credenza, costituisce il motivo principale per sostenere che Dio, anche sul piano storico e culturale, può di nuovo rendersi presente nel mondo, anzi, non ha mai cessato di esserlo.

III. CONOSCENZA DI DIO E RIVELAZIONE

6. Dimensione oggettiva e soggettiva della rivelazione di Dio a noi

Affinché la presenza di Dio prenda nuovo vigore e possa ottenere, sebbene in modi diversi dal passato e assai più caratterizzati dalla libera scelta personale di ciascuno, una forte rilevanza nella cultura del nostro tempo, sembrano necessarie alcune condizioni. Una di esse, probabilmente non quella esistenzialmente più importante, ma certo quella senza la quale tutto il resto rimarrebbe privo di consistenza, riguarda l’esistenza stessa di Dio, che dobbiamo mostrare quanto meno ragionevole e plausibile per la cultura del nostro tempo.

A questo proposito il ricordo dei nostri studi filosofici e teologici suscita probabilmente in noi un certo disagio: la questione dell’esistenza di Dio era affidata infatti, in maniera quasi esclusiva, al trattato filosofico detto “teologia naturale” o “teodicea”, con il forte pericolo che il discorso apparisse abbastanza astratto e lontano da noi. Già il Concilio Vaticano I, nella Costituzione dogmatica *Dei Filius*, aveva proposto però un approccio all’esistenza di Dio molto più ampio, affermando che l’uomo con la sua ragione naturale può conoscere con certezza Dio a partire dalle cose create, ma aggiungendo subito che, date le condizioni effettive in cui si trova il genere umano (in conseguenza del peccato originale), è necessario che Dio stesso si riveli a noi, non solo per farci conoscere il mistero della nostra

salvezza ma anche perché tutti possano conoscere speditamente, con ferma certezza e senza errori ciò che, riguardo a lui, di per sé non è inaccessibile alla nostra ragione. Questa rivelazione si compie attraverso gli eventi e le parole della storia della salvezza e raggiunge la sua pienezza in Gesù Cristo, come insegna il Concilio Vaticano II (*Dei Verbum*, 2). Questa dimensione per così dire “oggettiva” o “esterna” della rivelazione è costantemente accompagnata dall’azione dello Spirito Santo che, operando dentro di noi, apre la nostra intelligenza e muove il nostro cuore ad accogliere nella fede Dio che si rivela (cfr *Dei Verbum*, 5). Inoltre lo Spirito Santo opera invisibilmente in tutti gli uomini di buona volontà – anche non esplicitamente credenti – dando loro la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio solo conosce, con il mistero della nostra salvezza (*Gaudium et spes*, 22). Questa, che potremmo chiamare la dimensione “interiore” e “soggettiva” della rivelazione, si realizza nel concreto della nostra esistenza e assume forme e volti sempre nuovi, incarnandosi nell’infinita varietà delle esperienze e delle circostanze di cui è fatta la vita di ciascuno di noi: tra queste ha certamente un peso particolare l’incontro con persone che siano autentici testimoni di Dio con la propria vita. L’apertura a Dio e la nostra adesione a lui sono dunque anzitutto il frutto della sua iniziativa e non possono essere ricondotte entro gli angusti confini di alcun nostro concetto o schema mentale.

I motivi concreti per i quali ciascuno di noi crede in Dio sono pertanto molto personali. La dimensione “oggettiva” della rivelazione, che ha il suo centro in Gesù Cristo, è dotata però di motivi di credibilità che superano l’esperienza personale e si propongono all’attenzione di tutti. Il primo e più importante di questi motivi è Cristo stesso, nella sua vita, nel suo insegnamento, nelle opere da lui compiute e in modo speciale nella sua risurrezione dai morti. Intorno a Gesù Cristo, alla sua conoscibilità storica, alla coscienza che egli aveva di se stesso, alla sua risurrezione e finalmente

alla sua misteriosa realtà, si è sviluppato da quasi tre secoli un enorme dibattito, che ha conosciuto e continua a conoscere molte fasi successive. Non è certo possibile qui entrare in tale dibattito, nemmeno di sfuggita. Mi sembrano tuttavia indispensabili alcune osservazioni. La prima è che la tradizione di Gesù, conservataci principalmente nei Vangeli sinottici, è molto più attendibile e storicamente fondata di quel che spesso si è ritenuto e si ritiene: una motivata conferma di questa attendibilità è offerta ad esempio dall'importante studio di James D. G. Dunn *La memoria di Gesù*, pubblicato nel 2003. La seconda osservazione riguarda la risurrezione. Le apparizioni di Gesù risorto, pur nella varietà delle tradizioni, sono alla base della testimonianza unanime del Nuovo Testamento, che le intende sempre in senso realistico, cioè come realtà effettivamente accaduta, e non solo come esperienze soggettive dei discepoli. Ciò che scrive al riguardo San Paolo in *1Cor 15* esprime la convinzione e la certezza condivise di tutti gli autori del Nuovo Testamento. Anche la tradizione del sepolcro vuoto, a un esame critico, si mostra resistente ad ogni interpretazione riduttiva. Senza la realtà della risurrezione rimarrebbe inoltre inesplicabile lo sviluppo rapidissimo della cristologia, ampiamente attestato dal Nuovo Testamento, ad esempio già nell'antichissimo inno a Cristo di *Fil 2*, 6-11. Giungiamo così a una terza considerazione, che interessa direttamente la questione dell'esistenza di Dio. I tentativi sempre rinnovati di ricondurre gli eventi di Gesù di Nazaret entro i limiti di una vicenda storica puramente umana hanno tutti, infatti, un comune presupposto, tacito o esplicito: evitare la questione di Dio ed escludere un intervento diretto di Dio nella storia. Ma questi tentativi, alla fine, sono sempre costretti a ridurre a mito ciò che appartiene invece alla storia, o a ricorrere ad altre ipotesi storicamente assai improbabili.

Anche nella successiva storia del cristianesimo (e già prima nell'Antico Testamento, come abbiamo accennato parlando delle origini

del monoteismo) non mancano le esperienze che aprono alla domanda su Dio: sono tali non soltanto i miracoli e gli altri segni di un intervento speciale di Dio, ma anche le esperienze di Dio che hanno avuto i grandi mistici e in genere molti santi. In questo senso il Concilio Vaticano I parla della Chiesa come grande segno innalzato in mezzo alle nazioni.

Questo approccio all'esistenza di Dio radicato nella storia del cristianesimo è del resto in sintonia con quella svolta in senso esistenziale e storico che ha caratterizzato gli sviluppi culturali degli ultimi secoli.

7. La conoscibilità razionale di Dio secondo il magistero della Chiesa

Non vengono meno tuttavia lo spazio, anzi la necessità di una riflessione razionale su Dio, e anzitutto sulla sua esistenza, che prenda in considerazione non determinate esperienze storiche ma la struttura e la consistenza dell'intera realtà di cui abbiamo esperienza, e in particolare del soggetto umano in quanto tale, nella sua specificità di soggetto capace di porsi il problema di Dio, ossia di cercare di conoscerlo.

Per un cattolico quella della conoscibilità di Dio da parte della ragione umana non è una questione in cui ogni opinione sia ugualmente accettabile, come emerge da una serie di prese di posizione del magistero della Chiesa, dal pronunciamento già ricordato del Concilio Vaticano I sulla conoscibilità naturale di Dio a partire dalle cose create fino al Catechismo della Chiesa Cattolica (nn. 36-38 e più ampiamente 27-49). Alla base vi è l'affermazione della *Lettera ai Romani* 1,18-20: "l'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia, poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha manifestato a loro. Infatti le sue perfezioni invisibili, ossia la sua eterna potenza e divinità, vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da Dio compiute". In sintesi, per il magistero è possibile una conoscenza di Dio a partire dalle creature (il Catechismo della Chiesa Cattolica precisa: a partire

dall'universo e a partire dall'uomo); in essa però l'uomo incontra difficoltà tali per cui vi è la necessità morale che Dio stesso si riveli per poter essere conosciuto da tutti, con ferma certezza e senza errori, come abbiamo già accennato. Secondo l'interpretazione teologica del magistero che oggi è largamente prevalente, la conoscenza puramente naturale di Dio è "possibile", ma non è detto che sia anche attuale, cioè che si sia mai verificata in alcun soggetto umano: quest'ultima questione non è risolvibile da un punto di vista teologico, anzi appare poco sensata, dato che è ben difficile escludere un intervento di Dio che illumini dal di dentro l'intelligenza, muova la volontà, apra il cuore a credere in lui. Ha tuttavia grande importanza la questione della validità che ha o non ha di per sé (ossia a prescindere dagli ostacoli che di fatto le impediscono di svilupparsi) la via razionale a Dio: a questa validità si ricollega infatti la proponibilità a tutti – e non solo ai credenti dell'una o dell'altra religione – dell'esistenza di Dio, quindi la possibilità di un discorso pubblico riguardo a Dio e la stessa apertura universale della missione cristiana. Per questi motivi la Chiesa si pronuncia in una materia che potrebbe apparire puramente "filosofica".

IV. CARATTERISTICHE E DIFFICOLTÀ ATTUALI DEI PERCORSI RAZIONALI VERSO DIO

8. Possiamo giungere razionalmente a Dio soltanto a partire dalle realtà di cui facciamo esperienza

Dobbiamo dunque cercare di proporre alcuni percorsi verso Dio che siano il più possibile comprensibili e convincenti per la ragione contemporanea. Partiamo dalla realtà data alla nostra esperienza e in specie dalla realtà del soggetto umano, tenendo presenti criticamente le capacità e i limiti della nostra conoscenza. Non vorrei limitarmi però ad allineare dei

percorsi, bensì presentarli nel loro rapporto reciproco e finalmente come un'unità di distinti.

Incomincio con alcune esclusioni. Non mi sembrano consistenti le vie “a priori”, sia quelle dell’“argomento ontologico”, nelle sue varie forme, perché contengono sempre un passaggio dall’ordine dei concetti a quello dell’esistenza, che non può essere giustificato lavorando soltanto sui concetti, sia le altre vie, che fanno appello a una conoscenza razionale immediata di Dio, come se egli ci fosse noto di per se stesso. E’ ben vero infatti che – per chi crede in lui – Dio, in se stesso, è la realtà, la verità e il bene primo e originario, che sta alla base di tutte le altre realtà, verità e beni, ma non è primo e nemmeno di per sé evidente per la nostra intelligenza: vale cioè la distinzione di S. Tommaso (*Summa Theologiae*, I, q.2, a.1) secondo la quale conosciamo immediatamente Dio soltanto in maniera indeterminata (“*in aliquo communi*”), sotto il concetto generale di beatitudine (o di essere, o di verità), ma non nella sua distinta e propria esistenza.

Per un approccio razionale all’esistenza di Dio restano dunque praticabili soltanto percorsi a posteriori, in concreto a partire dall’esistenza di realtà di cui abbiamo esperienza, siano esse l’universo o l’uomo stesso.

Aggiungo subito un’ulteriore precisazione e delimitazione. Il passaggio razionale dalle realtà oggetto di esperienza alla realtà di Dio è sempre, alla fine, un passaggio filosofico, e più precisamente metafisico. Per arrivare per via razionale all’esistenza di Dio non sono dunque sufficienti gli approcci scientifici, nel senso in cui le scienze moderne giustamente si distinguono dalla filosofia e in particolare dalla metafisica. Non bastano nemmeno quegli approcci che fanno leva sull’esperienza morale, o su quella estetica, e sulle esigenze in esse implicite, a meno di essere integrati da un passaggio propriamente metafisico. In caso diverso infatti si rischia di rimanere dentro a un discorso del “come se” (come se

Dio esistesse), che può mostrare certamente quanto possa essere desiderabile e auspicabile per noi che Dio esista, ma non per questo conclude alla sua effettiva esistenza.

I percorsi a posteriori così precisati devono condurci a rispondere non soltanto alla domanda se Dio esista (*an Deus sit*), ma anche, almeno in qualche misura, alla domanda chi, o che cosa, egli sia (*quid Deus sit*), cioè a una qualche precisazione, per quanto limitata, imperfetta e soltanto analogica, della sua natura o essenza. In caso diverso infatti la stessa affermazione dell'esistenza di Dio finirebbe con l'essere priva di ogni senso e contenuto determinato.

9. La difficoltà moderna e il problema di sempre nel cammino razionale verso Dio

Proprio su questi percorsi a posteriori dalle realtà di cui abbiamo esperienza a Dio, sulla loro legittimità e possibilità, si è concentrata – come è noto – la critica filosofica moderna: la *Critica della ragion pura* di Kant rimane il fulcro di questa contestazione, con un'influenza ancor oggi decisiva, particolarmente su questo tema.

Non possiamo perciò non dire qualche parola a questo riguardo. Anzitutto non va passata sotto silenzio l'incoerenza interna della *Critica della ragion pura*, a causa del molto discusso “anello mancante” (*Bruch*) nella deduzione trascendentale: se infatti i dati dell'esperienza sensibile sono puramente amorfi, come sostiene Kant, rimane non spiegato e inspiegabile l'ordine concreto con cui essi sono informati dalle categorie dell'intelletto; se invece non sono del tutto amorfi, la “rivoluzione copernicana” di Kant (per la quale non è la nostra conoscenza a doversi conformare alla realtà, ma è “l'oggetto” in senso kantiano a conformarsi alle nostre categorie mentali) non è necessaria e il “noumeno” – la “realtà in sé” – non è puramente inconoscibile.

Inoltre, la critica di Kant rimane all'interno dell'analisi dei contenuti della conoscenza intellettuale e non prende in considerazione il suo esercizio, l'atto di conoscere, se facciamo attenzione al quale la riduzione di ciò che conosciamo intellettualmente al solo "oggetto" in senso kantiano, e non alla realtà stessa, si rivela, a mio parere, contraddittoria. Infatti, quando affermiamo che ciò che conosciamo è soltanto l'oggetto, e non la realtà, entriamo in contraddizione con l'atto stesso del giudizio con cui affermiamo ciò, dato che tale atto di giudizio intende valere incondizionatamente, cioè riguardo alla realtà, e non solo in un senso limitato all'oggetto kantiano. Altrimenti rimarremmo prigionieri di una petizione di principio, o meglio di una tautologia: si affermerebbe cioè che è vero in senso kantiano che conosciamo soltanto l'oggetto, sempre in senso kantiano. Anche riguardo a Kant vale dunque l'argomento di origine aristotelica che riduce all'assurdo chi nega che l'uomo possa conoscere la verità.

Mi rendo conto di quanto questa impostazione del discorso su Dio implichi una rimessa in discussione dell'orientamento predominante nel pensiero moderno e contemporaneo, ma ritengo questa rimessa in discussione inevitabile, per ridare spazio all'indole autentica della nostra conoscenza e contestualmente al primato dell'essere. Non penso affatto, inoltre, che questa rimessa in discussione porti con sé un rifiuto globale di tale pensiero e delle sue grandi e preziose acquisizioni, ma solo un suo ri-orientamento, certamente profondo ma anche fecondo e "liberatorio", rispetto alle restrizioni del proprio orizzonte che attualmente il pensiero sta subendo.

Dopo Kant, che era ancora profondamente convinto dell'esistenza di Dio, si sono affermati i cosiddetti "maestri del sospetto" (Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud), che in vario modo – come si è detto – hanno ricondotto Dio a una proiezione del nostro desiderio. Questo sospetto è ben vivo nella

nostra cultura e con esso, come con la critica di Kant, ogni approccio riflesso a Dio deve oggi fare i conti. Senza poter approfondire il tema, mi limito a osservare che il nostro desiderio di Dio non necessariamente è da interpretarsi nel senso di un'illusione e di una proiezione di noi stessi fuori da noi stessi, che genererebbe in noi divisione e frustrazione. Può essere invece interpretato come l'indizio della nostra apertura verso quell'Assoluto che, donandosi liberamente a noi, sarebbe il solo in grado di colmare pienamente la radicale non-autosufficienza che si annida nel nostro volere come nel nostro essere.

Un'ulteriore rimessa in discussione della legittimità di ogni approccio metafisico a Dio è quella compiuta da Heidegger, che a sua volta esercita ancora un notevole influsso. Egli, sulla scia di Nietzsche, ha criticato quella che ha definito "ontoteologia", cioè confusione indebita tra teologia e ontologia. Non prendo qui questa critica in esame diretto ma ne terrò conto nel presentare i percorsi razionali verso Dio.

Lo sviluppo delle scienze cognitive negli ultimi decenni propone con una nuova e a quel che sembra massima radicalità il problema della validità della nostra conoscenza della realtà. Per quanto grandi possano essere i contributi che provengono da queste scienze per una miglior comprensione dei processi concreti della nostra conoscenza, la riduzione del problema propriamente gnoseologico del valore oggettivo della conoscenza umana allo studio delle sue condizioni funzionali di esercizio (e l'implicita sostituzione che ne consegue della dottrina filosofica della conoscenza con una dottrina della conoscenza che sarebbe "scientifica") sembra non cogliere lo specifico della conoscenza intellettuale e della sua istanza di verità.

L'altra grande difficoltà nel cammino verso Dio, anzi, una domanda assai più coinvolgente esistenzialmente che la difficoltà della conoscenza, è quella che nasce dall'esistenza del male nel mondo, e specialmente dalle

esperienze dell'abisso di malvagità che può annidarsi nel cuore degli uomini, oltre che dall'ampiezza sconfinata della sofferenza innocente. Questo interrogativo angoscioso nasce ben prima dell'epoca moderna e della sua istanza critica: accompagna infatti l'intera vicenda dell'umanità. Nella nostra epoca però, con la svolta della cultura verso il soggetto e la più forte coscienza che il soggetto umano ha preso di se stesso, dei suoi diritti e della sua "inviolabilità", questo interrogativo si è ulteriormente radicalizzato, finendo tra l'altro con l'entrare in un conflitto esistenziale (ma implicitamente anche teoretico) con l'appartenenza dell'uomo alla natura, che a sua volta è ormai spesso interpretata come una completa riduzione del soggetto umano alla natura stessa. Si è creata infatti una tragica inconciliabilità tra questa forte coscienza di noi stessi e la nostra sottomissione al cieco divenire di una natura priva di significato. I "maestri del sospetto" già ricordati, e ancor più molti loro continuatori del secolo XX, hanno dato voce ed espressione anzitutto all'interrogativo e al senso di ribellione che l'esperienza del male, nelle sue molteplici forme, suscita in noi.

Di fronte a questo interrogativo va osservato anzitutto che non solo il male, ma anche il bene esiste ampiamente nel mondo, e specificamente nell'uomo, come bene morale e perfino come santità: anche del bene dunque va data ragione e già per questo motivo una conclusione immediata dall'esistenza del male alla non esistenza di Dio non appare sostenibile. D'altra parte, però, all'interno di un percorso razionale verso Dio, l'interrogativo posto dall'esistenza del male non sembra poter ricevere una risposta pienamente convincente. La questione, pertanto, rimane in qualche modo non risolta. Qui si apre dunque, dal di dentro dell'indagine razionale, lo spazio per il bisogno di una risposta più alta, che in ultima analisi può venire solo da Dio, come già aveva intuito Socrate nel celebre dialogo platonico *Fedone*, paragonando il ragionamento umano a una fragile zattera

su cui navigare attraverso la vita, nell'attesa di poter navigare con minori pericoli su un veicolo più solido o su un *Lógos* divino. Secondo la fede cristiana, il *Lógos* fattosi carne ci ha offerto un tale veicolo più solido, anche se razionalmente non comprensibile, mediante quel "volgersi di Dio contro se stesso" che si compie, per amore, nella croce del Figlio (cfr Enciclica *Deus caritas est*, 12).

V. LE VIE RAZIONALI VERSO DIO

10. La via che parte dall'esistenza nostra e del mondo

I tre percorsi razionali verso l'esistenza di Dio che proporrò cercano dunque di porsi come un'unità di distinti. Sono percorsi a posteriori che partono dalla realtà data alla nostra esperienza: anzitutto la realtà di me stesso, ma anche e inseparabilmente la realtà dell'universo al quale apparteniamo. Si articolano secondo i tre "trascendentali" classici dell'essere, del vero e del bene, sempre con riferimento prioritario a noi stessi, in quanto esistenti, capaci di conoscere e capaci di amare. Sono dunque percorsi che rimangono assai radicati nella grande tradizione filosofica e in particolare metafisica. Cercano però anche di prendere sul serio la distanza storica che ci separa dai periodi antico e medioevale di tale tradizione, distanza che si è concretizzata con speciale forza nella svolta verso il soggetto, nel grande sviluppo della dimensione critica nel pensiero moderno, nell'affermarsi delle scienze moderne con il radicale cambiamento dell'immagine dell'universo, e anche dell'uomo, che esse hanno portato e stanno portando con sé.

Il primo percorso, che potremmo denominare "ontologico" ma "a posteriori", inizia dalla constatazione (immediatamente evidente e non negabile se non vogliamo cadere, come si è visto, in una contraddizione tra ciò che affermiamo e l'atto con cui lo affermiamo) che esiste qualcosa piuttosto che nulla. Qui sorge spontanea la domanda "perché esiste

qualcosa piuttosto che nulla?”, classica nel pensiero filosofico da Leibniz ad Heidegger. Essa esprime la meraviglia davanti al dato primario che qualcosa esiste, cioè davanti all’incontro con la realtà. Nell’esperienza stessa che qualcosa esiste possiamo distinguere però tra la determinatezza particolare di questa cosa – per cui io sono me stesso, un altro uomo è un altro uomo, ciascun’altra cosa è quella cosa e non una diversa, inserita in quel determinato contesto spaziale e temporale – e l’atto per il quale essa esiste: nei termini di San Tommaso l’“atto di essere”. Quest’ultimo per un verso è proprio e peculiare di quella realtà particolare, ma per l’altro la supera da ogni parte, perché alla base di ogni esperienza di qualsivoglia realtà esistente ritroviamo analogamente l’atto di essere. Anzi, si può e si deve dire che ogni realtà della nostra esperienza in certo senso è e al tempo stesso non è: è come una realtà ben concreta dell’esperienza, non è nella misura in cui esiste in maniera limitata, mutevole, condizionata e transitoria, quindi non da se stessa. Sotto questo profilo il suo atto di essere non le appartiene in proprio, ma piuttosto le è dato, e soltanto così la pone in essere.

Per questo la nostra intelligenza non può non interrogarsi sull’origine dell’essere delle realtà che sperimentiamo e ricercare questa origine in una realtà profondamente diversa, non condizionata e trascendente, a cui l’atto di essere appartenga in proprio, anzi, che coincida con tale atto. Nello stesso tempo diventa chiaro che questa sorgente trascendente, e finalmente inesprimibile, non può dare l’essere alle realtà del mondo se non in maniera conforme alla propria incondizionatezza. Non può quindi rientrare in alcuna serie di cause mondane né essere legata da alcun vincolo necessario con i suoi effetti. Una necessità può e deve sussistere solo in direzione inversa, per così dire non dall’alto al basso ma unicamente dal basso all’alto, nel senso che le realtà della nostra esperienza non potrebbero esistere se non ricevendo in dono da quella sorgente il loro atto di essere.

Pertanto i concetti di causa e causalità vanno uniti, in questo ambito, a quelli di dono e donazione, per esprimere in qualche modo, secondo le modeste possibilità della nostra comprensione e del nostro linguaggio, il rapporto misterioso tra le realtà della nostra esperienza e la loro sorgente trascendente (per questo modo di proporre un percorso “ontologico a posteriori” verso Dio sono debitore in larga misura a G. Lafont, *Dieu, le temps et l'être*, éd. du Cerf 1986, che si è confrontato soprattutto con M. Heidegger, cercando di superare però la sua critica troppo generalizzata alla metafisica come “ontoteologia”).

Sono ben note le obiezioni che vengono opposte ad ogni uso trascendente del principio di causalità: in particolare la critica che ne ha fatto Kant è tuttora ritenuta da molti la parola definitiva su questo problema. Poi, con l'affermarsi della meccanica quantistica, il principio di indeterminazione è stato considerato una conferma scientifica della non universalità, anche all'interno del mondo fisico, del principio di causalità. Occorre dunque precisare, sia pure molto brevemente, il senso in cui facciamo riferimento all'espressione “principio di causalità”, che nella storia del pensiero è gravata da mille equivoci. Non si tratta del senso che tale principio assume nelle scienze empiriche, per indicare una successione necessaria di fenomeni fisici, e nemmeno semplicemente di un'estensione della causalità di cui facciamo esperienza nel nostro agire. Il significato che gli attribuiamo (che potremmo denominare “ontologico” o “metafisico” e che abbiamo cercato di mostrare concretamente motivando il passaggio dalle realtà della nostra esperienza alla realtà originaria) è invece anzitutto quello di non limitare in maniera aprioristica la nostra tendenza a conoscere e quindi di non sottrarsi alle domande che l'intelligenza umana si pone quando riflette fino in fondo sulla nostra esperienza.

L'ambito su cui possiamo interrogarci – ossia l'intenzionalità della nostra conoscenza – è infatti illimitato e non ammette restrizioni, poiché

ogni restrizione provocherebbe automaticamente una nuova interrogazione riguardo alla sua legittimità. Tale ambito illimitato su cui possiamo interrogarci è esattamente l'essere, sul quale vertono le due domande fondamentali "se esista" ("*an sit*") e "che cosa sia" ("*quid sit*"). In concreto, l'essere è ciò che in qualche modo conosciamo fin dall'inizio dell'uso della nostra intelligenza e che però rimane sempre anche il non ancora conosciuto, l'oggetto di ogni ulteriore domanda. In questo modo è radicalmente superata la questione del "ponte" tra il pensiero e la realtà, che ha travagliato la filosofia moderna prima di Kant e che ha contribuito a spingere lo stesso Kant ad operare la sua "rivoluzione copernicana".

11. La via che parte dall'intelligibilità della natura

Il nostro secondo percorso razionale verso l'esistenza di Dio ha una profonda corrispondenza con il percorso precedente: riprende infatti, sotto il profilo della nostra conoscenza, ciò che finora avevamo considerato sotto il profilo dell'essere. Il suo punto di partenza è la constatazione che l'universo è conoscibile da parte dell'uomo, sia pure in maniera sempre imperfetta e rivedibile. Tutti i tentativi di conoscere noi stessi e la natura, che l'umanità da sempre ha compiuto nel corso dei millenni, hanno questo fondamentale presupposto. La nascita e lo sviluppo delle scienze moderne e delle relative tecnologie, con la loro specifica razionalità e fecondità operativa, che costituiscono qualcosa di nuovo e di assai rilevante nella storia del pensiero, presuppongono a maggior ragione la conoscibilità dell'universo e consentono di cogliere con particolare chiarezza che non si tratta di semplice esperienza sensibile, ma di vera e propria intelligibilità, che si pone a un livello diverso e più profondo. La struttura stessa della scienza moderna è caratterizzata, infatti, da una stretta sinergia tra l'esperienza e la matematica: è questa la chiave dei risultati giganteschi e sempre crescenti che si ottengono attraverso le tecnologie, operando sulla natura e mettendo a nostro servizio le sue immense energie. La matematica

si spinge però al di là di tutto ciò che noi possiamo immaginare e rappresentare sensibilmente, e proprio in questo modo consente di raggiungere i più straordinari risultati conoscitivi e operativi, ad esempio con le equazioni della meccanica quantistica e della teoria della relatività. D'altra parte, i riscontri sperimentali delle previsioni scientifiche e il successo delle loro applicazioni pratiche confermano che esiste una corrispondenza profonda tra la natura e questa nostra conoscenza empirico-razionale (e non soltanto empirica): questo è il senso nel quale affermiamo che l'universo è intelligibile. Si tratta di un'intelligibilità intrinseca alla natura e non esterna ad essa, dato che è la natura stessa ad essere, almeno in qualche modo, conoscibile scientificamente. Non può essere però un'intelligibilità di cui la natura sia dotata di per se stessa e in maniera autonoma: sarebbe infatti del tutto ingiustificata e alla fine assurda un'intelligibilità che esista di per sé, senza essere frutto ed espressione di un'intelligenza. Siamo ricondotti pertanto ad ammettere un'intelligenza originaria, che sia la fonte comune della natura e della nostra razionalità: un'intelligenza distinta e trascendente rispetto alla natura e però, al tempo stesso, ad essa presente in maniera tanto intima e costitutiva da fare esistere una natura in se stessa intelligibile (avevo delineato questo percorso nel piccolo libro *Le ragioni della fede. Indicazioni di percorso*, ed. Paoline 1993. Per le precisazioni ulteriori qui proposte sono debitore a J. Ratzinger-Benedetto XVI, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, ed. Cantagalli 2003, pp.188-192; incontro con i giovani di Roma e del Lazio, 8 aprile 2006; discorso all'Università di Regensburg, 12 settembre 2006; discorso al Convegno della Chiesa italiana a Verona, 19 ottobre 2006).

Riguardo a questo secondo percorso verso l'esistenza di Dio sembrano necessarie alcune precisazioni. Esso appare particolarmente adatto all'odierna situazione culturale, nella quale le scienze e gli uomini di

scienza giocano un ruolo quanto mai grande. Ha inoltre il vantaggio di mettere in discussione, in certo senso “dall’interno”, quella tendenza a considerare la conoscenza scientifica come la sola capace di farci conoscere qualcosa di razionale e di valido per tutti che spesso sfocia nella negazione della possibilità di conoscere Dio e anche nella riduzione del soggetto umano ad un oggetto tra gli altri. Va detto però chiaramente che anche questo percorso verso Dio, pur valorizzando la struttura della scienza empirica, non sta sul piano di questo genere di scienza, e nemmeno dell’epistemologia intesa come studio dei metodi e dell’indole propri della conoscenza scientifica, ma si sviluppa invece a livello filosofico e più precisamente metafisico, come riflessione sulle condizioni ontologiche che rendono possibile la conoscenza scientifica.

Le obiezioni che vengono sollevate contro un simile percorso riguardano principalmente il fatto stesso che la natura sia da noi intelligibile. Rimane classica a questo proposito ed esercita tuttora una grande influenza la tesi di Kant, che già abbiamo criticato, secondo la quale le scienze farebbero conoscere non la realtà ma soltanto l’“oggetto”. Oggi però le obiezioni fanno leva soprattutto su quelle correnti dell’epistemologia che sottolineano i limiti della conoscenza scientifica, in particolare la sua rivedibilità e provvisorietà, assai diversamente da quel che si pensava al tempo di Kant. Conoscenza rivedibile e provvisoria non equivale però a nessuna conoscenza: in concreto nessuna critica epistemologica deve indurci a mettere tra parentesi quella capacità di penetrazione nella natura che, per quanto parziale, rivedibile e imperfetta, consente alle scienze di non limitarsi a descrivere i fenomeni direttamente osservabili, ma di indagare su di essi per concludere ad altri fenomeni, di cui si ottiene spesso riscontro sperimentale, oltre che per conseguire tramite le tecnologie crescenti risultati pratici.

Il principio di indeterminazione della meccanica quantistica, con la conseguenza che determinate leggi sono soltanto statistiche e probabilistiche, non impedisce che anche queste leggi costituiscano una forma di conoscenza intellettuale dei fenomeni fisici, sebbene molto diversa da quella delle leggi della meccanica classica. Tali leggi implicano infatti a loro volta delle serie molto complesse di processi logici, attraverso i quali è resa possibile una nuova penetrazione all'interno del mondo fisico.

E' da prendere inoltre in attenta considerazione l'esistenza di una grande abbondanza di sistemi fisici caotici, che i nostri attuali strumenti matematici hanno molta difficoltà a padroneggiare. Ciò mostra che la natura non può essere – almeno per ora – totalmente rappresentata attraverso un approccio matematico, ma non implica in alcun modo che quei sistemi siano propriamente e assolutamente inintelligibili. E' chiaro, inoltre, che non tutto l'universo è caotico, dato che le previsioni scientifiche trovano molteplici riscontri e le nostre tecnologie funzionano.

Questo itinerario verso l'esistenza di Dio a partire dall'intelligibilità della natura è certamente vicino alla “quinta via” di S. Tommaso (mentre l'itinerario precedente corrisponde in qualche modo alle prime quattro “vie”). A differenza di essa non parte però dalla presenza della finalità nell'universo ma, in maniera più globale e radicale, dalla constatazione che l'universo è intelligibile.

Nel cercare di arrivare all'esistenza di Dio partendo dalla nostra conoscenza della natura non ho fatto riferimento agli apporti che potrebbero essere forniti dai risultati, e non solo dalla struttura, delle attuali conoscenze scientifiche sia dell'universo sia in particolare della vita. I motivi di questa scelta sono principalmente due: il continuo evolversi di tali conoscenze, che rende precarie le conclusioni basate su di esse, e la necessità, in ogni caso, di un passaggio non “fisico” ma metafisico, se con la nostra ragione vogliamo arrivare davvero, per quanto imperfettamente, a

Dio. Ciò non significa però che l'immagine dell'universo e della vita attualmente proposta dalle scienze non sia di grandissimo interesse per l'approccio razionale a Dio (come del resto in ogni tempo l'approccio a Dio è stato condizionato dall'immagine dell'universo allora vigente). Mi limito ad osservare che la concezione, ormai affermata nel mondo scientifico, dell'universo come "storia" che si evolve non è certo meno compatibile, ma piuttosto assai più in sintonia con la contingenza dell'universo – ossia con la sua non auto-sufficienza ontologica – rispetto alla concezione precedente dell'universo stesso, caratterizzata soltanto dalla perennità delle leggi fisiche.

D'altra parte, i limiti intrinseci delle scienze moderne, derivanti dalla loro struttura e metodologia, e la netta distinzione che va mantenuta tra sapere scientifico e sapere filosofico e metafisico, non implicano che vada ignorato quel rinnovato interesse che le grandi domande sull'uomo, sulla vita, sulla totalità dell'universo suscitano sempre più tra coloro che sono impegnati nella ricerca scientifica. Infatti proprio l'avanzare delle scienze stimola a porre problemi che eccedono i canoni metodologici delle scienze stesse. Non raffrenando ma al contrario incoraggiando questo interesse potrà progredire, nella distinzione reciproca, una feconda interazione tra le scienze e la filosofia, e anche tra le scienze e la teologia, con la mediazione della filosofia.

12. La via che parte dall'esperienza etica

Il terzo percorso razionale verso l'esistenza di Dio si riferisce al bene e alla nostra capacità di amarlo, di accoglierlo e di compierlo. Come punto di partenza prendiamo il soggetto umano, in particolare l'esistenza in noi e la percezione del valore morale e dell'obbligazione morale. Essi infatti costituiscono un dato irriducibile della nostra coscienza ed esperienza, dotato di un'incondizionatezza che non può essere resa totalmente funzionale ad alcuno obiettivo o fine esterno al valore morale stesso,

sebbene altri obiettivi (ad esempio la conservazione della nostra specie) possano certamente congiungersi al valore e all'obbligazione morale. Una totale riduzione funzionale farebbe svanire infatti l'incondizionatezza del valore e dell'obbligazione e comporterebbe quindi l'eliminazione dell'esperienza morale in quanto tale. Il valore morale che sta alla base di questa esperienza fa certamente riferimento al soggetto umano, alla sua ragione, volontà e libertà, e a tutte le condizioni e i condizionamenti sociali e storici entro cui il soggetto vive. Non può tuttavia risolversi integralmente in essi, dato che ciò equivarrebbe a rendere l'esperienza morale del tutto relativa al soggetto e alla sua storia, sopprimendo di nuovo il suo carattere incondizionato. D'altra parte il valore morale non può godere nemmeno di una priorità "in sé", che si riconduca in ultima analisi solamente al valore stesso: anch'esso infatti, per valere effettivamente, ha bisogno di esistere. La persona umana (e con essa la comunità degli uomini), con il suo carattere di fine e con la sua dignità inviolabile, sembrerebbe poter rappresentare per il valore un tale ancoraggio alla realtà: ad un esame più attento, però, il valore propriamente morale della persona concreta passa attraverso la sua adesione al valore stesso, adesione al contempo libera e obbligatoria, e quindi non può fondare questo valore ma piuttosto lo presuppone. Fondamento adeguato del valore morale, nella sua incondizionatezza, può essere dunque soltanto un essere incondizionato, che coincida con questo valore: proprio attraverso questa coincidenza si esprimono l'esistenza e la natura intima di Dio.

Questo percorso avrebbe certamente bisogno di una formulazione e giustificazione più ampie e approfondite (per le quali rimando all'*Etica generale* di J. de Finance, edita nel 1975). Mi limiterò ad alcune precisazioni che inquadrano meglio il percorso stesso. Anzitutto il valore e l'obbligazione morale trovano il loro fondamento prossimo non in Dio ma nell'incondizionatezza a loro intrinseca. Non è possibile, inoltre, ricavare il

valore e l'obbligazione morale da Dio fin tanto che Dio stesso non è riconosciuto come "morale", sebbene in un senso del tutto trascendente (il Dio tre volte santo di *Isaia* 6,3, che è l'*agape*: cfr *IGv* 4,8.16). Proprio in quanto è, in questa maniera trascendente, "morale" in se stesso, Dio è il fondamento ultimo del valore morale e dell'obbligazione: senza di lui essi esistono ma non possono essere giustificati in modo pienamente coerente.

Ciò detto, non è difficile individuare sia i punti di contatto sia le differenze di questo percorso rispetto al modo in cui Kant afferma l'esistenza di Dio, sommamente santo e beato, come terzo postulato della ragion pratica. Qui mi preme soltanto sottolineare che, mentre per Kant si tratta appunto di un "postulato" che resta fuori dall'ambito della ragione teoretica ed è affermato solo per "fede" o "conoscenza pratica", in virtù della necessaria connessione che deve esistere tra la bontà morale e il conseguimento della felicità, il percorso che ho proposto prende certamente in esame l'esperienza morale nella sua irriducibile specificità, ma per riflettere sulle sue implicazioni in termini non solo etici bensì metafisici.

Il percorso razionale dall'esperienza etica a Dio può essere impostato anche in modo da condurre a Dio come a colui che ci dona la capacità effettiva di agire moralmente, piuttosto che come fondamento del valore e dell'obbligazione morale. Si tratta di un approccio senza dubbio stimolante, che però deve stare in guardia dal rischio che l'esistenza di Dio sia affermata come una nostra esigenza, e non anzitutto come una verità che riconosciamo oggettivamente valida. E' vero d'altronde che un rischio del genere è sempre in qualche modo presente in ogni percorso verso Dio che prenda le mosse dall'esperienza etica. Il problema aperto derivante dall'esistenza del male nel mondo e specialmente nell'uomo non può non avere, del resto, un impatto particolarmente diretto su ogni percorso razionale verso Dio che parta dall'esperienza etica.

VI. SINTESI E PROSPETTIVE

13. Ritornando sui nostri passi

Tentiamo ora un approccio sintetico e una valutazione critica dei tre percorsi proposti. Essi si riferiscono, come accennavo prima di formularli, ai tre trascendentali dell'essere, del vero e del bene e ciascuno di essi può essere sviluppato mettendo in maggior o minor rilievo il ruolo specifico del soggetto conoscente e volente, oltre che, ovviamente, esistente.

Non ho fatto riferimento a un quarto trascendentale, quello della bellezza, anche se sono convinto che l'esperienza della bellezza sia una via assai importante per andare verso Dio. Penso infatti che questa via si presti ad aprire il nostro animo a Dio, più che a fornire la base di un percorso razionale verso di lui.

Il Dio di cui questi percorsi conducono a riconoscere l'esistenza è a sua volta, inseparabilmente, esistente, intelligente e volente, sebbene in un modo che trascende ogni nostra capacità di conoscere. Usando termini che stanno per così dire più dalla parte dell'oggetto, egli è l'essere, il vero e il bene originario. Nel giungere ad affermare la sua esistenza siamo quindi pervenuti anche a precisare, almeno in modo iniziale, che cosa, o meglio chi egli sia.

In particolare, data la tendenza a mettere in alternativa la bontà morale di Dio e la sua onnipotenza, rafforzatasi specialmente dopo le tragedie storiche del secolo XX, è importante precisare che onnipotente e buono sono i due predicati i quali, proprio nella loro inseparabilità, consentono una prima individuazione del significato della parola "Dio", distinguendo tale significato dalle tante riduzioni e contraffazioni a cui questo nome può andare soggetto.

Tutti e tre i percorsi, come dicevo, comportano un passaggio propriamente metafisico, quindi non verificabile mediante l'esperienza sensibile. Questa è la condizione per tentare di accedere alla realtà

trascendente di Dio ma, a mio parere, è anche la fonte di un limite ineliminabile che si annida in ogni percorso razionale verso Dio. Già si è accennato ai limiti della conoscenza scientifica, nonostante il suo costante ricorso alla verifica sperimentale: sarebbe strano che la filosofia, e in particolare la metafisica, non avessero dei limiti non meno gravi, anche se diversi. Se mi è lecito fare un passo in più su questo difficile terreno, direi che, da una parte, nonostante l'irriducibile molteplicità di posizioni contrastanti che attraversa tutta la storia del pensiero filosofico – e che viene spesso ricordata come un motivo per non dare credito alla filosofia come fonte di conoscenze obiettivamente valide – questa storia è anche caratterizzata dalla presenza di alcune costanti che, pur essendo a loro volta soggette a contestazioni antiche e nuove, tuttavia sono sempre vive e convincenti: un esempio di esse è la confutazione degli antichi sofisti operata da Platone ed Aristotele e tuttora fondamentale per rispondere a chi nega la possibilità stessa di conoscere il vero, come ho cercato di mostrare in precedenza. Alla base di questa persistenza sta, a mio parere, una “metafisica latente”, presente e operante in ogni nostra conoscenza intellettuale, che la metafisica riflessa deve tematizzare e rendere esplicita. Dall'altra parte l'impossibilità di verifiche sperimentali non consente di immaginare, in ambito propriamente filosofico, risolutivi progressi – o anche cambiamenti di paradigma – che permettano dei processi di accumulazione delle conoscenze analoghi a quelli che costituiscono uno dei pregi fondamentali delle scienze moderne, nonostante la loro fallibilità e provvisorietà.

A mio parere la metafisica oggi deve procedere a una auto-limitazione e rigorizzazione, che vadano nettamente al di là di quanto è stato già operato dai grandi metafisici dell'antichità e del medioevo. Dovrebbe essere meglio salvaguardata così, anche dal punto di vista della

metafisica, quell'assoluta trascendenza di Dio rispetto ad ogni capacità della nostra mente che è ben riassunta dalle parole *Deus semper maior*.

Le difficoltà dell'approccio metafisico nel contesto culturale contemporaneo, aggiungendosi al problema costituito dall'esistenza del male nel mondo, sono le ragioni di fondo di quella "strana penombra che grava sulla questione delle realtà eterne", per usare le parole dell'allora Cardinale Ratzinger (*L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, cit., pp. 115-124). Perciò l'esistenza del Dio personale, pur solidamente argomentabile come abbiamo cercato di fare, non è oggetto di una dimostrazione apodittica, ma rimane "l'ipotesi migliore... che esige da parte nostra di rinunciare a una posizione di dominio e di rischiare quella dell'ascolto umile".

14. Dio e il "fiorire dell'uomo"

Un simile riconoscimento, che conferma quanto abbiamo detto all'inizio sull'impossibilità di un approccio puramente "neutrale" e oggettivo alla questione di Dio, ha grandi implicazioni per i rapporti tra credenti e non credenti: già per questa ragione di fondo essi dovrebbero essere improntati a un genuino e convinto rispetto reciproco, al "sincero e prudente dialogo" di cui parla il Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*, 21). E' radicalmente superata così l'accusa rivolta al monoteismo di essere fattore di intolleranza e di contrapposizione tra gli uomini.

Un'altra conseguenza assai rilevante riguarda il rapporto tra la conoscenza razionale di Dio e la fede nel Dio che si rivela a noi in Gesù Cristo. Tra di esse rimane certamente quella differenza profonda e ineliminabile che abbiamo appreso studiando la teologia. Questa differenza diventa però in qualche modo meno radicale di quel che riteneva ad esempio S. Tommaso d'Aquino, perché anche nell'approccio razionale a Dio ha un ruolo essenziale la nostra libera volontà e quindi è grande lo spazio per la grazia di Dio che ci attrae a sé. Perciò la preghiera ha un

compito e un significato fondamentale in tutto il nostro rapporto con Dio: da lui dobbiamo impetrare il dono della fede, che ci dà quella certezza incondizionata, e al tempo stesso libera, riguardo a Dio che, come spiega S. Tommaso (*Q. D. de Veritate*, q. 14, a.1c; *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a.1c), non esclude lo spazio per ulteriori indagini ma sostiene la nostra fedeltà a Dio fino al dono di noi stessi – ciò che la nostra ragione da sola ben difficilmente potrebbe fare –.

Sono molti però, nell'attuale contesto sociale e culturale, gli ostacoli che incontriamo sulla via della preghiera. Tra essi ricordo soltanto quello che è forse il meno esplicito, ma il più pervasivo e probabilmente il più insidioso. Il mondo della nostra esperienza è sempre più l'opera dell'uomo, della sua cultura e delle sue tecnologie, e sempre meno il mondo della natura che ci è dato indipendentemente da noi. Per trovare in questo mondo opera delle nostre mani la presenza di Dio non è dunque più sufficiente lo stupore di fronte alla volta celeste. Diventa molto importante l'indicazione, che già troviamo in S. Tommaso (*Q. D. de Veritate*, q. 6, a.2c), di una "media via" tra le due posizioni che già si confrontavano ai suoi tempi: quella "aristotelica", che riconduceva i fenomeni del mondo alle loro cause intramondane, e quella "religiosa", che li riconduceva direttamente a Dio. S. Tommaso supera il contrasto tra le due posizioni e mostra invece la loro complementarità: i fenomeni del mondo hanno cioè le loro cause immanenti, da indagare con metodo razionale, ma hanno anche, tutti insieme, la loro radice ultima nell'azione creatrice di Dio, che riguarda non solo l'origine ma l'intera esistenza e il divenire dell'universo, e dell'uomo in esso. Oggi, quando la scienza non è più quella di Aristotele, ma è una scienza capace di trasformare la nostra vita e il mondo, l'indicazione fornitaci da S. Tommaso, e sostanzialmente ripresa e sviluppata dal Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*, 36-37), è diventata a mio parere un percorso obbligato per una preghiera che non prescinda dalla nostra

esperienza quotidiana e non contrasti con essa, ma al contrario possa illuminare e sostenere la nostra vita, come essa concretamente si realizza.

Vorrei terminare riprendendo il suggerimento di Ch. Taylor che ci invita a mettere l'apertura a Dio in collegamento con il "fiorire dell'uomo". Esiste un profondo parallelismo tra l'approccio a Dio e l'approccio a noi stessi, in quanto soggetti intelligenti e liberi. In entrambi i casi siamo sottoposti, nel nostro tempo, alla pressione di un forte e pervasivo scientismo epistemologico e naturalismo materialistico, che vorrebbero dichiarare Dio inesistente, o quanto meno razionalmente non conoscibile, e ridurre l'uomo a un oggetto della natura tra gli altri. Oggi, come forse mai in precedenza, appare chiaro dunque che l'affermazione dell'uomo come soggetto e l'affermazione di Dio *simul stant et simul cadunt*, insieme sussistono e insieme cadono. Ciò del resto è profondamente logico, poiché da una parte è ben difficile fondare un vero e irriducibile emergere dell'uomo rispetto al resto della natura se la natura stessa è l'unica realtà, e dall'altra parte è ugualmente difficile lasciare razionalmente aperta la via al Dio personale, intelligente e libero – in modo vero anche se trascendente – se non si riconosce anzitutto al soggetto umano questo irriducibile carattere personale.

Abbiamo mostrato così che Dio è il presupposto indispensabile del "fiorire dell'uomo" dal punto di vista dell'essere, quindi della metafisica. Ma è altrettanto indispensabile sotto un profilo più storico, esistenziale e concreto, in rapporto al nostro tempo e alla pastorale della Chiesa, oltre che alla teologia.

Una prima considerazione in proposito riguarda quel desiderio di affermare noi stessi, quella "svolta antropologica" attraverso la quale, nell'epoca moderna, l'uomo, il soggetto umano, si è posto al centro della realtà. Questa svolta si è sviluppata storicamente come "emancipazione", anzitutto nei confronti di Dio: dalla "autonomia" della ragione e della

morale secondo Kant alla negazione di Dio degli “umanesimi atei”. Attualmente però, al fine di potersi reggere e proseguire nella storia, la svolta verso il soggetto ha bisogno di Dio. Questo emerge proprio dalla critica che la “postmodernità” ha condotto nei confronti della modernità e della sua pretesa di autosufficienza del soggetto umano. Emblematica è a questo riguardo l’affermazione con cui J.-P. Sartre conclude il suo libro *L’essere e il nulla*: “L’uomo è una passione inutile”. In questo contesto culturale e spirituale, Giovanni Paolo II, nell’Enciclica *Dives in misericordia*, 1, ha sottolineato con grande forza che l’antropocentrismo e il teocentrismo non sono affatto contrapposti tra loro, come spesso si è pensato e si continua a pensare, ma al contrario vanno congiunti nella storia dell’uomo in maniera organica e profonda. Egli considera questo come il principio forse più importante del magistero del Concilio Vaticano II.

In effetti, se Dio non esiste e quindi l’uomo – ogni singola persona e l’intero genere umano – è solo nell’universo, viene semplicemente dalla natura e alla natura ritorna (una natura che non sa niente di lui e non si cura di lui, come non sa niente di se stessa e non si cura di se stessa o di alcuna cosa che nasca in lei), è difficile pensare che sia possibile per noi soddisfare in qualche modo quell’“anelito di pienezza” che è inserito nel nostro essere e quindi in ciascuno di noi, e non rimanere invece del tutto prigionieri di quel senso della nostra finitezza che è anch’esso costitutivo del nostro essere. Considerazioni di questo tipo possano rappresentare la base di percorsi verso l’esistenza di Dio di tipo etico ed esistenziale, molto adatti all’attuale situazione storica e umanamente coinvolgenti più di quanto possa essere quella che abbiamo proposto come nostra “terza via”. Naturalmente anche questi percorsi non devono rimanere nella prospettiva del “come se” (“come sarebbe bello per noi che Dio esistesse”), ma devono riuscire a compiere, a partire dalle loro premesse esistenziali, il passo “metafisico” che può portare ad affermare l’esistenza di Dio. Si tratta cioè,

qui come in tutti gli altri casi, di mostrare che la nostra ragione, per essere fino in fondo coerente con se stessa, deve riconoscere che Dio esiste.

Una seconda considerazione si riallaccia a quanto osservato da J. Habermas riguardo a colpa, redenzione e salvezza, concetti fondamentali che sembrano scomparsi dall'attuale orizzonte culturale. Qui, come del resto già nella considerazione precedente, la risposta a una simile scomparsa sta nella riscoperta non semplicemente di un Dio come essere assoluto e come mistero inesprimibile, ma del Dio biblico e cristiano che in Gesù Cristo ci ha mostrato il suo volto, volto di Padre e di amico, ci ha detto il suo sì definitivo (2 *Cor* 1, 19-20). In realtà, si tratta di una rivoluzione, umanamente imprevedibile, nel concetto di Dio, che è “segno” del carattere davvero divino di Colui che, nell'antica e definitivamente nella nuova alleanza, si è rivelato a noi. E' molto interessante a questo riguardo anche la concezione del “capro espiatorio” proposta da R. Girard.

Una terza e ultima considerazione riguarda la forza dell'amore e del perdono che la fede nel Dio di Gesù Cristo immette nei nostri cuori e quindi anche nella storia, malgrado tutte le nostre contraddizioni e infedeltà. In fondo, quello che si rimprovera maggiormente alla Chiesa e al cristianesimo è di non essere coerenti con se stessi, anzitutto dal punto di vista dell'amore e del perdono: in questo modo però si finisce con il riconoscere – in maniera implicita e involontaria ma reale – che nel cristianesimo realmente vissuto l'uomo “fiorisce” in un modo unico.

Rendere testimonianza al vero Dio e al tempo stesso alla verità dell'uomo è dunque il grande compito che ci attende. Per adempierlo non dobbiamo “alleggerire” lo spessore dell'insegnamento cristiano su Dio e sull'uomo, appiattendolo sulle mode culturali oggi diffuse e rendendolo così insignificante. Al contrario, siamo chiamati a proporre nel linguaggio del nostro tempo, ma anzitutto nel linguaggio proprio del cristianesimo – che è, inseparabilmente, il linguaggio dell'amore del prossimo e della

testimonianza al Dio vivente – tutta la sostanza e la bellezza dello stesso cristianesimo.

INDICE

I. Come si pongono oggi la domanda su Dio e la fede in Dio	p. 1
1. Oggi quella su Dio è una domanda aperta	p. 1
2. Come affrontare quella domanda	p. 3
II. Dio nella storia	p. 4
3. La testimonianza della storia delle religioni	p. 4
4. Il Dio biblico e il suo rapporto con il Dio dei filosofi	p. 5
5. L'eclissi di Dio in Occidente	p.10
III. Conoscenza di Dio e rivelazione	p.12
6. Dimensione oggettiva e soggettiva della rivelazione di Dio a noi	p.12
7. La conoscibilità razionale di Dio secondo il magistero della Chiesa	p.15
IV. Caratteristiche e difficoltà attuali dei percorsi razionali verso Dio	p.16
8. Possiamo giungere razionalmente a Dio soltanto a partire dalle realtà di cui facciamo esperienza	p.16
9. La difficoltà moderna e il problema di sempre nel cammino razionale verso Dio	p.18
V. Le vie razionali verso Dio	p.22
10. La via che parte dall'esistenza nostra e del mondo	p.22
11. La via che parte dall'intelligibilità della natura	p.25
12. La via che parte dall'esperienza etica	p.29
VI. Sintesi e prospettive	p.32
13. Ritornando sui nostri passi	p.32
14. Dio e il "fiorire dell'uomo"	p.34