Diocesi di San Miniato -Scuola di Formazione Teologica "Mons. C. Falcini"

Lectio Inauguralis del Card. Camillo Ruini

Dio oggi:
con lui o senza di lui cambia tutto

San Miniato, Palazzo Grifoni, 19 novembre 2010

Sommario dell'intervento:

1. Come si pone oggi la domanda su Dio 1
2. Dio si rivela a noi 3
3. I problemi della via razionale verso Dio 5
4. La via verso Dio che parte dalla conoscibilità della natura 7
5. Dio e il "fiorire dell'uomo" 9

---

1. Come si pone oggi la domanda su Dio

Inizio con una domanda: la gente oggi crede ancora o non crede più in Dio? La risposta prevalente tra i sociologi della religione qualche decennio fa era che molta gente ci crede ancora ma la fede in Dio sta diminuendo ed è difficilmente compatibile con lo sviluppo moderno della cultura e della società, almeno in Occidente. Perciò la fede in Dio sarebbe destinata praticamente a scomparire, o a sopravvivere in qualche gruppo che si isoli in se stesso e rifiuti la modernità. Grosso modo, era questa la tesi della "secolarizzazione" come esito fatale della modernità.

Oggi questa tesi è molto contestata e per lo più abbandonata, di fronte al fatto evidente della ripresa delle grandi religioni - in particolare della loro nuova rilevanza sulla scena pubblica - e anche del rinnovato vigore del senso e della ricerca religiosa tra la gente in Occidente. Ma come stanno realmente le cose? Per rispondere faccio riferimento soprattutto all'opera imponente del filosofo, storico e sociologo canadese Charles Taylor *L'età secolare (A Secular Age),* pubblicata nel 2007 e tradotta da Feltrinelli nel 2009. 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, che può restringere la presenza di Dio nella nostra esperienza di vita ma non contrasta necessariamente con la fede in lui. Il cambiamento decisivo avvenuto in questo campo può invece riassumersi così: dalla metà dell'800, quindi ormai da più di 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, 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 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 non si può rispondere limitandosi a criticare la sensibilità attuale e a mettere in evidenza i suoi indubbi limiti, ma piuttosto 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 ricompone in forme più adatte alla nuova situazione.

All'interno di questo quadro vorrei precisare, in modo un po' più organico, 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. Non è esagerato, dunque, affermare che "con Dio o senza Dio cambia tutto".

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 ci consenta di rifugiarci in una posizione agnostica: l'agnosticismo, cioè l'astenersi dal prendere posizione riguardo all'esistenza di Dio, può infatti essere sostenuto 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 *(De diversis quaestionibus,* 85,35,2): "si conosce veramente solo ciò che si ama veramente". Specialmente quando si tratta di Dio è sbagliato dunque rinchiudersi in una prospettiva razionalistica.

2. Dio si rivela a noi

Ma, in concreto, come possiamo avere certezza che Dio esiste e, se esiste, che si interessa di noi? A queste domande decisive si danno fondamentalmente due tipi di risposte. La prima e la più importante è la risposta che viene da Dio stesso, il quale si è fatto e continua a farsi presente a noi, non solo attraverso la creazione e la luce della nostra ragione e della nostra coscienza, ma manifestandosi ("rivelandosi") personalmente a noi. Ciò avviene già nell'Antico Testamento, quando Dio si rivolge ad Israele e, con una scelta libera e gratuita, fa di esso il "suo" popolo. Affinché la nostra fede in Dio sia ragionevole, il problema è, chiaramente, accertare il meglio possibile che Dio si sia davvero rivelato a noi.

E' molto interessante osservare che nella storia delle religioni l'idea di un unico Dio 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.

Poi, nella Grecia in cui nasce il pensiero filosofico, si sviluppa una critica razionale e filosofica del mito (e quindi delle divinità dell'Olimpo), per sostituirlo con il *logos,* il discorso razionale, quanto alla conoscenza della realtà di noi stessi e del mondo, pur lasciando al mito 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. Sarebbe troppo sbrigativo affermare che essa sia propriamente monoteista, ma 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.

Soltanto nella Bibbia, dunque, 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.

La rivelazione biblica si pone pertanto 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. In Gesù Cristo, inoltre, nella sua vita, nel suo insegnamento, nelle opere da lui compiute e in modo speciale nella sua

risurrezione dai morti, troviamo il motivo più grande e più forte per credere che Dio si è davvero rivelato a noi.
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 mi è possibile entrare qui in tale dibattito. Sembrano indispensabili tuttavia 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 e tradotto in italiano da Paideia, in tre volumi. 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 *ICor* 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 *FU* 2, 6-11 (a questo riguardo è molto importante il monumentale studio di Nicholas T. Wright *Risurrezione,* ed. Claudiana 2006). 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 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.
L'idea stessa di una rivelazione personale di Dio a noi e la possibilità di una tale rivelazione sono state radicalmente contestate già a partire dall'illuminismo inglese e francese, in nome dell'autonomia e della "maggiore età" della ragione umana, anche da parte di filosofi credenti in Dio come J. Locke ed E. Kant: Dio e le religioni dovrebbero stare cioè 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. La più grave di esse è che soltanto se Dio si rivela personalmente a noi possiamo avere una risposta certa alla seconda domanda che abbiamo posto: Dio si interessa di noi? In realtà solo nella rivelazione biblica, e soprattutto in Gesù Cristo, Dio ci ha mostrato il suo volto, volto di Padre e di amico, si è presentato a noi come nostro giudice ma anche e soprattutto come nostro salvatore. Dio ci ha manifestato inoltre il mistero della sua vita intima, che è amore *(IGv* 4,8.16), un amore tra Persone totalmente

donate l'una all'altra e che proprio così costituiscono l'assoluta unità dell'unico Dio. Perciò anche l'umanità e l'universo intero, essendo opera di Dio, come tale simile al suo Creatore, hanno l'amore come propria legge più profonda, sul piano non solo etico ma ontologico: l'amore e il dono sono cioè iscritti nel nostro essere e solo se ci apriamo ad essi realizziamo veramente noi stessi.

3. I problemi della via razionale verso Dio

Non vengono meno tuttavia lo spazio, anzi la necessità di un secondo tipo di risposta alla domanda sull'esistenza di Dio, cioè di una riflessione razionale su Dio, che conduca alla sua esistenza a partire dall'intera realtà di cui abbiamo esperienza, e in particolare dall'uomo stesso, nella sua specificità di soggetto capace di porsi il problema di Dio, ossia di cercare di conoscerlo.

Alla validità di un simile percorso razionale si ricollega la possibilità di proporre a tutti - e non solo ai credenti dell'una o dell'altra religione -l'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 afferma, in conformità all'insegnamento dell'Apostolo Paolo nella Lettera ai Romani, 1, 18-23, che è possibile una conoscenza razionale di Dio: così dal Concilio Vaticano I fino al Catechismo della Chiesa cattolica (nn. 36-38).

Non propongo, perché non mi sembrano consistenti, le vie "a priori", che partono dal concetto di Dio come essere perfettissimo per concludere alla sua esistenza (il cosiddetto "argomento ontologico"). Contengono infatti un passaggio dall'ordine dei concetti a quello dell'esistenza, che non può essere giustificato lavorando soltanto sui concetti. Non si può nemmeno fare 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 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, che parte sempre dall'esperienza di noi stessi e del mondo.

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.

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, negando o mettendo in dubbio la capacità della nostra ragione di conoscere Dio. La *Critica della ragion pura* di Kant rimane il fulcro di questa contestazione, con un'influenza ancor oggi decisiva. Non possiamo perciò non dire una parola anzitutto sulle capacità della ragione umana di conoscere la realtà in genere, per poi fornire motivazioni razionali per la conoscenza di Dio.

Vi è in noi, certamente, una tendenza spontanea ad avere fiducia nella nostra capacità di conoscere la realtà: questa fiducia è infatti alla base dei nostri normali comportamenti e di tutto l'enorme sforzo compiuto dall'umanità lungo il corso dei millenni per accrescere le proprie conoscenze. Quando però cerchiamo di giustificare razionalmente questa capacità, ci imbattiamo subito nell'impossibilità di farlo attraverso una dimostrazione: ogni dimostrazione, infatti, presuppone la verità delle sue premesse e quindi quella capacità di conoscere il vero che si vorrebbe dimostrare. Rimane aperta tuttavia la strada di un'argomentazione per così dire in negativo: nella negazione di ogni verità oggettiva, o

nell'affermazione che ogni nostra conoscenza è soltanto soggettiva, ossia relativa al soggetto, si nasconde infatti una contraddizione insuperabile tra ciò che diciamo e l'atto con cui lo diciamo. Questo atto infatti, per sua natura, è sempre una presa di posizione riguardo alla realtà, che pretende di conoscerla, anche quando afferma che la realtà non è conoscibile. Come già hanno mostrato i grandi filosofi greci Platone e Aristotele, la negazione della nostra possibilità di conoscere la realtà viene posta così in contraddizione con se stesa, ricondotta all'assurdo.

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 hanno ricondotto Dio a una proiezione del nostro desiderio. Questo sospetto è ben vivo nella nostra cultura e con esso 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 è obbligatoriamente da interpretarsi nel senso di un'illusione e di una proiezione di noi stessi e dei nostri desideri, 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 avvertiamo dentro a noi stessi.

L'altra grande difficoltà nel cammino verso Dio, anzi, una domanda assai più coinvolgente esistenzialmente che la difficoltà della conoscenza, è quella che nasce dalla presenza 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, entrando sempre più in conflitto 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 così una tragica inconciliabilità tra questa forte coscienza di noi stessi e la nostra sottomissione al cieco divenire di una natura priva di significato.

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 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 *Lògos* divino. Secondo la fede cristiana, proprio il *Lògos,* fattosi carne, ci ha offerto un tale veicolo più solido, anche se razionalmente non comprensibile, mediante quel prendere su di sé la nostra sofferenza e quel "volgersi di Dio contro se stesso" che si compie, per amore, nella croce del Figlio (cfr Enciclica *Deus caritas est,* 12).

4. La via verso Dio che parte dalla conoscibilità della natura

I percorsi razionali verso l'esistenza di Dio che partono dalla realtà data alla nostra esperienza possono articolarsi intorno a varie domande.
Una prima domanda è questa: "perché esiste qualcosa piuttosto che nulla?". Per questa via si può giungere a Dio come fondamento della realtà di noi stessi e dell'universo, che esistiamo di fatto ma potremmo non esistere. Rinuncio a proporre questo percorso soprattutto per ragioni di tempo, ma anche perché esso è piuttosto lontano dagli schemi intellettuali oggi prevalenti.
Un'altra domanda può formularsi così: "come mai l'universo può essere conosciuto da noi?". Tenterò di proporre questo percorso, partendo appunto dalla constatazione che l'universo è conoscibile da parte dell'uomo, sia pure in maniera sempre parziale, 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, 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.

Non è sufficiente però prendere atto di questa intelligibilità come di un dato di fatto: essa, al contrario, è qualcosa di meraviglioso e sorprendente, come hanno affermato con forza alcuni tra i più grandi uomini di scienza, a cominciare da Albert Einstein. Dobbiamo dunque cercare una spiegazione, tentando di individuare l'origine dell'intelligibilità di una natura che non è in se stessa intelligente. Siamo allora ricondotti 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 presente alla natura stessa in maniera tanto intima e costitutiva da fare esistere una natura intrinsecamente 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).

Questo percorso verso l'esistenza di Dio appare particolarmente adatto all'odierna situazione culturale, nella quale le scienze e gli uomini di scienza giocano un ruolo quanto mai grande. Va detto però chiaramente che anche questo percorso, pur valorizzando la struttura delle scienze empiriche, non sta sul piano di questo genere di scienze, ma si sviluppa invece a livello filosofico, o "metascientifico", come riflessione sulle condizioni

che rendono possibile la conoscenza scientifica. Non cerca dunque di individuare qualche "buco" all'interno delle spiegazioni scientifiche, nel quale infilare Dio.

Le obiezioni che vengono sollevate contro un simile percorso riguardano anzitutto il fatto stesso che la natura sia da noi intelligibile. Oggi le obiezioni fanno leva soprattutto sulle correnti dell'epistemologia contemporanea che sottolineano i limiti della conoscenza scientifica, in particolare la sua rivedibilità e provvisorietà. 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 invece su di essi per concludere ad altri fenomeni - di cui si ottiene spesso la conferma sperimentale - e per conseguire tramite le tecnologie grandi e sempre crescenti risultati pratici.

Un'altra obiezione assai diffusa è quella che si riferisce al principio di causalità e soprattutto al suo cosiddetto uso "trascendente", cioè al passo che compiamo quando dalla realtà del mondo cerchiamo di risalire alla realtà del suo Creatore: nell'argomentazione che abbiamo proposto si tratta del passaggio dall'intelligibilità della natura all'Intelligenza creatrice. In particolare, molti ritengono definitiva a questo riguardo la critica di Kant. Poi, con l'affermarsi della meccanica quantistica, il principio di indeterminazione è stato considerato una conferma scientifica della non universalità del principio di causalità, anche all'interno del mondo fisico. 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 di un'indebita estensione della causalità di cui facciamo esperienza nel nostro agire. Il significato che gli attribuiamo è invece semplicemente 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. In concreto, se riconosciamo che la natura fisica, pur non essendo dotata di una propria intelligenza, si mostra tuttavia da noi razionalmente conoscibile e quindi intelligibile, non possiamo impedire alla nostra intelligenza di chiedersi a quali condizioni essa possa essere intelligibile. Rinunciare a questa domanda è una scelta aprioristica e immotivata, quindi in ultima analisi non ragionevole.

Si possono individuare altre domande la risposta alle quali ci conduce verso Dio. Una di esse, molto nota e alla fine ineludibile, riguarda il fondamento ultimo della nostra coscienza morale e in concreto della distinzione tra il bene e il male: ma chiaramente non abbiamo tempo per affrontarla.

Le difficoltà di ogni approccio "metascientifico" nel contesto culturale contemporaneo, aggiungendosi al problema costituito dall'esistenza del male nel mondo, è all'origine 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, sul piano razionale 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".

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 tali rapporti 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 alla fede nell'unico Dio di essere fattore di intolleranza e di contrapposizione tra gli uomini.

5. Dio e il "fiorire dell'uomo"

Termino 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 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 stanno in piedi insieme o cadono insieme. Ciò del resto è profondamente logico: da una parte infatti è ben difficile fondare un vero e irriducibile emergere dell'uomo rispetto al resto della natura se la natura stessa è l'unica realtà; dall'altra parte è ugualmente difficile lasciare aperta una via che conduca razionalmente al Dio personale, intelligente e libero -in modo vero anche se superiore ad ogni concetto della nostra mente - se non si riconosce anzitutto al soggetto umano questo irriducibile carattere personale.
Poniamoci ora da un punto di vista più storico ed esistenziale. La "svolta antropologica" attraverso la quale, nell'epoca moderna, l'uomo, il soggetto umano, si è posto al centro della realtà, si è sviluppata storicamente come "emancipazione", anzitutto nei confronti di Dio. 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 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), è difficile pensare che sia possibile per noi soddisfare in qualche modo quell'"anelito di pienezza" che è inserito nel nostro essere ed è quindi presente in ciascuno di noi. Rimarremmo infatti prigionieri di quel senso della nostra finitezza che, a sua volta, è intimamente presente e radicato in noi.

Rendere testimonianza al vero Dio e al tempo stesso alla verità dell'uomo è dunque il grande compito che ci attende: un compito oggi difficile e "controcorrente", ma certamente affascinante, un compito al quale deve sentirsi particolarmente chiamato chi crede nel Dio che in Gesù Cristo si è fatto uomo per noi.