

LA STRUTTURA SACRAMENTALE DELLA REALTÀ

SOMMARIO: 1. Il significato della Teologia – 2. Difficoltà protestanti – 3. Difficoltà cattoliche: il tomismo – 4. Difficoltà cattoliche: il tomismo trascendentale – 5. Analogia, contingenza e libertà – 6. Problemi ulteriori del pensiero – 7. L'amore più profondo della ragione – 8. Confutazione di alcune obiezioni – 9. Reinterpretazione della distinzione naturale-soprannaturale.

Con «struttura sacramentale» si intende che in e attraverso una figura finita (*Gestalt*) il Dio infinito rende presente se stesso, chiamando l'uomo a una totale dedizione, e che dalla risposta dell'uomo dipende la sua salvezza o dannazione eterna. Questa struttura è «sacramentale» in quanto riflette il mistero base della rivelazione cristiana (Mc 4,11; Rom 16, 25-27; Ef 1,3-14; 3,3-6; Col 1, 9-29), presso la quale l'onnipotenza divina e la libertà umana sono riconciliate in Cristo per la salvezza dell'uomo. Tale struttura è chiaramente manifesta nell'Incarnazione della seconda persona della beata Trinità, fonte della salvezza dell'uomo, e in tutti i sacramenti della Chiesa, soprattutto l'Eucaristia, fonte e culmine degli altri sacramenti. Questa struttura è inoltre rivelata in vari aspetti della vita e della predicazione di Gesù, oltre che in tutto il Nuovo Testamento. Oltre a tutto ciò, vorrei sostenere che la struttura sacramentale ci fornisce l'unico possibile mezzo di comprensione coerente della realtà. Se questo è vero, la struttura sacramentale offre una soluzione al problema del rapporto tra natura e soprannaturale, problema che ha tormentato la teologia cattolica e che ha anche diviso Cattolici e Protestanti. Si tratta di pretese di vasta portata. Come è possibile sostenerle nel breve spazio di una lezione? *

* Il prof. J.M. McDermott, s.j., già Docente alla Pontificia Facoltà Gregoriana e ora Professore al Pontifical College Josephinum (Ohio) ha proposto le linee essenziali

1. IL SIGNIFICATO DELLA TEOLOGIA

«Teologia» deriva dalle parole greche «Dio» e «Parola» (che significa ugualmente pensiero, ragione, ragionamento). Per i Greci «teologi» erano i poeti epici, specialmente Esiodo, che cantò le genealogie degli dèi, e i primi filosofi, che cercarono di identificare l'elemento divino della realtà. Col Giudaismo e i suoi successori, Cristianesimo e Islam, la teologia si riferisce alla parola di Dio all'uomo: la parola detta e scritta nella Bibbia e nel Corano. Questa nozione è rivoluzionaria: non solo si afferma che Dio è personale, intelligente e libero, ma anche che Egli si prende cura dell'uomo, rivelando la sua volontà in vista dell'obbedienza di fede e che è toccato dalla risposta dell'uomo. Il Cristianesimo intensifica questa relazione: la Parola, che era con Dio dall'inizio ed era essa stessa Dio, divenne carne (Gv 1,1.14). Dio non rivela semplicemente verità su di sé; rivela se stesso nella carne. Il Figlio è conosciuto attraverso la sua umanità assunta e la conoscenza del Figlio implica la conoscenza del Padre, a lui relativo (Gv 14,9; Mt 11,27). La Parola di Dio si fa conoscere dicendo parole umane agli uomini. Così, la rivelazione e la teologia cristiane sono fondate nella conoscenza che Dio ha di sé e del mondo.

2. DIFFICOLTÀ PROTESTANTI

Questa intensificazione, tuttavia, non fa che accrescere il problema di base della teologia. Come può una parola umana finita rivelare il Dio infinito? Se ogni persona umana individuale implica il mistero di una singolarità libera che sfugge ad ogni categorizzazione universale, come può il mistero infinito di Dio essere ristretto e subordinato alle categorie del pensiero umano? Protestanti e cattolici hanno assunto approcci diversi di fronte a questo dilemma. Barth ha ripreso la differenza qualitativa tra infinito e finito, eternità e tempo, e ha dichiarato che questo abisso non avrebbe mai potuto essere attraversato da parte dell'uomo; se una qualche comunicazione si fosse data, ciò poteva iniziare solo da parte di Dio; benché l'uomo non possa raggiungere Dio al di là dell'abisso infinito, la radicale incapacità della sua ragione nell'afferrare la realtà lo previene dall'escludere a priori il miracolo della rivelazione di Dio¹. Il tentativo dell'uomo di pensare

di questo contributo nell'intervento svolto dinanzi ai Professori del Seminario di Milano il giorno 17 gennaio 2000.

¹ K. BARTH, *Church Dogmatics*, ed. G. Bromiley and T. Torrance, tr. ing. G. Bromiley et alii, Edinburgh, T. & T. Clark, 1956-1977 [d'ora in avanti abbreviata CD], I/1: 236, 240-245; I/2: 2-10, 28-37, 188s, 257-260, 301-325.

la realtà con coerenza manifesta solo la sua peccaminosità: con la ragione egli cerca di controllare la realtà, sottomettendola alle necessità del suo pensiero, tuttavia non può afferrare l'infinito e tutti i suoi sistemi crollano su se stessi dal momento che l'intelligenza finita non può assolutizzare se stessa. La dicotomia kantiana tra il noumeno, il regno dell'infinito inconoscibile, e i fenomeni, le realtà oggetto di percezione sensibile sottomesse alla necessità del pensiero, ha fornito le antinomie di base del pensiero protestante. Si possono esaltare con Kierkegaard i paradossi della ragione che culminano nel paradosso della fede, o rimanere con Heidegger di fronte a un orizzonte infinitamente sfuggente, sentire la colpevolezza e confessare la propria incapacità a comprendere in modo definitivo la realtà, o ancora si può andare oltre con gli esistenzialisti quali Sartre e considerare l'assurdità dell'esistenza senza Dio, una confessione che apre l'uomo alla possibilità di una rivelazione proveniente da un oltre lui.

L'affermazione protestante fondamentale dell'assoluta trascendenza e libertà di Dio si raccomanda particolarmente. Tutto dipende dalla rivelazione e dalla grazia liberamente data. L'iniziativa di Dio è preservata. Ma la relativizzazione della ragione umana comporta delle difficoltà: l'uomo non può comprendere Dio. Come allora può egli comprendere la rivelazione? Per i protestanti la Scrittura offre la verità laddove questo mondo è giudicato; solo dopo aver accolto la parola di Dio nella fede il teologo può iniziare a pensarne il significato. L'analogia della fede inizia con la rivelazione e interpreta tutta la realtà nei termini di parola di Dio. Ma questo «pensare in seconda battuta» (*Nachdenken*) non si appropria mai per se stesso della sorgente della verità; l'uomo non può mettere se stesso al posto di Dio. Solo la parola di Dio è vera; i teologi balbettano di fronte al mistero. Come sosteneva Barth, il teologo deve essere pronto ad abbandonare la coerenza, accettando o gettando a mare le filosofie a seconda della loro capacità ad avvicinarsi più o meno adeguatamente alla parola di Dio². Tutt'al più esse abbattono le barriere per permettere agli uomini di ascoltare la parola di Dio e incoraggiano alcuni parziali scorci sulla rivelazione di Dio. Moltmann offre un esempio di prima grandezza di metodologia protestante. Egli inizia la sua riflessione in dialogo con le ideologie correnti per mostrarne l'inadeguatezza in modo da aprire l'uomo alla rivelazione soprannaturale e infine assumere le ideologie,

² K. BARTH, CD I/1: 8-10, 255s, 283; I/2: 5-8, 16s, 25-44, 175s, 727-740; ID., *Evangelical Theology: An Introduction*, tr. ing. G. Foley, New York, Holt Rinehart and Winston, 1963, 6-8, 16-18, 58s. Poiché il termine tedesco *Wort* è sempre maiuscolo può essere riferito ugualmente alla seconda persona della Trinità, alla Bibbia scritta e all'evento della proclamazione; così la teologia protestante scivola facilmente da un significato all'altro: cf K. BARTH, CD I/1: 88-124.

ridimensionate, nella sua visione di fede della realtà³. Evidentemente una tale teologia sarà sempre significativa (*relevant*) ma non potrà mai essere vera⁴.

Le implicazioni della filosofia soggiacente al pensiero protestante diventano chiare non appena si cerchi di interpretare la parola di Dio. Per i fondamentalisti la Bibbia va presa alla lettera dal momento che la ragione umana non ha consistenza di fronte ad essa e non ci sono norme di verità al di fuori di essa; tutta la scienza umana, dalla filosofia alla paleontologia, è relativizzata di fronte ad essa. All'altro estremo c'è la teologia esistenzialista di Bultmann: la parola di Dio è *kerigma*, l'evento della proclamazione che non può essere afferrato in categorie statiche e concetti. Il Nuovo Testamento iniziò un processo di demitizzazione ed esso stesso deve essere demitizzato. Non un contenuto definibile, ma l'incontro con Dio mediato in qualche modo dal *kerigma* pone l'individuo in una relazione salvifica con Dio, una salvezza non controllata dall'uomo, ma interamente a disposizione di Dio. Barth, comunque, rifiuta la teologia di Bultmann perché cerca di andare al di là delle parole della Scrittura per interpretarle con categorie heideggeriane. Egli cerca invece di prendere più seriamente il testo della Scrittura, cercando la sua unità in Gesù Cristo, nel quale il Dio totalmente altro diventa uno con l'uomo per la salvezza degli uomini. La sua consapevolezza dell'opposizione dialettica e dell'unità

³ J. MOLTMANN non solo cambia l'accentuazione della sua teologia come, ad es., dall'ottimistica *Theology of Hope*, tr. ing. J. Leitch, London, SCM, 1965, scritto nei primi anni '60 al più cupo *The Crucified God*, tr. ing. R. Wilson and J. Bowden, New York, Harper and Row, 1974, scritto almeno dieci anni dopo, ma anche il contenuto. In *The Crucified God* non solo sono identificate la Trinità economica e immanente (245; cf anche 192) ma l'unità del Padre e del Figlio è vista in primo luogo come unità di volere (243s; nonostante Lc 22,42) nella diversità delle persone; dal momento che Dio è «evento» (244-249), il linguaggio della sostanza tende ad essere ridotto alla funzione o azione e le distinzioni naturali sono soppresse; infatti all'interno della dialettica «Dio non è solo Dio, ma anche uomo» (257). Nell'opera *The Trinity and the Kingdom*, tr. ing. M. Kohl, San Francisco, Harper and Row, 1981, invece, la distinzione tra Trinità immanente ed economica ricompare (158-172) con l'accentuazione sulla contingenza della creazione (105-108) e il duplice significato della figliolanza di Gesù, all'interno (il Figlio del Padre) e all'esterno (verso la creazione come Logos, primogenito tra molti fratelli e immagine di Dio [117, 120-122]). R. BAUCHMAN, *The Theology of Jurgen Moltmann*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1995, 174, benché molto favorevole nei confronti di Moltmann, segnala il cambiamento.

⁴ Barth parla di vera teologia e di pura dottrina, ad es., CD I/2: 750-752, 761s, 806-810, 854-858, ma essa è vera solo nella misura in cui rende presente e attiva la Parola di Dio. Come scrive in *The Epistle to the Romans*, tr. ing. E. Hoskyns, London, Oxford University, 1968 (ristampa del 1933), 19: «Nessuna parola umana, nessuna parola di Paolo è assolutamente vera». Di conseguenza ogni discorso umano implica «relatività» e «ambiguità».

di infinito e finito, che impedisce la loro semplice identità, tranne nel caso unico del Dio-uomo, sbarrò la porta al fondamentalismo biblico; ultimamente Barth ammetteva che la Scrittura stessa deve essere considerata come l'evento dell'autocomunicazione di Dio, dal momento che il Dio infinito non è legato a nulla di finito, neppure al testo stabilito della Scrittura; il canone potrebbe essere cambiato per mozione divina se la Chiesa nella sua totalità lo decidesse⁵. Quale di queste prospettive è corretta? Data l'iniziale protesta contro le pretese della ragione e in considerazione del loro comune appello alla Scrittura, nessun dibattito razionale o teologico potrebbe essere ritenuto in grado di risolvere la questione.

3. DIFFICOLTÀ CATTOLICHE: IL TOMISMO

Il tomismo tradizionale pensa di evitare il dilemma Protestante di un pluralismo teologico incontrollato, postulando la validità di una dimostrazione filosofica dell'esistenza di Dio e una corrispondente analogia dell'essere. La ragione umana ha valore e può conoscere Dio. Ma subito sorgono delle difficoltà. Poiché questo tomismo pone l'analogia dell'essere in un concetto di essere, le verità soprannaturali consistono in proposizioni rivelate da Dio e trovate nella Scrittura o nella tradizione orale. La Chiesa può interpretare entrambe queste fonti della rivelazione, con l'attuale assistenza dello Spirito santo, e formularle in proposizioni dogmatiche chiare che fungono da oggetto materiale della fede. Queste proposizioni rimangono immutabilmente vere nella loro formulazione. Esse infatti riguardano sia fatti che non possono essere altrimenti, come ad esempio la morte e resurrezione di Gesù, sia verità senza tempo, come la Trinità. Una tale immutabilità deriva facilmente dai presupposti filosofici e teologici. Dal momento che i concetti afferrano le essenze delle cose in quanto astratte dalla materia, cioè tempo e spazio, e poiché Dio è il loro autore soprannaturale, le proposizioni rivelate sono vere per sempre. Nessuna intelligenza umana oserebbe cambiarle, poiché la loro verità soprannaturale sorpassa la perspicacia di qualunque intelligenza naturale; la loro verità è accettata dalla fede⁶.

Benché una tale visione offra i vantaggi di una grande stabilità e chiarezza, soffre di alcuni gravi difetti. Oltre all'ovvia difficoltà di

⁵ Per un più sviluppato confronto delle teologie di Barth e Bultmann cf J. McDERMOTT, s.j., «Jesus: Parable or Sacrament of God», *Gregorianum* 78 (1997) 482s, 543-551, 556-559.

⁶ Cf J. McDERMOTT, «The Methodological Shift in Twentieth Century Thomism», *Seminarium* 31 (1991) 245-253.

spiegare perché Dio ha composto le Scritture con le loro ricchezze di eventi storici, dettagli geografici e generi letterari, se poche proposizioni chiaramente cesellate sarebbero state sufficienti e avrebbero meglio prevenuto il sorgere di dispute teologiche⁷, la posizione tomista rende la rivelazione incomprensibile. Se le proposizioni sono realmente soprannaturali, come può l'intelligenza umana comprenderle? Se la teologia protestante è sempre significativa ma mai vera, il tomismo rischia di essere vero ma mai significativo; è sempre inintelligibile. Naturalmente i teologi tomisti non possono accettare la rigidità di questa conclusione. Ciò non solo li renderebbe senza lavoro, assolutamente inutili, ma contraddirebbe il fatto che Gesù Cristo ha parlato agli uomini con parole umane e si aspettava di essere compreso (cf Mc 4,10; 8,17s.). Così essi si affidano all'analogia per comprendere i misteri, che in se stessi restano incomprensibili all'uomo: analogia tra le verità di ragione e quelle della fede, analogia tra le verità di fede e il fine ultimo dell'uomo (cf DS 3016). Alcuni postulano anche un'analogia di fede oltre l'analogia dell'essere, sottolineando la trascendenza dell'ordine soprannaturale; ma altri rifiutano di accettare un'altra analogia oltre l'analogia dell'essere, in quanto le verità della rivelazione concernono la realtà, ciò che è; esse sono intelligibili in quanto un concetto analogico di essere le unisce⁸. Certamente una maggior familiarità con la teologia tomista manifesta l'inintelligibilità umana delle sue spiegazioni, che tendono a stiracchiare le categorie filosofiche per renderle adatte ai misteri rivelati: l'appello ai modi, la causalità quasi-formale, l'«abito infuso» della grazia santificante che rende l'uomo interiormente santo ma accidentalmente tale; l'«esse incompleto e fluente» della grazia attuale, le differenti e anche contraddittorie definizioni di persona

⁷ Cf l'evidente difficoltà che L. BILLOT, s.j., affronta discutendo il perché la Scrittura utilizzi così tanti generi letterari e offra così numerosi dettagli storici, geografici e altri dettagli non-teologici, in *De Ecclesia Christi*, Roma, Gregoriana, 1927, tomo I: 271s, 401-404.

⁸ Cf C. JOURNET, *Introduction à la Théologie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947, 36-50; J. MARITAIN, *Degrees of Knowledge*, tr. ing. G. Phelan, Notre Dame, University of Notre Dame, 1995 (ristampa del 1959), 256-259. Tuttavia né A. GARDEIL, *Le Donné révélé et la Théologie*, Paris, Gabalda, 1910, 118-150, né M. PENIDO, *Le Rôle de l'Analogie en Théologie dogmatique*, Paris, Vrin, 1931, riconoscono una tale distinzione; anzi Penido la nega (pp. 233-250) per timore che la teologia divenga puramente simbolica e agnostica: «i dogmi non sono al di fuori dell'essere» (p. 239). Egli ammette che «la catena è rotta» e che l'analogia non può argomentare a partire dal basso per giungere ai misteri soprannaturali (p. 244), ma la grazia di Dio giunge fino a noi nella rivelazione, che contiene concetti analogici (p. 244). Si veda, per una buona presentazione del pensiero di Gardeil su questo punto A. DONI, *L'Evoluzione della teologia della fede di Ambroise Gardeil*, tesi dottorale presentata all'Università Gregoriana, Roma, 1998, cap. II, 2, 3: 164-173.

(relazione sussistente e sostanza individuale di una natura razionale), ecc. L'accusa di Barth alla teologia cattolica di ridurre la rivelazione a categorie umane potrebbe essere completamente rifiutata⁹, non fosse altro che per quei teologi intelligenti che svilupparono le analogie permesse dal loro metodo. Essi peraltro quanto più mostrarono la somiglianza tra verità di fede e di ragione e l'unità delle verità di fede, tanto più minarono la distinzione tra ordine naturale e soprannaturale, che è un dato base del loro metodo. Il tomismo trascendentale ha approfittato del lavoro dei suoi predecessori tomisti, giustifica la critica barthiana e distrugge se stesso. Infatti nel tentativo di rendere la teologia cattolica sia vera che significativa, non realizza nessuna delle due cose.

4. DIFFICOLTÀ CATTOLICHE: IL TOMISMO TRASCENDENTALE

Il tomismo trascendentale è basato sul necessario giudizio di esistenza del soggetto individuale, che attinge la verità. Poiché la realtà è raggiunta solo attraverso il giudizio, che consiste nell'attività del soggetto, non c'è oggettività se non attraverso la soggettività. In secondo luogo, dal momento che l'intelletto è concepito in maniera dinamica, come ricerca della verità quale bene che lo compie, intelletto e volontà sono unite nel dinamismo spirituale dell'uomo al modo dei loro oggetti formali, il vero e il bene. Inoltre, poiché il giudizio è un atto riflessivo, l'uomo è originariamente autocosciente. Infine, poiché nulla di finito può soddisfare la ricerca di verità dell'intelletto, è postulato come oggetto finale del desiderio dell'intelletto l'infinito Dio in se stesso, non in quanto conosciuto in un concetto. Dunque l'uomo ha un desiderio naturale, radicato nella struttura primordiale del suo intelletto giudicante, dell'intuizione di Dio, della visione beatifica. Questo assioma fondamentale, ammesso come paradossale dai principali tomisti trascendentali¹⁰, dovrebbe essere considerato come una contraddizione e rigettato in blocco, se non fosse che san

⁹ K. BARTH, CD I/1: 36-44, 84, 125-131, 237s; I/2: 729-736.

¹⁰ J. McDERMOTT, «Methodological Shift», 253s; Id., *Love and Understanding: The Relation of Will and Intellect in Pierre Rousselot's Christological Vision* (= *Analecta Gregoriana* 229), Roma, Università Gregoriana Editrice, 1983, 134-139; Id., «Karl Rahner on Two Infinities: God and Matter», *International Philosophical Quarterly* 28 (1988) 440-443, 449s; Id., «Dialectical Analogy: the Oscillating Center of Rahner's Thought», *Gregorianum* 75 (1994) 687-699; Id., «Tensions in Lonergan's Theory of Conversion», *Gregorianum* 74 (1993) 107-114; Id., «De Lubac and Rousselot», *Gregorianum* 78 (1997) 744-751. Per la lunga lista di coloro che ammettono il paradosso cf J. McDERMOTT, «The Theology of John Paul II: A Response», in *The Thought of Pope John Paul II*, a cura di J. McDERMOTT, Roma, Gregoriana, 1993, 63s, n. 36.

Tommaso stesso scrisse di un desiderio naturale di vedere l'essenza di Dio. Tommaso potrebbe essere stato indotto a questa posizione dall'autorità dello Pseudo-Dionigi¹¹, che considerava discepolo di s. Paolo. Più probabilmente egli vide la difficoltà di avere un ordine naturale completo in se stesso; se l'uomo può, attraverso l'analisi della natura, giungere alla conoscenza di Dio, egli può simultaneamente conoscere la volontà di Dio nella misura in cui le nature offrono la base della legge morale; se l'uomo poi rimane libero dopo il peccato originale, è possibile per l'uomo conoscere Dio e seguire la sua volontà indipendentemente dalla rivelazione cristiana e dalla grazia; un tale uomo non può secondo giustizia essere condannato alla perdizione, ma può invece meritare la ricompensa delle sue buone

¹¹ Ciò non nega la possibile influenza del «cuore inquieto» di Agostino; invero, la nozione di «desiderio» deriva quasi inevitabilmente da ogni schema di partecipazione. Ma la primaria influenza di Dionigi non deve essere trascurata. Tommaso ha scritto un commento al suo *De Divinis Nominibus*, cita Dionigi nella *Summa Theologiae* più di frequente di qualsiasi altro autore, a parte la Scrittura, e usa *De Divinis Nominibus*, I, 5, per strutturare il testo di *Summa Theologiae* I, q. 12, a. 1, ossia l'articolo che si riferisce al desiderio naturale di vedere Dio. Dionigi è citato per argomentare anzitutto (obiezione 1) che non è possibile alcuna conoscenza umana di Dio e poi (obiezione 3) per dire che Dio, essendo al di là e sopra le cose esistenti, non è intelligibile poiché al di là di qualsiasi intelletto. Nel suo commento, *In librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus expositio*, a cura di C. Pera, Torino, Marietti, 1950, I, 1, 3, Tommaso sottolinea l'assoluta trascendenza del Dio soprasostanziale e sovraessenziale, «separata in modo sovraeminente da tutte le cose», inintelligibile «per abbondanza di luminosità». Eppure Dionigi nel medesimo capitolo (I, 5) prosegue scrivendo che tutte le cose causate nel loro intimo essere dall'«essenza» (*essentia*) o «esistenza» (*hyparxis*) della bontà lodano e «desiderano» questa causa, e gli esseri intellettuali e razionali fanno ciò consapevolmente (*gnostikos* o *cognitive*: 593D; n. 24; nn. 81-83, 96, 98). Tommaso annota che, secondo la dottrina dei *Platonici* «ogni effetto è rivolto indietro verso la causa da cui procede» proprio nel «desiderarla» e che gli angeli e gli uomini la desiderano attraverso la «conoscenza di essa», cioè, «mediante intelletto e ragione» (nn. 94s). Nonostante tutta l'accentuazione del desiderio di conoscere Dio, Tommaso ricorda al lettore che «la visione di Dio secondo la sua essenza è al di là della natura di qualunque intelletto creato, non solo umano ma anche angelico» (n. 82). La medesima tensione tra il Dio inconoscibile, infinito e le creature razionali che lo desiderano intellettualmente caratterizza la struttura di *Summa Theologiae* I, q. 12, a. 1. Argomentando che Dio è «il più conoscibile» in se stesso poiché è senza «essere in potenza», Tommaso ammette che Egli è «inconoscibile per qualunque intelletto», in quanto «al di sopra dell'intelletto per eccesso di intelligibilità (dell'oggetto)». Poi nella risposta distingue una conoscenza comprensiva di Dio, impossibile alla creatura, da una conoscenza inferiore alla comprensiva. La tematica del desiderio intellettuale di Dio è spesso ripresa in *De Divinis Nominibus*: ad es., IV, 4.7.10; V, 3; IX, 6; X, 1 (700AB; 704B; 705D; 708A; 817BC; 913C; 937A), e Tommaso lo rileva e lo sviluppa (IV, 1.2.5.8; V, 1.1; IX, 1.3; X, 1.1: nn. 317s, 355, 390, 615, 832, 857s). Inoltre la conoscenza di Dio da parte dell'uomo implica un potere, che è un'unione che eleva l'intelletto al di là della sua natura: VII, 1 (865C-868A): cf Tommaso (VII, 1.1: n. 705).

azioni; questa conclusione è però contraria alla Scrittura, che dice che tutti hanno peccato e necessitano della redenzione per mezzo di Cristo (Rm 3, 9-19; 5, 6-20; At 4, 12). Così l'ordine naturale non può essere ermeticamente sigillato rispetto al soprannaturale. Ma mentre Tommaso nella sua principale discussione su questo punto (*Summa contra Gentiles*, *Summa Theologiae* e *Compendium Theologiae*) per prima cosa sviluppò una prova dell'esistenza di Dio come Causa Prima attraverso l'analisi della mozione e solamente a partire da ciò scrisse di un desiderio di conoscere la Causa Prima in se stessa¹², i tomisti trascendentali si appoggiano sul desiderio dell'intelletto naturale di una visione beatifica per provare l'esistenza di Dio¹³. Sfortu-

¹² *Summa Contra Gentiles*, I, 13 e III, 50; *Compendium Theologiae*, 3 e 104-106; *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3c e I, q. 12, a. 1c come pure I-II, q. 3, a. 8c. L'inizio della *Prima Secundae*, a. 1-5 parla del desiderio naturale della felicità (2,3c; 5,3; 7c; 8c-2; 3,1c; 2c; 7,2; 5,3c); questa felicità consiste nel possesso del bene universale o perfetto (5,1c; 2c; 4c; 3,1c.2). C'è una certa oscillazione nel designare il bene universale come astratto (1,2c.3; 2,6c; 5,8c.2) o particolare (2,7c; 5,8,3), ma ultimamente la felicità dell'uomo è collocata nella contemplazione del bene o verità divina (3,5c.2), che sembra essere il più concreto dei beni, in quanto è il Bene.

¹³ Sia Rousselot che Rahner originariamente tentarono una tale prova, ma ultimamente ne videro l'insufficienza: cf J. McDERMOTT, *Love*, 134-139, 224-228; Id., «Rahner», 440-443, 450-457. Molti dei «discepoli» di Maréchal hanno cercato di sviluppare una prova basata sul dinamismo dell'intelletto: cf H. JACOBS, «Die französischesprachige Maréchal-Schule: L. Malevez, A. Gregoire, J. Defever, G. Isaye, J. Javoux, E. Dirven u.a.», in *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, a cura di E. CORETH - W. NEIDL - G. PFLIGERSDORFFER, Graz, Styria, 1988, vol. II: 470-483. Lo stesso Maréchal non ritenne possibile una simile prova: cf D. MORETTO, *Il Dinamismo Intellettuale davanti al Mistero*, dissertazione dottorale sostenuta all'Università Gregoriana, Roma, 1999, specialmente il cap. V, 5 e 6: 240-256; VII, 1.2, 2.3.4: 313-320, 353-356. La prova di Lonergan non è direttamente basata sul movimento dell'intelligenza; dopo che *Insight*, New York, Harper and Row, 1978 (ristampa del 1958), sviluppa gli «elementi della metafisica» quali la potenza, la forma, l'atto e la finalità nella forma revisionata dall'epistemologia di Lonergan (c. 15), non si procede immediatamente a provare l'esistenza di Dio sulla base della finalità dinamica della mente. Piuttosto, dopo aver identificato la verità nell'identificazione di conoscere e conosciuto (p. 552), egli cerca la causa della conoscenza umana nel complemento reale della questione sollevata dal desiderio di conoscenza illimitato dell'uomo e argomenta che se i puri fatti concreti, che sono ultimamente radicati nella materia (il «residuo empirico» nella trasposizione del vocabolario di Lonergan), non devono rimanere inintelligibili, il loro carattere contingente deve essere fondato in Dio, che è libero (pp. 651-657). Perciò il residuo empirico, che è la condizione di possibilità di tutta la conoscenza umana, può essere spiegato solo con la decisione creatrice di Dio (p. 663). Così, come nell'ultimo Rahner, è posto un movimento dall'infinito della materia all'infinito di Dio, il solo che può fondare l'intelligibilità del primo. Perciò, proprio perché le astrazioni umane non esauriscono la realtà, il giudizio d'esistenza rimanda l'uomo a qualcosa al di là, anche se lo stesso giudizio dà inizio a un movimento che da sé arriva a Dio. De Lubac non considerò possibile una prova in senso stretto; egli non fece che scoprire la base di tutta la conoscenza in Dio: cf McDERMOTT, «De Lubac», 744-755.

natamente la prova è insufficiente poiché il finito non può mai raggiungere o esaurire il Dio infinito; e un dinamismo che rimane per sempre in potenza è una facoltà frustrata che non può ancorare la stabilità dell'ordine naturale. Inoltre, se l'uomo è originariamente autocoscienza e Dio è realmente infinito, cioè onnipresente, l'uomo dovrebbe essere già conscio, benché non concettualmente, della presenza di Dio. Ma una conoscenza non concettuale o intuitiva di Dio dovrebbe essere la visione beatifica, la qual cosa è contraria ai fatti, come può ben riconoscere chiunque si alzi al suono della sveglia.

Tra quelli che non colgono le contraddizioni inerenti al tomismo trascendentale e usano il sistema come base della loro teologia, possono essere ricavate conclusioni pericolose dall'assioma del desiderio naturale della visione beatifica. Ciò può portare al protestantesimo, o al naturalismo, o a entrambe. In quanto l'intelletto desidera ciò che non può ottenere senza la grazia, ossia la visione beatifica, l'ordine naturale è destinato alla frustrazione; un tale ordine decaduto trova senso solo attraverso la grazia soprannaturale. Il modo più semplice per evitare tale protestantesimo sarebbe quello di sottolineare la continuità tra il desiderio naturale e il suo termine, ma ciò ridurrebbe il soprannaturale a un fine naturale a disposizione di ogni essere umano. Una strana combinazione di questo naturalismo col protestantesimo si realizza nel protestantesimo liberale, che fu imitato dal *modernismo*, in cui caddero diversi autori cattolici¹⁴. Se il modernismo sottolinea una comune e irrazionale esperienza di Dio come base di tutto, e solo secondariamente le formule dogmatiche, il tomismo trascendentale si avvicina a questa posizione in quanto il dinamismo intellettuale costantemente trascende le costruzioni razionali, creando un pluralismo irriducibile di formule dogmatiche e fondendosi in unità con la volontà. L'ultimo Lonergan sostiene che l'amore precede la conoscenza, e Rahner non solo presuppone che la grazia è offerta continuamente a tutti gli uomini, ma anche che la grazia in quanto (*qua*) increata è l'equivalente della rivelazione all'uomo autocosciente. Egli inoltre sostiene che la teologia è antropologia. Infatti in quanto Dio rivela se stesso all'uomo, l'uomo deve essere capace di ricevere una tale rivelazione; quindi uno studio della costituzione ontologica dell'uomo simultaneamente informa l'uomo del Dio che vuole rivelare Se stesso¹⁵. Certo Rahner e Lonergan sono attenti a evitare una

¹⁴ Ad es. L. DEWART, *The Future of Belief*, London, Burns & Oates, 1967; J. DWYER, *Son of God and Son of Man*, New York, Paulist, 1983; cf J. McDERMOTT, «Reflections on *Modern Catholicism*», *Divinitas* 38 (1994) 46-68.

¹⁵ B. LONERGAN, s.j., *Method in Theology*, New York, Herder and Herder, 1972, 122s, 278, 282s, 340s; K. RAHNER, s.j., «Gnade», in *Sacramentum Mundi*, a cura di K. RAHNER - A. DARLAP, Freiburg, Herder, 1968, vol. II: 456; Id., *Grundkurs*, 122-126, 147-157; Id.,

riduzione del loro sistema al modernismo; essi, come altri rappresentanti principali del tomismo trascendentale, postulano una duplice comprensione di natura, una statica e concettualizzabile, l'altra dinamica ed esistenziale¹⁶. Sfortunatamente molti dei loro discepoli non si accorgono della costante oscillazione tra le due comprensioni di natura, e le loro semplificazioni finiscono per distorcere e negare la dottrina Cattolica tradizionale¹⁷.

«Theologie und Anthropologie», in *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln, Benziger, 1954-1984, vol. VIII: 43-65.

¹⁶ J. McDERMOTT, *Love*, 76-86; Id., «Tensions», 101-140; Lonergan pone la distinzione tra l'oggetto della domanda *quid sit* e la natura esistenziale, soggettivamente cosciente, che dinamicamente chiede *an sit*. Per un eccellente ed esaustivo studio sulla «natura» in Lonergan cf G. ROTA, «Persona» e «natura» nell'itinerario speculativo di Bernard J.F. Lonergan, s.j. (1904-1984), Milano, Glossa, 1998, 61-78, 85-102, 113-165; pur all'interno della comprensione dinamica, esistenziale della natura è sviluppata una tensione tra la natura intesa come schema di operazione dato, necessario, e la natura libera, tensione che spinge l'uomo verso un completamento soprannaturale (pp. 131-162); in Cristologia la nozione concettualizzata di natura, separatamente dall'esse, è contrapposta al dinamismo soggettivo ed esistenziale che abbraccia l'interezza dell'individuo ed è identificata come «persona» (pp. 181-195, 206-214). Rahner bilancia una comprensione dinamica, esistenziale della natura umana, che supera ogni definizione e limite, con una natura umana a cui si è rimandati in un «concetto residuo» (*Restbegriff*): «Über das Verhältnis von Natur und Gnade», in *Schriften*, vol. I: 340, 344; «Natur und Gnade», in *Schriften*, vol. IV: 231, 133s. Sulla base metafisica di quest'oscillazione cf J. McDERMOTT, «Dialectical Analogy», 675-703: 680-686. Maréchal non ha discusso esplicitamente la relazione della natura oggettiva con il dinamismo soggettivo che è la natura umana cosciente, ma egli ha cercato costantemente di mantenere l'equilibrio tra il concetto (che afferra una natura oggettiva) e il giudizio d'esistenza: cf D. MORETTO, *Il Dinamismo Intellettuale*, cap. VII, 2.2.3-5 e 3.1: 337-348, 357-370. De Lubac postulò una natura paradossalmente necessaria e libera: J. McDERMOTT, «De Lubac», 741-745; la parte restante dell'articolo argomenta come, per essere coerente, De Lubac avrebbe dovuto ammettere una possibile beatitudine naturale accanto alla beatitudine soprannaturale «naturalmente» desiderata dall'uomo.

¹⁷ Ad es. P. SCHOONEMBERG, s.j., nega che un miracolo sia un intervento «dall'esterno»: *Covenant and Creation*, Notre Dame, University of Notre Dame, 1969, 170-178; e in *Ein Gott der Menschen*, tr. ted. H. Mertens, Köln, Benziger, 1969, 23, 32-34, vede l'accadere del peccato originale solo con la crocifissione di Gesù da parte dell'umanità («Der Mensch in der Sünde», in *Mysterium Salutis*, a cura di J. FEINER - M. LOHRER, Einsiedeln, Benziger, 1967, vol. II: 891s, 896s, 924-926, 928-934, 937s), e nega che un qualsiasi peccato possa, prima della morte, segnare una separazione definitiva da Dio (*Man and Sin*, tr. ing. J. Donceel, Notre Dame, University of Notre Dame, 1965, 32, 34, 39).

5. ANALOGIA, CONTINGENZA E LIBERTÀ

Il fallimento di queste teologie nel risolvere la tensione tra Infinito e finito ci spinge a scavare più in profondità. Il presupposto comune delle teologie Protestanti e Cattoliche è che l'intelletto umano cerca di cogliere l'ordine naturale. In quanto le leggi della ragione sono necessarie, non arbitrarie, e corrispondono alla realtà, ci devono essere alcuni principi necessari nella realtà per fondare la necessità delle leggi base del pensiero: identità, non-contraddizione, ragione sufficiente, ecc. Tradizionalmente questa necessità è stata identificata con le nature, quei principi di attività che si sviluppano secondo le loro leggi inerenti¹⁸. Nella misura in cui una valida dimostrazione dell'esistenza di Dio può essere istituita a partire dalle nature, ci deve essere una continuità tra il mondo e Dio e un legame necessario. Infatti gli argomenti, secondo quanto asserito, sono probanti e quindi necessari. I Protestanti negano un simile legame necessario per difendere la libertà di Dio; ogni intelligibilità umana proviene dalla libera iniziativa di Dio nello stabilire l'analogia della fede. Il Tomismo ha tradizionalmente evitato la riduzione di Dio alle necessità umane facendo appello alla *via negationis* e alla *via eminentiae* nell'analogia dell'essere. L'infinito di Dio sfugge a tutte le categorie finite. Benché sia un essere necessario, che fonda le esistenze contingenti delle realtà finite, Egli è ancor di più libero, non limitato da alcunché nel compiere la sua volontà. Tommaso ritiene che il mondo è simile a Dio ma Dio non è simile al mondo (*Summa Theologiae* I, q. 4, a. 3c.4). Paradossalmente nella semplicità di Dio c'è una pluralità di idee che fondano l'intelligibilità finita delle realtà mondane e permettono a Dio di scegliere di crearle o di non crearle (q. 15, a. 1-2; q. 19, a. 3.10). La semplice volontà di Dio è inoltre distinta dal suo intelletto così che non è costretto a scegliere tutto ciò che pensa; Egli possiede due modi di conoscere: la *scientia visionis* riguardo a tutti gli enti reali e la *scientia simplicis intelligentiae* riguardante tutti gli enti semplicemente possibili (q. 14, 8.9). Similmente Dio è designato sia come Forma suprema (q. 3, a. 2c3; q. 12, a. 12, obi.; q. 86, a. 2, 1) che come *Esse* sussistente (q. 3, a. 4c; q. 12, a. 2c3): *Esse* perché fonda il più fondamentale ordine di realtà, l'ordine esistenziale in cui le cose esistono (q. 12, 4c), *Forma* perché nella visione beatifica Egli tiene il posto della forma astratta, o *species*, ricevuta nell'intelletto passivo (q. 12, a. 5c; *De Veritate* 8, 1c) e perché Egli assicura l'unità ultima degli ordini essenziale ed esistenziale: *quod est maxime formale est ipsum esse* (q. 7, a. 1c). Questa paradossale diversità nell'unità si riflette nella conoscenza umana dell'essere. Il concetto analogico di essere non

¹⁸ Cf J. McDERMOTT, «Jesus», 551-556.

solo contiene apparenti contrari: infinito e finito, potenza ed atto, essenza ed esistenza, mozione e riposo, ecc. ma contiene anche nella sua unità tutte le differenze da cui astrae¹⁹. Penido, Lonergan e perfino Rahner postulano un concetto oscillante di essere²⁰. Per fondare questa possibilità di conoscenza astratta di Dio e del mondo, Gardeil e Penido postulano un «intelletto in sé», ideale dell'intelligenza umana che supera tutti gli intelletti umani²¹. Billot semplicemente fonda l'analogia dell'essere nell'intelletto umano di Gesù Cristo, che godette della visione beatifica come pure della scienza infusa e acquisita, anche se questa soluzione utilizza una verità teologica per un intento filosofico²². In modo simile Rousselot e J. Mouroux trovano l'unità della conoscenza, o del tempo e dell'eternità, nell'intelletto di Gesù Cristo²³. Cristo diventa la realizzazione dell'analogia dell'essere (dopo aver considerato questa complessità si può quasi apprezzare la riduzione scotista e suareziana dell'essere al più vuoto dei concetti: il *non-nihil*).

Se la trascendenza di Dio ne garantisce la libertà rispetto alle necessità del pensiero umano, la libertà in questo mondo è preservata dal riconoscimento della sua contingenza. Essa è spiegata in due modi. Primo, in base alla distinzione tra essenza ed esistenza, come ciò che non ha necessità di essere. Quindi le leggi del pensiero non la governano in modo necessario. Secondo, per il fatto che la realtà terrena è composta di materia e forma e la materia è inintelligibile, per cui il pensiero non può imporre le sue necessità all'individuale come tale (Aristotele attribuiva la contingenza alla coincidenza di varie serie causali in un caso particolare, cioè in una realizzazione materiale della forma)²⁴.

¹⁹ M. PENIDO, *Le Rôle de l'Analogie en théologie dogmatique*, Paris, Vrin, 1931, 59-61; J. MARITAIN, *The Degrees of Knowledge*, tr. ing. G. Phelan, Notre Dame, University of Notre Dame, 1995 (ristampa del 1959), 226-228; Id., *Sept leçons sur l'être*, Paris, Tequi, 1933, 52-55, 64-67, 71-85.

²⁰ M. PENIDO, *Le Rôle de l'Analogie*, 75; B. LONERGAN, *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, ed. D. Burrell, Notre Dame, University of Notre Dame, 1967, 44s, 57, 85s, 90; K. RAHNER, *Geist in Welt*, Innsbruck, Rauch, 1939, 113s; Id., *Horor des Wortes*, ed. J. Metz, Freiburg, Herder, 1971 (ristampa del 1963), 57-59; J. McDERMOTT, «Dialectical Analogy», 684-686. J. LOTZ, s.j., *Ontologia*, Barcelona, Herder, 1963, 186, 352s, in modo simile ha un concetto dinamico dell'essere che «esercita una transizione dinamica dall'essere concreto [cioè, composto] all'Essere sussistente».

²¹ M. PENIDO, *Le Rôle de l'Analogie*, 190s; A. GARDEIL, *Le Donné révélé et la théologie*, Paris, Gabalda, 1910, 132; Id., «La Structure analogique de l'intellect», *Revue Thomiste* 32 (1927) 9-12.

²² A. COZZI, *La centralità di Cristo nella teologia di L. Billot (1846-1931)*, Milano, Glossa, 1999, 234-298: 288-291, 391-396.

²³ J. McDERMOTT, *Love*, 67-76, 118s, 228-238, 260-265; J. McDERMOTT - G. COMANDINI, «The Problem of Person and Jean Mouroux», *Sapientia* 52 (1997) 88-91.

²⁴ Cf J. McDERMOTT, «Christ and Culture», *Studia Missionalia* 44 (1995) 95, per quanto riguarda i testi aristotelici e tomisti sulla contingenza e il caso. Cf anche *Summa Theologiae* I-II, q. 109, a. 2, 2, sulla contingenza esistenziale delle realtà finite.

Così si fa posto alla libertà umana. Ma questa enfasi sulla contingenza può mettere in questione le prove dell'esistenza di Dio. Come nota E. Jüngel, se tutte le realtà finite sono contingenti, devono essere tutte prodotto della conoscenza umana; quindi le leggi necessarie del pensiero, che servono come fondazione indispensabile di ogni argomento, sono rese contingenti, cioè non più necessarie²⁵. La tradizionale convalida tomista di tali leggi base, riconoscendo che nessuna giustificazione razionale può essere data per i principi base, fa appello all'intuizione o al carattere «per sé evidente» (*self-evident*) dei principi. Ma la formulazione razionale dei principi di ragione sembra contraddire ogni fondazione intuitiva. L'intuizione comporta immediatezza e unità – cosa che si realizza solo nella sensazione e nella visione beatifica soprannaturale – mentre la formulazione razionale implica pluralità e distanza. Anche l'«evidenza per sé» (*self-evident*) è difficile da mantenere, dal momento che i principi sono affermati come giudizi, che non solo implicano composizione e divisione, nel congiungere cioè ciò che distingue (cioè soggetto e predicato), ma anche riflessione, come ci si potrebbe aspettare nella misura in cui l'affermazione del giudizio di una simultanea unità e diversità non è «per sé evidente»²⁶. San Tommaso non riconobbe i principi base della

²⁵ E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, Mohr, 31978, 28-44; ID., *Entsprechungen*, München, Kaiser, 1980, 186s. Cf J. McDERMOTT, «Jesus», 557, n. 35.

²⁶ Per la fondazione intuizionista: A. HOFNAGEL, *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, Münster, Aschendorff, 1932, 200-204, 274s. J. MARITAIN, *Bergsonian Philosophy and Thomism*, tr. ing. M. Andison, New York, Philosophical Library, 1955, 127, 145, 185, collega i primi principi al concetto di essere, che è dato in un'intuizione e anche nel giudizio (30s, 104s, 153, 155); questo collegamento del concetto di essere sia con l'intuizione che col giudizio è mantenuta in *Sept Leçons*, 26, 54, 58s, 66s, 71-133, dove i principi base dell'essere sono ricavati dal concetto analogico di essere. Mentre Maritain considera l'intuizione come puramente intellettuale, D. SULLIVAN, *An Introduction to Philosophy*, Milwaukee, Bruce, 1957, 79s, fonda la certezza dell'esistenza per sé evidente, immediata e spontanea in una «assolutamente fondamentale intuizione dei sensi e dell'intelletto», e afferma che in ogni essere pensato l'intelletto percepisce i primi principi dell'essere e del pensiero come «certezze primordiali». Come Maritain, H. RENARD, *The Philosophy of Being*, Milwaukee, Bruce, 21946, 104-107, ritiene che il basilare principio di identità derivi dal concetto di essere, ma non collega il concetto a un'intuizione dell'essere e considera il principio analiticamente, in quanto il predicato appartiene all'essenza del soggetto; per lui i principi dell'essere sono *per se nota*. Essi sono autoevidenti o *per se nota* anche per P. GLENN, *Ontology*, St. Louis, Herder, 1946, 53-57; G. KLUBERTANZ, s.j., *Introduction to the Philosophy of Being*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1963, 54, 60; J. MCGLYNN - P. FARLEY, *A Metaphysics of Being and God*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1966, 20s. McGlynn e Farley differiscono dagli altri in quanto vedono i principi base come espressioni che l'intelligenza dà alla conoscenza (*insights*) primordiale nell'incontro con l'essere; essi sono solo impliciti nei giudizi e riconosciuti dopo ulteriore riflessione. Lotz, *Ontologia*, 60, 89-94, in modo simile ritiene che i primi principi, che sono sintetici a priori,

ragione naturale come assoluti, ma li sottomise al giudizio della sapienza soprannaturale²⁷.

Prima di considerare l'elemento comune e la soluzione di questi enigmi della ragione, è bene dare un'occhiata al problema della libertà. Come H. de Lubac notava, è il paradosso dell'uomo in quanto essere libero per natura²⁸. Il fatto che la libertà sia attribuita alla natura umana dipende senza dubbio dal presupposto filosofico che la libertà risiede nella volontà e da quello teologico della dottrina anselmiana della redenzione, secondo cui la libertà umana di Cristo deve riparare ciò che la libertà di Adamo ha distrutto. Protestanti e Cattolici sono d'accordo nel collocare la libertà nella volontà: ma da qui in poi le loro strade si separano. I Tomisti solitamente pongono una duplice comprensione della libertà: la libertà di indifferenza e l'agostiniana libertà liberata²⁹. La prima presuppone la distinzione chiara di intelletto e volontà, dove l'intelletto offre varie *species* o possibilità di scelta alla volontà. Dal momento che la volontà, di per sé cieca ma orientata al bene indefinito, non è determinata ad alcun

siano impliciti nella conoscenza vitale, esistenziale attraverso il giudizio e solo in seguito vengono resi espliciti; di conseguenza i principi di identità e contraddizione contengono una tensione alla perfetta identità dell'essere, al di là di ogni potenzialità, che è trovata in Dio. Questo scarto tra conoscenza (*insight*) o intuizione, e successiva espressione si trova anche in LONERGAN, *Verbum*, 33-35, 43-45, che rifiuta l'idea che il concetto e i principi di ragione, benché naturali per l'intelletto, siano automaticamente prodotti, bensì sarebbero espressioni delle leggi con cui la conoscenza (*intelligere*: «insight») procede e «l'intelligenza resiste alla formulazione in una specifica legge». È questo movimento dell'intelletto che formula il principio di identità che spinge Rousselot, «Méthaphysique thomiste et critique de la connaissance», *Revue Néo-scholastique de Louvain*, 17 (1910) 502 e nota 2, a rifiutare di «riconoscere un'assolutezza di esistenza a un'astrazione, a un assioma». L. DE RAEYMAEKER, *The Philosophy of Being*, tr. ing. E. Ziegelmeyer, St. Louis, Herder, 1954, 58-60, trova l'assolutezza dell'essere nell'affermazione base dell'essere «l'essere è essere», ma procede scrivendo: «L'identità dell'essere implica quindi l'identità dei termini che sono caratterizzati dalla loro relatività». Così identità e differenza, assolutezza e relatività sono paradossalmente unite. E. PRZYWARA, s.j., *Analogia Entis*, Einsiedeln, Johannes, 1962 (ristampa del 1932), 104 142, difende il carattere basilare per il pensiero del principio di identità ma lo interpreta nei termini della sua analogia dinamica dell'essere che tiene in tensione gli opposti polari. J. PEGHAIRE, *Intellectus et Ratio selon S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 192-196, 286-288, nota che i principi dell'essere sono percepiti dall'*intellectus* intuitivo, ma i principi sono giudizi che comportano composizione e divisione, cioè complessità intellettuale, e l'*intellectus* è solo analogicamente intuitivo in rapporto alle intuizioni di Dio e degli angeli.

²⁷ Cf J. McDERMOTT, «Jesus», 552s, per i testi. L'esempio frequente fatto da Tommaso di principi per sé evidenti: «il tutto è più grande della parte», è in realtà puramente analitico e dipende dalla definizione dei termini.

²⁸ H. DE LUBAC, *The Mystery of the Supernatural*, tr. ing. R. Sheed, New York, Herder and Herder, 1967, 133-149; J. McDERMOTT, «De Lubac», 741-744.

²⁹ Cf J. McDERMOTT, «The Neo-Scholastic Analysis of Freedom», *International Philosophical Quarterly* 34 (1994) 149-165.

bene in particolare, rimane indifferente di fronte a qualunque *species* finita le venga presentata. Non è determinata a una scelta piuttosto che un'altra; anzi la sua scelta non è arbitraria nella misura in cui la *species* offerta dall'intelletto la informa; c'è allora una ragione per la scelta. La volontà sceglie liberamente, nell'attuare la decisione, quale *species* sarà quella definitiva che la informerà. Accanto a questa concezione, tuttavia, si trova la libertà agostiniana: la libertà è stata creata per scegliere il bene e realizza se stessa come libera nello scegliere il bene; rifiutando di scegliere il bene essa si rende schiava nei confronti di qualsiasi oggetto finito riesca a sedurla. Questa libertà liberata è necessaria per garantire la libertà nella visione beatifica, dove la presenza alla volontà dell'infinito Bene supremo elimina qualunque indifferenza. Eppure la libertà di indifferenza non può essere totalmente gettata a mare: se l'uomo può essere libero e impeccabile, l'assoluzione di Dio di fronte al peccato dell'uomo in base all'appello alla libertà umana sarebbe invalidato. Dio avrebbe potuto creare l'uomo libero e impeccabile in Eden. I Protestanti rifiutano la libertà di indifferenza, cosa che Barth chiama «Ercole al bivio»³⁰, poiché sembra permettere l'umana autodeterminazione, iniziativa, e la possibilità di meritare nel fare il bene. Inoltre, la libertà di indifferenza è un'analisi inconsistente, che riduce la libertà all'arbitrio: perché la volontà preferisce una *species* finita a un'altra? Nessuna ragione finita offerta è convincente nel motivare una scelta. Inoltre la volontà è cieca. Come può scegliere in modo intelligente? Per i Protestanti la volontà, una facoltà naturale, è disorientata dal peccato originale e, dal momento che una facoltà corrotta non può raddrizzarsi da sola, deve essere riorientata dall'esterno, dalla libera grazia di Dio. Dio è l'unico responsabile di ogni scelta del bene; l'uomo non può gloriarsi al suo cospetto. Come l'uomo fosse capace di peccare in Eden è lasciato senza risposta, poiché l'uomo decaduto non può avere una conoscenza sicura della perfezione umana, che è al di là della sua esperienza e dei poteri di qualsiasi intelletto decaduto³¹. Infine i Tomisti trascendentali, in coerenza con la loro comprensione dinamica della natura umana, preferiscono la nozione agostiniana di libertà ma, in considerazione delle esigenze di ortodossia e della loro oscillazione tra ordine esistenziale e essenziale, non possono rifiutare mai definitivamente la libertà di indifferenza³².

³⁰ K. BARTH, *Dogmatics in Outline*, tr. ing. G. Thomson, New York, Harper & Row, 1959 (ristampa del 1959), 56, e spesso anche in *Church Dogmatics*.

³¹ Cf ad es. K. BARTH, CD I/1: 130s, 238s.

³² J. McDERMOTT, *Love*, 90-96, 167-174, 210-219; Id., «De Lubac», 745-748, 752-754; Id., «The Sacramental Vision of Lonergan's *Grace and Freedom*», *Sapientia* 50 (1995) 117-148; Id., «Tensions», 102-107, 117-138; D. MORETTO, *Il Dinamismo Intellettuale*, cap. III, 2.23: 134-137; IV, 2.3: 180-183, 201-203; VI, 1.4 e 3.13: 269, 293-295; VII, 3.2 e 3.3.3-4: 371-380, 392-399. Rahner è il più energico nella sua insistenza

C'è qui una chiara connessione tra l'enigma infinito-finito e il problema della libertà. La libertà esige sia la contingenza che l'intelligibilità finita. Senza una ragione per scegliere, l'uomo sarebbe ridotto a livello degli animali irrazionali, che seguono l'istinto o la passione. Ma la contingenza è fondata o nell'esistenza o nella materia. L'esistenza è ultimamente fondata nella semplicità di Dio, la cui essenza è la sua esistenza. Dio è infinito, come pure la materia. Gli antichi Greci avevano compreso che in quanto la materia non può essere limitata da un pensiero finito, è illimitata e inintelligibile. Così la libertà esiste solo nella tensione tra infinito e finito. Infatti una volta si sia compreso che l'individualità materiale implica un infinito inintelligibile per la mente umana, l'unico modo per fondare una qualche intelligibilità in

sull'agostiniana libertà liberata, giungendo persino ad affermare che Dio è responsabile della creazione (*setzen*) della volontà malvagia dell'uomo nella scelta del peccato: cf J. McDERMOTT, «Metaphysical Conundrums at Root of Moral Disagreement», *Gregorianum* 71 (1990) 718-726. Ma questa è una conclusione esagerata perfino nell'impostazione rahneriana, dal momento che lo stesso Rahner mantiene nella medesima opera, *Grundkurs*, 104-108, che il peccato è una «reale contraddizione assoluta», e da una contraddizione non è possibile dedurre alcuna conclusione riguardo alla causa del peccato. Eppure, nonostante il suo rifiuto della libertà di indifferenza (*Grundkurs*, 19s, 4-44, 49, 90, 101, 102s), Rahner l'aveva presupposta: *Hörer des Wortes*, 104-117: 112s. Anche in «Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi», *Schriften*, vol. V: 229-231, 243s, argomenta a favore di una certa ignoranza di Cristo al fine di preservare la sua libertà umana; questa deve essere libertà di indifferenza, dal momento che la libertà agostiniana implica capacità di fare il bene, così che quanto più grande è la conoscenza, tanto maggiore sarà la libertà, come nella visione beatifica e nel caso dell'impeccabilità di Dio. Anche il *Grundkurs* presuppone la distanza dal dinamismo spirituale dell'uomo implicata nella libertà di indifferenza; ciò è richiesto dal peccato, inteso come possibilità della volontà di distogliersi dal suo fine naturale. Inoltre, nella sua discussione sul peccato originale e la concupiscenza, dopo aver affermato che «la libertà accetta incontestabilmente il materiale in cui realizza se stessa, come un momento intimo, costitutivo, originariamente codeterminato da lei stessa, all'interno della definitività dell'esistenza finita che liberamente pone se stessa», e dopo aver detto, sulle condizioni materiali in cui altri hanno espresso il loro peccato, che la libertà finita «è interiormente codeterminata dai momenti ad essa imposti, che la situazione temporale del soggetto libero ha realizzato, codeterminato dalla storia libera di tutti gli altri che costituiscono il suo ambiente vitale», più avanti in *Grundkurs* fa una distinzione radicale: la libera colpevolezza degli altri soltanto «determina l'ambito della libertà, non immediatamente la libertà come tale» (113, 119). Per timore che la libertà individuale venga deformata dal peccato degli altri, sia una tale deformazione compresa come peccato originale o come concupiscenza, giungendo alla negazione della libertà dell'uomo separatamente dalla grazia, Rahner riapre chiaramente uno spazio perché la libertà di indifferenza faccia un passo indietro rispetto alle sue circostanze e le possa dominare. La base di questa oscillazione tra forme della libertà si trova nell'oscillazione tra concetto e giudizio d'esistenza, identificata in «Dialectical Analogy».

questo mondo è di postulare l'esistenza di un Dio infinito³³. Senza Dio l'esistenza è equiparata alla materia inintelligibile, come in Sartre, o è negata ogni intelligibilità oggettiva come in Camus e nel decostruttivismo³⁴. Il pensiero strangola se stesso. L'uomo ha bisogno dell'infinito positivo di Dio, che solo è in grado di comprendere l'«infinità cattiva» della materia, se un qualche senso deve essere posto in questa vita. Ma il riconoscimento di Dio è solo un balzo di fede cieca alla maniera dei protestanti?

6. PROBLEMI ULTERIORI DEL PENSIERO

Prima di rispondere alla domanda si deve precisare che tutti i tradizionali problemi del pensiero si riducono a variazioni della tensione infinito-finito, sia che l'infinito venga identificato con Dio sia che venga identificato con la materia. Talvolta questa considerazione di base è oscurata dall'ambiguità o dall'oscillazione connessa ai termini filosofici fondamentali. Come «infinito» si riferisce sia a Dio che alla materia, così il finito, elemento formale della realtà, può essere compreso sia come potenziale in relazione a Dio, sia come attuale in relazione alla materia. Così anche l'identificazione di ciò che è assoluto e relativo varia. Di certo il pensiero deve postulare un assoluto in ordine all'esercizio del pensare, ma questo assoluto si trova nell'intelletto umano o al di fuori di esso? L'enigma è evidente. Se l'uomo non può fidarsi della sua ragione, di cosa si può fidare? La ragione sembrerebbe dunque assoluta. Ma come può una realtà finita essere assoluta? La ragione umana sembra essere assolutizzata da Descartes, che pone il *cogito* alla base di tutta la filosofia, e da Kant, che stabilisce le leggi categoriali della ragione come assolute sia per la scienza che per la moralità. Ma entrambe in un secondo tempo relativizzano la ragione: Kant postulando un noumeno inconoscibile per la ragione umana, Descartes fondando la certezza in un Dio infinito e perfetto che non può ingannare³⁵. Nel tomismo l'assoluto può essere interpre-

³³ È questa la posizione finale di Maritain e Rahner: cf J. McDERMOTT, «Karl Rahner», 450-457; Id., «Maritain on Two Infinities: God and Matter», *International Philosophical Quarterly* 28 (1988) 264-269. Anche Lonergan può essere annoverato tra i sostenitori di questa posizione: si veda sopra alla nota 12.

³⁴ J.-P. SARTRE, *Being and Nothingness*, tr. ing. H. Barnes, New York, Washington Square, 1966, 56-85, 294-298, 785-798; Id., *Existentialism*, tr. ing. B. Frechtman, New York, Philosophical Library, 1947, 18 (l'esistenza, ossia la soggettività cosciente, precede l'essenza, e l'individuo non è niente prima che faccia se stesso); A. CAMUS, *The Myth of Sisyphus and Other Essays*, tr. ing. J. O'Brien, New York, Random House, 12-16.

³⁵ Si confrontino le seguenti differenti interpretazioni del pensiero cartesiano:

tato sia come il Dio infinito rispetto al quale tutte le essenze e le forme finite sono relativizzate, sia come forme astratte «sciolte» (*absolutum*) dalla materia individuante (relativizzante), che forniscono le strutture portanti della realtà per la *philosophia perennis*³⁶.

Corrispondentemente a questa ambiguità si trovano le diverse comprensioni della verità. Verità è *conformità*, cioè consiste nell'identica forma trovata nella realtà e nell'intelletto umano astraente, oppure la verità è trovata nel giudizio, che si riferisce alla realtà al di là delle forme astratte? Questa domanda è ancora più complicata. Da un lato la verità come «conformità» non consiste semplicemente in forme astratte poiché ogni forma astratta possiede un rimando indeterminato alla materia comune; «uomo» non può essere una forma angelica ma implica un rimando, benché vago, a un corpo, cioè a un infinito materiale³⁷. D'altro lato nessun giudizio di esistenza può prescindere dall'elemento formale. Nel giudizio semplicissimo «questo è» una qualche intelligibilità formale deve essere riconosciuta; altrimenti la singolarità designata da «questo», che indica ultimamente il substrato materiale infinito, non potrebbe essere distinta dall'«è», che trascende tutte le forme finite; gli infiniti sono di per sé indistinguibili. (Il

K. BARTH, CD I/1: 195s, interpreta Descartes come un tentativo di provare Dio a partire dall'auto-cerchezza dell'Ego umano; E. JÜNGEL, *Gott*, 146-167, rileva in Descartes l'utilizzo di Dio per fondare la certezza e la continuità dell'Ego e del *Cogito* al di là del dubbio metodico; SARTRE, *Existentialism*, 43-47, ritiene che Descartes fondi tutta la certezza del *Cogito* nel suo libero impegno, che è essere assoluto.

³⁶ KLUBERTANZ, *Introduction*, 8s, 64, scrive di un'assoluta considerazione delle essenze. HOFNAGEL, *Intuition und Erkenntnis*, 213, 278, considera assoluti sia l'essere che la validità della conoscenza delle essenze. SULLIVAN, *An Introduction*, 208, 211, vede le essenze come assolute e rimanda a Dio come Essere Assoluto. RENARD, *The Philosophy*, 33s, 42, 204s, considera assolute le sostanze (con una necessità metafisica assoluta), la nostra certezza riguardo alle nature, e le leggi dell'essere, ma ritiene che la realtà individuale sia intelligibile in quanto la sua essenza significa un'ordinazione all'esistenza (208, n. 25). J. MARITAIN, *Bergsonian Philosophy*, 116, 268, 274, considera come assoluta la verità che si ottiene nell'astrazione e il Bene che è Dio. DE RAEYMAEKER, *The Philosophy of Being*, 23-29, 58, 75s, 329s, identifica l'assoluto con l'essere, affermato nel giudizio e afferrato nell'idea, benché l'Assoluto sia Dio. LORTZ, *Ontologia*, 57-59, 61, 91, attribuisce validità assoluta all'assenso certo del giudizio e all'essere in esso conosciuto, ma riconosce, 345-350, 355, che il giudizio è radicato nell'Esse sussistente, proprio come il basilare principio di identità, impiegato nelle circostanze ordinarie e includente una commistione di essere e non-essere, è fondato nell'Essere sussistente perfetto di Dio (92s). VAN STEENBERGHEN, *Ontology*, 40s, 136-143, 249, identifica l'Assoluto con Dio. RAHNER, *Geist*, 128s, e MCGLYNN-FARLEY, *A Metaphysics*, 164s, 241-243, 246, 267, similmente identificano Dio come *esse absolutum* o Essere Assoluto.

³⁷ Cf J. McDERMOTT, *Love*, 30s, 63-71; ID., «Karl Rahner», 443-449; ID., «Dialectical Analogy», 680-686; ID., «The Analogy of Human Knowing in the *Prima Pars*», *Gregorianum* 77 (1996) 271-277; B. LONERGAN, *Verbum*, 25, 152, 158s, 162, 166, 177-180.

noumeno di Kant abbraccia sia Dio che l'origine delle impressioni sensibili, cioè la materia, e Sartre identifica l'esistenza col non-essere, cioè la materia). Proprio come ogni astrazione implica un'unità analogica nella diversità di forma e materia, così ogni giudizio implica un'unità analogica nella diversità di forma ed esistenza, soggetto e predicato³⁸. Astrazione e giudizio congiungono, mentre li distinguono, gli elementi finito e infinito. Questa oscillazione è ripresa a un altro livello in san Tommaso quando fonda in Dio la verità raggiunta dall'intelletto umano. Come là c'è analogia, unità nella diversità, somiglianza nella differenza, tra Essere ed enti, così qui c'è analogia tra la Verità e le verità³⁹.

Intimamente connessa alla questione della verità è quella dell'oggettività. Se la mente umana non può conoscere la realtà così com'è, perché darsi la pena di pensare? O ancora, come può una mente finita con una prospettiva parziale pretendere di afferrare la realtà in maniera adeguata? Se la verità è conformità, l'intelletto passivo del soggetto è obiettivamente conformato alla realtà formale; ma la realtà è composta di materia oltre che di forma – per non far menzione dell'esistenza, che è ultimamente radicata nel Dio infinito che liberamente crea essenze contingenti. Se la verità è nel giudizio, l'attività del giudicare si riferisce a una realtà oggettiva che esiste al di là della sua mozione; se però la mente umana fosse conforme alla realtà,

³⁸ Così KLUBERTANZ, *Introduction*, 53, nota che i giudizi implicitamente contengono una (semplice) apprensione. P. ROUSSELOT, «Métaphysique thomiste», 483-489, 495-499, sostiene che «ogni concezione contiene in sé virtualmente il giudizio: *questo è un ente*, e che nel giudizio la diversità tra forma e materia presuppone un intelletto angelico che vede la loro reale unità, proprio come la diversità tra essenza ed esistenza presuppone la loro reale unità nell'intuizione di Dio. Nel sintetizzare supposito, forma ed esistenza il giudizio presente anticiperebbe queste elevate intellezioni. Di fatto ogni giudizio implica l'unità di materia, forma ed esistenza. Nella sua struttura esso riflette l'unità nella diversità dell'essere come individuale, universale ed esistenziale, e questa struttura a sua volta ha le sue corrispondenze nella composizione umana di corpo, anima ed esistenza, come pure nell'unità nella diversità della psicologia umana che include sensazione, intellezione e l'essenza dell'anima, da cui emanano le altre facoltà (*Summa Theologiae* I, q. 77, a. 4-7). Rahner ha elaborato l'oscillante unità nella diversità di sensazione, astrazione e giudizio, che esibisce la medesima struttura della *conversio ad phantasma*, eppure all'occorrenza deve essere distinta: cf J. McDERMOTT, «The Analogy of Human Knowing in Karl Rahner», *International Philosophical Quarterly* 26 (1996) 201-216. Abbiamo dimostrato che Tommaso offre la base per questa unità nella diversità, «The Analysis of Human Knowing in the *Prima Pars*», 501-525. Queste analogie che bilanciano unità e diversità offrono altri esempi della struttura sacramentale, anche se la struttura sacramentale proposta in questo saggio identifica l'ordine della libertà con l'ordine esistenziale tomistico.

³⁹ *Summa Theologiae* I, q. 16, a. 1.2.5-8; J. McDERMOTT, «Analogy of Human Knowing», 502-507.

l'attività del giudizio cesserebbe. Così in questo mondo di intelligibilità finita la soggettività è sempre contrapposta all'oggettività e non vi corrisponde mai. Ultimamente solo il Dio infinito può fondare l'oggettività al di là delle limitazioni prospettiche ed Egli è soggettività somma poiché tutto al di fuori di Lui dipende dalla Sua volontà.

L'elenco degli enigmi della ragione potrebbe essere continuato quasi all'infinito. Come annotato previamente, «necessità» può essere attribuita sia al Dio infinito che ai principi della natura e della ragione. Però gli ultimi sono contingenti di fronte a Dio e Dio è quindi libero, non vincolato dalle «necessità» della ragione umana; Egli è paradossalmente l'Essere più necessario e più libero di fronte al quale ogni umano pensiero balbetta. La contingenza può essere attribuita anche alla materia, il non-essere che resiste alle necessità del pensiero finito, e in questa cattiva infinità l'intelligibilità dell'opposizione polare necessità-contingenza viene meno, mentre tutto si dissolve in un'amorfa assenza di significato.

La tensione tra infinito e finito deve essere risolta verso l'alto, nel mistero del Dio infinito, o verso il basso, nella opacità priva di speranza della materia prima⁴⁰. Ma come può l'appello a un Dio infinito fornire delle norme per l'intelligibilità finita? Il finito non può spiegare se stesso, ma se l'intelligibilità del finito è fondata nell'infinito, come può il finito attingere la mente del Dio infinito?

Senza sforzare ulteriormente l'immaginazione metafisica, tutte le altre classiche opposizioni, se lo spazio e il tempo fossero sufficienti, potrebbero essere ricondotte alla tensione finito-infinito: Uno-Molti, realismo-nominalismo, universale-particolare, identità-differenza, uguaglianza-disuguaglianza, idealismo-materialismo, determinismo-caos, determinismo-libertà, verità-opinione, certezza-probabilità, intellettualismo-volontarismo, eternità-tempo, anima-corpo, natura-educazione, ambiente-individuo. Sia nella filosofia che nella fisica, chimica, biologia, psicologia o politica le medesime difficoltà riemergono attraverso i secoli sotto etichette scarsamente differenti. Ma ciò significa che siamo condannati al gioco dialettico dei punti di vista contrari per l'eternità?

7. L'AMORE PIÙ PROFONDO DELLA RAGIONE

Benché la ragione possa essere incapace con le sue sole forze di risolvere simili enigmi ricorrenti, non si deve disperare della ragione. Sarebbe sbagliato sia relativizzare totalmente la ragione che assolutizzarla. La sanità intellettuale ha riconosciuto che l'analogia deve

⁴⁰ Cf K. RAHNER, *Grundkurs*, 32-34, 83.

sempre essere applicata nel tentativo di comprendere il mondo e Dio. Ma come rispondere all'obiezione che l'uguaglianza nella diversità dell'analogia non è che l'assolutizzazione di una contraddizione?

Anzitutto rendiamoci conto che il significato dell'esistenza non dipende anzitutto dalla consistenza di un argomento filosofico. *Primum est vivere, deinde philosophari*. I bambini ricevono una percezione del significato non perché un filosofo gli spiega il suo sistema quando hanno tre anni, ma già prima quando i loro genitori li hanno amati e hanno donato loro il coraggio di affrontare il mondo con tutte le sue sofferenze e lotte⁴¹. La filosofia deve essere intesa sia come la risposta piena di meraviglia di fronte al dono dell'esistenza, sia come quel domandare che deriva dalla sofferenza e dall'apparente mancanza di amore. In entrambi i casi emerge da un livello di percezione e di essere più profondo della ragione ma alleato con la ragione sia quanto alla percezione che quanto all'espressione. Questo livello più profondo implica la libertà dell'uomo ed è la base dell'azione morale. Con ciò possiamo porre il fondamento del pensiero⁴².

La percezione di un valore morale offre un'esperienza che è assoluta, soprarazionale, personale, libera e liberante. *Absoluta* significa che fare il bene implica una dedizione totale; bisogna essere pronti anche a morire, ad andare fino all'apparente non-essere piuttosto che deviare da ciò che è giusto. Un tale impegno assoluto non può essere operato semplicemente da un argomento razionale; poiché ogni argomento può essere relativizzato nella prospettiva dell'enigma dell'infinito-finito; così l'impegno deve essere *soprarazionale*, trascendente la ragione. Quindi deve essere *personale*, cioè non solo il soggetto morale ma anche quell'unico ultimamente affermato deve essere dotato di intelligenza e libertà; gli ideali umani esistono solo come astrazioni elaborate dalla ragione, e nessuno darebbe la vita per qualcosa di subumano. L'esperienza morale è *libera* poiché dipende da un *should* (*Sollen*) e non da un *must* (*Müssen*), e l'esperienza subito attesta l'umana fallibilità. Infine è *liberante* in quanto come ogni altra realtà e valore finiti in questo mondo è relativizzata dall'impegno fino alla morte; non conta nient'altro se non la fedeltà al dovere morale. Tale impegno morale può essere trovato nell'antichità nella condotta di *Phintias* e *Damon*, nell'accettazione della morte per

⁴¹ H.U. VON BALTHASAR spesso fa appello alla relazione basilare genitore-figlio per fondare l'esperienza umana di senso, ad es.: *Theodramatik* II/1, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976, 188s; Id., *Mein Werk: Durchblicke*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1990, 90-96.

⁴² Ci riferiamo al nostro «A New Approach to God's Existence», *The Thomist* 44 (1980) 219-250, ripreso in forma breve e leggermente rivisto in «Proof for the Existence of God», in *The New Dictionary of Theology*, a cura di J. Komonchak et alii, Dublin, Gill and Macmillan, 1987, 708-710.

Patroclo da parte di Achille, nell'autosacrificio di Socrate per i suoi discepoli e concittadini. È manifestato ancora più chiaramente nell'insegnamento e morte di Gesù: «Non c'è amore più grande di chi dà la sua vita per i suoi amici» (Gv 15,13). La base dell'impegno morale è trovata nell'amore.

Una tale descrizione della moralità, in prima battuta, sembra solo peggiorare i problemi. Come può un soggetto finito, cioè relativo, percepire un'esigenza assoluta? L'abisso materiale tra soggetto e oggetto, «un insormontabile nulla», permette a Sartre di ridurre l'amore all'egoismo anzitutto mediante l'oggettivazione dell'altro e poi possedendo la libertà dell'altro attraverso il rendere se stessi l'oggetto-limite della trascendenza dell'altro, necessariamente e liberamente scelto. Dal momento che «amare è nella sua essenza il progetto di rendersi amati», ogni soggetto cerca di riferire la libertà dell'altro totalmente a sé simultaneamente come orizzonte necessario di trascendenza e oggetto liberamente scelto. L'amore implica dunque conflitto, seduzione e sottomissione. Non solo il tentativo di assolutizzare la soggettività finita è una contraddizione, ma ha anche come risultato la frustrazione; l'amore può essere solo una «illusione»⁴³. Un tale riduzionismo deriva dalla iniziale opzione di Sartre per la quale la soggettività finita (*pour soi*) non può mai trascendere totalmente se stessa verso l'unione con l'altro. Ma dopo aver ridotto razionalmente l'amore all'egoismo, Sartre andrà oltre dicendo che la stessa ragione implica contraddizioni basilari e che la realtà è assurda⁴⁴; con ciò egli distrugge la sua riduzione razionale dell'amore all'egoismo. Dopo essere stata utilizzata per negare l'amore, la ragione distrugge se stessa. Ma non è possibile che l'amore giudichi la ragione, non la ragione l'amore? La ragione, come abbiamo mostrato, trova costantemente se stessa nella tensione tra finito e infinito, relativo e assoluto. L'amore manifesta la medesima tensione. C'è una corrispondenza tra le strutture dell'amore e la ragione. Se l'amore è realtà, non riflette allora la ragione la struttura della realtà e con questa struttura è data l'esistenza dell'amore assoluto infinito. «Dio è amore» (1Gv 4, 8.16). Poiché Dio chiama l'uomo ad attuare se stesso, la sua libertà, in maniera più completa nel donare la sua vita e Dio non distrugge nel creare, l'uomo che dona la sua vita nell'amore non si dissolverà nel nulla. L'infinito non distrugge il finito

⁴³ J.-P. SARTRE, *Being*, 474-491. Questa visione è chiaramente espressa alla fine di *No Exit (Huis Clos)* quando Garcin arriva alla conclusione che «l'inferno sono gli altri».

⁴⁴ J.-P. SARTRE, *Being*, 789-793. Questa è anche la concezione di Roquentin in *Nausea*: egli scopre il nulla alla radice dell'essere mentre contempla un castagno e va al di là delle apparenze; perciò l'esistenza, composta da esistenti individui, è fondata nel nulla, è pura contingenza assurda, la controparte oggettiva a cui corrisponde a livello soggettivo la nausea.

ma lo crea perché sia altro. L'amore unifica proprio mentre mantiene aperta la distinzione tra libertà finita e infinita. L'amore assicura che le libertà finite sopravvivano alla morte.

8. CONFUTAZIONE DI ALCUNE OBIEZIONI

Con questo argomento le maggiori obiezioni metafisiche degli atei contro l'esistenza di Dio vengono meno. Essi chiedono come il finito possa esistere accanto all'infinito, come il finito possa conoscere l'infinito, e come l'ente finito possa rimanere libero di fronte al potere infinito. Queste obiezioni non sono che tre varianti dell'irconciliabilità apparente di finito e infinito nell'essere, conoscere e agire. Ma negando la possibilità di Dio, gli atei minano la loro stessa posizione; infatti essi sono costretti ad assolutizzare la ragione nella sua negazione di Dio; questa assolutizzazione del finito implica una contraddizione e ultimamente distrugge la libertà come anche la ragione. Poiché senza un assoluto la libertà finita non ha ragioni per scegliere, ogni scelta diventa arbitraria. In verità l'esistenza di un Dio infinito e onnipotente non distrugge la libertà finita ma è la sua vera condizione di possibilità⁴⁵. Dio ha ogni potere sugli uomini, poiché Egli li chiama nel non-essere apparente della morte, relativizzando le pretese di ogni bene e valore finito, anche dello stesso mondo. Ma questo potere non distrugge: esso crea, preserva e aumenta la libertà umana.

Un'altra obiezione atea punta sull'esistenza del male nel mondo, specialmente la sofferenza ingiusta dell'innocente. Perché Dio permette ciò? Non è Egli sensibile e pieno di amore? È l'ambiguità più vera del mondo che mostra il bisogno della rivelazione⁴⁶. Dal momento che l'originaria bontà della creazione è stata disfatta dal peccato, questo non serve più come specchio e mediatore dell'amore creatore di Dio. L'uomo ha bisogno di un segno intelligibile con cui Dio manifesti chiaramente il suo amore. Gesù Cristo è, naturalmente, questo segno. Egli è la prova concreta dell'esistenza di Dio. È l'amore incarnato. Egli si affida interamente alle mani del Padre Suo mentre ama gli uomini fino alla morte, e nel morire non è abbandonato ma risorge come un segno della vittoria dell'amore sul peccato e sulla morte. Gesù non impartisce semplicemente informazioni. La parola di Dio è creatrice. L'amore necessariamente genera amore o indurisce i

⁴⁵ W. KASPER, *Jesus the Christ*, tr. ing. V. Green, New York, Paulist, 1977 (ristampa del 1976), 52-58.

⁴⁶ Per una risposta più dettagliata cf J. McDERMOTT, «Christ», 110-119; Id., «Sofferenza», in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, a cura di R. LATOURELLE - R. FISICHELLA, Assisi, Cittadella, 1990, 447-450.

cuori. Dopo che l'unità paradisiaca dell'uomo, maschio e femmina, è stata distrutta dal peccato, è praticamente impossibile per gli uomini amarsi gli uni gli altri e conoscere Dio. Nessuna creatura finita può domandare all'altra fedeltà totale. Benché rimanga teoricamente possibile per l'intelletto dell'uomo decaduto riconoscere l'esistenza di Dio – la struttura della ragione mantiene la tensione finito-infinito – la mancanza di percezione dell'amore impedisce all'uomo di realizzare tutto ciò concretamente. La conoscenza concreta e attuale di Dio dipende dalla libera iniziativa di Dio. Entrando in un mondo frantumato, l'assoluto attua la libertà umana, fornendo l'oggetto perfetto d'amore e ristabilendo con ciò l'unità salvifica dell'umanità redenta. Perciò l'unità con Dio nell'amore attraverso l'umanità di Gesù è salvezza. Così il corpo di Cristo, la *koinonia* corporale e spirituale di tutti i credenti con Cristo, continua a fornire il luogo della conversione in cui Dio è incontrato nella storia⁴⁷. Non che i credenti possano sostituire le loro libertà fallibili con Dio, ma in mezzo a loro e attraverso di loro Cristo rende presente Se stesso nell'Eucaristia, sacramento primordiale, fonte e fine degli altri sacramenti. Benché le parole non esauriscano mai il mistero della realtà né di Dio né delle essenze materiali singolari, esse mantengono il loro valore. Non solo i segni e le parole finiti sono necessari a comunicare l'amore, ma essi sono inclusi come elementi dell'intelligibilità finita nella struttura del pensiero. Gli uomini hanno bisogno di comprendere il significato del mistero dell'amore che li ha chiamati ad accoglierlo liberamente. La Scrittura, che proclama e interpreta il mistero dell'amore incarnato, deve essere essa stessa interpretata nella tradizione della Chiesa, dove si incontra l'Amore incarnato. Le proposizioni dogmatiche non sono relativizzate dall'inadeguatezza dei concetti a cogliere esaustivamente la realtà, dal momento che tutti i dogmi manifestano la medesima struttura sacramentale⁴⁸. Qui anche i due tipi di libertà sono riconciliati. La mediazione del segno finito preserva la distanza essenziale per la libertà di indifferenza, ma la presenza personale di Dio supera l'indecisione dell'indifferenza e libera la libertà finita per la scelta d'amore. Cristo attraverso la sua umanità e i sacramenti causa la risposta umana *ex opere operato*.

⁴⁷ J. McDERMOTT, «The Biblical Doctrine of KOINONIA», *Biblische Zeitschrift* 19 (1975) 64-77, 219-233; E. FRANCO, *Comunione e partecipazione*, Brescia, Morcelliana, 1986.

⁴⁸ La validità di questa affermazione dipende in gran parte dalla comprensione della relazione tra persona e natura, derivante dalla struttura sacramentale. Per vedere brevemente come sviluppare le dottrine mariane all'interno di questa struttura cf. J. McDERMOTT, «Mary's Position in Catholic Faith», *Homiletic and Pastoral Review* 98 (1998) 47-53.

9. REINTERPRETAZIONE DELLA DISTINZIONE NATURALE-SOPRANNATURALE

La struttura sacramentale della realtà e della rivelazione risolve molti dei dilemmi che sono stati discussi prima. Il matrimonio fornisce il sacramento della creazione in cui amore di Dio e amore dell'uomo sono uniti e Dio è reso presente all'uomo attraverso l'uomo, sua immagine. La rottura dell'ordine della creazione operata dal peccato rende l'uomo incapace, di fatto e nella pratica, di conoscere il vero Dio dell'amore. Su questo i protestanti sono nel giusto. Ma la struttura portante della ragione permette all'uomo di affermare teoricamente l'esistenza di Dio. Così la presenza di Dio nell'umanità di Cristo riempie di nuovo o ricostituisce la struttura sacramentale e attua nuovamente la libertà umana, rendendola capace di «cooperare» con l'iniziativa libera e onnipotente di Dio. In questo modo il problema naturale-soprannaturale è risolto. Il soprannaturale non ha più bisogno di essere definito nei termini di una unione intellettuale col Dio infinito al di fuori del tempo e dello spazio, né ha bisogno la natura decaduta di essere concepita come un principio necessario di attività che può essere fundamentalmente sano in se stesso, nonostante le ferite accidentali, o totalmente corrotto. La relazione base dell'uomo con Dio è in termini di libertà, che presuppone le strutture della natura, ma le trascende, come la persona trascende la natura. *Soprannaturale* o meglio *sopracreaturale* descrive la novità storica della libera iniziativa di Dio che riattiva la struttura sacramentale della realtà⁴⁹. Dio può entrare nella storia quando e dove vuole ma le sue rivelazioni parziali raggiungono il loro culmine e la giustificazione in Gesù Cristo, che solo può assicurarci della realtà dell'amore e ristabilire l'unità dell'umanità redenta, che è necessaria per la salvezza. Solo in Lui sono riconciliate e fondate ontologicamente la particolarità e l'universalità della richiesta assoluta dell'Amore⁵⁰. Tuttavia in una tale prospettiva la certezza della fede cristiana sorpassa la certezza della ragione. La

⁴⁹ Cf L. LADARIA, s.j., *Antropologia Teologica*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1983, 161-170.

⁵⁰ Questa struttura concorda con quella di F.G. BRAMBILLA nella sua critica speculativa e rielaborazione del pensiero di E. Schillebeeckx: *La Cristologia di Schillebeeckx*, Brescia, Morcelliana, 1989, in particolare 589-598, benché lo stesso schema sia presupposto dappertutto. L'unione del particolare e dell'universale nel mistero della libertà, che apre alla rivelazione del Padre fatta da Cristo, è stata ben sviluppata in dialogo col pensiero moderno da A. Cozzi, *Dio ha molti nomi*, Milano, Paoline, 1999, 140-153, 234-236, dove viene presentata la struttura della «definitività relazionale» e il suo compimento in Cristo. J. PEGHAIRE, *Intellectus et Ratio*, 192-196, 286-288, nota che i principi dell'essere sono percepiti dall'intelletto intuitivo; ma i principi sono giudizi che implicano composizione o divisione, cioè, complessità intellettuale, e l'intelletto è solo in senso analogico un'intuizione in relazione a Dio e agli angeli.

ragione non fonda se stessa; la sua validità può essere ammessa solo da chi crede nella realtà dell'amore, e solo la morte e resurrezione di Cristo dissolvono l'ambiguità introdotta dal peccato. Data la relazione intrinseca tra oggettività e soggettività, come pure tra orizzonte di intelligibilità universale e il caso concreto da interpretare, è facile dedurre che la resurrezione è il fatto più certo della storia. Solo quando l'amore si manifesta come reale, cioè nella resurrezione, la struttura ermeneutica incorporata nella tensione finito-infinito ritrova il suo significato.

Molto di più senza dubbio dovrebbe essere detto riguardo alla struttura dell'intelligibilità finita intramondana (natura) e riguardo alla relazione tra persona e natura⁵¹. Ma noi speriamo che questa presentazione del cristianesimo in termini di libertà indichi un sentiero capace di risolvere molti dei dilemmi che hanno tormentato la teologia cristiana, sia protestante che cattolica. In ogni modo spero che ciò abbia suscitato domande capaci di stimolare la discussione.

J.M. McDERMOTT
Pontifical College Josephinum
7625 North High Street
Columbia (Ohio)

(traduzione di A. Cozzi)

⁵¹ Sembra che la nozione di persona sia stata spiegata nel modo migliore da san Massimo Confessore nella disputa monotelita. Ma c'è stata una sorprendente convergenza su questo punto da parte di pensatori cattolici come Rousselot, Mouroux e Maritain: cf J. McDERMOTT, *Love*, 266-290; J. McDERMOTT - G.J. COMANDINI, «The Problem of Person», 79-97 (con indicazioni sulle somiglianze in Wojtyła, de Finance, Clarke e Krapiec); B. RITZLER, *Freiheit in der Umarmung des ewig Liebenden: Die historische Entwicklung des Personverständnisses bei Jacques Maritain*, Bern, Lang, 2000, 357-493.