

THE PONTIFICAL  
ACADEMY OF  
ST. THOMAS AQUINAS

**Doctor  
Communis**

# IL SACRO

Fenomenologia, Filosofia, Teologia,  
Mistica e Cultura del Sacro

## *The Sacred*

*Phenomenology, Philosophy, Theology,  
Mysticism and Culture of the Sacred*



ATTI DELLA V SESSIONE PLENARIA  
24-26 GIUGNO 2005

PROCEEDINGS OF THE V PLENARY SESSION  
24-26 JUNE 2005



VATICAN CITY  
2006

# DOCTOR COMMUNIS

*Rivista della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino*  
*Review of the Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas*

## DIRETTORE

Rev. P. EDWARD KACZYŃSKI, O.P., *Presidente dell'Accademia*

## COMITATO DI REDAZIONE

S. Ecc.za Mons. MARCELO SÁNCHEZ SORONDO, *Prelato Segretario dell'Accademia*

Prof. JAN AERTSEN, *del Consiglio Accademico*

Prof. LLUÍS CLAVELL, *del Consiglio Accademico*

Prof.ssa EDDA DUCCI, *del Consiglio Accademico*

Prof. EUDALDO FORMENT, *del Consiglio Accademico*

Mons. BATTISTA MONDIN, S.X., *del Consiglio Accademico*

DOCTOR COMMUNIS

**IL SACRO**

*Fenomenologia, Filosofia,  
Teologia, Mistica e Cultura del Sacro*

**THE SACRED**

*Phenomenology, Philosophy, Theology,  
Mysticism and Culture of the Sacred*

*Indirizzo/Address*

Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis  
Casina Pio IV, 00120 Città del Vaticano  
Tel. 0669881441, Fax 0669885218  
Email: [past@acdscience.va](mailto:past@acdscience.va)

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS

---

# DOCTOR COMMUNIS

## IL SACRO

*Fenomenologia, Filosofia,  
Teologia, Mistica e Cultura del Sacro*

## THE SACRED

*Phenomenology, Philosophy, Theology,  
Mysticism and Culture of the Sacred*



Atti della V Sessione Plenaria, 24-26 giugno 2005  
Proceedings of the V Plenary Session, 24-26 June 2005

VATICAN CITY 2006

The opinions expressed with absolute freedom in this publication, although published by the Academy, represent only the points of view of the authors and not those of the Academy.

ISBN 88-88353-12-7

© Copyright 2006

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS  
VATICAN CITY



Sua Santità Benedetto XVI



San Tommaso d'Aquino, opera di San Giovanni da Fiesole detto Beato Angelico, *Crocifissione e patriarchi, santi e beati* (particolare), sala del capitolo, museo di San Marco, Firenze, dipinto murale, 1441-1442.



## SOMMARIO/CONTENTS

<i>Programma / Programme</i> .....	9
<i>Lista dei Partecipanti / List of Participants</i> .....	12
<i>Lettera della Segreteria di Stato agli Accademici</i> .....	16
<i>Saluto di benvenuto del Presidente dell'Accademia</i> Edward Kaczynski, O.P. ....	17
<i>Word of Welcome of the President of the Academy</i> Edward Kaczynski, O.P. ....	19
<i>Raccogliere l'eredità di Giovanni Paolo II su San Tommaso d'Aquino</i> Lluís Clavell .....	21
<i>The Sacred and the Philosophy of Religion</i> Ralph McInerny .....	49
<i>Il sacro, la religione, la Rivelazione</i> Inos Biffi .....	59
<i>The Various Transcendent Levels of the Sacred in History: The East, Natural Religion, and Revealed Religion</i> Marcelo Sánchez Sorondo .....	69
<i>Sacro, religione, ateismo, secolarizzazione</i> Vittorio Possenti .....	82
<i>La trascendentalità del sacro e la sua fondazione metafisica</i> Battista Mondin .....	103

---

<i>Il sacro, la filosofia e la vera religione secondo Sant'Agostino</i> Ricardo Ferrara.....	119
<i>Lo sacro y la religión en Santo Tomás de Aquino</i> Abelardo Lobato, O.P.....	138
<i>Lo sagrado y el misterio eucarístico según Santo Tomás</i> Pedro Rodríguez .....	154
<i>The Sacred, Religion, and Morality</i> Romanus Cessario, O.P.....	173
<i>La ragione e la religione in San Tommaso e Kant</i> Zofia Zdybicka .....	187
<i>Le sacré chez Heidegger et saint Thomas</i> Albert Zimmermann .....	201
<i>La religione nel pensiero dialogico</i> Edda Ducci.....	213
<i>Sacrum – e cristiana filosofia dell'essere</i> Card. Marian Jaworski .....	224
<i>Commento sulla questione del rapporto tra l'essere e il sacro</i> Horst Seidl.....	228
<i>The Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas: History and Mission</i> Abelardo Lobato, O.P.....	231

## PROGRAMMA/PROGRAMME

Venerdì 24 giugno 2005 / Friday, 24 June 2005

- 16:00 *Saluto di benvenuto/Word of Welcome:*  
Presidente dell'Accademia/President of the Academy  
Prof. Edward KACZYNSKI
- 16:05 Prof. Lluís CLAVELL  
*Raccogliere l'eredità di Giovanni Paolo II su San Tommaso d'Aquino*  
• *Picking Up John Paul II's Legacy on Saint Thomas Aquinas*
- 16:35 Prof. Ralph McINERNY  
*Il sacro e la filosofia della religione • The Sacred and the Philosophy of Religion*  
Discussione/Discussion
- 17:15 Msgr. Inos BIFFI  
*Il sacro, la religione, la Rivelazione • The Sacred, Religion, Revelation*  
Discussione/Discussion
- 18:15 Pausa/Break
- 18:45 H.E. Msgr. Marcelo SÁNCHEZ SORONDO  
*I vari livelli di trascendentalità nel sacro durante il corso storico: l'Oriente, la religione naturale e la religione rivelata • The Various Transcendent Levels of the Sacred in History: The East, Natural Religion and Revealed Religion*  
Discussione/Discussion
- 19:45 Cena/Dinner

SABATO 25 GIUGNO 2005 / SATURDAY, 25 JUNE 2005

- 9:00 Prof. Vittorio POSSENTI  
*Sacro, religione, ateismo, secolarizzazione • The Sacred, Religion, Atheism, and Secularisation*  
Discussione/Discussion
- 10:00 Padre Battista MONDIN  
*La trascendentalità del sacro e la sua fondazione metafisica • Transcendentality of the Sacred and its Metaphysics*  
Discussione/Discussion
- 11:00 Pausa/Break
- 11:30 Padre Ricardo FERRARA  
*Il sacro, la filosofia e la vera religione secondo S. Agostino • The Sacred, Philosophy and True Religion According to St. Augustine*  
Discussione/Discussion
- 12:30 Pranzo/Social Lunch at the Casina Pio IV
- 15:00 Padre Abelardo LOBATO  
*Il sacro e la religione secondo S. Tommaso • The Sacred and Religion According to St. Thomas*  
Discussione/Discussion
- 16:00 Prof. Pedro RODRÍGUEZ  
*Il sacro e il mistero eucaristico secondo S. Tommaso • The Sacred and the Eucharistic Mystery According to St. Thomas*  
Discussione/Discussion
- 17:00 Pausa/Break
- 17:30 Prof. Romanus CESSARIO  
*Il sacro, la religione e la morale • The Sacred, Religion, and Morality*  
Discussione/Discussion

---

18:30 *Sessione riservata/Closed Session*

19:30 Cena/Dinner

DOMENICA 26 GIUGNO 2005 / SUNDAY, 26 JUNE 2005

8:00 *Santa Messa/Holy Mass*

9:00 Prof. Sr. Zofia ZDYBICKA  
*La ragione e la religione in S. Tommaso e Kant • Reason and Religion in St. Thomas and Kant*  
Discussione/Discussion

10:00 Prof. Albert J. ZIMMERMANN  
*Il sacro in S. Tommaso e Heidegger • The Sacred in St. Thomas and Heidegger*  
Discussione/Discussion

11:00 Pausa/Break

11:30 Prof. Edda DUCCI  
*La religione nel pensiero dialogico • Religion in Dialogical Thought*  
Discussione/Discussion

12:30 H.Em. Card. Marian JAWORSKI  
*Il sacro e la filosofia cristiana dell'essere • The Sacred and the Christian Philosophy of Being*  
Discussione conclusiva/Final Discussion

13:30 Pranzo/Lunch

LISTA DEI PARTECIPANTI  
LIST OF PARTICIPANTS

Prof. Jan A. AERTSEN  
Engweg 37  
3972 JC Driebergen – Rijsenburg  
(The Netherlands)

Msgr. Inos BIFFI  
Piazza del Duomo, 16  
I-20122 Milano (Italy)

Prof. Angelo CAMPODONICO  
Via Fiume, 1/8  
I-16043 Chiavari (GE)

Prof. Romanus CESSARIO, O.P.  
St John's Seminary  
127 Lake Street  
Brighton, MA 02135 (USA)

Prof. Lluís CLAVELL  
Pontificia Università della Santa Croce  
Piazza di S. Apollinare, 49  
I-00186 Roma (Italy)

H.Em. Card. Georges M.M. COTTIER, O.P.  
Pro-Teologo della Casa Pontificia  
Palazzo Apostolico  
V-00120 Città del Vaticano

Prof. Joseph DI NOIA, O.P., *Sotto-Segretario*  
Congregazione per la Dottrina della Fede  
V-00120 Città del Vaticano

Prof. Edda DUCCI  
Via Rodi, 24  
I-00195 Roma (Italy)

Prof. Leonard J. ELDERS, S.V.D.  
Grootseminarie "Rolduc"  
Institut voor filosofie  
Heijendallaan 82  
NL-6464 EP Kerkrade (The Netherlands)

Padre Ricardo FERRARA  
Rodriguez Peña 846  
1020 Buenos Aires Cap. Fed. (Argentina)

Prof. Kevin L. FLANNERY, S.J.  
Pontificia Università Gregoriana  
Piazza della Pilotta, 4  
I-00187 Roma (Italy)

Prof. Eudaldo FORMENT GINALT  
Universidad de Barcelona  
Facultad de Filosofia  
Balditi Reixac s/n  
08028 Barcelona (Spain)

Prof. Russel HITTINGER  
Department of Philosophy and Religion  
The University of Tulsa  
600 South College Avenue  
Tulsa, Oklahoma 74104 (USA)

H.Em. Card. Marian JAWORSKI  
Mytropolycha Kuria Latynskoho obriadu  
Ploscha Katedralna 1  
290008 Lviv (Ukraine)

Prof. Edward KACZYNSKI, O.P.  
Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino  
Largo Angelicum, 1  
I-00184 Roma (Italy)

Prof. Antonio LIVI  
Pontificia Università Lateranense  
V-00120 Città del Vaticano

Prof. Alejandro LLANO  
Universidad de Navarra  
Facultad de Filosofía y Letras  
Campus Universitario, Edificio Central  
31080 Pamplona (Spain)

Padre Abelardo LOBATO, O.P.  
Facoltà di Teologia  
Via Nassa, 66 - CP 2410  
CH-6901 Lugano (Switzerland)

Prof. Ralph M. McINERNEY  
University of Notre Dame  
Director Jacques Maritain Center  
714B Hesburgh Library  
Notre Dame, IN 46556 (USA)

Padre Battista MONDIN, S.X.  
Via Aurelia, 287  
I-00165 Roma (Italy)

Prof. Mario PANGALLO  
Pontificio Seminario Romano Maggiore  
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4  
V-00120 Città del Vaticano

Prof. Giuseppe PERINI, C.M.  
Collegio Alberoni  
Via Emilia Parmense, 77  
I-29100 Piacenza (Italy)

Prof. Günter PÖLTNER  
Pötzleinsdorferstrasse 99  
A-1180 Wien (Austria)



Prof. Vittorio POSSENTI  
Via Mozart, 3  
I-20052 Monza, Milano (Italy)

Prof. Pasquale PORRO  
Dipartimento di Scienze Filosofiche  
Università degli Studi di Bari  
Palazzo Ateneo – Piazza Umberto I  
I-70121 Bari (Italy)

Prof. Pedro RODRÍGUEZ  
Universidad de Navarra  
Facultad de Teología  
31080 Pamplona (Spain)

H.E. Msgr. Marcelo SÁNCHEZ SORONDO  
Pontificia Accademia delle Scienze  
Casina Pio IV  
V-00120 Città del Vaticano

Prof. Horst SEIDL  
Domus Sessoriana  
Piazza S. Croce in Gerusalemme, 10  
I-00185 Roma (Italy)

Prof. Dr. Carlos STEEL  
Katholieke Universiteit Leuven  
Hoger Instituut voor Wijsbegeerte  
Kardinal Mercierplein 2  
B-3000 Leuven (Belgium)

Prof. Sr. Zofia ZDYBICKA  
ul. Konstantinow, 1  
PL-20-708 Lublin (Poland)

Prof. Albert J. ZIMMERMANN  
Hauptstrasse 279  
D-51143 Köln (Germany)

## LETTERA DELLA SEGRETERIA DI STATO AGLI ACCADEMICI

Dal Vaticano, 30 Giugno 2005

Eccellenza Reverendissima,

con delicato pensiero, Ella, anche a nome della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino, riunita nella Sessione plenaria, ha voluto inviare al Santo Padre Benedetto XVI fervide espressioni augurali, avvalorate da speciali preghiere.

Il Sommo Pontefice desidera manifestare cordiale riconoscenza per questo attestato di spirituale vicinanza e, mentre invoca l'abbondanza dei celesti favori, affida Lei e quanti operano in codesta benemerita Istituzione alla protezione dell'Immacolata Madre del Signore e del Dottore Angelico e volentieri imparte a Vostra Eccellenza e a quanti si sono uniti al cortese gesto l'implorata benedizione Apostolica, estendendola di cuore alle persone care.

Profitto della circostanza per confermarmi con sensi di distinto ossequio.

dell'Eccellenza Vostra Reverendissima  
dev.mo Leonardo Sandri, Sostituto della Segreteria di Stato

## SALUTO DI BENVENUTO DEL PRESIDENTE DELL'ACCADEMIA

Eminenze e Eccellenze Reverendissime, e Voi tutti membri della Pontificia Accademia di San Tommaso, il mio saluto cordiale e il mio ringraziamento per la Vostra presenza a questa quinta Sessione Plenaria dedicata al *Sacro: fenomenologia, filosofia, teologia, mistica e cultura del sacro*.

Il nostro tema presente segue quelli sulla *Fides et Ratio* nell'anno 2000; sulla Verità nell'anno 2001, sul Bene nell'anno 2002, sull'Essere personale l'anno scorso. Nell'anno 2003 invece, l'Accademia insieme con la Società Internazionale San Tommaso ha celebrato un congresso su *L'umanesimo cristiano nel III millennio: La prospettiva di Tommaso d'Aquino*. Tutti i testi delle Sessioni Plenarie e del Congresso sono stati pubblicati nella rivista dell'Accademia, e cioè nel *Doctor Communis*.

Come nuovo presidente della Pontificia Accademia di San Tommaso, sento un particolare bisogno di ringraziare il Papa Giovanni Paolo II che ha fatto la nostra nomina – mia e del Segretario Mons. Sánchez Sorondo – il 29 marzo 2005, cioè tre giorni prima della sua morte, avvenuta il 2 aprile a.c. Penso di esprimere non solo la mia gratitudine ma quella di tutti i soci della Pontificia Accademia di San Tommaso per la sua rifondazione, per i suoi Statuti e il continuo interessamento per i lavori e le pubblicazioni.

All'inizio di questa quinta Sessione approfitto dell'occasione per ringraziare di cuore a nome mio e a nome di tutti i soci, il mio predecessore, il Rev.mo Padre prof. Abelardo Lobato, per il suo dinamico impegno nel promuovere sia la dottrina tomistica sia l'attività dell'Accademia Pontificia di San Tommaso.

Allo stesso tempo desidero ringraziare anche il precedente e nuovo Segretario della Pontificia Accademia di San Tommaso, S.E. Mons. Marcelo Sánchez Sorondo, per i suoi molteplici impegni nell'Accademia. L'Accademia ha potuto continuare la sua attività nonostante la mancanza quasi totale di fondi finanziari. Grazie Monsignore, e ringraziando La prego di continuare il suo generoso e disinteressato impegno per lo sviluppo degli studi tomistici e per l'attività dell'Accademia di San Tommaso.

La problematica di questa quinta Sessione Plenaria, davvero interessante ed in un certo senso stimolante, offre molti spazi al dialogo e al dibattito tra la concezione analogica di *sacrum* (religio) in San Tommaso e ancora la più pluralistica concezione di *sacrum* in fenomenologia, filosofia, teologia, mistica e cultura del sacro nel mondo contemporaneo. Si può intravedere nel pensiero di San Tommaso una differenza tra il *sacrum* che si riferisce alle cose, e il *sanctum* che parla delle persone, incluso lo Spirito Santo?

La fenomenologia nell'analisi dell'esperienza vissuta del *sacrum* accentuava la parte soggettiva seguendo la lunga tradizione della filosofia del soggetto. La ricerca sul *sacrum* da parte della filosofia classica dell'essere ha dimostrato il suo aspetto oggettivo. L'esperienza del sacro o si riferisce a "qualcosa" che si analizza razionalmente o si riduce solo alla sua dimensione immanente, come nell'ateismo moderno e contemporaneo. Il sacro che si riferisce a "qualcuno" (il santo) che trascende il mondo dell'uomo, si può considerare solo con l'aiuto della grazia di Dio e cioè con la fede cristiana. Quest'ultima prospettiva trova la sua realizzazione nella teologia e nella mistica cristiana, in cui il *sacrum* è considerato in conformità con la Rivelazione biblica e s'identifica con la partecipazione alla Santità di Dio.

Possiamo dunque precisare cosa sia il *sacrum* e il suo fondamento metafisico nella filosofia dell'essere? Qual è il suo rapporto con la natura umana, con la morale, con l'arte e infine con la cultura? Essendo presenti tra di noi, distinti pensatori di diverse specialità filosofiche e teologiche, mi auguro che arriveremo durante questa quinta Sessione a risposte pertinenti e adeguate.

Distinti ed illustri accademici, auspico a tutti un fecondo e proficuo lavoro di riflessione ed approfondimento sul *sacrum* o sul *sanctum*, per il bene di tutta la Chiesa e per il bene di tutti gli uomini. Pertanto a tutti Voi vado i miei più cordiali ringraziamenti per la Vostra partecipazione a questa quinta Sessione Plenaria. Vi prego voler gradire i miei migliori auguri per tutti i lavori e per gli importanti risultati che saranno conseguiti.

Edward Kaczyński, O.P.

## WORD OF WELCOME OF THE PRESIDENT OF THE ACADEMY

Most Reverend Eminencies and Excellencies, and members of the Pontifical Academy of St. Thomas, I welcome and thank you for your presence here at this Fifth Plenary Session devoted to the sacred: phenomenology, philosophy, theology, mysticism and culture of the sacred.

Our current topic follows those on the *Fides et Ratio* of the year 2000, on Truth in 2001, on Good in 2002 and on the Personal Being last year. In 2003, the Academy and the Thomas Aquinas International Society (SITA) organised a joint conference on *Christian Humanism in the III Millennium: The Perspective of Thomas Aquinas*. All the papers of the Plenary Sessions and of the Conference have been published in the Academy's journal *Doctor Communis*.

As the new President of the Pontifical Academy of Saint Thomas, I feel a particular need to thank Pope John Paul II who appointed Secretary Msgr. Sánchez Sorondo and me on 29 March 2005, that is, three days before his death on 2 April. I know I am expressing not only my gratitude but that of all the members of the Pontifical Academy of Saint Thomas for the Pope's refounding of the Academy, providing its Statutes and for his continual interest in the Academy's works and publications.

The beginning of this fifth Session also gives me the opportunity to whole-heartedly thank, also on behalf of all the Academicians, my predecessor, the Most Reverend Father Professor Abelardo Lobato, for his dynamic commitment in promoting both the Thomistic teaching and the activity of the Pontifical Academy of Saint Thomas.

At the same time I would also like to thank the previous and also new Secretary of the Pontifical Academy of St. Thomas, H.E. Msgr. Marcelo Sánchez Sorondo, for his manifold undertakings for the Academy. The Academy has thus been able to continue its activity despite its almost complete lack of financial funds. In thanking you, Monsignore, I ask you to please continue to provide your generous and disinterested commitment to the development of Thomistic studies and to the activity of the Academy of Saint Thomas.

The very interesting and, in a certain sense, stimulating topic of this Fifth Plenary Session, offers much room for dialogue and debate between the analogical conception of *sacrum* (religio) in St. Thomas and the more pluralistic conception of *sacrum* in phenomenology, philosophy, theology, mysticism and culture of the sacred in the contemporary world. Can a difference between the *sacrum* referred to things and the *sanctum* referred to people, including the Holy Spirit, be noted in the thought of St. Thomas?

Phenomenology, in analysing the experience of the *sacrum*, accentuated the subjective part in line with the long tradition of the philosophy of the subject. The research on the *sacrum* carried out by the classical philosophy of being has shown its objective aspect. The experience of the sacred is either referred to “something” that is analysed rationally or is reduced only to its immanent dimension, as in modern and contemporary atheism. The sacred that is referred to “someone” (the saint) who transcends the world of man, can be considered only with the help of the grace of God, that is, with Christian faith. This latter prospect is realised in Christian theology and mysticism, in which the *sacrum* is considered in conformity with the biblical Revelation and is identified with the participation in God’s holiness.

Can we therefore clarify what the *sacrum* is as well as its metaphysical foundation in the philosophy of being? What is its relationship with human nature, with ethics, with art and, finally, with culture? Since there are among us renowned thinkers of different philosophical and theological specialities, I hope we will arrive at pertinent, adequate answers during this Fifth Session.

Distinguished and illustrious Academicians, I wish you all a fruitful and profitable work of reflection and further study on the *sacrum* or *sanctum*, for the good of the entire Church and for the good of all people. So I express to you my most cordial thanks for your participation in this Fifth Plenary Session. Please accept my best wishes for your work and the important results that will be obtained.

Edward Kaczyński, O.P.

# RACCOGLIERE L'EREDITÀ DI GIOVANNI PAOLO II SU SAN TOMMASO D'AQUINO

LLUÍS CLAVELL

Cari colleghi accademici,

Il nuovo Presidente della nostra Accademia, Prof. P. Edward Kaczyński, O.P. e il Segretario Prelato, Prof. Mons. Marcelo Sánchez Sorondo, Vescovo, hanno giustamente proposto che in questa Assemblea Plenaria del 2005 si facesse una commemorazione di Giovanni Paolo II, piena di gratitudine per la sua sollecitudine verso l'Accademia e più in generale per la sua promozione dello studio di San Tommaso d'Aquino. Hanno voluto affidare a me il compito di ricordare in una breve relazione alcuni fatti più salienti in cui si è manifestata questa premura del Romano Pontefice precedente.

## 1. *Il rinnovamento della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino*

Mi sembra naturale iniziare il mio discorso con un riferimento al Motu Proprio *Inter munera Academicarum*, del 28 gennaio 1999, memoria liturgica di San Tommaso d'Aquino. Con questo atto Giovanni Paolo II ha provveduto al rinnovamento delle Pontificie Accademie di San Tommaso e di Teologia. Dopo la Lettera Enciclica *Fides et ratio*, del 14 settembre 1998, il Romano Pontefice ha ritenuto opportuno attualizzare la nostra Accademia, creata un secolo prima da Leone XIII per realizzare il progetto filosofico e teologico delineato nell'Enciclica *Aeterni Patris*, del 4 agosto 1879.

Il Santo Padre ha voluto rinnovare l'Accademia

così da farne uno strumento efficace per la Chiesa e per tutta l'umanità. Nelle attuali circostanze culturali, precedentemente descritte, appare conveniente, anzi necessario, che codesta Accademia sia come un forum centrale ed internazionale per studiare meglio e più accuratamente la dottrina di San Tommaso in modo che il realismo metafisico dell'*actus essendi*, che pervade tutta la filosofia e la teologia del

Dottore Angelico, possa entrare in dialogo con i molteplici impulsi della ricerca odierna e della dottrina.

Per tutti noi è motivo di gioia che in questo documento Giovanni Paolo II abbia ricordato un fatto significativo: da giovani sacerdoti conseguirono in questa Accademia di San Tommaso, la Laurea in Filosofia tomistica Pio XI nel 1882 e Paolo VI nel 1922.

Sotto l'impulso del Motu Proprio, l'Accademia si è infatti rinnovata nei membri, con una ulteriore crescita dell'internazionalità e del livello accademico delle periodiche Assemblee Plenarie. Siamo grati a Giovanni Paolo II delle nomine di numerosi cultori del pensiero di San Tommaso d'Aquino, e in modo particolare dell'incorporazione del Cardinale Prof. Joseph Ratzinger, quale accademico di onore. Seguendo il desiderio di Giovanni Paolo II, anche altri Cardinali suoi collaboratori hanno mostrato il loro interesse e hanno contribuito allo sviluppo dell'Accademia in questa nuova tappa. Ringrazio anche loro da parte di tutti i membri.

## 2. *Nel segno della continuità*

Prima di approfondire l'eredità di Giovanni Paolo II nel campo della dottrina dell'Aquinate, vorrei sottolineare la continuità del suo insegnamento ricordando quelli che probabilmente sono stati il suo primo ed il suo ultimo intervento in materia. In una delle sue prime visite pastorali domenicali alle parrocchie romane il Papa apriva così il suo cuore ai sacerdoti e ai religiosi della parrocchia di San Pio V:

Molti naufragi nella fede e nella vita consacrata, passati e recenti, e molte situazioni attuali di angustia e di perplessità, hanno all'origine una crisi di natura filosofica. Bisogna curare con estrema serietà la propria formazione culturale. Il Concilio Vaticano II ha insistito sulla necessità di ritenere sempre San Tommaso d'Aquino come maestro e dottore, perché solo alla luce della "filosofia perenne", si può fondare l'edificio così logico ed esigente della Dottrina cristiana. Leone XIII, di venerata memoria, nella sua celebre e sempre attuale Enciclica *Aeterni Patris*, di cui celebriamo quest'anno il centenario, ribadì ed illustrò mirabilmente la validità del fondamento razionale per la fede cristiana (28-X-1979, n. 1).

Non sono sicuro che sia stato questo il suo primo intervento in materia, ma mi sembrò a suo tempo molto significativo.

L'ultimo contributo sarà stato probabilmente quello contenuto nel libro "Memoria e identità" (Rizzoli, Milano 2005), in cui il Romano Pontefice fa



due affermazioni di estrema importanza che riguardano il rapporto dell'etica con la metafisica dell'Aquinate: "Se vogliamo parlare in modo sensato del bene e del male, dobbiamo tornare a San Tommaso d'Aquino, cioè alla filosofia dell'essere" (p. 23). La seconda riguarda il fondamento metafisico della fenomenologia:

Con il metodo fenomenologico, ad esempio, si possono esaminare esperienze come quella della moralità, della religione o anche dell'essere uomo, traendone un arricchimento significativo della nostra conoscenza. Non si può però dimenticare che tutte queste analisi, in modo implicito, presuppongono la realtà dell'essere uomo, cioè di un essere creato, e anche la realtà dell'Essere assoluto. Se non si parte da simili presupposti "realisti", si finisce per muoversi nel vuoto (p. 23).

### 3. I diversi tipi di interventi di Giovanni Paolo II

In primo luogo bisogna ricordare i documenti di maggiore autorità: le Encicliche *Veritatis splendor*, *Evangelium vitae*, *Fides et ratio*. In tutti questi atti del magistero del Romano Pontefice il ruolo della dottrina di San Tommaso d'Aquino è stato rilevante, seguendo anche in questo una lunga tradizione.

Accanto alle Encicliche si deve menzionare l'imponente lavoro, in questo caso di natura collegiale, costituito dal Catechismo della Chiesa Cattolica, pubblicato con la Costituzione Apostolica *Fidei depositum* del 11.X.1992. Con quest'opera la ricchezza del Concilio Vaticano II è stata presentata in modo mirabile ed esplicito nell'alveo di tutto lo sviluppo dottrinale avvenuto lungo la storia della Chiesa.

Dal punto di vista del governo della Chiesa è importante anche la Costituzione Apostolica *Sapientia christiana* (15.IV.1979). In essa, con la autorità propria di un ordinamento giuridico degli studi ecclesiastici, vengono opportunamente citate le disposizioni del Concilio Vaticano II su questa materia e l'importante Lettera Apostolica di Paolo VI *Lumen ecclesiae* del 5.XII.1974.

Una parte significativa dell'eredità tomista di Giovanni Paolo è anche una serie abbastanza numerosa di discorsi sulla dottrina dell'Aquinate, in gran parte legati a congressi della nostra Accademia.

Parlo in ultimo luogo dei libri di Giovanni Paolo II. Per il nostro tema sono particolarmente rilevanti due che hanno carattere d'intervista: *Varcare la soglia della speranza* (Mondadori, Milano 1995), e *Memoria e identità*

(Rizzoli, Milano 2005). A questi mi sembra importante aggiungere, sebbene non sia propriamente del Papa: *André Frossard dialoga con Giovanni Paolo II, Non abbiate paura!* (Rusconi, Milano 1983).

#### 4. *Alcuni punti di tipo tommasiano della Veritatis splendor* (6.VIII.1993)

In questa Enciclica è molto presente la dottrina di Tommaso d'Aquino per argomenti capitali quali la libertà e il suo rapporto con la verità, la legge naturale, la natura umana, l'oggetto dell'atto morale.

Con una formula sintetica molto indovinata è stato scritto che il tema principale di *Veritatis splendor* è "la libertà cristiana e il suo rapporto con la verità visto nella prospettiva cristologica che era stata già delineata dall'Enciclica *Redemptor hominis*".<sup>1</sup> Negare la dipendenza della libertà dalla verità è, da una parte, conseguenza dell'assolutizzazione della libertà, ma anche un effetto della crisi contemporanea intorno alla verità (cf. n. 32). Senza dubbio è stata molto determinante la crisi della stessa conoscenza filosofica metafisica.

*Veritatis splendor* presenta la legge morale derivata da Dio, per cui giustamente siamo di fronte ad una teonomia. L'uomo è chiamato a partecipare alla provvidenza divina, alla legge eterna, non ricevendo le leggi dall'esterno, come si verifica nella natura fisica, bensì dall'interno, mediante la ragione, che conosce col suo lume la legge eterna.

L'Enciclica spiega la nozione di legge naturale nelle sue diverse dimensioni, appoggiandosi sulla dottrina di San Tommaso d'Aquino. La legge naturale è una partecipazione della legge eterna nella creatura razionale grazie alla quale questa ha una naturale inclinazione all'atto ed al fine dovuti (cf. n. 43) con parecchie citazioni tratte dalla *Summa Theologiae*. L'idea viene anche espressa con parole dell'Enciclica *Libertas praestantissimum* di Leone XIII, secondo cui la legge naturale "non è altro che la stessa ragione umana che ci comanda di fare il bene e ci intima di non peccare" (citata nel n. 44). Secondo *Veritatis splendor* la legge naturale "viene detta così non in rapporto alla natura degli esseri irrazionali, ma perché la ragione che la promulga è propria della natura umana" (n. 42).

Gli autori che accusano di fisicismo e naturalismo la concezione classica della legge naturale si muovono nel contesto di una natura vista unilate-

<sup>1</sup> A. Rodriguez Luño, *La libertà e la legge nell'Enciclica "Veritatis splendor"*, nel volume collettivo *Veritatis splendor*, Atti del Convegno dei Pontifici Atenei Romani, Libreria Editrice Vaticana 1994, p. 43.

ralmente con gli occhi della scienza positiva (cf. n. 47). La natura appare loro come semplice materiale per l'agire umano e per il suo potere, un materiale sociale e biologico, al quale l'uomo conferirebbe creativamente un senso con le proprie decisioni libere. Non sarebbe quindi una scoperta, ma una donazione di senso (*Sinngebung*).

L'Enciclica invece espone il concetto di natura nel senso profondo di "natura della persona umana", con la felice espressione di *Gaudium et spes*, 51. Questa natura è la persona stessa nell'unità di anima e corpo (cf. n. 50). Giovanni Paolo II ripropone in modo efficace ed attuale, con uno sguardo metafisico, gli insegnamenti della Chiesa sull'unità dell'essere umano, la cui anima razionale è *per se et essentialiter* la forma del corpo.<sup>2</sup> L'anima trova in questo documento il posto che le spetta nella comprensione dell'uomo. "L'anima spirituale e immortale è il principio dell'essere umano, è ciò per cui esso esiste come un tutto – *corpore et anima unus* (*Gaudium et spes*, 14) – in quanto persona" (n. 48). Un pò più avanti, il documento riporta un'altra bella espressione della *Familiaris consortio*, riferendosi alla persona umana nella sua "totalità unificata", cioè "anima che si esprime nel corpo e corpo informato da uno spirito immortale" (citato nel n. 50).

Senza dilungarmi, vorrei almeno menzionare due importanti affermazioni. La prima sull'oggetto dell'atto morale:

La moralità dell'atto umano dipende anzitutto e fondamentalmente dall'oggetto ragionevolmente scelto dalla volontà deliberata, come prova anche la penetrante analisi, tuttora valida, di San Tommaso. Per poter cogliere l'oggetto di un atto che lo specifica moralmente occorre quindi collocarsi nella prospettiva della persona che agisce (n. 78).

La seconda sul ruolo dell'oggetto nel giudizio sulla moralità degli atti: L'elemento primario e decisivo per il giudizio morale è l'oggetto dell'atto umano, il quale decide sulla sua ordinabilità al bene e al fine ultimo, che è Dio. Tale ordinabilità viene colta dalla ragione nell'essere stesso dell'uomo, considerato nella sua verità integrale, dunque nelle sue inclinazioni naturali, nei suoi dinamismi e nelle sue finalità che hanno sempre anche una dimensione spirituale: sono esattamente questi i contenuti della legge naturale, e quindi il complesso ordinato dei "beni per la persona" che si pongono al servizio del

<sup>2</sup> L'Enciclica su questo punto rimanda a Conc. Ecum. Viennens., Const. *Fidei catholicae*, DS, 902 e a Conc. Ecum. Lateranens. V, Bolla *Apostolici regiminis*, DS, 1440.

“bene della persona”, di quel bene che è essa stessa e la sua perfezione. Sono questi i beni tutelati dai comandamenti, i quali, secondo San Tommaso, contengono tutta la legge naturale (n. 79)

##### 5. *San Tommaso d'Aquino nell'Enciclica Fides et ratio (14.IX.1998)*

Anche nell'Enciclica *Fides et ratio*, il ruolo di San Tommaso è molto determinante. Ricordiamo solo alcuni punti salienti.

L'Aquinato viene considerato un grande maestro dell'armonia tra fede e ragione:

In un'epoca in cui i pensatori cristiani riscoprivano i tesori della filosofia antica, e più direttamente aristotelica, egli ebbe il grande merito di porre in primo piano l'armonia che intercorre tra la ragione e la fede. (n. 43).

Quest'armonia si può esprimere dicendo che

Tommaso riconosce che la natura, oggetto proprio della filosofia, può contribuire alla comprensione della rivelazione divina. La fede, dunque, non teme la ragione, ma la ricerca e in essa confida. Come la grazia suppone la natura e la porta a compimento, così la fede suppone e perfeziona la ragione (n.43).

Ovviamente non si riferisce solo alla natura in senso fisico, ma ai modi di essere propri delle diverse realtà create da Dio.

Fede e ragione, teologia e filosofia collaborano nella distinzione dei propri ruoli.

Se l'intellectus fidei vuole integrare tutta la ricchezza della tradizione teologica, deve ricorrere alla filosofia dell'essere. Questa dovrà essere in grado di riproporre il problema dell'essere secondo le esigenze e gli apporti di tutta la tradizione filosofica, anche quella più recente, evitando di cadere in sterili ripetizioni di schemi antiquati. La filosofia dell'essere, nel quadro della tradizione metafisica cristiana, è una filosofia dinamica che vede la realtà nelle sue strutture ontologiche, causali e comunicative. Essa trova la sua forza e perennità nel fatto di fondarsi sull'atto stesso dell'essere, che permette l'apertura piena e globale verso tutta la realtà, oltrepassando ogni limite fino a raggiungere Colui che a tutto dona compimento (n. 97).

A più riprese il Papa sottolinea l'autonomia distinguendola dalla separazione.

Sant'Alberto Magno e San Tommaso, pur mantenendo un legame organico tra la teologia e la filosofia, furono i primi a riconoscere

la necessaria autonomia di cui la filosofia e le scienze avevano bisogno, per applicarsi efficacemente ai rispettivi campi di ricerca. A partire dal tardo Medio Evo, tuttavia, la legittima distinzione tra i due saperi si trasformò progressivamente in una nefasta separazione (n. 45).

Lungo l'Enciclica si afferma spesso il ruolo importante della metafisica nella filosofia e nella cultura contemporanea:

Se tanto insisto sulla componente metafisica, è perché sono convinto che questa è la strada obbligata per superare la situazione di crisi che pervade oggi grandi settori della filosofia e per correggere così alcuni comportamenti erronei diffusi nella nostra società (n. 83).

Poiché la metafisica ha una piena universalità, non toglie il posto legittimo di tutti gli altri saperi, con i quali ha una importante connessione. In modo particolare ha un rapporto stretto con l'antropologia:

la metafisica non va vista in alternativa all'antropologia, giacché è proprio la metafisica che consente di dare fondamento al concetto di dignità della persona in forza della sua condizione spirituale. La persona, in particolare, costituisce un ambito privilegiato per l'incontro con l'essere e, dunque, con la riflessione metafisica. Ovunque l'uomo scopre la presenza di un richiamo all'assoluto e al trascendente, lì gli si apre uno spiraglio verso la dimensione metafisica del reale: nella verità, nella bellezza, nei valori morali, nella persona altrui, nell'essere stesso, in Dio. Una grande sfida che ci aspetta al termine di questo millennio è quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal fenomeno al fondamento (n. 83).

Come ha scritto Marcelo Sánchez Sorondo,

L'Enciclica riprende quindi il significato profondo della *Aeterni Patris* di quella scelta di fondo che soprattutto nella vita della Chiesa si costruisce dall'interno dello spirito nello Spirito ma in un modo nuovo. Non si propone di indicare come unico cammino, per quel compito primordiale di creare lo spazio per la trascendenza, il sistema tomistico, svolto e difeso dalla scuola tomista, ma indica il riappropriarsi di quel potenziale privilegiato di senso teoretico lasciato inattivo quali sono le più profonde scoperte metafisiche di San Tommaso.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> M. Sánchez Sorondo, *Per una metafisica aperta alla Trascendenza*, in *Grande Enciclopedia epistemologica*, n. 119, p. 45.

## 6. *I discorsi riguardanti la dottrina dell'Aquinate*

I discorsi più rilevanti sono in gran parte legati alla nostra Accademia. I primi sono incentrati direttamente su Tommaso riguardano le celebrazioni del I centenario dell'Enciclica *Aeterni Patris*. Il primo fu pronunciato nella Pontificia Università di San Tommaso d'Aquino in Roma il 17 novembre 1979. Il secondo fu rivolto ai partecipanti nel VIII Congresso Tomistico Internazionale, organizzato dalla nostra Accademia, il 13 settembre 1980. Questi due discorsi hanno un interesse particolare, perché più lunghi e più impegnativi da un punto di vista programmatico.

Altri interventi importanti sono le parole rivolte ai partecipanti al IX Congresso Tomistico Internazionale su San Tommaso come "Doctor Humanitatis" (29 settembre 1990), al X Congresso Internazionale su "L'umanesimo cristiano nell'III Millennio: La prospettiva di Tommaso d'Aquino" (21 settembre 2003), di cui sono apparsi molto recentemente due volumi con gli atti.

Il Cardinale Karol Wojtyła fu il socio numero 1 della Società Internazionale Tommaso d'Aquino e poi come Papa indirizzò discorsi al II Congresso di questa Società, che ebbe come tema "l'anima" (4 gennaio 1986), e al III Congresso su "Etica e società contemporanea" (28 settembre 1991).

Sin dall'inizio del suo pontificato, ha ribadito spesso le secolari raccomandazioni del Magistero ecclesiastico di studiare ed insegnare la dottrina di San Tommaso d'Aquino, e ha dato degli orientamenti concreti per la sua attuazione nella situazione culturale contemporanea. Non si è trattato di una semplice ripetizione obbligatoria, ma di una riflessione che sottolinea punti centrali dell'atteggiamento, del metodo e del pensiero di Tommaso, rivisti alla luce delle circostanze d'oggi.

In questi discorsi si trovano delle indicazioni più specifiche sulla dottrina dell'Aquinate, sul modo di affrontarla, su alcuni nodi centrali in rapporto con il nostro tempo.

Giovanni Paolo II propone uno studio di San Tommaso attraente ed incisivo, costruttivo e non polemico, portato avanti con eleganza umana ed in contatto con i problemi attuali. Il tono dei discorsi del Santo Padre è quello di una serenità, equilibrio ed ottimismo, capaci d'impulsare con uno stile nuovo questo lavoro, superando alcuni difetti, peraltro comprensibili, della rinascita tomistica degli ultimi cent'anni.

a) *La filosofia dell'essere e la sua apertura*

Giovanni Paolo II coglie il nucleo fondamentale del pensiero filosofico di Tommaso d'Aquino presentandolo come "filosofia dell'essere", cioè dell'"actus essendi", il cui valore trascendentale è la via più diretta per assurgere alla conoscenza dell'Essere sussistente e Atto puro, che è Dio. Per tale motivo, questa filosofia potrebbe essere addirittura chiamata filosofia della proclamazione dell'essere, il canto in onore dell'esistente" (indicherò i riferimenti con la data del discorso e il numero della sua parte: 17.11.79, n. 6).

L'Aquinate, nel considerare l'essere come oggetto centrale della filosofia, conferisce a questa il carattere di

disciplina irriducibile a qualsiasi altra scienza, ed anzi tale da trascenderle tutte ponendosi nei loro confronti come autonoma ed insieme come di esse complessiva in senso sostanziale" (17.11.79, n. 6).

Dalla contemplazione dell'essere, deriva per la filosofia di Tommaso la possibilità ed insieme l'esigenza di oltrepassare tutto ciò che ci è offerto direttamente dalla conoscenza in quanto esistente (il dato di esperienza) per raggiungere l'"ipsum Esse subsistens" ed insieme l'Amore creatore, nel quale trova la sua spiegazione ultima (e perciò necessaria) il fatto che "potius est esse quam non esse" ed in particolare, il fatto che esistiamo noi...

Ipsum enim esse – sentenza l'Angelico – est communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus (*De Potentia*, q. 3, a. 7 c). (17.11.79, n. 6).

Il Santo Padre vede in questa focalizzazione dell'essere un grande vantaggio: uno

spirito di apertura e di universalismo, caratteristiche che è difficile trovare in molte correnti del pensiero contemporaneo. Si tratta dell'apertura all'insieme della realtà in tutte le sue parti e dimensioni, senza riduzionismi o particolarismi (senza assolutizzazioni di aspetti singoli), così come è richiesto dall'intelligenza in nome della verità obiettiva ed integrale, concernente la realtà. Apertura, questa, che è anche una significativa nota distintiva della fede cristiana (17.11.79, n. 6).

Sotto questa luce, la filosofia di San Tommaso si mostra capace di accogliere e di "affermare" tutto ciò che appare davanti all'intelletto umano (il dato di esperienza, nel senso più largo) come esistente determinato in tutta la ricchezza inesauribile del suo contenuto (17.11.79, n. 6).

Giovanni Paolo II insiste molto su questa apertura della contemplazione dell'essere e trova in essa la chiave per risolvere l'antinomia – per alcuni insolubile – tra la preferenza della Chiesa per Tommaso e l'apprezzamento della pluralità delle culture e del progresso intellettuale. Ecco le sue parole:

Si dovrà forse temere che l'adozione della filosofia di San Tommaso abbia a compromettere la giusta pluralità delle culture ed il progresso del pensiero umano? Un simile timore sarebbe manifestamente vano, perché la “filosofia perenne”, in forza del principio metodologico menzionato, secondo cui tutta la ricchezza di contenuto della realtà ha la sua sorgente nell’“actus essendi”, ha, per così dire, in anticipo il diritto a tutto ciò che è vero in rapporto alla realtà. Reciprocamente, ogni comprensione della realtà – che effettivamente rispecchi questa realtà – ha pieno diritto di cittadinanza nella “filosofia dell'essere”, indipendentemente da chi ha il merito di aver consentito tale avanzamento nella comprensione ed indipendentemente dalla scuola filosofica alla quale egli appartiene. Le altre correnti filosofiche, pertanto, se le si guardi da questo punto di vista, possono, anzi, debbono essere considerate come alleate naturali della filosofia di San Tommaso, e come partners degni di attenzione e di rispetto nel dialogo che si svolge al cospetto della realtà ed in nome di una verità non monca su di essa. Ecco perché l'indicazione di San Tommaso ai discepoli nell’“Epistula de modo studentium”: “Ne respicias a quo sed quod dicitur”, deriva tanto intimamente dallo spirito della sua filosofia (17.11.79, n. 7).

Gli studiosi dell'Aquinate vengono invitati a rendersi conto dell'ampiezza d'orizzonte del proprio metodo e quindi a considerare le altre correnti filosofiche come alleate naturali e come partners nel dialogo dei filosofi in cerca di una verità sempre più piena. L'approccio metafisico tommasiano non porta a chiudersi nel proprio guscio ma ad aprirsi a tutte le conquiste valide della ricerca umana che in esso trovano il loro posto. Naturalmente questa apertura aiuta anche a scoprire molto presto, quasi per connaturalità, i riduzionismi o le strapolazioni che non poche volte accompagnano intuizioni importanti del lavoro di ricerca.

#### b) *La storicità della filosofia*

Nel discorso del 13 settembre 1980, Giovanni Paolo affronta i problemi che presenta la nuova consapevolezza acquisita della storicità umana. Questa sensibilità storica che fa scivolare tante persone nello storicismo, come si compone con il realismo?



Certamente

nel sapere filosofico, prima di ascoltare quanto dicono i sapienti dell'umanità, a giudizio dell'Aquinate occorre ascoltare e interrogare le cose. "Tunc homo creaturas interrogat, quando eas diligenter considerat: sed tunc interrogata respondent" (*Super Iob*, XII, lect.1), (13.9.80, n. 3).

La filosofia non consiste in un sistema soggettivamente costruito a piacere del filosofo, ma dev'essere il fedele rispecchiarsi dell'ordine delle cose nella mente umana (*Ibid.*).

A commento di questa bellissima frase aggiungerei che la filosofia dell'essere non è un sistema. La filosofia come sistema nasce proprio e soprattutto con Descartes e Spinoza. È stato Kierkegaard ad assestare un bel colpo alla filosofia sistematica nella sua forma hegeliana ed il suo gesto non è rimasto inefficace.

Tommaso ha il dono di far parlare le cose, di ascoltarle con fedeltà senza schemi preconcepi, di essere particolarmente aderente alla realtà. Giovanni Paolo II si chiede giustamente "se non sia proprio il realismo filosofico che, storicamente, ha stimolato il realismo delle scienze empiriche in tutti i loro settori" (*Ibid.*). A questa domanda hanno risposto diversi scienziati e filosofi della scienza, da Max Planck a Sanley Jaki, che oggi sottolineano il ruolo ispiratore della visione metafisica della realtà per la ricerca scientifica.

Ma se si tratta di essere fedeli alla voce delle cose reali, può sembrare che queste stanno dicendo da secoli le stesse parole e che quindi, a questo punto della storia umana, la filosofia ha avuto ormai la possibilità di ascoltare perfettamente quella voce. Qualcuno potrebbe pensare che si tratta di ripetere ciò che è stato detto, senza possibilità di progresso. Al contrario, Giovanni Paolo II afferma: "Questo realismo, tutt'altro che escludere il senso storico, crea le basi per la storicità del sapere, senza farlo decadere nella fragile contingenza dello storicismo, oggi largamente diffuso" (*Ibid.*).

Questo senso storico è chiaro in Tommaso d'Aquino, che ammetteva un'unica sapienza assoluta – quella divina –, ma molti sapienti per partecipazione. L'unica Verità risplendente nel creato viene ricevuta in gradi diversi e in modi sempre limitati dalle menti umane. Onde deriva che nella ricerca filosofica parla la realtà, ma non è uno solo il soggetto interrogante. Giovanni Paolo II lo esprime in questo modo:

dopo aver dato la precedenza alla voce delle cose, San Tommaso si mette in rispettoso ascolto di quanto hanno detto e dicono i filosofi, per darne una valutazione, mettendosi a confronto con la realtà concreta (*Ibid.*).

Si tratta di vedere ciò che c'è di vero e di falso nelle diverse dottrine, tenendo sempre presente che "è impossibile che il conoscere umano e le opinioni degli uomini siano del tutto privi di verità" (*Ibid.*). Il Santo Padre a questo punto raccoglie diversi testi di Tommaso. Ecco forse il più significativo:

Licet enim aliquae mentes sint tenebrosae, id est sapida et lucida sapientia privatae, nulla tamen adeo tenebrosa est quin aliquid divinae lucis participet ... quia omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est (*Super Iob*, I, lect. 3, n. 103).

Giovanni Paolo II espone l'atteggiamento dell'Aquinate con lo sguardo rivolto verso il lavoro da fare oggi in campo intellettuale e, con quella sua sensibilità per i problemi contemporanei, considera che

questa presenza di verità, sia pure parziale e imperfetta e talora distorta, è un ponte, che unisce ogni uomo agli altri uomini e rende possibile l'intesa, quando c'è buona volontà (13.9.80, n. 3).

Il Santo Padre sottolinea come Tommaso

ha sempre prestato rispettoso ascolto a tutti gli autori, anche quando non poteva dividerne interamente le opinioni; anche quando si trattava di autori precristiani o non cristiani, come ad esempio gli arabi commentatori dei filosofi greci (13.9.80, n. 3).

Su questo punto ritorna dieci anni più tardi nel suo discorso del 29 settembre 1990 ai partecipanti al IX Congresso Tomistico internazionale, riprendendo parole di Benedetto XIV nella Costituzione Apostolica *Sollicita ac Provida*, del 10 luglio 1753:

il Principe Angelico delle Scuole...ha necessariamente urtato le opinioni dei filosofi e dei teologi, che egli era spinto a confutare in nome della verità, ma ciò che completa mirabilmente i meriti di un sì grande Dottore è che non lo si è mai visto disprezzare, ferire o umiliare alcun avversario, ma al contrario li ha trattati tutti con molta bontà e rispetto. In effetti, se le loro parole contenevano qualcosa di duro, di ambiguo, di oscuro, egli l'addolciva e spiegava con una interpretazione indulgente e benevola (cit. in discorso 29.9.90, n. 6).

Giovanni Paolo II fa sue queste sagge raccomandazioni, aggiungendo: "le estendo a tutta l'ampia area, che si direbbe planetaria, delle relazioni con le culture e le religioni stesse, nell'impegno – oggi quanto mai urgente – dell'evangelizzazione del mondo" (29.9.90, n. 7). San Tommaso fu "comprensivo verso tutti, senza mancare di essere schiettamente critico, ogni volta che sentiva di doverlo fare e lo fece coraggiosamente in molti casi" (13.9.80, n. 3). Non si tratta di un atteggiamento confuso o ingenuo, né di

rinunciare in modo irenistico alle verità solidamente conquistate che uno possiede, ma di comprendere autenticamente gli altri, di studiare con serietà e serenamente i loro punti di vista.

Tommaso dimostra un grande equilibrio e ottimismo di fronte ai primi filosofi greci, il cui linguaggio è alle volte oscuro e impreciso. In questi casi, cerca di andare oltre l'espressione linguistica, ancora rudimentale, per guardare alla *intentio* che li guida e li anima. Qualcosa di analogo succede nell'atteggiamento di fronte ai grandi Padri e Dottori della Chiesa:

egli cerca sempre di trovare l'accordo, più nella pienezza di verità che posseggono come cristiani, che nel modo, apparentemente diverso dal suo, con cui si esprimono. È noto come, ad esempio, cerchi di attenuare e quasi di far sparire ogni divergenza con Sant'Agostino, purché si usi il giusto metodo: "profundius intentionem Augustini scrutari" (*De spirit. creaturis*, a. 10, ad 8). (*Ibid.*).

Queste caratteristiche del metodo e dell'atteggiamento dell'Aquinate inducono Giovanni Paolo II a dargli il nuovo titolo di "Doctor Humanitatis", in quanto è un maestro a misura di tutta l'umanità. Leggiamo le parole della dichiarazione:

Questo metodo realistico e storico, fondamentalmente ottimistico ed aperto, fa di San Tommaso non soltanto il "Doctor Communis Ecclesiae", come lo chiama Paolo VI nella sua bella Lettera *Lumen Ecclesiae*, ma il "Doctor Humanitatis", perché sempre pronto e disponibile a recepire i valori umani di tutte le culture (*Ibid.*).

Come si può vedere da tutte queste citazioni, il Santo Padre concede una grande importanza a questo metodo anche per i problemi attuali: per l'evangelizzazione, per il lavoro missionario, per i rapporti ecumenici e interreligiosi, per il confronto con tutte le culture antiche e nuove.

### c) *La filosofia e la teologia*

Giovanni Paolo II loda la profonda concezione di San Tommaso sulla distinzione e la convergenza tra filosofia e teologia:

La verità filosofica e quella teologica convergono nell'unica verità. La verità della ragione risale dalle creature a Dio; la verità della fede discende direttamente da Dio all'uomo. Ma questa diversità di metodo e di origine non toglie la loro fondamentale unicità, perché identico è l'Autore sia della verità, che si manifesta attraverso la creazione, sia della verità, che viene comunicata personalmente all'uomo attraverso la sua Parola. Ricerca filosofica e ricerca teolo-

gica son due diverse direzioni di marcia dell'unica verità, destinate ad incontrarsi, non a scontrarsi, sulla medesima via, per aiutarsi. Così la ragione illuminata, irrobustita, garantita dalla fede diviene una fedele compagna della fede stessa e la fede allarga immensamente l'orizzonte limitato della ragione umana (13.8.80, n. 4).

Parole bellissime, che sottolineano molto opportunamente la loro unità e armonia, perché da qualche secolo c'è stata troppa separazione tra sapienza naturale e soprannaturale, come dirà poi nella *Fides et ratio*. Le due sapienze hanno in comune un fondamentale realismo: fedeltà alla voce delle cose, in filosofia; fedeltà alla voce della Chiesa, in teologia. In entrambi i casi si tratta di essere fedeli a una voce che viene da Dio, tramite l'essere partecipato conosciuto con l'intelligenza umana, in un caso, e tramite la rivelazione custodita dalla Chiesa, nell'altro.

Una volta sottolineati i punti in comune, bisogna non dimenticare le differenze. Giovanni Paolo II ricorda opportunamente che "qualsiasi filosofia, in quanto è un prodotto dell'uomo, ha i limiti dell'uomo" (*Ibid.*, n. 4). Con grande equilibrio e realismo, il Santo Padre vede anche la filosofia di Tommaso limitata, senza con questo nulla togliere ai suoi grandi meriti:

Anche la migliore filosofia, quella di stile tomista, che Paolo VI ha così ben definito come "filosofia naturale della mente umana", docile ad ascoltare e fedele nell'esprimere la verità delle cose, è sempre condizionata dai limiti dell'intelligenza e del linguaggio umano (*Ibid.*).

Penso che queste parole avranno contribuito ad eliminare certe aderenze razionalistiche che non pochi discepoli attuali dell'Aquinate riconoscono nella scolastica tomistica degli ultimi cent'anni. Vorrei anche notare che il Santo Padre non usa qui il termine tomismo, ma "filosofia di stile tomista", in coerenza con quanto ho riportato sopra sull'apertura del pensiero e del metodo di Tommaso.

Giovanni Paolo II vuole offrire un'immagine fedele della filosofia di Tommaso, perché tante volte viene guardata in modo riduttivo, come intellettualistica. Da una parte è interessante ricordare che "la retta filosofia innalza l'uomo a Dio" (*Ibid.*). "Verus philosophus est amator Dei", diceva Agostino. San Tommaso lo riecheggia: "Fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinatur" (*Contra Gentiles*, I, 4, n. 23). Ma la conoscenza autentica della verità, porta al suo amore e a desiderare con un Amore totale la Verità Assoluta e Piena, che è Dio. Giovanni Paolo II vuole giustamente respingere il falso ritratto di Tommaso come un freddo intellettualista e ricorda che lui, non meno di Agostino, Bernardo e Bonaventura è "un cantore del primato della carità" (*Ibid.*).

d) *L'antropologia*

Un motivo importante dell'attualità dell'Aquinate è "il suo altissimo senso dell'uomo" (13.9.80, n. 5). Nei discorsi che commentiamo, il Santo Padre si compiace di citare alcune espressioni particolarmente felici di Tommaso: la persona è "perfectissimum in tota natura" (*S.Th.*, I, q. 29, a. 3). L'uomo "raccolge, unifica ed eleva in sé tutto il mondo infraumano, come il mare raccoglie tutte le acque dei fiumi che vi si immettono" (13.9.80, n. 5; cf. In III Sent. prol.). "Nel medesimo prologo egli definisce l'uomo come l'orizzonte del creato, nel quale si congiungono il cielo e la terra; come vincolo del tempo e dell'eternità; come sintesi del creato" (*Ibid.*).

In un altro discorso, il Santo Padre si sofferma sulla breve espressione "ipse est sibi providens" (*C.G.*, III, 81), in quanto vede in essa la grandezza dell'uomo:

L'uomo è padrone di se stesso, può provvedere a sé e progettare il proprio destino. Questo fatto, tuttavia, considerato in se stesso, non decide ancora della grandezza dell'uomo e non garantisce la pienezza della sua autorealizzazione personale. Decisivo è solamente il fatto che l'uomo si sottometta nel suo agire alla verità, che egli non determina ma scopre soltanto nella natura, datagli insieme con l'essere (17.11.79, n. 9).

La dignità dell'uomo si manifesta in modo particolare nella libertà, ma in una libertà che ha come guida e norma la verità.

Il II Congresso Internazionale della Società Internazionale Tommaso d'Aquino, ha fornito al Santo Padre l'occasione per esprimersi sulla costituzione metafisica dell'uomo, dato che il tema del Congresso era l'anima umana. Il Romano Pontefice afferma, rimandando ad alcuni testi tommasiani, che

è precisamente nell'anima che si trova quell'"immagine di Dio" che rende l'uomo "simile" al Creatore; e quindi è grazie all'anima che esiste nell'uomo – creatura finita – una certa quale infinità, nelle sue aspirazioni, se non proprio nei fatti (4.1.86, n. 2; i rimandi sono a: *S.Th.*, I, q. 3, a. 1, ad 2; q. 93, a. 2, c; a. 4, c. e ad 1; a. 6, c. e ad 2; I-II, prol.; In I Sent. d. 3, q. 3, o.; In II Sent. d. 16, q. 3, o.; d. 40, q. 1, a. 1, ad 1; *Contra Gentiles*, IV, c. 26; *De Verit.*, q. 10, a. 7, c.).

Con visione metafisica, siamo riportati al principio vitale spirituale dell'uomo, l'anima, che è stata quasi dimenticata in questi ultimi decenni caratterizzati dal desiderio di voler evitare ogni residuo di dualismo antropologico. Giovanni Paolo II affronta subito questo problema del dualismo. Ribadisce la necessità di affermare, d'accordo con l'insegnamento biblico,

l'unità psicofisica dell'uomo e ricorda che la medesima esigenza è presente in San Tommaso. Quest'esigenza

fa sì che egli "abbia tralasciato nella sua antropologia metafisica (ed insieme teologica) la concezione filosofica di Platone sul rapporto tra anima e corpo e si sia avvicinato alla concezione di Aristotele". L'uomo soffre certamente, di fatto – e San Tommaso lo riconosce – di una divisione interiore tra la "carne" e lo "spirito". Tale interno e doloroso contrasto, però, secondo l'Aquinate, è "contro natura", perché conseguenza del peccato, mentre l'esigenza profonda dell'uomo, che viene soddisfatta dalla vita della grazia, è quella dell'unità e dell'armonia tra la vita fisica e quella spirituale (*Ibid.*, n. 3).

Se Tommaso, seguendo peraltro gli allora recenti insegnamenti del Concilio Lateranense IV, parla di composizione e di distinzione reale tra anima e corpo, non si tratta di dualismo, perché – ricorda Giovanni Paolo II – "uno solo è il suo essere: 'Unum esse substantiae intellectualis et materiae corporalis'. 'Unum esse formae et materiae', dove l'anima è 'forma' e il corpo 'materia'" (*Ibid.*). La persona umana è un soggetto composto, ma non per questo diviso, poiché c'è in esso un unico atto di essere personale, che lo rende un tutto unitario proprio sin dalla radice, la quale è appunto l'essere.

Il Santo Padre fa presente che "questa dottrina, come pure quella dell'immortalità dell'anima umana, venne per così dire ribadita da due successivi Concili ecumenici (Lateranense IV e V), per restare poi patrimonio della fede cattolica" (*Ibid.*, n. 3). Inoltre aggiunge, in riferimento ai nostri giorni, che questa dottrina antropologica dell'unità di anima e di corpo è stata ripresa dal Concilio Vaticano II, "il quale pertanto può trovare nel pensiero del Dottor Angelico un interprete particolarmente appropriato" (*Ibid.*).

Fin qui la considerazione tommasiana della natura umana. Ma Giovanni Paolo II ci tiene a mettere in luce come Tommaso abbia

una spiccata sensibilità – tanto cara ai moderni – per la condizione concreta, storica della persona umana, per la sua – diremmo oggi – "situazione esistenziale" di creatura ferita dal peccato e redenta dal Sangue di Cristo; per l'originalità e la dignità della singola persona; per il suo aspetto dinamico e morale; per la "fenomenologia", insomma – diremmo ancora con un vocabolo del nostro tempo – dell'esistenza umana (*Ibid.*, n. 4).

Infatti la nota affermazione di San Tommaso, ricordata anche sopra, che la realtà più perfetta di tutta la natura è la persona, va riferita non all'uomo in generale, ma al singolo, all'"ipsum individuum generatum", alla persona concreta (cf. *Contra Gentiles* IV, c. 44).

Mi sembra molto importante il motivo che il Santo Padre fornisce come spiegazione della stima di Tommaso per la realtà personale concreta e singola. Il motivo si trova nella

sua metafisica, nella quale la massima perfezione è data dall'essere inteso come "atto di essere" (*esse ut actus*). Ora, la persona, ancor più della "natura" e dell'"essenza", mediante l'atto d'essere che la fa sussistere, s'innalza appunto al vertice della perfezione dell'essere e della realtà, e quindi del bene e del valore (*Ibid.*).

La metafisica, come contemplazione dell'essere dell'ente per partecipazione e dell'Atto di Essere sussistente, lungi dall'allontanarci dal concreto c'immerge in esso, per guardarlo anche dal suo fondamento. Per questo,

l'antropologia di San Tommaso unisce sempre strettamente la considerazione della "natura" e quella della "persona", in modo tale che la natura fonda i valori oggettivi della persona, e questa dà un significato di concretezza ai valori universali della natura" (*Ibid.*, n. 5).

Oltre a questi punti piuttosto filosofici, Giovanni Paolo II tiene anche presente la convergenza di teologia – in particolare della cristologia – e filosofia nella trattazione tommasiana dei problemi antropologici:

Non è forse la Cristologia il fondamento e la prima condizione per l'elaborazione di una antropologia più completa, secondo le esigenze dei nostri tempi? Non dobbiamo, infatti, dimenticare che Cristo soltanto "svela pienamente l'uomo all'uomo". San Tommaso ha inondato altresì di luce razionale, purificata e sublimata dalla fede, i problemi concernenti l'uomo: la sua natura creata ad immagine e somiglianza di Dio, la sua personalità degna di rispetto fin dal primo istante del suo concepimento, il destino soprannaturale dell'uomo nella visione beata di Dio Uno e Trino (17.11.79, n. 9).

Il III Congresso Internazionale della Società Internazionale Tommaso d'Aquino, tenutosi a Roma nel settembre 1991 sul tema "Etica e società contemporanea", offrì di nuovo un'occasione al Santo Padre per riflettere su un'altro aspetto della dottrina antropologica dell'Aquinate a Lui particolarmente cara: la dimensione morale dell'uomo. Si tratta di un argomento molto attuale, in cui Tommaso ha lavorato molto:

Infatti l'Aquinate, *Dux Studiorum*, ha un valore speciale nel campo morale, sia per il suo contributo dottrinale, sia per il metodo da lui adottato. Sapete come il Concilio Vaticano II si sia riferito a Tommaso come ad una guida sicura per il lavoro nella teologia dogmatica (OT, 16). Ma il suo merito non è minore nel campo della teologia morale (28.9.91, n. 3).

Come dimostrazione di questo, il Santo Padre afferma che con la *Summa Theologiae*, Tommaso

dà inizio ad una nuova era nella teologia morale, poiché è riuscito ad incorporare il pensiero etico classico in una nuova antropologia cristiana e ad inculturare la morale in una visione teologica (*Ibid.*).

La chiave del contributo di Tommaso alla morale si trova nel suo approfondimento sulla natura dell'atto umano, che si caratterizza per l'orientamento libero verso un fine: "L'uomo diventa soggetto morale, 'prout est voluntarie agens propter finem' (*In Ethic. prol.*, n. 3)" (*Ibid.*). In questi ultimi decenni c'è stato un grande interesse per comprendere meglio la natura dell'agire e sono nate molteplici "teorie dell'azione", sotto le angolature di diverse scienze: psicologia, sociologia, antropologia, filosofia del linguaggio, ecc.

Nelle opere dell'Aquinate si trova una dottrina in cui l'agire umano scaturisce dall'essere personale e in cui è dominante la dimensione morale. Così Giovanni Paolo II può dire:

La dignità entitativa dell'uomo, imago Dei, si rispecchia nell'ordine morale dell'uomo "secundum quod ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem" (*S.Th.*, I-II, prol.). (*Ibid.*).

La prevalenza dell'ordine morale sugli altri ordini dell'attività umana e dovuta al fatto che negli altri ordini

l'uomo tende verso fini particolari, invece l'ordine morale è l'ordine dell'uomo in quanto tale: "In moralibus ordinatur (homo) ad finem communem totius vitae humanae" (*S.Th.*, I-II, 21, 2 ad 2). (*Ibid.*).

Si tratta quindi del fine ultimo, al quale gli altri fini devono venire subordinati e dal quale deriva l'unità della vita umana e il suo carattere trascendente.

Nel IX Congresso Tomistico Internazionale, promosso dalla Pontificia Accademia di San Tommaso nel settembre 1990, sulla figura e sul valore dell'Aquinate come "Doctor Humanitatis", Giovanni Paolo II sviluppò altri aspetti dell'antropologia tommasiana, che riguardano il suo inquadramento generale. Concretamente il Santo Padre sottolinea che Tommaso è insieme "Doctor Divinitatis" e "Doctor Humanitatis", perché vede l'uomo in quanto "è opera delle mani di Dio, porta in sé l'immagine di Dio e tende per natura ad una sempre più piena somiglianza con Dio" (29.9.90, n. 2). L'antropologia di San Tommaso ha una "dimensione teologica e teocentrica" (*Ibid.*) che si manifesta anche in tutta l'etica e la teologia morale, le quali considerano il motus rationalis creaturae in Deum (*S.Th.*, I-II, prol.).



L'antropologia tommasiana illumina il rapporto tra ragione e fede. La fede è soprannaturale, ma non per questo irrazionale, bensì comporta una propria razionalità o intellettualità, in quanto è atto dell'intelligenza umana (cf. II-II, q. 4, a. 2) ed è, a suo modo, un esercizio di pensiero, sia nella ricerca che nell'assenso (cf. II-II, q. 2, a. 1). L'atto di fede nasce così dalla libera elezione dell'uomo ragionevole e consapevole come un *rationabile obsequium* (*Ibid.*, n. 3).

In questo rapporto tra ragione e fede, natura e grazia, l'Aquinate ha molto presente la situazione storica dell'umanità, che porta in sé le conseguenze del peccato originale sia nell'ordine conoscitivo che in quello pratico. La conseguenza di ciò è che i vari aspetti della vita umana trovano il più solido fondamento e la più sicura garanzia di autenticità nell'ordine soprannaturale: in particolare l'amore e la amicizia (cf. I, q. 1, a. 8, ad 2), la socialità e la solidarietà, il diritto e l'ordinamento giuridico-politico, e in cima a tutto la libertà che non è reale in nessun campo, se non si fonda sulla verità (*Ibid.*, n. 4).

#### e) *Il senso della preferenza del Magistero per Tommaso*

Non si può affrontare questo argomento senza riferirsi all'Enciclica *Aeterni Patris*, e Giovanni Paolo II si è espresso al riguardo in occasione del centenario di quel celebre documento. Come si sa, negli ultimi anni più di uno storico ha interpretato quell'Enciclica di Leone XIII in chiave più o meno politica, avvicinandosi ad essa da un'ottica riduttiva. Vediamo, invece, il giudizio di Giovanni Paolo II sulla sua autentica finalità:

È fuori dubbio che lo scopo primario, al quale mirò il grande Pontefice compiendo quel passo di storica importanza, fu di riprendere e sviluppare l'insegnamento sui rapporti tra fede e ragione, proposto dal Concilio Vaticano I, al quale egli, come Vescovo di Perugia, aveva preso attivissima parte (17.11.79, n. 3).

Com'è noto, la Costituzione dogmatica *Dei Filius* dedicò particolare attenzione a questo argomento a causa del conflitto tra razionalismo e fideismo, esistente all'interno della cultura cristiana nel XIX secolo.

Il persistere dei violenti attacchi da parte dei nemici della fede cattolica e della retta ragione indusse Leone XIII a ribadire ed ulteriormente sviluppare nella sua Enciclica la dottrina del Vaticano I (*Ibid.*).

In questo quadro viene proposto Tommaso d'Aquino come "un modello incomparabile di ricercatore cristiano" (*Ibid.*, n. 4) per i cultori di filosofia e di teologia. Dopo il Vaticano I,

era ormai il tempo di imprimere un nuovo corso agli studi all'interno della Chiesa. Leone XIII s'accinse, con lungimiranza, a questo compito, ripresentando – è questo il senso di instaurare (la filosofia cristiana nelle scuole cattoliche) – il perenne pensiero della Chiesa, nella limpida e profonda metodologia dell'Aquinate (13.9.80, n. 2).

Giovanni Paolo II ribadisce la linea di Papa Pecci:

Dopo cento anni di storia del pensiero, noi siamo in grado di misurare quanto ponderate e sagge fossero tali valutazioni. Non senza ragione, quindi, i Sommi Pontefici, successori di Leone XIII e lo stesso Codice di Diritto Canonico le hanno riprese e fatte proprie. Anche il Concilio Vaticano II prescrive, come sappiamo, lo studio e l'insegnamento del patrimonio perenne della filosofia, del quale una parte insigne è costituita dal pensiero del Dottore Angelico. (A questo proposito mi piace ricordare che Paolo VI volle invitare al Concilio il filosofo Jacques Maritain, uno dei più illustri interpreti moderni del pensiero tomistico, intendendo anche in questo modo esprimere alta considerazione verso il Maestro del XIII secolo ed insieme verso un modo di "far filosofia" in sintonia con i "segni dei tempi"). (17.11.79, n. 5).

Dopo aver citato le note raccomandazioni conciliari di studiare la dottrina dell'Aquinate contenute in *Optatam Totius*, 15 e in *Gravissimum Educationis*, 10, il Santo Padre conclude:

Le parole del Concilio sono chiare: nello stretto collegamento col patrimonio culturale del passato, ed in particolare col pensiero di San Tommaso, i Padri hanno visto un elemento fondamentale per un'adeguata formazione del clero e della gioventù cristiana e, quindi, in prospettiva, una condizione necessaria per il vagheggiato rinnovamento della Chiesa. Non è il caso che ribadisca qui la mia volontà di dare piena esecuzione alle disposizioni conciliari, dal momento che in tal senso mi sono esplicitamente pronunciato già nell'Omelia del 17 ottobre 1978, all'indomani della mia elezione alla Cattedra di Pietro e poi tante volte in seguito (*Ibid.*, n. 5).

Non è difficile scoprire qui qualche analogia tra i pontificati di Leone XIII e di Giovanni Paolo II. La Provvidenza divina ha affidato ad entrambi il difficile compito di mettere in pratica le decisioni di un Concilio ecumenico finito poco prima, anche se si può affermare che il compito è più vasto e più difficile nel caso del Vaticano II. Per quel che riguarda il nostro argomento, il Santo Padre poteva dire già dopo quasi due soli anni dalla sua elezione che

fin dagli inizi del mio Pontificato non ho lasciato passare occasione propizia senza richiamare la eccelsa figura di San Tommaso, come ad esempio nella mia visita alla Pontificia Università "Angelicum" ed all'Institut Catholique di Parigi, nell'allocuzione all'UNESCO e, in modo esplicito o implicito, nei miei incontri con i Superiori, Docenti ed alunni delle Pontificie Università Gregoriana e Lateranense (13.9.80, n. 1).

Giovanni Paolo II risponde a una questione che non pochi si sono posti a proposito delle raccomandazioni magisteriali attuali di studiare l'Aquinate:

Il fatto che nei testi conciliari e postconciliari non si sia insistito sull'aspetto vincolante delle disposizioni circa la sequela di San Tommaso come "guida degli studi" – come ebbe a chiamarlo Pio XI nell'Enciclica *Studiorum Ducem* – è stato da non pochi interpretato come facoltà di disertare la cattedra dell'antico Maestro per aprirsi ai criteri del relativismo e del soggettivismo nei vari campi della "dottrina sacra" (29.9.1990, n. 5).

Il Papa toccava un problema che in gran parte era diventato una prassi abbastanza diffusa.

Giovanni Paolo II risponde in due momenti. Nel primo difende la sana libertà di ricerca e il legittimo pluralismo nel suo giusto senso. Ecco le sue parole:

Senza dubbio il Concilio volle incoraggiare lo sviluppo degli studi teologici e riconoscere ai loro cultori un legittimo pluralismo ed una sana libertà di ricerca, ma a condizione di mantenersi fedeli alla verità rivelata, contenuta nella Sacra Scrittura, trasmessa nella Tradizione cristiana, interpretata autorevolmente dal Magistero della Chiesa e teologicamente approfondita dai Padri e dai Dottori, soprattutto da San Tommaso (*Ibid.*).

Subito in un secondo momento, il Santo Padre spiega il modo in cui oggi la Chiesa esprime questa raccomandazione:

Quanto alla sua funzione di guida negli studi, la Chiesa, nel ribadirla, ha preferito far leva, più che su direttive di indole giuridica, sulla maturità e saggezza di coloro che intendono accostarsi alla Parola di Dio con sincero desiderio di scoprire e conoscere sempre più a fondo il suo contenuto, comunicarlo agli altri, specialmente ai giovani affidati al loro insegnamento (*Ibid.*).

Su questa stessa linea, Giovanni Paolo II ha voluto precisare diverse volte il tipo di preferenza concesso dalla Chiesa al metodo ed alla dottrina

di Tommaso: “Tutt’altro che preferenza esclusiva, si tratta di una preferenza esemplare” (13.9.1980, n. 2). In altri discorsi, ha parlato anche di “favore preferenziale” (17.11.1979, n. 5), di “un modello incomparabile di ricercatore cristiano” e di “primato pedagogico” (*Ibid.*, n. 4).

In coerenza con la volontà di avere fiducia nella maturità e saggezza degli studiosi per apprezzare l’insegnamento di Tommaso, il Santo Padre ha esposto le qualità di questo Dottore della Chiesa, per cui è meritevole di quella preferenza esemplare da parte del Magistero ecclesiastico. Vediamone alcune: 1) “aver professato un pieno ossequio della mente e del cuore alla divina Rivelazione ... esteso ai Santi Padri e Dottori, quali testimoni concordi della Parola rivelata” (17.11.1979, n. 4); 2) “il grande rispetto da lui professato per il mondo visibile, quale opera, e quindi vestigio e immagine di Dio Creatore” (*Ibid.*); 3) “la sincera e totale adesione, da lui sempre conservata, nei confronti del Magistero della Chiesa”, senza riservarlo “al solo Magistero solenne ed infallibile dei Concili e dei Sommi Pontefici. Fatto questo edificantissimo, e degno anche oggi di essere imitato da quanti desiderano di conformarsi alla Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*” (*Ibid.*); 4) questa fedeltà viene chiamata anche “ecclesialità”: “La profonda ‘ecclesialità’ del pensiero tomistico lo rende libero da ristrettezze, caducità e chiusure, ed estremamente aperto e disponibile ad un indefinito progresso, tale da assimilare ogni nuovo autentico valore emergente nella storia di qualunque cultura” (4.1.1986, n. 6); 5) “il vivissimo senso di fedeltà alla verità, che può anche dirsi realismo. Fedeltà alla voce delle cose create, per costruire l’edificio della filosofia; fedeltà alla voce della Chiesa per costruire l’edificio della teologia” (13.9.1980, n. 2); 6) oltre a queste caratteristiche vegono elencate: “la completezza, l’equilibrio, la profondità, la limpidezza dello stile” (*Ibid.*).

La preferenza concessa all’Aquinata non riguarda soltanto il metodo, lo spirito e l’atteggiamento necessari per lo studio della filosofia e della teologia, ma abbraccia anche i suoi principi e la sua dottrina. Infatti, si tratta di una “preferenza data dalla Chiesa al metodo ed alla dottrina del Dottore Angelico” (13.9.1980, n. 2). In realtà sono due elementi connessi, perché le “doti accennate, che hanno accompagnato tutto lo sforzo speculativo di San Tommaso, sono anche quelle che ne hanno garantito l’ortodossia dei risultati” (17.11.1979, n. 5). Grazie alla fedeltà alla voce della creazione ed alla voce della Chiesa, Tommaso elaborò un pensiero che costituisce una “parte insigne” del patrimonio perenne della filosofia (cf. *Ibid.*).

f) *Prospettive per l'avvenire*

Guardando al futuro, Giovanni Paolo II afferma che “San Tommaso ha segnato una via, che può e deve essere portata avanti ed aggiornata, senza tradirne lo spirito e i principii di fondo, ma tenendo anche conto delle conquiste scientifiche moderne” (13.9.1980, n. 6). In queste linee si riassume l'orientamento generale proposto dal Santo Padre per un conveniente rinnovamento degli studi tomisti. Ma vediamo più concretamente alcuni suggerimenti.

Viene auspicata la collaborazione tra scienza e filosofia:

possono e debbono mutuamente collaborare purché l'una e l'altra rimangano fedeli al proprio metodo. La filosofia può illuminare la scienza e liberarla dai suoi limiti, come, a sua volta, la scienza può proiettare nuova luce sulla stessa filosofia ed aprirle nuove vie (13.9.1980, n. 6).

Questo compito sembra molto necessario non solo per il rapporto della filosofia della natura con le scienze del mondo fisico, ma anche per le relazioni della metafisica, dell'antropologia e dell'etica con le scienze umane. Su questo punto il pensiero di Giovanni Paolo II espresso in una lettera del Segretario di Stato al Congresso su “Metafisica e scienze umane” tenutosi a Bergamo nel settembre 1980 è che

si configura l'urgenza insostituibile di un dialogo fecondo tra la metafisica e le scienze dell'uomo ... La prima parola sull'uomo è offerta dalla scienza – la fenomenologia antropologica precede l'antropologia filosofica – come concreto punto di partenza, ma l'ultima parola resta riservata alla metafisica, la quale, mentre riceve dalle discipline scientifiche un più depurato dato di base, offre ad esse un inquadramento sintetico ed integrativo, aprendole alla prospettiva dei valori e dei fini. Le scienze umane sono quindi indispensabili per una metafisica aggiornata, ma esse sono assolutamente inabili a rispondere alla questione posta all'uomo dalla singolare esperienza costitutiva del suo essere, quella cioè del contrasto insuperabile tra la finitezza-contingenza e l'illimitata trascendenza (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1979, pp. 541-545).

In continuità con il punto precedente, il Santo Padre propone che vengano studiati con più profondità i temi antropologici, perché “rimane ancora molto da indagare in questo campo, con l'aiuto delle riflessioni stesse offerte dalle correnti filosofiche contemporanee” (17.11.1979, n. 6).

In modo particolare c'è un grande bisogno di sviluppare i principi della filosofia e della teologia di San Tommaso nel settore morale, ed anche concretamente nel ambito sociale

tenendo lo sguardo attento ai segni dei tempi, alle esigenze di maggiore organicità e penetrazione, secondo le direttive del Vaticano II, e dalle correnti di pensiero del mondo contemporaneo, per non pochi aspetti diverse da quelle dei tempi di San Tommaso ed anche del periodo, in cui è stata emanata da Leone XIII l'Enciclica *Aeterni Patris* (13.9.1980, n. 6);

è difficile esagerare l'importanza di questo compito, perché la separazione della morale rispetto alla dogmatica ed alla metafisica ha avuto effetti molto negativi.

Già nei punti precedenti appare la ripetuta insistenza di Giovanni Paolo II di lavorare in modo tale che "il metodo e la dottrina dell'Aquinate siano posti in continuo contatto e in sereno dialogo con i complessi fermenti della cultura contemporanea, nella quale viviamo e siamo immersi" (*Ibid.*, n. 7).

Il Santo Padre è convinto dell'universalità del "Dottore Comune" e perciò dice che

è compito precipuo dei discepoli dell'Aquinate ... saper cogliere e conservare questa "anima" universale e perenne del pensiero tomistico, e farla rivivere oggi in un dialogo ed in un confronto costruttivo con le culture contemporanee, sì da poterne assumere i valori, confutandone gli errori (5.1.1986, n. 6).

Con la sua massima cura

di collocarsi e mantenersi dalla parte della verità universale, oggettiva e trascendente, di servirla disinteressatamente, di cercarla dovunque se ne trovasse anche solo un riflesso ... ha tracciato un metodo di lavoro missionario che oggi è sostanzialmente valido anche sul piano dei rapporti ecumenici e interreligiosi, oltre che nel confronto con tutte le culture antiche e nuove (29.9.1990, n. 8).

Come si vede, il Romano Pontefice offre un programma ambizioso ed esigente, pieno di sfumature che meritano una riflessione rivolta all'impegno in un lavoro autenticamente universitario in campo ecclesiastico e civile, importante per dare profondità alla cultura attuale. Lo ha ribadito nel suo messaggio ai partecipanti al Congresso Internazionale Tomista del 2003:

Per rispondere a questa gravissima sfida, che tocca il destino futuro dello stesso umanesimo, ho indicato come il pensiero di san Tommaso possa offrirci gli elementi di base di una risposta valida,

con la sua robusta fiducia nella ragione e la chiara spiegazione dell'articolazione della natura e della grazia (16.9.2003, n. 6).

#### 6. *San Tommaso nei libri di Giovanni Paolo II*

Per il tema di questa relazione hanno particolare rilievo i libri intervista *Varcare la soglia della speranza* (1995, userò la sigla VSS), *Memoria e identità* (2005, d'ora in poi MI), con risposte di Giovanni Paolo II scritte o registrate da esposizioni orali, e anche al volume *André Frossard dialoga con Giovanni Paolo II, Non abbiate paura!* (1983), forse un po' dimenticato, ma prezioso per una conoscenza più autobiografica del Santo Padre.

Nei primi due libri troviamo sintetizzati tre temi importanti: *a)* il contrasto tra il nuovo corso filosofico inaugurato da Cartesio e la filosofia dell'essere o esistenza di Tommaso d'Aquino; *b)* l'affermazione che le vie dell'esperienza etica e dell'esperienza religiosa sono convergenti con la metafisica; e *c)* viene sempre sottolineato con forza il carattere fondamentale della metafisica.

##### *a) Il contrasto tra Cartesio e Tommaso d'Aquino*

Nella sua risposta sulle domande riguardanti l'origine e le radici del nazismo e del comunismo, quali ideologie del male, Giovanni Paolo II indica il capovolgimento filosofico introdotto da Descartes:

Per meglio illustrare questo fenomeno occorre risalire al periodo anteriore all'illuminismo, in particolare alla rivoluzione operata nel pensiero filosofico da Cartesio. Il cogito, ergo sum – penso, dunque sono – portò con sé un capovolgimento nel modo di fare filosofia. Nel periodo precartesiano la filosofia, e dunque il cogito, o piuttosto il cognosco, era subordinato all'esse che era considerato qualcosa di primordiale. A Cartesio invece l'esse apparve secondario, mentre il cogito fu da lui giudicato primordiale. In tal modo non soltanto si operava un cambiamento di direzione nel filosofare – ma si abbandonava decisamente ciò che la filosofia era stata fino ad allora, ciò che era stata in particolare la filosofia di San Tommaso d'Aquino: la filosofia dell'esse (MI, p. 19)

In *Varcare la soglia della speranza* appare di nuovo il confronto tra Cartesio e Tommaso. Giovanni Paolo II tenta di far vedere come la domanda 6<sup>a</sup> “Ma, allora, perché si nasconde?”, riferita a Dio, spunta nel terreno razionalistico proprio della filosofia moderna che “inizia con Cartesio, il

quale, per così dire, scisse il pensare dall'esistere e lo identificò con la ragione stessa: *Cogito, ergo sum* (Penso, dunque sono). "Quanto diversa l'impostazione di san Tommaso, per il quale non è il *pensare a decidere dell'esistenza, ma è l'esistenza, l'esse', a decidere del pensare!* Penso nel modo in cui penso, perché sono quello che sono – cioè una creatura – e perché Egli è Colui che è, cioè *l'assoluto Mistero non creato*. Se Egli non fosse Mistero, non ci sarebbe bisogno della Rivelazione o, meglio, parlando in modo più rigoroso, dell'*autorivelazione di Dio*" (VSS, p. 45).

Di nuovo nella 8ª risposta scrive: "La chiamano 'storia della salvezza'" riappare Cartesio come colui che

ha inaugurato la *grande svolta antropocentrica nella filosofia*. ... L'autore delle *Meditationes de prima philosophia*, con la sua prova ontologica, *ci ha allontanati dalla filosofia dell'esistenza*, e anche dalle tradizionali vie di san Tommaso. Tali vie conducono a Dio che è "esistenza autonoma", *ipsum Esse subsistens* (l'Essere stesso sussistente) (VSS, p. 59).

b) *La convergenza delle vie dell'esperienza etica e dell'esperienza religiosa con la metafisica*

Si tratta di un punto molto caro al pensiero di Giovanni Paolo II. Le seguenti affermazioni ci introducono in qualche modo nel tema di questa Assemblea Plenaria sul Sacrum. A proposito della 5ª domanda sulle prove per l'esistenza di Dio, costata che il positivismo indietreggia, mentre "l'uomo contemporaneo riscopre il *Sacrum*, seppure non sempre sappia chiamarlo per nome" (VSS, p. 41).

Nell'epoca moderna,

Immanuel Kant, abbandonando la vecchia strada di quei Libri biblici e di San Tommaso d'Aquino, s'inoltra per quella dell'esperienza etica. L'uomo si riconosce come un *essere etico*, capace di agire secondo i criteri del bene e del male, e non soltanto del profitto e del piacere. Si riconosce anche come un *essere religioso*, capace di mettersi in contatto con Dio. La preghiera ... è, in un certo senso, la prima verifica di tale realtà. ... Perciò, per il pensiero contemporaneo è così importante la *filosofia della religione*: per esempio, quella di Mircea Eliade, e da noi, in Polonia, quella dell'Arcivescovo Marian Jaworski e della scuola di Lublino. *Siamo testimoni di un sintomatico ritorno alla metafisica (filosofia dell'essere) attraverso l'antropologia integrale*. Non si può pensare adegua-



tamente l'uomo senza il riferimento, per lui costitutivo, a Dio. È ciò che San Tommaso definiva *actus essendi* con il linguaggio della *filosofia dell'esistenza*. La filosofia della religione lo esprime con le categorie dell'*esperienza antropologica* (VSS, pp. 41-42).

Secondo l'Autore,

A questa esperienza hanno contribuito moltissimo i *filosofi del dialogo*, come Martin Buber o il già citato Lévinas. E ci troviamo ormai molto vicini a San Tommaso, ma la strada passa non tanto attraverso l'essere e l'esistenza, quanto attraverso l'"io" e il "tu". *Questa è una fondamentale dimensione dell'esistenza dell'uomo, che è sempre una coesistenza* (VSS, p. 42).

### c) *Il carattere fondamentale della metafisica*

Rispondendo alla 4<sup>a</sup> domanda "C'è davvero un Dio nei cieli?" Giovanni Paolo II parla della via razionale a Dio, e loda Tommaso, il quale diversamente da altri,

non abbandona la via dei filosofi. Egli inizia la *Summa Theologiae* con la domanda: "*An Deus sit*", "Dio esiste?" (cf. I, q. 2, a. 3). La stessa che pone lei [si rivolge al intervistatore V. Messori]. Non soltanto ha creato la teodicea, ma tutta la civiltà occidentale, che viene esaltata come la più sviluppata, *ha seguito il ritmo di questa domanda*. E anche se oggi la *Summa Theologiae*, purtroppo è stata messa un poco disparte, l'interrogativo iniziale permane e continua a risuonare nella nostra civiltà (p. 34).

La metafisica dell'essere non è per Giovanni Paolo II un intellettualismo né un razionalismo unilaterale, anzi è apertura universale.

Penso che si ritenga ingiustamente che la posizione di San Tommaso si esaurisca nell'ambito razionale. Bisogna, è vero, dar ragione a Étienne Gilson quando dice con Tommaso che l'intelletto è la creazione più meravigliosa di Dio, ma ciò non significa affatto cedere a un razionalismo unilaterale. Tommaso è fautore di tutta la ricchezza e complessità di ogni essere creato, e specialmente dell'essere umano. Non è bene che il suo pensiero sia stato accantonato nel periodo postconciliare; egli, infatti, non cessa di essere il *maestro dell'universalismo filosofico e teologico*. In simile contesto vanno lette anche le sue *quinque viae*, cioè le cinque vie che conducono a rispondere alla domanda "*An Deus sit*" (VSS, pp. 34-36).

La radicata convinzione del ruolo della metafisica appare di nuovo in chiusura della risposta 9<sup>a</sup> (“Una storia che si precisa”), nell’affermazione: “La storia della salvezza non riprende soltanto la questione della storia dell’uomo, ma affronta il *problema del senso della sua esistenza*. Perciò è, allo stesso tempo, *storia e metafisica*” (p. 69).

Nel libro di André Frossard appaiono alcuni aspetti più personali molto interessanti come, ad es., il modo in cui Karol Wojtyła visse il rapporto tra fede e ragione. Particolare attinente al tema di questa commemorazione è il racconto dell’impatto di fronte al primo manuale elementare di metafisica che gli fu offerto per lo studio:

Subito, ecco l’ostacolo. La mia formazione letteraria, centrata sulle scienze umanistiche, non mi aveva assolutamente preparato alle tesi e alle formule scolastiche che il manuale mi proponeva dal principio alla fine. Dovevo aprirmi la strada attraverso un fitto ginepraio di concetti, di analisi e di assiomi, senza nemmeno poter identificare il terreno sul quale mi muovevo. Dopo aver vagato per due mesi, tagliandomi un passaggio in questa vegetazione, fu la schiarita, la scoperta delle ragioni profonde di ciò che avevo finora solo vissuto e intuito. Promosso all’esame, dissi al mio esaminatore che a mio avviso la nuova visione del mondo che avevo conquistato in questo corpo a corpo con il manuale di metafisica era più prezioso del voto che avevo ottenuto. Non esageravo. Ciò che l’intuizione e la sensibilità mi avevano insegnato sul mondo fino a quel momento, aveva trovato una solida conferma.<sup>4</sup>

Da quel momento in Giovanni Paolo II apparirà sempre questa complementarità tra metafisica ed esperienza vissuta. Gli è rimasto sempre il fascino della metafisica. Posso testimoniare con un ricordo personale. Il 10 giugno di 1996, alcuni professori siamo stati ricevuti in un’udienza informale e molto affettuosa. Durante la conversazione in piedi, parlando della situazione attuale e dell’attrazione di molti giovani verso la filosofia, il Papa ha detto con convinzione in latino: *metaphysica utilis ad omnia*. Poi ha spiegato che era un’espressione che un suo professore di filosofia e di teologia ripeteva spesso, ispirandosi ovviamente alla frase di san Paolo “*pietas utilis ad omnia*”.

<sup>4</sup> André Frossard dialoga con Giovanni Paolo II, *Non abbiate paura!*, Rusconi, Milano 1983, pp. 16-17.

## THE SACRED AND THE PHILOSOPHY OF RELIGION

RALPH McINERNY

The very phrase 'philosophy of religion' suggests that philosophy achieves the highest wisdom and that, accordingly, religion falls to its purview. But isn't this just the presumption against which St. Paul warns? '*Videte ne quis vos depraedetur per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi et non secundum Christum*' (Col 2:8). Any attempt to bring the faith before the bar of mere human reason, to bring it within the limits of reason alone, is blind to the nature of the object of its ostensible inquiry. *Sacra doctrina* cannot be part of the subject matter of philosophy.

It is only because there is a natural theology and practices consequent on it that the philosopher can ponder the nature of religion. In the *Summa theologiae* there is a vast distance between the discussion of the *praeambula fidei* in the very first question of the Prima pars and the discussion of religion in q. 81 of the Secunda Secundae but they are related. It is not without significance that Thomas cites Cicero for a definition of religion in the Sed contra of the first article: *religio est quae superioris naturae, quam divinam vocant, curam caeremoniamque affert*. Cardinal Newman, in *The Grammar of Assent*, is always careful to distinguish Natural from Revealed Religion.<sup>1</sup> The task of the *praeambula fidei* is quite theoretical, whereas religion is in the practical order, is indeed a moral virtue. The ceremonial acknowledgment of the supremacy of God presupposes knowledge of God.<sup>2</sup> Of course the theism on which natural law is

<sup>1</sup> John Henry Newman, *An Essay in Aid of A Grammar of Assent*. Notre Dame, 1979, see especially chapter ten.

<sup>2</sup> The worship of God is a dictate of natural law. '*...dicendum quod de dictamine rationis naturalis est quod homo aliqua faciat ad reverentiam divinam: sed quod haec determinate faciat vel illa, istud non est de dictamine rationis naturalis, sed de institutione iuris divini vel humani*'. *S.Th.*, I-II, q. 81, a. 2, ad 3.

based need not be the formal achievement of metaphysics. Thus Cardinal Newman turned to the phenomenon of conscience to support the conviction that all have a relatively easy access to God, since all human agents are, in acting, conscious of attending to the instinctively known difference between good and evil, of being accountable for what they do. And to whom?<sup>3</sup> So too in *Gaudium et Spes*, the Fathers of the Council begin their discussion of the modern phenomenon of atheism with one of the most pithy and profound statements in the document: *Atheismus enim, integre consideratus, non est quid originarium.*<sup>4</sup> It is not the natural theism of the race that needs explanation, but its denial.

But even if we confine ourselves to natural religion, it is not clear how the philosopher is to deal with it. The first philosophers subjected the religion of their culture to a critique and found it wanting. Indeed, their philosophical analysis may seem to present itself as a substitute for natural religion. Many historians of ancient philosophy have argued that it is just this displacement that characterizes philosophy. F.M. Cornford wrote a book called *From Religion to Philosophy*, and the title conveys the thesis of the study. But doesn't this suggest that the more or less theoretical discourse of the philosopher answers just as such to the experience that prompted the practices and myths that it would replace? Is that the assumption of the philosophy of religion?

Quite apart from the fact that religious propositions were once regarded as fitting objects for the kind of appraisal that was derived from a certain view of empirical propositions, there is surely something reasonable about such an expectation. The bumptious analysis of the youthful A.J. Ayer in *Language, Truth and Logic* treated morality and religion as if they were failed efforts to formulate empirical propositions, the only kind that are verifiable. And since neither ethics nor religion consists of propositions that are empirical in the sense Ayer has in mind, out they go, consigned to the vast realm of the meaningless. Nonetheless, natural religious practices do indeed involve judgments about ourselves and the world, and it would be odd to say that such judgments must be sequestered from the usual attempt to appraise and assess propositions. 'God exists' is an empirical proposi-

<sup>3</sup> See John H. Newman, *The Philosophical Notebook*. Vol. II, ed. Edward Sillem and A.J. Boekraad. Nauwelaerts: Louvain, 1970; *The Argument from Conscience to the Existence of God according to J. H. Newman*, Adrian J. Boekraad and Henry Tristram. Nauwelaerts: Louvain, 1961.

<sup>4</sup> *Gaudium et Spes*, n. 19.

tion, when the empirical is broadly conceived. Classical proofs for the existence of God ground that as a conclusion on premises expressive of truths about the world or about ourselves, or both. The dissatisfaction with Ayer's procedure that followed on the collapse of the 'Principle of Meaningfulness'<sup>5</sup> was expressed by recalling that religion is a practice and even if that practice has embedded in it propositions which can be explicitly formulated, any attempt to detach them from their existential setting is a species of misunderstanding. Is this special pleading? Is this an effort to dodge the human all too human effort to get at the truth of things?

### *Gustate et videte*

The Wittgensteinian reaction to logical empiricism may be said to invoke the *gustate et videte* principle of interpretation. This principle would have it that, without an existential experience of a definite kind, one is simply bereft of the wherewithal to appraise that experience and any judgments or propositions which it entails. Nor is the relevance of the principle confined to religion.

a) Jokes. You visit an elderly friend in a nursing home and the day comes when you doubt her mental condition. You ask, 'Do you know who I am?' She ponders the question, then leans toward you with a look of concern on her face and asks in turn, 'Don't you know?' You laugh. A joke has been told. Now, humor has been subjected to philosophical analysis, by Bergson and others, but few readers are tempted to laughter when reading such treatises – unless of course they provide examples of humor. In the end, we would doubtless say that such analyses presuppose the phenomenon of humor and cannot be substituted for it. Imagine someone without a sense of humor trying to understand humor by reading such treatises.

b) Philosophy of art, aesthetics. There are manuals of aesthetics, treatises on prosody, literary criticism. It is not only the case that the theory presupposes what is to be understood, the understanding presupposes an experience the theory cannot give. From an early age you have read the novels of Charles Dickens and have responded to them with delight. Eventually you read G.K. Chesterton's little book on Charles Dickens and

<sup>5</sup> The statement of the principle, that only propositions susceptible of empirical verification are meaningful, true or false, cannot itself meet the demand it expresses.

you know a new delight; Chesterton shares your first-order delight in the novels and is reflecting on it and his reflections are meant to return us to the novels to experience a keener pleasure than before. Whatever the delights of criticism, it would be odd to propose that they replace or substitute for the first order delight of reading Dickens.

c) Ethics. Jacques Maritain, in his discussion of poetry (taken in the broadest sense = fine art) employed the concept of connaturality. He means affective connaturality, and the native habitat of such connaturality is in moral action. Traditionally, a fundamental affinity is seen to obtain between moral action and religious practice. Thus, Thomas will discuss the virtue of faith on an analogy with the moral and intellectual virtues, arguing that faith is far more like moral virtues which are virtues *sans phrase*.<sup>6</sup>

This same affinity between faith and moral virtue is found in Kierkegaard.

### *Soren Kierkegaard*

Kierkegaard's great aim was to rescue Christianity from the philosophical interpretations of Kant and Hegel. There are two major movements described by the Kierkegaardian literature: Away from the poet, and Away from philosophy. Toward what? Toward a true understanding of what it means to be a Christian. It is the pseudonymous author Johannes Climacus who deals with the philosophical misunderstanding of what Christianity is. That misunderstanding construes an existential message as if it were an invitation to abstract thinking. In making this point, Climacus uses the ethical as a stepping stone to the religious.

It might seem tempting to see Kierkegaard's point as simply a reminder that we should be doers of the word and not hearers only. But the argument cuts deeper than that. In *The Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, Part Two, Chapter Two, Climacus argues for the identification of truth and subjectivity: truth is subjectivity, subjectivity is the truth. What does this mean?

The background question is: How can we know that Christianity is true? Well, what is truth? Climacus distinguishes two accounts of truth, one that he calls empirical, the other idealistic, but in either case, truth involves a relation of thought and being. And in both cases, the account is abstract, and abstraction involves abstracting from oneself as an existing individual. By contrast would be 'an existing spirit who is now conceived as raising the

<sup>6</sup> *Q. D. de virtutibus in communi*, a. 7; *S.Th.*, I-II, q. 56, a. 3.

question of truth, presumably in order that he may exist in it'.<sup>7</sup> The abstract and existential answer to the distinction between the theoretical and practical.<sup>8</sup> Subjective thought turns inwardly to the subject of thinking; the subject is not just a forgettable presupposition but thematic. Only such thinking, subjective thinking, can be regarded as providing essential knowledge.<sup>9</sup>

Ethics and ethico-religious knowledge involves the existing subject. Christianity, as an existential communication, comes under this description. But how does one come to know that Christianity, or ethics, is true? When the question of truth is raised in an objective manner, it is to the object that the knower is related.

When the question of the truth is raised subjectively, reflection is directed subjectively to the nature of the individual's relationship; if only the mode of this relationship is in the truth, the individual is in the truth even if he should happen to be thus related to what is not true.<sup>10</sup>

And then Climacus applies this specifically to knowledge of God. The objective way involves an approximation process, an inquiry that can never achieve its goal; God cannot be an object, we are told, because He is a Subject.<sup>11</sup> Essential knowledge, existential knowledge, whether ethical or ethico-religious knowledge, is concerned not with the WHAT but with the HOW. From this emerges Climacus's definition of truth.

<sup>7</sup> Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, tr. by David F. Swenson and Walter Lowrie. Princeton: Princeton University Press, 1941, p. 170.

<sup>8</sup> 'The way of objective reflection leads to abstract thought, to mathematical knowledge of different kinds; and always it leads away from the subject, whose existence or non-existence, and from the objective point of view quite rightly, becomes infinitely indifferent'. *Ibid.*, p. 173.

<sup>9</sup> 'All essential knowledge relates to existence, or only such knowledge as has an essential relationship to existence is essential knowledge. All knowledge which does not inwardly relate itself to existence, in the reflection of inwardness, is, essentially viewed, accidental knowledge; its degree and scope is essentially indifferent. (...) Only ethical and ethico-religious knowledge has an essential relationship to the existence of the knower'. *Ibid.*, pp. 176-7.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 178

<sup>11</sup> Already in the *Philosophical Fragments*, Joannes Climacus had dismissed the project of natural theology. There the impossibility is said to lie in the fact that *nothing* can be proved to exist, since existence is always a presupposition of proof, not its upshot; a fortiori then God cannot be proved to exist. It is not my aim here to contest the highly contestable ways in which Kierkegaard sets aside the possibility of objective knowledge of God. In any case, his real aim is to preserve the truth of Christianity from historical and speculative reductions on the part of philosophers.

An objective uncertainty held fast in an appropriation process of the most passionate inwardness is the truth, the highest truth attainable for an existing individual... The truth is precisely the venture which chooses an objective uncertainty with the passion of the infinite. I contemplate the order of nature in the hope of finding God, and I see omnipotence and wisdom; but I also see much else that disturbs my mind and excites anxiety. The sum of all this is an objective uncertainty. But it is for this very reason that the inwardness becomes as intense as it is, for it embraces this objective uncertainty with the entire passion of the infinite.<sup>12</sup>

The existence of God and the immortality of the soul are two such objective uncertainties for Climacus and so their truth can only be established subjectively.

### *Sed Contra*

Kierkegaard provides the most powerful alternative to Kantian and Hegelian efforts to tame Christianity, to bring it within the limits of reason alone, to identify it with speculative philosophy. In the passage from which I have been quoting, Climacus goes on to note that this definition of truth is as well a definition of faith. But surely Climacus has gone too far.

There is a history of responses to and criticisms of this account of how the truth of moral and religious matters is established. The main criticism, unsurprisingly, is that the account seems simply a version of 'Wishing will make it so'. One might also say that the account bears a strong resemblance to Emotivism, where passion and feeling supply what mind cannot provide. And of course, when one thinks of the Kierkegaardian aim, to provide a correct understanding of what it means to be a Christian, other criticisms can be formulated. Well, I have not come to bury Kierkegaard, but to praise him, so I shall take a different tack. My subject, I remind myself, is the sacred and the philosophy of religion.

### *Practical Truth*

Aristotle noted that there is a difference between truth in the speculative order and in the practical order.<sup>13</sup> St. Thomas takes over this distinc-

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>13</sup> 'What affirmation and negation are in thinking, pursuit and avoidance are in desire; so that since moral virtue is a state of character concerned with choice, and



tion.<sup>14</sup> When the mind is dealing with necessary things, its judgments will be true when they are in conformity with reality. In contingent matters (where we might say there is objective uncertainty), the judgment as to what I ought to do here and now is true when it is in conformity with rectified appetite, that is, with moral virtue. Only the appropriate subjective condition of appetite informed by virtue enables the agent truly to judge what must be done *hic et nunc*.

From this point of view, Kierkegaard's discussion of truth can be seen as invoking the distinction between the theoretical, on the one hand, (where either the realist or idealist account is correct) and the existential or practical, on the other. It is what Kierkegaard regards as objectively uncertain, the existence of God and the immortality of the soul, that sits oddly with this distinction. The existence of God and the immortality of the soul, however relevant to action, are not precepts and it is precepts, general truths as to what is to be done that are applied in the practical syllogism whose successful outcome presupposes moral virtue in the agent. For all that, the recognition of God's existence entails a practical response. If God did not exist, anything is permitted, but since He exists, as Paul told the Romans, certain conduct is inexcusable. Moreover, if death were the end, doubtless our moral views would be different. Nonetheless, it seems excessive to conclude from this that such truths are subjective in the Kierkegaardian sense. The contrary view, that of St. Thomas among a host of others, is that such truths are objectively decid-

choice is deliberate desire, therefore both the reasoning must be true and the desire right, if the choice is to be good, and the latter must pursue what the former asserts. Now this kind of intellect and of truth is practical; of the intellect which is contemplative, not practical nor productive, the good and the bad state are truth and falsity respectively (for this is the work of everything intellectual); while of that part which is practical and intellectual the good state is truth in agreement with right desire'. *Nicomachean Ethics*, VI, 2, 1139a21-31.

<sup>14</sup> '...dicendum quod verum intellectus practici aliter accipitur quam verum intellectus speculativi, ut dicitur in VI *Ethic*. Nam verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem. Et quia intellectus non potest infallibiliter conformari rebus in contingentibus, sed solum in necessariis; ideo nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solum est circa necessaria. – Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum. Quae quidem conformitas in necessariis locum non habet: sed solum in contingentibus quae possunt a nobis fieri, sive sint agibilia interiora, sive factibilia exteriora. Et ideo circa sola contingentia ponitur virtus intellectus practici: circa factibilia quidem ars, circa agibilia vero prudentia'. *S.Th.*, I-II, q. 57, a. 5, ad 3.

able. Surely, even granting that it is Thomas who is right here, what profoundly interests Kierkegaard remains as a problem, as Romans 1.19 makes clear. Not to see the moral relevance of the existence of God is a grievous defect. And the virtue of religion is the moral virtue that presupposes that speculative or theoretical truth.

But it is Cardinal Newman, not Kierkegaard, who explicitly generalizes prudence, *phronesis*, over the whole of knowledge. He does this in that remarkable chapter of *A Grammar of Assent* in which he discusses what he calls the 'Illative Sense'. Newman explicitly equates the illative sense and prudence, and appeals to Aristotle. 'He [Aristotle] calls the faculty which guides the mind in matters of conduct, by the name of *phronesis* or judgment'.<sup>15</sup> Thus, when he borrows the term from Aristotle, Newman is quite conscious of its limited range for the Stagirite. But then he proposes to extend it beyond the practical order.

Though Aristotle in his Nicomachean Ethics, speaks of *phronesis* as the virtue of the *doxastikon* generally, and as being concerned generally with contingent matter (VI. 4), or what I have called the concrete, and of its function being, as regards that matter, *aletheuein toi kataphanai e apophanai* (*ibid.* 3), he does not treat it in that work in its general relation to truth and the affirmation of truth, but only as it bears on *ta praktikka*.<sup>16</sup>

Newman wants to make prudence, the moral, pervasive for all knowledge. In giving this a benign interpretation, I shall be in a position to deliver on my topic, the relation of the sacred to philosophy of religion.

The discussion of Christian Philosophy which occupied so many Thomists during the 1930s enables us to see, I believe, Newman's point. Opponents of the concept of a Christian Philosophy felt that it mixed oil and water; faith and knowledge, theology and philosophy. But surely, the objector said (I am thinking of Mandonnet), either discourse is philosophical or theological, and we know how to characterize formally the one and the other. Philosophical discourse relies on principles which are in the public domain that anyone can be expected to know naturally. Theology, in the sense of *sacra doctrina*, is discourse whose principles are the mysteries of faith, truths which are held to be such solely on the basis of divine faith. Once they are held to be true, on the basis of the gift of divine faith, discourse can proceed from them, but one who does not hold

<sup>15</sup> *The Grammar of Assent*, ed. Cit., p. 277.

<sup>16</sup> *Ibid.*, n. 1.

the principles to be true cannot benefit from theological discourse as the bearer of new truths, derivative truths. Christian Philosophy apparently wants to make faith regulative of natural or philosophical discourse as well. On this quite precise and formal basis, the objection holds.

But there is more to be said. In Josef Pieper's distinction there is philosophizing (*die philosophieren*) as well as philosophy, or, in Maritain's statement of it, a difference between philosophy and its state. The human activity of philosophizing is guided by more than the principles of philosophy. It is, not to put too fine a point on it, a moral act. And this takes us back to Newman. Just as moral character, a virtuous disposition, is a condition of prudent choice, so, Newman suggested, the person we are influenced by in even the most apparently abstract inquiries. Nowhere is this influence of the character of the inquirer more prominent than in the question of God's existence. Who could fail to see the influence of antecedent personal, subjective dispositions in the way in which proofs for the existence of God are discussed? Thus, strange as it must at first seem, Newman's generalization of prudence, or the moral, over the totality of knowledge carries a deep truth.

And what of the sacred? The term suggests the setting apart of places, deeds and things as especially related to our acknowledgment of the divine. Whence comes this sense of the sacred? Both Plato and Aristotle give wonder as the source of philosophizing. Wonder can bear a straightforward meaning where it is synonymous with, or an accompaniment of, ignorance. We wonder when we do not know why things happen as they do. When we grasp the cause, wonder in this sense is assuaged. But wonder plays a far more profound role than this in the quest for knowledge. That quest arises from an initial response that is better termed awe than wonder. The sacred is linked with the awful. And in large matters, discovering the cause increases wonder in the sense of awe. Knowing what a solar eclipse is does not replace that basic awe. As for such knowledge of God as we can naturally attain, who can read Book Lambda of the *Metaphysics* and fail to sense the reverence, the sense of exaltation, the text takes on as it seeks to discover the attributes of God?

If this is generally true, one can see (1) that without the experience of wonder, the quest for knowledge would never begin and (2) that the causal explanation does not replace or substitute for that initial awe but rather increases it. From these admittedly disjointed considerations, I would conclude or at least suggest that a presupposition of philosophy is to recover the sense of wonder in both senses of the term. Isn't this the

deep meaning of the 'Forgetfulness of Being'? Isn't this what Maritain is really after when he speaks of the 'Intuition of Being'? Before the task of philosophical inquiry can profitably begin, we must recapture our pristine sense of the marvel of creation. Here as elsewhere, the supernatural comes to the aid of the natural. The canticle conveys the exultation the jaded have lost. *Benedicite omnia opera Domini Domine; laudate et superexaltate eum in saecula*. A sense of the sacred may thus be said to be a prerequisite for all philosophizing and not just for the philosophy of religion.

# IL SACRO, LA RELIGIONE, LA RIVELAZIONE

INOS BIFFI

Vorrei premettere qualche considerazione allo svolgimento del tema che, nella sua stringente articolazione, si propone d'essere assai sintetico.

## 1. *La prima considerazione*

– Per osservare che – se la successione tematica indicata dal titolo di questa relazione (*Il sacro, la religione, la Rivelazione*) potrebbe, immediatamente, far pensare a una forma di connessione in cui il sacro e la religione, tra di essi collegati, trovano come un loro compimento nel “rivelato” – in realtà la *Rivelazione* non è, *eadem linea*, la sublimazione della sacralità e della religione.

Alla dimensione del sacro e del religioso non succede – *in via generatio- nis* – la dimensione del rivelato, che è di altra natura, concepibile nella figura della inattendibile condiscendenza divina, cioè di un *itinerarium Trinitatis in hominem*, non di un *itinerarium mentis in Deum*.

– D'altra parte, con l'avvertenza che questa condiscendenza, o Rivelazione, non subentra in un secondo momento, per un susseguirsi temporale, come a giochi naturali o razionali già fatti, o come grazia in pura funzione elevante o riparativa, ponendosi, invece, come un progetto divino già al principio.

Donde il suo valore “pre-occupante”, assoluto e iniziativa, che non ammette alternative o succursalità, disposto per gratuita e determinante elezione eterna, “ante mundi constitutionem” (*Ef* 1, 4).

La Rivelazione non si allinea, quindi, giustappositivamente al sacro e alla religione.

## 2. *La seconda considerazione*

– È per notare che la Rivelazione, se non succede e non è il compimento – sempre *eadem linea* – del sacro e della religione, neppure propriamen-

te mai li oltrepassa o li scioglie o ne prescinde. Anzi, il sacro e la religione consistono o sono disposti all'interno della Rivelazione, trovandovisi, dal principio, in una forma assolutamente originale.

Lo spessore, se così si può dire, trascendentale, convive nella Rivelazione, d'altronde in una sua originalità o, se vogliamo, in una condizione profondamente trasformata e reinterpretata, anche se la modalità del sacro e della religione, in atto fin dall'inizio in statuto di Rivelazione, si presenta diversamente, a seconda del momento storico della stessa Rivelazione.

– Ed è per dire che il puro sacro naturale e la pura religione naturale storicamente non sono mai esistiti a sé, o “separati”, esattamente come non è mai esistita un'antropologia o una teologia puramente naturali, ma sempre inclusi senza essere confusi, in una positiva e universale destinazione od ordine rivelati.

### 3. *La terza considerazione*

Riguarda la successione: sacro-religione, ed è per domandarsi se il sacro preceda oppure segua la religione; se la religione nasca dal sacro o sia essa a fondare o a disporre finalisticamente e funzionalmente il sacro.

E quindi, ancora, per domandarsi se l'articolazione tematica più conveniente debba essere: la religione e quindi il sacro, o il sacro e quindi la religione.

La soluzione potrà venire nella distinzione tra il sacro trascendentale, che genera la religione, e il sacro simbolico determinato dalla religione.

### 4. *La quarta considerazione*

– È per constatare l'assenza della esplicitazione di un tema fondamentale – quanto meno nell'ordine della Rivelazione, ma forse non solo in questo ordine –, cioè il tema del *santo*.

E, infatti, l'intelligenza della figura del sacro, se non anche della religione, risalta nel suo tratto specifico solo in relazione con il santo: questo come fine e valore non oltrepassabile e non simbolico ma, assoluto, e quello, invece, come valore relativo.

Fatte queste premesse, che hanno anticipato sotto forma di preludio i motivi e la prospettiva della relazione, incominciamo dalla riflessione sul sacro.

*Il sacro*

1. La riflessione sul sacro conclude l'analisi critica dell'esperienza, ossia un'interpretazione razionale della realtà, contenente radicalmente e necessariamente il rimando teologico, nel senso di relativo a Dio.

Da questo profilo, il sacro non è inizialmente né una scelta che si sovra-determini o che isoli degli àmbiti per convenzione né un dato singolare, nativamente e intrinsecamente intoccabile. Saremmo, in tal caso, in una linea panteistica, inclinativamente e preventivamente idolatrica e magica.

In una sua prima accezione il sacro, o meglio, il fondamento del sacro consiste nella relazione teologica della realtà: relazione che ne rappresenta come la misura critica. La prima conseguenza è che, senza il rimando teologico – che tocca particolarmente la realtà dell'uomo – nessuna relazione religiosa può essere istituita e quindi nessun discorso sul sacro può avere consistenza.

Ma, a questo punto, potrebbe sorgere subito l'obiezione, o la domanda, se da questa concezione metafisica del sacro o meglio del suo fondamento non derivi una specie di pansacralità, comportante alla fine il dissolvimento stesso del sacro.

2. Senonché l'interrogativo trova facilmente la sua risposta analitica.

– È, infatti, l'esperienza stessa della realtà che impone logicamente la necessità teologica, senza la quale essa sarebbe teoreticamente e praticamente impossibile, cioè inesistente.

I dati offerti dall'esperienza – cioè: la loro mobilità o inquietudine ontologica, la loro povertà quanto a risorse di essere, la loro condizione di successività e di dipendenza, la loro contingenza, la loro frammentarietà (ognuno sente che ci stiamo riferendo alle impronte o vie di Dio tracciate e lasciate nel mondo) – rilevano incontrovertibilmente, per il loro esserci, la relazione teologica, ossia il rapporto con Dio: atto d'essere puro e principio d'essere, causa prima, sottratto allo stato di pura eventualità, possibilità, e pienezza di perfezione, fine ultimo e termine soddisfacente di ogni desiderio.

Ed è come dire che l'esperienza così contrassegnata non può essere originaria ed è, considerata in se stessa, nella sua carenza d'essere, sospesa o destinata alla morte; anzi nella sua impossibilità già a salire all'essere (cf. *Summa Theologiae*, I, 9, 2, c.: *Si [Deus] suam actionem eis [creaturis] subtraheret, omnia in nihilum redigerentur* ).

Tommaso d'Aquino, proprio nel contesto della virtù della religione, usa queste connotazioni a proposito di Dio: *Indeficiens principium, Primum*

*omnium principium, Primum principium creationis et gubernationis rerum, Ultimus finis et primum principium* (II-II, 81, passim).

3. Per altro, tale relazione teologica non solo non altera l'identità dell'esperienza, ma la rende a se stessa, la "identifica" in quanto principio del suo essere.

Da un lato, Dio appare assolutamente, e in modo unico e incomparabile, intimo alle creature, essendo Colui che conferisce ad esse, per creazione, ciò che hanno di più intimo – l'essere –: *Cum Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius ... Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur ... . Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest. ... Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et magis intime* (*Summa Theologiae*, I, 8, 1, c.).

Dall'altro lato, è proprio questa intimità, che libera le creature e le rende a se stesse, nella inarrivabile trascendenza di Dio – [*Deus*] *omnia in infinitum transcendit secundum omnimodum excessum* (II-II, 81, 4, c.); è questa presenza creatrice che pone le creature nella loro figura e nella loro consistenza e insieme differenza; essa vince ogni possibilità di sacralità panteistica, e ogni "invadenza" o contraffazione o alterazione, in un superamento assoluto di qualsiasi conflittualità o dialettica tra Dio e la creatura, che fraintenderebbe la libera e gratuita azione creatrice di Dio, e finirebbe con l'inserire Dio stesso nella serie univoca delle relazioni creaturali, sia pure in un primato.

4. È questa la ragione per la quale il *sacro* – che sopra abbiamo chiamato ontologico o trascendentale – non può essere inteso come una specie di connivenza divina all'interno della realtà creata, che, appunto "sacralizzandola", la renda intoccabile.

Proprio l'intimità divina creatrice – che è insieme invalicabile trascendenza – mentre ordina il fondamento religioso, proscrive ed espelle qualsiasi motivo di idolatria.

Ed è essa stessa ancora a operare, paradossalmente, la desacralizzazione.

Esattamente sul fondamento di questa relazione teologica unica e singolare consiste la religione, ossia il culto e l'onore a Dio, variamente definibili ed esprimibili nella molteplicità dei loro atti.



### *La religione*

1. Da questa prospettiva, il sacro, come relazione teologica, è la predisposizione e l'incentivo della religiosità, definibile come corrispondenza e riconoscimento nei confronti dell'azione creatrice di Dio; o anche risolvibile quale relazione spirituale dell'uomo con Dio, ontologicamente o trascendentalmente fondata, cioè istituita dalla creaturalità in connessione con la trascendenza.

La religione consegue e risolve il richiamo a Dio obiettivamente iscritto nell'esperienza della non originarietà di quanto è riscontrato – come abbiamo visto – nelle tracce divine della mobilità, della derivazione, della contingenza e della frammentarietà.

La struttura nativa della religione è inclusa e conclusa nell'esistenza di Dio, e dall'immagine di Dio che l'uomo riesce a definire proviene la qualità della relazione religiosa nella sua purezza o nella sua degenerazione.

La contestazione della religiosità appare, così, filosoficamente infondata. Mentre si può parlare della filosofia verso la religione.

2. Aggiungendo che, se pure una religione incipiente si può in qualche misura introdurre, disporre e alimentare anche in una relazione confusa, sotto forma di "istinto" religioso, in una coscienza critica, solo grazie a una corretta esegesi razionale, si può passare dal volto ambiguo e inquietante della religione e da un suo linguaggio confuso, alla verità del culto come atto di giustizia nei confronti di Dio.

3. Ma occorre proseguire.

– Raggiunta la traduzione religiosa della relazione teologica, viene a generarsi un altro ambito di sacro: quello del *sacro nella formula del simbolo*, a cominciare dal simbolo spaziale. Dal sacro trascendentale, che delinea la stessa creatura, al sacro come segno, suscettibile di una molteplicità di versioni.

– A importare è che risalti il senso del sacro simbolico, o rituale: quello di essere – uso le parole di Tommaso d'Aquino – un insieme di *signa quaedam interiorum et spiritualium operum, quae per se Deus acceptat*; o di *signa excitantia ad aliqua spiritualia*. È, questo *spirituale*, l'anima e la finalità del sacro.

Il sacro simbolo-rituale ha la funzione di *manuducere*; occorre che esso sia "vivificato": *sicut corpus [...] quod vivificatur ab anima* – scrive ancora Tommaso (cf. *Summa Theologiae*, II-II, 81, 7, *passim*) –.

La sua funzione è secondaria rispetto alla principalità consistente negli *actus interiores* o nella unione della *mens* con Dio; consistente, diremmo sempre con Tommaso, nella *sanctitas*, il cui soggetto propriamente non sono i segni sacri (*templum, vasa et alia huiusmodi*), ma appunto la *mens hominis*, applicata a Dio come *ultimus finis et primum principium* (*Summa Theologiae*, II-II, 81, 7, c.).

### *Una prima serie di conclusioni*

1. Mentre la relazione teologica o il sacro ontologico – nel significato sopra detto – ha un suo rigore di procedimento filosofico – di *Filosofia verso la religione* –, la determinazione del sacro simbolico è suscettibile, in sé, di variazioni e modificazioni.

2. La riflessione filosofica, mentre ha competenza a istituire e a giustificare la relazione teologica e la religione, non ha, per sé, titolo a creare e neppure a giudicare la pertinenza della sacralità simbolica nella sua particolareggiata formulazione storica.

Tale riflessione, da un lato illustra l'affinità tra il simbolo e l'interiorità religiosa, quale sua epifania; dall'altro le pertiene di giudicare la coerenza tra il simbolo e la relazione teologica, verificando che questa non ne sia alienata e contraffatta, cioè non esponga o non coltivi un'immagine di Dio improponibile e corrotta, razionalmente infondata, in cui il culto sia ridotto all'una o all'altra forma di idolatria.

3. Ne viene che:

– senza un *ordo rationis* e una filosofia corretta, la religione rimane inevitabilmente compromessa e deviata,

– e che l'assenza del sacro, con le distinzioni e precisazioni che gli abbiamo dedicato, non può essere positivisticamente superata, ossia non può darsi, senza passare per la riflessione filosofica, però restando che un'obiettiva valutazione e interpretazione della sacralità storica richiederà una attenzione ai linguaggi religiosi, alle sue simboliche, alle sue intenzioni, alle sue prassi, che il puro uso della *ratio* non sarà in grado di conferirle, senza la conoscenza storica, che offre la capacità di un fondato discernimento.

4. In particolare sembra importante questa attenzione nell'analisi delle motivazioni di una crisi, come si dice, al fine di reperirne le plausibili motivazioni, mentre si può sollevare subito un interrogativo: se la *ratio* appar-

tiene alla natura dell'uomo, come mai la storia – come sembra – non offre facilmente quella purezza religiosa, che parrebbe appunto iscritta nell'esercizio oggettivo e illuminato della stessa *ratio*?

### *La Rivelazione*

Veniamo al terzo tema: la *Rivelazione*.

1. Come accennavo all'inizio, il sacro e la religione, quali sono colti dalla riflessione razionale, non definiscono adeguatamente la condizione storica in cui si trovano di fatto sia il sacro sia la religione, disposti per libera elezione divina in un disegno cristico.

Dove:

- il sacro ontologico compiuto è la relazione filiale dell'uomo col Padre;
- il sacro simbolico è la significazione sacramentale rispetto a Cristo;
- la ritualità si consuma nell'umanità del Figlio di Dio, di cui già prognosticamente porta sempre l'impronta;
- l'adorazione da sempre pienamente vera è quella “nello Spirito e nella Verità”;
- il “santo” – cioè la santità – è la reale conformazione a Cristo, come *res* del *sacramentum* o della ritualità.

Dove:

- il religioso è personalmente Gesù Cristo, in modo consumato e definitivo nel sacrificio della Croce;
- e ogni atto di religiosità è condivisione, personale ed ecclesiale, della relazione di Gesù col Padre, ora nella forma sacramentale, soprattutto eucaristica, per diventare, alla sua venuta, nello scioglimento dei segni con la loro precarietà, il culto eterno.

2. La Rivelazione, d'altra parte, non subentra in successione temporale a un ordine naturale, come già alludevo incominciando la riflessione; non vi si aggiunge, come ordine soprannaturale a quello naturale; meno ancora essa è concepibile separatamente, in un specie di convivenza parallela. L'ordine naturale separato o abbinato non è mai esistito.

Specialmente chiaro, al riguardo, è l'insegnamento paolino, non raramente e non inabituamente piuttosto disatteso, se non nella conoscenza, nella elaborazione delle conseguenze.

3. Un accenno ai testi paolini.

“Prima della creazione del mondo” esiste una “elezione” da parte di Dio, una sua “predestinazione”, un “mistero della sua volontà”, una determina-

zione “prestabilita” (*Ef* 1,4. 9-10), un “piano” (*Ef* 1, 11), un “suo disegno” (*Rm* 8, 28); un “sapiente disegno di Dio” (*I Cor* 1, 21; *Rm* 9, 11; *I Tm* 1, 4), un “mistero nascosto da secoli nella mente di Dio” (*Ef* 3, 1), dotato di “gloriosa ricchezza” – “gloriosa ricchezza di questo mistero” (*Col* 1, 27) –: una “sapienza che non è di questo mondo”, “una sapienza di Dio, che è nel mistero, che è rimasta nascosta e che Dio ha stabilito prima dei secoli per la nostra gloria” (*I Cor* 2, 6-7).

Questo mistero è il “mistero di Cristo” (*Col* 4, 3; *Ef* 3, 4-5) – il “mistero di Dio, cioè Cristo” (*Col* 2, 2) –: Cristo, “in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo grazie a lui” (*I Cor* 8, 6), totalizza la ragione e rappresenta il fondamento di tutta la realtà, al di fuori del quale esiste solo l’ipotesi.

La prospettiva è insistente e limpida:

Cristo è l’“immagine del Dio invisibile, primogenito dell’intera creazione, poiché in lui furono create tutte le cose [... e] per mezzo di lui e in vista di lui”; “è prima di tutte le cose, e tutte in lui hanno consistenza”, è “il Primeggiante” (*Col* 1, 15-17).

Questo mistero di Cristo – “mistero nascosto da secoli e da generazioni – è “ora manifestato ai suoi santi” (*Col* 1, 26), “manifestato per mezzo dello Spirito” (*Ef* 3, 4).

4. D’altronde, affermare questo inizio assoluto, per cui la creazione è divinamente e originariamente concepita in grazia, cioè in Cristo, non comporta affatto:

- né il disconoscimento dello statuto di gratuità della soprannatura,
- né la vanificazione o l’attutimento della *ratio*, con le sue facoltà e proprietà, e con i contenuti razionali, stringenti e rigorosi, conseguiti dal suo esercizio.

La dottrina cristiana insegna, anzi, che la *ratio* – Tommaso parla di *obscuratio legis naturae* (*Summa Theologiae*, III, 60, 5, 3m) – si trova promossa e potenziata dalla Rivelazione, in cui la dimensione della razionalità persevera come dimensione “inclusa”, perseverando l’uomo a essere creatura di Dio, senza intrinseca necessità a essere nella grazia, che unicamente proviene dalla condiscendenza trinitaria.

5. In questo disegno storico soprannaturale e unificante il sacro e la religione si trovano chiaramente, fin dal principio, e dunque dalla creazione, connotati dei tratti della storia di salvezza dalla forma e dalla finalità cristica, per cui non c’è un sacro e un religioso che non dica obiettivamente relazione a lui e senso in lui.

Pensiamo al sacrificio di Abele il giusto o a quello del sommo sacerdote Melchisedec; al sacrificio del Sinai o a quello dell'agnello; o alla sacralità del tempio destinato a sfasciarsi avverandosi nel Corpo di Cristo; basti richiamare tutta la teologia della Lettera agli Ebrei, con la sua tipologia delle figure cristicamente misurate e finalizzate e quindi definitivamente portate a compimento.

6. Per così dire, in questo culto – in questo sacro e in questa religiosità – la relazione di giustizia o del dovuto onore a Dio intrinseco alla creaturalità e colto e verificato dalla ragione – secondo l'affermazione di Tommaso sopra richiamata – non si trovano ridotti, né incrinati o depressi o confusi.

Così come rimane tutto il valore della loro sostanza e del loro linguaggio o struttura concettuale, adeguati al filosofo e al credente che non cessa, per la fede, di pensare – basti richiamare tutta la filosofia e l'*opus rationis* che sostiene la Somma non di filosofia, ma di teologia, di Tommaso –.

7. Solo che il credente sa, per rivelazione, quello che il filosofo, a proposito di sacro e di religione, non è in grado di sapere, e cioè che l'anima della religione e i suoi segni simbolici dell'uomo sono sempre stati orientati obiettivamente a Cristo e – nella misura in cui lo furono (ma si può parlare anche al presente) – efficaci a motivo di lui, di là dall'esplicita consapevolezza o dal cosciente desiderio. Per il motivo che la natura e le sue manifestazioni di fatto non esistettero mai in maniera – si noti bene –: puramente, neutralmente e separatamente filosofica.

8. Solo la fede può riconoscere questa dimensione “naturale” come – abbiamo già usato questo termine – “inclusa”, con la sua “necessità” razionale e “disponibilità”, ma non nella sua esaurienza e compiutezza storica.

L'intenzione profonda del sacro e della religione naturali sono da sempre destinati a essere, non emarginati o rimossi, ma profondamente integrati nell'adorazione e nel sacrificio della Croce; a essere trasformati e trasfigurati dalla grazia di Cristo, dal quale sappiamo e nel quale troviamo che la pietà umana – la religione con i suoi simboli da Dio stabilita – è la pietà filiale o il legame e il culto al Padre, nello Spirito Santo.

#### *Alcune conclusioni finali*

1. Al credente preme l'evangelizzazione perché il sacro, il santo, la pietà si ritrovino conformi al sacro, al santo e alla pietà di Cristo: pietà di Cristo che è l'unica pienamente e in assoluto conforme all'originario disegno divino.

2. Ma questa pietà non può non comprendere e non indurre la lettura e la fondazione del sacro, del santo e della religione frutto dell' "invenzione" razionale, adeguati alla portata della *ratio*, che in certo modo strutturalmente sostiene il sacro cristiano.

E di questo lo stesso credente si fa carico, fruendo non di una minor razionalità a motivo della fede, ma al contrario di una sua "redenzione".

Da qui l'attenzione cristiana alle religioni, dove ogni seme di verità non può che avere una precisa e identificabile genesi, valendo anche in questo caso che *omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est* (San Tommaso d'Aquino, *Super Evangelium Ioannis*, c. 7, lect. 2).

THE VARIOUS TRANSCENDENT LEVELS  
OF THE SACRED IN HISTORY:  
THE EAST, NATURAL RELIGION,  
AND REVEALED RELIGION

MARCELO SÁNCHEZ SORONDO

*The Universality and Transcendence of the Sacred*

The statement that we find in St. John, 'No one has ever seen God',<sup>1</sup> clearly indicates to us the transcendence of the sacred as regards our capacity to reach it. Because of our intellective imperfection, divine realities, which are to the utmost intelligible in themselves, are not evident for us. Indeed, Aristotle says:

as the eyes of the bat behave during daylight, thus also the intelligence that is in our souls behaves towards things that, by their very nature, are the most evident of all.<sup>2</sup>

Therefore, we are not immediately able, from the outset, to know the various levels of transcendence of the divine: we have to attain to what is most knowable and primary in itself through a process of phenomenological-metaphysical elevation in an ascending spiral, beginning with the beings that are most knowable for us but in themselves less consistent and evident.

'All men are convinced of the existence of the gods'<sup>3</sup> declared Aristotle and this is also confirmed by the contemporary philosophy of religion, with the help of modern ethnology: 'There are no atheist peoples. There was no form of atheism at the beginning of history. Religion can be found always and everywhere'.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Jn* 1:18.

<sup>2</sup> *Metaph.*, II, 1, 993 b 9-11.

<sup>3</sup> *De coelo*, I, 3, 270 b 5.

<sup>4</sup> G. van der Leeuw, *Phänom. der Religion* (Leipzig, 1935), p. 570.

Ludwig Feuerbach also noted in the first lines of his most important work, *The Essence of Christianity*, that ‘animals have no religion’. Anthropologists agree in recognising that human beings have practiced some form of religious activity ever since their first appearance on the horizon of history.<sup>5</sup> For this reason, African people, who claim that they were the forbears of humanity, celebrate their continent as being the cradle of religion as well. And this is the dimension what we may refer to as constituting the universality of the religious phenomenon.

However, today, after the journey of the philosophy of modernity and of the comparative history of religions, we may discern, next to this acknowledged and observed universality, from both the phenomenological and the metaphysical viewpoint, three levels or spheres of transcendence of the divine which make themselves present in our awareness of the experience of the sacred. These spheres of transcendence define and characterise religions and correspond to the great stages of the history of humanity on its pathway towards the ‘completion of the time’: the cosmic sacredness of the whole (whose symbol is the city of Benares); the religion of natural man (represented by Athens and pre-Colombian Mexico); and the historical reality of Judeo-Christian revelation (with Jerusalem and Rome as its centres).

### *The Cosmic Sacred of the Whole: from the Visible to the Invisible*

Let us try to describe more closely the first form of transcendence that we have characterised as amounting to the cosmic sacredness of the whole. A phenomenological examination of the history of religions shows that at the outset this first form had two dissimilar stages. In the beginning, religion was bound up with the indifferenced cultures of peoples who were gatherers. It then became intertwined with the more specialised cultures of hunters, shepherds and tillers. And it then moved from these specialisations

<sup>5</sup> Of significance here is the recent declaration of C. Lévi-Strauss, one of the theorists of cultural differences. He maintains that the lesson gained by ethnology from peoples who do not know how to write is that ‘they agree that man is a receiving subject and not a master of creation’. Thus ‘only this way of understanding man could secure the assent of all civilisations. First of all because the concept that emerges from these peoples is the same as that of the Roman jurists who were immersed in the influence of Stoicism and defined natural law as the set of general relationships established by nature between all living things for their conservation and that of their habitat; and the same as that of the other great Eastern religions, based upon Hinduism and Buddhism’ (*La Repubblica*, 15 June 2005, p. 47).



to cultural syntheses or syncretisms. This syncretistic fusion of the animistic cosmobiology of the great planters with the solar religion of hunters has been seen as constituting the origin of religious polytheism.<sup>6</sup> At a later stage, which coincides with the 'axial period', to use the phrase of K. Jaspers,<sup>7</sup> religion mutated towards an invisible reality and disengaged from visible realities or from the elements of nature. In this vast scenario God did not occupy an immediate phenomenic primary position. However, he was always the ultimate invisible background. As the ultimate non-visible reality, God was different from the innumerable figures of animistic or magical sacredness that populated the previous religions, just as he was different from the angels and saints or from other higher forms of religious manifestations or epiphanies.<sup>8</sup>

Perhaps the most significant texts of this type of transcendence can be found in Indian literature. From the riches of this literature, which today we can know a little better, I would like to choose the *Bhagavad-Gita*, which is recognised as one of the most authentic texts, and to cite some of the most significant elements from its many verses. In the tenth chapter Krishna says of himself:

I am the Self, O Gudakesa, seated in the hearts of all creatures. I am the beginning, the middle and the end of all beings. Of the Adityas I am Visnu, of lights I am the radiant sun, I am Marici of the Maruts, and among the stars I am the moon. Of the Vedas I am the Sama-veda; of the demigods I am Indra; of the senses I am the mind, and in living beings I am the living force. Of all the Rudras I am Lord Siva...and of mountains I am Meru...of immovable things I am the Himalayas...among the beasts I am the lion...Of letters I am the letter A...of seasons I am flower-bearing spring...I am the seed of all existences. There is no being – moving or unmoving – that can exist without Me.

In these non-visible portrayals, Krishna (who is God) describes himself as the invisible and the most excellent of all things but not at all as all visible things. A difference is always made between the visible being of things and the (we may assert) essential being – him. Even at the beginning of this

<sup>6</sup> J. Goetz, 'Evolution de la religion', in Brillant-Aigrain, *Histoire des religions*, V (Tournai, n. d.), pp. 359 ff.

<sup>7</sup> K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Basel, 1959); Italian edition: *Origine e senso della storia* (Milan, 1982), pp. 71 ss.

<sup>8</sup> Cf. R. Ferrara, *El misterio de Dios* (Salamanca, 2005), p. 40 f.

quotation when it is said that he is the beginning, the middle and the end of all things, this totality is thus different from individual beings. Perhaps it is not correct to describe this dialectic – which in a certain way expresses a transcendence of divinity – as pantheism. One could even be led to say that the varied infinitely visible world, the whole, has been reduced to a narrower multitude of individual essential existences, to a kind of polytheism. But this, too, is not true because these essential individualities are not independent enough to be called gods; indeed, even Siva, Indra and the others, in the final analysis, lead back to Krishna himself.

This process is described more explicitly in the following passage (chapter seven). Krishna declares:

I am the origin of the entire world and its dissolution. Nothing is more excellent than I. The universe depends on me as a string of pearls depends on a thread. I am the taste of the waters, the splendour of the sun and the moon, the mystical name of all the sacred books...the life in all the living beings...the intellect of the intelligent, the strength of the strong.

He also adds that through *maya* (magic), which, too, is not at all independent but in fact belongs to him, through the peculiar qualities of things, the misled and not understanding world does not recognise him, the other, the eternal. And he also declares that this *maya* is difficult to dispel: however, those that participate in him overcome it. The representation of this dialectic is then summarised in the following simple words:

at the end of many rebirths – says Krishna – he who is gifted for science, comes to me; Vasudevas (that is to say, Krishna) is the whole; he who has such a conviction, this man of high senses, is hard to find. Others address other gods, I will reward them according to their faith; but the payoff of these unwise people is limited. Fools think I am visible; they maintain that I, the invisible, the eternal, are visible.

All of this, which Krishna expresses as his own self, is not the whole, just as the one of the Eleatic philosophers is not everything. Indeed, the whole, or rather the infinite and visible multitude of the finite, is specified in all these portrayals as that which is not the being that is in itself and for itself but has its truth in that being, in the one, who, being different from beings, is alone the divine – God. Indian religion undoubtedly engages in a portrayal of Brahma as the pure unity of the being in itself, in whom the visible and empirical whole is lost, as well as those other more important individualities called gods. Thus Colebrooke, and after him many others,

defined Indian religion, in its essence, as monotheism or theism.<sup>9</sup> What I have referred to above shows that after a certain fashion this definition is not wrong. However, this unity of God, namely of the invisible God, is so fragile and so indeterminate in itself, and if one can express the point in these terms, is so weakly defined and lacking in force, that Indian religion in these texts also lends itself, in a certain way, to a polytheistic interpretation. When, for instance, a monkey or another visible manifestation of God is idolatrised, this is not worship of a material being (e.g. the sun), as though it were the visible god of previous primitive religions, nor a true form of pantheism. Rather we have before us a kind of devotion to a privileged theophany of God. Now, since these theophanies also depend on the unique being, this apparent polytheism is, in reality, based on a monotheism. The problem of this first level of transcendence is that the notion of God has not yet been defined in itself, as, in different fashion, it would be in Greek theology (Plato, Aristotle), and thus this transcendence can appear to be both monism and polytheism. For that matter, Krishna or the Lord *Ishvara*, although he is God and capable of providing liberation to the man who knows him, is neither the creator of the human being nor the creator of the cosmos, nor indeed the Saviour who redeems sin through the grace of participation in the divine nature.

### *The Religion of Natural or Philosophical Theology*

The religion of natural theology opened up a new dimension of transcendence with a clear identification of God and his attributes, together with an equally clear definition of the difference between him and other material and spiritual beings. The first of the Greeks to engage in a direct criticism of the polytheism to be found in the popular mythology adopted by Homer and Hesiodus was Xenophanes, the founder of the Eleatic School: 'There is only one God, the greatest of the gods, who is not like men, either in body or in thought'. He then explains: 'As a whole he sees, as a whole he thinks, as a whole he feels'. Yet 'he governs things tirelessly'.<sup>10</sup> Scholars have thus recognised that Xenophanes was 'a revolutionary intellectual, who prefigured the immobile engine of Aristotle'. Indeed 'for under-

<sup>9</sup> H.T. Colebrooke, *Essay on the Religion and Philosophy of Hindoos* (London, 1830). Cf. Hegel, *Enz.* § 573.

<sup>10</sup> H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, B 24-25; Bd. I, p. 135.

standable reasons Christian writers have always tried to read their monotheism in the proclamation of Xenophanes' only God'.<sup>11</sup>

After this first exceptional insight in history into the transcendence and consistency of the First Principle, human thought reached the heights of metaphysical speculation, and the concept of God in the great Socratic systems (Plato, Aristotle) achieved an overarching elevation that enabled Stoics to celebrate God as the 'Father of human beings' and the Neoplatonic schools (from Plotinus to Proclus) to see God as the synthesis of good and intelligence in their programme of accordancy between Plato and Aristotle.

Fortunately, we have a magisterial interpretation of this transcendence of the notion of God to be found in late Greek philosophy offered by St. Thomas himself in his unfinished essay *The Separate Substances* (chapter three). Aquinas celebrates the accordancy of the theses of Plato and Aristotle at three decisive points. First of all, they agree on God's way of being and the way of being of immaterial substances. Indeed, Plato believes that God is the First, the One and Good by essence, and that immaterial substances are one and good because they participate in this First. Now, each being that participates in a reality takes that which it participates in from him – the First – from whom it participates in, and here, that in which it participates is its cause, for example air, which has light participated in by the sun, which is the cause of its illumination. Thus, according to Plato, the high God, for all immaterial substances, is the cause that makes each one of them one and good. Aristotle shares this view because, as he himself states, it follows that what is being to the utmost and true to the utmost is the cause of the being and the truth of all other beings.<sup>12</sup>

St. Thomas, moreover, thinks that Plato and Aristotle also agree on the condition of the nature of these higher substances. Indeed, they both believe that these substances are absolutely immune from matter, although not exempt from being composed of potency (*dunamis*) and act (*energeia*) since each participant must be composed of potency and act. Indeed, what is received as participated must be the act of the very same participating substance. And thus given that all substances, except the supreme which is one in itself and good in itself, are, according to Plato, participants, of necessity that they all be made up of potency and act. The same should be said of Aristotle's teaching. Indeed, he believes that the notion of true and

<sup>11</sup> W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford, 1949), p. 41 ff.

<sup>12</sup> For Aristotle, cf. *Metaph.*, II, 1 993 b 24-31.

good is to be attributed to the act. Thus the first truth and the first good must be pure act, whereas everything that derives from them must involve a composition with potency and act.<sup>13</sup>

Lastly, St. Thomas believes that both agree on the idea of providence. Indeed, Plato maintains that it is the high God, who as such is the same time one and also the same good precisely because of the eternal nature of goodness, who provides for all lower beings; and each lower being, due to the fact of participating in the goodness of the first good, in turn provides for the beings below it, and not only for those of its same order, but also for those of different orders. Now, Aristotle, too, does not disagree with this idea of providence. Indeed, he conceives of a unique and separate good that provides for all beings as a single sovereign and lord who attracts all things to himself because he is a beloved being and a loving being.

We can thus observe that here we are at a very different level of transcendence compared to that in the background of the cosmos of the East. First of all, God is clearly defined as the one in himself, the good in itself, the truth in itself, the act in itself or by essence, and together his attributes are celebrated as the intelligent and providing Principle of order in the world and of guidance for man in the completion of his rational life. In this theology it is not possible to detect either a pantheism or a monism. Moreover, the separate substances, although immune from matter, are not gods like the high God because they are composed either of participant and participated (Plato) or of act and potency (Aristotle). Thus, it is not even possible to see in these higher beings a sort of polytheism, although this is possible, as we have seen, in the case of the indeterminate notion of God to be found in Indian religion. And in this sphere of transcendence the idea of a Providence of God towards all beings is clearer, since his essence is clearly intelligence and goodness.

### *Transcendence in Christian religion*

St. Paul's speech at the Areopagus,<sup>14</sup> as stated in *Fides et ratio*, marks the meeting point and also the clash between Greek thought and Biblical Revelation in relation to the decisive points in the story of salvation, and seeks to bring out the diversity of, and the continuity in, the divine plan

<sup>13</sup> Cf. *Metaph.*, IX, 9, 1051 a 4 – 1952 a 14.

<sup>14</sup> Acts, 17:22 ff.

during the centuries that preceded the conclusive manifestation of the Word made Flesh or the 'completion of time'. This was an announcement of the definitive solution of the subject of God both in His cosmic horizon of Eastern religion and in His anthropological horizon of Greek religion.

In the prologue to his speech St. Paul greeted the assembly by calling it 'singularly religious', thus acknowledging that human reason has its own pathway in gaining knowledge about God. He also did this in his Letter to the Romans (1:19-20), which links up to the Book of Wisdom (13:1). The phrase 'unknown God' is singular but the Apostle makes it his starting point to breach their consciousness and to invite them to a full knowledge of God the Saviour. This proclamation of his is akin to that of God to Moses on Mount Sinai in the Old Testament and that to be found in the Prologue to the Gospel of St. John in the New Testament: 'The unknown God you revere is the one I proclaim to you'.<sup>15</sup> And it is God pure spirit, one in Himself and good in Himself, the maker of the world and of man:

The God who made the world and everything in it is himself Lord of heaven and earth, he does not make his home in shrines made by human hands. Nor is he in need of anything, that he should be served by human hands; on the contrary, it is he who gives everything – including life and breath – to everyone.<sup>16</sup>

He is the unique, personal and creator God who envelops with His power the entire universe, has granted the human being a privileged position, and has given him a special presence of continuous providence: 'It is in him that we live, and move, and exist'.<sup>17</sup> This thought will not have displeased those thinkers to whom the Apostle gave, in homage, the gift of a quotation from a philosophical tradition that was well-known to them: 'as indeed some of your own writers have said: "We are all his children"'.<sup>18</sup> As is known, this text is attributed to the poet Haratus (310-240 BC), who, in his poem *Phenomena*, begins with an invocation to Zeus: 'We need Zeus in everything, all of us who are members of his progeny'.<sup>19</sup> To this same speculative tradition belongs the well-known *Hymn to Zeus* of the Stoic Cleanth, which celebrates the paternity and universal government of the first Principle in relation to the world and the lives of human beings. One could also say that

<sup>15</sup> *Ibid.*, 17:23.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 17:24 s.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 17:28.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 17:28.

<sup>19</sup> A. Wikenhauser, *Atti degli Apostoli* (Brescia, 1968), p. 272.

this belongs to that *preparatio evangelica* of classical philosophy to which St. Augustine alluded or to the 'seeds of the Word' to which Clement of Alexandria refers. Something similar can also be found in the philosopher-slave Epictetus who, in Christian times, but going back to Socrates, wrote:

If what philosophers say about the family relationship between God and men is true...the most important and universal society is that formed by men and by God, since they alone by their nature participate in the divine communion, being tied to God through reason: why does man not say that he is a citizen of the universe? and why does he not say that he is a son of God?<sup>20</sup>

However, although philosophy at its best and thanks to the most representative minds had elaborated the most basic statements on the existence and providence of God, for St. Paul human history before the Incarnation *ut in pluribus* was a history of the oblivion of God and of impiety. Hence the need for man to repent and return to God to place himself within His original plan of mercy: 'The time of ignorance having now past, God orders all men of all places to repent'. This is a programme of conversion, of changing direction and of taking the health-bestowing path of penance: 'because he has established a day in which he will have to judge the earth with justice'. This final judgement of all men will no longer be entrusted to prophets as in the past but will be carried out by God Himself by means of His Son, who had become man and been glorified: 'by a man he has appointed. And God has publicly proved this by raising him from the dead'.<sup>21</sup> This man is Jesus Christ, the Word and the eternal Son of the Father for eternity and the son of Mary in time, foretold by the Prophets, who to carry out his mission of salvation, sends, together with the Father, his Spirit, that is, the Holy Spirit. This is the core of the new transcendence of Christian religion, the truth that saves, through intrinsic virtue, every man who turns with trust to divine mercy.

From a speculative point of view, it may be suitable to present here a text that may be seen as a summary of St. Thomas and which indicates this new transcendence of the mystery of God, one and triune, and of his participation through grace and Gifts. In explaining the mystery of the Trinity, St. Thomas has a profound idea: it involves unifying, within the intimate life of God, the spontaneity of the two divine processions – that of the Son from the

<sup>20</sup> *Diatribes*, I, 9, 6.

<sup>21</sup> Acts, 17:30 f.

Father and that of the Holy Spirit from the Father and the Son – with creation and recreation. He says:

when the term Love is taken in a notional sense it means nothing else than ‘to spirate love’; just as to speak is to produce a word, and to flower is to produce flowers. As therefore we say that a tree flowers by its flower, so do we say that the Father, by the Word or the Son, speaks Himself, and His creatures; and that the Father and the Son love each other and us, by the Holy Spirit, or by Love proceeding.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> ‘Secundum quod notionaliter sumitur, sic diligere nihil est aliud quam *spirare amorem*; sicut *dicere* est producere verbum, et *florere* est producere flores. Sicut ergo dicitur arbor florens floribus, ita dicitur Pater dicens Verbo vel Filio, se et creaturarum: et Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritu Sancto, vel Amore procedente, et se et nos’ (S.Th., I, 37, 2). He also declares: ‘Diligere enim in divinis potest dici vel essentialiter, secundum quod non importat nisi processionem secundum rationem; vel notionaliter, secundum quod importat processionem realem amoris ab amante: et ab utroque modo invenitur amor dupliciter dici: scilicet ut qualitas, prout amor significat habitudo amantis in amante; et ut operatio, prout amor significat actum vel passionem amantis in amante. Si igitur diligere sumatur essentialiter, cum dicitur, Pater diligit Filium, dicitur diligere denominative amore qui est actus essentialis, et sicut principio illius actus, ipsa charitate, quae est substantia divina. Si autem sumatur notionaliter, tunc, si amor significat formam quae est principium hujus actus, dicitur Pater diligere Filium ipsa proprietate quae est principium processionis Spiritus Sancti, sicut paternitas est principium generationis Filii. Si autem amor nominet ipsam actionem precedentem, sic Pater dicitur diligere Filium amore qui est Spiritus Sanctus, vel Spiritu Sancto; licet hoc non adeo expressam contineret veritatem. Et similiter est in aliis nominibus personalibus quae significant personam per modum operationis, ut ‘verbum’; et ideo dicitur, quod Pater dicit verbo suo” (In I Sent., d. 32, q. 1, a. 1, Mand. I, p. 744). And also observes: “Pater et Filius diligunt nos Spiritu Sancto’, hoc verbo ‘diligere’ potest sumi essentialiter et notionaliter, et utroque modo vera est locutio. Si enim sumatur essentialiter, tunc in verbo dilectionis designabitur efficientia totius Trinitatis, et in ablativo designante personam Spiritus Sancti, designabitur ratio efficientiae, non ex parte efficientis, sed ex parte effectorum, quorum ratio et origo est processio Spiritus Sancti, sicut et verbum; quamvis proprie verbum sit ratio creaturarum, secundum quod exeunt a Deo per modum intellectus. Unde dicitur, quod Pater dicit omnia verbo vel arte sua. Sed *Spiritus Sanctus est ratio earum, prout exeunt a Deo per libertatem voluntatis; et ideo dicitur proprie diligere creaturarum Spiritu Sancto, et non verbo*. Si autem sumatur notionaliter; tunc est vera etiam locutio, sed habet aliam rationem veritatis; quia verbum dilectionis non importabit ex principali intentione habitudinem efficientiae respectu creaturae; sed principaliter denotabit rationem hujus efficientiae ex parte effectorum, et ex consequenti dabit intelligere habitudinem efficientiae, et tunc est sensus: *Pater diligit creaturam Spiritu Sancto, id est, spirat amorem personalem, qui est ratio omnis liberalis collationis factae a Deo creaturae*” (In I Sent., d. 32, q. 1, a. 3, Mand. I, p. 750).



The highest level of immanence (the divine processions) centres and converges the communication through the participation of God in man, which is precisely the creation of man in His image, and the recreation by grace and by the Gifts of the human being, through the Incarnation of the Word and the Coming of the Holy Spirit.

Indeed, it is the very nature of the transcendent act of the intimate life of God that centres and converges both the act of communication through the participation of creation and recreation, and the act of communication within the identity of the divine nature of the processions:

The nature of any act is to communicate itself as far as this is possible. Thus, whatever acts, acts in that it is in act. To act, in reality, is nothing else but communicating that because of which the agent is act, to the extent that this is possible. Divine nature is in act in the highest and purest way. Thus, it itself communicates itself to the extent that this is possible. It communicates itself to creatures but in such a way that they are only similar to it, as is evident. Indeed, every creature is a being through participation in divine nature. But the Catholic faith also recognises another way of communication of divine nature in the sense that it itself communicates with a communication that is almost natural: just as he who is communicated humanity is man, so He who is communicated divinity is not only similar to God but is true God.<sup>23</sup>

St. Thomas's metaphysical theological core of the absolute identity of the being (*esse*) and the essence of God, that is, its transcendent quality of pure act of being, entails first of all the raising to the identity of pure Act in God of all the attributes of His absolute essence: identity of intellect and will, of nature and operations, of *esse* and life, and of act and potency in general. This core also entails, in the light of Revelation, a communication

<sup>23</sup> 'Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile. Natura autem divina maxime et purissime actus est. Unde et ipsa seipsam communicat quantum possibile est. Communicat autem se ipsam per solam similitudinem creaturis, quod omnibus patet; nam quaelibet creatura est ens secundum similitudinem ad ipsam. Sed fides Catholica etiam alium modum communicationis ipsius ponit, prout ipsamet communicatur communicatione quasi naturali: ut sicut ille cui communicatur humanitas, est homo, ita ille cui communicatur deitas, non solum sit Deo similis, sed vere sit Deus' (*De Pot.*, q. 2, a. 1).

by essence or a natural communication of divinity from the Father to the Son and from the Father and the Son to the Holy Spirit. Indeed:

In the communication by which divine nature is communicated, because it is in itself subsistent (*ipsa est per se subsistens*), there is no need for another substratum that receives subsistence; thus in a substratum, almost as in the case with matter, divine nature is not received, just as in generated things we find that they are composed of matter and form. And also because essence itself is its being, divine nature does not receive being in a substratum in which it is: thus in the same identical being divine nature is in the communicator and in the communicated. Thus divine nature is the same numerically in both.<sup>24</sup>

Instead, communication by participation of this act of absolute being in the life of God entails the composition of act of being and essence and this was the creation of both the spiritual and the material beings and of the supernatural being of grace and of glory, as an *ex nihilo* production, as a total effect of the divine potency, indeed, omnipotency.<sup>25</sup> St. Thomas calls this creation ‘emanation’,<sup>26</sup> a bold term, to distinguish it from the intimate ‘processions’ of the three divine Persons within the real identity of the unique being by essence, whose principle is the generative potency of the life of God.

### *The Three Different Transcendent Levels of the Sacred*

We can thus conclude that there are three spheres or forms of transcendence (and of consequent immanence) of the sacred, which coincide with God’s path towards man or ‘epochs of salvation’, on the one hand and

<sup>24</sup> ‘In communicatione vero qua divina natura communicatur, quia ipsa est per se subsistens, non requiritur aliquid materiale per quod subsistentiam recipiat... . Et quia iterum ipsa essentia est suum esse, non accipit esse per supposita in quibus est: unde per unum et idem esse est in communicante et in eo qui communicatur; et sic manet eadem secundum numerum in utroque’ (*Ibid.*).

<sup>25</sup> ‘Si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil’ (*S.Th.*, I, 45, 1). Cf. *Ibid.*, ad 3; *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2.

<sup>26</sup> ‘Emanatio totius entis universalis a primo principio’ (*S.Th.*, I, 45, 1). Cf. *S.Th.*, I, 44, 2 ad 1. Thomas also speaks about the ‘procession’ of things from God: ‘De processione creaturarum a Deo, et de omnium entium prima causa’ (*Ibid.*, Prol.).

on the other, with the main stages of the suffered path that the human being has walked in order to rise to God.

The cosmic sacred of the whole is the spontaneous perception, accessible to everyone, of something immense and infinite which dominates the world and envelops everything in the mystery of being, causing in us amazement and admiration. This is the *Mysterium ultimum et ineffabile* that envelops our existence and the existence of the cosmos. This phrase is employed at the beginning of the declaration of the Second Vatican Council on the relationship between the Catholic Church and non-Christian religions (*Nostra Aetate*) and expresses the greatest question that poses itself to our religious consciousness. Perhaps this refers in particular to the sacred as it has been manifested in the East (and the Far East).

The religion of rational (natural) theology rose to a higher level with an explicit perception of God (the *theós* of Xenophanes, Heraclitus and Aristotele) as the first Intelligence and the first Love, Cause of the world, of both material and spiritual beings, who attracts everything to Himself as an object of love, and this requires from man an answer of friendship and justice, through his fellow (*Nicomachean Ethics*) as well.

Lastly, the Christian religion rose to the extreme definitive moment and presented God in His most complete truth, both eternal and historical, which He has communicated to us both through the initial revelation to Moses and the Prophets and by the much more complete revelation of Jesus Christ. This last drew upon God's intimate life which is expressed in the communication (relationships) of the three divine persons – the Father, the Son (the Word) and the Holy Spirit – in the Incarnation of the Word which effected the reconciliation of man with God by making man enter into communion with His life. This constitutes the gift of grace as participation in the life itself of God (divinisation), whose fulfilment is eternal life: this is where, therefore, in the sphere of the sacred, man makes a 'leap in quality', through faith as *pistis*, the other theological virtues and the gifts of the Holy Spirit.

# SACRO, RELIGIONE, ATEISMO, SECOLARIZZAZIONE

VITTORIO POSSENTI

“Là dove non c'è tempio, non vi saranno dimore” (T. S. Eliot)

## *L'uomo esiliato*

L'ampio titolo assegnato dalla Presidenza a questa relazione lascia libertà di destinare diversa ampiezza alle varie parti, senza però eccedere la lunghezza normalmente richiesta. Forse l'elemento di continuità fra le varie parti è costituito dall'idea che la cultura secolarizzata, agnostica e non di rado atea, non possiede categorie per riconoscere la crisi spirituale presente che avvolge l'uomo, e forse non desidera possederle poiché in ultima istanza non ritiene che vi sia una reale crisi spirituale in corso. Le obiezioni e la diffidenza verso le religioni rimangono diffuse negli strati intellettuali, e non consentono di ottenere un ingresso adeguato alle loro questioni, in base all'idea che esse, misurate con metri empiristici, non siano abbastanza razionali e scientifiche. Nell'Occidente molti bisogni umani sono ridotti a formule materiali, di modo che la risposta considera solo queste. Perlopiù l'uomo è pensato a partire dall'*animalitas*, non dall'*humanitas*, né si avverte che è in una situazione di esilio, fuori dalle sue dimore.

L'uomo europeo non è solo quello di Kant, di Hegel, di Nietzsche o di Cartesio. Esistono nella tradizione europea orientale ed occidentale sorgenti più profonde dell'umano, là dove questo si inerpica verso il divino, il sacro, il santo, alla ricerca di una presenza velata di cui vi è nostalgia. Forme di umanesimo più compiute di quelle di cui abbiamo in Occidente esperienza da tempo, e che spesso risultano unidimensionali, esse non negano che l'uomo sia un esiliato (anche rispetto a se stesso), che cerca la strada per Itaca, il ritorno al paese natale, alla dimora dove sta il suo centro. Ogni uomo illuminato dal sole sulla faccia della terra è in certo modo

un novello Ulisse che cerca il cammino per il paese natio, e la religione lo aiuta in questo impegno. Scrive M. Eliade:

Ma si sarà capito che la *vera* religione inizia solo dopo che Dio si è ritirato dal mondo? Che la vera trascendenza si confonde e coincide col suo eclissarsi? Lo slancio dell'uomo religioso verso il *trascendente* mi fa pensare al gesto disperato dell'orfano rimasto solo al mondo.<sup>1</sup>

L'allusione eliadiana alla vera religione che comincia quando Dio si è eclissato dal mondo, può forse indicare il desiderio che Dio ritorni nel mondo col suo Verbo? Sembrerebbe che per Eliade il sacro sia un rinvio o un richiamo del Dio assente, qualcosa che si svolge a partire da una sua eclissi.

### *La religione, il sacro, il tempo*

Ai miei occhi il secolarismo sviluppato è per l'uomo una forma di esilio, di cui è parte il silenzio del pensiero su Dio, l'oblio della Trascendenza. Che da lungo tempo la filosofia si volga con crescente esitazione verso Dio, lo ricordava circa due secoli fa Hegel con forti parole:

Vi fu un tempo in cui tutta la scienza era una scienza di Dio; il nostro tempo al contrario si caratterizza soprattutto perché conosce una infinita quantità di oggetti e proprio niente di Dio.<sup>2</sup>

La moltiplicazione dei saperi regionali vertenti sul finito ha drasticamente ridotto l'area del sapere su Dio. A tal punto non si mostra dispiacere di non conoscere più nulla di Dio, che anzi si eleva a principio metodico universale il procedere *etsi Deus non daretur*. Tuttavia il nostro scopo di filosofi, il fine verso cui muoviamo è di conoscere l'essere e attraverso esso Dio: non Dio come è nella sua eterna essenza, ma almeno che egli è; conoscerlo da lontano e nella caligine, indirettamente, attraverso i suoi riflessi creati. Questo è l'interesse della parte più alta della metafisica, ed è pure l'interesse della filosofia della religione e forse delle ricerche che prendono a oggetto il fatto religioso.

Entrando nel campo della religione, occorre fissarne un significato sufficientemente determinato, poiché il termine è da tempo soggetto a tensioni, mutamenti di contenuto, reinterpretazioni. Secondo il significato fonda-

<sup>1</sup> M. Eliade, *Giornale*, Boringhieri, Torino 1976, p. 230.

<sup>2</sup> *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di E. Oberti e G. Borruso, Zanichelli, Bologna 1974, vol. I, p. 64.

mentale deposto nel termine e tradizionalmente elaborato, la religione è il luogo del rapporto dell'uomo con Dio, non un qualsiasi simbolo di interessi o scopi rilevanti. Per l'Aquinate non è dubbio che *religio proprie importat ordinem ad Deum* (*S.Th.*, II II, q. 81, a. 1). Religione è *re-ligio*, qualcosa che lega infinito e finito, trascendenza e uomo, l'indicazione di un nesso per cui l'uomo appare come un essere volto all'insù. In questi caratteri si radicano le potenzialità liberanti della religione: la sua capacità di riconciliazione; il riconoscimento della signoria di Dio; l'elemento dialogico e del cuore; la capacità di produrre nuova prassi a favore dell'uomo; l'importanza attribuita alla razionalità rispetto al valore nei confronti di quella puramente strategica volta al potere, ne sono alcuni aspetti. Se, come si esprime il giurista e sapiente iraniano Ostad Elahi, "Il fulcro della Conoscenza è che l'uomo intenda perché è venuto al mondo, quali sono, esistendo, i suoi doveri, e qual è il suo destino finale",<sup>3</sup> allora nella religione incontriamo una conoscenza fondamentale di quanto ci è necessario. Nelle fogge più varie individui e civiltà stanno in rapporto con Dio, e da ciò traggono l'essenziale del loro valore-disvalore. Vi sono età più religiose, altre più profane, ma tutte stanno "dinanzi a Dio". Non muta il "dinanzi"; muta il modo.

La religione appare in base alle ricerche storiche, etnologiche e affini come un fatto presente dovunque, nonostante l'ampia varietà delle sue manifestazioni, e come un fenomeno originario, autonomo, irriducibile alle altre categorie dello spirito, qualcosa che non è catalogabile come una proiezione del soggetto, che da lui parte e a lui ritorna: la religione dunque come rapporto con una Realtà Ultima, da cui nasce l'esperienza religiosa. Se assegniamo alla religione un significato lato e assai più ampio di quello appena accennato, tale Realtà Ultima può essere Dio, il divino, gli dèi, che rivelano all'uomo il suo modo d'essere nel mondo: un mondo che non è più opaco, oscuro, impenetrabile, ostile, ma veicolo di significati, perché in qualche modo impregnato del divino e intessuto di sacro. Propenderei però a differenziare fra sacro e religione, e a non attribuire a questa un significato troppo ampio. Probabilmente M. Eliade si muove diversamente nel senso che a suo avviso non abbiamo a disposizione una parola più precisa di religione per indicare l'esperienza del sacro.

Forse è troppo tardi per cercare una parola nuova e il termine *religione* può ancora essere utile, a condizione di tener presente che esso non implica necessariamente la credenza in Dio, negli dèi o

<sup>3</sup> Ostad Elahi, *Pensieri di luce*, trad. a cura di M. Luzi, Mondadori, Milano 2000.

negli spiriti, ma si riferisce all'esperienza del sacro e di conseguenza è connessa all'idea di *essere, significato e verità*.<sup>4</sup>

Se ci si colloca nella prospettiva del monoteismo, il divino come manifestazione di Dio non è la stessa cosa del sacro: vi è infatti un sacro 'a-teo' nel senso che non è religioso, che prescinde da Dio e dal divino, che si muove in una prospettiva immanentistica, pur riconoscendo valori fermi e rivestiti di sacralità. In una prospettiva laica non è rarissimo sentir parlare di sacralità della vita umana, una sacralità indipendente da una fede religiosa. Nella prospettiva che persegue la religione ha a che fare con Dio e il divino, non primariamente ed essenzialmente col sacro. Vi è un sacro non-divino, non-trascendente, che senza troppe forzature si potrebbe denominare come sacro immanente, e che avrebbe come suo contenuto l'idea che si danno valori in sé, non strumentali, valori che sono fini in sé. Un esempio è la celebre formula kantiana dell'imperativo categorico sul valore di fine da attribuire alla persona, che assume appunto un valore sacro. In tal caso il dissacrare significa riportare l'uomo a mezzo, a strumento, a qualcosa di cui si può disporre a piacimento: qualcosa e non qualcuno.

Con l'intervento dei simboli, riti e 'miti' della religione l'uomo cerca di evadere dal tempo, o forse più esattamente vuole tanto un aiuto per la vita terrena quanto un'energia per uscire dal tempo e dalla storia verso un'altra dimensione in cui possa fruire di frammenti di eternità. Nello spazio del sacro si entra estraniandosi almeno parzialmente dal divenire mondano e ponendosi in un atteggiamento di ascolto, di contemplazione, di immobilità, che fuoriesca dal ciclo illimitato del movimento. Scrisse Eliot:

Il ciclo senza fine dell'idea e dell'azione,  
L'invenzione infinita e l'esperimento infinito,  
Portano conoscenza del moto, non dell'immobilità,  
Conoscenza del linguaggio, ma non del silenzio,  
Conoscenza delle parole, e ignoranza del Verbo.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> *La nostalgia delle origini*, Morcelliana, Brescia 1980, p. 7. Mentre religione dice rapporto col divino e con Dio, il sacro appare termine più largo di religione. Eliade invece lega strettamente *religio*, divino e sacro. Secondo lo studioso romeno V. Danca le connotazioni del sacro " si confondono nel pensiero eliadiano con quelle del divino e una tale confusione è dovuta, a nostro avviso, alla sua formazione indiana, mentre l'insistenza sul carattere trascendente del sacro è il frutto della sua formazione occidentale e dell'opzione fenomenologia che è quella storico-fenomenologica", V. Danca, *Sacro e simbolo in Mircea Eliade*, Sapientia, Iași 2004, p. 29.

<sup>5</sup> Cori da "La Rocca", BUR, Milano 1994, p. 37.

La separazione fra sacro e divenire mondano è una faccia soltanto del rapporto del sacro col tempo: esistono un tempo sacro ed uno profano che manifestano interne diversità. Forse le parole di Eliot, oltre che all'immobile, possono alludere alla differenza fra tempo sacro e tempo profano, il primo attratto verso l'eterno, il secondo coinvolto entro il movimento del prima e del dopo. Il tempo sacro è composto di simboli, regole, liturgie, feste che creano e mantengono un contatto con la Trascendenza, l'altro è intessuto di lavoro, azione civile, comunicazione orizzontale. Col procedere del secolarismo è andato cancellandosi il tempo sacro, non solo espulso dalla vita civile ormai profanizzata, ma ritenuto un disvalore con l'esito di rendere il tempo profano l'unico, un valore in certo modo assoluto.

Il tempo dell'uomo occidentale di oggi è un tempo lineare, in genere privo di simboli che non alludano all'utile, dove lo spirito non respira e l'anima è imprigionata in una 'gabbia di acciaio' che forse oggi potrebbe assumere il nome di 'gabbia tecnologica'.

È un tempo non rivelativo, senza armonia interna, separato dal tempo soggettivo nel quale prendono corpo e perdurano i ricordi, le ansie e le speranze dell'uomo, un tempo senza *novitas*, semplice perpetuazione del già avvenuto,

un tempo oggettivato che tende a riassorbire in sé l'elemento soggettivo della memoria, di modo che la coscienza diventa riflesso e appendice della vicenda fisica esteriore, denotata da un tempo spezzato.

Il soggetto consumista vive questo tempo, formato da una molteplicità pura di episodi e di momenti, nella ricerca del possesso e della fruizione materiale da continuamente rinnovare. L'esperienza del tempo avviene nella forma di un avido uso dei suoi momenti: è un tempo ricco, che subito diviene vuotato e povero, appena l'occasione è stata ghiottamente consumata, e che subito anela a ridiventare ricco ... L'essere è percepito nella guisa di un che di pieno e di dissipabile, un serbatoio di occasioni di godimento da avidamente suggerire. L'essere, che deve sopportare un irreversibile processo di degradabilità man mano che l'uomo ne gode, si presenta nella guisa di ciò che essenzialmente si dilegua.<sup>6</sup>

Il tempo profano diventa svelamento del progressivo depotenziarsi dell'essere, e il sacro il luogo dell'irrealtà.

<sup>6</sup> Questa e la precedente citazione sono riprese da V. Possenti, *Filosofia e società. Studi sui progetti etico-politici contemporanei*, Massimo, Milano 1983, pp. 163-164.



I tempi mondani di tal fatta, abbandonati al flusso del secolo, non entrano in contatto col sacro, si costituiscono come tempi inautentici, senza la presenza di un ordine interiore, di un *cantus firmus*, di una melodia fondamentale che ricapitoli e offra stabilità, unità, coerenza a quanto rischia di precipitare nell'impermanenza fuggitiva. Col processo della secolarizzazione, l'uomo perde il contatto col sacro, e si colloca nel terrenismo, nell'aldiqua dove incontra l'esperienza dell'angoscia scaturente dall'irrefrenabile flusso del divenire. Il tempo è misurato per tutti, né vi è modo di vivere tutto: non siamo né totali né invulnerabili.

### *Il sacro, il santo, la violenza*

Domandiamo: il sacro è qualcosa di esterno all'uomo, che procede ultimamente da un'iniziativa di Dio, o il sacro è consustanziale alla natura umana, qualcosa in cui si manifesta la sua creatività e proiettività? Forse le due cose insieme. Proprio questa domanda suggerisce di differenziare il *sacro* e il *santo*, per mettere meglio in rilievo ciò che parte dall'uomo e ciò che dipende dall'iniziativa salvifica di Dio. Quando nell'esperienza latamente religiosa l'uomo intuisce il divino in forma simbolica come potenza, forza e numinosità, questo è il luogo del sacro, che si apre allo spazio del santo quando Dio viene e il soggetto umano conosce Dio come Essere e come Amore. Il sacro non è identicamente Dio o il divino, ma una determinazione secondaria nel senso di manifestazione parziale, analogica e storica del divino e di Dio. La più alta 'manifestazione' di Dio sta nel santo più che nel sacro.

Quando nel *Credo* diciamo *expecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi* indirettamente affermiamo che il sacro è destinato a terminare, non mai il santo. Il sacro dunque non è fine ultimo, il santo sì. Inoltre sacro e santo sono in vari modi in relazione e non si oppongono né secondo l'opposizione di contrarietà né secondo quella di possesso-privazione: l'opposto del sacro non è il santo, ma il profano; e l'opposto del santo è il peccato. Il santo è la perfezione e trascendenza stessa di Dio: Egli è il Santo, non il sacro. Un aspetto del sacro è di riguardare cose, oggetti, ambiti che entrano in vario modo nella relazione con Dio. In vari modi il sacro può manifestare o rinviare al santo e alla relazione teologica. Rischi di idolatria sorgono quando il sacro è autonomizzato dal santo e compreso compiutamente al di fuori della relazione con l'Assoluto.

Con questo filo conduttore non assumiamo impegni in merito alle note elaborazioni heideggeriane sul sacro, introdotte nella *Lettera sull'umanismo*:

Solo a partire dalla verità dell'essere si può pensare l'essenza del sacro. Solo a partire dall'essenza del sacro si può pensare l'essenza della divinità. Solo alla luce dell'essenza della divinità si può pensare e dire che cosa debba nominare la parola "Dio".<sup>7</sup>

Non ci volgiamo dunque ad interpretare la sentenza di Heidegger e il senso assegnato al tragitto che partendo dalla verità dell'essere, pensa il sacro e alla sua luce la divinità, e a partire da questa Dio: risulta in effetti arduo intendere il nesso fra sacro e Dio, se cioè il sacro sia una conseguenza di qualche tipo dell'esistenza di Dio, o sia invece uno spazio originario che precede Dio e il divino. Un aspetto però ci interpella ed è che Heidegger nomina ed evoca il sacro e sembra tacere sul santo. Non dovrebbe soprattutto il santo, più del sacro, essere radicale segno del divino? Forse *l'homo religiosus* è costitutivamente un 'essere-con-il-sacro', aperto ad un 'essere-con-il-santo', se il Santo vorrà manifestarsi.<sup>8</sup>

Fra i modi con cui è possibile differenziare il sacro e il santo vogliamo qui accennare al loro differente rapporto con la *violenza*: diversamente dal santo, il sacro può avere rapporto con la violenza. Alcune elaborazioni di R. Girard ci saranno di aiuto.

Nella ribollente presenza della violenza la meditazione incontra qualcosa di terribile che tocca il soggetto tanto quanto le società, e verso cui né religioni né filosofia sono state in grado di operare un risanamento, una guarigione. Forse anzi la violenza è insita nel sacro primordiale, nella insicurezza collettiva che cerca un capro espiatorio su cui riversare, esercitando violenza, un sentimento di colpa divenuto lacerante, e così catarticamente riconquistare pace individuale e collettiva. Una dinamica analoga è presente nel 'linciaggio sacro' dove si procede spesso allo *sparagmós* dioni-

<sup>7</sup> *Lettera sull'umanismo*, Segnavia, Adelphi, Milano 1987, p. 303.

<sup>8</sup> L'Incarnazione del Verbo non appartiene alla classe delle ierofanie ma delle teofanie e agiofanie. Tuttavia nelle ierofanie dell'antichità precristiana è come in enigma prefigurata un'anticipazione, un precorrimiento della suprema teofania dell'Incarnazione, come suggerisce a buon diritto Eliade: "Si potrebbe tentare di salvare, nella prospettiva del cristianesimo, le ierofanie che precedettero il miracolo dell'Incarnazione, valorizzandole in quanto serie di prefigurazioni dell'Incarnazione stessa. E conseguirebbe che - lungi dal considerare le modalità pagane del sacro (feticci, idoli, ecc.) come tappe aberranti e degenerate del sentimento religioso di un'umanità decaduta in conseguenza del peccato - si potrebbero interpretare come tentativi di prefigurare il mistero dell'Incarnazione. Tutta la vita religiosa dell'umanità - vita religiosa espressa con la dialettica delle ierofanie - sarebbe, da questo punto di vista, null'altro che l'attesa di Cristo", *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino 1988, p. 36, nota 1.

siaco, smembramento della vittima e immediato suo divoramento da parte dei partecipanti.

Il sacro può in determinate circostanze generare un sentimento di timore di fronte al numinoso, a quanto ci interroga ed è lontano, separato. Timore, però, non terrore: quel timore di cui nella Bibbia si dice: *initium sapientiae timor domini*. Il timore non genera violenza, il terrore sì. Nel terrore che pervade il soggetto accade una compromissione, da cui questi fuoriesce producendo atti di violenza: tanti hanno osservato il nesso fra terrore e violenza.

Se nell'opera di R. Girard si mette vividamente in luce l'elemento di violenza esistente nella mitologia, rimane forse come compito da pensare il nesso fra sacro e violenza. Al carattere violento circolante nei miti pagani si può secondo Girard porre rimedio solo con la verità della vittima innocente, ingiustamente messa a morte: accettandola con umiltà e amore, la vittima spegne in sé la catena altrimenti eterna e illimitata della violenza. "Misericordia voglio e non sacrifici", dice Gesù (*Mt 12, 7*). Il mite sacrificio del Dio-uomo mette fine in linea di principio al perpetuarsi della violenza che si alimenta di violenza, all'ideologia del capro espiatorio, smascherando il meccanismo senza speranza dell'azione e della reazione, cui si cerca di porre rimedio con la regola dell'altra guancia. Il Crocifisso non imita la violenza della collettività, non l'approva, se ne separa e insieme si sottopone alla crocifissione senza mai dichiararla vera e giusta. Dinanzi alla violenza persecutoria si apre il contro-esempio della nonviolenza, della mitezza, dell'amore agapico, inizio di una nuova possibile esperienza 'mimetica' non-violenta: stare dalla parte delle vittime, assumere la loro condizione e la loro difesa.<sup>9</sup>

In Gesù si compie la massima demitizzazione: con lui e con il cristianesimo vengono demitizzate le false verità della violenza, dell'idolatria e

<sup>9</sup> "Nietzsche è stato il primo a far notare che la difesa delle vittime è un monopolio giudaico-cristiano rispetto a tutta la mitologia mondiale", R. Girard, *La vittima e la folla*, a cura di G. Fornari, Santi Quaranta, Treviso 1998, p. 61. Questo autore, non di rado scettico sul futuro della filosofia, forse compresa secondo l'idea che se ne fa il razionalismo, ha sviluppato un'importante riflessione antropologica ricorrendo a un'interpretazione del pensiero mitico in cui desiderio, imitazione/mimesi, vittima, sacrificio, occupano il proscenio. La flessione antropologica del suo pensiero conduce a una notevole fecondazione dell'antropologia da parte del cristianesimo. Su Girard cf. lo studio di un grande suo conoscitore: G. Fornari, "La verità della violenza. Il pensiero di René Girard e il suo rapporto con la filosofia", in *Ars Interpretandi*, n. 4, 1999, Cedam, Padova 1999, pp. 93-121.

smontato il desiderio cattivo, mentre acquista vigore il buon lievito del Vangelo. Dinanzi a ciò occorre riconoscere che lo spirito greco ha fallito nel rintracciare e superare la carica di violenza insita nel discorso mitico e nel sacro pagano. Tanto nella mitologia quanto nella Bibbia incontriamo indubbiamente fiumi di violenza, ma entro due prospettive antitetiche. Se consideriamo la violenza di Caino e quella di Romolo, entrambi fratricidi ed entrambi fondatori di città, la prima è condannata dalla Bibbia, la seconda assolta e quasi glorificata per sempre nel mito fondatore di Roma. I grandi poemi epici, fra cui l'*Illiade*, sembrano trasmettere l'omologia fra capacità di uccidere e appartenenza al divino: il guerriero è tanto più sacro e divino quanto più è dotato di capacità di uccidere. Forse il rito di fondazione delle società umane va ricondotto all'assassinio ad opera del singolo, oppure dell'orda collettiva?

Nel sacro arcaico è avvertibile la presenza della violenza, spesso profonda e inestirpabile che si esprime nel linciaggio sacro e nell'assassinio rituale. La mitologia pagana, e valga per essa quella greca più conosciuta in Occidente, è largamente pervasa di lotte, violenze, di assassini, di violazioni enormi della legge morale. Solo dando prova di una straordinaria superficialità si può pensare che la mitologia pagana sia equivalente alla Rivelazione cristiana. Il cristianesimo – unico – dissocia l'intimo rapporto fra il sacro e la violenza, e lo fa attraverso il suo simbolo più originario e qualificante: quello della croce e del servo giusto sofferente per amore: amore che si dona senza nulla chiedere in cambio. Questo è lo spazio del santo, lo spazio di Dio e di ciò che, unendosi a Dio, cerca di somigliare a Lui. Entro il simbolo della croce, la violenza e l'assassinio sono giudicati un rottura decisiva del rapporto dell'uomo con se, con gli altri, con Dio. Caino uccide ed è condannato, e solo un'iniziativa di Dio può recuperare i rapporti infranti: segnando Caino con un segno che non chiami altra morte, si fa chiaro l'invito a interrompere la spirale della violenza.<sup>10</sup> Nel cristianesimo è lecito vedere il santo assai più del sacro, il mezzo divino e trascendente per poter evadere dalla violenza, uscire dal circolo eterno e intemporale della vio-

<sup>10</sup> "Disse Caino al Signore: "Troppo grande è la mia colpa per ottenere perdono! Ecco, tu mi scacci oggi da questo suolo e io mi dovrò nascondere lontano da te; io sarò ramingo e fuggiasco sulla terra e chiunque mi incontrerà mi potrà uccidere". Ma il Signore gli disse: "Però chiunque ucciderà Caino subirà la vendetta sette volte!" Il Signore impose a Caino un segno, perché non lo colpisse chiunque l'avesse incontrato" (*Gn 4, 13-15*).

lenza primigenia – Caino che uccide sempre e nuovamente Abele – e incamminarsi per la strada dell’agape.

Con la costituzione della differenza fra il sacro e il santo e l’idea che Gesù ha introdotto il santo e riformato il sacro, si aprono cammini nuovi per la filosofia della religione, dove il razionalismo moderno si inoltra con fatica per la difficoltà di intendere la differenza fra sacro e santo, di comprendere la portata della violenza nella vita e di trasvalutarla. Il razionalismo moderno è più del rifiuto senza prove del soprannaturale nel senso del rigetto dello stato di *natura lapsa*. Tale rifiuto investe la Rivelazione e l’iniziativa salvifica di Dio. Ora il razionalismo, e il nichilismo che in larga parte riconosce in esso le sue origini, sono rinchiusi in un dramma senza soluzione: possono rifiutare cristianesimo e Rivelazione, non possono offrire rimedio alla violenza.<sup>11</sup>

Un grande ambito di ricerca si aprirebbe nel collegare violenza e risentimento, sulla base dell’idea che questo produca quella e una profonda distorsione del giudizio, un *taedium veri* che è l’anticamera del nichilismo. Che non sia questa una ipotesi peregrina lo può mostrare l’obiettiva sovrapposizione nel XX secolo dell’apice della violenza e dell’apice del nichilismo, di modo che il secolo della violenza è stato il secolo del nichilismo, e anche la reciproca ha uguale validità. Del resto già Dostoevskij aveva con eccezionale acutezza intravisto il rapporto costitutivo fra nichilismo e violenza nel senso che era intrinseco al dispiegarsi del primo lo svolgersi della seconda: la mente corre in specie alla diagnosi particolarmente preveggente svolta nei *Demoni* e ai personaggi di Stavroghin, di Piotr Verchovenskij, ecc. Meno perspicaci si sono mostrati coloro che, omettendo di scandagliare il rapporto generale fra nichilismo e violenza, hanno preferito pensarlo nel quadro legittimo ma pure ridotto del nesso fra nichilismo e tecnica.

### *Il sacro e la tecnica*

Il sacro e in specie il santo si esprimono *ex parte hominis* nella preghiera che è un congiungere le mani. Giungendo le mani, il soggetto orante lascia da parte ogni mani-polazione, ogni fare e agire tramite le mani, ogni idea che vi siano cose e problemi che saranno risolti soltanto operando con le mani. Là dove si prega, non solo si attesta che il fare non può tutto, che

<sup>11</sup> Per uno sviluppo maggiore di questi aspetti cf. il mio *Essere e libertà*, Rubbettino 2004, cap. I, da dove ho ripreso un brano.

l'essere e la vita non sono completamente a portata delle mani, ma pure che è necessario mantenere aperta la scala di Giacobbe fra terra e cielo. Il secolarismo attivistico, emarginando il sacro e il santo, dissecca l'inclinazione ad adorare e il sentimento del peccato.

Con la tecnica il pensare è inteso solo come produrre: quella parte di 'teoria' o di conoscenza teoretica che rimane si mantiene solo all'interno della interpretazione tecnica del pensare, che fa riferimento all'esattezza e alla riproducibilità tecnica dei concetti, e che intende l'essere solo come *objectum* da cui trarre vantaggi e da sottomettere: un profondo oblio dell'essere come verità e valore in sé, come termine più degno da essere pensato e contemplato, è inerente al fare tecnico, al produrre. In queste condizioni mantenere un valore di indisponibilità all'uomo risulta un'impresa difficile. Il procedere della scienza-tecnica aumenta l'occultamento dell'uomo, ne nasconde l'essenza.

#### *L'eclissi del sacro. Secolarizzazione e svuotamento dell'idea di Dio*

Restringiamo il campo dell'indagine, volgendo lo sguardo alla modernità occidentale dove da tempo vari autori hanno parlato di 'eclissi del sacro', fra cui S. Acquaviva (*L'eclissi del sacro nella società industriale*, Ed. di Comunità, Milano, I ed. 1961) e A. Del Noce (*Il problema dell'ateismo*, I ed. 1964). Vale la pena di notare che entrambi parlano di irreligione (Del Noce di 'irreligione naturale') o anche di eclissi del sacro come di un atteggiamento diverso dall'ateismo, condizionato dall'empirismo e, aggiungerei, dall'attuale scientismo a base evolucionistica. Secondo Del Noce nell'irreligione naturale si esprime un'empietà e un rifiuto del sacro e della religione maggiore di quanto è presente nell'ateismo, poiché si allontana l'idea stessa di religione. In Acquaviva il termine di eclissi intende alludere alla difficoltà di ogni prognosi sicura sul destino religioso dell'umanità (cf. p. 306), per quanto venga lasciata uno spiraglio aperto nel senso di un non definitivo tramonto del sacro: si parla infatti di eclisse e non di scomparsa.

Occorre gettare uno sguardo sul cammino attraverso cui si perviene all'irreligione naturale, al declino dell'idea di Dio nella cultura e infine all'ateismo. Su quest'ultimo aspetto la *Gaudium et Spes* avanza una considerazione di grande rilievo, ossia che l'ateismo non è qualcosa di originario ma di derivato, e in quanto tale richiede un accertamento delle diverse cause che lo inducono (cf. n. 19). La sua non-originarietà solleva dunque la domanda se sia possibile superarlo e come. Tracciamo per cenni una linea

di sviluppo del tema a partire dal progressivo svuotamento dell'idea di Dio accaduto in filoni del pensiero moderno, e che conduce all'assunto che la religione e la stessa religiosità siano solo uno stadio ormai superato della nostra infanzia come specie. Questo assunto oggi diffuso ha il suo 'prologo in cielo', ossia nelle altezze del pensare non più in grado di mantenere un contatto con Dio: intendo dire che l'impoverimento della sua idea produce esiti dovunque, che la cultura non ha forse esaminato con la necessaria attenzione, anche quando ha tracciato la dialettica dell'ateismo che di caduta in caduta conduce al secolarismo più severo.

Nell'elaborare il problema della secolarizzazione Weber, Schmitt e Löwith hanno perlopiù proceduto in senso antropocentrico, imperniando la loro analisi sull'uomo, ma lasciando da parte un elemento fondamentale: il riferimento alle varie idee di Dio che gli uomini e le culture formano secondo le epoche. Il pur significativo cenno weberiano alla 'sdivinizzazione' (*Entgöttlichung*) non pare sufficiente ad imprimere un diverso percorso alle categorie impiegate per interpretare il processo di secolarizzazione cui è andato incontro il cristianesimo in Europa nel suo rapporto con la vita civile e le conoscenze. In effetti l'analisi si occupa dei modi con cui nella cultura si forma una diversa autocomprensione dell'uomo, e assai meno dell'alterazione, svuotamento e declino dell'idea di Dio occorso in ampi settori della cultura moderna. Lo stesso pensiero cristiano ha fornito con parsimonia tale prestazione. Ne troviamo un primo sviluppo in Maritain, che in *Umanesimo integrale* lo situa entro il tema denominato 'la tragedia di Dio':

Nel primo momento della dialettica umanistica Dio diviene il garante del dominio dell'uomo sulla materia. È il Dio cartesiano. La trascendenza divina è allora conservata, ma capita umanamente – univocamente – con una ragione geometrica incapace di elevarsi al conoscenza analogico; e perciò questa trascendenza comincia a pericolare ... Per Cartesio Dio è il garante della scienza e della ragione geometrica e la sua idea è la più chiara. E tuttavia l'infinito divino è dichiarato del tutto imperscrutabile, noi siamo ciechi per esso, di guisa che un germe di agnosticismo è già presente nel razionalismo cartesiano ... Al secondo momento della dialettica umanistica Dio diventa un'idea. È il Dio dei grandi metafisici idealisti. La trascendenza divina è ora respinta, e ne occupa il posto una filosofia dell'immanenza. Con Hegel Dio apparirà il limite ideale dello sviluppo del mondo e dell'umanità. Infine al terzo momento della dialettica umanistica è la morte di Dio che Nietzsche si sentirà la terribile missione di annunciare. Come Dio potrebbe vivere ancora in un

mondo dal quale sta per scomparire la sua immagine, cioè la personalità libera e spirituale dell'uomo?<sup>12</sup>

Nella gnosi hegeliana va a fondo il cristianesimo ed emerge uno pseudocristianesimo che attinge a piene mani al linguaggio della rivelazione, allontanandolo dal suo senso proprio e dunque distorcendolo. "Dio è spirito" significa in Hegel che Dio è conoscibile e conosciuto; il sapere assoluto lo esaurisce superando la differenza fra fede e sapere. La filosofia è teosofia, sapienza assoluta su Dio. Dio è spirito significa che egli si manifesta necessariamente, che nessun mistero, nessuna teologia negativa è più necessaria. Se né metafora, né parabola sono più richieste per parlare convenientemente di Dio, ciò significa che la filosofia ha esaurito e inverato nel proprio concetto la fede religiosa. Dio si ritira, Dio adotta la kenosi, affinché l'uomo si dispieghi in pienezza: tale un possibile esito dello pseudocristianesimo hegeliano, che infine sbocca nel Dio che scompare. Questo ha dato l'impulso liberatore affinché l'uomo si liberi di lui: l'ateismo dunque come compimento del cristianesimo.

In certo modo Nietzsche ha veicolato tesi che possono riportarsi a questo cespite. In *Così parlò Zarathustra* (cf. P. IV, "A riposo") si legge che la *scientia Dei* del vecchio papa sa come Dio morì: scomparve trasformandosi, divenendo nel processo delle sue metamorfosi. Il vecchio Dio non vive più e per l'uomo è meglio essere lui stesso Dio. Ma anche l'uomo che cercava Dio al di là di sé è finito; è morto tanto quanto il Dio trascendente e inconoscibile.

Giunti a questo punto della dialettica dell'antropocentrismo, si pone la domanda: che cosa ne è dell'uomo? Sta accadendo l'oltreuomo nicciano? In realtà sta accadendo la crisi del progetto ateo, come venne intuito rigorosamente da Dostevskij in *I demoni*. Il tracciato maritainiano che prende le mosse da Cartesio e giunge ad Hegel e Nietzsche, può essere dunque sviluppato, guardando verso Dostoevskij che con eccezionale acutezza ha visto ciò che sfuggì largamente a Nietzsche. Kirillov, in cui si incarna una figura notevole dell'antiteismo ottocentesco, desiderava la nascita dell'uomo nuovo e la morte di Dio.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> *Umanesimo integrale*, Borla, Torino 1963, pp. 85 ss. In *Introduzione all'ateismo moderno* C. Fabro ha offerto una notevole prestazione sulla cadenza atea della modernità, in un processo argomentativo che dipana le conseguenze del cogito sul piano della filosofia, e forse meno su quello della cultura.

<sup>13</sup> *I demoni* escono nel 1871-72, prima della *Gaia scienza* pubblicata nel 1882. Ciò proverebbe che Dostoevskij ha intuito e svolto questi aspetti prima di Nietzsche, e la cosa riveste un grande significato.



Nel complesso personaggio di Kirillov, una sorta di idea in movimento, Dostoevskij configura una forma di ateismo di straordinaria coerenza e notevolmente elaborata. In questa sede ci limitiamo a ricordare il filo conduttore della sua rigorosa dialettica, sufficientemente schizzata in due frasi di Kirillov:

Ora l'uomo non è ancora un vero uomo. Verrà l'uomo nuovo, felice, e superbo. E colui al quale sarà indifferente vivere o non vivere, quello sarà l'uomo nuovo. Colui che vincerà il dolore e la paura, quello sarà Dio. E non ci sarà più l'altro Dio.<sup>14</sup>

E prosegue:

Colui che vuole la libertà fondamentale deve avere il coraggio di uccidersi... Chi ha il coraggio di uccidersi, è Dio... Sono obbligato a spararmi, perché la massima manifestazione del mio libero arbitrio è uccidere me stesso (p. 162 e p. 672).

Kirillov ha compreso che il massimo attributo dell'uomo senza Dio, del suo esser-Dio, è l'Arbitrio, il Libero Arbitrio, e ne tira le conseguenze. Poiché l'uomo manca della facoltà esclusivamente divina di creare dal nulla, per scimmiettare Dio e mettersi al suo posto non può far altro che decreate, pervenendo con rigorosa logica al suicidio come atto di instaurazione dell'uomo nuovo come 'nuovo Dio'.

"Il Dio in alto non sarà più" è appunto l'annuncio della morte di Dio, emanato non dal nicciano uomo folle sulla piazza del mercato ma dal candidato al suicidio, l'ingegner Kirillov. Questi annuncia col suo suicidio la nascita dell'uomo nuovo, ma il suo accadere coincide col suo scomparire. Anche in ciò Dostoevskij è andato più in profondità di Nietzsche, nel senso che nel secondo è meno radicale e delineato il rimbalzo sull'uomo della morte di Dio. L'antropocentrismo che Dostoevskij dipinge con inflessibile lucidità, è intimamente contraddittorio e suicidario: per togliere Dio, deve togliere l'uomo. La suprema paradossalità del discorso di Dostoevskij è che l'avvento dell'uomo nuovo che si pone al posto di Dio, coincide con l'annientamento tramite suicidio del soggetto.

È difficile ritenere nichilismo e ateismo concetti convertibili, ma altrettanto arduo negare una loro relazione. In tal caso sorge la domanda: quale dei due fenomeni produce effetti più vasti e poderosi dell'altro? La consecuzione dei processi accaduti nella modernità sembra dichiarare che dapprima si sviluppano forme di ateismo che in genere congedano la metafisi-

<sup>14</sup> *I demoni*, Bur, Milano 1999, p. 161 s.

ca e tengono ferma l'etica, ritenendo con Bayle che sia possibile e perfino auspicabile una valida e ben congegnata città degli atei, operante sulla base di un codice morale supposto universale. Questa posizione non è durata a lungo e ha lasciato il passo non solo a forme virulente di antiteismo, ma è entrata in crisi nello stesso ambito della morale, che si è sbriciolata in molteplici codici di comportamento. Come ulteriore passo si rileva che il significato declina o si frammenta, per cui gli uomini si trovano senza bussola, senza scopo e senza risposta al perché, e dunque tutto si confonde nell'avvento del nichilismo compiuto.

### *L'irreligione occidentale e l'ateismo a base positivistica e scientifica*

Il termine 'irreligione' significa all'incirca questo: non solo che Dio non esiste e se mai vi è stato non ha lasciato alcuna traccia di sé, ma che – se anche vi fosse – non ci servirebbe in nulla nel cammino con cui procediamo a edificare le nostre vite individuali e sociali; sarebbe anzi inutile e superfluo. Irreligione dunque come compiuto ateismo, desiderio che Dio non sia, convinzione che il sentimento dell'inesistenza di Dio sia quello più retto e sano, persuasione che sentire la mancanza di Dio come mancanza sia un'idea storta. Tra le note forme di ateismo (politico-positivo, negativenichilistico, tragico che ritiene l'esistenza umana rinchiusa in una contraddizione non-dialettica ossia senza esito e soluzione, scientificistico capace di avere fiducia solo nella scienza come luce che dissipa le tenebre della non-conoscenza, illuministico 'antisuperstizione' nel senso che vede nella religione e nell'idea di Dio semplice impostura dei preti,) è quasi scomparso l'ateismo politico positivo del marxismo, che sino ad alcuni decenni fa dominava la scena. Viceversa manifesta nuova lena l'ateismo a base positivistica, che ripone fiducia solo nella scienza, e per il quale la teoria dell'evoluzione è la nuova 'filosofia prima'.

Mantiene inoltre una certa vena di presenza l'ateismo a sfondo illuministico e vagamente massonico, in cui la religione e il cristianesimo sono intesi soprattutto come superstizione e trucco clericale. Mentre persiste come posizione in certo modo perenne l'ateismo' (le virgolette intendono accennare alla domanda: si tratta di vero ateismo?) che si ritrae vulnerato dinanzi allo scandalo del male e che rende Dio quasi-responsabile di ciò. Di conseguenza questo 'ateismo', non volendo forse mettere sotto accusa Dio, opina che sia meglio per lui e per noi che non ci sia; oppure ritiene che egli vada rifiutato perché, essendoci, non interviene e così si dimostra ingiusto e crudele.

Quale fase estrema dell'ateismo si pone l'antiteismo, ossia l'idea che Dio non è solo l'ente che non esiste, ma quello di cui *non si deve* aver bisogno. Un simile approccio si riverbera sul significato e la permanenza della religione. Schopenhauer suggerisce che la sua filosofia sia destinata a sostituire infine la religione. Dopo di lui ma su altro cammino Comte teorizza la fine necessaria di ogni religione e di ogni metafisica come naturale conseguenza dello sviluppo dell'albero delle scienze. In Marx il superamento della religione è visto come un momento intrinseco all'avvento della rivoluzione sociale. Si tratta di alcune soltanto tra le forme di oltrepassamento della religione. Qui ci soffermiamo su quella a base positivista, meno aggressiva e violenta dell'ateismo scaturente dal marxismo e portato all'acme dell'oppressione dal socialismo sovietico e affini, ma non per questo meno determinata nel demolire.

“Il prodursi dello scientismo indica sempre una crisi della filosofia”.<sup>15</sup> Questa espressione di Del Noce attira l'attenzione sull'irreligione di derivazione scientifica e positivista, un'ala della cultura mondiale in crescita negli ultimi decenni, forse anche per il nuovo vigore che ha assunto la teoria dell'evoluzione. Nell'ateismo scientifico il mondo è considerato prodotto dal caso, ogni suo ordine essendo totalmente contingente, e dunque assolutamente modificabile dall'azione umana che assume carattere prometeico, anche nei confronti dell'uomo stesso e della trasformazione della sua essenza (se ciò fosse possibile).

Ancor oggi Comte, alfiere di un ateismo persistente, rimane un importante profeta della nostra epoca, sebbene gli orizzonti qui come altrove si siano di molto abbassati: non attendiamo dalla scienza-tecnica la 'religione positiva dell'Umanità' di cui diceva Comte, ma molto più terra terra esigiamo dalla scienza benefici ed utilità per il soggetto singolo, che è a tal punto rinchiuso in se stesso e nella sua ricerca di benessere e salute, da dimenticarsi dell'esistenza dell'alterità. Nella società tecnologica e individualistica l'altro è sentito come estraneo, straniero, separato, *alienus*: un concorrente, un potenziale nemico, che appartiene ad un'altra tribù. Ne consegue un'alterazione della questione antropologica nel senso che lungo questo cammino si perviene ad un uomo senza traccia di Dio, fatto dalla tecnica ad immagine di se stesso. Il progresso dello scientismo tecnologico può condurre alla depersonalizzazione e alla crisi della persona, che viene oggettivata, privata della sua interiorità e preparata per essere manipolata.

<sup>15</sup> *Il problema dell'ateismo*, p. 306.

L'empirismo cui spesso lo scientismo si lega, e per il quale esiste solo il verificabile, è incline a favorire la riduzione della persona a mera vitalità, il cui fondamentale bisogno è star bene, l'essere in salute.

Nell'irreligione scientificista si ritiene che il disordine sociale e spesso perfino il male possano essere eliminati dal mondo mediante la nostra azione pilotata dalla scienza-tecnica: il progresso può imporsi se noi lo vogliamo, se riusciamo a battere le forze oscurantiste contrarie alla tecnologizzazione e razionalizzazione del mondo. In tale assunto si manifesta la nuova prospettiva dell'ateismo scientificista: sostituire l'ateismo rivoluzionario di tipo politico-positivo a matrice marxista, con l'ateismo progressivo di origine scientificista, legato non all'idea di rivoluzione ma a quella di *progresso*, mediato dalla scienza-tecnica e sorretto dal criterio di utilità, non dal principio di giustizia. E si dichiara la preminenza della rivoluzione attraverso la scienza sulla rivoluzione mediante la politica, processo in cui giunge a compimento una fondamentale trasformazione, quella che sostituisce una scienza della contemplazione del mondo con la scienza del suo sfruttamento. Forse in alcune parti della cultura permangono forme di contemplazione di tipo estetico, religioso, filosofico, ma l'orientamento dominante della civiltà economico-tecnologica va per altri cammini, verso un fare e un produrre tecnico come leva centrale della vita. Mentre la prassi dicendo riferimento all'azione umana, mantiene un rapporto con l'uomo e la sua soggettività, nel fare tecnico emerge l'elemento del produrre e il suo allontanamento dal soggetto. La sostituzione del fare al contemplare può funzionare per il tempo in cui la tecnica colloca lo sfruttamento delle cose al posto del servaggio degli uomini, ma poi alto è il rischio che la tecnica proceda a unire in sé i due sfruttamenti. Ciò accentua la propensione, presente nell'attuale sinolo di scienza e tecnica, a non entrare in rapporto con ciò che è degno di essere interrogato e indagato, e ad agevolare la depersonalizzazione. Un atteggiamento antipersonalistico è insito nell'uso del complesso scientifico-tecnico quando questo, separando nell'uomo elemento biologico e vitale dall'elemento 'spirituale', riconduce la persona alle sue funzioni alte (coscienza, libertà, autocoscienza), e nega l'esser-persona a chi non può esibire immediatamente questi caratteri.

La diffusa postura materialistica nella cultura rappresenta il punto di arrivo della dissoluzione del sacro. Il materialismo allo stato puro non è forse un punto di partenza (talvolta lo è pure), quanto piuttosto un punto di arrivo di una dialettica di singolare coerenza, che inizia con la negazione di Dio, prosegue con la cancellazione del divino, del sacro e del santo, e si conclude con la reificazione materiale del soggetto umano, pensato come

null'altro che materia animata. Ciò che il materialismo e l'irreligione tentano di dissolvere è, oltre al santo e al sacro religioso, il sacro 'naturale', quel sacro soffuso di sentimenti di reverenza e di timore che genera in noi. Questo è appunto l'ambito che la critica dell'illuminismo e dello scientismo tentano di dissolvere, nell'intento di fare tabula rasa di ogni sacralità e non di rado di ogni senso di stupore e meraviglia: sotto questo profilo l'atteggiamento angustamente razionalistico si mostra non solo arido, ma capace di sopprimere le radici da cui emerge e si nutre il filosofare.

Togliendo il sacro, illuminismo e scientismo non recano servizio all'uomo: quando tutto è secolarizzato e desacralizzato, tutto può ugualmente bene essere arbitrariamente sacralizzato, poiché l'uomo manifesta un incoercibile bisogno di sacralizzare qualcosa. Forse vale la regola: quando gli uomini non credono più a niente di quanto procede dalla bocca di Dio, sono pronti a credere a tutto.

Un elemento della perdita del sacro è l'imporsi nella vita sociale e nel circuito dello scambio di oggetti privi di un carattere di sacralità tra cui la moneta, il denaro. Questo è privo di ogni connotazione di sacro e di santo: un puro mezzo di scambio universale che non veicola valore simbolico e che fonda una nuova 'religione' secolare del mero utile.

### *La secolarizzazione e il suo contrario*

Con l'ateismo scientifico e l'irreligione si sviluppa, come detto, un processo di desacralizzazione e di secolarizzazione iniziato da tempo e che spesso giunge a compimento. Questo fenomeno non rappresenta però l'intero quadro, poiché più recentemente accade un processo di ritorno e di nuova presenza delle religioni sulla piazza pubblica, su cui merita soffermarsi.

Vari sociologi della religione ci avvertono che da circa trent'anni sta accadendo una *deprivatizzazione della religione*, che implica una desecolarizzazione.<sup>16</sup> Varie evidenze empiriche parlano di una nuova presenza pubblica della religione nel Nordamerica, in Europa, nei Paesi islamici, in India, nell'antica Urss, in Irlanda, Jugoslavia, Indonesia; in alcuni casi a questo evento si lega un aumento di dispute fra le varie religioni. La deprivatizza-

<sup>16</sup> Su questi aspetti cf. il mio *Religione e vita civile* (Armando, Roma 2002), che mentre mette in questione le teorie radicali della secolarizzazione come necessario declino e infine scomparsa della religione, conferma il nucleo valido della secolarizzazione quale differenza fra sfera religiosa e sfera civile.

zione comporta un nuovo ruolo pubblico delle religioni e una critica delle dottrine radicali sulla secolarizzazione che marginalizzano o escludono l'influsso della religione sulla civiltà. Di fatto le tradizioni religiose costituiscono tuttora e probabilmente costituiranno in futuro un ambito importante per la riflessione morale, la comunicazione intersoggettiva, la ricerca di senso. Entrando nella sfera pubblica e cooperando a stendere l'ordine del giorno delle questioni sottoposte al dibattito pubblico, le religioni costringono le società attuali a riflettere collettivamente sui loro assunti normativi; a mettere in discussione la pretesa dello Stato e del mercato a operare secondo una razionalità ristretta e spesso strumentale, che non tiene conto adeguato della persona, dei valori morali, del bene comune.

L'ingresso della religione nel pubblico può dare avvio a un postmoderno diverso, a una religiosità postmoderna lontana da quella moderna privatizzata e a un suo impatto nuovo sulla vita civile, nell'intersezione di due grandi cespiti: il carattere pubblico del cristianesimo quale religione dell'Incarnazione che da tale centro assume il suo carattere tipicamente incarnatorio; e la possibile apertura, segnalata dall'evento di lungo periodo sulla deprivatizzazione della religione, di un ciclo postmoderno non segnato o meno segnato dalla separazione liberale fra pubblico e privato.

Se le religioni assumono ruoli pubblici, ciò implica che le teorie sull'inevitabilità della secolarizzazione e il suo irrefrenabile incremento debbano venire sottoposte ad attenta analisi. Esse prevedevano per la religione un ruolo sempre più marginale, mentre di fatto le grandi religioni mondiali intervengono con appelli alla persona e con considerazioni normative nell'agenda pubblica e nei sistemi differenziati del moderno (Stato, economia, scienza, diritto) per partecipare alla definizione della sfera pubblica e di quella privata, alla determinazione dei rapporti fra diritto e morale, fra persona, famiglia e società, nazioni e sistema mondiale, economia e etica. La revisione delle usuali dottrine sulla secolarizzazione è un compito che spetta in vario modo alla filosofia, alla sociologia, alla teologia. Le dottrine correnti spesso includono in modo mescolato e perciò non adeguatamente chiarito almeno tre prospettive: *a)* l'assunto generale e scopertamente ideologico che intende la secolarizzazione come inevitabile e benefica, e che spesso auspica, come accade nell'illuminismo radicale, un completo *declino religioso*. Applicata al cristianesimo questa idea di secolarizzazione viene a coincidere con quella di scristianizzazione; *b)* l'idea di secolarizzazione come confinamento della religione al mero *privato*; *c)* la teoria che legge la secolarizzazione come legata alla differenziazione moderna delle molteplici sfere dell'attività civile e alla maggiore differen-

ziazione fra sfera religiosa e sfera civile (tema della laicità e della 'secolarizzazione delle istituzioni'). Ora se la terza forma appare accettabile a patto che non si trasformi in una piena privatizzazione della religione, assai problematiche risultano le altre due, essendo più l'espressione di una posizione preconcepita e ideologica che il risultato di evidenze empiriche le quali anzi in vari casi procedono in direzione opposta. Ciò consente di sostenere che la prima e la seconda versione delle dottrine sulla secolarizzazione finiscono per appartenere al versante del desiderio e della decisione fondata su atto del volere: il desiderio che il declino delle credenze e delle pratiche religiose nel moderno sia la realizzazione della storia dell'umanità nel suo evolvere dalla superstizione alla ragione.

Gli studi sociologici che offrono materiali empirici per comporre un diverso quadro sulla secolarizzazione/desecolarizzazione, vanno affiancati da interventi filosofico-teologici intesi a mostrare i punti deboli della critica illuministica radicale della religione. Tale critica si muoveva lungo tre assi: uno di tipo cognitivo in genere molto dipendente dalle nuove visioni scientifiche, in base a cui si riteneva finita la razionalità latamente metafisica e infondata ogni visione soprannaturale della vita; un asse antiteologico rivolto alla critica dell'idea di Dio e a pensare la religione come proiezione falsa e alienata di bisogni umani o delle paure dei primitivi dinanzi alle forze della natura; un asse pratico-politico rivolto contro le istituzioni ecclesiali nell'intento di limitarne sempre più l'influsso sull'uomo e la civiltà. Le tre modalità della critica illuministica della religione svolsero un ruolo efficace. La prima trovò un appoggio nella pretesa superiorità della visione scientifica del mondo su quelle prescientifiche, ridotte a conoscenza primitiva che sarebbe stata spazzata via dalle luci della ragione con il sapere e l'istruzione. La seconda si legò all'antropocentrismo che in vari modi cercò di dissolvere l'idea di Dio e quella di religione riportandole a proiezione di paure, desideri, psichismi umani; la terza rivolse i propri strali contro la consueta alleanza fra trono e altare dell'antico regime, e dopo la sua dissoluzione contro ogni tentativo di vitalizzare religiosamente la sfera pubblica.

### *Commiato*

1) L'irreligione occidentale si trova in una situazione ancipite, sospesa fra incremento e ritorno. Forse il termine 'occidentale' è diventato equivoco e meglio sarebbe parlare di irreligione europea, poiché l'altra grande fetta dell'Occidente, il Nord America, manifesta la singolarità degli Stati Uniti in cui la separazione fra religione e vita civile è diversa che in Europa. In certo

modo è ancora valida l'idea di Tocqueville, secondo cui entro la separazione costituzionale fra Stato e Chiesa, la religione è fondamento indipendente della politica e che essa "contribuisce potentemente alla conservazione della repubblica democratica in America".<sup>17</sup>

In Europa l'irreligione rimane forte e spesso militante nel senso dell'ateismo o comunque della separazione fra sfera pubblica e sfera privata. In altri contesti extraoccidentali si assiste ad un forte risveglio di identità religiose di vario genere, che leggono la religione come un elemento centrale della civiltà. In merito si potrebbero portare in appoggio le posizioni di tanti pensatori, da Vico a Maritain, a Dawson e altri ancora. Limitiamoci a ricordare quanto emerge da uno scritto di J. Ratzinger, per il quale

In tutte le culture storiche conosciute la religione è elemento essenziale della cultura, anzi è il suo centro determinante, è ciò che definisce la compagine dei valori e dunque l'ordine interno del sistema della cultura.<sup>18</sup>

## 2) Abbiamo iniziato osservando che

L'uomo europeo non è solo quello di Kant, di Hegel, di Nietzsche o di Cartesio. Esistono nella tradizione europea orientale ed occidentale sorgenti più profonde dell'umano, là dove questo si inerpica verso il divino, il sacro, il santo, alla ricerca di una presenza o di un'assenza di cui vi è nostalgia.

Nelle inedite condizioni della cultura attuale vi è bisogno di un nuovo Umanesimo e del respiro dell'altro polmone dell'Europa (l'orientale), ben più che di scientismo e di radicale neoilluminismo, il quale intenderebbe imprimere in modo esclusivo all'Europa la sua forma, procedendo a marginalizzare le sorgenti cristiane ed affidandosi quasi solo alla scienza-tecnica da un lato e ai diritti umani dall'altro.

<sup>17</sup> *La democrazia in America*, I, II, c. 9.

<sup>18</sup> J. Ratzinger, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, p. 61.



# LA TRASCENDENTALITÀ DEL SACRO E LA SUA FONDAZIONE METAFISICA

BATTISTA MONDIN

## 1. *La nozione di trascendentale*

Prima di provare il carattere trascendentale del sacro, ritengo opportuno premettere alcune precisazioni intorno al concetto di trascendentale anche se si tratta di nozioni con cui abbiamo tutti una notevole familiarità.

In filosofia il termine trascendentale conosce due usi principali: quello aristotelico-scolastico e quello kantiano. Nella filosofia aristotelico-scolastica sta ad indicare le proprietà fondamentali dell'essere, che secondo alcuni autori sono quattro: l'uno, il vero, il bene e il bello. Nella filosofia kantiana trascendentale sta ad indicare le condizioni a priori del conoscere e il loro studio (estetica trascendentale, analitica trascendentale e logica trascendentale).

Secondo San Tommaso che su questo punto non fa altro che esplicitare il pensiero di Aristotele, all'essere in quanto essere – come pure all'ente in quanto ente – spettano di diritto tutte quelle proprietà che si possono “convertire” con esso, vale a dire quelle proprietà che hanno la stessa estensione dell'essere anche se non la medesima connotazione. Tali proprietà, secondo l'elenco del *De potentia*, sono l'unità, la verità e la bontà.

Infatti, scrive il Dottore Angelico,

queste tre modalità aggiungono all'essere qualche cosa senza peraltro imporre restrizioni al suo contenuto; infatti se imponessero delle restrizioni non sarebbero proprietà universali dell'ente. Perciò non può trattarsi che di aggiunte di ordine logico (*secundum rationem*) cioè delle connotazioni: l'uno aggiunge all'ente la connotazione della negazione (in quanto dice che è indiviso); mentre la verità e la bontà aggiungono la connotazione di una relazione: relazione

con l'intelletto nel caso della verità; relazione con la volontà nel caso della bontà.<sup>1</sup>

Come risulta da questo splendido testo ciò che è proprio dei trascendentali è di essere distinti dall'ente (essere) solo logicamente (*secundum rationem*), non realmente. In effetti non sono delle aggiunte all'ente (essere) ma sono soltanto aspetti dell'essere: sono rapporti dell'essere o con se stesso (unità) o con gli esseri ragionevoli: con l'intelletto nel caso della verità, con la volontà nel caso della bontà, con il sentimento nel caso della bellezza. Così la verità viene appresa, la bontà viene desiderata, la bellezza viene ammirata. Realmente indistinti dall'essere, i trascendentali sono necessariamente coestensivi all'essere stesso: dicono tutto l'essere anche se da un punto di vista particolare: dal punto di vista della sua indivisione interna, della conoscibilità, dell'appetibilità e del fascino.

Una seconda caratteristica dei trascendentali è di essere convertibili oltre che con l'essere anche tra di loro. Così la verità è convertibile con la bontà e con la bellezza; viceversa la bontà è convertibile con l'unità, la verità e la bellezza, ecc. Per cui in un ente c'è tanta verità quanta bontà e c'è tanta bontà quanta bellezza, ecc. In altre parole tutti i trascendentali coincidono, pur restando logicamente distinti l'uno dall'altro.

Rifacendosi a Sant'Agostino, San Tommaso distingue due specie di verità ontologica: una verità ontologica *misurante* ed una verità ontologica *misurata*:

Occorre tener presente che le cose si possono rapportare all'intelletto in due maniere differenti: 1) come *misura a misurato*; così, per esempio, si rapportano le cose naturali all'intelletto speculativo umano; infatti la nostra mente si dice vera in quanto si conforma alle cose e falsa in quanto discorda da esse (...). 2) In secondo luogo, le cose si possono rapportare all'intelletto non come misura al misurato ma come il *misurato al misurante*: ciò accade rispetto all'intelletto pratico che è la causa delle cose. Onde il lavoro di un artigiano si dice vero quando realizza l'idea che egli voleva realizzare; si dice invece falso quando non la realizza. Ora, siccome tutte le cose si rapportano all'intelletto divino come gli artefatti al loro artefice, ne consegue che ogni cosa si dice vera in quanto possiede una forma che imita l'idea di Dio.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> San Tommaso, *De potentia* IX, 7 ad 6.

<sup>2</sup> San Tommaso, *In I Perihermeneias* lect. 3, nn. 28-29.

Ma a voler essere ancor più precisi si possono distinguere due verità ontologiche misuranti (e di conseguenza anche due verità ontologiche misurate): una primaria, che funge da misura di tutte le cose e allora si tratta della mente divina; ed una secondaria, che è quella che funge da misura immediata della verità delle nostre idee, e questa funzione spetta alle cose: sono esse che fanno da criterio di verità delle nostre conoscenze. Di qui la celebre definizione di verità come *adaequatio rei et intellectus* (corrispondenza tra la mente e le cose).

Queste distinzioni che San Tommaso propone per la verità hanno carattere generale e valgono per tutti i trascendentali: quindi anche per l'unità, la bontà e la bellezza. In tutte queste proprietà dell'essere c'è un misurante e un misurato. Il misurante e la misura prima di ogni cosa è sempre Dio (l'unità, la verità, la bontà e la bellezza di Dio); mentre i misurati sono tutti gli enti finiti: le creature.

Una importante osservazione che vale per tutti i trascendentali è che essi sono anche le finestre attraverso le quali l'uomo guarda alla realtà: egli guarda all'essere come uno, come vero, come bello, come buono. Inoltre i trascendentali sono anche le risposte che l'uomo dà all'essere che lo interpella da determinati punti di vista: dell'unità, della verità, della bontà, della bellezza ecc.

## 2. Definizione del sacro

Nella sua accezione più propria il termine "sacro" significa ciò che appartiene ad un ordine di cose separato, riservato, inviolabile, che dev'essere oggetto di rispetto religioso da parte di un gruppo di credenti.<sup>3</sup>

È l'opposto di profano.

Per quanto concerne l'uso del termine, la sua estensione è indefinita: si applica a luoghi (il luogo sacro, come i templi, i santuari, le chiese, le padoe, ecc.), a periodi di tempo (i giorni sacri, le feste religiose, ecc.), ad azioni (i riti sacri, i sacramenti, ecc.), a persone (le persone consacrate, i re che hanno ricevuto l'unzione sacra, i monaci, ecc.), a testi narrati o scritti (formule rituali, miti, scritture sacre, ecc.), ad oggetti (feticci, sacramenti, ecc.), ad immagini (immagini sacre), a spettacoli (sacre rappresentazioni, ecc.). In tutti questi casi la qualità del sacro ha per effetto di richiedere una rispo-

<sup>3</sup> A. Lalande, *Dizionario critico di filosofia*, ISEDI, Milano 1971, p. 765.

sta speciale, un comportamento particolare differente dal comportamento che si tiene di fronte allo stesso genere di cose ma prive di sacralità: a un luogo sacro si accede e vi si rimane in determinate condizioni (per esempio senza scarpe col capo coperto, in silenzio); nel tempo sacro si sospendono le attività profane (per esempio il lavoro, il bere alcolici, ecc.); di fronte ad una persona sacra sono obbligate certe cose (per es. il prosternarsi), proibite altre (per es. toccarla) ecc.

Per un primo approccio al concetto di sacro vale la pena interpellare la filologia. Sacro proviene dal latino *sacer* che a sua volta viene da *sancire* che vuol dire conferire validità, realtà, far sì che qualcosa diventi reale. *Sancire* si applica alla legge, agli impegni, alle istituzioni, ad uno stato di cose. Grazie a questa nozione fondamentale di *sancire* diviene comprensibile il senso originale del radicale indoeuropeo *sak*: "esistere, essere reale". *Sak* tocca il fondamento del reale: è la struttura fondamentale delle cose.

Dal radicale *sak* deriva anche *sanctus* che qualifica soprattutto le persone. I re sono *sancti* perché sono scelti dagli auspici e quindi in conformità con la volontà degli dèi, perciò *sanctus* dà la qualifica speciale che il re possiede per poter esercitare le sue funzioni. I sacerdoti sono *sancti* perché hanno a che fare con le cose sacre: essi compiono la preghiera, il sacrificio, il culto. I magistrati sono *sancti* in quanto esercitano una funzione pubblica. I senatori sono *patres sancti* in quanto la loro missione fonda le attività del popolo dell'Urbs.

### 3. La trascendentalità del sacro

Il sacro si riferisce ad una speciale qualità che gli uomini riconoscono oppure assegnano alle cose.

Di che qualità si tratta precisamente? È una qualità soggettiva (come certi sentimenti e certe sensazioni)? O è una qualità oggettiva, ossia un aspetto che si trova effettivamente nelle cose stesse o che comunque ha un suo fondamento reale nelle cose (come il peso, la figura, la bellezza, la verità, ecc.)?

Per non fraintendere la natura del sacro occorre anzitutto osservare che il sacro non è un oggetto accanto ad altri oggetti e neppure un mero sentimento. Il sacro è invece una qualità che assume sempre due aspetti, uno oggettivo ed uno soggettivo. L'aspetto oggettivo è la potenza maestosa, imponente, affascinante oppure terrificante che risiede nella realtà; invece l'aspetto soggettivo è la risposta che l'uomo dà a questo modo di essere delle cose: essa consiste nell'adorazione, la riverenza, il rispetto, il timore, la sottomissione.

Che si tratti di una qualità primaria che si può riscontrare in ogni cosa ed in ogni evento lo si desume dalla storia dell'umanità. Questa insegna che alla qualità del sacro l'umanità ha sempre prestato grande attenzione. Assiri, babilonesi, egiziani, indiani, ittiti, persiani, greci, romani, cinesi, incas, ecc. hanno attribuito un carattere sacro a piante, animali, cose (monti, fiumi, pietre), luoghi, persone, astri, a tutte le principali vicende della vita umana e a tutte le azioni più significative compiute dall'uomo. Il sacro domina i poemi omerici: nessun eroe compie gesta straordinarie per suo merito, per la sua abilità, ma per l'assistenza di Giove, Marte, Minerva o di qualche altra divinità dell'Olimpo. Mircea Eliade ha accertato che per l'uomo arcaico il significato ed il valore degli atti umani e delle cose

non sono legati al loro dato fisico bruto, ma al fatto che riproducono un atto primordiale (sacro), ripetono un esemplare mitico. La nutrizione non è una semplice operazione fisiologica, ma rinnova una comunione. Il matrimonio e l'orgia collettiva rinviano a prototipi mistici: li si ripete perché sono stati consacrati all'origine da dèi, da antenati e da eroi.<sup>4</sup>

Quella del sacro è una qualità trascendentale alla pari dell'uno, del vero, del bene e del bello, ossia non è unito come le qualità predicamentali soltanto a determinate categorie di esse, ma si ritrova in tutti gli enti. Anzi si può dire che il sacro è un *super-trascendentale* in quanto supera tutti gli altri trascendentali. Non solo accompagna ogni ente, ma va al di là di tutti gli enti. L'ente contiene ma non racchiude il sacro: riceve il sacro, lo manifesta ma allo stesso tempo lo nasconde. Più che una facciata dell'ente (come la bontà, la verità, la bellezza) la sacralità è l'ente stesso in quanto si presenta come simbolo, come memoria, come monumento del Sacro. Come osserva acutamente K. Hemmerle,

verità, bontà, bellezza e, in corrispondenza, essere, non si esauriscono certo nell'ente al quale si partecipano, ma la loro direzione immediata va verso l'ente, essi sono adatti a divenire asseribili dell'ente, e quindi a divenire ciò che l'ente è. L'ente invece non è sacro in se stesso, ma come indicazione che va al di sopra di sé. L'essere, il vero, ecc. hanno nell'ente la loro presenza, il loro riflesso, invece il sacro ha nell'ente il suo "monumento". L'essere dell'ente non è ovvio di fronte al sacro, anzi è prodigioso; l'ente di fronte ad esso è ciò a cui è dato che può essere. Il sacro non è il "che cosa" complessivo dell'essere, non è lo sguardo in prospettiva dell'essere sull'ente,

<sup>4</sup> M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Torino 1968, p. 17.

ma memoria riconoscente dell'essere volta all'origine che elargisce e nell'agire, è sempre nascosto.<sup>5</sup>

#### 4. *Percezione e raffigurazione del sacro*

Il sacro, essendo una qualità del tutto speciale, esige da parte dell'uomo una risposta appropriata, omogenea, sia a livello conoscitivo sia a livello affettivo e pratico, che non può essere tradotta né in termini scientifici, né filosofici, né sociologici, né psicologici, né politici ma soltanto in termini religiosi.

Girare intorno al fenomeno per mezzo della fisiologia, della psicologia, della sociologia, della linguistica significa sfuggire all'elemento unico e irriducibile che contiene: il suo carattere sacro.<sup>6</sup>

La risposta appropriata, omogenea al sacro è una sola: la *religione*. Mentre alla qualità del vero si risponde con la scienza e con la filosofia, alla qualità del bello con l'arte e l'estetica, alla qualità del sacro si risponde propriamente con la religione, la quale è per definizione quella *religatio* che unisce l'uomo al sacro. Mediante l'adorazione, la preghiera e il sacrificio che con i riti, i miti e le leggi, costituiscono gli elementi principali della religione, l'uomo si rapporta al sacro.

La percezione del sacro non è opera della ragione e neppure della fantasia o dei sensi. La sacralità che emana da una montagna (sacra), da un fiume sacro, da una persona sacra, non viene colta dai sensi e neppure dall'intelletto ma da un tipo particolare di sentimento che non è quello estetico con cui si coglie la bellezza e neppure quello assiologico con cui si coglie il valore di un'azione o di una cosa, bensì il *sentimento religioso*. È una risonanza psichica, un sentimento accompagnato da un'emozione di riverenza, di ossequio, di adorazione, di sottomissione, di fascino e anche di timore e tremore.

Rudolph Otto nella celeberrima opera *Das Heilige* (Il Sacro) caratterizza il sacro come qualcosa di essenzialmente *Numinoso*. Il numinoso, a sua volta assume due aspetti che lo qualificano in modo inequivocabile: a) l'aspetto di *mysterium tremendum* e b) l'aspetto di *mysterium fascinans*. Il primo costituisce l'aspetto ripulsivo del numinoso, il secondo ne rappresenta l'aspetto attraente o affascinante.

<sup>5</sup> K. Hemmerle, "La questione del sacro" in *Sacramentum mundi*, Morcelliana, Brescia 1977, c. 316.

<sup>6</sup> M. Eliade, *Op. cit.*, p. 18.

Il sacro sollecita nell'uomo una risposta sacra cioè una risposta religiosa, come il bello necessita una risposta estetica e il bene una risposta etica e politica. Ci vuole da parte del soggetto una sintonizzazione con l'oggetto. Chi voglia imbrigliare il sacro negli schemi della ragione o negli imperativi della morale o nelle immagini della fantasia, perde l'onda del sacro e non riesce a captarlo.

All'interesse puramente *teorico* il sacro non si manifesta. Un'attenzione rivolta verso un risultato constatabile, controllabile non esclude *a priori* una conoscenza tale per cui l'essere finito non regga a se stesso. Essa però non è in se stessa sensibile al contatto del sacro. Dove nasce l'autoconsapevolezza che l'ordine è inesorabile, anzi assoluto della verità ci concerne, è già raggiunta una nuova dimensione della esistenza conoscitiva. Nemmeno al semplice fascino estetico si apre il sacro. L'incanto del bello conferisce all'atto estetico tratti affini a quello religioso; lì, però, dove lo si assapora in maniera ludica ignorando la serietà del proprio essere se stessi, l'altra qualità quella del sacro, che naturalmente traspare molto vicina al bello, non è affatto emersa. Anche ad un atteggiamento soltanto *etico* il sacro rimane precluso. Dove di fronte all'intangibile ed incalcolabile elevatezza del bene, la volontà, mentre misura, rimane rivolta in se stessa, questo bene non si svela come qualcosa di sacro.<sup>7</sup>

L'unico atteggiamento adeguato alla percezione del sacro è quello religioso, che ha come suo organo proprio il sentimento religioso. Chi non possiede il sentimento religioso per le cose non può accogliere e riconoscere il sacro; come chi non ha il sentimento estetico non può riconoscere il bello e chi non ha il sentimento assiologico non può riconoscere il valore.

Due sono i tratti specifici del sentimento religioso. Il primo è la presa di coscienza della serietà del proprio essere se stessi: non si tratta di qualcosa, ma di tutto, di me, della mia salvezza. Il secondo è l'incontro con una potenza salvifica che sottrae l'uomo dalla condizione di miseria, di alienazione, di peccato, di colpa. Il bisogno di salvezza da una parte e il dono della salvezza dall'altra sono gli ingredienti fondamentali del sentimento religioso e della religione.

La *rappresentazione del sacro* non è concettuale come nel caso della verità anche se non esclude i concetti (come avviene nel momento teologico). La rappresentazione più congeniale e più comune del sacro è il *mito*, cioè una raffigurazione o narrazione "fantastica", fabulistica dell'epifania del sacro.

<sup>7</sup> K. Hemmerle, *Art. cit.*, coll. 13-14.

Il mito – scrive Mircea Eliade – narra una storia sacra; riferisce un avvenimento che ha avuto luogo nel Tempo primordiale, il tempo favoloso delle “origini”. In altre parole, il mito narra come, grazie alle gesta degli Esseri Soprannaturali, una realtà è venuta all’esistenza, sia che si tratti della realtà totale, il Cosmo, o solamente di un frammento di realtà: un’isola, una specie vegetale, un comportamento umano, un’istituzione (...). I personaggi dei miti sono Esseri Soprannaturali: essi sono conosciuti soprattutto per ciò che hanno fatto nel tempo prestigioso delle “origini”. I miti rivelano quindi la loro attività creatrice e svelano la sacralità (o semplicemente la “soprannaturalità”) delle loro opere. Insomma, i miti descrivono le diverse e talvolta drammatiche irruzioni del sacro (o del “soprannaturale”) nel Mondo. È questa irruzione del sacro che *fonda* realmente il Mondo e lo fa come è oggi.<sup>8</sup>

Come s’è detto in precedenza, la *raffigurazione mitologica* è congeniale al sacro. Infatti l’incontro col sacro inizialmente avviene sul piano emozionale-intuitivo (e non sul piano logico-concettuale). Per questo motivo è più facile parlare del sacro per immagini, simboli, racconti che per concetti. Di fatto, poi, storicamente sia la cultura umana presa globalmente sia le singole culture delle varie popolazioni, nella fase iniziale si avvalgono maggiormente della fantasia che della ragione e del linguaggio fantastico che di quello logico. Su questo punto ha perfettamente ragione il Vico di assegnare alla fantasia un potere preminente nelle fasi iniziali di ogni civiltà.

Ma con le religioni storiche si apre una nuova epoca per il sacro e per la sua raffigurazione. Questo accade per la prima volta nella storia dell’umanità nella religione ebraica la quale deve le sue origini a tre personaggi storici ben definiti: Abramo, Giacobbe e Mosè. Per loro mezzo Jahvé, l’unico Dio (e non una qualità indefinita) stringe un’alleanza eterna di servizio, di fedeltà, di amore e di misericordia. “Tu sei il mio popolo e io sono il tuo Dio”: ecco la vocazione di Israele.

In conseguenza di tale rivelazione il popolo ebreo riconosce al Sacro una duplice attuazione: la prima è l’attuazione originaria e personale, infinita, eterna, sussistente, imperscrutabile ed ineffabile, quella di Jahvé, che è il Santo, anzi il tre volte Santo.

La seconda attuazione è quella derivata, per partecipazione, di tutte quelle cose che grazie alla bontà di Dio condividono la sua sacralità. Tutto

<sup>8</sup> M. Eliade, *Op. cit.*, pp. 27-28.



è opera sua, tutto conserva la sua impronta: perciò di ogni cosa un esemplare dev'essere riservato, consacrato a lui. In nome suo comandano i condottieri, i giudici, i re, i sacerdoti, i profeti. Per sua volontà hanno valore le leggi e i costumi.

Con il cristianesimo la situazione del Sacro sostanzialmente non cambia. Esiste anzitutto il Sacro sussistente e personale; ma diversamente dall'ebraismo la sussistenza personale non riguarda una sola persona ma tre: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Essi costituiscono la Santissima e beatissima Trinità, la Trinità dei tre Amanti, l'Amante, l'Amato, l'Amore...

Viene poi il sacro per partecipazione: tutto può acquistare la qualità del sacro, grazie all'azione di Cristo (e non più per disposizione di Jahvé), il quale concentra la sacralità nel suo Corpo mistico, la Chiesa che diventa il sacramento universale della salvezza.

In forza del suo carattere universalistico il cristianesimo si appropria di tutti i modi di raffigurare il sacro: di quello mitico per la liturgia e la catechesi, di quello teologico per i dogmi e precetti morali, di quello estetico per gli edifici sacri, per le immagini sacre, di quello filosofico per assicurare al sacro un carattere razionale, credibile.

Ma come hanno mostrato gli studiosi del fenomeno della secolarizzazione (Gogarten, Bonhoeffer, Cox), il cristianesimo comincia anche a tracciare una linea di demarcazione più precisa tra la sfera del sacro e la sfera del profano, consentendo a quest'ultima di affermarsi nella sua autonomia. Dopo il Medioevo l'autonomia del profano nei confronti del sacro assume proporzioni sempre più vaste, mediante l'autonomia della filosofia, della scienza, della politica, del diritto, della morale e, alla fine, della cultura in generale.

L'epoca moderna è, come sappiamo, l'epoca della *coscienza critica*, la quale a partire da Hume e da Kant è diventata estremamente corrosiva nei confronti del sacro, tanto da sfociare (col secolarismo e l'ateismo) in una presunta scomparsa del sacro, nella cosiddetta "morte di Dio".

Questa bufera che sembrò sradicare dal cuore dell'uomo qualsiasi traccia del Sacro, per affidare al sapere profano la soluzione di qualsiasi problema, toccò il culmine negli Anni Cinquanta-Sessanta del secolo scorso.

Ma negli ultimi decenni abbiamo assistito ad una sensazionale rinascita del Sacro, che ha dato origine a movimenti religiosi di ogni genere. Oggi gli spazi che il Sacro occupa nei mass-media (Tv, Radio, giornali, riviste) è veramente impressionante.

Ora ci domandiamo: tutto questo è razionale o è semplicemente il frutto di una fede cieca, istintiva, emotiva?

Qui dobbiamo ritornare ad interrogarci sulla razionalità della religione, perché il Sacro è l'oggetto specifico della religione.

### 5. *La fondazione metafisica della religione*

In precedenza abbiamo visto che la facoltà con cui l'uomo percepisce il sacro è il sentimento religioso, che è la facoltà conoscitiva propria della religione. È attraverso questo sentimento particolare che l'uomo da una parte avverte in se stesso la profonda precarietà e fallibilità del proprio essere, e dall'altra il dono assolutamente gratuito della propria salvezza che gli viene concesso dal Totalmente Altro. Secondo W. James il nucleo comune di tutte le religioni si compone di due parti: un senso di malessere e la sua risoluzione:

- 1) Il malessere ridotto alla sua espressione più semplice è un senso che c'è attorno a noi qualche cosa che non va, nelle condizioni in cui naturalmente ci troviamo; 2) La risoluzione è un senso che ci possiamo liberare da questo malessere unendoci alle forze superiori.<sup>9</sup>

La religione è essenzialmente un'attività, anzi un complesso di attività teorico-pratiche, affettive e speculative, interiori ed esteriori che hanno come oggetto specifico il Sacro, il Divino.

La religione, diversamente dalle altre attività, investe tutto l'essere umano: non abbraccia soltanto la mente ma anche il corpo, non solo le idee ma anche gli affetti e i desideri, non solo il pensiero ma anche l'agire e il fare; in una parola, la religione quando è presa seriamente, attraversa tutte le fibre della persona e le elettrizza da capo a fondo. La religione è penetrante e onnicomprensiva.

La realtà religiosa – scrive R. Guardini – tocca il punto più vivo dell'uomo, il centro più sensibile del suo essere personale. Ridesta perciò affetti molto specifici che riguardano solo essa: una forma speciale di pudore, di riverenza, di timore, di desiderio, di amore, di zelo, di beatitudine, di fiducia. Essa però tocca anche il centro normativo dell'uomo: la coscienza morale. Intendiamo con ciò, secondo un senso più largo, l'organo che apprende il valore. Il religioso tocca questa coscienza. Le pone le sue esigenze e non con la forza, ma attraverso il significato e il diritto (...) L'esperienza religiosa apre un "mondo", intesa la parola in senso oggettivo e soggettivo: una coordinazione di cose e di fatti, di rapporti con gli uomini e con le cose, di azioni e di opere, di esperienze e di situazioni: tutta un'altra "esistenza".<sup>10</sup>

<sup>9</sup> W. James, *Le varie forme della coscienza religiosa*, Bocca, Milano sd. p. 439.

<sup>10</sup> R. Guardini, "Fenomenologia e teoria della religione", in *Scritti filosofici II*, Fabbri, Milano 1964, pp. 244-245.

È quindi naturale che la religione, che è la risposta che l'uomo dà al Sacro, sia una risposta che muove da tutto l'essere dell'uomo: da tutto ciò che egli pensa, fa e dice (individualmente e socialmente). Essenzialmente la religione è la risposta che l'uomo dà a Dio, risposta che egli esprime attraverso i simboli, i riti, i miti, le leggi, le istituzioni.

Questa è la *religione naturale* che corrisponde a quel sentimento religioso che si trova iscritto nel DNA dell'essere umano. Scrive Hegel a questo proposito:

Ciò per cui l'uomo è uomo, per cui egli si distingue dall'anima è la coscienza (religiosa) (...) Tutto ciò in cui l'uomo cerca la sua vocazione, le sue virtù e la sua felicità, da cui l'arte e la scienza traggono il loro orgoglio e la loro fama, i rapporti che fanno capo alle sue libertà e alla sua volontà: tutto questo trova il suo punto centrale nella religione, nell'unico pensiero, nella coscienza, nel sentimento di Dio. Egli è il punto di partenza e il punto d'arrivo di tutto, da cui tutto prende il suo inizio ed a cui tutto ritorna (...) Poiché Dio è il principio e il termine di qualsiasi agire, cominciare e volere, allora tutti gli uomini e i popoli hanno coscienza di dio, della sostanza assoluta come verità che è la verità di se stesso.<sup>11</sup>

Ma oltre alla religione naturale esistono anche religioni rivelate (Ebraismo, Cristianesimo, Islamismo). Esse sono caratterizzate da una completa conversione dell'anima a Dio, al quale essa si abbandona con piena fiducia.

L'organo conoscitivo della religione rivelata non è più il sentimento religioso ma la fede. "È per fede che Abramo è stato giustificato ed è diventato padre di molti popoli" (*Rom* 4,16-17).

Passiamo ora all'ultimo punto di questa nostra breve trattazione sulla trascendentalità del sacro, quella che riguarda la sua fondazione ontologica o metafisica.

Ci domandiamo: tra religione e metafisica esistono rapporti e quali sono?

Osserviamo anzitutto che metafisica e religione sono attività nettamente distinte: oggetto della metafisica è l'ente in quanto ente e le sue cause ultime; oggetto della religione è il Sacro e la sottomissione dell'uomo al Sacro (Dio).

Il primo pensatore che ha focalizzato con chiarezza ciò che distingue la religione dalla metafisica è stato Schleiermacher. Questi in contrapposizione al razionalismo della filosofia della religione che accettava della religio-

<sup>11</sup> F.W. Hegel, "Vorlesungen über die Philosophie der Religion", Lipsia 1925, p. 1 ss.

ne solo quanto può essere ricondotto alle verità metafisiche stabilite autonomamente dalla ragione, rivendica l'originalità e peculiarità dell'esperienza religiosa, la quale come fa vedere Schleiermacher è essenzialmente diversa da quella metafisica. Anche se l'oggetto è identico, l'Assoluto, la metafisica si propone un compito speculativo teorico:

classifica l'universo e lo distingue nelle tali e tali essenze, ricerca le ragioni di ciò che esiste e deduce la necessità del reale, svolge da sé la realtà del mondo e le sue leggi.<sup>12</sup>

In questo modo, però, l'Infinito va perso: ridotto entro gli schemi finiti della spiegazione; il rapporto irrigidito che la metafisica stabilisce con l'Infinito non è adeguato perché non è immediato. Di tutt'altro genere è il rapporto che si assume con l'Infinito nella religione: è un rapporto immediato, diretto, personale. La religione è il modo soggettivo di toccare la Infinità. L'organo della religione è il *sentimento* non la speculazione, il ragionamento. Il sentimento religioso, dichiara Schleiermacher è l'unico modo autentico di mettersi in rapporto con l'Infinito, perché sa lasciarlo sussistere nella sua infinità. La religione tende a vedere nell'uomo e in tutte le cose particolari e finite "l'Infinito, l'immagine, l'impronta, l'espressione dell'Infinito".<sup>13</sup>

Una più precisa determinazione di ciò che distingue la religione dalla metafisica è stata compiuta da Max Scheler. Questi diversamente da Schleiermacher che aveva accentuato eccessivamente l'aspetto soggettivo della religione riducendola al sentimento, spiega che metafisica e religione si distinguono sia sul versante soggettivo che su quello oggettivo. Sul versante soggettivo la via conoscitiva è diversa.

L'atto religioso accetta ciò che si rivela, ciò che manifesta se stesso; l'atto di conoscenza metafisico gli si pone spontaneamente di fronte in virtù di operazioni logiche (...) Da qui anche l'immensa differenza dal processo metafisico di pensiero, che guida al concetto di *Ens a se* partendo indifferentemente da ogni ente contingente e relativo, mentre nella conoscenza religiosa di questa determinazione fondamentale del divino sono circoscritte *cose concrete o avvenimenti*, eventualmente anche esperienze psichiche, nelle quali il divino si manifesta.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> F.D. Schleiermacher, *Discorsi sulla religione e Monologhi*, Sansoni, Firenze 1947, p. 31.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>14</sup> M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, Fabbri, Milano 1970, p. 278.

Sul versante oggettivo la differenza non è meno spiccata. La metafisica riesce a scoprire un *Ens a se* ma non ne avverte né la santità né la personalità, che sono invece i due tratti distintivi con cui Dio si manifesta alla coscienza religiosa.

La metafisica può veramente *da parte sua* indicare che è nell'essenza dell'esistenza contingente di qualsiasi sfera oggettiva della realtà di aver bisogno di una causa efficiente della propria esistenza e da ciò arguire che "l'esistenza di qualsiasi ente sta in virtù dell'*Ens a se*".

La metafisica può tentare di mostrare questo concatenamento come logicamente necessario per molteplici vie di deduzione e dimostrazione (...) Qualunque cosa si concluda con la coerenza logica di tali deduzioni, è certo che la *coscienza religiosa non* giunge per questa strada all'idea del Dio santo. Che (poi) l'essere il quale possiede valore supremo, e lo possiede solo per sé e in sé, debba possedere anche l'esistenza – nonché l'ente assoluto sia necessariamente anche in sé valore assoluto – per la coscienza religiosa è un assioma ontico sintetico.<sup>15</sup>

Infine,

con l'*Ens a se* e con la sua causalità onnipenetrante per la coscienza religiosa è connesso all'idea del divino necessariamente ed essenzialmente il *valore del Sacro* con tutta la ricchezza qualitativa che gli appartiene.<sup>16</sup>

Come risulta dalle accurate analisi di Schleiermacher e di Scheler religione e metafisica sono attività umane nettamente distinte: sono due modi diversi di rispondere alla realtà, due finestre diverse da cui guardarla. La religione la considera come sacra, la metafisica come ordinata e perfettamente strutturata, la religione la considera dal punto di vista della salvezza, la metafisica dal punto della verità ultima.

Ma noi ci domandiamo: sono attività separate, magari conflittuali?

Nella storia del pensiero si incontrano posizioni di profonda insanabile conflittualità tra religione e metafisica. Ci sono filosofi come Socrate, Aristotele, Spinoza, Hume che con le armi della ragione filosofica hanno cercato di distruggere la religione. Mentre alcuni teologi (Tertulliano, Lutero, Barth) con le armi della religione hanno cercato di demolire la metafisica.

Ma anche se storicamente comprensibili queste contrapposizioni radicali tra religione e metafisica a noi sembrano sostanzialmente errate. Vediamo perché.

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 281-283.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 282.

Come ben sappiamo la metafisica è la *seconda navigazione*.

La prima navigazione è quella della scienza. Questa si muove all'interno di questo mondo. Il suo obiettivo è descrivere con la massima precisione le strutture dei fenomeni e verificare la verità di tale descrizione, formulando le leggi che li regolano. Ma la navigazione della scienza non lascia mai questo mondo, non va mai alla ricerca delle sue cause supreme.

Invece la navigazione della metafisica parte dalla constatazione che, come dice Wittgenstein, "questo mondo non è tutto", perché è un mondo finito, contingente, sempre esposto al nulla e così, col puro ragionamento, cerca di raggiungere l'altro mondo: è una veloce traversata che se si conclude felicemente, raggiunge l'altro mondo: il mondo stabile, sicuro, infinito, semplice, eterno, il mondo di Dio. Egli è l'Essere in sé, la perfezione suprema, la causa ultima di ogni cosa, colui al quale tutte le cose aspirano e nel quale tutte riposano.

Per questo motivo già Aristotele chiama la metafisica *scienza divina* e questo per due ragioni, sia perché Dio, come causa ultima di ogni cosa è il suo oggetto più eminente, sia perché Dio la possiede nel modo più eccellente.

Ora, se questo è essenzialmente la metafisica, cioè se il suo oggetto materiale – Dio – è identico a quello della religione, anche se, come abbiamo visto, il loro oggetto formale è profondamente diverso, perché la religione considera Dio come sorgente di salvezza e la metafisica come sorgente della verità ultima delle cose, risulta abbastanza chiaro che la metafisica può essere collegata con la religione in tre modi, uno indiretto e gli altri due, diretti.

Indirettamente si può collegare alla religione assumendo come punto di partenza della seconda navigazione il Sacro, cioè l'oggetto specifico della religione. Si muove dalla constatazione che il sacro si offre alla nostra esperienza con quelle proprietà di finitudine, di contingenza, caducità, partecipazione, gradualità che mostrano il suo vuoto ontologico. Così bisogna risalire al Sacro assoluto e sussistente che è Dio, causa ultima della nostra salvezza. Quindi mediante la metafisica si può assicurare una fondazione ontologica alla salvezza e alla religione.

Ma la metafisica si può collegare alla religione anche in modo diretto, assumendo il Sacro allo stesso modo come viene inteso dalla religione, il Dio della rivelazione la cui esistenza viene accolta per fede dalla religione... La metafisica cerca di dare al Sacro, a Dio, una rigorizzazione razionale, assicurando la sua esistenza con il puro ragionamento. È quanto fa San Tommaso con le sue Cinque Vie. In questo modo la metafisica porta

il *Sacro* fuori della Chiesa, nelle università, ma non lo fa per distruggerlo bensì per verificarlo, cioè per provare la sua verità. In breve, guardando al *Sacro* dal punto di vista della verità la metafisica cerca di dare all'oggetto della religione, il *Sacro*, un rigore razionale.

Il secondo modo diretto con cui la metafisica può essere di aiuto alla religione è quello di cercare di chiarire e approfondire le verità di fede e di respingere le obiezioni che si sollevano contro la fede. Ecco quanto scrive a questo proposito San Tommaso in una famosa pagina del suo Commento al *De Trinitate* di Boezio:

... Sebbene il lume naturale della mente umana sia insufficiente a rendere evidenti le verità rivelate per fede, tuttavia rimane impossibile che le verità, che Dio ci insegna mediante la fede, possano opporsi alle verità che ci sono date in noi per natura. Uno dei due lumi sarebbe infatti falso; e poiché entrambi i lumi provengono da Dio, Dio stesso sarebbe autore di falsità. Ma ciò è impossibile. Vi è di più. Poiché nelle cose imperfette si trova una qualche imitazione di quelle perfette, le verità conosciute con la ragione naturale hanno qualche somiglianza con le verità insegnate dalla fede. Come poi la dottrina sacra (la teologia) si fonda sul lume della fede, così la filosofia si fonda sul lume naturale della ragione. È quindi impossibile che le verità appartenenti alla filosofia siano contrarie alle verità proprie della fede. Sono invece inferiori.

Le verità filosofiche contengono tuttavia alcune somiglianze con le verità di fede e alcuni preamboli a esse, allo stesso modo che la natura è preambolo alla grazia. Se pertanto nelle dottrine dei filosofi si trova qualche tesi contraria alla fede, ciò non è proprio della filosofia ma piuttosto abuso della filosofia per difetto di argomentazione. È perciò possibile confutare un errore del genere mediante i principi della filosofia dimostrandone o l'assoluta impossibilità o la non necessità (...).

Così dunque, nel campo della dottrina sacra (teologia), possiamo servirci della filosofia in tre modi. Anzitutto per dimostrare i preamboli della fede che occorre conoscere nella scienza della fede. Preamboli della fede sono ad esempio le verità su Dio che si provano per mezzo della ragione naturale, come che Dio esiste, ch'egli è l'unico e altre verità di questo tipo che la filosofia prova di Dio o delle creature e che la fede presuppone.

In secondo luogo, possiamo servirci della filosofia per illustrare le verità di fede per mezzo di analogie o similitudini, al modo di

Agostino che nel libro *De Trinitate* usa molte analogie tratte da dottrine filosofiche allo scopo di spiegare la Trinità.

In terzo luogo, possiamo servirci della filosofia per confutare le tesi contrarie alla fede, mostrando o che sono false o che non sono necessarie.<sup>17</sup>

### *Conclusion*

Come afferma la *Fides et ratio*, “la fede e la ragione sono come due ali con le quali lo spirito umano s’innalza verso la contemplazione della verità”.<sup>18</sup>

La fede e la ragione, la religione e la filosofia (metafisica) sono le due ali che sospingono lo spirito umano verso la contemplazione di Dio, somma verità, radice di ogni verità e di ogni salvezza.

La religione è l’ala che sostiene l’uomo e lo salva, la metafisica è l’ala che lo spinge avanti verso una migliore comprensione della verità sia naturale che salvifica.

Nobilissima è la metafisica come scienza dell’Essere, ma non è meno nobile in quanto concorre in questo mondo a farci intendere meglio le verità salvifiche che Dio ci ha rivelato. La sua è una luce povera e debole che ci permette di vedere Dio e la sua Verità soltanto per *speculum et in enigmate*, in attesa di quella comprensione più piena e perfettamente beatificante di cui Dio ci farà dono un giorno quando raggiungeremo la Patria Beata nella danza agapica dei Tre Eterni Amanti, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, l’Amante, l’Amato, l’Amore.

<sup>17</sup> San Tommaso, *In Boethii De Trinitate*, Proemium, q. 2, a. 3.

<sup>18</sup> Giovanni Paolo II, esordio.



## IL SACRO, LA FILOSOFIA E LA VERA RELIGIONE SECONDO SANT'AGOSTINO

RICARDO FERRARA

Il gentile invito a parlare in questa Pontificia Accademia è un onore che ringrazio e una sfida che assumo con timore e con una certa speranza. Con timore perché sono appena un cauto ammiratore di Agostino, non uno degli specialisti.<sup>1</sup> Con speranza perché, dato che questi non hanno svolto il tema del sacro,<sup>2</sup> avrò l'occasione di compensare l'irreparabile della mia situazione iniziale. Finalmente, se temevo non poter riuscire a connettere in Agostino il sacro, la filosofia e la vera religione un brano del *De vera religione* (VII 12) mi ha dato la fiducia di risolvere questa difficoltà svolgendo quella che mi è sembrata una plausibile ipotesi di lavoro. Ecco il testo:

Repudiatis igitur omnibus qui neque in *sacris philosophantur*, nec in *philosophia consecrantur*... tenenda est nobis *christiana religio*, et ejus Ecclesiae communicatio quae catholica est. [Lasciamo

<sup>1</sup> Su Agostino abbiamo consultato, fra altri, Cayré F., *La contemplation augustinienne, Principes de la spiritualité de saint Augustin* Paris 1927; Idem *Initiation à la philosophie de S. Augustin*, Paris 1947; Marrou H.I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique* Paris 1938, *Retractatio* Paris 1949; Gilson E., *Introduction à l'Etude de saint Augustin*<sup>3</sup> Paris 1949; Löhrer, M., *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*, Einsiedeln 1955; AA.VV., *Augustinus Magister. Congrès international augustinien Paris (21-24 sept) 1954*, III t. Paris 1955; du Roy O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon S. Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'à 391*, Paris, 1966; Horn Ch., *Sant'Agostino* in F. Niewöhner-Y. Labbé, *Dizionario dei filosofi della religione* Vaticano 2001, 101-116; Idem, *Sant'Agostino* Bologna 2005.

<sup>2</sup> Per glossari cf. Lenfant D., *Concordantiae Augustinianaes...* Paris 1656; *Obras de San Agustín XVIII*<sup>1</sup>, Madrid 1959, 488s. Per bibliografia cf. *Obras de San Agustín I*<sup>5</sup> Madrid 1979, 709-744; T. van Bavel, *Répertoire bibliographique de Saint Augustin, 1950-1960*, Steenbruggen 1963; Miethe, T.L. *Augustinian Bibliography: 1970-1980*. Westport-London 1982; Geerlings W., *Augustinus. Leben und Werk. Eine bibliographische Einführung*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2002. *Revue des études augustinienes et patristiques*, *Revista Augustiniana, Augustinus...*

dunque da parte tutti quelli che non sanno essere né filosofi nelle questioni sacre né consacrati nelle questioni filosofiche... attenendoci alla religione cristiana e alla comunione della sua Chiesa, che è cattolica].

Nel testo interpreto che il sostanziale in Agostino è la *vera religione*, cioè la cristiana, e che in questa devono radicarsi il *sacro* e la *filosofia*. Anzi, nella vera religione filosofiamo nel sacro (*in sacris philosophamur*) e ci consacriamo alla filosofia (*in philosophia consecramur*), cioè superiamo un sacro opposto alla filosofia e una filosofia separata dal sacro.

Svolgendo questa interpretazione affermo, in una prima parte, che il sacro agostiniano raggiunge il suo vertice in una contemplazione religiosa e filosofica che intuisce nel mondo la presenza creatrice del Verbo. Poi cercherò di mostrare che la filosofia agostiniana, senza svincolarsi dall'autorità sacra, aspira a una razionalità che è al livello della filosofia del suo tempo. Nella terza parte rileverò che per Agostino la vera religione è quella che per la fede cattolica ci collega al vero Dio, uno e trino e, per la stessa fede, anche se con diversi sacri e sacramenti, si trova fin dagli inizi della storia dell'umanità.

Per quanto riguarda la metodologia lo scopo sarà procedere dall'ermeneutica del testo agostiniano fino a mettere in interazione le categorie agostiniane con altre che provengono dalla filosofia della religione (c.1.2),<sup>3</sup> prendendo cura di non incorrere in anacronismi e di non interferire nel lavoro di chi ci precede o segue nell'ordine delle diverse esposizioni.

<sup>3</sup> Otto R: *Das Heilige, über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Gotha 1917. (Le citazioni sono della traduzione francese di A. Jundt verificata da Otto stesso, *Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel* Paris 1949); Scheler M., *Vom Ewigen im Menschen*, (EM) in *Gesammelte Werke*, V Bern 1954 (EM); van der Leeuw G., *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933; Eliade M., *Le sacré et le profane*, Paris 1981; Audet J.-P., *Le sacré et le profane; leur situation en christianisme*, NRTh (1957) 33-61; Bouillard H, *La categoria del sacro nella scienza delle religioni*, in *Il Sacro* AF 43 (1974) Roma 33-56; Ricoeur P., *Manifestation et Proclamation*, *ibid.* 57s.; Étienne J., *L'homme et le sacré. Pour une clarification conceptuelle*, RThLouvain 13 (1982) 5-17; Meslin M., *L'expérience humaine du divin* Paris 1988; Schaeffler R., *Religions-Philosophie*, Freiburg-München 1983; Wagner F., *Was ist Religion?* Gütersloh 1986; Greisch J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion, I Héritages et héritiers du XIX siècle. II Les approches phénoménologiques et analytiques. III Vers un paradigme herméneutique*, Paris 2002-2004.

## 1. IL SACRO

### 1.1. *La parola "sacro"*.

Mancando lavori espliciti sul sacro agostiniano<sup>4</sup> abbiamo iniziato una ricerca "standard" facendo uso dell'odierno *software* elettronico.<sup>5</sup> L'inchiesta, abbastanza significativa se non esaustiva, della parola "*sacrum*" nelle principali opere di Agostino indicava un impiego moderato, con circa cinquecento ricorrenze in sessanta opere: poco frequenti nei primi scritti, più abbondanti nei posteriori, soprattutto nel *De Civitate Dei* che da solo contiene circa duecento.

Come discernimento preliminare bisognava differenziare due impieghi del vocabolo. Nel caso in cui "*sacer/sacra/um*" é un aggettivo astratto che delimita un altro soggetto in qualità di predicato risultava un concetto ricco in estensione ma povero in comprensione. Nel caso del sostantivo concreto che, utilizzato assolutamente, ha funzioni di soggetto sia singolare sia "quasi specifico" – come il nome "Dio" in rapporto con il Padre, il Figlio o lo Spirito Santo –, speravamo ricavare un concetto più ricco in comprensione, cioè capace di distinguersi di altri oggetti assai vicini al "sacro", tali come sacrificio, sacramento, ecc. Non trovando in Agostino distinzioni espresse abbiamo dovuto ricorrere a altri autori, consapevoli di impiegare ipotesi inquisitive, non concetti normativi. Così in tempi di San Tommaso i *caeremonialia* (culto comandato nella Legge Mosaica) si distribuivano in *sacrificia, sacra, sacramenta et observantiae* (ST I II q101 a4). Qui *sacra* hanno un senso sostantivo, relativo a diversi oggetti ordinati al culto divino, che non si confondono con i sacrifici e i sacramenti, anche "sacri", ma in un senso aggettivo comune.

*Ipse autem cultus specialiter consistit in sacrificiis ... Instrumenta autem colendi pertinent ad sacra, sicut est tabernaculum, et vasa, et alia huiusmodi* (ST I II q101 a4 c); *etiam sacrificia et sacramenta erant sacra. Sed quaedam erant quae erant sacra, utpote ad cultum*

<sup>4</sup> Cf. Couturier C., "*Sacramentum*" et "*Mysterium*" dans l'oeuvre de Saint Augustin in *Etudes augustiniennes* Paris 1953 161-332; Camelot Th., *Sacramentum. Notes de Théologie sacramentaire augustiniene*, RThom 57 (1957) 429-449; Lécuyer J., *Le sacrifice selon S. Augustin*, AAVV, *Augustinus Magister*, t. II Paris 1955 905-914.

<sup>5</sup> Cf. *Patrologia Latina Database*, Chadwyck-Healey Inc. Cambridge 1993-1995 (sigla PLD). Abbiamo scelto le declinazioni di "sacer" nel primo CD di PLD contenente i volumi 32-47 del Migne.

*Dei dicata, nec tamen erant sacrificia nec sacramenta, et ideo retinebant sibi commune nomen sacrorum (ibid. 3m).<sup>6</sup>*

Certo, il plurale *sacra* ci avvertiva di non essere riuscito ancora a individuare il singolare “il sacro”, di cui ci domandavamo in conformità con l’impiego classico nella moderna fenomenologia della religione. Dunque nei testi di Sant’Agostino cercavamo almeno quel doppio senso, aggettivo e sostantivo, di “sacro”.

1. Nella maggior quantità di casi “sacro/a/i/e” è un *aggettivo* che qualifica persone (vergine, sangue di Cristo, volto di Dio),<sup>7</sup> luoghi (tempio, fonte, monte),<sup>8</sup> tempi festivi (anniversari),<sup>9</sup> e, soprattutto, riti (sacrifici, libazioni, abluzioni)<sup>10</sup> del culto religioso. La relativa predominanza di testi relativi alla religione cristiana, soprattutto la Bibbia (sacre Lettere, sacra Scrittura, testo sacro),<sup>11</sup> viene compensata nel *De civitate Dei* con una massa impressionante di testi sui sacri della religione pagana.<sup>12</sup> Da quest’angolo si può

<sup>6</sup> Cf. Santagada O., *Ley antigua y culto. Los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Teología (1974) 64-117.

<sup>7</sup> “*Virgo sacra*”, *Epistola* 188 PL 33 851, 852, 853; “*sacrum Christi sanguinem*”, *Sermones de Sanctis* PL 38 1395; “*pro nobis sacer sanguis effusus*”, *Contra adversarium legis et prophetarum* PL 42 629; “*crux, in ligno membra sacra pendentia*”, *Sermones de tempore* PL 38 1184; “*sacer vultus Dei est in imagine*”, *Enarrationes in Psalmos* PL 36 86; “*Sacra manu*” *De civitate Dei* PL 41 016.

<sup>8</sup> “*Sacra loca et instrumenta*” *Epistolae* PL 33 414; “*sacrum fontem*”, *Sermones de Sanctis* PL 38 1443; “*sacra aedicula*” *De civitate Dei* PL 41 60; “*montem Sacrum*” *De civitate Dei* PL 41,62-63, 95; “*sacra et templa*” *De civitate Dei* PL 41 246; “*collis ille sacer fuit Jovi*” *De civitate Dei* PL 41 26; “*Sacra via*” *De civitate Dei* PL 41 569.

<sup>9</sup> “*Anniversale sacrum*” *Contra Faustum Manichaeum* PL 42 498, “*isque mos postea sacer fuit et singulis annis repetitus*” *De civitate Dei* PL 41 50 “*deorum suorum sacra, certis temporibus instituta*”. *Epistolae* PL 33 373; “*temporibus congrua sacra mysteria celebrantur*”, *Epistolae* PL 33 378; “*in locis et temporibus sacra. Haec quatuor, quae dixi*” *De civitate Dei* PL 41 178; “*Quasi sacra solemnitate statuta*” *Epistolae* PL 33 149.

<sup>10</sup> “*per sacra purgandum*” *Epistolae* PL 33 132; “*mactationis agninae sacrum*” *Contra Faustum Manichaeum* PL 42 350; “*sacra oblationis libamina*” *De fide, spe et charitate* PL 40 284; “*quos deos publice colere, [quae] sacra ac sacrificia facere*” *De civitate Dei* PL 41 181; “*ut sacra faciamus et sacrificemus*” *De civitate Dei* PL 41 277; “*religionis ritibus coli volunt, sibi sacra et sacrificia flagitantes a mortalibus*” *De civitate Dei* PL 41 293; “*sacra et divina lavatione jam lotos*” *De baptismo contra Donatistas* PL 43 216.

<sup>11</sup> “*Sacra Scriptura*” *Epistolae* PL 33 747; “*Sacer Liber*” *Epistolae* PL 33 191; “*Biblia sacra*” *De civitate Dei* PL 41 527; “*sacer Psalmus*”, *In Joannis evangelium tractatus* 124 PL 35 1831; “*sacri Scriptores, sacri Auctores*” *De civitate Dei* PL 41, 600; “*sacra ... evangelica lectio*” *Sermones de tempore* PL 38 1125.

<sup>12</sup> “*Sacra suosque ... penates*” *De civitate Dei* PL 41 16; “*vestra sacra*” *Epistolae* PL 33 84; “*ritus et sacra Gentilium*” *Epistolae* PL 33 634; “*ludi sacri a paganis*” *De civitate Dei* PL

comprendere il sacro agostiniano in corrispondenza analogica con l'articolazione proposta da Mircea Eliade nella sua opera *Il sacro e il profano*, cioè, il sacro nello spazio, nel tempo, nel cosmo, nella vita umana, senza dimenticare qualche accenno al binomio sacro-profano come forma di totalità: "Sacra profanaque omnia polluere" (*Epistolae* PL 33,532). Così il sacro agostiniano merita un posto nell'attuale fenomenologia del sacro. Ma, a differenza di questa fenomenologia, Agostino non risparmia giudizi negativi di valore in riguardo ai "sacrilegi" della religione pagana,<sup>13</sup> giudizi che impongono la domanda sulla verità<sup>14</sup> e che accennano alla "vera religione" della quale si parlerà poi, nella terza parte.

2. Accanto a quest'uso aggettivato non mancano casi di impiego sostantivato (plurale) di *sacrum*. Almeno uno è simile al già additato in Tommaso, cioè in rapporto alla legge mosaica. Nel *De Civitate Dei* si dice che il mistero della salvezza eterna in Cristo fu annunciato nel popolo ebraico non soltanto per la parola profetica e i precetti che regolano la morale e la pietà, ma anche per mezzo dei

*sacra*, sacerdotia, tabernaculum, sive templum, altaria, sacrificia, cerimoniae, dies festi, et quidquid aliud ad eam *servitutem* [*douleia*] pertinet, quae Deo debetur, et grece proprie *latreia* dicitur (*De civitate Dei* VII,32, PL 41 221).

Accanto a questo impiego ebraico di *sacra* è prevalente quello pagano.<sup>15</sup> Ma ci sono anche dei casi in cui *sacrum* indica riti o elementi della religione cri-

41 50; "Romanis multa sacra constituit" *De civitate Dei* PL 41 84; "sacra omnia quae celebrantur a Paganis" *Sermones de tempore* PL 38 121; "omnibus diis et deabus publica sacra facere susceperunt" *De civitate Dei* PL 41 125; "Sacra sunt Junonis... Sacra sunt Cereris... Sacra sunt Matris deorum" *De civitate Dei* PL 41 185.

<sup>13</sup> "... In honorem deorum, unde hoc sacrum vel potius sacrilegium nomen accepit" *De civitate Dei* PL 41 96. "Liberi sacra ... sacrilegia sacra" *De civitate Dei* PL 41 210; "Bacchanalia sacra, vel potius sacrilegia" *De civitate Dei* PL 41, 570; "sua sacrilega sacra et simulacra" *Epistolae* PL 33,378.

<sup>14</sup> "Nunc agitur, si libri et sacra eorum vera sunt", *De civitate Dei* PL 41 129; "uni Deo, an pluribus sacra facere oporteat" *De civitate Dei* PL 41 236; "quos sua simulacra et sacra convincunt, diis fabulosis apertissime reprobatis" *De civitate Dei* PL 41 186.

<sup>15</sup> "Habent templa, seorsus aras, diversa sacra, dissimilia simulacra" *De civitate Dei* PL 41 23; "nullas aras, nulla sacra, nulla templa fecerunt; nec deos", *De civitate Dei* PL 41 26; "templa, sacerdotia, sacra et sacrificia" *De civitate Dei* PL 41 255; "aedem accepit, aram meruit, sacra ei congrua persoluta sunt" *De civitate Dei* PL 41 126; "Quartorum trium ad sacra pertinentium uni dedit consecrationes, alteri sacra privata, ultimo publica" *De civitate Dei* PL 41 178; "ornamenta sunt memoriarum, non sacra vel sacrificia mortuorum tantquam deorum" *ibid.* 255.

stiana, contrastanti con la religione pagana, cioè i “*sacra nostra*”,<sup>16</sup> i quali denotano soprattutto il culto cristiano ma anche la Sacra Scrittura (*Contra Academicos* III, 19, 42).<sup>17</sup> Resta da esaminare concetti simili, cioè *sacramentum* o *sacrificium, sanctum*.

3. Per quanto riguarda il nesso *sacrum-sacramentum* si trova al meno un brano dove Agostino oppone il sacro pagano ai sacramenti cristiani.<sup>18</sup> Questi vengono definiti come *signi* sacri di una *res* divina, cioè la salvezza (“*Tantae rei sacramenta, id est, sacra signa*”),<sup>19</sup> articolati nella coppia “*signum-res*” (“*Nec quia una et eadem res, aliis atque aliis sacrīs et sacramentis vel praedicatur vel prophetatur, ideo alias atque alias res, alias atque alias salutes, oportet intelligi*” *Epistola* 102 PL 33, 374).<sup>20</sup>

4. Più frequente in Agostino è il nesso *sacrum-sacrificium*.<sup>21</sup> Ciò nonostante i lavori sulla nozione di *sacrificium* in Agostino non lo connettono con *sacrum* ma con *sacramentum*, secondo la definizione che ebbe fortuna nella teologia scolastica: “*invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum*” (*De civitate Dei* X 5-6 PL 41, 281). In questo contesto, il centro dell’indagine, orientata da *Hb* X 1-12, si trova nella nozione di *sacrificium verum*.<sup>22</sup>

5. Più riservato all’ambito cristiano “*sanctus/a/um*” sembra avere una maggiore estensione che “*sacer/a/um*” ma, questo ammesso, bisogna riconoscere che sono intercambiabili e che in Agostino il sacro religioso e la santità etica non si contrappongono come in Lévinas.<sup>23</sup>

<sup>16</sup> “*Ista hujus mundi philosophia, quam sacra nostra...detestantur*” PL 32 956; “*quem Filium Dei unicum sacra nostra profitentur*” (*Epistolae* PL 33 80).

<sup>17</sup> Così la BAC (*Obras de San Agustín* III 219), invece di *unserem Glauben* (Löhner *Der Glaubensbegriff* 63).

<sup>18</sup> Di Mario Vittorino prima della sua conversione Agostino dice “*erubescendo de sacramentis humilitatis Verbi tui, et non erubescendo de sacrīs sacrilegis superbiorum daemoniorum*” *Confessiones* VIII 2,4 PL 32, 750.

<sup>19</sup> *Contra adversarium legis et prophetarum* PL 42 658; “*invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum*” *De civitate Dei* PL 41, 281. Definizione accolta da S. Tommaso in *ST* III q60 a2 e in *De articulis fidei* 2).

<sup>20</sup> Da qui sarebbe possibile integrare alcuni aspetti dello studio di Couturier (280; 303), sebbene lui non si occupi del nesso *sacrum-sacramentum* ma solo di *sacramentum-mysterium*.

<sup>21</sup> *Sacra ac sacrificia facere De civitate Dei* PL 41 181; *ut sacra faciamus et sacrificemus, De civitate Dei* PL 41, 277; *religionis ritibus coli volunt, sibi sacra et sacrificia flagitantes a mortalibus De civitate Dei* PL 41, 293.

<sup>22</sup> Lécuyer J., *Le sacrifice selon S. Augustin*, 905-914.

<sup>23</sup> Lévinas E., *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, La Haye 1961 49-52. Sul sacro in Heidegger, cf. E. Brito, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Louvain, 1999; A Zimmermann, *Le sacré chez Heidegger et S. Thomas* (lavoro esposto nella V Sessione Plenaria della PAST).

6. In conclusione se nel lessico agostiniano non troviamo “*Il*” sacro come singolare nel senso impiegato nella fenomenologia della religione resta cercare se questo singolare si trova in Agostino oltrepassando il vocabolario e attendendo alla realtà stessa sperimentata come “sacra”.

### 1.2. *L'esperienza del sacro: la presenza della Sapienza nel mondo*

Il risultato un tanto deludente per quanto riguarda la parola, può esser controbilanciato quando, seguendo la fenomenologia della religione, ci troviamo con la cosa stessa. Qui non comanda la filologia né il significato delle parole ma una specifica esperienza o reazione dell'uomo religioso, cioè quel *sentimento di presenza* del “sacro” che R. Otto aveva descritto nel suo celebre opuscolo *Das Heilige*.<sup>24</sup> Evitando la riduzione all'aspetto morale del sostantivo “santo” Otto proponeva impiegare l'aggettivo latino “*numinosum*” (21s) come quello che provoca la paradossale reazione del “*tremendum*” (28-56) e del “*fascinans*” (57-68). Per esprimere questo paradosso emozionale Otto (49) si richiamava all'agostiniano “*et inhorresco et inardesco*” di *Confessiones* XI,9,11. Ma quando leggiamo il testo e contesto di questo brano scopriamo che Agostino non pensava al “numinoso” vago e neutro di Otto ma a una persona divina che si rivela nel mondo creato, cioè, la Saggia divina, il Verbo di Dio, il Figlio di Dio:

In hoc Principio, Deus, fecisti coelum et terram, in Verbo tuo, in Filio tuo, in Virtute tua, in Sapiencia tua, in Veritate tua, miro modo dicens, et miro modo faciens. Quis comprehendet? quis enarrabit? Quid est illud quod *interlucet* mihi, et *percutit* cor meum sine laesione? *et inhorresco, et inardesco*. Inhorresco in quantum *dissimilis* ei sum; inardesco in quantum *similis* ei sum. Sapiencia ipsa est, quae *interlucet* mihi, discindens nubilum meum, quod me rursus *cooperit* deficientem ab ea ... (*Confessiones* XI,9,11).

In questo brano Agostino non descrive un'esperienza religiosa neutrale ma una specificamente cristiana, il cui oggetto è la divina Sapienza, allo stesso tempo simile e dissimile a noi stessi. Quel simultaneo balenare e annebbiare non è subitanea visione mistica ma frutto dell'attento ascoltare la parola del libro della Scrittura (3,5) e del libro della Natura, del cielo e della terra che proclamano la sua “creaturità” (4,6) e il suo esistere dal nulla (5,7), non in virtù di una parola creata (6,8) ma della parola del Verbo coe-

<sup>24</sup> Otto R., *Le sacré* 22-68.

terno con il Padre (7,9), cioè, il Principio che parla (8,10). Come conclusione direi che in Agostino il *sacro per eccellenza* si raggiunge in questa esperienza di Dio come Sapienza creatrice, vista nei suoi riflessi creaturali. Così saremo in grado di vedere come questa speciale esperienza religiosa e mistica sia non solo un *philosophare in sacris*, ma un *consecrarsi alla filosofia*, intesa come *studium sapientiae*.

## 2. LA FILOSOFIA<sup>25</sup>

Passiamo a un ambito più noto anche se più discusso: davanti all'abbondante bibliografia ci limitiamo a scegliere topici che riguardano la fine, l'inizio e il processo stesso del filosofare.

### 2.1. *La fine: la contemplazione della sapienza*

Per non perdere l'illazione del discorso con quel che precede cominceremo da un altro brano delle *Confessioni*, appartenente al libro VII (cf. Cayré 209ss). Anche qui troviamo una paradossale esperienza di amore e timore: "et contremui *amore et horrore*; et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis tanquam audirem vocem tuam de excelso" (10,16). Ma Agostino qui non parte dei libri della Scrittura e della Natura ma dai libri dei "platonici" dove trovò, qual "oro degli egiziani", un testimone del Verbo eterno, Luce del mondo, ma *non del Verbo incarnato*:

Anche ivi ho letto che "il Verbo, Dio, non è nato dalla carne né dal sangue ... ma da Dio". Ma ivi non ho letto che "il Verbo si fece carne e abitò in mezzo a noi" (9,14).

Qualsiasi fossero quei libri tradotti da Mario Vittorino, se quelli di Plotino o anche quelli di Porfirio,<sup>26</sup> essi rappresentavano per Agostino il punto di partenza del processo che porta la ragione a una elevazione mistico-filosofica, previo moto riflessivo e interiorizzante (10,16).

<sup>25</sup> Boyer Ch., *Philosophie et théologie chez saint Augustin*: RP 30 (1930) 503-18.; Cayré F., *Initiation à la philosophie de S. Augustin*, Paris 1947 (Cayré); Alvarez Turienzo, S., *San Agustín. Su concepto de filosofía, eje de toda filosofía cristiana* Revista Portuguesa de Filosofia 11 (1955) 690-702; Horn Ch., *Dizionario dei filosofi della religione* 101-116; idem, *Sani'Agostino*, 123-149.

<sup>26</sup> Cf. Hadot P, *Porphyre et Victorinus*, 2 vol Paris 1968.



*Intravi, et vidi qualicumque oculo animae meae, supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem; non hanc vulgarem et conspicuam omni carni ... Non hoc illa erat; sed aliud, aliud valde ab istis omnibus. Nec ita erat supra mentem meam sicut oleum super aquam, nec sicut coelum super terram; sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus sum ab ea.*

Varie osservazioni meritano questi brani del libro VII. Certo, qui Agostino subisce l'influsso della teoria plotiniana delle *Enneade* (I 6,9 e IV 3,1) e porfiriana del *De regressu animae*, cioè, l'anima deve ritornare dal mondo sensibile, entrare in se stessa ed *elevarsi* al piano superiore dell'Intelligenza e dell'Uno. Ma ci sono delle differenze. Nell'inizio dell'elevazione questi filosofi affidavano il processo soltanto a se stessi (18,24) mentre Agostino chiedeva l'aiuto divino. Nella fine dell'elevazione Plotino si rinchiudeva nell'Uno abbattendo l'Essere mentre Agostino è interpellato da Colui ch'è l'Essere (Ex 3,14) e la Luce al di sopra dell'Intelligenza, non con schietta "differenza ontologica" fra essere ed ente (Heidegger) ma con "differenza creatrice" fra Creatore e creatura (sed superior, quia ipsa fecit me) come ha ben visto Dominique Dubarle.<sup>27</sup> Ma, dato che già Porfirio – a differenza di Plotino – pensava l'Uno come Essere, sarebbe frettoloso dire che la sua "mistica biblica dell'Esodo" é opposta *ad ogni* tradizione pagana.<sup>28</sup> Infatti una similare esperienza viene espressa da Agostino in termini puramente filosofici:

*quaerens unde judicarem, cum ita judicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem, supra mentem meam commutabilem ... Et perveni ad Id quod est, in ictu trepidantis aspectus (17,23).*

Quale sarebbe la natura di questa visione? Davanti all'incrocio di opinioni sull'indole "mistica" di questi brani e altri, come la celebre Visione di

<sup>27</sup> Cf. Dubarle D., *Dieu avec l'être. De Parménide à saint Thomas. Essai d'ontologie théologique* Paris 1986, 179-182. Dubarle aggiunge la *differenza conservatrice*, per cui Dio mantiene e contiene tutto (*Confessiones* VII, 14, 20-15,21). Secondo questa differenza le cose sono finite *secondo l'essere*, anche se fossero infinite nel senso spazio-temporale (*ibidem* 183). Agostino ha sorpassato l'infinità quantitativa (*Confessiones* VII 7,7) grazie a Plotino ("la sua potenza possiede l'infinità" *Enéada* V, 10, 18-11,15) (*ibidem* 184). Ma in ultimo analisi "l'ontologia teologale" agostiniana rimanda al "est" rivelato in Ex 3, 14.

<sup>28</sup> Hadot P. *Dieu comme acte d'être dans le néo-platonisme. A propos des théories de E. Gilson sur la métaphysique de l'Exode*, en *Dieu et l' tre. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24. Études augustinienes*, Paris 1978 ,57. Sull'"Anonimo di Torino" cf. Idem, *L'être et l'étant dans le néoplatonisme*, RHP (1973) II 101s.

Ostia (*Confessiones* IX,10),<sup>29</sup> ci sembra saggia la cautela di Marrou, di non partire da categorie come “visione” o “estasi”, preconcepite ed estratte dalle esperienze di Santa Teresa di Ávila o di San Giovanni della Croce, e di riconoscere nell’autentica mistica agostiniana “*une mystique de philosophe*”.<sup>30</sup> Così abbiamo una meditazione filosofica per il processo ma mistica nel suo compimento.

## 2.2. L'inizio. L'autorità e la ragione

Da una parte la conversione di Agostino al cristianesimo fu, allo stesso tempo, la conversione a una sapienza filosofica<sup>31</sup> che gli ha permesso superare il manicheismo (*Conf* VII, 12,15) e che conduce alla salvezza, alla vita beata.<sup>32</sup> A questa sapienza Agostino sperava arrivare per un esercizio della ragione (*Soliloq* I,13,23) che implicava disposizioni religiose, morali e intellettuali (*bene orat, bene vivit, bene studet*). Religiose, perché la sapienza è dono che domandiamo a Dio; morali perché il distacco dal sensibile richiede una purificazione ascetica; intellettuali, perché per elevarsi alla contemplazione della Trinità eterna e beatificante la mente ha bisogno del dinamismo discorsivo e riflessivo della ragione che va dall'esterno e temporale all'interno ed eterno, cioè all'anima e al Dio uno e trino. (*De Trinitate* XIV 3,5).

*Noli foras ire; in teipsum redi ... et si tuam naturam mutabilem inveni-*  
*eris, trascende teipsum: sed memento cum te transcendis, ratiocinan-*  
*tem animam te transcendere* (*De vera rel* 39,72).

D'altra parte, già dalle prime opere questo processo ha bisogno di partire dall'autorità della fede.<sup>33</sup> Le anime macchiate hanno bisogno essere purifica-

<sup>29</sup> Cf. Courcelle P., *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin* Paris 1950 222. Difendono il carattere mistico Cayré (167), Lebreton, Henry mentre lo impugnano Hendrikx e Cavallera.

<sup>30</sup> Marrou H. I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique* \* Paris 1938 \*\* *Retractatio* Paris 1949 646. Rimandando all'esperienza di “Colui che È”, Horn si esprime in modo più deciso: “Il raggiungimento di questo Dio assolutamente semplice ed immutabile può dirsi che costituisca la “mistica” di Agostino. Questo ci dice come sia errata la consuetudine moderna di contrapporre mistica e ragione. La mistica, infatti, per Agostino si definisce mediante concetti quali *ratio*, *sapientia* e *scientia*.” (Horn, *Sant'Agostino* 110).

<sup>31</sup> *De ordine* II, 8, 25 *Soliloquia* I, 1, 2-6 Cf. Marrou, *Saint Augustin* 161-186.

<sup>32</sup> L'ottimismo del neoconvertito sarà moderato da testi tardivi: *De doctrina christiana* (II, 40, 60), *Confessiones* (IX, 4, 7), *De civitate Dei* (X, 29) e le *Retractiones* (I, 1,4; I, 3,2-3). Cf. Löhner *Der Glaubensbegriff* 62.

<sup>33</sup> Secondo Horn “*L'auctoritas Christi* e la Chiesa, infatti, non insegnano cose che non possono essere apprese dalla ricerca del filosofo ... Alla fede compete il ruolo – fattuale,

te dall'autorità divina (*Contra Acad.* III, 19, 42), cioè, l'autorità di Cristo (20, 43), Verbo incarnato (19,42), anzi i riti sacramentali (*sacris quibus initiamur De ordine* II, 9, 27). Qui autorità e ragione, cristianesimo e filosofia, configurano due poli dello stesso campo magnetico, ordinati in una reciproca priorità, di tempo (*auctoritas*) e di natura (*ratio*). Nel *De vera religione* (24,45) l'autorità è l'*epiméleia*, la cura dell'anima caduta nel temporale, configurata dalla "storia e profezia della dispensazione temporale della provvidenza divina in favore della salvezza del genere umano ..." (7,13). Certamente la fede ha come oggetto non solo questa *dispensatio temporalis* ma anche l'eterno, cioè la divinità del Verbo, la Trinità. Però mentre l'Incarnazione temporale è soltanto oggetto di fede (*semper creduntur, nunquam intelliguntur*), la Trinità eterna è anche oggetto di ragione (*primo creduntur, postea intelliguntur*). Guarita dalla medicina dell'autorità la mente viene abilitata per l'*exercitium rationis* che giunge a un *intellectus* che non solo ci rende certi nella fede trinitaria ("*sic intelliguntur ut videantur esse certissima*", 8,14), ma anche fa vedere la possibilità e convenienza dell'Incarnazione ("*sic intelliguntur ut videamus fieri posse atque fieri oportuisse*" *ibid.*).

Per quel che riguarda questa conoscenza filosofica e certissima della Trinità, ci sono delle differenze con il pensiero tomista.<sup>34</sup> Davanti alla *ragione* aristotelica San Tommaso distingueva ragioni "congruenti" con la dottrina trinitaria e "prove sufficienti" non adatte per il mistero (*ST I q32 a1, 2m*). Nel tomismo i limiti della ragione e la sua distinzione dalla *fede* vengono determinati non solo per il fatto che la ragione esclude la luce della rivelazione ma anche in quanto la ragione raggiunge *soltanto* una *parte* del contenuto della fede, come si evidenzia dalla struttura stessa della *Summa contra Gentiles*.<sup>35</sup> In questo senso Scheler aveva qualificato il tomismo come

ma non indispensabile sul piano dei principi – di una posizione euristica fondamentale di partenza per la filosofia. Affermazioni di fede forniscono alla ragione *indicazioni che le permettono di conoscere dove cercare la soluzione di un problema*" (*Sant'Agostino*, 102s.).

<sup>34</sup> "La Trinità rappresenta ai suoi occhi un'intuizione intellettuale già avuta dai filosofi pagani, ma con la medesima chiarezza essa è presente anche nella Scrittura... Agostino si richiama a Porfirio che sembra avergli fornito una concezione trinitaria *non subordinazionista*... Seguendo Porfirio, Agostino rivolge il suo interesse alle *relazioni* d'implicazione concettuale "Horn (*Sant'Agostino*, 111).

<sup>35</sup> Questa delimitazione ha ispirato l'articolazione principale della *Summa contra Gentiles*. I tre primi libri considerano quelle verità che la ragione [aristotelica] permetteva *dimostrare* di Dio in se stesso, origine del mondo e fine dell'uomo (cf. III 89), mentre il libro IV mostra la *congruenza* di contenuti che eccedevano quella ragione aristotelica: la Trinità, l'Incarnazione e la Risurrezione.

“sistema d’identità *parziale*” tra religione e filosofia (EM 126ss.).<sup>36</sup> Invece in Agostino la ragione é rimasta semplice strumentale dialettico, che non si regge dalla fredda *apodeixis* aristotelica, ma si vuole ingenuamente includente di tutti i contenuti di fede con lo scopo di “comprenderli” con il sapere dell’intelligenza e di gustarli e goderli con il sapore del cuore. In questo senso la filosofia agostiniana è una “filosofia religiosa”,<sup>37</sup> non una filosofia della religione nel senso più tecnico.<sup>38</sup>

Perciò, in attenzione all’“autorità di Cristo”, la filosofia di Agostino rappresenta un tipo di “filosofia cristiana”, cioè ispirata dalla rivelazione. Con la *Fides et Ratio* dobbiamo dire che quella filosofia non è “totalmente indipendente (*penitus distractam*) dalla rivelazione evangelica” (FR 75a) ma in “vitale unione con la fede” cristiana, in modo che il suo orizzonte comprenda “verità che, anche accessibili alla ragione, forse mai sarebbero scoperte da questa, lasciata soltanto a se stessa” (FR 76a). Anzi “si può dire che senza tale influsso stimolante della Parola di Dio, buona parte della filosofia moderna e contemporanea non esisterebbe” (FR 76e).<sup>39</sup>

### 2.3. Il processo. L’elevazione a Dio

Ma allo stesso tempo il discorso di questa filosofia agostiniana é razionale da capo in fine, con premesse così razionali come quelle delle filosofie a lui contemporanee. Secondo il *De civitate Dei* la ragione arriva all’esistenza e alla vera natura di Dio percorrendo tre vie che corrispondono alla tripla articolazione della filosofia (platonica e stoica) come “naturale, razionale [logica] e morale”. In questi itinerari ci eleviamo a Dio come Colui che è “*causa subsistendi, ratio intelligendi et ordo vivendi*” (VIII, 5; cf. 6-8), o

<sup>36</sup> Solo in questo particolare c’è coincidenza tra la classificazione di Scheler (EM 124-157) e quella di H.G. Hubbeling: *Principles of the Philosophy of Religion*, Assen/Maastricht 1987, 5s

<sup>37</sup> “O encontro de um absoluto transcendente no seio da razão como origem radical e fim da razão mesma e do amor que dela nasce definiria assim o agostinismo como *filosofia religiosa*” de Lima Vaz H.C., *Um esboço de filosofia religiosa: O “De vera Religione” de santo Agostino*, Verbum 12 (1955) 349-360, qui 352.

<sup>38</sup> J.Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison., I Héritages et héritiers du xix siècle* 32ss.

<sup>39</sup> Sulla filosofia cristiana in Sant’Agostino compresa come pensiero razionale ispirato dai dogmi cristiani cfr. Cayré (281-285). Sulla “filosofia cristiana” nella *Fides et Ratio* cf. Ferrara R., *La integración de la filosofía en la teología sistemática*, Teología 41 (2004) 9-28, qui 16-20.

“*causa constitutae universitatis, et lux percipiendae veritatis et fons bibendae felicitatis*” (VIII, 10,2), concludendo così nell’“Uno, vero e ottimo da chi derivano la natura che ci assomiglia a Lui, la scienza che ci fa conoscere Lui e noi stessi, la grazia che ci beatifica in unione con Lui” (*ibid.*). Da questo brano il Padre Boyer partiva per integrare le diverse prove dell’esistenza di Dio, “cosmologica”, “ideologica”, “eudemonologica”, offerte da Agostino nei suoi scritti.<sup>40</sup> Per mancanza di spazio qui non svolgeremo questi itinerari nella forma che è particolare a ciascuno, ma ci limiteremo a indicare il loro nodo comune, seguendo in uno studio più analitico dello stesso Boyer.<sup>41</sup>

Prima di tutto occorre osservare che nei tre itinerari viene presupposta una definizione nominale di Dio come Essere, Verità o Bontà *immutabile* che esiste oltre gli esseri, le verità e i beni mutevoli, variabili, effimeri e precari. Se si domanda se il motore del processo sarebbe quella idea di Dio o invece il principio di causalità, si deve dire che all’inizio del processo sta il principio di causalità passiva o di “effettualità” degli esseri, le verità e i beni, anche se in un momento terminale del processo si chiede come queste cause si trovano nel Verbo divino:

*Mens itaque humana prius haec quae facta sunt, per sensus corporis experitur ... et deinde quaerit eorum causas, si quo modo possit ad eas pervenire, principaliter atque incommutabiliter manentes in Verbo Dei (De Genesi ad litteram, 4, 32, 49. ML 34 316s)*

Il mondo stesso, attraverso la sua mutabilità e ordine, è colui che richiama a Dio come causa, “tacitamente”, cioè, senza appellare a la voce dei profeti (*De civ. Dei*, XI 4,2 ML 41,319). Ma se il mondo richiama come autore un essere immutabile e perfetto, allora perché Agostino non si ferma qui, invece di complicare il discorso con una riflessione su altri *intermediari*, su ciò che passa per i sensi, la memoria, la ragione e l’intelligenza che è sopra la ragione? Quello che cerca è qualcosa *superiore* a ogni grado di essere. Ma come sa cosa sia *superiore*? Al riguardo Agostino sa che lo spirito o la *mente* è la mediazione eminente per dilucidare questa superiorità: “*Mens*

<sup>40</sup> Boyer Ch, *L’esistenza di Dio in S. Agostino*, Rivista Filosofia Neoscolastica (1954) 321-331. Per la via “cosmologica” vengono citati *Enarrationes in Psalmum* 144,113 (PL 37-1878s); *Confessiones* 11,4,6. Per la via “ideologica” rimanda a *De vera religione* 32,60, *De libero arbitrio* II, 12,34; *De diversis quaestionibus LXXXIII q 45 e*, e per la via “eudemonologica” *l’Epistola 118,15*. Possiamo aggiungere l’esposizione delle tre vie nel *De Civitate Dei* VIII, 5-8. Vedi anche *De natura boni* 19; *De libero arbitrio* II 17, 45; *De immortalitate animae* 8,14.

<sup>41</sup> Cf. Boyer Ch., *La preuve de Dieu agustinienne*: AP 7/2 (1929) 105-141; Cf. Philippe, M.D., *De l’être à Dieu. Topique historique*, Paris 1978 vol. 2, 203-222; Horn Ch., *Gottesbeweis*, RAC, XI, col 964-971.

enim humana de visibilibus iudicans, potest agnoscere omnibus visibilibus *se ipsam esse meliorem*" (*De diversis quaestionibus LXXXIII*, qu. 45,1 ML 40, 28). Con questo viene introdotta l'idea di *regola* che, a modo di tribunale interiore, giudica sulla la gerarchia naturale degli esseri. Mentre la conoscenza si limita a ciò che è, il giudizio comprende ciò che *deve* essere (*De vera religione*, 31,58. ML 34,148.).

Ma, come scopre lo spirito qualcosa superiore a se stesso? Proprio quando prende coscienza della propria mutabilità e imperfezione:

Cum *etiam se*, propter defectum profectumque in sapientia fatetur esse mutabilem, invenit *supra se* esse incommutabilem veritatem (*De diversis quaestionibus LXXXIII, ibid.*).

Lo spirito scopre dunque che c'è una regola superiore a se stesso, cioè, Dio, il suo Verbo, il suo Spirito. Se esistesse qualcosa superiore a questa verità immutabile sarebbe giustamente Dio che, per definizione, è Colui a cui niente può essere superiore (*quo nullus est superior* II, 6,14)<sup>42</sup> o anche la mente stessa sarebbe Dio nel caso in cui niente fosse superiore ad essa (*ibidem* e 15,39). Dunque Dio esiste (al meno) come la Verità suprema, ma inquanto Verità non esiste separato dall'Intelligenza suprema. Dunque, secondo Boyer: "Saint Augustin a donc *ramené l'argument cosmologique à l'argument idéologique*: la règle du monde n'est en vérité saisie par nous qu'en tant qu'elle est la règle de notre pensée" (*La preuve* 137). Con ragione diceva Gilson: "L'itinéraire normal d'une preuve augustinienne va donc *du monde à l'âme et de l'âme à Dieu*".<sup>43</sup>

### 3. LA VERA RELIGIONE

Agostino non scrisse un libro sul sacro né sulla filosofia ma lo fece con la vera religione. Nel libro omonimo (DVR) opponeva la vera religione –la quale ci ordina alla fede e al culto cristiano– al doppio discorso dei filosofi pagani – cioè in privato e davanti al popolo (I 1) –, da dove concludeva nella necessità di essere filosofi nelle questioni religiose e religiosi nelle questioni filosofiche (VII 12).<sup>44</sup> A modo di scorciatoia per un lungo tema che ci por-

<sup>42</sup> Sull'influsso nel anselmiano *id quo maius cogitari nequit* cf. Du Roy *L'intelligence de la foi*... 247.

<sup>43</sup> *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris, 1929, 24.

<sup>44</sup> Sul *De vera religione* (sigla DVR) cf. Cayre F., *L'apologétique de saint Augustin La foi chrétienne* Paris (1951), 465-71; de Lima Vaz H.C., *Un esbôço ...*(sopra citato nota 37); Álva-

terebbe oltre i limiti della presente esposizione rifletteremo a partire da tre questioni di questo libro, impostate e spiegate dalle posteriori *Retractationes* di Agostino, cioè le relazioni della vera religione con il vero Dio e con la vera fede, e la definizione di religione.

### 3.1. *La vera religione e il vero Dio*

Nelle *Retractationes* (XIII 1) Agostino dava un riassunto dello scopo di DVR, cioè discutere in forma “molteplice e copiosa” quale è la vera religione che *rende culto al vero Dio uno*, o alla *Trinità* del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo; poi come questa religione è stata la religione *cristiana* dispensata dalla misericordia divina nel tempo di salvezza e, infine, come l'uomo si aggrega a questo culto con una certa forma di vita. Accanto a questo scopo c'era anche quello di discutere il dualismo o “le due nature dei Manichei”, riparando così un mal'esempio dato da lui stesso, come giovane professore, al ricco Romaniano.

Questo contesto antimanicheo spiega l'insistenza di questo scritto nel vero Dio come *Dio uno*, contrapposto tanto al dualismo come al politeismo. Da quest'angolo Agostino anticipa in quest'opera la domanda che il *De civitate Dei* affidava alla “*theologia naturalis*” cioè “se conviene offrire il sacro a un solo Dio o a molti” (VIII, 12), domanda la cui risposta si trova nella priorità dell'unità sulla moltitudine: “et certe ab uno incipit numerus” (*De vera rel.* 25, 46). Anche da qui si comprende come nell'esortazione finale Agostino pone speciale enfasi nell'esclusione di ogni oggetto che non sia il vero Dio uno e trino:

Facciamo in modo *che la nostra religione non consista* in vuote rappresentazioni ... [né] nel culto delle opere umane... [né] nel culto di animali ... [né] nel culto dei morti ... [né] nel culto dei demoni...neppure nella stessa perfetta e sapiente anima razionale (55,107-111) ... *La religione dunque ci leghi al Dio uno* e onnipotente ... Veneriamo quindi in Lui e con Lui anche *la stessa Verità*, in nulla dissimile da Lui ... insieme al Padre e al Figlio, dobbiamo venerare e abbracciare *il Dono stesso di Dio*, ugualmente immutabile: Trinità di un'unica sostanza, unico Dio dal quale siamo, per il quale siamo e nel quale siamo (55,113).

### 3.2. *La vera religione e la vera fede*

Nelle *Retractationes* (XIII 3) Agostino spiegava un'altro brano del DVR dove la vera religione è stata la religione *cristiana*, dispensata dalla misericordia divina nel tempo di salvezza:

... L'ineffabile misericordia divina viene in aiuto di ciascun uomo e dello stesso genere umano secondo *un'economia di ordine temporale* ... Un aiuto di tal genere è *ai nostri tempi* la religione cristiana nella cui conoscenza e pratica è la garanzia assoluta della salvezza. (*De vera religione* X,19)

Se a qualcuno l'inciso "ai nostri tempi" sembrava una relativizzazione della religione cristiana che restringeva il suo tempo a un particolare momento della storia umana, Agostino spiega che quella restrizione temporale si rivolgeva soltanto al *nome* di "cristiana", introdotto dai fedeli di Antiochia, non alla *realtà* della vera religione la quale esisteva "sin dall'inizio del genere umano" (*Retractationes* XIII,3).<sup>45</sup> Come comprendere quest'affermazione? Al riguardo Agostino dava una spiegazione magistrale nell'*Epistola* 102 che risponde a "sei questioni contro i pagani".

Nella seconda questione Agostino partiva da questa comparazione: se l'importante nel linguaggio è che quello che si dice sia il vero e non la diversità dei suoni delle diverse lingue, così l'importante nella religione è che sia il santo (*sanctum*) l'oggetto del culto e non la diversità dei sacramenti secondo i luoghi e i tempi. Ma, mentre nel linguaggio la convenienza dei suoni può essere istituita da una convenzione umana, nella religione la congruenza dei riti (*sacris*) che rendono culto alla divinità la conoscono i saggi che hanno ubbidito alla volontà di Dio. Ora noi diciamo che Cristo è il Verbo di Dio che ha creato tutto e che governa tutto secondo la congruenza dei luoghi e dei tempi (II 11). Dunque nella religione cristiana l'importante non è la diversità di riti (*sacris*) o sacramenti ma la cosa stessa (*eadem res*) predicata o profetizzata con quei diversi segni, cioè la stessa *fede* in Cristo e la *salvezza* per Cristo che esisteva "sin dall'inizio del genere umano"

<sup>45</sup> "Item quod dixi (10,19), *Ea est nostris temporibus christiana religio, quam cognoscere ac sequi securissima et certissima salus est, secundum hoc nomen dictum est, non secundum ipsam rem, cujus hoc nomen est. Nam res ipsa quae nunc christiana religio nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque ipse Christus veniret in carne, unde vera religio quae jam erat, coepit appellari christiana...* primum apud Antiochiam, sicut scriptum est, appellati sunt discipuli Christiani (Act. XI, 26) . Propterea dixi, *Haec est nostris temporibus christiana religio; non quia prioribus temporibus non fuit, sed quia posterioribus hoc nomen accepit*".



e che non è cambiata per la varietà dei tempi. Dunque sebbene i nomi e segni erano più oscuri prima e più chiari dopo, capiti da pochi prima e poi da molti, c'è sempre stata la stessa religione vera (*religio vera*). E perciò

dall'esordio del genere umano, in qualsiasi tempo o luogo, tutti quanti hanno *creduto* in Lui [Cristo, Verbo e Figlio di Dio], lo hanno capito e hanno vissuto con giustizia e pietà i suoi precetti ... sono stati salvati da Lui, senza alcun dubbio (II, 12).<sup>46</sup>

Da questa premessa era facile arrivare alla soluzione della terza questione, sul valore dei riti della religione dei pagani: questi non erano sacrilegi per il fatto di costruire tempi, istituire sacerdoti e fare sacrifici ma per quanto nella loro superbia e superstizione rendevano culto agli idoli e ai demoni. Quando invece con simili riti si rende culto al vero Dio, seguendo la sua ispirazione e dottrina abbiamo la vera religione (III, 18). Con questo entra in scena un fattore che era rimasto finora nell'ombra, cioè la *fede* intesa come *fides quae* e *fides qua*.

### 3.3. La nozione di religione

Nelle *Retractationes* (XIII,9) Agostino rimandava a DVR 55, 111 dove derivava *religio* da *religare*: “cerchiamo di raggiungere l'unico Dio e a Lui solo leghiamo (*et ei uni religantes*) le nostre anime”. Così la religione ci lega con il vincolo della fedeltà morale. Nel dubbio Agostino non torna indietro e dichiara di preferire questa etimologia, essendo consapevole della sua singolarità di fronte ad altri scrittori latini che derivavano la *religio* da *relegere* o da *religere*.

Infatti della vera religione come “religazione”, come fedeltà e riconciliazione con il vero Dio uno Agostino parlava già nei primi scritti: “Est enim *religio vera*, qua se *uni Deo* anima, unde se peccato velut abruperat, reconciliatione *religat*” (*De quantitate animae* 36,80; cf. 34,78). Ma della religione

<sup>46</sup> “Itaque ab exordio generis humani, quicumque in eum *crediderunt*, eumque utcumque intellexerunt, et secundum ejus praecepta pie et juste vixerunt, quandolibet et ubilibet fuerint, *per eum* procul dubio *salvi facti sunt*. Sicut enim nos in eum credimus et apud Patrem manentem, et qui in carne *jam venerit*, sic credebant in eum antiqui, et apud Patrem manentem, et in carne *venturum*. Nec quia pro temporum varietate nunc factum annuntiat, quod tunc futurum praenuntiabatur, *ideo fides ipsa variata, vel salus ipsa diversa est*. Nec quia *una eademque res, aliis atque aliis sacris et sacramentis* vel praedicatur aut prophetatur, *ideo alias atque alias res vel alias atque alias salutes* oportet intelligi ... Proinde aliis tunc nominibus et signis ... una tamen eademque *religio vera* significatur et observatur” (*Epistola 102* II,12, PL 33, 374).

come fedele “religazione” già avevano parlato altri scrittori cristiani (“*Hoc vinculo pietatis abstricti Deo et religati sumus; unde ipsa religio nomen accepit*” Lattanzio *Divinae institutiones* IV, 28). Così poteva essere contrapposto al senso ritualistico di Cicerone come “rielezione”, lui stesso consapevole dell’ambiguità di questo scrupoloso rileggere.

Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam *relegerent* sunt dicti religiosi ex *relegendo*, ut elegantes ex eligendo ... Ita factum est in *superstitioso et religioso alterum vitii nomen, alterum laudis*” (Cicerone, *De natura deorum* II, 28, 72).

Poi, nel *De civitate Dei*, il senso di fedeltà proprio della “religazione” è stato arricchito da Agostino, con il senso di “rielezione” che implica la conversione dal peccato: “Hunc eligentes vel potius *religentes*, amiseramus enim negligentes ... unde et religio dicta perhibetur” (X 3,2).<sup>47</sup> Così la religione non viene ridotta all’esercizio scrupoloso di un rituale ma esprime il vincolo personale che vincola l’uomo con il Creatore, come la pietà lega al figlio con il padre.

In questo conflitto delle interpretazioni si nascondono due concezioni della religione. Quella pagana che solo attende al rituale esterno senza curarsi della verità della religione né della fede, all’inverso della concezione cristiana che, contro la filosofia e la religione del paganesimo insiste sulla verità della religione<sup>48</sup> e sulla “resistenza” della fede.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Dopo Agostino San Tommaso cercò di integrare quei tre sensi in tre forme di *ordo ad Deum*: “Sive autem religio dicatur a frequenti *lectione*, sive ex iterata *electione* eius quod negligenter amissum est, sive a *religatione*, religio proprie importat *ordinem ad Deum*. Ipse enim est *cui* principaliter alligari debemus, tanquam indeficienti principio; *ad quem* etiam nostra electio assidue dirigi debet, sicut in ultimum finem; *quem* etiam negligenter peccando amittimus, et credendo et fidem protestando recuperare debemus” (ST II-II q81 a1).

<sup>48</sup> Su religione e verità nell’antichità pagana J. Ratzinger scriveva: “nel livello religioso la filosofia non era rivoluzionaria ma soltanto riformista perché per essa la religione non era questione di verità ma di stile di vita” (trad. RF). *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968 105. Certo, dagli atomisti fino a Lucrezio ci furono filosofi che impugnarono i dei della tradizione religiosa. Ma da Heraclito fino a Proclo questa non fu la nota dominante nella tradizione dei filosofi greci: “I nomi degli dei furono conservati insieme ai nomi sapienziali. Non furono cancellati né devaluati... La riforma non fu iconoclasta né radicale...”. Ramnoux C., *Héraclite, ou l’homme entre les choses et les mots* <sup>2</sup>Paris 1968, p.408

<sup>49</sup> In contrasto col carattere totalizzante della religione, la fede si “mette in opposizione resistente... di fronte ad altre disposizioni umane che essa giudica che non sono la propria” (D.Dubarle in Gadamer et al., *Rationality today. La rationalité aujourd’hui*, Ottawa

Quando il cristianesimo si diffuse nel mondo romano si definiva a se stesso come *la* religione vera e non come *una* delle tante religioni. Con questo non pretendeva escludere le altre religioni – o al meno i veri fedeli delle altre religioni – ma voleva includerli nella storia della salvezza, nella misura in cui nel loro culto poteva esprimersi la *vera fede*. Così senza curarsi di fare una filosofia della religione Sant'Agostino ci ha messo nella direzione di una *teologia delle religioni* ordinate alla religione cristiana. Questa porta alla sua culminazione temporale il piano della provvidenza divina. Senza abbandonare quest'orizzonte la scolastica medievale cercò in direzione *di un'etica della virtù di religione*. La modernità invece cominciò per abbandonare quella teologia agostiniana della religione ma conservò quest'etica, almeno per un tempo.

1979 280). Gadamer vedeva in questa caratteristica la differenza della *fede* cristiana in riguardo alle “*osservanze*” della religiosità greca e all'*ubbidienza* religiosa dell'Antico Testamento (*ibid.* 301). Cf. Ferrara R., *Religión y filosofía* in Diez de Velasco – García Bazán (ed.), *El estudio de la religión* (Enciclopedia Iberoamericana de Religiones), Madrid, 2002, 195-226, specialmente 218ss.

# LO SACRO Y LA RELIGIÓN EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

ABELARDO LOBATO, O.P.

En el horizonte de la cultura actual se está verificando un tímido pero ya inevitable retorno del sacro. Se puede advertir como la aurora del nuevo día. Lo que fue arrojado con violencia por la ventana trata de volver a su casa por la puerta. Durante largo tiempo se ha mantenido el empeño de alejar de los centros de estudio los dos factores de mayor peso en la cultura, la moral y la religión, cuya fuerza percibía el filósofo H. Bergson.<sup>1</sup> Se ha afirmado con tozudez que ninguna de las dos pueden ser mantenidas como valores universales, sino solo propuestas como “asunto privado”. Esta toma de posición ha tenido gran incidencia cultural. La modernidad no solo ha originado la secularización que reivindica la autonomía de las realidades humanas, sino que ha dejado el hombre a la intemperie. Ahí están las huellas: el largo “eclipse” de Dios, la “huida de los dioses”, el “olvido del ser”, la “abolición del hombre”, “la decadencia de occidente”, la pérdida del “sentido del mal y del pecado”.<sup>2</sup> En esta situación se tambalean las columnas de la cultura occidental: – el Dios que se revela en la Biblia, el logos de los griegos, el derecho de los romanos, la nueva humanidad universal proclamada por el cristianismo –. Todas se han agrietado como la casa edificada sobre arena, cuando ha sido sacudida por el terremoto. Es algo horrible constatar que bajo sus ruinas han quedado sepultados tantos millones de seres humanos. Todo indica que estamos atravesando la “crisis epocal” y que en medio del caos consiguiente se alzan voces pidiendo ayuda: “Solo un dios puede salvarnos” fue el grito amordazado del filósofo Heidegger. Pero en el mundo profano no hay salvación, es preciso e retorno al “sacro”. Una vez más el maestro Tomás de Aquino, al que Silvestre de Ferrara definía “homo

<sup>1</sup> Cf. H. Bergson, *Le deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1939.

<sup>2</sup> Cf. AA.VV. M. Ureña, J. Prades, *Hombre y Dios en la sociedad de fin de siglo*, Comillas, 1994; A. Lobato, “El ‘eclipse de Dios’ en la cultura actual”, pp. 93-112.

omnium horarum” y Juan Pablo II designaba como “Doctor humanitatis” puede darnos una mano para reparar los daños ya causados y para volver a esa vía de salvación del hombre.<sup>3</sup>

Tomás de Aquino no trató del sacro de modo expreso en sus *Quaestiones Disputatae*, pero no cabe duda que en su ingente obra nos ha dejado pistas para la adecuada comprensión de fenómeno del sacro, para darle acogida en este inesperado retorno y poder contribuir a la superación de la crisis cultural.<sup>4</sup> Cada día recitamos la oración de Tomás *O sacrum convivium*, añoramos el retorno de los teólogos que cultiven como él la *sacra doctrina* halando de Dios no solo con palabras sino con la elocuencia de los testimonios de vida consagrada al estudio de la verdad que hace libre a hombre. Tomás vivió a fondo envuelto en la atmósfera del sacro. Por ello podemos aprender su lección ejemplar de vida y de doctrina. El tema es oceánico y esta relación no pretende abarcarla por completo, sino solo indicar el sendero que Tomás ha recorrido de tal modo que nosotros podamos seguir como peregrinos de lo sacro. Lo sacro para Tomás va unido a la *religión y a lo religioso*. Tomás propone la religión como una virtud moral, cuyo ámbito es la justicia, a la cual pertenece dar a cada uno lo suyo, en la medida de lo posible. Siendo una virtud especial abraza todo el horizonte del obrar humano y lo ordena a Dios. La religión es la dimensión sacral del hombre, de todo hombre, del homo *naturaliter religiosus*, del hombre cuya vocación es la santidad. Tomás nos enseña cómo lograr la unidad en las tres dimensiones de lo humano: lo sacro, lo santo y lo religioso.<sup>5</sup>

El desarrollo del tema se lleva a cabo en tres momentos desiguales: 1. Lo sacro en la vida y en la obra aquiniana. 2. La religión como virtud que relaciona al hombre con Dios. 3. El ser humano en el itinerario sacro-santo.

## 1. LO SACRO, VIVENCIA Y DOCTRINA EN TOMÁS DE AQUINO

La vida de Tomás es la vida de un consagrado cristiano medieval. Podemos describirla como vida “paralela” y muy distante de la de sus her-

<sup>3</sup> Cf. B. Mondin, *Rifare l'uomo*, Dino Editore, 1993.

<sup>4</sup> Cf. A. Lobato, “Perdita del senso morale nella cultura contemporanea”, en *Evangelium Vitae*, LEV, 1995, pp. 179-186.

<sup>5</sup> Para situar el tema en un horizonte tomista sirven de ayuda los tres vols. de la obra dirigida por A. Lobato, *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, EDICEP, Valencia, 1994-2003, de modo especial el segundo, *Dios y el hombre*.

manos varones, Aimo, Reinaldo y Landolfo. Estos son hombres de la corte del emperador Federico II: cortesanos, soldados, poetas, políticos. Tomás, bautizado en la capilla del castillo de Roccasecca, donde mora la familia, con solos cinco años es llevado a la grupa del mulo bajo la vigilancia de una nodriza, a la vecina abadía de Montecassino, cuyo abad Sinibaldo es pariente de familia. El *vir judicarius* del emperador, Landolfo, padre de Tomás lo entrega al monasterio para que se forme en la rica tradición cultural de la vida monástica. Tomás entra oblato entre los monjes y es un escolar entre otros niños y jóvenes, que son los hijos de las familias de la clase noble. La atmósfera que lo envuelve y lo protege es sacra, bien lejana del mundanal ruido. En ese estilo de vida no hay lugar para lo profano, todo es sacro y monacal. Al llegar a los 14 años pasa a Nápoles, bajo custodia de los benedictinos y tiene la fortuna de entrar en el *Studium Generale*, de Federico II, la primera universidad laica, que se propone ser un desafío a Bologna y a París, donde ha surgido la primera Universidad pontificia. De 1239 a 1244 reside en Nápoles, donde le salen al paso los dominicos, cuya vocación de consagrados se desarrolla en medio del mundo. Sin romper el lazo de oblato benedictino Tomás se siente llamado a la Orden de Predicadores. Vence las dificultades de la familia que se opone rotundamente a ese cambio. La santa madre Teodora Caraciolo Rossi no se resigna a que su hijo Tomás vaya de puerta en puerta como mendicante, y por ello intenta disuadirlo por los medios a su alcance. Pero vista la decisión irrevocable de Tomás, se rinde. Tomás no solo defiende su proyecto de consagrarse como religioso, sino que en esa difícil situación, logra que Marotta, la hermana mayor, imite su ejemplo haciendo su profesión en el monasterio benedictino de Capua. La consagración a la vida dominicana la hace Tomás en París, en el convento de Saint Jacques con la profesión religiosa *usque ad mortem*. También en París es consagrado sacerdote. En Colonia, al lado de San Alberto, Tomás vive integralmente la consagración del carisma: *laudare, benedicere et praedicare*. La entrega al servicio de la religión es total, y la aspiración a la perfección cristiana, que consiste en la caridad, crece con el tiempo. Tomás ha respondido con total fidelidad a su vocación en la Orden de Santo Domingo. En ella se siente llamado a la triple tarea del maestro: la de *leer, disputar y predicar*. Es la vocación del teólogo. Tiene que lograr el *intellectus fidei*, explicar en la medida accesible, los misterios de la fe. Para ello se propone utilizar los dos lenguajes a su alcance, el de la palabra y el del testimonio. Para hablar de Dios sabe que es preciso hablar antes con Dios, como hacía Santo Domingo. Y que el maestro en teología, como se proponía hacer San Hilario, tiene que hablar de Dios

no solo con palabras, sino con su vida, con el testimonio y la fuerza de sus actitudes y sus obras. A lo largo de esa vida la consagración de Tomás tiene un centro: la eucaristía, el gran misterio del amor de Dios, ante el cual, la adoración y la devoción expresan la consagración. El oficio del Corpus que compuso por invitación del Papa Urbano IV, su amigo, para la liturgia de la fiesta que se extendía a toda la iglesia, es la mejor proyección de sus sentimientos y de su exultación ante el misterio del cuerpo y la sangre del Señor. Tomás canta y celebra el misterio con toda su alma: *Adoro te devote!* Nos parece que siguen resonando las palabras del Señor cuando Tomás venía al altar con el manuscrito: *Bene scripsisti de me, Thoma!* Las últimas palabras que tenemos de Tomás cierran el ciclo terreno de su consagración vivida en una creciente experiencia de Dios!

La lección de su vida consagrada, en lo poco que conocemos, es muy edificante. Siempre nos queda hambre y sed de conocerla mejor. A diferencia de Agustín de Hipona, que desveló de rodillas ante Dios los secretos de su vida, Tomás de Aquino fue celoso guardián del secreto de su vida profunda y rehuyó hablar de si mismo. Pero como acontece con la luz, el fuego o el amor, que se resisten a quedar totalmente ocultos, la vida de Tomás es luz del mundo, una vida de consagrado, con irradiación angelical. En su centro está lo sacro y la experiencia de Dios.<sup>6</sup>

Ese fulgor de su existencia se percibe en su *obra*. En ella queda plasmado su ideal de consagrado dominico: ser el teólogo que habla de Dios porque tiene la experiencia de Dios y busca con pasión la verdad acerca de Dios. Desde niño, conforme a una tradición fidedigna, Tomás interrogaba a los monjes en Montecassino *Dic mihi, quid est Deus?* El hombre, *imago Dei*, por naturaleza y por gracia es un ser en relación con Dios. Es un ser *religado, un ser religioso*.

Tomás meditó a fondo la dimensión religiosa del ser humano. Toda su obra puede ser leída desde esta clave, que implica la pasión por la verdad, el itinerario ascendente de los entes al ser, y el proceso de la libertad que tiende a la posesión del bien supremo. Esa obra, que no tiene par, es un intento de conocer el misterio de Dios que se nos presenta de modo implícito en todo conocimiento y en todo deseo. En ese horizonte hay que situar la investigación concreta de Tomás en este tema de la relación constitutiva

<sup>6</sup> Cf. P. Torrel, *Saint Thomas d'Aquin, maître spiritual*, Cerf, Paris, 1996; A. Lobato, *Santo Tomás de Aquino "maestro del humanismo cristiano" para el tercer milenio*, Burgo, Monte Carmelo, 1997.

del ser humano, como ser religado, atado con doble lazo a Dios, principio y fin del hombre. En el bosque de su obra escrita hay senderos que presentan esta dimensión religante. Nos limitamos a una aproximación ascendente en tres momentos, el inicial, el de la integración de perspectivas, y el de la madurez. Partimos de su obra de bachiller sentenciario y defensor de la vida religiosa, pasamos al *Liber de Veritate católica*, que contiene la primera síntesis de su doctrina, y llegamos al final del itinerario en la *Summa theologica*, que desarrolla su pensamiento acerca de la virtud de la religión. Todo ello solo como visión panorámica.

1.1. *La religión en el horizonte moral y en la vida cristiana (In III Sent. d. 33. Contra impugnantes Dei cultum et religionem)*

En su oficio de “bachiller sentenciario” Tomás topa con la dimensión religiosa del hombre. Ha comenzado esta tarea en el año 1252. En ese año deja Colonia y en ella al maestro Alberto, y vuelve a París como bachiller del maestro Elías Brunet de Bergerac. Su tarea es introducir a los alumnos en la obra de Pedro Lombardo, texto oficial de la Facultad de Teología. Tomás propone una “lectura” del texto, ya comentado por otros maestros, entre los que se destaca el Comentario de Alejandro de Hales. Tomás sorprende a sus alumnos por el estilo original de hacer teología. Guillermo de Tocco en un texto célebre hace notar la “novedad” del joven bachiller que encantaba a los estudiantes.<sup>7</sup>

Esa novedad muy arraigada en la tradición, pero escondida, se pone de manifiesto de un modo insospechado en el comentario relativo a la distinción 33 del libro III de las *Sententiae*. El maestro Lombardo trata en esa distinción *De quattuor virtutibus principalibus*, es decir de las virtudes cardenales, como complemento a las virtudes cristianas, fe, esperanza y caridad. En la elaboración del comentario a este texto Tomás tuvo como dos intuiciones, una el rol de las virtudes morales para el desarrollo de la perfección del hombre, otra el puesto de la virtud de la religión entre las virtudes morales. Para Cheng la primera intuición da origen al desarrollo de la teología moral. De los dos folios del texto de Lombardo, Tomás propone 41 cuestiones, que desarrolla en 88 páginas.<sup>8</sup> Para J. Wesheipl aquí tiene su comienzo la aportación más valiosa de Tomás a la teología, que se conden-

<sup>7</sup> Tocco, *Ystoria sancti Thomas de Aquino*, ed. Montreal, 1987, p. 236.

<sup>8</sup> M-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montreal, 1984, p. 233.



sará más tarde en la II-II de la *Summa*.<sup>9</sup> Ambas intuiciones serán mantenidas fielmente por Tomás.

El rol de las virtudes morales contiene una primacía para la promoción del hombre. Porque la virtud es el hábito operativo bueno, que no solo hace buena la obra, sino que hace bueno al sujeto personal, cosa que no acontece con las virtudes intelectuales o las técnicas. Las virtudes morales son el camino del humanismo cristiano: regulan el itinerario del hombre racional hacia Dios como último fin. Entre estas virtudes tiene un puesto fundamental la justicia, porque es la virtud que ordena la vida del hombre en sociedad, en la cual como decía Sócrates el mayor mal es la injusticia.<sup>10</sup>

La segunda intuición de Tomás es el puesto de la virtud de la religión como parte de la justicia. A esta le compete dar a cada uno lo suyo, en la medida que le es posible. Esta posibilidad es muy escasa si se trata de dar a Dios todo lo que el hombre le adeuda. Es muy poco lo que el hombre mortal, *parva res*, puede devolver a Dios por todo lo que de él ha recibido. Algo análogo ya le acontece también con los padres y con la patria. Tomás desarrolla la religión como parte de la justicia, en analogía con la piedad. La fuente de esta orientación tomista es Marco Tulio Cicerón, a quien Tomás acoge con gran apertura.<sup>11</sup>

De esta época de la estancia en París, hacia 1256, es el opúsculo tomista: *Contra impugnantes Dei cultum et religiones*. Es una defensa de las nuevas órdenes mendicantes, dominicos y franciscanos, atacados sin piedad por algunos clérigos como Guillermo del Santo Amor. La respuesta valiente y lúcida de Tomás comienza por el significado de la *religio*. El origen del vocablo y el significado es incierto. Se proponen dos raíces, una es del verbo *eligere*, otra del verbo *ligare*. La primera es de Cicerón,<sup>12</sup> la segunda de Lactancio<sup>13</sup> a quien sigue San Agustín. Ambas incluyen la reiteración, como volver a hacer una elección, o volver a atar lo que ya estaba atado. La explicación agustiniana es que la criatura tiene primero su esencia en Dios, del cual procede y del cual comienza a distar por creación, y a él vuelve al final, como los ríos vuelve al mar. Se verifica así el esquema del *exitus-reditus* muy de acuerdo con las preferencias radicales del teólogo Tomás que se

<sup>9</sup> Cf. J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, 1988, p. 266.

<sup>10</sup> Cf. Platon, *Gorgias*, 480.

<sup>11</sup> Cf. P. Tito Centi, "San Tommaso Commentatore delle Sentenze", en *Sacra doctrina* 46 (2001) pp. 75-122.

<sup>12</sup> M. Tulio Cicerón, *De natura deorum*, II, 2.

<sup>13</sup> Lactantio, *Div. Instit.* IV, 28.

sitúa en el punto de vista de Dios mismo para dar razón de su obra. La religión expresa esa vinculación de la criatura racional con Dios. El hombre está llamado a unirse a él por la fe y a darle el culto de latría que por su mismo señorío le pertenece. Tal es la esencia de la religión. Si en la *Carta de Santiago*, se dice que la religión pura y sin mancha ante Dios y Padre es visitar los huérfanos y viudas en su aflicción y conservarse inmaculado del mundo,<sup>14</sup> se refiere a una noción de la religión por las obras que hace a través de otras virtudes.

Se dan por tanto dos sentidos en el concepto de religión: el primero es la unión con Dios mediante el culto de latría, y el segundo de una religación con Dios a través del servicio en las obras de vida contemplativa o en la vida activa, es decir mediante los estados de la vida cristiana como es el estado religioso. Para estos servicios se han instituido diversas religiones, entre las cuales será más perfecta cuanto más plena sea la unión Dios. Así la religión da origen a las religiones, en las cuales por los votos se consagran los fieles totalmente a Dios como en el sacrificio del holocausto.

Tomás comienza recordando la noción de religión, y el origen de las religiones en la vida cristiana, para fundar su defensa de la vida y religión dominicana. Análogo al culto y servicio de latría, por el cual se distingue la verdadera religión, es el servicio de los que se consagran totalmente a Dios por los tres votos, de castidad, pobreza y obediencia. El tratado de Tomás se centra en el segundo modo de entender la *religio*, por la religación con Dios en el estado religioso.

### 1.2. *La religación a Dios por lo sensible y el culto de latría (S.c.G., III, 119-120)*

La *S.c.G.* contiene la síntesis del pensamiento tomista y es como la base de todo el ulterior desarrollo de su obra. Tomás se remite a ella muchas veces en sus escritos posteriores. El tema de la *religio* le sale al paso al ocuparse las determinaciones de las leyes divinas, el servicio del culto, la religión cristiana y el estado religioso. En el libro III, que se ocupa del itinerario de las criaturas a Dios como fin dedica dos capítulos a la religión como medio para lograr la unión o encuentro con Dios: el 119 recorre las vías de la religión natural y el 120 presenta el culto de latría que exige la religión verdadera.

<sup>14</sup> *Sant.*, 1, 27.

Las vías que sirven al hombre para el encuentro con Dios deben ser proporcionadas a la naturaleza y ser del hombre, un compuesto de alma y cuerpo y por ello de carne y huesos, de materia y espíritu. En cambio Dios es puro espíritu, puro acto, lejos de toda composición y de toda materia. Es obvio que la unión con Dios, propuesta por la religión, tenga sus dificultades. Es connatural al hombre conocer la realidad partiendo de los sentidos, que son como las puertas hacia el mundo. Es connatural al hombre no contentarse con lo sensible y aspirar a conocer la realidad que trasciende la materia. El hombre necesita entender, *intus legere*. Para ello tiene que ser capaz de superar todo lo sensible. Tomás constata que es muy difícil el camino de la trascendencia – *difficillimum est sensibilia transcendere* –, pero es necesario, porque el hombre ha sido creado a imagen de Dios. La trascendencia es difícil pero es posible y necesaria para el encuentro con el ser y su verdad, para el ejercicio de su vocación religiosa. Desde el principio de su ejercicio del magisterio en teología, ha optado por la vía de la trascendencia.<sup>15</sup> Lo difícil no debe ser motivo para abandonar una empresa que merece el esfuerzo. En la tarea religiosa no solo el camino puede ser difícil, sino que lo difícil sea en verdad el camino. La trascendencia es la tierra fecunda en la que se nutren las raíces del hombre, que es como un árbol, pero con las raíces hacia arriba, como le gustaba decir a San Alberto Magno, y oraba así *Doce me Domine radices arboris mei coelo et non terra infigere...*<sup>16</sup>

Otra dificultad debe tenerse en cuenta: la mente humana no está capacitada para contemplar cara a cara Dios en esta vida y las cosas divinas en sí mismas. Por ello la providencia divina ha dispuesto que el orden de lo sensible, a pesar de su limitación, pueda y deba ser utilizado por el hombre para hacer conmemoración de lo divino. En todos los tiempos el ser humano ha hecho sacrificios con elementos del orden sensible. Por el sacrificio el hombre se ofrece a sí mismo y ofrenda todas sus cosas al Dios, creador, gobernador y señor del universo. Del orden sensible son las diversas acciones, abluciones y unciones, comidas y bebidas del carácter religioso. En este mismo orden se realizan acciones corporales, como genuflexiones, cantos, que elevan el afecto hacia Dios y dan testimonio sensible, en cuer-

<sup>15</sup> Cf. A. Lobato, *Santo Tomás de Aquino y la vía trascendental en filosofía*, en "Miscellanea Medioevalia", Band 30, "Die Logik der transcendentalen", Festschrift für J.A. Aertsen zum 65 Geburtstag, Walter de Gruyter, 2003, pp. 163-178.

<sup>16</sup> San Alberto Magno, *Officio de la fiesta*, 15 nov., p. 1181.

po y alma que El es el Señor. El Dios verdadero no necesita de ninguna de estas obras, pero las necesita el ser humano por su misma finitud y apertura al infinito. El culto que da el hombre a Dios tiene una doble dimensión, la sensible que es corporal, y la invisible que es espiritual. El culto a Dios es uno de los caminos por los cuales se perfecciona el hombre. El culto es externo y sensible pero solo es auténtico cuando va dirigido por la devoción y la recta intención.

Este culto sensible, corporal y espiritual al mismo tiempo, se llama *religión*, porque es verdad que en cierto modo mediante este culto el hombre *se liga, se ata con fuertes lazos* para no alejarse de Dios. En verdad llevado por un instinto natural el hombre se siente *obligado* a hacer reverencia a Dios, porque en él está el principio de su ser y de su bien.<sup>17</sup> En breves sentencias Tomás recoge la tradición del concepto de religión como *religare, ligare, obligare!*

De aquí que la religión se llama también *pietas, piedad* por la cual se honra a los padres y se honra a Dios, Padre supremo de todo. Y se llaman *impíos* los que se oponen al culto. Dios no es solo causa y principio de nuestro ser, sino tiene bajo su dominio todo nuestro ser, y a él le debemos cuanto hay en nosotros, pues el Señor, todo lo que hacemos en su honor se dice *servicio*. Es señor no por casualidad, sino por naturaleza. Por ello el servicio que le debemos no es como el que hacea los hombres. Es un servicio singular que se designa con la palabra griega *latría*.

El culto de *latría* es debido solo a Dios. Pero de hecho en las diversas culturas se ha aplicado también a las creaturas. Tomás hace un recorrido por la escala de las creaturas a las que se les ha atribuido la divinidad y la consiguiente sacralidad. Algunas sustancias separadas han sido veneradas como *dioses*, y se ha dado ese culto a los *demonios*, seres superiores, localizados entre los dioses y los hombres. También se han venerado así las almas de los hombres buenos, designados como *héroes o manes*. Se ha dado ese culto el alma del mundo que se pensaba divina. Y se ha llegado en este desvío a dar culto a las cosas inferiores al hombre, como a las imágenes, que siendo fabricadas por los hombres recibían el nombre y el culto de *dioses*. Por ello han sido designados como *idólatras, que dan culto a los ídolos*.

<sup>17</sup> Santo Tomás, *S.c.G.*, III, 119: “Hic etiam Dei cultus *religio nominatur*; quia huiusmodi actus quodammodo homo *se ligat*, ut ab eo non evagetur. Et quia etiam quodam naturali instinctu *se obligatum* sentit ut Deo suo modo reverentiam impendat, a quo est sui esse et omnis boni principium”.

Fácilmente se advierte que es irracional dar culto divino a lo que no es Dios, y que es muy lógico que el culto a Dios sea muy singular y sea exclusivo suyo. Así en la vida social los honores que se dan al rey no se permite que se den a ningún otro. Solo Dios es creador y como tal debe ser reconocido. Ante Dios hasta los seres superiores son *ministros*, *servidores*, que reconocen el señorío y dominio del único *kirios*.

El acto principal de *latría* es el *sacrificio*, que se ofrece solo a Dios, nunca a una creatura. No se puede probar que haya un alma del mundo, ni que los seres inferiores al hombre, como las imágenes, puedan tener efectos divinos, por tanto no se debe dar culto de *latría*, que solo compete a Dios.

El teólogo Tomás desarrolla ampliamente la exclusividad del culto debido a Dios. El culto de *latría* expresa la sumisión del hombre a Dios, al cual es debida reverencia especial, no solo interior, sino también oral y corporal: *non solum corde, sed etiam ore et opere corporale*. Ese culto debe expresar que no hay más que un dios, cuyo nombre es santo, al cual el hombre debe dedicar algún tiempo para dedicárselo: *ut mens divinae contemplationi valet*.<sup>18</sup>

### 1.3. La religión, desde la perspectiva de la justicia (S.Th., II-II, 80)

En la *Summa Theologiae* Tomás ha elaborado un tratado completo de la religión, en el cual ha seguido la orientación de retor romano Marco Tulio Cicerón, por el cual mostró tener una especial veneración y una especial acogida. Gracias a esta afinidad doctrinal y a esta acogida ambos pensadores, por encima y más allá del tiempo, han salido beneficiados. Cicerón ha sido incorporado a la teología moral cristiana y Tomás ha recibido un legado humanista que se extiende desde la ley moral fundamental a las virtudes cardinales.<sup>19</sup>

La tarea de asimilación, iniciada en el Comentario a las Sentencias, se ha llevado a término e modo magistral. El tratado tomista de la religión se extiende a lo largo y ancho de más de 20 cuestiones de la Segunda parte de la Suma en una trilogía muy densa y muy bien ordenada. Tomás afronta el tratado de la esencia de la religión, analiza uno a uno sus actos interiores exteriores, y se ocupa de los vicios opuestos, como la superstición y la irreligiosidad.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Santo Tomás, S.c.G., III, 120, n. 2941.

<sup>19</sup> Cf. A. Lobato, *Santo Tomás y Cicerón Maestros de humanidad*, Roccasecca, 2002. C. Vansteenkiste, "Cicerone nell'opere di San Tommaso", en *Angelicum* 36 (1959) 343-401.

<sup>20</sup> Santo Tomás, S.Th., II-II, qq. 80-100.

El amplio tratado de la religión encuentra su lugar apropiado entre las virtudes cardenales como parte potencial de la justicia. La raíz de esta orientación se encuentra ya en Cicerón. La razón de tal opción por el ámbito de la justicia, está en el elemento de deuda o de dar lo debido. El culto religioso da a Dios lo que se le debe por ser al Señor. La justicia implica otro elemento, el de restablecer la igualdad al dar a Dios lo que le debe el hombre. Y en este segundo elemento es donde radica la religión. Es una condición y modalidad que comparte con otra como la *pietas* y la *observancia*. La religión conviene con la justicia, cuyo principio es dar a cada uno lo suyo. La religión consiste en el culto o servicio especial a Dios al que el hombre debe el ser y cuanto le acompaña. Conviene con la justicia en la razón de deuda. Todo don viene de lo alto, del Padre de las luces. Pero no coincide con la justicia para darle a Dios todo lo que es debido, porque la deuda que sigue a la donación del ser es impagable. Todo cuanto es y cuanto tiene el hombre no basta para dar a Dios lo que el hombre le debe. No es capaz el hombre de devolver cuanto ha recibido, y establecer la igualdad que pide la justicia. Entre el creador y la creatura se da una distancia infinita que el hombre tiene que admitir, y al mismo tiempo se da una semejanza y una capacidad para el encuentro que el hombre está llamado a desarrollar. Solo ante Dios puede el hombre conocer quién es y cómo es. Hay en todo hombre una peculiaridad, que no solo es capaz de conocer el ser, de amar el bien, de entrar en sí mismo y trascenderse, sino que es *capax Dei*, como decía con agudeza y verdad San Agustín.<sup>21</sup>

La religión, desde esta perspectiva, es el lugar natural para el encuentro con Dios. La razón de la justicia indica el gran deber del hombre, el de situarse ante Dios, pero la incapacidad de igualdad le coloca en su puesto de ser *no un dios, sino su imagen en el mundo*. Lo que no alcanza la justicia no lo suple el amor de amistad, que ha hecho posible el descenso de Dios hasta lo profundo del hombre, el milagro de la encarnación que borra la distancia y establece la igualdad. La amistad o encuentra iguales o hace iguales. La misericordia de Dios es mayor que su justicia. En esta perspectiva de la justicia recobra su sentido la religión como virtud moral, que domina todo el obrar del hombre y lo orienta hacia Dios, principio y fin de cuanto existe. Por ser virtud moral de tan amplio horizonte es la clave del anhelado humanismo cristiano. El amplio tratado sobre la religión que

<sup>21</sup> San Agustín, *De Trinitate*, XIV, c. 8. PL. 42, 1044.

Tomás desarrolla en la II-II recorre una a una las cuestiones que plantean la filosofía y la teología. El centro de todo está en el culto de latría que el hombre debe dar a Dios, al cual el ser humano está *religado*.

En la inmensa obra de Tomás hay otros muchos lugares paralelos que tratan de la religión y merecen ser conocidos, porque Tomás no se repite ni se contenta con lo superficial, pero tampoco se contradice. Lo esencial está recogido en esta triple cala que hemos podido hacer en tres etapas de su magisterio.<sup>22</sup>

## 2. LA RELIGIÓN, LA VIRTUD MORAL QUE ORDENA EL HOMBRE A DIOS

El corrido rápido por la obra aquiniana nos ha introducido en el tema de la religión en el plano horizontal. Esta dimensión nos facilita la penetración vertical, hacia abajo y hacia lo alto. Tomás lo ha hecho en la cuestión 81, ya mencionada y nos invita a seguirle de cerca.

Para Tomás de Aquino la religión es una virtud que tiene su puesto entre las virtudes morales, como parte potencial de la justicia. Su contribución a la plenitud de lo humano se puede apreciar desde las dos dimensiones que lo caracterizan: en primer lugar por su condición de virtud moral, y en segundo por el puesto singular que tiene entre las demás de este sector. La virtud es el camino del ser racional y libre. Tomás lo recuerda con insistencia: *Bonum hominis est secundum rationem esse*.<sup>23</sup> La virtud es un hábito que eleva a la potencia y a sus actos al máximo de sus posibilidades. Son tres las operaciones que ejerce el hombre por su condición de *animal racional: conocer, obrar y hacer*. Cada una de esas actividades admite una escala de posibilidades, que dan origen a tres tipos de virtudes: *intelectuales, artísticas, morales*. Las intelectuales ayudan a la conquista de la verdad de las cosas, las artísticas cooperan en el dominio del mundo a través del poder de las manos dirigidas por el entendimiento práctico, y las morales ayudan al dominio del acto humano y a la realización del hombre mismo. Como virtudes todas son caminos de perfección humana, porque todas son perfectivas de la potencia y de su objeto. Las maravillas que el hombre ha conseguido en el desarrollo histórico tienen su raíz en estas virtudes. Pero entre ellas hay otra diferencia radical, que solo las morales van más allá del

<sup>22</sup> Entre los lugares que merecen ser tenidos en cuenta he aquí otros dos: *In Boethium De Trinitate*, q. 3, art. 2; *Duo precepta caritatis*.

<sup>23</sup> Santo Tomás, *S.Th.*, II-II, 47, 6.

acto y de la obra que el hombre lleva a cabo *prompte, faciliter et delectabiliter*, pues hacen también bueno al hombre. Este es su secreto y su fuerza. Todo ser humano, mientras peregrina en el mundo, es un ser en camino, es y se hace. Y entre todas las cosas que está llamado a ser, ninguna es tan importante como la de hacerse nada menos que todo un hombre.

Tomás de Aquino lo ha plasmado con toda claridad en estas afirmaciones:

La vida humana debe ser la vida proporcionada a su humanidad. En el ser humano se dan cita diversos niveles de vida, en primer lugar la naturaleza sensitiva, que se da en el hombre conforme a su modo de ser; en segundo lugar el hombre posee el entendimiento especulativo, que no alcanza en el hombre la perfección que tiene en el ángel, sino solo la que conviene a la participación del alma. Por ello la vida contemplativa no puede decirse propiamente humana, sino sobrehumana. Se da además la inclinación al placer que cuando se limita a los deleites sensibles, más que humana es bestial. Por tanto la vida en verdad humana es la vida activa, que consiste en el ejercicio de las virtudes morales. Por eso estas virtudes se llaman cardinales por cuanto sobre ellas se apoya y se funda la vida moral, como si fuesen los principios de esta vida. Son estas las virtudes que se pueden designar como principales.<sup>24</sup>

El nombre de “cardinales” le viene por analogía con el quicio de la puerta por donde se entra y se sale.

Las virtudes morales son el termómetro de la perfección humana y el camino del humanismo cristiano, por cuanto son virtudes del hombre y del cristiano, de la naturaleza y de la gracia, son ellas el camino que recorre la iglesia. La religión tiene cabida en este horizonte de las virtudes morales y se sitúa en el horizonte de la justicia, pero no dentro sino al lado, por esa deficiencia de no poder realizar la igualdad y pagar todo lo debido. Este defecto por parte de la deuda se compensa con el valor de su aportación a la vida moral humana. Propio de la religión es ordenar todo lo humano a Dios, reconocer el vínculo contraído por la creación, la providencia y el destino, a través de actos de reconocimiento del dominio de Dios sobre el hombre. Esto es lo que expresan las dos raíces de la palabra *religio*, bien “una nueva elección”, bien “una nueva vinculación” o “religación”.

<sup>24</sup> Santo Tomás, *QQ.DD. De virtutibus cardinalibus*, ed. ESD, Bologna 2002. Introd. de A. Lobato, pp. 26-27.



Esta característica da a la religión una superioridad por encima de las diversas virtudes morales. El hombre religioso es el que ordena toda su existencia y sus actos solo a Dios, como principio radical y fin de lo humano. Las virtudes morales son más limitadas a su campo peculiar, las teologales van más allá de los medios y realizan la unidad con el fin, la religión en cambio ocupa un lugar intermedio entre ambas. La religión, como la magnanimidad no solo tiene actos elícitos, sino que se extiende a los actos imperados por las diversas virtudes en cuanto los ordena a Dios y por amor de él al prójimo.

Partiendo del concepto aristotélico de virtud, acogiendo las indicaciones de Cicerón, y guiado por San Agustín que ha escrito páginas inspiradas sobre la verdadera religión, que tiene su fundamento en la fe en Dios, y su ejercicio en el culto de latría, Tomás desarrolla la cuestión de la religión como virtud moral, dando las pruebas de sus afirmaciones. Basta enumerar los diversos peldaños de esta escala: 1. La religión *es virtud* porque da el honor debido a Dios y al hombre. 2. *Es una virtud* porque tiene por objeto dar honra a Dios como principio de la creación y del gobierno. 3. *Es virtud distinta* de las demás virtudes morales porque tiene como objeto dar a Dios el honor que le es debido por su singular excelencia. 4. No es virtud teologal, porque su objeto es el culto debido a Dios, no a Dios mismo; se ocupa de los medios no del fin. Es virtud moral, no teologal. 5. Es una virtud moral de mayor perfección que las otras, porque ordena la actividad humana y al hombre mismo solo a Dios. La religión une más a Dios y por esto es preferible y superior a las demás virtudes morales. 6. La religión no se limita a los actos interiores, que son siempre principales, sino que se extiende a los actos exteriores, como signo y testimonio del honor que se debe solo a Dios. Dios no necesita de nuestra alabanza, pero el hombre tiene necesidad de dar culto a Dios con la totalidad de su ser, en cuerpo y alma. Por naturaleza el hombre es un ser religioso, por gracia logra llevar esa condición al máximo de sus posibilidades para ordenar todo su ser y su haber solo a Dios.

### 3. LA RELIGIÓN COMO ITINERARIO SACRO-SANTO

Santo Tomás concluye la cuestión sobre la esencia de la religión con el análisis de la misma con la santidad. La santidad es el misterio de Dios. Solo Dios es santo por su mismo ser. Los demás seres, como los espíritus, las personas y las cosas se dicen santas, por analogía, por participación, por

la relación que dicen al santo de los santos. La religión ordena a Dios todo lo que se refiere al culto divino, la santidad indica la limpieza y la firmeza en el bien de las personas y las cosas. La santidad es incompatible con el pecado, en el cual se da el mal de culpa y la aversión a Dios. El hombre libre es capaz de decir no a Dios, es propenso a dejarse llevar por el mal y de hecho es pecador. En la medida que el hombre se sitúa en la presencia de Dios y entra en su misterio de oposición radical al pecado se purifica y entra en la esfera de la santidad.

El cuidado por la *limpieza* se extiende a todo lo que dice relación a Dios, el lugar donde se invoca a Dios, las personas y las cosas deputadas al culto deben estar limpias con todo esmero. En esta exigencia de limpieza y pureza lo santo coincide con lo sacro, que se aparta de lo profano. Sacro y santo debe ser el templo, donde Dios habita, y donde tiene lugar el culto. La santidad no puede contentarse con la limpieza externa, con las abluciones y purificaciones, tiene que ser más que signo una realidad de la mente, la conciencia y el corazón del hombre. Sin limpieza total la mente no logra aproximarse a Dios. La santidad le viene al hombre por el perdón y la gracia, por la santificación, por los signos de lo sacro que son los sacramentos. Para explicar esta limpieza que lleva consigo la santidad, Tomás evoca la palabra griega que recurre de un modo constante al referirse a Dios, *aghios* o *Theos*, y acoge la falsa etimología que de ella da San Isidoro, como si fuera la “a” privativa y santo fuera lo que es *sine terra*. Tomás tiene presente el consejo de Santo Domingo a sus frailes, para que tengan la *maxima mundities* en los lugares y objetos del culto.<sup>25</sup>

La otra nota de la santidad es la *firmeza y estabilidad* de Dios que es la roca en la cual se apoya la debilidad humana. Dios es inmutable. La religión como *reiligación* participa de esa firmeza porque en ella se profesa a Dios como fin último y como primer principio. Nada hay más estable que estos dos atributos a Dios, que es santo, fuerte, inmortal. Por todo ello religión y santidad, siendo diferentes en el concepto, coinciden en la realidad. La religión se ordena al culto debido a Dios, la santidad se aplica a vivir participando de la vida divina. La religión ordena todo el obrar humano para que el hombre logre su fin, la santidad trasciende ese orden para vivir en Dios y realizar así su más alta vocación, la “*theiosis*” o *deifi-*

<sup>25</sup> Cf. D. Ols, *La sainteté dominicaine a la lumière de la doctrine de saint Thomas*, en el vol. AA.VV. *Miscellanea* en honor del P. A. Lobato, O.P., Pontificia Accademia di S. Tommaso, 1995 [Studi tomisti 58], pp. 314-338.

---

*cación*. El misterio de la encarnación del Verbo nos enseña que Dios desciende hasta el hombre para humanizarse por amor al hombre, para que el hombre recobre su dignidad perdida y conformándose con él ascienda hacia la plenitud de lo humano en una especie de *deificación*. El hombre santificado por la gracia es el templo de Dios, la tienda sagrada en la que Dios quiere habitar. Lo santo y lo sacro se dan la mano en la religión.

## LO SAGRADO Y EL MISTERIO EUCARÍSTICO SEGÚN SANTO TOMÁS

PEDRO RODRÍGUEZ

La pregunta por lo sagrado, en cuanto problemática y abarcante, es una pregunta “moderna”. En la historia de las religiones y en la fenomenología religiosa que se ha elaborado en el clima de la Ilustración “lo sagrado” aparece como una proyección del “sentimiento” religioso o de la vivencia del más allá que anida en el sujeto humano. Así, lo “sagrado” serían cosas y personas, tiempos y lugares en los que el hombre captaría una suerte de “epifanía” de lo divino, una “teofanía” o, más exactamente, una “hierofanía”, pues la realidad fenomenológica de “lo sagrado” no presupone necesariamente en el sujeto la afirmación de Dios.<sup>1</sup> Entiendo que de esto, y de la construcción de una comprensión cristiana acerca de la sacralidad, se ocupan la mayoría de los ponentes de nuestra V Sesión Plenaria. Algunos debemos abordar el tema, de manera formal, en la obra de Santo Tomás de Aquino. Primero ha sido el P. Lobato, que me ha precedido en el uso de la palabra, y ahora soy yo el que he de introducirme en el hogar filosófico-teológico del Doctor Común.

Se me ha encargado considerar el misterio de la Eucaristía, en la perspectiva de “lo sagrado”, según la teología de Tomás de Aquino. Es un gran tema en este Año Eucarístico que proclamó Juan Pablo II y subraya de continuo Benedicto XVI. Hay muchos estudios acerca de la teología eucarística de Santo Tomás, algunos de ilustres colegas de esta Academia. El

<sup>1</sup> Vid. Julien Ries, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Jaca Book, Milano 1990, pp. 13-34; Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, 4ª ed., Madrid 1981; J.P. Audet, “Le sacré et le profane. Leur situation en christianisme”, en *Nouvelle Revue Théologique* 79 (1957) 33-61; H. Bouillard, “La catégorie du sacré dans la science des religions”, en E. Castelli, *Le sacré. Études et recherches*, Paris 1974, pp. 33-56; Y. Congar, “Situation du sacré en régime chrétien”, en J.P. Jossua et Y. Congar, *La Liturgie après Vatican II. Bilans, Études, Prospective*, Cerf, Paris 1967, pp. 385-403.

último, que aún no está en las librerías, de Mons. Inos Biffi.<sup>2</sup> Yo mismo me he ocupado del tema en otras ocasiones.<sup>3</sup> Esos trabajos son el *background* de mi discurso, pero en esta ocasión – como he dicho – no voy a ocuparme formalmente de la Eucaristía, sino de su situación en el ámbito de lo sagrado. Debo, pues, tratar de comprender primero qué sea “lo sagrado” en Santo Tomás para pasar después a ver en esa perspectiva el misterio eucarístico.

### 1. *La religión, ámbito de lo sagrado*

No es Tomás de Aquino de los que piensa que la religión se define por la vivencia de lo sagrado (con Dios o sin Dios). Para Tomás la religión se define por la idea de Dios. El dato inicial de su pensamiento es la inteligencia de la religión como relación del hombre a Dios y con Dios, relación de la criatura a su Creador. Tomás se sitúa en el polo opuesto de esa consideración de lo sagrado (tipo Durheim y Rudolf Otto)<sup>4</sup> a la que acabo de aludir. Su filosofía y su teología de lo sagrado parten – y conjugan de continuo – de la afirmación de Dios que hace la razón natural y de la comunicación histórica de Dios con el hombre que testifica la Sagrada Escritura. En ese doble horizonte de razón humana y revelación divina, perfectamente diferenciadas y, a la vez, del todo implicadas, se sitúa la reflexión de Tomás de Aquino sobre “lo sagrado”. En la *Suma Teológica* hemos de examinar sobre todo tres zonas temáticas, a saber: el tratado de la “religión” de la I-II, a partir de la q. 81; los preceptos ceremoniales de la Antigua Ley, es decir el culto en la Antigua Alianza, II-II, qq. 101-103; pero, sobre todo, la entera III Pars, cuya cristología y teología de los sacramentos es el hogar propio del tema que debo desarrollar.

Digamos ante todo que lo que hoy llamamos *il sacro*, lo “sagrado”, aparece en Santo Tomás como una dimensión del culto. Pero, a su vez, el culto

<sup>2</sup> Inos Biffi, *Eucaristia in san Tommaso “dottore eucaristico”*. Teologia, mistica e poesia, Cantagalli 2005, 168 pp.

<sup>3</sup> “La Eucaristía y la unidad de la Iglesia”, en *Scripta Theologica* 7 (1975) 563-617; “Para una comprensión del carácter ‘cristiano’ de la gracia”, en Tomás Trigo (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. José Luis Illanes*, Sepuna [Biblioteca de Teología, 29], Pamplona 2004, pp. 455-465.

<sup>4</sup> Vid. Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Schapire, Buenos Aires 1968; Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza editorial, 6ª ed., Madrid 1998; I. Mennessier, “L'idée de ‘sacré’ et le culte d'après S. Thomas”, en *Revue du Sciences Philosophiques et Théologiques* 19 (1930) 63-82.

es para él – que sigue a San Agustín, al que cita una vez y otra<sup>5</sup> – la expresión misma de la religión, su acto específico: “religio nihil est aliud quam cultus Deo vero exhibitus”.<sup>6</sup> Es, pues, en el ámbito de la religión y del culto donde se sitúa lo sagrado. Santo Tomás lo dice por todas partes. La declaración más formal y sumaria podría ser ésta, que encontramos a propósito del sacrilegio: “sacrum dicitur aliquid ex eo quod ad divinum cultum ordinatur”.<sup>7</sup> La ordenación al culto divino que hace Dios – o el hombre por mandato de Dios –, de determinadas realidades, les confiere esa sacralidad que las “pone aparte” de las cosas comunes y las sitúa *extra commercium*. Esa declaración de *res sacra* y el consiguiente reconocimiento social las destina y las hace participar de alguna manera de la *reverentia*, del *obsequium*, de la adoración, del honor que el hombre debe a Dios. Porque lo sagrado siempre es “cosa”, *res*. Lo sagrado se da en el culto por razón de la corporalidad del hombre, en cuanto que el cuerpo (“culto exterior”) expresa al espíritu, que da el “culto interior”.

Es el momento de decir que este *sentimiento* de reverencia ante la majestad de Dios, que surge en el hombre desde su condición de criatura,<sup>8</sup> no es para Tomás el acto propio de la religión como virtud, es más bien su fundamento y su causa: *ad religionem autem pertinet facere aliqua propter divinam reverentiam*.<sup>9</sup> Esos *aliqua* son los actos externos de culto, que constituyen lo que nosotros llamamos “la liturgia” y exigen la deputación de cosas, lugares, tiempos y personas para llevarlos a cabo.

Por otra parte, esas realidades “sagradas” – en cuanto “consagradas” y por tanto “separadas” –, no sólo expresan el culto interior, sino que esas expresiones se retroproyectan, a su vez, sobre el espíritu humano, al que impulsan al “culto interior”. Los actos de culto externo ayudan así al hombre religioso a vivir interiormente esa *reverentia* y ese *obsequium* que son,

<sup>5</sup> “religionem non esse nisi cultum Dei” (II-II, q. 81, a. 1, arg. 2; *De Civ. Dei*, cap. X).

<sup>6</sup> II-II, q. 92, a. 2 ad 3.

<sup>7</sup> *S.Th.*, II-II, q. 99, a. 1. La analogía con la que ilustra su posición muestra lo radical de su postura: “sicut autem ex eo quod aliquid ordinatur in finem bonum, sortitur rationem boni; ita etiam ex hoc quod aliquid deputatur ad cultum Dei, efficitur quoddam divinum”. El adjetivo “divino” aplicado a las cosas se intercambia en el lenguaje de Tomás con el adjetivo “sagrado”. Como la razón de bien se da en las cosas por su ordenación a un fin bueno, así la sacralidad les adviene por su asignación al culto divino.

<sup>8</sup> Y en el orden sobrenatural por impulso del Espíritu: “revereri Deum est actus doni timoris ... unde non sequitur quod religio sit idem quod donum timoris, sed quod ordinetur ad ipsum sicut ad aliquid principalius” (*S.Th.*, II-II, q. 81, art. 2 ad 1).

<sup>9</sup> *S.Th.*, II-II, q. 81, a. 2 ad 1.

como acabo de decir, el fundamento de todo culto. Se da así una interna relación entre culto interior y culto exterior, que se configuran, antropológicamente, como dos dimensiones de una misma realidad.<sup>10</sup> Santo Tomás lo expresaba con su habitual rigor: “totus exterior cultus Dei ad hoc praecipue ordinatur ut homines Deum in reverentia habeant”.<sup>11</sup>

La religión y el culto, con su consiguiente espacio para las acciones y las cosas sagradas, aparece en Santo Tomás como algo que brota de la naturaleza racional del ser humano en cuanto creado por Dios. Así, para Santo Tomás, el sacrificio (presentación de dones) ofrecido a Dios es exigencia de la naturaleza humana: “oblatio sacrificii in communi est de lege naturae, et ideo in hoc omnes conveniunt”, pero la determinación concreta de los sacrificios es de institución humana o divina.<sup>12</sup> La religión va a generar así todo el orden de las cosas sagradas, es decir, cosas de uso reservado a la majestad divina; orden que se identifica con la organización y estructura misma del culto.

Pero esta “filosofía” de la religión y de lo sagrado se elabora siempre en Tomás al filo de su intento de hacer la “teología” de la religión sobrenatural, es decir, de comprender lo que podríamos llamar la estructura religiosa del plan divino de salvación. Lo cual lleva al Doctor Común a preguntarse por las cosas sagradas en la religión del pueblo de Israel y en la novedad de Cristo, en la Nueva Alianza de la religión cristiana. Es en este contexto donde la pregunta por “lo sagrado” adquiere las dimensiones que interesan a mi ponencia.

## 2. Dios Creador y Redentor: el culto en el “*exitus/reditus*”

La economía de la salvación en la perspectiva de Santo Tomás tiene su eje, como es sabido, en la idea del Dios Creador y Redentor. Creación y Redención son los dos momentos determinantes de la dinámica *exitus/reditus* que domina la teología de la historia de Santo Tomás. Es necesario detenernos primero en la idea de Dios Creador, que vertebrata el *exitus* de la historia. Joseph Pieper y el Card. Ratzinger han hecho propia la expresión de Chesterton, según la cual Santo Tomás, si tuviera que ser nombrado al esti-

<sup>10</sup> *S.Th.*, II-II, q. 81, a. 7 co.

<sup>11</sup> *S.Th.*, I-II, q. 102, art. 4.

<sup>12</sup> *S.Th.*, II-II, q. 85, art. 1 ad 1. Interesante para esta cuestión Serge-Thomas Bonino, “Le sacerdote comme institution naturelle selon Saint Thomas d’Aquin”, en *Revue Thomiste* 99 (1999) 33-57.

lo carmelitano, tendría que llamarse *Thomas a Creatore*.<sup>13</sup> El acto creador es, en efecto, el punto de partida de la historia de la salvación: el mundo, toda la realidad, hombres y cosas, han sido creados por Dios. Tienen, pues, una inmanente relación a Dios, que en el hombre es innata vocación al reconocimiento y a la adoración del Creador. En las cosas materiales esa alabanza a Dios se da por su mera existencia: “caeli enarrant gloriam Dei et opera manuum eius annuntiat firmamentum” (*Ps* 18, 2): es lo que podríamos llamar el “culto cósmico”.<sup>14</sup> El hombre, en cambio, expresa esa relación y esa vocación en el culto, en los actos de culto, donde se recoge esa “notificación” que las cosas hacen de su origen divino.

En este sentido, puede decirse que religión y culto aparecen, en la “filosofía de la religión” de Tomás de Aquino, como brotando de esa inmanente relación a Dios fundada en el acto divino creador: Dios, reconocido como Creador y Señor, es adorado por el hombre. Como ya sabemos, este inicial culto interior del sujeto humano busca expresarse, por una suerte de interna necesidad, en el culto exterior, en los actos externos de culto, con los que el hombre presenta sus dones a Dios. Así, todo lo que en la creación material se relaciona de manera habitual con el culto del hombre a Dios tiende a adquirir carácter “sagrado”: pero, en sentido propio, nos dice Santo Tomás, es “sagrado” sólo lo que tiene “*immediatum respectum ad cultum Dei*”.<sup>15</sup>

La doctrina de la creación es clave para comprender esta configuración de lo sagrado. Porque precisamente por ser Dios el Creador del mundo, el mundo, en su *exitus* divino, no es cosa sagrada, sino cosa creada. Quiero decir que esa inmanente relación a Dios, que le es constitutiva a toda forma de realidad creada, pertenece – esa relación de la que hablo – a la ontología de lo creado, no le es otorgada en un momento segundo, no proviene de esa destinación decretada al culto, que es – no importa repetirlo – la característica de lo sagrado en el pensamiento de Santo Tomás. En la terminología del debate moderno sobre la cuestión tendríamos que decir que la creación

<sup>13</sup> “There is a certain private audacity, in his communion, by which men add to their private names the tremendous titles of the Trinity and the Redemption; so that some nun may be called ‘of the Holy Ghost’; or a man bear such a burden as the tittle of St. John of the Cross. In this sense, the man we study may specially be called St. Thomas of the Creator” (G.K. Chesterton, *St. Thomas Aquinas*, London 1933, p. 140. Vid. Joseph Ratzinger, *Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, Salzburg 1980, p. 5, que subraya también la recepción que Josef Pieper, *Thomas von Aquin. Leben und Werken*, München 1958, hizo de la penetrante observación de Chesterton.

<sup>14</sup> Vid. J. Ratzinger, *El sentido de la liturgia. Una introducción*, Cristiandad, Madrid 2005, 2ª ed., cap. II: “Liturgia – cosmos – historia”, pp. 44-71.

<sup>15</sup> *S.Th.*, I-II, q. 101, a. 4 ad 4.



*no es sagrada, sino profana*, secular, terrena. Pero lo que Tomás diría – si estuviera en este debate – no es eso: él diría que las cosas creadas son naturalmente buenas, con bondad participada de Dios Creador; pero no sagradas. Buenas, repito, en cuanto creadas, es decir, de manera nativa, en virtud del mismo acto creador, pero no por ello “sagradas”. En un sentido amplio podría hablarse en la escuela de Tomás de una originaria “sacralidad” de las cosas creadas por la ontológica destinación que tienen al honor de Dios y a la gloria de Dios – es decir, al culto.

Santo Tomás conoce, en efecto, una acepción amplísima de “sacrum”, que viene a identificarse con esa relación inmanente de las cosas creadas a Dios de que hablo.<sup>16</sup> Pero “lo sagrado”, en sentido propio, sólo aparecerá en el horizonte filosófico de Santo Tomás en un momento ulterior; en las primeras fases – precarias – del *reditus*, cuando el hombre, al contemplar el mundo y escuchar aquella *enarratio* de que habla el Salmo, “toma conciencia” de esa su innata relación a Dios, al que capta como Infinito y Todopoderoso, y, a la vez que surge en su corazón el sentimiento de *reverentia* al Creador, nace la necesidad del *obsequium*, es decir, de la religión, de la adoración interior, que se expresa en los actos *externos* del culto. Pero, en su sustancia última, el culto, el culto en cuanto tal – digámoslo de nuevo –, *no es* sacralidad sino ontología: es, podríamos enunciarlo así, brote ontológico de la creación. Lo sagrado, en cambio, las cosas sagradas, son “determinadas cosas”, elementos contingentes, pero necesarios para el culto total del hombre: es decir, para el culto interior que se expresa en el culto exterior de la religión. Es, en efecto, en el ámbito del culto como acto social de la religión donde aparecerá “lo sagrado”: el hombre tiende desde dentro a echar mano de lugares, cosas y tiempos para significar con ellos, de manera pública y social, el reconocimiento y el honor debido a Dios.

Es interesante notar en este sentido que Tomás califica siempre el culto como divino – *divinum cultum* – y no como sagrado: el culto no es sagrado sino divino. Las cosas sagradas lo son históricamente, son fruto de las “consagraciones”, es decir, de acciones del hombre, mandadas por Dios o atribuidas a su inspiración, como vemos en la religión del Antiguo Testamento.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> “Creaturae sensibiles significant aliquid sacrum, scilicet sapientiam et bonitatem divinam, inquantum sunt in seipsis sacra, non autem inquantum nos per ea sanctificamur. et ideo non possunt dici sacramenta secundum quod nunc loquimur de sacramentis” (S.Th., III, q. 60, art. 2 ad 1).

<sup>17</sup> “De dictamine rationis naturalis est quod homo aliqua faciat ad reverentiam divinam, sed quod haec determinate faciat vel illa, istud non est de dictamine rationis naturalis, sed de institutione iuris divini vel humani” (S.Th., II-II, q. 81, a. 2 ad 3).

Santo Tomás no habla directamente de nuestro tema en las religiones paganas, en las que el “*instinctum legis naturae*” se ve aplastado por el pecado del hombre y la religión tiende a dejar de ser “natural” para ser “*cultus daemiorum*”. Las religiones históricas serían las formas que ha tomado históricamente la sacralidad originaria del culto, mezcla de rectitud natural y de la ignorancia humana.<sup>18</sup>

Este esquema, tal vez demasiado sumario, me parece sin embargo válido para podernos aproximar ahora al modo nuevo de darse lo sagrado en el horizonte del Dios Redentor, que es donde se inscribe la sacralidad de la Eucaristía. Retengamos de nuestra reflexión sobre *Thomas a Creatore* un aspecto muy característico de su posición acerca de la religión y el culto. Es el siguiente: la religión natural y en general las religiones – en cuanto que siguen a ésta – se inscriben en el movimiento del hombre que busca a Dios, entrevisto como Creador Omnipotente: el culto es verticalidad de la tierra al cielo.

Aquí es exactamente donde la historia de la salvación va a dar el giro que hace realidad el *reditus ad Deum* de la Creación. Para Santo Tomás, como para la gran Tradición de la Iglesia, ese giro radical se da en la Encarnación Redentora del Hijo de Dios y consiste en la propia existencia histórica de Jesús, o con palabras del prólogo de la III Pars, “in ipso Incarnationis misterio, secundum quod Deus pro nostra salute factus est homo”. Un misterio que es la “consumación de toda la teología”, es decir, de ese plan divino de Creación y Redención que va siguiendo en la *Summa* y en el que la religión y el culto expresan, en todas las etapas de la economía salvífica, la relación del hombre con Dios. Cristo, escribe, “nos liberó de nuestros pecados *praecipue* por su pasión” y de esta manera, prosigue, “dio inicio al culto de la religión cristiana”.<sup>19</sup>

“*Christiana religio*”. Es expresión frecuente en los escritos de Santo Tomás. Por eso, nada sería más distante de su pensamiento, a la hora de expresar la novedad de Cristo, que decir – con Karl Barth y la teología dialéctica – que el Cristianismo no es una religión, sino una fe.<sup>20</sup> La contraposición fe - religión no explica el estilo tomasiano de concebir ese giro radical. Ciertamente, diría Tomás, en la Nueva Alianza se entra por la fe en Cristo. Sólo desde la fe se explica la nueva criatura. Pero ese giro – seguiría

<sup>18</sup> Al referirse a las religiones paganas Tomás de ordinario no habla de religión sino de culto, que es culto idolátrico o “*cultus Daemonum*” (*S.Th.* I-II, q. 101, a. 3 ad 3).

<sup>19</sup> “*initiauit ritum Christianae religionis*” (*S.Th.*, III, q. 62, a. 5).

<sup>20</sup> Vid. Karl Barth, *Dogmatique*, I/1, Ed. Labor et Fides, Gênevè, 1953, pp. 192-239.

diciendo Tomás – , esa radical novedad (el Evangelio), se mueve en el orden de la religión. Porque lo que Santo Tomás quiere explicarnos es precisamente cómo Cristo “*viam veritatis in se ipso demonstravit*”, es decir, cómo Cristo nos ha revelado *in se ipso* la religión verdadera, el verdadero culto, el culto que Jesús llamaba adoración en espíritu y en verdad (*Jn* 4, 23) y que Tomás llama, con hermosa expresión, “*cultum Dei secundum religionem christianae vitae*”.<sup>21</sup>

Pero afirmadas ambas dimensiones de la novedad cristiana – misterio de Cristo y religión verdadera – , hay que agregar inmediatamente que en la Nueva Ley y en la Nueva Alianza toda la religión se fundamenta en un movimiento de signo inverso al de la *lex naturae*: ahora no es ya el hombre que, *von unten*, mira hacia arriba y busca a Dios en los Cielos, sino que es Dios que mira a la tierra y busca al hombre en la historia: “*et Verbum caro factum est et habitavit in nobis*” (*Jn* 1, 14). La religión cristiana, para Santo Tomás, es radicalmente *von oben*: el *reditus ad Deum* parte de Dios mismo, de su Amor misericordioso. Así las cosas, podemos decir que el misterio de la Encarnación redentora del Hijo de Dios, en cuanto que fundamenta el culto y la religión cristiana, comporta estas tres cosas:

a) *Momento trinitario*: la “nueva” religión es, radicalmente, autodonación de Dios, don del Padre a los hombres, verticalidad descendente: Jesucristo, Dios que entra como Hombre en la historia humana para darnos su Espíritu;

b) *Momento cristológico*: el “nuevo” culto es, en su sustancia, el culto que el Hijo de Dios ofrece al Padre a través de sus “*acta et passa in carne*”, y consiste de manera eminente y consumativa en la Pasión de Cristo: el Sacrificio de la Cruz, en el que Jesús ha dado al Padre toda la gloria y se ha hecho para la humanidad “*causa salutis aeternae*” (*Heb* 5, 9);

c) *Momento pneumatológico-ecclesiológico*: este “nuevo culto” – el culto de la Nueva Alianza, el culto en Espíritu y en verdad, al que Santo Tomás llama el “culto espiritual” en contraposición al “culto corporal” de la Alianza Antigua – no es “otro” culto, sino la presencia *sacramental* del mismo culto de Cristo en la Eucaristía y, derivadamente, en los otros sacramentos.

Veamos algunos aspectos de estas tres implicaciones.

### 3. *Carácter absoluto del culto existencial de Cristo*

La cristología que Santo Tomás expone en la *III Pars* es la que sustenta el giro radical de que venimos hablando, es decir, esa nueva forma de reli-

<sup>21</sup> *S.Th.*, III, q. 62, a. 5.

gión que es autodonación de Dios al hombre en Cristo: “Christus – dirá Tomás – est principium totius humanae sanctificationis”.<sup>22</sup> Al exponer el misterio de la unión hipostática (qq. 2 a 26) y los demás misterios de la vida de Cristo (“los acta et passa in natura sibi unita”: qq. 27 a 59), Santo Tomás explicó el culto que Cristo dio al Padre y, de esta forma, dejó completamente fundado el culto de la religión cristiana y el ámbito de la nueva sacralidad.

Sigamos ahora considerando ese culto del Hijo de Dios hecho hombre. Era un culto que daba a Dios toda la gloria y traía la salvación al género humano. Y esto es así porque a Cristo – sigue diciendo – se le dio la gracia “non solum sicut singulari personae, sed in quantum est caput Ecclesiae, ut scilicet ab ipso redundaret in membra”.<sup>23</sup> Un culto, pues, que no sólo dio al Padre la glorificación perfecta (aspiración imposible del culto en la ley natural y en la ley antigua) sino que “causó” la salvación de los hombres (cf. q. 48, a. 6), es decir, la donación de la gracia con el perdón de los pecados y la santificación de la humanidad (cf. q. 49).

Lo que Santo Tomás llama en la q. 48 el “modo de eficiencia” es una pieza clave de su teología. Se trata de la articulación entre causa eficiente principal y causa instrumental de la salvación. La expresión de Santo Tomás es normativa de todo su pensamiento:

Sólo Dios es la causa eficiente principal de la salvación humana; pero como la humanidad de Cristo es instrumento de la divinidad, se sigue que las acciones y pasiones de Cristo, *in virtute divinitatis*, operan instrumentalmente para la humana salvación. Y en este sentido la Pasión de Cristo *efficienter causat salutem humanam*.<sup>24</sup>

Ese culto fue, en efecto, todo el vivir *humano* del Hijo de Dios, esos *acta et passa* que Santo Tomás estudia detenidamente en esta Tercera parte. Pero la autodonación perfecta del Hijo de Dios y su perfecta eficacia redentora está, según Santo Tomás, en la pasión de Jesús, que fue consumativa de ese vivir entregado. Es la doctrina de la célebre q. 48, en la que Santo Tomás estudia cómo la Pasión produjo ese efecto (a modo de mérito, de satisfacción, de sacrificio, de redención y de eficiencia) y que rige en la Suma Teológica toda la economía de la gracia y del culto.

<sup>22</sup> *Super Sent.*, lib. 3, d. 3, q. 5, a. 3, arg. 2.

<sup>23</sup> *S.Th.*, III, q. 48, a. 1 co. Tomás continúa afirmando que el mérito de las obras de Cristo es nuestro como si las hubiéramos hecho nosotros: “et ideo opera Christi hoc modo se habent tam ad se quam ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti ad ipsum”.

<sup>24</sup> *S.Th.*, III, q. 48, art. 6 co.

Para acabar de situar la novedad del culto cristiano y su fundación en los *acta et passa Christi in carne*, debemos acudir ahora a otro lugar de esta III Pars por la que transitamos. Me refiero a la q. 22, en la que Santo Tomás se pregunta si Jesús fue sacerdote. El sacerdote es “mediador entre Dios y el pueblo, en cuanto que da al pueblo las cosas divinas, ofrece a Dios las preces del pueblo y de alguna manera satisface a Dios por los pecados de todos”. Por eso a Cristo *maxime convenit* ser sacerdote. Es “el” sacerdote de la Nueva Alianza y no pertenece al orden de la sacralidad de Israel, sino al orden de Melquisedec, que es la expresión bíblica para nombrar el sacerdocio originario, que es ontológico en el Hijo de Dios hecho hombre (cf. q. 22 a. 6).

Para Santo Tomás el acto sacerdotal por excelencia (también en la ley natural y en la ley antigua) es el sacrificio, palabra con la que de ordinario designa tanto al *acto* sacrificial que el sacerdote realiza<sup>25</sup> como a la *cosa* ofrecida en ese acto.<sup>26</sup> En Cristo sacrificio y hostia se identifican: Cristo “seipsum obtulit in passione pro nobis, et hoc ipsum opus, quod voluntarie passionem sustinuit, fuit Deo maxime acceptum, utpote ex caritate proveniens”. Por eso, “ipse Christus, in quantum homo, non solum fuit sacerdos, sed etiam hostia perfecta”, hostia que contenía y confería todo lo significado por los sacrificios de la Antigua Ley,<sup>27</sup> desde el sacrificio *pro peccato* hasta el holocausto. “Precisamente porque su humanidad obraba *in virtute divinitatis*, dice Tomás, fue el suyo un sacrificio eficazísimo *ad delenda peccata*”.<sup>28</sup>

El culto de la Nueva Alianza, no importa repetirlo, es, nuclearmente, el culto que el Hijo de Dios hecho hombre dio al Padre a través de todos los actos de su vida y de manera eminente a través de su Pasión. Un culto que era, por tanto, interior y exterior, expresión perfecta de la virtud de la religión. Santo Tomás lo dice una vez y otra. La cuestión ahora es ésta: ¿La humanidad de Cristo y sus actos son, en consecuencia, “cosas sagradas”? La respuesta de Santo Tomás es, a mi parecer, negativa. De entrada, Santo Tomás nunca califica como “sagrada” a la humanidad del Señor; ni dice nunca que sea “sagrado” su cuerpo. Su lenguaje es otro: el hombre Jesús es “santo” porque su humanidad ha sido “santificada” al recibir, por la Unión

<sup>25</sup> “aliquid factum in honorem proprie Deo debitum, ad eum placandum” (*S.Th.*, III, q. 48, a. 3).

<sup>26</sup> “omne illud quod Deo exhibetur ad hoc quod spiritus hominis feratur in Deum potest dici sacrificium” (*S.Th.*, III, q. 22, a. 2).

<sup>27</sup> *S.Th.*, III, q. 22, art. 2.

<sup>28</sup> *S.Th.*, III, q. 22, art. 3 ad 1.

hipostática, la plenitud de la gracia; y, al ser “*instrumentum divinitatis*”, esa humanidad es además “santificante”.<sup>29</sup> La *unio in Persona* no transmite, pues, “sacralidad” a la Humanidad de Cristo, sino “santidad”, esa plenitud de gracia que es redundancia ontológica de la divinidad en la humanidad. Podríamos concluir que, en contraste con la religión y el culto del Viejo Testamento, que se realiza a través de “cosas sagradas”, el culto que Jesús da al Padre se identifica con el vivir humano, cotidiano, secular, civil – si es que es lícito hablar así – del Hijo de Dios: su “culto interior” era la continua identificación y homenaje de su alma con la Voluntad del Padre, y su “culto exterior” sus *acta et passa in carne*. Un vivir y morir, el suyo, santificado por la plenitud de gracia, que era a su vez, como hemos visto, santificante de toda la humanidad.

#### 4. Lo “sagrado” en el culto de la Iglesia

Nuestra reflexión anterior quiere dar razón de por qué lo “sagrado” no se da en el culto de la Nueva Alianza en este núcleo cristológico fundante. Se dará después, cuando del *tempus Christi* pasemos al *tempus Ecclesiae*, y se dará con un sentido del todo diverso al que tenía en la Antigua Ley: “el culto corporal que estaba prescrito en la ley – explica Santo Tomás – había de ser transformado totalmente en el el culto espiritual”.<sup>30</sup> Cambio total. Por eso, es éste el momento de hacer notar que con Jesús queda superado y extinguido el culto del Templo y todo su orden de sacralidad. Interesante y paradójico, además, el modo en que según Tomás caducaron aquellas ceremonias sagradas: fueron extinguidas *cumpléndolas*.<sup>31</sup> Desaparecieron porque habían cumplido ya su fin y su sentido, que era prefigurar la plenitud de Cristo, finalmente presente en la historia. No se clausuran por una extrínseca derogación, sino *rei impletione*, en línea con lo que dijo el mismo Jesús, que no había venido a derogar sino a cumplir (cf. *Mt* 5, 18). Y es que la existencia misma de Jesús cumple, a la vez que deja ya sin sentido, toda prefiguración. Santo Tomás citará una vez y otra, con toda la Tradición, el texto de San

<sup>29</sup> “sanctificari est aliquid fieri sanctum. ... Christus quidem, secundum hominem, factus est sanctus” (*S.Th.*, III, q. 34, art. 1 ad 2). “humanitas autem Christi est sicut instrumentum divinitatis, sicut supra dictum est. et ideo humanitas Christi est sanctificans et sanctificata” (*S.Th.*, III, q. 34, art. 1 ad 3).

<sup>30</sup> “totus corporalis cultus qui erat determinatus in lege erat in spiritualem commutandus” (*S.Th.*, I-II, q. 108, art. 3 ad 3).

<sup>31</sup> “per rei impletionem totaliter tollebantur” (*S.Th.*, I-II, q. 108, art. 3 ad 3).

Juan 2, 19: “*solvite templum hoc et in tribus diebus excitabo illud*”. En el culto de la Nueva Alianza el Templo es la humanidad de Cristo.<sup>32</sup>

Sólo después de comprender el carácter absoluto del culto de Jesús al Padre y de la manera de darse en Cristo la relación entre religión, culto y sacralidad, podemos intentar comprender el culto que celebra la Iglesia de Cristo, o por decirlo en términos tomasianos, el culto de la Nueva Alianza “en acto segundo”. La secuencia de la III Pars de la *Summa* es nítida en este sentido. Tomás explica primero el misterio de Cristo y su culto al Padre (qq. 2-59) y a continuación (qq. 60 y ss) la teología de los sacramentos, es decir, el culto de la Iglesia. La idea dominante en toda esta teología es que ese nuevo culto – el culto de la Iglesia – no sólo está “fundado” en el misterio de la Encarnación del Verbo, sino que consiste en la presencia (*in virtute* o *in substantia*) del culto mismo que nuestro Redentor ofreció al Padre. Ya se ve que estoy nombrando a todo el orden sacramental cristiano, y de manera singular y eminente al misterio eucarístico.

El tema, de gran riqueza en la obra de Tomás de Aquino, aquí sólo puede ser abordado en orden a comprender “lo sagrado” en este ámbito. Yo voy a partir de la misma q. 22 que acabamos de considerar a propósito del sacerdocio de Cristo. Se trata de un texto que parece una consideración *avant la lettre* de la gran objeción protestante a la doctrina católica del sacrificio eucarístico. El objetor dice que no parece que el efecto de los actos sacerdotales de Cristo fuera la total expiación de los pecados de los hombres, porque, a semejanza del Antiguo Testamento, seguimos rezando por el perdón de los pecados y, sobre todo, porque, en la Iglesia, se sigue ofreciendo a diario el sacrificio eucarístico.<sup>33</sup>

La respuesta de Santo Tomás nos introduce en el culto cristiano en acto segundo, en la *Sagrada Eucaristía*. En el régimen de la Nueva Ley – dice Tomás – la memoria de los pecados no se hace por ineficacia del sacerdocio de Cristo, “como si Él no hubiera expiado suficientemente los pecados”, sino por razón de aquellos que no quieren participar del sacrificio de

<sup>32</sup> “*solvite templum hoc; et non dixit: possum solvere templum Dei; quasi dicat: vos Iudaei solvite templum, idest Christum, et post triduum resuscitabo illud*” (*Super Mt*, cap. 26, l. 7); “*Christus enim mortuus fuit, et ab aliis occisus, Matth. XVII, v. 22: et occident eum, eo tamen volente: quia, ut dicitur Is. LIII, 7, oblatu est quia ipse voluit. Et ideo dicit solvite templum hoc, idest corpus meum*” (*Super Io.*, cap. 2 l. 3); “*solvite templum hoc, idest, facite de corpore meo quod vultis, illud vobis expono*” (*Ibid.*).

<sup>33</sup> “*offertur etiam continue sacrificium in ecclesia, unde ibidem dicitur, panem nostrum quotidianum da nobis hodie. ergo per sacerdotium christi non expiantur peccata*” (*S.Th.*, III, q. 22, art. 3, arg. 2).

Cristo, como es el caso de los infieles, por los que oramos para que se conviertan; o también, por aquellos cristianos que, después de haber participado de este sacrificio, de él se apartan con las diversas formas del pecado. Y en cuanto al sacrificio que diariamente se ofrece en la Iglesia – el *Altaris sacrificium*, así le llama –, dice Tomás con laconismo y rigor que no es “otro” sacrificio, sino la “memoria” – que ordenó nuestro Señor a sus discípulos – del único sacrificio de Cristo. Ésta es, en efecto, la afirmación capital sobre nuestro tema: “non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed eius commemoratio”. Santo Tomás cita siempre en este punto un pasaje del *De Civitate Dei* de San Agustín, donde el Doctor de Hipona lo dice con propiedad y belleza: “Cristo sacerdote es el oferente y es también la oblación, y Él quiso que el sacramento cotidiano de esta realidad – *cuius rei sacramentum* – fuese el sacrificio de la Iglesia”.<sup>34</sup>

La teología de Tomás acerca de esta “memoria” va al núcleo de nuestro tema. “El sacrificio de la Nueva Ley, es decir la Eucaristía – escribe en el contexto de los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua –, contiene al mismo Cristo, que es el autor de la santificación. Y por tanto este sacrificio es también sacramento”.<sup>35</sup> En la extrema brevedad de este texto tenemos la clave para comprender la estructura de su teología eucarística y derivadamente su teología del orden sacramental.

Pero para ello es necesario situar bien el significado de los términos en Santo Tomás. Ya desde su comentario a las Sentencias, la Eucaristía se contempla siempre *o como sacrificio, o como sacramento*.<sup>36</sup> Tiene razón de sacrificio – dice Tomás – en cuanto que se ofrece y razón de sacramento en cuanto que se sume, y por eso el efecto del *sacramento* se da en el que

<sup>34</sup> “ad secundum dicendum quod peccata non commemorantur in Nova Lege propter inefficaciam sacerdotii Christi, quasi per ipsum non sufficienter expientur peccata, sed commemorantur quantum ad illos scilicet qui vel eius sacrificii nolunt esse participes, sicut sunt infideles, pro quorum peccatis oramus, ut convertantur; vel etiam quantum ad illos qui, post participationem huius sacrificii, ab eo deviant qualitercumque peccando. Sacrificium autem quod quotidie in Ecclesia offertur, non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed eius commemoratio. Unde Augustinus dicit, in X De Civ. Dei, Sacerdos ipse Christus offerens, ipse et oblatio, cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium” (*S.Th.*, III, q. 22, art. 3 ad 2).

<sup>35</sup> “sacrificium novae legis, idest Eucharistia, continet ipsum Christum, qui est sanctificationis auctor, sanctificavit enim per suum sanguinem populum, ut dicitur ad Heb. ult. Et ideo hoc sacrificium etiam est sacramentum”

<sup>36</sup> Un par de textos entre muchos: “Eucharistia non solum est sacramentum, sed etiam est sacrificium” (*Super Sent.*, lib. 4, d. 12, q. 2, a. 2, qc. 2 ad 4). “Hoc sacramentum – dice en la *Summa* (*S.Th.*, III, q. 79, a. 5) – simul est et sacrificium et sacramentum”.



comulga y el del *sacrificio* en los que ofrecen o en aquellos por quienes se ofrece.<sup>37</sup> En resumen: el sacramento tiene su eficacia a través de la comunión y el sacrificio la tiene por su identidad (sacramental, diríamos hoy) con el Sacrificio de la Cruz. En la teología actual, cuando hablamos de la Eucaristía decimos que es el “sacrificio *sacramental* del Cuerpo y la Sangre de Cristo”.<sup>38</sup> Lo “sacramental” es hoy una categoría de pensamiento cristológico y eclesiológico, que en la Eucaristía engloba tanto al “sacrificio” como al “sacramento”, que distinguía Tomás.<sup>39</sup> Pero lo que el Doctor Común quería decir cuando hacía esa distinción es algo no cuestionado y por completo vigente, pero que hoy explicamos con otras palabras.

Volvamos, pues, a ese texto tan decisivo. La secuencia allí es: sacrificio – presencia real de Cristo – sacramento. He aquí el sentido de esta secuencia:

1. Los cristianos, para hacer la “memoria” que ordenó el Señor, celebran la Eucaristía.

2. La Eucaristía, sacrificio de la Nueva Ley, es el “sacrificio del Altar”, el “sacrificio de la Iglesia” – como dirá Tomás en otras ocasiones<sup>40</sup> –, que no es otro, sino el mismo Sacrificio de Cristo. Y esto, porque “*continet ipsum Christum*”, que es *res et sacramentum* de la Eucaristía, dirá Santo Tomás.

3. Pero, al darse en el sacrificio esa presencia real de Cristo, que es el Autor de la santificación, la Eucaristía es también sacramento; es decir, donación – a los que comulgan la Víctima divina – de la *res sacramenti*, de la gracia de la unión con Cristo y en Él de la unidad de la Iglesia.

<sup>37</sup> “*rationem sacrificii habet in quantum offertur; rationem autem sacramenti in quantum sumitur. Et ideo effectum sacramenti habet in eo qui sumit, effectum autem sacrificii in eo qui offert, vel in his pro quibus offertur*” (*S.Th.*, III, q. 79, a. 5). “*hoc sacramentum non solum est sacramentum, sed etiam est sacrificium. In quantum enim in hoc sacramento repraesentatur passio Christi, qua Christus obtulit se hostiam Deo, ut dicitur Ephes. V, habet rationem sacrificii, in quantum vero in hoc sacramento traditur invisibiliter gratia sub visibili specie, habet rationem sacramenti*” (*S.Th.*, III, q. 79, a. 7 co).

<sup>38</sup> La teología contemporánea no se sirve formalmente de esa distinción, que se encuentra en el Catecismo Romano y en la teología postridentina: no la utiliza el Concilio Vaticano II ni el Catecismo de la Iglesia Católica. Vid. Benoit-Dominique de La Soujeole, “*Questions actuelles sur la sacramentalité*”, en *Revue Thomiste* 99 (1999) 483-496.

<sup>39</sup> Esta categoría no está tematizado en Santo Tomás, pero no le es ajena. Cuando Santo Tomás dice, por ejemplo, que “*hoc sacramentum simul est et sacrificium et sacramentum*” (*S.Th.*, III, q. 79, a. 5), de las dos veces que utiliza la palabra *sacramentum*, la primera es en el sentido de la categoría “sacramental”, la segunda en el nivel del binomio sacramento-sacrificio. Y lo mismo en *S.Th.*, III, q. 65, a. 1, s.c. 2. “*sacrificium Ecclesiae est unum sacramentum, quod dicitur Eucharistia*”.

<sup>40</sup> Vid. último texto citado en nota anterior.

Todo está concentrado en la increíble antifona que escribió Tomás para el oficio del Corpus Christi:

O sacrum convivium,  
in quo Christus sumitur,  
recolitur memoria passionis eius,  
mens impletur gratia,  
et futurae gloriae nobis pignus datur.<sup>41</sup>

Esta sería pues la estructura del culto en el *tempus Ecclesiae*. Si en el *tempus Christi* el culto a Dios y la santificación de los hombres se expresó de manera definitiva en los *acta et passa Christi in carne*, que fueron existenciales, no rituales ni sagrados; en el *tempus Ecclesiae*, el culto y la santificación serán la presencia permanente en la historia de esa entrega total a Dios que Cristo realizó de una vez por todas – el *ephapax* de Cristo (cf. *Hb* 7, 27) –, presencia que se da a través de unas *realidades sagradas*, de unos ritos sagrados, de origen cristológico, que son los *sacramentos*, es decir, la Eucaristía y los demás sacramentos. En sentido propio, por tanto, lo “sagrado” en la definitiva economía de la gracia está constituido por el Sacrificio del Altar con todos los Sacramentos, cuyas “consagraciones” se realizan *in Persona Christi*.

##### 5. El “culto espiritual” y su dimensión existencial

La articulación de ambos momentos – cristológico y sacramental – en la teología de Tomás, arranca de su concepción del misterio de la Encarnación, como “descenso” de Dios a la historia para traer el verdadero culto, el perdón y la gracia. Como sabemos, la noción clave de Tomás en esta materia es la de “causa instrumental”, que hemos estudiado más arriba aplicada a la humanidad de Cristo. Ahora vamos a ver cómo se sirve de ella también a propósito de los sacramentos. Un lugar emblemático sobre el tema es la q. 62, a. 2 de la III pars. La humanidad de Cristo respecto de su divinidad – nos dice – se comporta como instrumento “unido” (*coniunctum*) y el sacramento como un instrumento “separado”.<sup>42</sup> La dinámica sacramental

<sup>41</sup> *Officium Sacerdos*, pars 7 n. 1. Vid. Martin Morard, “L’Eucharistie, clé de voûte de l’organisme sacramentel chez saint Thomas d’Aquin”, en *Revue Thomiste* 95 (1995) 217-250; Pierre-Marie Gy, “Avancées du traité de l’Eucharistie de S. Thomas dans la *Somme* par rapport aux *Sentences*”, en *Revue du Sciences Philosophiques et Théologiques* 77 (1993) 219-228.

<sup>42</sup> *S.Th.*, III, q. 62, art. 5.

tiene, por tanto, estos tres momentos: divinidad, humanidad de Cristo, sacramentos. La *virtus salutifera* desciende de la divinidad de Cristo a su humanidad y a través de ella se comunica a los sacramentos. Llegado aquí, Tomás afirma dos cosas: primera, que esa donación sacramental de la gracia se ordena al perdón de los pecados y a capacitar a los hombres “para el culto divino según la religión de la vida cristiana”; segunda, que todo esto se forja *praecipue* por la Pasión del Señor, con la que Cristo nos liberó de nuestros pecados e “inició el rito de la religión cristiana, ofreciéndose a sí mismo a Dios como sacrificio y hostia”. La doble conclusión de Santo Tomás es terminante: los sacramentos contienen objetivamente una *virtus* que proviene de la Pasión de Cristo y que el hombre se la apropia subjetivamente (*nobis copulatur*) al recibirlos (*per susceptionem sacramentorum*). El artículo termina con el célebre simbolismo: “Y para significar esta realidad, del costado de Cristo pendiente en la Cruz fluyeron agua y sangre: el agua del bautismo y la sangre de la eucaristía, que son, con mucho, los principales sacramentos (*potissima sacramenta*)”.

Santo Tomás llama – ya lo he apuntado –, a este nuevo orden de cosas, “culto espiritual”, en contraposición al “culto corporal” de la Antigua Ley. No se distinguen a manera de culto interior y culto exterior. No. El “culto espiritual”, lo acabamos de ver, consiste fundamentalmente en los sacramentos, que son realidades objetivas y exteriores. El “culto espiritual” asume también, por la naturaleza misma de las cosas, la interna relación entre culto interior y culto exterior. La denominación “culto espiritual” en Santo Tomás va en otra dirección. No significa culto del espíritu en cuanto distinto del cuerpo, sino culto según el Espíritu, el culto en Espíritu y en verdad de que hablaba Jesús. He aquí la diferencia: el “culto corporal” sólo alcanzaba a la purificación externa y su sentido era “prefigurar” el misterio de Cristo; en el “culto espiritual”, en cambio, las cosas sagradas contienen lo que significan y a través de ellas se realiza la donación de la gracia y la configuración con Cristo. La Eucaristía contiene a Cristo, en quien está la plenitud de todo el sacerdocio, y es el centro del orden sacramental: es – dice Tomás citando a Dionisio – “el fin y la consumación de todos los sacramentos”.<sup>43</sup> En la Eucaristía está radicalmente toda la Liturgia cristiana: lo que hemos llamado el “nuevo culto en acto segundo”, es decir, el culto de la Iglesia, en el que, por institución divina, las cosas sagradas – la Liturgia – son la Eucaristía y los Sacramentos. El “acto primero” del nuevo culto son, digámoslo de nuevo, los “*acta et passa Christi in carne*”.

<sup>43</sup> “*finis et consummatio omnium sacramentorum*” (*S.Th.*, III, q. 63, art. 6).

En la experiencia secular de la Iglesia, ésta ha ido incorporando, al servicio de la Eucaristía y del orden sacramental de institución divina, cosas y lugares, tiempos y personas que, en sentido amplio, llamamos también realidades “sagradas”: templos, ornamentos, vasos, etc. En este marco se han multiplicado los que el uso de los fieles llama “sacramentales”. Este tercer nivel de sacralidad está al servicio de la piadosa celebración del Sacrificio y de los sacramentos, ayuda a la *devotio* de los fieles que “reciben” los sacramentos y expresa de forma muy intensa la connatural función que lo “sagrado” tiene en la relación del hombre con Dios.

La dialéctica entre lo “sagrado” y el “culto” en Santo Tomás incluye otra palabra, y de la máxima importancia, acerca del culto de la religión cristiana. Podría formularse así: el “culto de la Iglesia” – culto en “acto segundo” – no es sólo el ámbito de lo sagrado (radicalmente, Liturgia), hay también toda una forma de culto que no es “sagrada”: es, formalmente, realidad humana existencial, sin sacralidad de ningún tipo, semejante, en este sentido, al culto en “acto primero”, al culto existencial, no sagrado, que Jesús hizo con los actos de su vida humana. La religión (en cuanto cristiana) – dice Tomás – es “como una *protestatio* de fe, esperanza y caridad, con las cuales el hombre, de manera original y primaria, se ordena a Dios”.<sup>44</sup> Nos presenta así la realidad de la vida de las virtudes teologales, que conforman la vida del hombre cristiano, como el culto existencial que los cristianos dan al Señor. Es decir, la interacción de los actos de las virtudes teologales y morales constituye la religión del hombre cristiano (como virtud general, dirá Tomás), que hace de ellas homenaje, reverencia, reconocimiento, culto existencial a Dios. En ellas está toda la adoración, todo el culto del hombre cristiano a Dios, adoración que arranca de la sacralidad de la Liturgia, pero que va más allá de la acción litúrgica. “Abarca, en última instancia, el orden de toda la vida humana en el sentido de las palabras de Ireneo: el hombre se convierte en glorificación de Dios, y queda, por así decirlo, iluminado por la mirada que Dios pone en él: esto es el culto”.<sup>45</sup>

La dinámica – cristológica, litúrgica, existencial – del culto cristiano, según Santo Tomás, sería, pues, ésta, que tomo casi a la letra de un texto de

<sup>44</sup> “quaedam protestatio fidei, spei et caritatis, quibus homo primordialiter ordinatur in Deum” (*S.Th.*, II-II, q. 101 a. 3 ad 1).

<sup>45</sup> Joseph Ratzinger, *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Cristiandad, Madrid 2003, p. 41.

su comentario al prólogo de San Juan;<sup>46</sup> allí, después de nombrar a Cristo como fundamento radical y originario del “culto espiritual”, señala los dos momentos – sagrado y existencial – del culto de la Iglesia. El momento sagrado consiste sencillamente en los sacramentos de Cristo, “los sacramentos de su humanidad, por los cuales los fieles se llenan de la plenitud de la gracia”; y de esta manera, agrega Tomás, los cristianos pasan a ser “el templo santo de Dios”. Cristo es el templo, los cristianos en Él son también templo de Dios<sup>47</sup>. Cristo, siempre con palabras de Tomás, es el “autor de la santificación”<sup>48</sup> y a su vez, por la recepción “sagrada” (sacramental) de la gracia, los cristianos pasan a ser, en Cristo y con Cristo, templo de Dios. De este modo podrán hacer de su vida entera un culto permanente al Padre: estamos ante la dimensión existencial del culto, en perfecta conexión con la dimensión sacramental o litúrgica, por la que Cristo se hace presente en el cristiano.

He aquí un texto que resume esta palabra última de Tomás: “un laico en gracia de Dios, dice, está unido a Cristo con unión espiritual por la fe y la caridad; tiene por tanto, aun sin tener potestad sagrada (sacramento del Orden), un sacerdocio espiritual para ofrecer hostias espirituales”: el sacerdocio – explica Tomás – de que habla San Pedro en *1 Pet 2, 5* y las hostias a que se refiere San Pablo en *Rom 12, 1*.<sup>49</sup> El hombre cristiano, que en la Eucaristía y los sacramentos recibe la eficacia santificadora y adorante del culto existencial de Cristo, debe hacer también de su propia vida un “sacerdocio”, una “hostia” y un “sacrificio” existencial en medio del mundo.

\* \* \*

Nuestro discurso tendría ahora que continuar contemplando, paso a paso, los distintos aspectos del “organismo sacramental”, con sus profun-

<sup>46</sup> “Nam, sicut dicitur I Cor. c. XI, 3, *caput Christi Deus*. Quae ergo sub Christo sunt, sacramenta sunt humanitatis, per quae fideles replentur plenitudine gratiae. Sic ergo *ea quae sub ipso erant, replebant templum*, idest fideles qui sunt templum Dei sanctum, sicut dicitur I Cor. III, 17 in quantum per ipsius sacramenta humanitatis, fideles Christi omnes de plenitudine gratiae ipsius accipiunt” (*Super Io.*, pr. 1).

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *S.Th.*, I-II, q. 101, a. 4 ad 2: “sanctificationis auctor”.

<sup>49</sup> “Laicus iustus unitus est Christo unione spirituali per fidem et caritatem, non autem per sacramentalem potestatem. Et ideo habet spirituale sacerdotium ad offerendum spirituales hostias, de quibus dicitur in Psalmo, *sacrificium Deo spiritus contribulatus*, et Rom. XII, *exhibeatis corpora vestra hostiam viventem*. Unde et I Petri II dicitur, *sacerdotium sanctum offerre spirituales hostias*” (*S.Th.*, III, q. 82, a. 1 ad 2).

das interrelaciones y la manera concreta de darse en ellos las cosas sagradas en relación con la Eucaristía, que gobierna en realidad todo el régimen cristiano de la sacralidad. Entiendo que ese camino de comprensión debería avanzar estudiando la dinámica “sacramentum tantum – res et sacramentum – res tantum” en la rigurosa teología de Santo Tomás. Pero recorrer ese camino haría desmesurada esta ponencia. Pienso que es suficiente, a nuestros efectos, haber delimitado, en Santo Tomás de Aquino, el modo de inserción del misterio eucarístico en la sacralidad de la Nueva Alianza. Muchas gracias.

## THE SACRED, RELIGION, AND MORALITY

ROMANUS CESSARIO, O.P.

During the period that standard English-speaking authors refer to as that of modern Continental philosophy, the trio of the 'sacred', 'religion', and 'morality' became subjects of research in disciplines that developed out of or alongside classical theology and philosophy. The argument of the first half of this paper is that by and large this innovation has not been a fortuitous one for Catholic thought. For instance, it is generally agreed that Auguste Comte (1798-1857) played a key role in the initial transformation of 'religion' into what may be described as a *Time-magazine* sphere of society, that is, alongside the economy, politics, sports, theater, and so forth. His 1852 *Catechism of Positivism* supplied the founding charter for the discipline that has come to be known as the Sociology of Religion. This work, moreover, along with Comte's other writings influenced in a broad sense the development of modern sociology.

Although born into a devout Catholic family, Isidore Auguste Marie François Xavier Comte's own views on religion reflect the intellectual uncertainties of his period. He subtitles his *Catechism* a 'Summary Exposition of the Universal Religion, in Eleven Dialogues between a Woman and a Positivist Priest of Humanity'.<sup>1</sup> It should be evident that Auguste Comte does not escape the skepticism and confusion with respect to religion that infected certain French authors during the first half of the nineteenth century. Even Friedrich Nietzsche was moved to remark on the strained ambiguity that, in his caustic opinion, was characteristic of figures like Comte and Ernest Renan: 'How strangely devout

<sup>1</sup> The original title page of the 1852 Paris edition *chez l'auteur* reads: 'Catéchisme Positiviste ou Sommaire Exposition de la Religion Universelle en Onze Entretiens Systématiques entre Une Femme et Un Prêtre de L'Humanité'.

for our taste even these recent French sceptics are, to the extent they have some Celtic blood in their ancestry!'.<sup>2</sup>

Émile Durkheim (1858-1917) played a crucial role in carrying Comte's views on religion to a next stage of reflection. Durkheim elucidated the nature of 'religion' to be a celebration of a group's or a people's community or social solidarity.<sup>3</sup> He postulated that common values form the cohesive bonds of society, particularly in primitive societies, although he also opined, as Mary Ann Glendon has observed, that in his own day communal religions had already lost most of their authority and effectiveness.<sup>4</sup> Durkheim himself probably possessed a genuinely religious streak; his father had been the Chief Rabbi of the Vosges and Haute-Marne. Durkheim's own views on religion, however, are thoroughly secular at best. Robert Nisbet, on the other hand, affords valuable insights into the analytical genius of Durkheim in his 1974 book, *The Sociology of Emile Durkheim*.<sup>5</sup> I single out this author as a guide to discovering what may be profitable in Durkheim because Nisbet was a brilliant intellectual historian who saw European history in terms of the decline of morally bound groups. Durkheim's celebrated 1897 study on suicide anticipated this conclusion when the author signaled 'moral poverty' and anomie as causal factors in the occurrences of suicide in nineteenth-century Europe.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> See his *Beyond Good and Evil*, trans. Ian Johnson, Part 3, no. 48: 'How strangely devout for our taste even these recent French sceptics are, to the extent they have some Celtic blood in their ancestry! How Catholic, how un-German, Auguste Comte's sociology smells to us, with its Roman logic of the instincts! How Jesuitical that charming and clever cicerone from Port Royal, Sainte-Beuve, in spite of all his hostility to the Jesuits! And then there's Ernest Renan: how inaccessible to us northerners the language of such a Renan sounds, in which every moment some nothing of religious tension destroys the equilibrium of his soul, which is, in a more refined sense, sensual and reclining comfortably!'

<sup>3</sup> The noted Dominican A.D. Sertillanges observed that Durkheim however 'failed to explain the right of society with regard to the individual or the duty of society toward itself'. See his article 'Four Central Problems' in *Commonweal* 44 (1946): 329.

<sup>4</sup> For an illuminating evaluation of Durkheim's contribution to modern Catholic social thought, see Mary Ann Glendon, *The Transformation of Family Law. State, Law, and Family in the United States and Western Europe* (Chicago: The University of Chicago Press, 1989), pp. 302-6.

<sup>5</sup> New York: Oxford University Press, 1974.

<sup>6</sup> Glendon, *Transformation*, p. 303: 'Durkheim called attention to what he believed were the human costs of the dis-integration of modern society—the loss of connections not only to other people, but to the past and the future; in short, a profound loss of meaning'.



Max Weber (1864-1920) brought his peculiar style of idealist or antipositivist reflection to bear on the relationship between the 'sacred', 'religion', and 'morality'. His promotion of the fact-value distinction led Leo Strauss to consider Weber the most profound exponent of values relativism in social science.<sup>7</sup> The American political scientist, Rogers Brubaker, expounds on Weber's views and, in general, the positivist basis of modern culture and society in *The Limits of Rationality, An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*.<sup>8</sup> Although Durkheim and Weber each develops his own approach to the role that religion plays in secular society, these two thinkers are generally accepted as the forgers of the functional empiricism that governs the epistemological outlook of the modern social sciences. This outlook today affects profoundly the way that Christian believers, especially Catholics, think about God, religion, and, to be sure, morality.<sup>9</sup>

One way to evaluate the influence that modern sociology has exercised on Catholics in the United States is to observe the evolution from its founding in 1938 of the American Catholic Sociological Society (ACSS) into its present-day embodiment as the Association for the Sociology of Religion (ASR). The ASR today describes itself as cultivating the unique elements of its diverse heritage to support a broadly based sociology of religion relevant to many other subfields of sociology and to other scholarly disciplines.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> For further discussion, see Nasser Behnegar, *Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics* (Chicago, University of Chicago Press, 2002).

<sup>8</sup> London & Boston: Allen & Unwin, 1984.

<sup>9</sup> On one account, Weber holds the importance of religious idea which cannot be reduced to the component of material interests (Marx) or to the social nexus and function (Durkheim). Thus, Weber says in the 'Introduction' to his 1920 *Sociology of World Religions*: 'Not ideas, but material and ideal [ideological] interests, directly govern men's conduct. Yet very frequently the world images that have been created by ideas, like a switchman, have determined the tracks along which action has been pushed by the dynamic of interest'.

<sup>10</sup> By the first half of the twentieth century, Catholics in the United States had developed an interest in the role of sociology within Catholic studies. What is known today as the ASR evolved from the ACSS: 'The Association was founded in 1938 as the American Catholic Sociological Society. By the mid-1960's, members' interests began to focus on the sociology of religion, and in 1971 the ACSS changed its name to the Association for the Sociology of Religion. Since then, ASR has cultivated the unique elements of its diverse heritage to support a broadly based sociology of religion relevant to many other subfields of sociology and to other scholarly disciplines. To reflect this mission, our journal's title was changed, beginning in 1993, from *Sociological Analysis* to *Sociology of Religion*'.

This mission statement illustrates what is meant when we speak in the United States about a loss of Catholic identity in higher studies, and helps to explain how easily old-line values relativism, for example in queer and gender studies, can replace the Catholic search for moral truth.

To the best of my knowledge, Bernard Lonergan is the only Catholic thinker who has been alert enough to recognize the dangers that the outgrowths of nineteenth-century positivism can pose to Catholic life and doctrine, and who at the same time has offered an intelligent and perceptive proposal to put the findings of what he called the 'functional specialties' at the service of illuminating revealed truth. Many Catholic theologians and philosophers of the post-Vatican II period have chosen either to ignore the empirical sciences or, what is more widespread, to allow the methods and findings of these sciences to distort Catholic doctrine and theology.<sup>11</sup> Lonergan, on the other hand, while writing about the problem of evil, introduced an important distinction between the 'context of the solution', which he considered a legitimate purview of the human empirical sciences, and 'the systematic treatment of the solution itself'.<sup>12</sup> The latter, Father Lonergan always insisted, must surrender unconditionally to the hegemony of sound theological and Catholic explanation.

<sup>11</sup> One of the best examples of the negative effect of the positivist studies on Catholic moral teaching is the psychological evaluation of homosexuality as a disorder. Dr. Robert Spitzer played a pivotal role in 1973 in removing homosexuality from the psychiatric manual of mental disorders. He now, however, challenges the widely-held assumption that a homosexual orientation is 'who one is' – an intrinsic part of a person's identity that can never be changed. See the results of a study conducted by Dr. Robert L. Spitzer and published in the *Archives of Sexual Behavior*, Vol. 32, No. 5, October 2003, pp. 403-417.

<sup>12</sup> For example, see his *Insight: A Study of Human Understanding* (Toronto: University of Toronto Press, 1992): 'But the solution to man's problem of evil has been seen to lie, not in a human initiative, but in an acceptance of the solution that God has provided; and while empirical human science can lead on to the further context of the solution, the systematic treatment of the solution itself is theological. In a word, empirical human science can become practical only through theology, and the relentless modern drift to social engineering and totalitarian controls is the fruit of man's effort to make human science practical though he prescind from God and from the solution God provides for man's problem.... Then it is that the theologian needs the alliance of fully enlightened scientists. For the drift to totalitarianism can be stopped only in the measure that human scientists work out intelligent and reasonable solutions to human problems and theologians succeed in convincing hardheaded practical men, on the one hand, that by God's grace intelligent and reasonable solutions can work and, on the other hand, that the desertion of intelligent and reasonable solutions for 'realist' policies is the operative principle in the breakdown and the disintegration of civilizations' (pp. 767-768).

There are other figures who merit mention in a discussion of the modern secular academy's appropriation of 'The Sacred'. These include the German religionist Rudolf Otto (1869-1936), whose 1917 book *Das Heilige* was translated in 1924 into English as *The Idea of the Holy*, and who has enjoyed a significant influence in the United States.<sup>13</sup> There is also the Bucharest-born but American philosopher and historian of comparative religion, Mircea Eliade (1907-86), who, along with Otto, is mainly responsible for introducing American students to what may be described as a non-theological analysis of the 'sacred'. His 1959 *The Sacred and the Profane* was read widely in American Catholic circles, especially after the Second Vatican Council, when seminaries and universities commonly began to pay serious and sometimes uncritical attention to studies outside the patrimony of the Catholic tradition.

Father Matthew Lamb has explained how the Second Vatican Council was introduced to the Catholics of North America by media-supported 'popularizers' and other pundits.<sup>14</sup> As a result, many proposals in theological studies were acted upon without proper scrutiny in order to determine their conformity with the documents of the Council. For example, the early proponents of the hermeneutics of discontinuity argued that supplementing the study of theology with selected readings from the empirical life sciences (e.g., psychology, sociology, anthropology) formed a necessary part of the updating that the Fathers of the Council had mandated. Others who discovered for the first time the Italian word *aggiornamento* claimed that an integrated or correlative approach to theology was a way of responding to the Council's requirement that Catholic studies become more open to the world than had been the case in the theological programs of the pre-conciliar period. The codeword used in English was 'secularity'.

This experimental turn in Catholic studies occurred well before the late Holy Father drew our attention to what he considered the profound hermeneutical significance of *Gaudium et Spes* 22 for all post-Vatican II

<sup>13</sup> *The Idea of the Holy*, trans. John W. Harvey (Oxford: Oxford University Press, 1923).

<sup>14</sup> Father Matthew Lamb mentions popularizing at the end of a response to Margaret Farley in the *Fellowship of Catholic Scholars Quarterly* vol. 21, no. 4 (Fall 1998) pp. 2-5: 'Any effort to spin Papal and Vatican concern for Catholic theological orthodoxy as 'stifling scholarship' is just plain false. The dissent is not based upon serious theological scholarship but on superficial popularized distortions. Orthodox Catholic faith enlightens human intelligence. Dissent weakens both faith and intelligence'.

Catholic theology.<sup>15</sup> In retrospect, however, we may now question whether the uncritical adoption of books and articles that proceed on the methodological and substantive assumptions of the modern empirical sciences has in fact served to both promote and sustain a sound Catholic theology. One may argue that the failure by Catholic theologians over the past thirty years to observe the kind of distinction that Bernard Lonergan had clarified in the late 60s has resulted in a widespread confusion about the proper place that theology holds in evaluating religion and religious experience. This suspicion is true especially of English-speaking scholarship, a full account of which would require attention to figures such as the American savant and self-described 'piecemeal supernaturalist' William James (1842-1910).<sup>16</sup> Whereas the Church in the nineteenth century had to defend the truth of divine faith against a popular cultural rationalism that dismissed divine revelation as fantastic, the challenge today is to combat the widespread religious relativism that, as Pope Benedict XVI has reminded us, threatens to enact its own pernicious form of dictatorship. Piecemeal supernaturalism of the Jamesian variety evidently does not supply part of the solution.

In order to complete this brief survey of figures that may claim a place in the development of sociological outlooks on religion it would be necessary to locate Comte, Durkheim, Weber, Otto, and even Eliade within the evolution of modern and postmodern Continental philosophy itself. This gargantuan task must wait another day.<sup>17</sup> Allow me nonetheless to draw your attention to one recently published book in the United States that may assist in evaluating the influences of modern philosophy on the configuration of the sacred, religion, and morality.

David Bentley Hart is an American convert to Orthodoxy who recently published a 460-page book entitled *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics*

<sup>15</sup> The last reference to the theme is found in the Apostolic Letter of Pope John Paul II for the Year of the Eucharist, *Mane Nobiscum Domine*, no. 6: 'In the Incarnate Word, both the mystery of God and the mystery of man are revealed'.

<sup>16</sup> See Linda Simon, *Genuine Reality: a life of William James* (New York: Harcourt Brace, 1998). A seminal work for discussions of the Sacred is James' Gifford Lectures published in 1902 as *The Varieties of Religious Experience*.

<sup>17</sup> Other figures working in the United States would require attention, for example, Yale Professor Paul Weiss, who later taught at The Catholic University of America, gave attention to 'Religion and Art' (Milwaukee: Marquette University Press, 1963) in the Aquinas Lecture series at Marquette University in Milwaukee, Wisconsin.

of *Christian Truth*.<sup>18</sup> In the words of one especially acute reviewer, 'Hart tells the Western story of being in order to remember something western thought has labored to forget: the intrusion of Christianity into that story, and the vision of reality the intrusion enables'.<sup>19</sup> David Hart is not a Thomist, although among Orthodox theologians today, he surely can claim to be the nearest thing to a working Thomist. At the same time, Hart is sympathetic to the *ressourcement* theologians. Gregory of Nyssa supplies the principal framework for the vision of God and being that Hart works out in his massive *apologia* for Christian truth. He also draws upon Denys, Maximus, John of Damascus, Cyril, and Augustine. Hart's impressive and scholarly work shows that making a critique of the influences that modern Continental philosophy has exercised on Christian theology is not limited to those Catholic thinkers who have taken *Fides et Ratio* seriously.

\* \* \*

In the second part of this paper, I propose some themes from Aquinas that may help to correct the reductionist distortions that a student is likely to encounter today in studying the sacred, religion, and morality to the extent these studies follow the figures of the secular academy mentioned in part one. One place to start is what recent Thomists have had to say about beauty.<sup>20</sup> In North America today, it may be noted, many students are given to think that Catholic discussions about beauty happen only among the followers of German theologians like H.U. von Balthasar or D. von Hildebrand.<sup>21</sup> This is not true. For instance, the Thomist philosopher Alice Ramos (in a recent article published in Spain) develops what the Angelic Doctor says about beauty and its relevance for the moral life.<sup>22</sup>

Aquinas of course approaches beauty from the perspective of the deep-seated order that is resident in all that exists. Professor Ramos comments that 'the metaphysical status of things is such that they are in order and this

<sup>18</sup> Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2003.

<sup>19</sup> Robert W. Jenson in *Pro Ecclesia* 14 (2005): 235-7.

<sup>20</sup> For example, see Abelardo Lobato, *Ser y belleza*, with an introduction by F. Fernández Rodríguez and J.L. Gutiérrez García, 2<sup>nd</sup> ed., (Madrid: Unión Editorial, 2005).

<sup>21</sup> For example, see the short article in *Crisis* (8 July 2004) by Alice von Hildebrand, 'Debating Beauty: Jacques Maritain and Dietrich von Hildebrand'.

<sup>22</sup> Alice Ramos, 'Moral Beauty and Affective Knowledge in Aquinas', *Acta Philosophica* 13 (2004): 321-337.

metaphysical order is, as St. Thomas puts it, “the chief beauty (*summus decor*) in things”.<sup>23</sup> Beauty for the Thomist pertains to the metaphysical structure of things. At its deepest or highest level, this order attends the modes of being that Thomists call the transcendentals.<sup>24</sup>

A Thomist approach to the sacred, religion, and morality should find its starting point with the transcendental properties of being and being itself. It is difficult to imagine a more dramatic counterpole than First Philosophy to the measuring and recording of human experience that launches the positivist in his search for the truth. This is not to admit, of course, that the starting point of Thomist reflection on being lacks empirical foundation. The ordering of the sciences in which natural philosophy precedes metaphysics is important for Thomists, at least those who remain deeply uncomfortable with using skyhooks as starting points for philosophy. In the tradition of the River Forest School, Father Benedict Ashley explains why the natural sciences are important for Thomist philosophy, especially metaphysics, in terms of the irreducibility of the sciences to one univocal science

<sup>23</sup> See *Summa contra Gentiles* Bk III, chap. 71, no. 3: ‘Perfecta bonitas in rebus creatis non inveniretur nisi esset ordo bonitatis in eis, ut scilicet quaedam sint aliis meliora: non enim implerentur omnes gradus possibili bonitatis; neque etiam aliqua creatura Deo similaretur quantum ad hoc quod alteri emeret. Tolleretur etiam summus decor a rebus, si ab eis ordo distinctorum et disparium tolleretur’.

<sup>24</sup> Father Benedict Ashley succinctly explains in a conference delivered at the 1999 Thomistic Institute, Jacques Maritain Center, located at the University of Notre Dame, the doctrine of the transcendentals, noting that some Thomists dispute whether beauty should be numbered among them: ‘The second part of metaphysics, the science proper, is the causal demonstration of the properties of the subject in terms of the quasi-definition established in the first part. These properties are designated by terms that transcend the categories established in natural science and hence are called ‘transcendentals.’ They are not properties in the same way as the properties of material things that are included in the nine categories of accidents established in natural science, since they are distinguished from the analogical notion of being as such only by relations of reason. They are usually listed as unity, truth, and goodness, and some wish to add beauty. In fact there may be an indefinite number of such transcendentals, a question open for metaphysical exploration. Aristotle confined himself to the discussion of the transcendental unity, along with some remarks on truth and goodness. ‘Unity’ adds to the notion of being as such only a negative note, an absence of division. Thus it would seem that this second part of First Philosophy deals with three principal topics, being as such and its relation to knowing minds (truth) and to free wills (goodness)’. One may also consult the essays in *Die Logik des Transzendentalen: Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, ed., Martin Pickavé, *Miscellanea Mediaevalia*, Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität Köln, no. 30 (Berlin: Walter De Gruyter, 2003).

on the Cartesian model. Because being is analogous, a valid task of the metaphysician will be to identify the analogically common principles of the sciences, to distinguish the sciences, and to relate them.<sup>25</sup> Some Thomists include beauty among these principles. They may appeal justly to Aquinas himself. He acknowledges that the difference in meaning between the good and the beautiful is that while the good answers to appetite and acts like a final cause, 'the beautiful answers to knowledge and acts like a formal cause'.<sup>26</sup> Thus, there are beautiful things, both material and immaterial, and man can stand on the lookout for them.

To discuss the philosophical status of beauty, most students of Thomism turn to the work of Jacques Maritain. His 1920 *Art and Scholasticism* surely inspires the above-mentioned essay by Alice Ramos. Jacques Maritain and his followers consider beauty as one of the transcendental properties of being.<sup>27</sup> While this thesis remains debated among both

<sup>25</sup> The following excerpt is from a conference delivered at the 1999 Thomistic Institute, held under the auspices of the Jacques Maritain Center, located at the University of Notre Dame: 'First Philosophy, therefore, does not have any data of its own but derives all its data from the special sciences and ultimately from natural science. It cannot reduce these sciences to a single science; however, since the various kinds of being with which these sciences deal are only analogously one. Thus its task is to distinguish and relate the various sciences and to inquire in what way they have common principles. Thus metaphysics is an interdisciplinary science which seeks to unite all human knowledge, not by reduction to a single science, as Plato attempted by his dialectic that supposedly leads to a vision of the One, but by preserving their autonomy and empirical grounding. Thus it coordinates them in view of their ultimate, spiritual causes'. I am withholding judgment on the long dispute about the formal requisites for the abstractive existential judgment of *separatio* which according to St. Thomas discovers the subject matter of being as being as object for a distinctive science. For those interested in what Father Ashley thinks, his book-length study of metaphysics, *The Way towards Wisdom: An Introduction to Metaphysics*, is forthcoming. For an account of River Forest Thomism, see Benedict Ashley, 'The River Forest School and the Philosophy of Nature Today', in *Philosophy and the God of Abraham*, ed. R. James Long (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991), 1-16.

<sup>26</sup> *Summa Theologiae* Ia q. 5, art. 4, ad 1, trans. Thomas Gilby, *St. Thomas Aquinas. Philosophical Texts* (Durham: Labyrinth Press, 1982), p. 77.

<sup>27</sup> See for example what Maritain says in Chapter Five, 'Art and Beauty', of his *Art and Scholasticism*, trans. Joseph W. Evans (New York : Scribner, 1962): 'Like the one, the true and the good, the beautiful is being itself considered from a certain aspect; it is a property of being. It is not an accident superadded to being, it adds to *being* only a relation of reason: it is being considered as delighting, by the mere intuition of it, an intellectual nature. Thus everything is beautiful, just as everything is good, at least in a certain relation. And as being is everywhere present and everywhere varied the beautiful likewise is diffused everywhere and is everywhere varied. Like being and the other transcendentals, it is essen-

Thomists and non-Thomists, the fact remains that Jacques and Raïssa Maritain's early interest in aesthetics prompted other Thomists to think about the topic.<sup>28</sup>

Two English-speaking Thomists come to mind: First, the English Dominican, Father Thomas Gilby, and his 1934 *Poetic Experience. An Introduction to Thomist Aesthetic*.<sup>29</sup> Secondly, the North American Armand A. Maurer, and his 1983 *About Beauty. A Thomistic Interpretation*.<sup>30</sup> These books (almost fifty years apart) represent the Leonine revival of Thomism as it flourished in Great Britain and North America. Armand Maurer writes out of the Gilson-inspired initiative at Toronto.<sup>31</sup> Thomas Gilby of course represents the prodigious work of the English Dominican province to make Aquinas known to the Anglophone world.<sup>32</sup> Father Gilby drew heavily on the works of classical Thomist commentators, and so arguably represents a different stripe of Leonine revival Thomists than do Gilson and Maritain, although he was their younger contemporary.

I begin with the most recent publication. In his chapter on 'Beauty and God', Father Maurer concludes that we can call God beautiful, then, as the source of the world's loveliness; but more suitably He should be called super-beautiful as containing in a superlative way all the marks of the beautiful.<sup>33</sup>

He goes on to suggest that the relationship of what appears radiant, ordered, and whole to the primary perfection of being is such that no purely aesthetic appreciation on the part of an aesthete can suffice to capture it. A metaphysical glance is required. Why is God 'super-beautiful'? Thomists answer by pointing to the divine existence (*ipsum esse*). As Father Maurer explains: 'the three notes of beauty: radiance, order and integrity, are found

tially *analogous*, that is to say, it is predicated for diverse reasons, *sub diversa ratione*, of the diverse subjects of which it is predicated: each kind of being is in its own way, is good in its own way, is *beautiful* in its own way'.

<sup>28</sup> Ashley notes that only some philosophers include beauty with the customary list of transcendental: 'They are usually listed as unity, truth, and goodness, and some wish to add beauty'. See note 24 above.

<sup>29</sup> New York: Sheed & Ward, 1934.

<sup>30</sup> Houston: Center for Thomistic Studies, 1983.

<sup>31</sup> For further information, see my 'Gilson, Étienne (1884-1978)' in *The Dictionary of Historical Theology*, ed. Trevor A. Hart (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001), pp. 227-229.

<sup>32</sup> See Aidan Nichols, O.P., *Dominican Gallery. Portrait of a Culture* (Leominster: Gracewing, 1997).

<sup>33</sup> Maurer, *About Beauty*, p. 117.



in God, not imperfectly as in creatures, but perfectly and supremely. Thus God is eminently beautiful, in the proper sense of the word. Beauty, however, is not the first perfection or name of God. That is 'He Who Is'.<sup>34</sup> God's beauty, like the beauty of all things, is but one facet of his being or actual existence'.<sup>35</sup> The measuring measure of superlative beauty then is the divine being not the human mind, a beauty of which there is, as St. John of the Cross in another context suggested, a 'trace' in all creatures. Hence one recalls the lines of John of the Cross from *The Spiritual Canticle*: 'Seeking my Love/ I will head for the mountains and for watersides,/ I will not gather flowers,/ Nor fear wild beasts;/ I will go beyond strong men and frontiers.// O woods and thickets/ Planted by the hand of my Beloved!/ O green meadow,/ coated, bright, with flowers,/ Tell me, has He passed by you?// Pouring out a thousand graces,/ He passed these groves in haste,/ And having looked at them,/ With His image alone,/ Clothed them in beauty'.<sup>36</sup> While the full perfection of beauty is found only in God, yet the created trace and source for our analogical contemplation of beauty is at the heart of the sacramentalization of being which is a fixture of the Catholic life.

In marked contrast with this rich approach, Catholic theology is questionably served by approaches to the 'sacred' that analyze human experience statistically, except to the extent that such studies illuminate the 'context of the solution' that philosophy and theology may provide. Even Nietzsche recognized that there was something defective in keeping God around as an object of human investigation: 'How Catholic, how un-German, Auguste Comte's sociology smells to us, with its Roman logic of the instincts!'.<sup>37</sup>

Father Maurer's discussion of the divine beauty is a first step toward a distinctive Thomist approach to the 'sacred'. We need further to consider what Saint Thomas says about the beauty of the Eternal Word and the Incarnate Word. One text that Father Maurer brings to our attention is Aquinas's commentary on the second verse of Psalm 45: 'Fairer in beauty are you than the sons of men' (*Ps 45: 2*).<sup>38</sup> Aquinas there enumerates a fourfold beauty in Christ: divine beauty, the beauty of the moral virtues,

<sup>34</sup> Maurer refers to *Summa Theologiae* I, q. 67, art. 1, and to pertinent references in É. Gilson's 1954 *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*.

<sup>35</sup> Maurer, *About Beauty*, p. 115.

<sup>36</sup> *Cántico Espiritual*, ('The Spiritual Canticle') canticles 3, 4 and 5 in *The Collected Works of St. John of the Cross*, trans. Kieran Kavanaugh, O.C.D., & Otilio Rodriguez, O.C.D., (New York: Doubleday & Company, Inc, 1964), p. 410.

<sup>37</sup> See above, note 2.

the beauty of moral behavior, and the beauty of body. The progression is familiar. Aquinas moves from being to disposition for action, then from disposition to action itself, and then from action to the instrument of human action, which is the body. We behold beauty, as it were, proceeding from the inside out.

Christ's true fairness, however, is judged in the last analysis on the basis of his obedience and love. When he ponders the disfigurement that afflicts Christ's body during his Passion, Aquinas replies that Christ's wounds do not detract from his beauty inasmuch as they remain in his resurrected body the emblems of his victory on the Cross. In fact, Aquinas further testifies at *Summa Theologiae* III q. 54, art. 4, ad 1 that in the place of Christ's wounds, 'a special beauty (*specialis decor*) appears'. We may conclude then that the Paschal mystery supplies the locus where the sacred definitively appears in the world as the superlatively beautiful. It barely needs mentioning that nineteenth-century rationalist sceptics, both Catholic and Protestant alike, found the mystery of the Cross and Christ sufferings on it the most difficult Christian doctrines to reconcile with their understanding of the sacred, religion, and morality.

Saint Thomas finds beauty in God himself, reflected in the world that God has created, and most manifest to believers in the person and mysteries of Jesus Christ. Christ and his mysteries are accessible to man only because of the authoritative communication of divine truth that we call revelation. Divine faith enables the one who believes to embrace the truth about the sacred and to discern the authentically beautiful. This embrace and discernment finds its highest expression through the operation of those gifts of the Holy Spirit that Aquinas relates to the virtues of faith and charity, namely, the gifts of Knowledge, Understanding, and Wisdom.

Aquinas distinguishes those gifts of the Holy Spirit that strengthen the intellect from other kinds of knowledge by reason of an *instinctus* or knowledge by sympathy. Nietzsche was right: there is something 'Roman' about instinct. He had no idea of course about the origin of this instinct.

Knowledge by sympathy is a phrase employed by Father Gilby, who also recalls a line from Shakespeare that illustrates it: 'Fortune brings in some boats that are not steered'.<sup>39</sup> In *Poetic Experience*, Gilby notes that mystical writers seem to favor analogies from what are regarded as 'the lower and

<sup>38</sup> *In Psalmos* 44: 2 (RSV=45:2), ed. Vivès, vol. XVIII, pp. 503-505.

<sup>39</sup> Gilby, *Poetic*, p. 75.

more emotional sensations'.<sup>40</sup> Sympathies, so to speak. He cites the seventeenth-century Spanish author of the *Theologia Mystica Divi Thomae*, Thomas de Vallgornera (c.1595-1665), who compiled a list of names that spiritual authors use to describe experimental knowledge of the sacred: 'Contemplation, rapture, melting, being transformed, union, exultation, jubilation, to be wrapt in darkness, taste, embrace, kiss, to conceive and bear, to be brought into the wine-cellar, to be drunk, to follow the scent, to hear a voice, to enter into the bedchamber, sleep in peace and take your rest'.<sup>41</sup> Thanks to the work of Father Servais Pinckaers, we are reminded that these terms do not concern only those engaged, noetically or otherwise, in mystical or ascetical theology. Sympathies of this kind are the rightful property of ordinary Christians and may inform the moral knowledge available to them.

Gilby recalls two things that Aquinas teaches about love: first, love applies itself to the object, that is, 'Love goes out to the thing, not the thought of the thing'.<sup>42</sup> Second, love becomes an informing cause of the act of knowledge: 'The mind reaches out and really feels its object, as something that really penetrates it. In this way love acts on the mind as a formal cause'.<sup>43</sup> Love shapes the will, and beauty draws the mind, and so there occurs an intentional union between the lover and the beautiful loved thing.

We are in a position to suggest, at least tentatively, several conclusions: first, that the most lovable object is also the most beautiful. God. The sacred. Second, that the most loveable object that has appeared on earth is known through love-infused faith knowledge. The Crucified and Risen Lord. He is the origin and cause of true religion. Third, that human life achieves its rectitude by embracing a moral goodness that even in suffering never loses its attractiveness and indeed beauty. The 'good and beautiful life', as Jacques Maritain would say.<sup>44</sup> These are not the conclusions that one is

<sup>40</sup> Gilby, *Poetic*, p. 86.

<sup>41</sup> Thomas Vallgornera, *Mystica theologia D. Thomae utriusque theologiae scholasticae et mysticae principis*, (Barcelona, 1662), q. I, art. i.

<sup>42</sup> Gilby, *Poetic*, p. 44.

<sup>43</sup> Gilby, *Poetic*, p. 43, citing John of St. Thomas, *Cursus Theologici*, In *Iam-2ae*. Disp. XVIII, art. iv.

<sup>44</sup> *Moral Philosophy: A Historical and Critical Survey of the Great Systems* (New York: Scribner, 1964), p. 36, cited in Ralph McInerny, *The Very Rich Hours of Jacques Maritain. A Spiritual Life* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2003), p. 185. McInerny observes that *Moral Philosophy* 'could be taken as Maritain's farewell to philosophy. From now on, the center of gravity of his thinking becomes theological' (p. 186).

likely to investigate in courses listed under the heading of Sociology of Religion. What a contemporary Thomist recognizes as lacking in the modern positivist approach to the sacred, religion, and morality is best captured by what Saint Thomas in his *Super Librum Dionysii De divinis nominibus*: 'Beauty establishes the integrity of things in themselves, and also their communication in the whole, each in its own style, not with uniformity. The higher are shared and the lower are ennobled by this intercourse'.<sup>45</sup> Everlasting Beauty is what a Thomist should look for when he or she ponders the sacred, religion, and morality.

<sup>45</sup> Exposition, *De Divinis Nominibus*, iv, lect. 6 in *Philosophical Texts*, trans. Thomas Gilby, (Durham, NC: The Labyrinth Press, 1982), p. 392.

# LA RAGIONE E LA RELIGIONE IN SAN TOMMASO E KANT

ZOFIA ZDYBICKA

Abbiamo dinanzi due grandi filosofie e due distinti stili di fare filosofia. Per secoli esse furono oggetto di molte interpretazioni. Sono delle filosofie sorte nel passato e tuttavia sempre presenti nella cultura.

Vogliamo guardarle da un punto di vista e cioè: come il concetto della conoscenza e del ruolo attribuito *alla ragione* influisca sulla comprensione della religione (che cosa sia e quale è il ruolo che svolge nella vita personale e in quella sociale, nella cultura umana).

## 1. LA POSIZIONE DI SAN TOMMASO

La soluzione del problema posto, si unisce con l'intendimento, secondo San Tommaso, dell'oggetto e dello scopo della filosofia. Secondo lui, l'oggetto delle indagini filosofiche è il *mondo esistente* (ente), lo scopo invece è la conoscenza del mondo in cui esiste e l'indicazione delle ultime ragioni della sua esistenza.

Quella che distingue la filosofia dell'essere di San Tommaso dalle filosofie dei suoi predecessori, è l'indicazione del ruolo fondamentale dell'esistenza (esse). Ciò ebbe una colossale importanza per la sua filosofia, divenuta la metafisica degli *enti*.

Il modo di far filosofia di San Tommaso è il rapporto della conoscenza con ciò che è concreto, esistente. La conoscenza in genere, tra questa anche la *ragione*, attinge i suoi contenuti dalla realtà esistente. La filosofia di San Tommaso è dunque realistica e oggettivistica. Questo viene garantito:

- dall'intellegibilità della realtà, cioè l'apertura alla conoscenza;
- dalla struttura dell'uomo come essere materiale-spirituale, personale, la quale lo rende capace di entrare in un contatto conoscitivo con una realtà extrasoggettiva, il riconoscere il fatto che l'uomo è capace di conoscere la verità.

### 1.1. *Che cos'è la ragione secondo San Tommaso?*

La concezione della ragione è unita con la struttura esistenziale dell'uomo come un essere materiale-spirituale, nel quale l'anima è il primo atto – la forma sostanziale – del corpo umano. L'immateriale (spirituale), immortale e, proprio, l'anima *razionale* decide delle possibilità dell'uomo della sua posizione nel mondo.

L'uomo è una persona e diventa tale attraverso un'azione adeguata. Ciò si compie per mezzo delle facoltà, cioè di quelle capacità di agire, che rimangono in potenza nei riguardi dei propri atti e oggetti a loro propri.

Tommaso distingue due generi di facoltà:

- facoltà conoscitive (sensorie ed intellettuali)
- facoltà di desiderabilità (sensorie e a livello intellettuale)

La più importante facoltà conoscitiva, indistruttibile come l'anima umana, è la facoltà *razionale* cioè intellettuale. L'intelletto compie tre funzioni fondamentali:

- forma concetti (simplex apprehensio)
- forma giudizi (compositio et divisio)
- ragiona (ratiocinatio).

La ragione costituisce la facoltà conoscitiva propria dell'uomo (“anima rationale” – “anima razionale”). Il modo di conoscere proprio dell'uomo è il ragionamento, cioè la conoscenza discorsiva, il passaggio da ciò che è conosciuto, a quello sconosciuto. L’“intellectus” e la “ratio” non sono delle facoltà distinte; sono la stessa facoltà intellettuale-conoscitiva, in quanto viene analizzata in diverse funzioni.

Questo riguarda anche la distinzione tra la “ragione teorica” e la “ragione pratica”. Sono due diverse funzioni dell'intelletto (della ragione). La “ragione teorica” ha come scopo quello di acquisire la verità (“speculabile propter ipsum scire”), la “ragione pratica” invece acquisisce la verità in riferimento all'agire (agibile e factibile).

Per la ragione l'intelletto è l'inizio e il termine. L'intelletto percepisce intuitivamente i primi principi dell'essere (“intellectus primorum principiorum”). L'azione della ragione (ragionamento) si basa sui primi principi. La percezione intellettuale per la ragione è l'inizio nell'ordine della ricerca, e il termine nell'ordine del giudizio.

Benché per l'anima è dunque propria la conoscenza mediante il ragionamento (discorsiva), tuttavia in qualche modo essa partecipa alla conoscenza semplice, che possiedono le sostanze più alte (*De Ver.*, 1).

b) *La ragione diretta dalla realtà*

Nel suo agire la ragione umana dipende dalla realtà esistente. Ordinariamente l'intelletto è in potenza. Non possiede alcuna idea innata, non è "strutturata". È "ratio recta", cioè guidata dai contenuti delle cose esistenti. È capace di leggere tali contenuti, non li crea, ma li "accoglie" dentro di sé.

Il punto di partenza di ogni conoscenza è il contatto tramite i sensi: "primum nostrae cognitionis est a sensu". La fonte della conoscenza per l'intelletto è dunque la percezione sensoriale. L'intelletto ha una capacità naturale di astrarre e di formare dei concetti, ma di per sé è "tabula rasa".

L'intelletto deduce le nozioni da quanto viene fornito dai sensi. Deve astrarre gli elementi conoscibili intellettualmente, dall'idea, cioè separare ciò che è generico dalle caratteristiche particolari. I concetti che vengono ottenuti per astrazione non sono tuttavia oggetto di conoscenza, ma il mezzo (lo strumento) per ottenere la conoscenza. Il concetto è "id quo intelligitur" e non "id quod intelligitur" (*S.Th.*, I, 5, 2). Il primo oggetto della conoscenza è la cosa stessa, sotto la condizione che sarà presente nella mente grazie alla forma conoscitiva. Creando i concetti, conosciamo le cose e non le idee: "id quod intelligitur primo est res".

Tra le facoltà della cognizione umana esiste una certa continuità. Ogni cognizione inizia da una percezione sensoriale e dipende da essa. L'intelletto non può raggiungere la conoscenza di qualunque cosa "nisi in intellectus quod prius non fuerit in sensu". La mente non ha cognizione diretta delle sostanze immateriali.

c) *La ragione umana può conoscere Dio?*

La risposta di San Tommaso si unisce con il concetto dell'intelletto. L'intelletto come una facoltà immateriale percepisce l'essere, è dunque rivolto verso ogni essere. L'oggetto dell'intelletto è ciò che è conoscibile, ed è conoscibile nella misura in cui è in atto, cioè partecipa dell'essere. Se dunque la mente umana viene considerata come intelletto, bisogna riconoscere che il suo primo oggetto è l'essere.

"Intellectus respicit suum obiectum secundum communem rationem entis: eo quod intellectus possibilis est quo est omnia fieri" (*S.Th.*, I, 79, 7). "Primo autem in conceptione intellectus est in actu (...) Unde ens est proprium obiectum intellectus" (*S.Th.*, I, 5, 2).

L'intelletto umano ha come oggetto proprio l'essenza delle cose materiali, ma essendo intelletto perfino umano, non perde la possibilità di orientar-

si verso l'essere in genere. Ciò accade allorché gli oggetti materiali conoscibili attraverso i sensi rivelano la loro relazione con gli oggetti immateriali.

L'intelletto umano non può conoscere Dio direttamente. Tuttavia gli oggetti conoscibili mediante i sensi, conosciuti come finiti e contingenti esigono l'accettazione dell'esistenza di Dio come loro ultima causa. La realtà, dunque, "costringe" la ragione a trascendere i limiti derivanti dall'unione dell'anima con il corpo. La ragione possiede dunque la capacità di trascendere oltre la realtà direttamente conoscibile.

*d) La ragione che cosa può dire di Dio?*

È importante la distinzione di San Tommaso tra:

- l'affermazione dell'*esistenza* di Dio - "Dio c'è" e
- la conoscenza *chi* è Dio (l'essenza, la natura di Dio).

Nella filosofia di San Tommaso l'affermazione dell'*esistenza* di Dio avviene sulla base della conoscenza degli esseri viventi, conosciuti direttamente, per i quali cerchiamo la ragione della loro esistenza, dato che non la possiedono dentro di sé. È la tipica via della conoscenza razionale: si parte da ciò che è conosciuto...

Questo tipo di cognizione che può essere definito come la conoscenza "ut causam", costituisce il contenuto delle *cinque vie* che nel loro valore metafisico conservano sempre la loro attualità.

Riguardo alla conoscenza dell'essenza (della natura) di Dio l'uomo dispone di una conoscenza imperfetta, ma alquanto significativa. San Tommaso la definisce come conoscenza "per excessum" e "per remotionem" (*S.Th.*, I, 84, 7 ad 3).

"Per remotionem" è la via della negazione delle qualità proprie delle cose conoscibili per mezzo dei sensi, per esempio: materiale - immateriale, finito - infinito ecc.; la via "per excessum" si unisce prima di tutto con la teoria dell'analogia come modo di esistenza degli esseri (analogia entis), un metodo per conoscere (analogia delle proporzionalità trascendentale propria) e con l'analogia come modo per denotare. Sulla via dell'analogia conosciamo Dio come l'"analogato principale" e attribuiamo a Dio le caratteristiche trascendentali.

Grazie dunque alla ragione possiamo dire che Dio esiste come "Ipsum esse subsistens" - Atto Puro, l'Unità (l'Unicità), la Verità Assoluta, il Bene e la Bellezza. Il carattere contingente degli esseri derivati, la loro "intelligibilità" e "amabilità" indicano che l'ultima Causa del Mondo può essere soltanto l'Assoluto Personale, che crea secondo il "pensiero" e in modo libero (per amore).



La ragione umana è anche capace di conoscere le relazioni ontiche tra il mondo degli esseri contingenti e Dio. Lo fa San Tommaso nella sua teoria della partecipazione, intesa come totale agire di Dio – causa efficiente, causa esemplare e causa finale. Tutti questi tipi dell’agire provengono da Uno ed Unico Essere “per essentiam” e gli esseri derivati esistono “per participatiōnem” in virtù della partecipazione in Lui.

Va sottolineato che tutte le vie della conoscenza di Dio sono le vie della conoscenza razionale (grazie alla ragione) unite con la realtà esistente, e non le vie del pensiero e di una speculazione staccata dal mondo esistente.

San Tommaso indica anche che tra la conoscenza razionale di Dio e la conoscenza religiosa (si tratta della religione cristiana) avviene la distinzione ma anche la complementarità. “Ipse esse subsistens”. La Somma Verità e il Sommo Bene, la Causa Efficiente, la Causa Esemplare e la Causa Finale del mondo, della sua razionalità e amabilità è lo stesso Dio “quam omnes dicuntur Deum” (*S.Th.*, I, 2, 3). La conoscenza filosofica di Dio indica lo stesso designato, benché la conoscenza proveniente da Dio stesso (rivelata) supera infinitamente quella acquisita dalla ragione.

Nella filosofia di San Tommaso il ruolo della “ratio” è enorme:

- fornisce le basi naturali e oggettive della religione (fede),
- rende possibile l’accettazione della Rivelazione,
- aiuta ad interpretare i dati della Rivelazione (la teologia).

Le soluzioni di Tommaso nella relazione “fides” e “ratio” hanno un’enorme importanza e decidono “la novità perenne del suo pensiero” (cf. *Fides et ratio*, 43). La metafisica e la teologia di San Tommaso sono molto importanti per la soluzione della questione della religione. Offre le basi razionali per affermare che la religione è la relazione dell’uomo con Dio Persona, realmente esistente, e non con un “sacrum” indefinito.

*e) La religiosità è “iscritta” nella natura razionale dell’uomo. “Homo est propriae id quod est per rationem”*

La conoscenza filosofica, dunque razionale, dell’uomo (l’antropologia filosofica) indica l’uomo come:

- un essere personale (persona) – soggetto e autore degli atti umani – della conoscenza intellettuale per natura orientata alla verità come tale (la Verità Assoluta)
- e il tendere della volontà rivolto verso il bene come tale (Bene Assoluto)
- i liberi atti (decisioni) cioè della capacità di scegliere il bene conosciuto.

San Tommaso unisce queste azioni che evidenziano la trascendenza dell'uomo con le aspirazioni unite con la natura umana. Sono:

- il naturale desiderio di felicità – “homo naturaliter desiderat beatitudinem” (*S.Th.*, I, 2, ad. 1), “necesse est quod omnis homo beatitudinem velit” (*S.Th.*, I-II, 5, 8; cf. anche *CG*, III, 48). L'uomo non può dunque non desiderare il proprio bene e il proprio sviluppo. Tale desiderio raggiunge “Summi Boni” – “homo boni perfecti sit capax” (*S.Th.*, I-II, 1), il desiderio di felicità viene inteso come il desiderio di bene, che genera la gioia (felicità);

- il desiderio naturale di vedere Dio “desiderium naturale vedendi Deum” – “il naturale desiderio di ogni mente è vedere la sostanza di Dio” (*CG*, III, 57). Questo – nel caso dell'intelletto umano è, a dir il vero, “inefficax” in questa vita – inefficace, “visio divinae essentiae non potest homini in hac vita” (*S.Th.*, I-II, 5, 3; cf. anche *CG*, III, 52);

- l'uomo è “capax Dei” – capace di conoscere e di amare Dio (cf. *S.Th.* I, 8, ad. 4).

Tutto questo mette in evidenza l'“apertura” dell'uomo verso Dio. Grazie alla ragione, l'uomo è anche capace di conoscere che il fine ultimo della sua vita, come “essere razionale” è l'unione con Dio, a cui deve tendere mediante la conoscenza e l'amore – “conoscendo e amando” (*S.Th.*, I, 65, ad 2).

Come essere razionale, l'uomo è dunque capace di conoscere il fine ultimo della propria vita e di dirigere i propri atti.

La ragione dunque è il principio e la misura degli atti umani. Spetta alla ragione dirigere l'azione dell'uomo verso il fine (*S.Th.*, I-II, 90, 1). La ragione diventa pratica (la verità in relazione con l'azione), e il tendere della natura diventa la volontà, che coopera con l'intelletto. L'uomo può agire mediante libere decisioni (*liberum arbitrium*). Grazie a ciò l'uomo è l'autore – padrone dei propri atti e in questo senso è l'“immagine di Dio”. In questo consiste l'autonomia della persona umana.

Grazie a questo l'uomo è capace di stabilire una relazione personale con Dio-Persona. Anzi, a causa delle facoltà conoscitive intellettuali e di quelle della volontà è possibile indicare già nella filosofia il fatto che l'uomo è aperto all'ordine soprannaturale (non può realizzare il desiderio naturale di vedere Dio, non può salvarsi da solo). Le aspirazioni della natura razionale sono più grandi delle possibilità della loro realizzazione nella vita presente.

La grazia (ordine soprannaturale) – secondo San Tommaso non distrugge la struttura dell'uomo come persona, ma la completa, la perfeziona. Sono ordini complementari.

Esiste una differenza ma anche una relazione “di amicizia” tra quello che la ragione (la filosofia) può dire sul tema del legame dell'uomo con Dio

(della religione) e ciò che è stato rivelato da Dio e accettato dall'uomo mediante la fede.

Si può dunque tentare di definire la religione “nella prospettiva della ragione umana”. La religione è un legame consapevole e libero dell'uomo come una persona con Dio-Persona, che l'uomo riconosce come ultima Fonte della propria esistenza (vita), come “modello” e Sommo Bene, che riconosce come ultimo fine della propria vita. Il legame religioso, psichico e morale basato sul legame ontico si esprime in una specifica azione religiosa (preghiera, offerta, riti) e nella condotta morale motivata religiosamente.

Gli atti di religione, il carattere dell'atteggiamento dell'uomo nei riguardi di Dio (devotio, pietas) sono essenziali e uniti con l'umana esistenza, nascono dalle naturali inclinazioni dell'uomo. San Tommaso fa di essi l'oggetto della virtù morale (religio).

### *Conclusioni*

Grazie al carattere e all'azione della “ragione” (facoltà intellettuale) l'uomo conosce le verità essenziali per la comprensione della religione (della filosofia della religione).

1) La verità su Dio-Persona, sulle relazioni ontiche tra il mondo e Dio (la teoria della partecipazione).

2) Le verità riguardanti la struttura ontica dell'uomo (essere personale, natura razionale, aperta a Dio – fine ultimo) capace di un legame consapevole e libero (personale) con Dio (conoscendo, amando) (l'autonomia dell'uomo).

Grazie alla ragione conosciamo dunque che:

a) la religione prende origine dalla situazione ontica dell'uomo come essere che esiste in virtù della partecipazione in Dio. L'uomo proviene “da Dio”, si forma “sul modello di Dio” e “<con i passi dell'anima> si dirige verso Dio” – conoscendo ed amando. L'uomo può conoscere queste verità oggettive, riconoscerle come proprie ed esprimerle in modo personale;

b) la religione è unita con tutta la vita dell'uomo (modo di esistere dell'uomo); possiede i propri atti;

c) gli atti religiosi non sono riducibili ad altri atti umani: sono atti direttamente rivolti a Dio (preghiera, sacrificio) oppure gli atti morali motivati religiosamente.

La religione è qualcosa di naturale per l'uomo come persona, grazie all'azione dell'intelletto e della ragione. Questa non è, tuttavia, la “religione naturale” o la “religione entro i limiti della ragione”, ma sono le basi naturali

razionali (per questo solide) oggettive della religione. Quello che può dire la ragione (la filosofia), è tanto, specialmente di fronte alle numerose tendenze che legano la religione soltanto al pensiero e alla consapevolezza.

## 2. LA POSIZIONE DI KANT

Kant definì il filosofo, prima di tutto se stesso, come un “puro teorico della ragione” (*RSR*, 33). La sua “filosofia critica” riguardava non l’interpretazione del mondo esistente, ma il modo di conoscere il mondo, specialmente di una conoscenza scientifica. Il metodo trascendentale esaminava le presentazioni e i giudizi (giudizi a priori, giudizi a posteriori e giudizi sintetici), e non le cose. Il più importante problema era la possibilità della metafisica come scienza razionale.

Le ricerche di Kant erano dunque concentrate sull’analisi delle possibilità conoscitive dell’uomo come un “soggetto pensante”, un consapevole “ego” dell’“io” umano, presentato nella prospettiva funzionale (l’equivalente del “penso”). La spirito è la coscienza, non un essere e si manifesta come una funzione piuttosto che come un soggetto.

La “filosofia critica” di Kant, espressa principalmente nelle tre famose “critiche”: la “Critica della ragion pura” (1781), la “Critica della ragion pratica” (1788), la “Critica del giudizio” (1790) è una ricerca perspicace dell’essenza della ragione e del suo agire.

Il soggetto pensante dispone di due capacità di conoscenza (mediante i sensi e mediante la mente). I sensi forniscono le immagini provenienti dalle impressioni fornite dalle cose e le aprioristiche “forme di carattere sensoriale” (sostanza e causa) provenienti dal soggetto.

L’altra capacità conoscitiva dell’uomo è la ragione nelle due fondamentali funzioni: “Verstand” e “Vernunft”. Verstand è la “capacità a priori di unire le immagini”. Le unisce con l’aiuto delle idee e svolge il processo di passaggio dagli oggetti alle immagini.

Gli oggetti sono dunque una congiunzione di immagini. La congiunzione è l’atto del soggetto pensante. Da qui la conclusione che non ci sono oggetti senza gli atti del soggetto, dunque il soggetto è la condizione dell’oggetto. Le idee sono la condizione dell’esperienza. Kant spiega con l’unità del nostro “io” (autoscienza) la capacità unificante della ragione. L’unità della coscienza e dunque la condizione degli oggetti, la condizione di ogni conoscenza.

“Le condizioni della possibilità dell’esperienza, diventano allo stesso tempo condizioni delle possibilità degli oggetti dell’esperienza”. La dipen-

denza dell'oggetto dal soggetto, dell'esperienza dai concetti, costituisce la "rivoluzione copernicana". La ragione è attiva. La ragione precede l'esperienza. Si rivolge alla natura "come giudice". Kant chiama la realtà davanti al tribunale della ragione. Gli oggetti devono adattarsi alla nostra conoscenza. La conoscenza si limita all'esperienza. Come effetto delle sue ricerche Kant riconobbe la possibilità dei "giudizi sintetici a priori", e di conseguenza quella delle scienze naturali e della matematica.

Una scienza basata sull'esperienza, riguardante i fenomeni, non soddisfa le aspirazioni della ragione. Quando la ragione supera l'esperienza diventa la "ragione pura", (Vernunft). Essa unifica i risultati frammentari del Verstand riferendoli agli oggetti infiniti e assoluti. Si serve di idee aprioristiche pure – di idee: dell'anima, del mondo, della libertà e di Dio.

Le idee sono "cose in se stesse" (noumeni) cioè "oggetti nel pensiero". Non appartengono ai fenomeni – sono inconoscibili. Le idee, come concetti a priori della ragione, stabiliscono il termine ideale della conoscenza. Svolgono la "funzione di regolare", per esempio l'idea di Dio costituisce la "reale struttura del nostro pensiero" e introduce nel nostro pensare la dimensione dell'infinità. Costituisce un'"ipotesi necessaria per soddisfare la ragione".

Kant fece la critica delle più importanti prove dell'esistenza di Dio e concluse, che al di fuori del pensiero umano non abbiamo alcuna conoscenza teorica dell'esistenza di Dio (agnosticismo). Perciò sono impossibili la metafisica e la teologia naturale. Le questioni metafisiche dunque superano i limiti della ragione teorica.

Kant tuttavia non rinunciò alla soluzione dei problemi metafisici. Li trasferì invece dal settore "Sein" (tutto ciò che esiste e che è conoscibile – i fenomeni) a quello del "sollen" (obbligo) e dunque alla filosofia pratica, alla filosofia morale.

L'agire (la legislazione) della ragione umana ha dunque due oggetti: la natura e la libertà. Nella natura tutto accade secondo le leggi, gli esseri razionali agiscono secondo le "idee" delle leggi. Kant aspirava a trovare i giudizi *autonomi*, nei quali la ragione parla da sé e non sotto la pressione di fattori estranei.

Nella "Critica della ragion pratica" e in altre opere riguardanti la morale, Kant aspirava a formulare il principio assoluto dell'agire morale. Tale principio, su cui si basa la vita morale dell'uomo è l'imperativo aprioristico della ragione pratica, cioè l'imperativo categorico: agire sempre secondo le massime che si possano considerare seguite da tutta l'umanità. La ragione pratica come legislatore è la *volontà*, perciò la ragione pratica nell'imperativo aprioristico decide dell'*autonomia* della moralità.

L'imperativo categorico è il più universale e formale principio che costituisce il modello per la formulazione dei giudizi morali più dettagliati. Tutti i concetti morali hanno la loro sede nella ragione e sono antecedenti in confronto alle esperienze.

L'agire morale è una continua lotta tra gli imperativi della legge della ragione e le naturali inclinazioni dell'uomo. L'uomo non può essere soggetto alla valutazione morale in considerazione degli effetti dell'agire, ma soltanto in considerazione delle intenzioni, cioè della conformità all'obbligo morale.

Dal punto di vista della ragione soltanto una cosa è preziosa: la *buona volontà*. La buona volontà è la volontà di compiere un obbligo. L'obbligo invece è il sottomettersi alla legge, alle cui basi c'è un unico imperativo assoluto – l'imperativo categorico.

Un imperativo morale ha senso soltanto quando l'uomo è *libero*. La libertà è il *postulato* della ragione pratica. La ragione teorica non è in grado di decidere se nel mondo c'è la libertà, la ragione pratica decide l'antinomia a favore della libertà. La determinazione – secondo Kant – è la legge dei fenomeni, nel mondo “del pensiero” invece possiamo essere liberi. La libertà riguarda le “cose in se stesse”. Dobbiamo dunque vivere ed agire, come se fossimo liberi. La libertà è il naturale postulato dell'agire morale.

La libertà non è l'unico postulato della ragione pratica. Ci sono ancora: l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio. L'immortalità dell'anima viene postulata come condizione del perfezionamento morale. L'esistenza di Dio – come garanzia di giustizia.

Le verità metafisiche – secondo Kant – non vengono conosciute dalla ragione teorica, per la quale esse possiedono lo status di idee. Non sono presenti realmente nel mondo dei fenomeni (Dio non fa parte dei fenomeni). La ragione pratica, lasciandosi guidare dai postulati della volontà e dell'agire, attribuisce ad esse un'esistenza reale. Non c'è il conflitto tra queste due funzioni della ragione. La ragione pratica che non cede alle suggestioni da parte dei fenomeni ha *comunque la precedenza* (Primat der praktischen Vernunft).

Il sovrano, sublime potere legislativo, in modo particolare della ragione pratica (volontà) decide della dignità dell'uomo. La ragione pratica pura – come la somma e l'autosufficiente istanza etica, costituisce insieme il fondamento di una vera religione.

Kant già nella “Critica della ragion pratica” indicò la connessione tra la moralità e la religione. A questo problema dedicò la sua ultima opera: “La religione entro i limiti della semplice ragione” (1793-4).

Secondo Kant le possibilità antropologiche della religione sono:

1) l'obbligo morale dell'infinito autoperefezionamento dell'uomo e del suo ambiente culturale;

2) il postulato dell'esistenza di Dio come fine e completamento di quell'infinito processo;

3) la morale non ha bisogno di religione ma è "autosufficiente" in virtù della pura ragione pratica (cf. *RSR*, 45);

4) la volontà però "istruita *come* ma non *in quale direzione*, non può soddisfare se stessa" (cf. *RSR*, 49), ha bisogno dell'idea dell'oggetto come fine assoluto. "Questo fine può essere soltanto l'idea di un oggetto che contiene in sé, unificate insieme, (a) la condizione formale di tutti i fini quali li dobbiamo avere (il dovere), e, a un tempo, (b) ogni condizionatezza che si accorda con quei fini che perseguiamo (la felicità conforme all'adempimento del dovere); in altre parole, può trattarsi soltanto dell'idea di un Bene supremo nel mondo per la cui possibilità noi dobbiamo assumere necessariamente un Essere morale superiore, santissimo e onnipotente, che è l'unico a poter riunire i due elementi del Bene" (cf. *RSR*, 49);

5) Ogni religione consiste nel fatto che noi riteniamo Dio come Legislatore di ogni nostro dovere, degno di universale venerazione (cf. *RSR*, 131).

L'uomo non ha il potere sufficiente per fare in modo che nel mondo la felicità si accordi con la dignità di essere felici. Dato ciò, se la più stretta osservanza delle leggi morali dev'essere pensata come causa dell'attuazione del Bene supremo (in quanto fine ultimo), è allora necessario ammettere un Essere morale onnipotente, Signore del mondo, sotto la cui Provvidenza avvenga appunto quell'accordo. E ciò significa che la morale conduce inevitabilmente alla religione (*RSR*, 28).

Un'altra motivazione del legame tra morale e religione è la questione del male. Secondo Kant il male è radicato nella natura umana (male radicale). Il male radicale consiste nella "discordanza" della volontà e della facoltà del giudizio. L'individuale aspirazione dell'uomo alla perfezione morale non protegge contro il male. Occorre unire le proprie forze. La lotta contro il male diventa una questione di tutta la comunità umana. Gli uomini, tuttavia, sono capaci di formare una comunità di tutto il genere umana soltanto quando premettiamo l'esistenza di Dio come creatore di essa. La comunità umana deve essere una comunità di carattere religioso.

["Il fine dell'esposizione è quello di mettere in rilievo la relazione della religione con la natura umana, la quale è segnata da disposizioni in parte buone e in parte cattive" (*RSR*, 63)].

C'è però nella nostra anima una cosa che, se esaminata sotto la giusta luce, non possiamo evitare di considerare con la più grande meraviglia, e nei cui confronti la nostra ammirazione è legittima e, a un tempo, di grande conforto per l'anima: si tratta della disposizione morale originaria che, in generale, è in noi (*RSR*, 139).

Per Kant, dunque, la santità è "insita nell'idea del dovere" (*Ibid.*).

La disposizione menzionata poc'anzi è un obbligo, costituisce la condizione pratica "della conversione" (la guarigione della volontà e della facoltà di giudizio). Il modo di pensare è corrotto nelle sue radici. Perciò la formazione morale dell'uomo comincia dalla trasformazione del modo di pensare e dalla consolidazione del carattere. Tale conversione ha carattere etico ed insieme religioso. Introduce nel pensiero religioso.

La morale, dunque, conduce inevitabilmente alla religione, mediante la quale essa si innalza all'idea di un Legislatore morale onnipotente al di là dell'uomo: nella volontà di questo Legislatore c'è quel fine ultimo (della creazione del mondo) che, a un tempo può e deve essere il fine ultimo dell'uomo (*RSR*, 52- 53).

Kant riduce dunque la religiosità alla formazione dei principi razionali del dovere (*bonum principium*). La religione non consiste nel culto né in una "fede storica" che si richiama alla Rivelazione, né in una "fede dogmatica" che si richiama alla teologia.

"La religione nei limiti della ragione" fa a meno dell'idea del soprannaturale. È del tutto laica. L'uomo da se stesso, dovrebbe adoperarsi per divenire buono o migliore, altrimenti non sarebbe responsabile.

La "conversione morale" deve essere opera dell'uomo. Non si può, tuttavia, escludere l'influsso della grazia, ma non possiamo accettarlo come norma generale.

L'uomo ha bisogno del modello da imitare, il modello personificato della disposizione morale nella totale purezza. Nel cristianesimo questo ruolo viene svolto dalla figura del Figlio di Dio. Il modello personificato di quell'idea, però, deve essere cercato dentro noi stessi. Infatti, questo è l'"ideale dell'umanità". Il riconoscerlo come Dio renderebbe più debole la fede nella virtù stessa. Soltanto una fede di questo genere (la fede nella virtù) merita – secondo Kant – il nome di "fede religiosa", che non è in contraddizione con i principi della ragione.

Per Kant la religione morale "si basa sull'intenzione del cuore di rispettare tutti i doveri umani come comandi divini" (*RSR*, 211). È una religione di "spirito e verità" che giustifica se stessa.

Esiste soltanto una religione vera, tuttavia possono esistere vari tipi di fede. Possono essere d'aiuto oppure servire da illustrazione, come per esem-



pio la religione cristiana, ma servono soltanto come mezzo per rafforzare la religione morale, la religione della ragione.

Nella prospettiva della “ragione” solo i problemi morali sono importanti. Gli atti religiosi come la preghiera e il sacrificio, sono privi d’importanza. La fede rivelata diventa solamente un “requisito sussidiario della fede pura” (e della speranza) di una “buona condotta di vita”, della fede nel “modello originario dell’umanità gradita a Dio” (*RSR*, 303).

Kant riduce dunque la religione alla pratica di una “buona condotta di vita” e riduce il deposito della Rivelazione cristiana al principio razionale della morale. L’essenza della vera religione è dunque la coscienza morale.

Dio non ci ha rivelato nulla e non può farlo, poiché non l’avremmo capito, perché la natura della nostra ragione non è capace di far sì che una tale conoscenza possa raggiungerci (cf. *RSR*, 435).

La “divinità” della ragione pura che si autorivela nella spontanea creazione dell’idea e nella legislazione pratica, è per Kant il principio unico possibile e di per se valido della vera religione.

La vera religione dovrebbe – secondo Kant – realizzarsi nella cultura nella forma dell’idea della chiesa universale dell’umanità. Ogni uomo vuole vivere sulla terra in uno stato etico. Questo è un bisogno naturale e una vocazione (*RSR*, 435).

Gli uomini possono impegnarsi a costruire una tale comunità – come Regno di Dio – soltanto mediante la religione. La religione cristiana sembra la più utile nella realizzazione di una “religione dell’umanità”.

Impariamo la libertà della “buona volontà”, l’autodeterminazione, non soltanto come individui, ma come umanità. Spetta alla “vera religione” l’importante ruolo nel processo della maturazione e dell’autoformazione dell’uomo alla libertà datagli come compito. Esso consiste nel destare, assopita nella natura umana, la forza di far uso della libertà, alla quale la ragione comanda la condotta morale. Si tratta soltanto di ravvivare l’intenzione di una condotta di vita a Dio gradita.

Kant riteneva l’extratemporale il distintivo dell’essere uomo, il modello dell’etica razionale delle norme e dei doveri e della religione come una “buona condotta di vita”.

### *Conclusioni*

1) Riguardanti la ragione:

– l’identificazione della funzione della ragione con il pensiero, con l’autocoscienza del soggetto pensante – dell’“io trascendente”, dell’io che è il soggetto creativo,

- una certa assolutizzazione della ragione – la “divinità della ragione”, la creatività della ragione (del pensare), poiché essa possiede l’infinita prospettiva delle potenze che creano le idee e le norme legislative,
- la rottura del legame con la realtà transoggettiva (con l’essere),
- e perciò è agnosticismo nei riguardi del mondo esistente
  - nella questione dell’“io”,
  - nella questione dell’esistenza di Dio,
  - la fede nell’immortalità dell’anima e la fede in Dio non sono delle affermazioni teologiche, ma volontà morale,
- il soggettivismo, l’universalità e l’assoluto bisogno provengono dalla ragione, dal pensiero,
- la razionalizzazione radicale del problema di Dio e della religione (dal punta di vista della ragione stessa) e l’interpretazione strettamente razionalistica della Rivelazione.

## 2) Riguardanti la religione:

- la religione è un fatto culturale (limitato all’ambito della cultura) unito con i principi antropologici senza la dimensione trascendente;
- le basi della religione – si trovano nell’uomo stesso – la sovrana e spontanea attività legislativa della pura ragione pratica;
- la riduzione della religione alla morale, senza l’etica sarebbe privata del contenuto, la riduzione di Dio ad una dimensione morale, l’identificazione dell’esperienza religiosa con un’esperienza etica ed estetica;
- la svalutazione degli atti religiosi originali (la preghiera e il sacrificio);
- il carattere strumentale delle religioni storiche, rivelate;
- la soggettivazione del “sacro” (cf. *RSR*, 323);
- la natura razionale dell’uomo, e in particolare la volontà hanno valore assoluto, l’uomo ha il fine dentro se stesso – ed è autonomo nel conseguimento di esso (autocreazione, autosoteriologia).

Il concetto della religione di Kant, divenne l’impulso per lo sviluppo, in varie direzioni, della filosofia della religione. Attualmente sono note le due interpretazioni – P. Ricœur, “Soi même comme un autre” (Paris 1990). Interessante è l’apparizione della tesi sul “Ritorno della religione” in pensatori postmoderni (Derida, Vattima). Il postulato del rinnovamento della “religione laica”, entro i limiti della ragione, e chiaramente unito con le ispirazioni kantiane. Si tratta di una religione che non esce fuori del pensiero e della cultura.

## LE SACRÉ CHEZ HEIDEGGER ET SAINT THOMAS\*

ALBERT ZIMMERMANN

Aux expressions “il sacro” et “sacred”, qui interviennent dans le titre de mon exposé, correspond dans les écrits de Heidegger le mot “das Heilige”. Par ce mot, Heidegger désigne un contenu, qui joue un très grand rôle dans sa pensée. Il en est naturellement question, quand les théologiens se demandent quelle signification la philosophie de Heidegger a pour la théologie. La littérature sur le sujet est très abondante. Le chassé-croisé des opinions, leurs tendances “pro” et “contra”, sont infinies. On ne peut donc qu’aborder avec hésitation le thème du sacré dans la pensée de Heidegger, d’autant plus que ce qu’il en dit, souvent n’est que difficilement compréhensible, même pour quelqu’un dont la langue maternelle est l’allemand. Beaucoup de données se trouvent dans ses interprétations de poèmes, en particulier ceux du poète allemand Friedrich Hölderlin (1770-1843); en outre, les développements de Heidegger donnent fréquemment au lecteur l’impression d’être de la poésie.

Pour quelle raison, ce qu’il appelle le sacré (“das Heilige”) a-t-il une grande importance dans la philosophie de Heidegger? on le saisit, quand on prend garde à deux choses. En premier lieu, il s’agit de voir comment il apprécie et juge l’époque contemporaine de l’histoire européenne. Les développements agités et multiples qui façonnent la vie moderne, vont de pair avec une profonde aliénation (*Entfremdung*) de l’homme. Toujours plus nombreux sont les hommes qui ne reconnaissent aucun sens à leur existence (*Dasein*). La cause de cette perplexité leur est cachée. Cela conduit à l’agitation bizarre et effrayante, qui peut se constater partout. Selon Heidegger, “la chute spirituelle du monde est si avancée, que les peuples sont menacés de perdre leur dernière énergie spirituelle, de ne voir que leur chute et de la considérer comme telle” (Einf. i. d. Metaph. p. 29). Cette situation est la conséquence d’un “oubli de l’être” (*Seinsvergessenheit*), qui est à la base de toute l’histoire de l’Occident et la traverse. A part quelques

\* Le Professeurur Zimmermann n’a pas pu corriger lui-même son texte.

exceptions, les premiers penseurs grecs déjà ont accordé toute leur attention aux choses avec lesquelles ils avaient affaire et qui constituent le monde, donc à la variété et à la multiplicité de l'étant. Mais sur ce qui fait que l'étant est un étant et dans la lumière duquel l'étant se manifeste comme étant, c'est-à-dire l'être (*das Sein*), sur cela on n'a pas poussé la réflexion: cela a été oublié. Sous forme de métaphysique, cet oubli de l'être domine toute la pensée philosophique de l'Europe. Les grandes étapes de l'histoire de la philosophie européenne sont en définitive des retombées de l'oubli de l'être. Cela toutefois est resté caché. C'est seulement avec la saisie nihiliste du réel qui imprègne l'époque contemporaine, que cela en vient à apparaître et devient reconnaissable.

L'oubli de l'être a aussi déterminé la réflexion sur Dieu. Heidegger ne reconnaît du reste aucune valeur à la théologie chrétienne, convaincu que la foi ne saurait être compatible ni avec une pensée scientifique, ni avec une pensée philosophique. Il critique de façon spécialement virulente la théodicée philosophique traditionnelle, car c'est en elle que l'oubli de l'être est installé de la manière la plus grave. Sa critique culmine dans l'affirmation (toute fausse au demeurant!) selon laquelle le nom technique pour le Dieu de la philosophie serait 'causa sui'. Du fait que la "théologie des philosophes" a bien entendu influencé la "théologie de la Révélation", la proclamation par l'Église chrétienne (atteint de moins en moins de personnes) est devenue de plus en plus inefficace. Cela a été exprimé le plus clairement par le philosophe allemand Friedrich Nietzsche (1844-1900) et son constat "Dieu est mort". De fait, poursuit Heidegger, "il n'y a plus aucun dieu visible, qui réunisse sur soi les hommes et les choses". "Non seulement le dieu et les dieux se sont envolés, mais l'éclat de la divinité s'est éteint dans l'histoire du monde". Ce qui règne est l'absence de salut ("das Heillose"). Karl Marx appelle la religion 'opium du peuple'; Sigmund Freud voit dans la foi en Dieu un "heureux égarement hallucinatoire".

En deuxième lieu, il faut noter que Heidegger présuppose comme allant de soi, que la tâche et le propos d'un philosophe n'est pas seulement de reconnaître ce qui est, mais d'évaluer ce qui devrait être. Pour le penseur, il est donc clair que le sens de l'existence des hommes ne peut jamais consister en ceci: exister dans une aliénation sans salut. Le philosophe doit donc changer une telle misère. Il doit au moins découvrir l'issue menant à une conversion et la tenir ouverte. Ce but, Heidegger ne l'a jamais perdu de vue, comme le prouvent plusieurs textes dans pratiquement tous ses travaux. Quiconque considère le nihilisme moderne, doit donc rechercher des voies permettant de sortir de la déchéance. Cela est l'"affaire de la pensée" (*Sache des Denkens*).

Mais quiconque se préoccupe de cela, trouve dans l'histoire de la pensée européenne peu de compagnons. Heidegger a trouvé quelqu'un qui a éprouvé comme lui la réalité dans laquelle il vivait: le poète déjà mentionné Friedrich Hölderlin. Lui aussi a vécu son temps comme temps "des dieux disparus" (*der entschwundenden Götter*); dans ses poésies, il a voulu se rapprocher d'eux. Son œuvre poétique a profondément marqué Heidegger et ce dernier s'est très souvent efforcé de comprendre et de faire comprendre ce que Hölderlin avait dit sur "le sacré" (*das Heilige*). L'œuvre de ce poète était pour lui une théologie poétique, meilleure que la théologie des philosophes.

Les expressions les plus importantes de Heidegger sur le sacré se trouvent dans la "Lettre sur l'humanisme" adressée en 1946 au philosophe français Jean Beaufret. A toutes fins utiles, je précise que, comme pour les autres écrits de Heidegger, les emprunts à cette "Lettre sur l'humanisme" sont ici traduits directement de l'original allemand. "Nous qui vivons maintenant", dit Heidegger dans cette Lettre, nous devons finalement reconnaître "comment l'être concerne l'homme" (21). Il doit devenir clair pour nous "que l'homme... est jeté dans la vérité de l'être, qu'il est gardien de cette vérité, pour éprouver à sa lumière ce qu'en fait est l'étant". Nous ne pouvons plus penser plus longtemps à l'être comme en passant; nous devons finalement parvenir dans "la proximité de l'être".

En effet, dans cette proximité s'accomplit ... la décision, <à savoir> si et comment le dieu et les dieux se dérobent et dure la nuit, si et comment dans la montée du sacré un apparaître de dieu et des dieux peut commencer à neuf. Le sacré n'est que l'espace essentiel de la divinité, laquelle elle-même est limitée à n'assurer que la dimension pour les dieux et le dieu. Mais le sacré n'en vient à apparaître, que si, au préalable et dans une préparation plus longue, l'être lui-même s'est fait lumière et a été éprouvé dans sa vérité. C'est seulement ainsi que commence, à partir de la proximité de l'être, le dépassement du manque de chez-soi (*Heimatlosigkeit*), dans lequel errent non seulement les hommes, mais surtout l'essence de l'homme.

Un peu plus loin, il résume sa pensée:

L'essence du sacré ne se laisse penser qu'à partir de la vérité de l'être. L'essence de la divinité n'est à penser qu'à partir de l'essence du sacré. Ce que le mot 'dieu' peut désigner ne peut être pensé et dit qu'à la lumière de l'essence de la divinité.

Et encore:

comment l'homme de l'actuelle histoire du monde pourra-t-il demander, rien qu'avec sérieux et cohérence, si le dieu se rapproche

o se dérobe, alors que cet homme néglige avant tout d'entrer dans la pensée de la dimension dans laquelle seulement cette question peut être pensée? Mais cela est la dimension du sacré, qui déjà comme dimension demeure fermée, si l'ouverture de l'être n'est pas dévoilée et dans son dévoilement n'est pas proche de l'homme. Peut-être la caractéristique de cet âge du monde consiste-t-elle dans la fermeture de la dimension du sacré. Peut-être est-ce cela l'unique vrai malheur (*Unheil*).

En d'autres passages, il s'exprime de façon toute semblable. Le sacré est l'accès aux dieux. Dans l'époque contemporaine, il est "la trace des dieux qui se sont dérobés". Mais même cette trace est à peine identifiable, oui, "même les traces qui mènent à cette trace perdue" sont quasi disparues (HW 251). Nous ne savons pas si même nous éprouvons encore le sacré comme trace qui conduit à la divinité. Si nous rencontrons encore "une trace menant au sacré" (ebd.), cela aussi est incertain. Ce que pourrait être une trace menant à la trace, et comment une telle trace pourrait se manifester à nous, voilà aussi ce qui demeure non évident (HW 253).

Dans le processus de la pensée essentielle, Heidegger décrit donc quelle place revient à ce qu'il appelle le sacré. Cette pensée surgit avec l'ouverture de l'être, se poursuit avec la reconnaissance du sacré, conduit de là à une compréhension de la 'divinité' et prépare ainsi pour finir un nouvel avènement 'du dieu'.

Dans cette description des étapes de la pensée, le lieu occupé par 'le sacré' est exactement donné. Mais ce qui est pensé par cette expression: 'le sacré', cela n'est qu'évoqué, sans plus. Seul peut le comprendre du reste qui-conque se trouve sur le chemin où la pensée du sacré est un pas (*Schritt*).

Dans la *Lettre sur l'humanisme* des indications sont données sur ce qui est pensé par le mot de 'sacré'. Cela est bien sûr exigé, pour que la pensée en général trouve sa bonne voie. Heidegger met le 'sacré' en relation avec le concept de 'salut' (*Heil*), ce que facilite la langue allemande. Le mot 'salut' – familier aux gens surtout à travers de révélation biblique – caractérise l'état vers lequel tend au plus profond chaque être humain. Il est directement apparenté au verbe 'heilen'. 'Heilen' (guérir) signifie faire disparaître une blessure ou une maladie. 'Heil' (guéri) est celui qui n'éprouve plus aucun manque ni mutilation; en état de parfait salut (*Heil*) est celui qui n'a plus à éprouver la peur que son état de salut soit mis en péril. Il éprouve son état comme solide et ferme, comme durable et en sûreté. Ce qui est pensé par le terme 'Heil' est aussi clarifié par le fait que son contraire, le 'Unheil', est bien compris. Heidegger rappelle des situations humaines, qui assurément sont

'unheil': la perte de son chez-soi (*Heimat*) ou le fait pour un homme d'être sans chez-soi (*Heimatlosigkeit*), ce qui de nos jours devient "le sort universel" (*Weltschicksal*), l'aliénation, l'existence dans l'erreur, c'est-à-dire avec une conscience erronée de soi-même et du monde. Opposé à 'Heil', le 'Unheil' est donc le 'mal', la négativité liée à l'être, ici aussi appelé 'la perversité' (*das Grimmige*) ou la 'perversion' (*der Grimm*). En égard à de tels manques, qui détruisent l'homme, il faut, dans la pensée de l'être, rechercher le 'sain et sauf' (*das Heile*). Dans les mots de Heidegger, "l'être seulement assure l'avènement au 'sain et sauf' (dem *Heilen*)... pour la perte de la 'perversion'" (*Sein erst gewährt dem Heilen Aufgang... zu Unheil dem Grimm*).

La réflexion sur l'être est le premier et le plus important pas sur le chemin pouvant conduire à l'intelligence du sacré. L'être n'est pas la même chose que 'le sacré', mais les deux sont intimement interdépendants. On reconnaît cette interdépendance, quand on considère ce qui suit: la différence entre l'étant et l'être – si longtemps oubliée et non considérée – est manifestée par une réflexion sur l'histoire. L'histoire est mouvement perpétuel et perpétuel changement, auxquels tout étant est soumis. Chaque étant survient, change et finalement disparaît. La manière aussi selon laquelle les gens comprennent l'étant diffère d'époque en époque. Ce changement qui imprègne tout étant, ne parvient toutefois pas jusqu'à l'être, qui rend l'étant chaque fois connaissable comme étant. Bien que chaque étant devienne étant par l'être, tandis qu'il se dresse dans la lumière de l'être, ce dernier n'est pas lui-même affecté. Bien que l'être se produise donc en chaque étant, il est 'hermétique' à tout étant, il échappe au va-et-vient de l'étant. Pour le dire en image, il est entouré d'une muraille qui le protège de tout mouvement et changement. La question: "qu'est-ce que l'être", ne tolère d'après Heidegger qu'une seule réponse: "l'être, il est lui-même". Ce qui maintenant doit être pensé comme perpétuellement intact en lui-même et toujours le même, cela est pensé comme 'sain et sauf' (*heil*). Alors que la pensée dégage l'être – si longtemps oublié – elle rencontre du 'sain et sauf' (*etwas heiles*), c'est-à-dire le 'sain et sauf' propre à l'être et de ce fait originaire. Qui pense l'être, éprouve aussi avoir découvert une trace essentielle du 'sacré'.

Cette pensée, Heidegger la trouve aussi dans un poème de Hölderlin. Ce dernier y dénomme la nature comme 'le sacré'. A la 'nature' appartient tout ce que nous rencontrons. Elle-même en devient pensée comme survenant avant toute chose, ce qui est plus vieux et plus originaire que tout, ce qui à tout donne son lieu; Heidegger explique: "Hölderlin appelle la nature 'le sacré', parce qu'elle est 'plus âgée que les temps et que les dieux'". "Le sacré est l'essence de la nature". On peut dire: "Le toujours antérieur" (c'est-à-dire

cela qui à chaque moment est et était toujours déjà là) “est le sacré; car en tant qu’il est l’originaire, il demeure en soi intact et sain et sauf” (*Heilsein*); c’est pourquoi elle est à penser comme le ‘sacré’.

Le fait de penser l’être est de la sorte le premier pas pouvant conduire à une intelligence du sacré. Heidegger décrit le résultat de ce pas: “Le sacré apparaît; le dieu toutefois demeure lointain”. Cela n’a pas encore de sens de parler de dieu, car il n’est pas encore compris ce que le mot ‘dieu’ doit signifier. Quel pas de plus la pensée doit-elle faire, pour que parler de dieu puisse avoir un sens? Heidegger dit à ce propos, que seul peut parler à bon escient de dieu ou des dieux, celui-là qui au préalable a compris ce que veut dire le mot ‘divinité’. “C’est seulement à la lumière de l’essence de la divinité que peut être pensé et dit ce que doit désigner le mot ‘dieu’” (H102). Or quand a été compris ce que signifie ‘sacré’, alors la pensée peut lors d’une étape ultérieure trouver accès à “l’essence de la divinité”, ou, en termes plus simples, au contenu de pensée auquel correspond le mot ‘divinité’. Cette étape consiste dans la réflexion suivante.

Ouvrir l’être en le pensant signifie: éprouver la ‘vérité de l’être’ dans la pensée. Ce qui ici est appelé ‘vérité de l’être’ est pensé maintenant – mais précisément! – la non-dissimulation (*a-letheia*) de l’être. A travers sa non-dissimulation, l’être est manifeste, et même comme il vient d’être expliqué en tant que ‘sain et sauf’ (*heil*). Dans la mesure où l’être non dissimulé rencontre la pensée, la pensée expérimente le ‘sacré’, notamment l’être comme ‘sain et sauf’ (*heil*). Le sacré, ainsi ‘éprouvé’, rapproche maintenant la pensée du contenu qui donne sens aux mots ‘dieu’ et ‘dieux’, c’est-à-dire du contenu: “divinité”. Dans la rencontre avec l’être et sa non-dissimulation, la pensée est habitée par une exigence à laquelle elle ne peut se dérober, de même qu’un objet sur lequel tombe la lumière est nécessairement éclairé et ne peut demeurer dans l’obscurité. A travers la non-dissimulation se manifeste à la pensée ce que signifie en fait ‘lié’ (*verbindlich*) ou ‘liant’ (*bindend*). La vérité est soustraite au pouvoir de celui qui pense, elle le lie, qu’il le veuille ou non. De la sorte, il en devient pensable pour la première fois ce qui peut être pensé par le mot ‘divin’: ‘divin’ est cela, dont une revendication inconditionnelle parvient aux hommes. Quand il est clair pour l’homme, qu’il existe sous une inconditionnelle revendication, alors en même temps il reconnaît ce qui est pensé par le mot ‘divinité’, mot qui désigne la manière d’être appropriée à un dieu: ‘dieu’ veut dire: celui qui donne aux hommes des injonctions, qui obligent inconditionnellement, à la lumière de la vérité de l’être, laquelle est éprouvée comme quelque chose de sacré.



La méditation peut encore s'approfondir et s'élargir, et elle le doit. Celui qui aspire à la connaissance, cherche aussi à saisir ce qui est vrai. Bien entendu, le vrai peut aussi être un état de choses, sans grande signification pour l'homme. Mais celui qui réfléchit à son aspiration vers la vérité (il la sait liée à son existence, elle s'impose à lui et il n'a pas de pouvoir sur elle), celui-là se rend compte aussi qu'en cela une aspiration plus profonde est à l'œuvre: en réalité, une aspiration vers quelque chose, qui lui garantit sens et salut.

Pour ses réflexions sur le sacré, Heidegger consulte les poètes. Il est convaincu que ceux-ci sont les plus proches du sacré et, pour cette raison, rapprochent dans leurs œuvres le sacré des hommes. La parole du poète, selon Heidegger, "est l'événement du sacré". "Le penseur dit l'être. Le poète dénomme le sacré" (WiM 4. Aufl. 46). Parce qu'il dénomme le sacré aussi dans un temps "où les dieux se sont enfuis", donc en un temps éloigné de dieu, la parole du poète est indispensable. Lui rencontre la vérité de manière telle qu'elle lui donne chez-soi (*Heimat*) et être sain et sauf (*Heilsein*). Dans la langue poétique, sacré et divin en viennent immédiatement à apparaître. Il est vrai que le poète dit ce qu'il voit, mais dans sa vision, il perçoit "la voix du dieu". souvent ce qu'il dit correspond à une illumination, semblable à l'effet d'un faisceau lumineux. La source, d'où surgit ce faisceau, est ce vers quoi les hommes aspirent; c'est en fait ce qui leur apporte le salut: le sacré. Celui-ci est représenté par le poète comme le domaine de la clarté, de la lumière, de la sérénité, de la joie, bref, de tout cela-même qui procure chez-soi (*Heimat*) et stabilité (*Halt*). D'après le mot du poète, dans ce domaine <du sacré> se sont établies 'les réalités divines' (*die Göttlichen*); il les y aperçoit. Elles sont "les messagères faisant signe de la divinité". Hölderlin appelle ce domaine aussi "la résidence 'du Très-Haut'". Ce qu'il veut dire par là demeure toutefois confus. Il dirige en fait le regard sur 'le sacré', mais il ne peut dire qui, en tant que Très-Haut habite le domaine du sacré. Le Très-Haut demeure essentiellement mystérieux. Au poète font notamment défaut les noms qui seraient adéquats, les "noms sacrés". Même si le poète parle aussi du 'sacré', ainsi que 'des dieux' et des 'choses divines', ce qui doit être compris sous ces vocables demeure non expliqué. C'est pourquoi Heidegger déclare: "il faut maintenant des êtres qui pensent, pour que soit perceptible la parole du poète (*Dichtender*). Pensée et poésie doivent se trouver l'une l'autre, pour montrer aux hommes les traces du chemin vers le salut convoité.

Nombreux sont les textes dans lesquels Heidegger explique des poèmes et, à cette occasion, parle du 'sacré': je ne les comprends parfois qu'approximativement ou pas du tout. On y rencontre des explications pétillantes

d'esprit, des associations, des jeux de mots, qui ont trouvé leurs admirateurs. Pour ma part, je n'y trouve pas de propos sur le sacré, illustrant ce qui est exposé ici. Cela est confirmé par Heidegger lui-même. Il concède en effet souvent n'être pas parvenu à son but: dégager pour le penseur un sens au mot 'dieu'. Sa pensée demeure enfoncée dans la longue préparation, qu'il caractérise expressément comme nécessaire. Le sacré et le 'divin' apparaissent seulement dans l'histoire et, par le fait même, ont 'leur temps'. Celui-ci n'est pas encore revenu. Heidegger présume même, que peut-être "un autre penseur" est nécessaire. Il ne dit toutefois pas ce que cet "autre penseur" pourrait être. Il ne nous reste seulement qu'à attendre un destin (*Geschick*) de l'être favorable au penser. Dans l'interview publié avec son accord, il déclare qu'aucune tentative ni réflexion humaine (*kein menschliches Sinnen und Trachten*) ne peut améliorer l'état déplorable du monde: "seul un Dieu peut encore nous sauver. Par cette réflexion, il exprime une fois encore ce que d'une façon générale la pensée peut atteindre en son cheminement: peut-être le discours sur un dieu prendra-t-il sens <un jour>. Au moment présent de l'histoire, nous pouvons tout au plus saisir ce qu'on devrait nommer adéquatement par le mot "divinité".

Les tentatives réitérées pour expliciter ce que vise Heidegger par l'expression 'le sacré', ne conduisent pas au-delà de ce qui a été évoqué ici. Il n'est pas rare qu'elles se terminent par des exclamations, qui font l'effet de conjurations.

Ce qui est clair, c'est la manière dont il comprend le chemin du penser essentiel. Sans cesse, il insiste sur l'importance du premier pas de la pensée de l'être. Toujours, il s'attache au fait que c'est seulement à partir de cette pensée qui passe par une saisie du sacré, que l'idée d'un 'dieu' peut à nouveau avoir un sens. Ce qu'il dit du 'sacré' et de la 'divinité' justifie tout au plus l'espoir qu'un sort heureux pourrait peut-être faire à nouveau penser ingénieusement ce qui est perdu depuis longtemps, et par là-même bannir le malheur actuel.

Si, dans les œuvres de Heidegger, un Dieu en relation personnelle avec l'homme peut être légitimement pensé, la question n'est pas tranchée. Cela est conforme à une pensée conscience de ses limites. Le résultat de la pensée philosophique n'est pas le message d'un Dieu-père, mais bien peut-être la notion d'un Dieu-qui-sauve.

Assurément, dans plusieurs textes, Heidegger applique au sacré et au divin des expressions, qui n'ont de sens que si elles visent des êtres qui son conscients. Ainsi, dans la *Lettre sur l'humanisme*, il nomme ce qui s'oppose au sacré (*Heilige*) 'la méchanceté' (*das Böse*) et 'la perversion' (*der Grimm*).

Pris rigoureusement, les deux mots ne conviennent qu'à des comportements conscients. On peut donc difficilement éluder la question de savoir si l'origine du mal (*Unheil*) – qui d'après Heidegger est entrelacé dans l'être – est ici pensée comme étant de nature personnelle. Il n'explicite malheureusement pas ses usages linguistiques. De même, lorsqu'il parle de "la grâce" (*Huld*) ou de "la faveur" (*Gunst*) ou du "don" (*Schenkung*) de l'être, l'impression est donnée qu'il s'agit d'une rencontre comme de quelque chose de conscient. Que signifie "sort de l'être" (*Schickung des Seins*) ou "destin de l'être" (*Seinsgeschick*)? Que veut dire: l'homme serait utilisé ou pris en usage par l'être?

Quiconque cherche à comprendre de tels textes ne peut finalement pas éluder une question: comment faut-il penser ces 'grâce' (*Huld*) ou 'faveur' (*Gunst*), 'don' (*Schenkung*), 'octroi' (*Gewährung*), que l'homme ne produit pas? Ce que Heidegger décrit ainsi, ne peut pas être compris sans la notion d'une origine, qui octroie du bien à l'homme, qui donc veut du bien. Une question analogue surgit aussi immanquablement, quand Heidegger refuse à Dieu une application analogue du concept de personne, mais dans une interprétation de Hölderlin parle du "Très-Haut", qui habite dans le domaine divin. Comme Philippe Capelle, on peut se demander: "Quel est ce dieu auquel est refusée la qualification de 'personne', mais qui, en tant que 'le Très-Haut' est un 'il'".<sup>1</sup>

Pour Heidegger, Thomas d'Aquin serait lui aussi témoin d'une théodicée philosophique infestée métaphysiquement par l'oubli de l'être. Mais ce reproche suscite évidemment chez beaucoup de nos contemporains des réserves quant à sa pertinence en ce qui concerne l'œuvre de Thomas. On sait depuis, que de nombreuses remarques de Heidegger sur Thomas sont superficielles ou tout simplement fausses. C'est le moment de le montrer par un bref rappel de doctrines de Thomas, suscité par des propos de Heidegger sur le sacré.

Thomas explicite rarement le sens qu'il donne à sainteté (*sanctitas*). Le texte le plus clair se lit dans son commentaire sur le *De Divinis nominibus* de Denys l'aréopagite. Il est d'accord avec ce que Denys dit ici: la "sanctitas" est "munditia perfecta et immaculata" et "libera ab omni immunditia". La signification complète du mot 'sanctitas' implique la 'munditia' selon trois degrés de plénitude. 1) elle est libre de toute impureté; 2) elle est, considérée en elle-même, totale; 3) elle est protégée de tout dommage venant de

<sup>1</sup> Ph. Capelle, p. 131.

l'extérieur. Nous avons ici des notions qui ressortissent aussi aux descriptions du sacré chez Hölderlin et Heidegger. Thomas dit également qu'au sens strict, la sainteté ne peut être attribuée qu'à Dieu seul; c'est dans un sens moins rigoureux, que des choses ayant rapport avec Dieu, peuvent être appelées saintes. Mais Thomas ne dit pas que comprendre ce que veut dire le mot 'saint' serait une étape nécessaire sur le chemin de la pensée vers la connaissance de Dieu.

Il est bien connu que Thomas aborde souvent la question de savoir si et comment Dieu peut être pensé et connu de nous: lui aussi a dû réfléchir à ce qui dans la pensée humaine correspond au mot 'Dieu' sans lui donner un sens: "Omnes loquentes de Deo hoc intendunt nominare Deum, quod habet providentiam universalem de rebus" (I, 13, 8c). Le mot 'Dieu' désigne donc l'être qui, par son savoir, dirige dans son ensemble tout ce qui est. Denys nomme l'être ainsi appelé "deitas": "deitas est quae omnia videt providentia et bonitate perfecta" (*De div. nom.* c. 12).

Mais Thomas estime aussi possible que quelqu'un ne donne aucun sens au mot 'Dieu', de sorte que le mot serait pour lui seulement un simple son:

Si... aliquis esset, qui secundum nullam rationem Deum cognosceret, nec ipsum nominaret nisi forte sicut proferimus nomina quorum significationem ignoramus (I, 13, 10 ad 5).

Précisément sur ce fait, il convient aussi de réfléchir. La pensée ne parvient sur le bon chemin, que si elle découvre des traces dans le domaine de l'être: "Intellectus noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturae ipsum repraesentant". Cela a évidemment des conséquences pour les noms qui servent à dénommer Dieu. En réalité, ils dénomment la substance divine, mais n'expriment pas ce que celle-ci est en elle-même. Ce qu'ils expriment est bien plutôt quelque chose au moyen duquel nous connaissons l'être divin:

Nomina, quae intellectus Deo attribuit, significant id, quod est divina substantia, non tamen... secundum quod est, sed secundum quod a nobis intelligitur (Pot. 7, 5).

La trace la plus importante que suit la pensée est ce que Thomas appelle "esse". Il ne dit pas qu'à l'esse appartient en propre ce que signifie "saint". Mais bien des choses manifestées par la réflexion philosophique à propos de l'esse, indiquent le chemin qui conduit aussi à ce qui est saint. La réflexion sur l'esse, la pensée de l'être, fait comprendre: "ipsum esse est perfectissimum omnium" (I, 4, 1, ad 3); "hoc quod dico esse... est perfectio omnium perfectionum" (Pot. 7, 2, ad 9). Quiconque entre dans la vision de la perfection illimitée qui convient à l'esse envisagé comme tel, celui-là

exprime la chose comme suit: “*ipsum esse est similitudo divinae bonitatis*” (Ver. 22, 2, ad 2) et: “*ipse Deus est propria causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus*” (I, 105, 5, c); et encore: “*Ens commune est proprius effectus Dei*” (I-II, 66, 5, ad 4). Parce que l’esse est la trace la plus importante sur le chemin de la connaissance de Dieu, Thomas dit aussi que l’expression “qui est”, qui dérive de esse, convient mieux comme non divin que le mot ‘Dieu’ (I, 13, 11, c; a. 1, a. 3).

Heidegger insiste souvent sur le fait que le chemin de la pensée essentielle dépend de la réponse à la question: “qu’est-ce que Dieu?”. Lui-même donne la réponse à cela: c’est “le Mystère”, que nous rencontrons en toute chose. On lit chez Thomas: “de Deo scire non possimus quid sit, sed quid non sit (I, 3, pol.)”. La Révélation n’enseigne pas non plus ce qu’est Dieu en son essence. Nous lui sommes reliés comme à un inconnu: “*ei quasi ignoto coniugamur*” (I, 12, 13, ad 1). La connaissance humaine atteint son sommet en sachant que Dieu lui demeure caché; car nous reconnaissons que ce que Dieu est, dépasse tout ce que nous en connaissons: “*illud est ultimum cognitionis humanae de Deo, quod sciat se Deum nescire, in quantum cognoscit illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere*” (Pot. 7, 5, ad 14). Thomas reprend la phrase de Denys: Dieu est connu par notre non-savoir: “*hoc ipsum est Deum cognoscere, quod nos scimus nos ignorare de Deo quid sit*” (*De div. nom.* c. 7, 1, 4, n. 731).

Accordez-moi encore quelques remarques finales.

1) Heidegger veut manifester le fondement de la menace pesant sur l’homme en notre époque de l’histoire, pour que, autant que possible, la destruction de l’humanité soit évitée. Il est convaincu que sa vision du présent et du futur proche correspond aux phénomènes; il est convaincu aussi avoir une vue sur cela ‘qui est’ (*in das ‘was ist’*).

Pour son appréciation, il peut certainement invoquer beaucoup de ce qui s’est passé en son temps et qui perdure encore. De nombreux domaines de la culture moderne et de l’esprit moderne sont sans aucun doute imprégnés de l’éloignement de Dieu et de la méconnaissance du sacré. Cela n’empêche toutefois pas quiconque y réfléchit de se demander deux choses. 1. La chute sur laquelle sans cesse Heidegger attire l’attention, est-elle précisément caractéristique de notre époque? Ce qu’il nomme “l’éclat de la divinité” (*den Glanz der Gottheit*) a-t-il jamais illuminé ce monde? A chaque époque de l’histoire de l’Europe, n’a-t-on pas déploré une chute, peut-être sous d’autres formes, mais liées pareillement à de grandes préoccupations pour les hommes? Rien qu’un exemple? Quelque cent ans après la mort de Thomas, un traité fut écrit à Paris portant le titre: “sur l’état présent du

monde". Un philosophe y intervient qui, sur base de cet état du monde, constate: "Deus est mortuus". Il décrit ainsi son temps: "nunc quasi mortuus a nobis reputatur Deus, ut neque de futuro iudicio neque de poenis inferni cogitemus".<sup>2</sup> On a reproché à Heidegger d'avoir érigé son conflit personnel avec la foi de son enfance en destin de toute une époque.<sup>3</sup> C'est peut-être une critique exagérée; toutefois, qu'il l'ait voulu ou non, il a certainement méconnu beaucoup de choses, qu'il aurait pu éprouver comme des traces du sacré. À aucune autre époque de l'histoire de l'Europe, autant d'hommes n'ont été persécutés et assassinés pour avoir résisté au mal. Ils estimaient la vérité, la justice et la dignité de l'homme – autant de traces du sacré – plus hautes que leur propre vie. Heidegger qui se voulait être un penseur obligé envers la phénoménologie, n'a pas prêté attention à des phénomènes qui pourtant ont marqué son temps d'une manière toute spéciale. Il est injuste pour cette réalité quand il déclare: "la foi chrétienne sera bien présente ici ou là; mais l'amour et la connaissance supposées régir ce monde ne sont pas le principe agissant et actif de ce qui se passe maintenant" (Hum 234).

2) Le philosophe évidemment observe et considère toute tentative faite au sein d'une pensée sérieuse et rigoureuse, pour préparer une place à la notion de Dieu. Il se demandera bien sûr aussi ce qui est atteint, quand on parvient à dépasser le manque de Dieu (*Fehl Gottes*) dans la pensée. Il y réfléchit, dans la mesure où le sacré et le divin sont proches ou éloignés de l'homme, c'est-à-dire sont accessibles ou non à la pensée. Mais le philosophe doit aussi expliquer dans quelle mesure la pensée en général est suffisante pour connaître la réalité.

L'œuvre de Heidegger témoigne de manière impressionnante de l'effort de l'homme vers le salut. Il donne à reconnaître ce qui devient évident à chacun dans sa recherche du sens du monde et de sa propre existence: en fait que, malgré toute tentative et réflexion humaine, il bute sur une limite, qui lui fait éprouver le secret de l'être et en même temps le miracle de sa propre existence.

<sup>2</sup> Pluto.

<sup>3</sup> Safr. 351.

## LA RELIGIONE NEL PENSIERO DIALOGICO

EDDA DUCCI

*Der Sinn der Duhaftigkeit: das Wissen um Gott.* È un'annotazione di Ebner nell'aprile del 1921: accenna a una partenza e ad un approdo tanto insoliti da dare al problema religioso un che di nuovo, tanto semplice e concreto da essere alla portata di chiunque.

Questo ha motivato il circoscrivere il tema affidatomi ad un solo autore: Ferdinand Ebner – e, nel suo pensare, ad un solo tema: il Wissen um Gott. Ho ritenuto che tale riduzione offrisse maggiore opportunità di affondo senza impoverire l'eshaustività della riflessione.

La Duhaftigkeit (termine coniato) esplicita, nel pensare ebneriano, una modalità di essere della coscienza. Si tratta di un'eplicitazione faticosamente guadagnata. Essa si inserisce in una lunga tradizione, ma è raggiunta con un percorso singolare e originale. Il 17 agosto 1921 Ebner annotava che la Ichhaftigkeit della coscienza è cosa evidente anche per la filosofia. Mentre la Duhftigkeit della coscienza è, almeno sino ad ora, terra incognita per la filosofia, ma soprattutto è, per l'uomo in genere, il terreno incolto della sua vita spirituale. L'individuare e il coltivare questo terreno è strettamente legato al Wissen um Gott.

La Duhaftigkeit rimanda al senso che Ebner attribuisce alla parola riguardo all'uomo.

Un'annotazione dell'11 febbraio 1923:

Creato dal miracolo della parola, afferrato dal miracolo della parola: così vive l'uomo. In questo pensiero ho il mio pensare, in questo pensiero ho la mia vita e il sostegno della mia vita. Io pratico una "filologia" caparbia, ma questa filologia caparbia è, a modo suo, la "santificazione del nome di Dio". Se è nella volontà di Dio che questa filologia, che ora è la caparbietà della mia vita, diventi utile anche per altri uomini, se è nella sua volontà che i pensieri di questa filologia direttamente o indirettamente *rendano vitale nella*

*coscienza di altri uomini il sapere di Dio (Wissen um Gott): se questa filologia non debba rimanere soltanto il mezzo particolare della mia personale salvezza, ma debba essere la mia "missione" nella vita, non lo so. Ma credo che non morirò senza che prima ne diventi cosciente (II, Tagebücher, pp. 1000-1001).*

*Rendere vitale nella coscienza degli uomini il Wissen um Gott è forse una finalità primaria del tema di questa nostra plenaria, se la preoccupazione è per gli uomini concreti del nostro tempo.*

L'abbinamento offerto da Ebner esige, per una comprensione soddisfacente, qualche tratto del percorso che lo precede e lo fonda.

Il vivere e il pensare di Ebner è stato sempre (da quanto possiamo apprendere dai *Diari*) intriso dell'interrogativo sul senso dell'Esserci, irritato dal fronteggiarsi del vivere e del *Wissen um den Tod*. L'impatto con la Vita e la Parola di Cristo ha esasperato il contrasto, e ha anche lasciato intravedere un'uscita. L'impiego oculato del proprio *Verstand*, l'intranearsi nella lingua fino a impattare con il *Wort haben*, e dunque con la Parola, gli hanno consentito di imboccare quest'uscita non come un fuggiasco ma come un cercatore nostalgico.

Nella realtà di Cristo la dialettica tra il *Wissen um Gott* e il *Wissen um den Tod* tocca i temi più alti. Il *Wissen um den Tod* è un indizio dello spirito nell'uomo, perché gli rende problema il senso della vita. Ma l'uomo non potrebbe sopportare il *Wissen um den Tod* senza la luce del suo *heimlichen Wissen um Gott*. Deve, infatti, essere un *Wissen um Gott* vivo e personale, perché la posta per l'uomo è di quelle capitali: il senso o il non senso del suo Esserci, dell'Esserci dell'uomo in quanto tale. Le giuste modalità circa l'impadronirsi del *Wissen um Gott* sono cosa vitale.

La scoperta della *Duhaftigkeit* ha significato un approdo per il vivere e per il pensare di Ebner, non l'approdo definitivo, esige infatti un ripartire, come indica il sintagma iniziale. Il tratto del pensare che la precede vede tutta la crudezza e la tragicità di primi interrogativi circa il senso dell'esserci e del vivere per il singolo e per l'uomo in genere.

In sé la *Duhaftigkeit des menschlichen Bewußtseins* è un argomento rigidamente perimetrato, ma rappresenta il cuore del grande pensare sulla Parola.

Il rilevamento di essa accetisce intorno a un procedimento elementare: è un fatto (Tatsache): l'uomo ha la parola, anzi è uomo perché ha la parola. Ci si può accontentare di constatare il fatto e cercarne l'impiego, o si può avvertire l'urgenza di fondarlo, ricercarne l'origine, anche se ciò può comportare rischi.



L'aver la parola non è giustificato nell'uomo né dallo sviluppo naturale-biologico, né da quello socio culturale; rimanda a qualcosa che trascende l'uomo in quanto tale; *qualcuno gli ha parlato ponendolo, e in tal modo l'uomo è stato primamente un tu*; la sua determinazione prima è provenuta dall'ascolto della parola creante; l'aver udito la parola che lo ha fatto passare dal nulla all'esserci è rimasto come impronta di un sigillo. Si tratta di un'impronta viva, attuale (*sin dall'inizio ho avvertito l'agilità consentitami dall'aver vissuto, nel pensiero di Tommaso, la vitalità dell'actus essendi-Esse Ipsum*).

La partenza è un fatto – il Wort haben - la cui constatazione è alla portata di tutti. Se si è conquistato il giusto senso per la Parola non ci si ferma al fatto, ma se ne cerca l'origine appropriata e soddisfacente.

La *Duhaftigkeit* è una realtà che tocca l'intimità umana nel suo mistero relazionale, per questo è tema non facile da trattare. Appartiene all'ambito del vivere e soltanto poco a quello del puro pensare. Il termine è forse deittico di un intenso esperire personale circa il Tu e, insieme, di struggente nostalgia. Per la comprensione sembra dunque che si richieda anche l'avviarsi ad esperire la valenza vitale del Tu a un buon livello (che si sia superato la soglia del generico), avvertita l'insufficienza del solo concettualizzare. Nelle pagine che ne trattano si ha talvolta l'impressione che Ebner scavi direttamente in quel tessuto interiore solitamente faticoso da dire. Nel suo esprimersi c'è come un contrasto tra la solarità della *Duhaftigkeit* e il linguaggio complessificato, e forse anche contorto, con cui egli la dice. Indubbiamente l'oggettivazione dello scandaglio di detta realtà meglio sarebbe riuscito in *situazione reale*, cioè con una forma anomala, come quella trovata da Kierkegaard con gli pseudonimi o quella originalissima dei personaggi concreti inventati da Dostoevskij. Perché è di un nucleo dinamico che si tratta, è vita viva quella a cui si accenna.

Ma la preziosità e il vigore massimo del tema della *Duhaftigkeit* sta proprio nel singolare legame con il *Wissen um Gott*. La *Duhaftigkeit* non soltanto è strettissimamente collegata con il *Wissen um Gott*: "*Der Sinn der Duhaftigkeit: das Wissen um Gott*", apre a un approccio singolarissimo al *Wissen um Gott*.

La ricerca appassionata intorno al *Wissen um Gott*, il porre in maniera corretta e stringente il problema di Dio è effetto del confluire di forze ed è sintomo di un *propositum* preciso. La posizione del *Wissen um Gott* ha sempre una ricaduta a larghissimo raggio, rimanda al senso di ogni realtà e di ogni agire, implica un alzarsi di tono.

Due tipi di forze possono supportare la ricerca. Si tratta dell'impiego di una forza speculativa, quando l'urgenza è di trovare il perno del siste-

ma, o il fondamento ultimo dell'ordine. Si tratta, invece, dell'impiego di una forza di altro genere se la brama è di trovare un punto fermo a cui appendere il senso dell'uomo e del suo esistere, o da cui farlo dipendere. (Ambigua può essere la funzione che ivi svolge l'aver avvertito una insopportabile pesantezza: potrebbe indurre a un rifugiarsi *rassegnato* in Dio.) Questo secondo punto non è necessariamente diverso dal precedente. Certamente importa una modalità differente di approccio, e ha la ricaduta sul soggetto non sul sistema. Per questo esige serietà personale e disponibilità a rischiare l'impatto reale con la trascendenza (non il solo impatto pensato), con tutte le conseguenze personali che ciò comporta.

Il modo ebneriano di porre il problema del *Wissen um Gott* nel ben individuato periodo della comparsa della *Duhaftigkeit* rientra naturalmente nel secondo tipo dell'impiego di forze. Indubbiamente nella totalità del percorso ebneriano verso Dio vi sono tratti che potrebbero essere ricondotti, per sintonia o per dissonanza, alle trattazioni del *suo* tempo circa questo o altri temi simili. Considerando il *Wissen um Gott* nella situazione di legame con la *Duhaftigkeit* la sua ricaduta è tutta sul soggetto, e si avverte che il soggetto in questione è, sia pure faticosamente, la prima persona, Ebner stesso; è dell'oscurità e della luce del suo essere che primamente (e giustamente) si tratta, è del suo morire e del suo vivere.

L'impiego di questa seconda forza segue, nel periodo a cui ci riferiamo, due percorsi in parallelo: il senso per l'umano (l'opzione fondamentale sull'uomo, con le implicanze inquietanti della *Menschenverachtung*), l'intranearsi nella condizione umana fino a *soffrire l'umano*, e l'impiego diretto della dimensione religiosa. Due percorsi che possono essere distinti ma non separati.

Anzitutto, la specificazione ebneriana dell'uomo attraverso il *Wort haben* (dopo la *restitutio des Wortes in integrum*) è filtrata dall'*Erlebnis am Menschen* e dal *Leiden am Menschen*, che situano la riflessione a livello di conoscere-esperire personale interiore. Non si tratta di un'esperienza da generalizzare, bensì di un ri-vivere umano che si addentra fin nel profondo con un movimento che ha qualcosa del conoscere assaporando, e che rientra, in parte, nell'orizzonte dell'iniziazione. È un ri-vivere comune e accomunante di cui è arduo leggere tutte le implicanze e su cui dobbiamo, onestamente, riconoscerci ignoranti o, forse, rozzi, certo non molto iniziati. La *Duhaftigkeit* implica una lettura risentita (forse rischiosa) del fondo dell'interiorità, ma soprattutto del senso dell'intimità; per questo niente può sostituire la *serietà* personale in questo movimento di conoscenza vitale dell'umano.

Ci sono non poche pagine di questo periodo che rivelano quanto l'*Erlebnis* e il *Leiden am Menschen* abbiano affinato la sensibilità di Ebner e illuminato il suo sguardo. Il trattare delle realtà spirituali ha sempre rappresentato per Ebner, ma non per lui solo, la deprecabile possibilità del *Doppelleben des Geistes*. Così è chiamata dallo stesso Ebner la divaricazione tra il pensare e l'esistere, massimamente inquietante là dove il pensare è circa le realtà vitali, è condotto con acutezza, è espresso con un dire non del tutto improprio. Rischia di sembrare soddisfacente in sé per il soggetto.

Più si colgono precise finitudini dell'umano più urge sapere la natura e l'intensità della forza a cui rivolgersi. E questo fa avvertire tutta la necessità di fare *un uso spiritualmente giusto* di siffatta comprensione, cioè la necessità del diventar-parola della sua vita interiore (cf. *Il Tagebücher*, pp. 879-880, 8 marzo 1919), perché la ricerca si regge sull'articolarsi di comprensione e vivere, di luce e vita.

L'uomo, specificato dal *Wort haben*, è un interpellato insidiato dal *Wissen um den Tod* e tentato da un *Wissen um Gott* alla terza persona; avverte il peso insopportabile della lontananza da Dio; anela ad una sorgente di forze che facciano fronte alla sua debolezza connaturata.

L'azione diligente dello scansare ogni rappresentazione e toccare realmente e pianamente la povertà e la grandezza che compaginano la condizione umana è il terreno appropriato per percepire ed esplicitare la dimensione religiosa che è nell'uomo stesso.

Come ho accennato, il modo di porre il problema del *Wissen um Gott* va considerato, in questo tempo, nella situazione di mutua appartenenza con la *Duhaftigkeit*, e quindi ristretto quanto ad estensione, libero però quanto ad affondo.

Nell'esplicitazione che Ebner offre della dimensione religiosa (di questa nostalgia della trascendenza) che è nell'uomo credo vi si possano rintracciare gli echi dell'*animus* con cui Agostino e Kierkegaard, Sofocle e Dostoevskij affrontano siffatto movimento. Il tono con cui Ebner si accinge a trattare il *Wissen um Gott* non ha queste risonanze eccezionali, ha però la medesima urgenza vitale, perché è inserito nel cuore fondo del soggetto (nel groviglio segreto della sua paura di morire e del suo vivere doloroso, responsabile, voglioso di pace e di gioia), quindi nella sua *Duhaftigkeit*. E, aspetto non ultimo della questione, il movimento è operato nell'intensa luce della Parola, quella Creante, quella Incarnata, quella che l'uomo ha e che lo costituisce interlocutore di Dio a pieno diritto.

Ma allora si può dire che chi riflette sulla *Duhaftigkeit* deve avvertire l'incongruenza del *Doppelleben des Geistes*, così che la riflessione registri

una svolta vitale e le si renda manifesto il mistero della Parola. E il mistero della Parola si rivela a chi ha l'occhio limpido e il cuore libero. L' 11 settembre 1921 Ebner vuol fare il punto sul suo *Denken über das Wort*, e si sente subito su di un terreno solido. Non ha mai aggiunto niente alla Parola, bensì ha esercitato nei suoi confronti *nur mein geistiges Gehört fein für die geheimen Offenbarungen in ihm*. Infatti lui ha inteso la Parola davvero come un'Apocalisse, come una rivelazione che gli si è offerta.

Il tema della *Duhaftigkeit* esige che venga subito rimossa la possibilità di fraintendimento o di alleggerimento di peso del Tu che ora deve emergere.

Il tu è un vocabolo facile da non intendere come lo si potrebbe, o fin dove lui può esigere di essere inteso. La comprensione della sua essenza è strettamente correlata alla comprensione reale (non soltanto ideale) della natura della Parola e alle implicanze del *Wort haben* come specifico umano. Isolato e dalla Parola e dal senso del *Wort haben* si ridurrebbe, afferma Ebner in maniera apodittica, a *bloße sprachliche Fiktion*.<sup>1</sup> E poca strada si potrebbe fare con il suo appoggio.

L'esperire il Tu è cosa rara e preziosa. Esige sempre una particolare e adeguata situazione di convivenza. Se poi si tende all'individuazione e al raggiungimento del vero Tu del vero Io la convivenza ha da essere bene intesa.

È evidente che affrontando così il tema del *Wissen um Gott* affiora il fatto che Ebner condivide con Dostoevskij un'appassionata convivenza con il Vangelo di Giovanni. Se il *Prologo* grandeggia nel pensare ebneriano e lo qualifica, non va disatteso il diventar familiare in lui l'annodatura di Parola Vita Luce nella realtà dell'Incarnazione.<sup>2</sup> Ne scaturisce subito un problema capitale, sempre per l'appartenenza dell'uomo al mondo vitale della Parola: la realtà dell'Incarnazione riguarda ogni singolo, perché rende possibile all'uomo assumere la Parola e la Vita di Gesù quale misura assoluta della propria esistenza e della propria vita, sì che in lui avvenga un vero salto qualitativo nel pieno dispiegamento del suo essere e nella piena vittoria sulla morte. Questa mèta alta e misteriosa provoca nell'uomo una sana inquietudine: si fa evidente e tangibile che il concretare que-

<sup>1</sup> Cf. "Das Wissen um Gott und der Glaube", in *Der Brenner* 6 (1921), pp. 797-811.

<sup>2</sup> Nella lettura dei Vangeli trova il rifugio per non soccombere nella miseria spirituale della sua esistenza. Il riferimento però è a Giovanni e, in particolare, al cap. 11 che per lui è sorgente di promessa e di consolazione, perché il Cristo è vita addirittura per i morti (cf. II, *Tagebücher*, p. 870), e tale realtà lui la comprende con tutto il suo essere (cf. *ivi*, p. 893). Spontaneo viene il riferimento a Dostoevskij e alla scena insuperabile dove grandeggia questo capitolo in *Delitto e castigo*.

sto salto è superiore alle forze dell'uomo stesso, che la mèta lo supera (non lo aliena), e l'aiuto potrebbe implicare il rischio che la sua libertà sia messa a repentaglio. Evitare lo snaturamento nell'apertura alla trascendenza lo si può se la Parola Incarnata va incontro a chi ha la Parola. Allora l'incontro sarà liberante, avverrà su di un terreno comune, sarà sostanziato da una più intensa partecipazione alla Vita, dunque all'energia della Parola increata.<sup>3</sup> Dove tutto questo può avvenire realmente? La *Duhaftigkeit* sembra essere il luogo appropriato.

Un'ultima pennellata. Si fa frequente, soprattutto in questo periodo, l'espressione: "le mani di Dio". La ritengo una delle metafore particolarmente efficaci nella presa d'atto della condizione umana nella sua povertà e nella sua grandezza, e della possibilità dell'incontro. Situare il *Wissen um Gott* nell'orizzonte della *Duhaftigkeit* è deittico, a mio avviso, di un ulteriore e più pronunciato avanzamento; mentre la metafora vedrà intensificata la sua forza evocativa. Ritengo che uno dei tratti più efficaci e struggenti sia contenuto nell'annotazione del 18 aprile 1919 (II, *Tagebücher*, p. 886): "Quando un uomo lascia cadere le redini della sua vita, allora sì, allora deve fare in modo che cadano direttamente nelle 'mani di Dio'".

Ho ritenuta opportuna questa accurata preparazione perché il rapido intravedersi del nodo *Duhaftigkeit-Wissen um Gott* (meglio dell'appartenersi tra Dio e l'uomo) disponga di una luce sufficiente.

Se la natura di Io salta agli occhi anche alla filosofia, la *Duhaftigkeit* è rimasta, a detta di Ebner, *terra incognita* per la filosofia; per l'uomo essa è, generalmente, il fondo e il terreno incolti della sua vita spirituale: questo è da ricondurre al fatto che sia al filosofo sia all'uomo in genere resta non svelato il mistero della Parola.<sup>4</sup> Ma mortifera è la condizione di chi non si appropria di tale terreno, e indicibile lo spreco e la solitarietà che ne derivano.

Una delle prime comparse della *Duhaftigkeit* (17 gennaio 1921)<sup>5</sup> è a proposito dell'inguaribile astrattezza con cui sempre la filosofia intende il *Wissen um Gott im Menschen*; questo perché essa non è in grado di comprenderlo nella *Duhaftigkeit* del suo esser dato nella coscienza. Infatti lo deriva dall'idea di perfezione, cioè da una forma astratta di conoscenza di

<sup>3</sup> Cf. II, *Tagebücher*, p. 873, 8 febbraio 1919.

<sup>4</sup> Cf. II, *Notizen*, p. 201, 17 agosto 1921.

<sup>5</sup> Cf. *ivi*, p. 183.

Dio impallidita a puro pensare, mentre il *Wissen um Gott* è dato, *lebendig und konkret*, nelle profondità della coscienza umana, nel suo *esser Tu, nella sua tuità*. È il primo tratto di un delicato disegno sia della singolare appartenenza tra Dio e l'uomo riscontrata nel momento creante, sia dell'incontro che è al principio dell'esistere del soggetto. In questo nodo si innesterà anche, con un movimento naturale ma di altissima significanza, il senso di una reale convivenza umana. Infatti un'annotazione immediatamente successiva lo rimarca: la *Duhaftigkeit*, il *Wissen um Gott* diventato vitale nella coscienza che l'uomo ha di se stesso e della propria esistenza, lega l'uomo non soltanto con Dio (che ha percepito vitalmente nel fondo della sua *Duhaftigkeit*) ma anche con gli uomini.<sup>6</sup> Lastrattezza è rifiutata in ogni direzione. E ben a proposito una nota del marzo del medesimo anno<sup>7</sup> precisa che la *Duhaftigkeit* è legata all'originarietà del *Wort haben* (vera e inoppugnabile *Tatsache*); la *Duhaftigkeit des menschlichen Bewusstseins* non può essere, infatti, una conseguenza del rapporto da uomo a uomo, è però alla base di ogni relazione umana all'uomo. Sta al fondo di ogni rapporto, soprattutto del rapporto con Dio, perché è qualcosa di originario e di essenziale. La *Duhaftigkeit* è il segno indelebile lasciato dall'aver udito la Parola creante (l'uomo come *Hörer des Wortes*) sì che è diventato, l'uomo stesso, colui che ha la Parola. La *Duhaftigkeit* rende possibile l'*Ichhaftigkeit*, perché l'Io esiste soltanto nel rapporto con il Tu.<sup>8</sup> Il legame tra lei e il *Wissen um Gott* si appalesa sempre maggiormente.

L'insistenza di – vitale, vitalmente – avvia all'abbinamento, per il soggetto, di presenza fontale di vita e convincente addentrarsi nella *Duhaftigkeit* della coscienza. Penso di poter rilevare che i testi ebneriani di questo periodo (senza esclusione di altri periodi, ma soltanto per puntualizzare il fatto) inducono, direi quasi costringono, a somiglianza di certe opere di Dostoevskij (per esempio *Delitto e castigo*), ad una rilettura accurata e appassionata del Vangelo di Giovanni. Direi che senza questo supporto si corre il rischio di non percepire la valenza di certi passaggi o la peculiarità di certi termini ("Vita" è senz'altro uno di questi).

È bene sostare su un altro tratto dell'accurato disegno del Dio che fronteggia l'uomo nel terreno vivo della *Duhaftigkeit*. L'uomo relazionandosi conoscitivamente all'essere e al divenire può cercare nell'ordine l'ordinato-

<sup>6</sup> Cf. *ivi*, p. 184, 19 gennaio 1921.

<sup>7</sup> Cf. *ivi*, p. 268; cf. anche *ivi*, p. 284, 1 settembre 1921.

<sup>8</sup> Cf. I, *Das Wissen um Gott und der Glaube*, p. 437.

re, ma non può entrare in relazione personale con l'ordinatore mediante il conoscere. Questa relazione ci sarà quando in lui saranno divenute vive le sue più profonde forze (*Kräfte*) spirituali. Esse però hanno il loro fondamento e la sfera della loro efficacia nella *Duhaftigkeit des menschlichen Bewußtseins*. Infatti l'ordine dell'essere e del divenire corrisponde alla potenza (*Macht*) della Parola fuori dell'uomo e sopra di lui, mentre la *Duhaftigkeit des Bewußtseins* è la medesima potenza, ma *in* lui, nell'uomo.<sup>9</sup>

Il Dio frutto del conoscere è Dio alla terza persona. Nella *Duhaftigkeit des Bewußtseins* l'uomo comprende l'esistenza di Dio. Comprende anche, in essa, Dio come creatore del cielo e della terra? Questo egli lo può soltanto nel *medium* della "terza persona".<sup>10</sup>

Una distinzione preziosa per il peso connesso alla "seconda persona": soltanto il vivere nella *Duhaftigkeit* consente di rapportarsi con Dio inteso come seconda persona, come interlocutore immediato. Ma il rapporto a Dio come a seconda persona è determinante per l'uomo, che in tal modo irrompe, in maniera appropriata, nel misterioso mondo del *Tu sei*. Entriamo così nel cuore della pneumatologia con tutti i rischi e le aperture che tale modalità di sapere comporta, che sono i rischi di un autentico vivere nella Parola, di una pneumatologia faticosamente e coraggiosamente vissuta.

Una puntualizzazione del luglio del 1921<sup>11</sup> esclude ogni soggettivismo riguardo a un *Wissen um Gott* colto prevalentemente nella *Duhaftigkeit*. La *Duhaftigkeit* rende Dio personalmente presente all'uomo, ma la *Duhaftigkeit* consiste nel fatto che l'uomo ha la Parola, dunque Dio si fa presente all'uomo nella Parola.<sup>12</sup> Indubbiamente è un'immanenza trascendente e una trascendenza immanente.

Si compagina la situazione indicibile, esistenziale, dell'uomo cercatore nostalgico e appassionato che scorge la strada. Dio, infatti, è il fondamento e la *ratio* (*Sinn*) della *Duhaftigkeit* (quindi è presente essenzialmente), e, come Tu del suo Io, è presente esistenzialmente all'uomo nello stesso *Wissen um Gott*. Per questo il *Wissen um Gott* non è concettualizzazio-

<sup>9</sup> Cf. II, *Notizen*, pp. 265-266, 30 gennaio 1921.

<sup>10</sup> Cf. *ivi*, p. 199, 10 agosto 1921.

<sup>11</sup> Cf. *ivi*, p. 194.

<sup>12</sup> Cf. *ibidem*. Il testo arricchisce l'analisi con la comprensione, mediante la consapevolezza della *Duhaftigkeit*, dell'onnipresenza e dell'onnipotenza di Dio. Mentre un testo precedente (uno tra i tanti) rimarca il fatto che l'uomo ha il suo *Wissen um Gott* nella Parola (cf. *ivi*, p. 185, 14 marzo 1921).

ne, bensì è qualcosa di *lebendiges*, è *die Quelle des geistigen Lebens*. Tutto sta che l'uomo ascolti la voce della sua coscienza religiosa (dimensione religiosa del suo essere?) e si avvalga del *Wissen um Gott* soprattutto per fare esperienza della grazia.<sup>13</sup>

Il medesimo realismo si deduce da una considerazione circa il desiderio dell'uomo di avere le cose non soltanto nel concetto ma anche nella Parola (dare il nome o conoscere il nome). Questo vale anche per Dio, ma con una differenza determinante: l'uomo non ha Dio nella Parola perché gli ha dato un nome, l'ha nella Parola *Tu*, nel senso profondo di questa Parola, nel senso più profondo, quello che corrisponde alla *Duhaftigkeit* della sua coscienza.<sup>14</sup> Nel primo ed ultimo significato del *Tu sei* (sei Tu) e nell'intimità (*Innigkeit*) di questo significato (che è il fondamento di ogni intimità ed interiorità dell'esistenza umana nella sua relazionalità - ogni interiorità essendo quella della Parola) e non altrimenti l'uomo ha *lebendig* il suo *Wissen um Gott*.

Nel saggio – *Das Wissen um Gott und der Glaube* – a cui già si è accennato, saggio scritto di getto e subito pubblicato, la risonanza di tale approdo ha tutta la sua possibile estensione. L'uomo, anelante all'uscita dalla “muraglia cinese”, può arrivare alla più inverante di ogni situazione, quella di pronunciare, con tutto l'essere, il Tu sei (sei Tu), che contiene la risposta attuale del *sono Io*, nell'intimità del suo mistero relazionale. Questo però non per i percorsi filosofico-teologici, ma per l'impatto reale (attuantesi nella luce della Parola) con la Vita e la Parola di Cristo. E il *sei Tu* è la ripresa, consapevole, del momento creante, è il ripetersi all'infinito dell'incontro creante, sorgente della vita, rimasto, da allora, impresso vitalmente nella *Duhaftigkeit des menschlichen Bewußtseins*. Potrebbe mai arrivare l'uomo al senso profondo e ultimo del *sei Tu* senza il misterioso originario esperire la situazione reale di Tu rivelata dalla Tuità del suo *Wort haben*?

Il percorso giunge a un approdo anelato, non è però un approdo definitivo, e non soltanto perché avviene nella parabola del vivere terreno.

L'orizzonte del poter pronunciare in verità il *sei Tu* rammenta lo spalancarsi della visione del sole al prigioniero platonico: una mèta felicemente e infinitamente sproporzionata a quanto il soggetto ha potuto sopportare per raggiungerla. Platone precisa subito: l'anima ha l'occhio,<sup>15</sup> co-

<sup>13</sup> Cf. *ivi*, p. 198, 18 luglio 1921.

<sup>14</sup> Cf. *ivi*, p. 274, 28 luglio 1921.

<sup>15</sup> Cf. *Repubblica*, 514 a-518 d.



sì come per Ebner l'uomo ha la *Duhaftigkeit*. Ma in Platone il prigioniero non si sarebbe alzato, voltato, incamminato, e finalmente non avrebbe levato lo sguardo se il maieuta non l'avesse costretto. E in Ebner? Certamente la *Duhaftigkeit* è la garantita possibilità data all'uomo in quanto tale di un'originaria esperienza di Tu che consenta di avviarsi all'incontro. Anche qui riappare il nodo misterioso delle due grandi relazioni: con Dio e con gli uomini, nell'urgenza di concretezza e di quotidianità. Si tratta di intravedere verso dove continuare il cammino. Un'ultima annotazione mi pare adeguata:

Tra Dio e l'uomo sta l'uomo. Questi potrebbe, momentaneamente, spostare Dio, e lo fa anche. Perché non avvenga Dio è diventato uomo in Cristo. Cristo ci ha insegnato a vedere Dio nell'uomo. E lo si è rapidamente, spesso "misticamente", frainteso, frainteso in rapporto a se stessi, perché non si è tenuto presente che Dio è il "Tu" dell'Io nell'uomo. Dio nell'uomo – no, Cristo non l'ha inteso misticamente ma proprio eticamente: ciò che fate al più piccolo dei vostri fratelli l'avete fatto a me, e ciò che avete fatto a me l'avete fatto a Colui che mi ha mandato. Perché l'uomo sta tra Dio e l'uomo.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> II *Notizen*.

## SACRUM – E CRISTIANA FILOSOFIA DELL'ESSERE

CARD. MARIAN JAWORSKI

La categoria *sacrum* ha conquistato il posto speciale nella riflessione filosofica nei tempi moderni e contemporanei, grazie a filosofi come Rudolf Otto, Max Scheler, Mircea Eliade, Romano Guardini ed altri.

La categoria *sacrum* è strettamente unita con la filosofia di religione che si sforza di analizzarla. Lo fa da parte fenomenologia, come pure la interpreta nella prospettiva di un determinato sistema filosofico.<sup>1</sup> Da parte fenomenologia, il più grande risultato si deve attribuire a Rudolf Otto, Max Scheler, Mircea Eliade, come anche a Romano Guardini (un po' trascurato tra i filosofi di religione).

Occuparsi della categoria di *sacrum* nella filosofia contemporanea si è distinto – come già ho accennato sopra – con la sua interpretazione in un determinato sistema. Mentre gli uni si fermavano sulla descrizione fenomenologia dell'esperienza vissuta non domandandosi della sua spiegazione ultima, gli altri difendendo l'inconoscibilità dell'essenza delle cose – sotto l'influsso di Kant, consideravano *sacrum* come categoria apriori della ragione (R. Otto).

Si deve sottolineare che i filosofi dell'essere, notabene i tomisti, non erano in grado di considerare la categoria del *sacrum*. Dopo aver elaborato l'inchiesta: "Perché credo, dubito e mi allontano dalla fede" (Znak 1966), il padre prof. Innocenty Bocheński, O.P. da Friburgo in Svizzera, congratulandomi dello studio, ha scritto che non condivide la mia posizione sul *sacrum* come una categoria particolare. Simile posizione occupa il prof. Alberto Krapiec ed altri tomisti.

Si può porre una domanda perché è così? Penso che ci siano parecchie ragioni, tra le altre, una troppo stretta concezione dell'esperienza presso i tomisti tradizionali (in maggior parte reistica), attaccamento alla lettera

<sup>1</sup> Por. R. Schaeffer, *Religionsphilosophie*, Freiburg-München 1983.

della filosofia di Aristotele, come pure la mancanza di apertura all'essere – alla realtà, la quale Dietrich von Hildebrand considera come fondamentale compito della filosofia. La storicità in cui viviamo condiziona continuamente nuove esperienze dell'essere e lo sviluppo della filosofia.

Étienne Gilson ha posto il molto profondo e penetrante problema della filosofia cristiana che considero fondamentale. Il cristianesimo non è filosofia! Ma è una nuova esperienza del mondo. Il filosofo non può trascurare questa esperienza e tutto ciò che comporta con sé. Da qui nasce la filosofia cristiana,<sup>2</sup> qualitativamente diversa da quella pagana o dalla filosofia greca.

Non ci siamo fermati a metà strada e non ci siamo “liberati” del tutto dalla filosofia laica – per non dire pagana? Abbiamo intrapreso questa chiamata del *sacrum* nella prospettiva dell'esperienza di tutto ciò che esiste tra l'altro nella moderna e contemporanea storia del pensiero umano?

I pensatori che si sforzano di determinare il contenuto del *sacrum* indicavano diversi suoi aspetti o caratteristiche, in dipendenza dal quale posizione filosofica lo consideravano. Talvolta le loro concezioni si escludono. Spesso anche si completano. Per Rudolf Otto “*das Heilige*” – come si sa – si caratterizza con l'esperienza terrificante di timore e di spavento, ma anche di fascino ed ammirazione (*mysterium tremendum et fascinatum*); identifica il Santo con il Divino – totalmente Diverso (*das ganz Andere*). Non ha indagato però i fondamenti metafisici di questa esperienza vissuta.

Per Max Scheler il *sacrum* caratterizza ciò che è divino da parte del valore; esso è proprio sopra-valore, in rapporto ad esso tutti i valori sono i valori laici. Comporta con sé la speciale obbligazione. La Santità come valore spetta all'essere divino; è un valore reale.

Romano Guardini considera il *Santo* che sperimentiamo nel mondo e che si manifesta come qualcosa di totalmente diverso come l'essere che ha senso e valore. Contenuta in esso la valutazione di valore possiede una speciale fermezza. Da questo elemento dipendono così cose importanti che possono condurre l'uomo al conflitto con tutti gli altri valori e dimostrare la sua superiorità su di essi.<sup>3</sup>

Paragonando la definizione del “Santo” in Guardini con quelle che incontriamo in R. Otto e M. Scheler occorre dire che il contenuto del concetto “santo” è in Guardini diverso che in quei pensatori. In un certo senso unisce le concezioni di tutti e due, ma allo stesso tempo si differenzia da loro.

<sup>2</sup> Por. K. Szalata, *Filosofia Chrześcijańska. Na marginesie wielkiej debaty*, Warszawa 2004.

<sup>3</sup> Kardynał, Marian Jaworski, *Religijne poznanie Boga według Romano Guardini*, w: tenże, *Wybór pism filozoficznych*, Episteme 28 (2003), Olecko 2003, ss. 11-162.

Guardini segue R. Otto in quanto accentua la “diversità” di ciò che è “santo” in rapporto al mondo reale, segue Scheler invece vedendo in “santo” il valore che può dimostrare la sua superiorità su tutti i valori. Quando si tratta del rapporto dell’uomo con “Santo” sottolinea non tanto – come lo fa R. Otto – le sue caratteristiche come *mysterium tremendum et fascinosum*, ma soprattutto il suo influsso santificante e redentore. Perciò secondo Guardini l’uomo reagisce al “Santo” con uno speciale atto di venerazione.

Tuttavia più importante di questo è che Guardini – in conformità con la sua opinione sull’esperienza religiosa in genere, su cui si è già fatto un accenno – non è d’accordo che l’esperienza del “Santo” fosse esperienza soltanto soggettiva, proiettando dalla sua sfera soggettiva in quella oggettiva – come afferma R. Otto – ma la considera come ricevere l’azione di una realtà oggettiva.<sup>4</sup>

Tuttavia nella posizione di Guardini merita un’attenzione speciale innanzitutto la sua posizione concernente la relazione tra il mondo e il *Sacrum* che esigerebbe un’analisi approfondita. Ne posso soltanto segnalare.

Il mondo non è soltanto “laico” – scrive Guardini – ma nel senso immediato anche “santo”. Esso è ugualmente ciò che si è solito chiamare con il termine “natura”, come pure qualcosa di “totalmente diverso” (*das Andere*). Ciò che cogliamo nell’esperienza religiosa è dunque in un certo senso la sua seconda parte, il rovescio dell’una e la stessa totalità ossia il mondo che una parte è “terrestre”, e l’altra è “fuori-terrestre”, è una specifica “qualità”, “valore”, “entità” presente nel mondo esterno accanto alle sue determinazioni.<sup>5</sup>

Romano Guardini presentando anche la problematica concernente l’esperienza religiosa (*Religion und Offenbarung*), si domandò: “Il contenuto dell’esperienza religiosa può essere solo un’altra parte del ‘mondo’? Forse è la sua sfera misteriosa, la sua sfera nascosta, la sua ‘eterna fuoritemporalità’?”<sup>6</sup>

Penso che sulla base di ciò che abbiamo già detto, possiamo scegliere una opzione motivata. Il “Santo” che è diventato il punto centrale della riflessione filosofica si caratterizza nell’esperienza dell’uomo nel mondo come il valore al di sopra di ogni valore. La coscienza umana fondamentale duran-

<sup>4</sup> Por. R. Guardini, *Die Offenbarung, Ihr Wesen und ihre Formen*, Würzburg 1940; *Religiöse Erfahrung und Glaube*, “Schildgenossen”, XIII (1934).

<sup>5</sup> Por. *Religiöse Erfahrung...*, s. 295.

<sup>6</sup> Cf. “Das Andere der Offenbarung hingegen ist ein Anderssein nicht nur starter, sondern schlechthin definitiver Art. Hier wird nicht nur das inner-weltliche-dialektische, sondern das richtende, die Welt als ganzes in ihre Schranken weisende und in ihrer Verfallenheit enthüllende ‘Eigentlich-Andere’ des lebendigen Gottes deutlich” (*Religiöse Erfahrung...*, s. 295).

te i secoli non permette di trattarlo come una malattia dell'umanità del passato. La ricerca di Mircea Eliade indica in maniera convincente che l'esperienza religiosa caratterizza l'uomo di tutti i tempi. Di fronte alla riflessione filosofica, prima di tutto metafisica, sta dunque il compito della sua indagine ultima; verifica nella prospettiva della visione totale dell'essere.

Da qui si presenta il problema. Se all'esperienza del *Sacrum* attribuiamo il carattere reale dell'essere e la fenomenologia realistica accetta che ciò è dato è uguale all'essere – nasce la domanda fondamentale, e cioè quale carattere dell'essere bisogna attribuire al *Sacrum*? La posizione di Romano Guardini nella questione della relazione tra il mondo "terrestre" o "fuori-terrestre" – bisogna intraprendere e precisare – da parte della filosofia dell'essere – cosa significa che il mondo è non solo "terrestre", ma nel senso immediato anche "santo"?

Non bisognerebbe, in rapporto alla posizione di Guardini, porre un problema: l'essere è vero, buono e bello, ma se non è anche "santo"? Se e in che misura si può parlare della partecipazione di realtà del mondo nel *sacrum*? Cosa è "Santo", *Sacrum* per eccellenza?

Nella soluzione di questo problema può essere utile anche la dottrina della rivelazione naturale. Se la realtà "terrestre" soltanto potrebbe parlarci su Dio?

Da qui un successivo e fondamentale interrogativo: se l'esperienza del *sacrum* è un affare esclusivo della filosofia di religione? Se quest'esperienza non costituisce il fondamento della metafisica religiosa? In questo significato che ci parla della più completa dimensione della realtà – l'esperienza del *sacrum* che ci conduce successivamente al *Sacrum* per eccellenza. Infatti, sempre, quando si è colto diverse dimensioni dell'essere, non si può evitare l'interrogativo sull'ultimo fondamento di ciò che è per se.

Costruire questo genere di metafisica della filosofia di Dio significherebbe che essa ci parlerà di Dio divino! Essa respingerebbe del tutto l'obiezione fondamentale che Dio di una certa filosofia, è Dio a Cui non si può riferire nessun atteggiamento religioso.<sup>7</sup>

Penso che ai fondamentali interrogativi della metafisica perché piuttosto esiste qualcosa che nulla e simili ad essi, si deve aggiungere quelli che nascono dalle fondamentali esperienze dell'uomo, gli interrogativi sul senso dell'essere umano, sull'obbligazione morale che nascono da esperienza dell'incontro con un altro uomo (E. Levinas), e soprattutto, interrogativo sulla completa visione che cosa è il *sacrum*.

<sup>7</sup> M. Heidegger, G. Marcel, P. Ricoeur, A. Dondeyne. Por. Kardynał Marian Jaworski, *Bóg a metafizyka*, w: *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka* 2(2002), s. 206.

## COMMENTO SULLA QUESTIONE DEL RAPPORTO TRA L'ESSERE E IL SACRO

HORST SEIDL

1. I tentativi di interpretare il sacro, secondo San Tommaso, come un trascendentale, sembravano corrispondere alla questione di questo rapporto tra l'essere e il sacro, formulata dalla Sua Eminenza, Card. Marian Jaworski. Tuttavia, il Cardinale intendeva con l'essere piuttosto l'esistenza umana. L'interpretazione del sacro come trascendentale (nel senso tomistico) mi pare insostenibile: *a)* Il sacro è definibile, appartenendo al culto divino dell'uomo, come spiega la conferenza del Padre Lobato, mentre l'ente in quanto tale non è più definibile, neanche i suoi trascendentali. *b)* L'ente in quanto tale è oggetto soltanto dell'intelletto che comprende tutte le cose sotto l'aspetto formale dell'essere, mentre il sacro è oggetto dell'uomo intero, anche dei sensi, dei sentimenti e degli affetti. *c)* Il sacro ha come opposto il profano che è pure un ente, mentre l'ente ha come opposto il non-ente. Perciò l'ente non è convertibile con il sacro, altrimenti il profano diventerebbe un non-ente.

La natura appartiene all'ambito del profano. Certamente possiamo dire che le cose della natura, con il loro essere, danno lode al Dio Creatore, ma ciò diciamo nell'atteggiamento religioso, quando il nostro cuore è diretto a Dio, lodando il Creatore e dando la voce di lode alle cose della natura, la quale loda Dio muta. L'uomo può, nella sua libertà, consacrare le cose a Dio, presupposto che queste sono e hanno già le caratteristiche trascendentali di unità, verità, realtà e bontà.

Il sacro è dunque legato al culto divino dell'uomo, egli incluso. Per un uomo religioso anche il prossimo, in certo senso, diventa una "cosa sacra". Ma forse l'esistenza umana stessa è sacra? Mi pare di no. La sacralità e la religiosità non entrano nella definizione dell'essenza dell'uomo, sempre identica in se stessa, secondo la quale egli esiste come "un ente vivente razionale", bensì sono incluse nelle capacità della ragione. Infatti, nella defi-

nizione entrano soltanto le cause costitutive per l'esistenza umana, che sono il corpo e l'anima razionale (come causa materiale e causa formale), non invece le capacità dell'anima che si spiegano nella biografia di ciascuno diversamente, nel quadro delle diverse culture nei diversi tempi storici.

Diversamente dal sacro l'esistenza ossia l'essere dell'uomo possiede la caratteristica trascendentale analoga cosicché si distingue altamente dalle altre cose della natura, ma mostra anche qualche comunanza analoga con esse, trovando il suo rango determinato nel totale delle cose create che esistono.

2. Il vero rapporto tra filosofia/metafisica e la religione viene evidenziata bene dalla conferenza della Suora Zofia Zdybicka, rilevando l'identificazione della prima causa con il Dio adorato religiosamente, come San Tommaso l'aggiunge alla fine delle prove di esistenza di Dio: *quod omnes dicunt deum*, senza confondere filosofia e religione.

Una tendenza odierna di convertire la filosofia in un pensiero pio religioso cosicché filosofia e religione si compenetrino è inaccettabile. Anche se stanno in un rapporto, ambedue si svolgono su livelli diversi, con finalità diverse e oggetti diversi. Infatti la filosofia comincia con le cose del mondo (natura e uomo) come oggetto, ricerca le loro cause, per acquisire conoscenza di esse, e arriva soltanto alla fine a una causa trascendente, un principio assoluto (Dio), mentre la religione sta in una relazione immediata con Dio, comincia con Lui e aspira alla comunione con Lui. Un pensiero filosofico pio, come in Heidegger, il quale, sotto l'influsso (pseudo-)religioso, comincia con l'assoluto, l'Essere, per metterlo subito in questione, in maniera filosofica, tronca l'invio religioso a Dio, perché il religioso non pone questioni su Dio bensì Lo adora, ma anche la filosofia non si sviluppa, giacché in Heidegger essa non comincia più, come nella tradizione, con l'essere noto delle cose, ma con la questione dell'Essere come ultimo principio assoluto.

3. La conferenza di A. Zimmermann mostra come Heidegger converte la questione tradizionale dell'essenza dell'uomo e dell'Essere stesso (come prima causa) nella questione del senso che il nostro pensiero apporta alla parola "l'essere". Insoddisfatto dall'aspetto formale dell'essere, come lo considera l'ontologia tradizionale, Heidegger cerca di riempirlo con vissuti esistenziali ossia eventi di un destino storico che il suo pensiero poetico creativo culturale rivela. Il pensiero heideggeriano diventa assoluto e sacro-santo. Intende se stesso come tale, ma non assolve ciò che rivendica a sé, perché rimane sempre pensiero del soggetto umano, rinchiuso nell'immanenza del suo pensiero, seguendo il soggettivismo e antropocentrismo moderno. Tuttavia l'ontologia tradizionale garantisce a) il realismo della nostra

conoscenza aperta alle cose stesse, anche nel rapporto religioso dell'anima con Dio, *b*) l'analogia dell'essere e *c*) la trascendenza della prima causa dell'essere di tutte le cose.

4. La conferenza del Padre Romanus Cessario rileva, riguardo al bello, due punti importanti della dottrina di San Tommaso: *a*) che il bello è connesso con l'ordine/il bene/la causa finale, e *b*) che il bello diventa per l'intelletto oggetto della contemplazione, questa volta come causa formale. A mio parere, ciò significa che l'intelletto cambia dall'atteggiamento pratico, indirizzato al bene (causa finale) da realizzare nella prassi, in un atteggiamento teorico, contemplando adesso il bene come bello, e godendolo senza l'intenzione pratica morale. Infatti, il bene è il proprio oggetto della volontà, la quale mediante l'intelletto pratico lo desidera, il bello (che si aggiunge al bene) invece evoca l'amore, come affetto della volontà, la quale adesso sostiene l'intelletto teorico nel contemplarlo. Ne scaturisce una creatività, un "partorire nel bello" (Platone, *Convitto*) e in opere (letteratura, arte ecc.).

Contro un indirizzo contemporaneo che converte ingiustamente l'etica in estetica (cioè che una azione è buona e da fare, perché è bella; cfr. Adorno, Spaemann), l'etica di San Tommaso è indirizzata direttamente al bene morale, non indirettamente tramite il bello. Ciò nondimeno l'obbligo morale di acquisire e praticare le virtù viene rinforzato dall'amore che si aggiunge, evocato dalla loro bellezza, contemplata in buoni esempi. (Ciò che si deve fare del bene, si fa più facilmente con passione, il che chiede una buona educazione.) Quanto detto sulla morale occorre dire pure sulla religione che è un *habitus moralis*, secondo San Tommaso. Essa è rivolta direttamente a Dio, il sommo buono, l'ultimo fine, senza mediazione della sua bellezza, ma la volontà, che desidera la comunione con Lui, viene rafforzata nella contemplazione amorosa della bellezza divina.

Riguardo alla questione se il bello sia un trascendentale, la nego perché il bello si manifesta mediante il sensibile (sebbene la sua fonte sia una causa formale intelligibile), parlando al cuore dell'uomo (nell'insieme di intelletto, sentimento, amore), in modo soggettivo, mentre i trascendentali, in quanto tali, vengono compresi immediatamente dall'intelletto, in modo oggettivo universale. Perciò nell'impostazione dei trascendentali in *De veritate* q. 1, il bello non può trovarsi.



## THE PONTIFICAL ACADEMY OF ST. THOMAS AQUINAS: HISTORY AND MISSION

ABELARDO LOBATO, O.P.

I would like to begin my talk by greeting the organizers of this conference, first of all the University of Navarra, and in a very special way Professor Enrique Alarcón, the director of the Corpus Thomisticum, who has taken on his shoulders the weight of this singular Thomistic event. In the entrance of the University of St. Thomas, the 'Angelicum' of Rome, there is a marble statue by Carrara which represents the Teacher seated in his chair, as if welcoming in the professors, students and visitors. At the base of the statue are the words of Pope Pius XI: *Hic tamquam domi suae habitare dixeris*. It pleases the Dominicans to know that Thomas lives in this University, that this is his house, just as when he initiated the *Studium* of the Order in Santa Sabina. But this house is not the only house that St. Thomas has. There are many others in the world in which he is welcomed and at home. This University of Navarra is certainly one of them, for it is a place where Thomas is an honored guest. In the 1950s, when I was student of philosophy at the Angelicum, I had as companions in my classes a large number of young, elegant, studious laymen who stood out in the midst of the full cassocks worn by the majority. They were students of Opus Dei. I suspect that that has been one of the ways in which St. Thomas made his way to Navarra. In those years, this mighty University did not yet exist, but devotees of Aquinas's work were already being formed in the Angelicum, with the passion for the truth that Thomas always transmits to his disciples.

John of St. Thomas once observed wisely that when one is dealing with St. Thomas, the horizon is not limited to his person, but goes far beyond him, and this is both because of his doctrine and because of the truth of things. Pope Leo XIII understood this very well, as he indicates in his *Motu Proprio* of the 4th of August, 1880: *De philosophia christiana*

*in scholis*, wherein he named St. Thomas Patron of Catholic Schools with these words:

We, for the glory of the omnipotent God and for the honor of the Angelic Doctor, for the increase of sciences and common utility of human society, declared by our supreme authority, the Angelic Doctor *Patron of Universities, Academies, Grammar Schools and Catholic Schools*, and desire that he be so held by all, venerated and followed.

During this year of 2005 we mark the 125th anniversary of Thomas's naming as Patron. This anniversary offers us an excellent opportunity to locate ourselves with respect to him. With Thomas, something has happened which is unique, and contrary to the usual fate of mortals. Instead of a gradual and inevitable forgetfulness with the passage of the years, the memory of Thomas and his work has grown throughout history, and he has achieved a suprahistorical position. He has been acknowledged to be one of the creators of the culture of the second millenium, and the 20th century has recognized him and in a certain way discovered him, and it is hoped that the third millenium will know him and assimilate him even better. Even at eight centuries of distance, Thomas as much of today as of yesterday. There is in his work a 'perennial newness', as the Encyclical *Fides et Ratio* has indicated. And for that reason he is perennially contemporary, in the same way that the truth is always contemporary. With Thomas, we are not speaking of being contemporary in the manner of fashion, nor of being immobile in the manner of the pyramids.

Together with a group of well-known Thomists, I have coordinated and published in Edicep three volumes bearing the title *The Thought of St. Thomas for Contemporary Man*. Thomas is important for present-day culture as much for the values it possess as for those which it lacks. The 'man of today' is the same as the man of yesterday and tomorrow, although he is situated differently. I am sure that this conference, which sets out to present a *Panorama of Contemporary Research in Thomas Aquinas*, will be a valuable aid for all those involved in research about Thomas and his work.

My assignment in this encounter is that of presenting one of the Thomistic institutions of greater prominence, the *Pontifical Academy of St. Thomas*. As an approach to this illustrious institution which has achieved 126 years of existence, I think it opportune to recall its original purpose, its more than century-long history, and its recent reform. The PAST was founded by Pope Leo XIII in 1879, and was reformed in 1999 by Pope John Paul II. It is well-known that there are many analogies between these two papacies: both have closed one century and opened another one, both have

surpassed 25 years of governance, both very thoroughly assume the mission of the Magisterium of the Church, and both resort to Thomas, the *Doctor communis*.

### 1. *Origin: The PAST in the Mission of Leo XIII*

The Pontifical Academy of St. Thomas was created by Pope Pecci, Leo XIII, on August 4th, 1878. Chosen Pope the 20th of February, 1878, he quickly developed a program of governance for his Pontificate. During his years as nuncio in Belgium, he got to know the pathways of European culture, which was oscillating between a fideistic traditionalism and modernistic rationalism. In his long period as bishop of Perugia he followed the development of the school of Naples, which had as its master Gaetano Sanseverino, who proposed a return to Thomas, while at the same time the ontologism of Rosmini was spreading in influence. He felt himself responsible for the formation of the seminarians of his diocese, and chose Thomistic philosophy as the best basis for this formation. With the collaboration of his brother Giuseppe Pecci and the young Dominican Thomas Zigliara, he founded a Thomist academy, which initiated its activities on the 7th of March, 1859. As opposed to the ontologists who followed Rosmini, and who defended an *Italian* philosophy, this new Academy proposed the *Christian* philosophy of St. Thomas. Giuseppe Pecci wrote an accurate commentary of the *De ente et essentia* of St. Thomas, the work which he called the 'breviary of Thomism'.

Only one week after his election, he proposed founding in Rome an academy analogous to the one in Perugia, dedicated to understanding and spreading Thomistic doctrine. He instituted a Thomistic *professorial chair*, and imposed in the Roman seminaries the new manuals of Thomistic philosophy. In his first encyclical, published on the 21st of April, 1878, in which he presented the program of his pontificate, he dedicated an entire paragraph to Thomism, and highlighted the importance of philosophy. To the Jesuit P. Cornoldi he gave the responsibility of teaching a course in Thomism which would be open to all the students of the Roman schools. In that same month of April, in the following year of 1879, he named his brother Giuseppe and the Dominican Thomas Zigliara as cardinals. The doctrinal and operative decision to promote Thomism had been taken. At the same time that he performed a 'purge' of certain professors considered 'insufficiently Thomistic' by moving them out of teaching, he named a commission to compose an encyclical. He ordered Prof. P. Kleutgen to direct the

work of writing the base text, and he assigned Msgr. Thalamus and P. Liberatore as collaborators, along with the cardinals Pecci and Zigliara.

The Pope personally followed the work of this team, and reviewed the text with great attention, even making observations about the Latin style, of which Pius XII said that it was worth being carved in stone: *potius sculpsit quam scripsit*.

On the 4th of August, 1879, the feast of Saint Dominic de Guzmán, he published the Encyclical *Aeterni Patris*. These two words which give the document its name are the same as those with which St. Thomas begins his *Compendium theologiae*. This detail is a beautiful expression of gratitude to the Order of Preachers and to St. Thomas himself. Leo XIII gave great importance to this document of the Magisterium, of which he said that it was the best of the many than he wrote. *Aeterni Patris* was like a doctrinal quarry, which inspired all those who followed the 25 years of his exemplary pontificate. As a good governor, Leo XIII not only gives doctrinal principles, but he also takes care to indicate the necessary means for bringing these principles to fruition. The theoretical content is well-known: It deals with Christian philosophy, which is necessary as one of the *praeambula fidei*, and which has been developed over the course of the history of Christian thought. In this history, the work of Thomas, proposing a harmony between reason and faith, occupies a unique position. He has assimilated the knowledge of the Fathers and teachers who came before him, those whom he venerated and those from whom he received his knowledge, and he has left a body of doctrine that the Church has made her own. Reason was never raised so high, never was the faith expounded with such clarity. This philosophy should be that of all Catholic schools.

In order to carry out this great cultural task Leo XIII created three institutions: An edition of the complete works of St. Thomas, the founding of Thomistic centers of study, and a Pontifical Academy. For the editing of Thomas's work, the 'Leonine Commission' was created. The Thomistic centers of study would be the Catholic Universities. The Pope personally provided guidance for two centers that would serve as models: one in Rome, and another one in Louvain, entrusted to Cardinal Mercier. The Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas was to be a place of encounter with great Catholic thinkers, in dialogue with the culture of the present day.

The Academy of St. Thomas has its roots in the Encyclical *Aeterni Patris*. Leo XIII was demanding of himself and his collaborators. On the 15th of October of that same year of 1879, he wrote the *Motu proprio Iam pridem*, directed to Cardinal Antonino de Luca, Prefect of the Congregation for

Catholic Education, detailing his project for an Academy dedicated to the study and propagation of the doctrine of St. Thomas. The document contains an outline of the mission and structure of this institution, and also constituted an official mandate to bring it into being. The Cardinal Prefect charged three Thomistic experts with the development of the program: Msgr. G. Boccali, T. Zigliara and Msgr. S. Thalamus. In a few months the Commission concluded its work, and on the 8th of May, 1880 the inaugural session took place in the Palazzo della Cancelleria, with all the splendor of a grand cultural event: Msgr. Boccali presided over the Eucharist, the Cardinal of Luca, Msgr. Thalamus, was the secretary, and Cardinal G. Pecci was the first president. The number of members was fixed at 40, and all were named directly by the Pope. The first members were expert scholars of St. Thomas, coming from diverse nations. Liberatore, Cornoldi, Satolli, Signoriello were Italian; the Germans were Kleutgen, Stolen, Morgott; the French Bourquard and Sauv e; the Spaniards Cardinal Zeferino Gonz alez, Orti and Lara, among others.

The activities of the Academy began very soon in the Apollinare. An academic meeting took place every two months. At each meeting, one of the members, designated by the Council, presented a paper on a contemporary philosophical argument, as treated from the Thomistic perspective. The presentation of the paper was followed by a discussion between the members. The Academy had the privilege of being able to confer academic degrees in Thomist philosophy upon those who had attended the faculty of philosophy in one of the Roman Athenia for a two-year period and who had at the same time attended the Academy's own *thomistica* taught by some of the members of the Academy. In order to obtain the academic title they had to pass an oral examination and another examination in writing, before a commission of five members of the Academy. This privilege lasted 50 years, from 1881 to 1931. It was both a coveted and accessible title. Throughout those years more than three thousand students from all parts of the world gained the degree; among them the future Popes Pius XI, John XXIII and Paul VI.

In general, the PAST inherited an academic style of organization. In a sense, the Academies always have a certain Platonic inheritance: a teacher, a community of students in esoteric dialogue, and the communication of the fruit of its works to all students. The school that Plato initiated in the year 387 BC, after his failure in Syracuse, lasted, with variations in its cultural value, until 425 AD, when it was closed by Justinian. It reappeared in another guise in the 15th century under the sponsorship of

Lorenzo the Magnificent, and obtained its apogee in the 17th century, when the royal Academies flourished. The historian Maylander managed to count up to 2750 academies in that period. In the Church there was an Academy of Theology, founded by Pope Clement XI in 1718, but with little cultural projection.

The Academy of St. Thomas, as Mondin says, is without a doubt one of the most illustrious of the Pontifical Academies. Gilson observes: It is true that the Church developed her cultural mission throughout her first 12 centuries without Thomas Aquinas, but after the 13th century theology no longer can do without St. Thomas, who attained a synthesis which has not yet been surpassed. With its pros and cons, the intuition and the government policy of Leo XIII has given beginning to a new and fertile cultural stage in the Church, which is based on both tradition and perennial newness. The Academy has had influence in the past, and is called to a greater contribution in the future. The process of accomplishing its mission is condensed in a happy expression in the Encyclical *Aeterni Patris: vetera novis augere et perficere*.

## 2. History. Cultural Itinerary

To review the cultural itinerary of the PAST step by step over the course of more than a century is not a easy task. In fact, the course of the life of the Academy has been analogous to the river Guadiana, that suddenly hides itself from view and follows an underground path towards the sea, until it returns to the surface in the territories of la Mancha, as though it were opening its eyes upon waking up from a dream. It is not necessary, either, to trace the entirety of its history in this place. In fact, the life of institutions depends in good part on the men who direct them. God has decided to count on his creatures to further his mission in the government of the world in time and history.

The men who have contributed to maintain and develop the PAST in the last years of the 19th century and throughout all the 20th, they are in the first place the Popes, since it is a pontifical institution, and after the Pope, those designated by him at every moment to direct and to carry out its mission, that is to say, the directive council, president, secretary, and advisers. The clues to some of its more important activities are reflected in written documents, acts, magazines, and publications. I indicate here some of these clues which give faithful testimony to that which was lived and realized by the Academy.

Fortunately, the Popes who followed Leo XIII, all of them Italians, were men of great personality, and all of them have given proofs of their sympathy with the thought of Pope Pecci, and have marked the life of the Academy. It would be a valuable aid to history to gather in a single volume all the pontifical documents directed by the various Popes to the Academy. Berthier has initiated this work via the publication of the various Bulls that mention St. Thomas. The Academy of Sciences has published in a single volume the pontifical documents directed to it. Ramirez has proposed a study of the doctrinal synthesis, philosophical as much as theological, that underlies these diverse pontifical documents.

This line of Thomistic popes begins with *Pope St. Pius X*, from whom all expected a pastoral direction, but who quickly surprised his followers with his clear and highly Thomistic position on doctrine. No other Pontiff was so demanding in the doctrinal area. In 1904, he wrote the *Motu Proprio In praecipuis laudibus* to the Academy; in 1907 he published the Encyclical *Pascendi* against modernism, which motivated a session of the PAST dedicated to bringing the scholastic tradition into contact with the new currents. In 1910 he wrote the letter *Sacrorum Antistitum*, exhorting the bishops to assure a Thomistic formation in the centers under their jurisdiction. In 1914 he presented the document *Doctoris Angelici*, in which he orders that the doctrine of St. Thomas should be followed, and makes two important affirmations: first: that the Church has made her own the doctrine of St. Thomas, the *Doctor Ecclesiae* of greatest stature, whose central principles and affirmations are to be followed; second, that she approves of the doctrine of other Church Doctors in the degree to which they do not contradict what St. Thomas teaches. For these reasons, Piolanti does not hesitate to affirm that Pope St. Pio X is 'il Papa più tomista dell'epoca moderna'.

*Benedict XV* maintained this line during the difficult times of the war. He paid attention to the PAST from the very beginning of his reign, and with the *Motu Proprio Non multo post* of 1914 introduced some changes in its statutes, elevating to three the number of cardinals in the presidency. In his Pontificate the *XXIV Thomistic theses* were published, which would be one of the points of greater contention in the centers of study. In 1917 the new code of canonical law was published, in which all are directed to follow the doctrine, principles and method of St. Thomas. He wove into this document praise of the Order of Preachers, not only because it has given Thomas to the Church, but because it has conserved his doctrine faithfully.

*Pius XI*, from the beginning of his reign, demonstrated his predilection for St. Thomas and his esteem for the Academy, in which he had obtained

an academic title in philosophy. On the occasion of the sixth Centenary of the canonization of St. Thomas in 1923, he published the Encyclical *Studiorum ducem*. In this document he sets out the thought of St. Thomas in philosophy, theology and mysticism. This Pope originated the idea of reuniting students of St. Thomas from around the globe in an international Congress, an idea which came to fruition in April of 1925. In 1930, on the occasion of the 15th Centenary of Saint Augustine, the 50th anniversary of the PAST was celebrated, with an international week dedicated to both Thomism and Augustinianism.

*Pius XII* was very devoted to St. Thomas and Saint Albert, whom he frequently praised. He had excellent relations with the PAST, and he personally received the participants of both International Congresses promoted by the Academy. In 1950 he published the Encyclical *Humani Generis*, strongly affirming the doctrine of St. Thomas, as opposed to the modern currents of the philosophy and the 'nouvelle Théologie'.

*John XXIII* demonstrated his love for St. Thomas with an allocution in the Angelicum, in which he recalled his studies on Peter of Bergamo, the author of the *Tabula aurea*, which was the first *Index* of the work of St. Thomas, a work that continues to be a valuable instrument of scholarship. This was on the 7th of March, 1963. During that visit he elevated the Angelicum to the rank of a Pontifical University.

*Paul VI* had also obtained an academic title in philosophy in the PAST, on the 20th of May, 1922. At his suggestion, Vatican II discussed Saint Thomas in two documents, *Optatam totius* and *Gravissimum Educationis*. In both documents the Council proposed Thomas as a model and teacher of theologians, with the famous 'nine words'. In the year of the 7th centenary of the death of St. Thomas, the Pope came to the Angelicum and spoke at the Congress of St. Thomas, describing him as a teacher of the art of thinking well. He wrote a beautiful letter, *Ecclesiae Lumen*, in which he expounds the doctrine of Thomas and performs a 'reading' of the 'nine words', as an *apax legomenon* in the history of the Councils: proposing a master, and proposing that this master be Thomas Aquinas.

The attitude of the Popes since the time of Leo XIII has been coherent and positive. John Paul II took up that tradition and renewed it with vigor.

The list of the *Presidents* of the Academy is as follows: The first was Cardinal Giuseppe Pecci, the brother of Leo XIII. In 1890 Cardinal Tommaso Zigliara succeeded him, and in 1893 Cardinal Mazella was named in his stead. In 1897, Cardinal Satolli succeeded him. In 1910 Cardinal Mariano Rampolla was named to the post. Benedict XV created a



Presidency of three Cardinals: B. Lorenzelli, Billot and Lega. Pius XII appointed Cardinal M. Browne. Paul VI named Msgr. Antonio Piolanti as Vice President, and the President was Cardinal L. Ciappi. After him, Piolanti was named President: he was the first not to have the title of Cardinal, followed by Fr. Abelardo Lobato, O.P. The current President is Fr. Edward Kaczyński.

The weight of the Academy falls on the shoulders of the *Secretary*. The list of the Presidents is lengthy; the list of the secretaries, on the contrary, is very short. The first was Msgr. Salvatore Talamo, who held this office from 1880 until his death in 1932, more than 50 years. The second was Fr. Charles Boyer, S.J., professor of the Gregorian, who held the position for 46 years, from 1932 to 1980. The third secretary was the Salesian Fr. Luigi Bogliolo, who served for 18 years. The fourth and present secretary is H.E. Msgr. Marcelo Sánchez Sorondo.

The publications of the Academy began in 1934, with *Acta Academiae Sti. Thomae*. Beginning in 1948, the journal *Doctor Communis* has been published. During the years of the Presidency of Msgr. Piolanti, the Academy published a collection entitled *Studi tomistici*, and thus far 12 volumes have been published in the *Biblioteca per la storia del tomismo*.

The Acta of the International Congresses began in 1925. Perhaps the best measure of the value of the contribution which the PAST has made to our culture is this collection, which gathers together the contributions of the Academy's members and other important Thomists. Here is the list of the Congresses, with the generic subject of each (all of them celebrated in Rome).

- 1925: St. Thomas, Theory of knowledge. Hylomorphism
- 1936: Philosophy and the sciences. Christian philosophy
- 1950: The existence of God
- 1955: Thomism and contemporary philosophy
- 1960: The foundation of morality
- 1965: The Thomistic 'ways' of proving the existence of God
- 1970: De Homine
- 1980: The Centennial of *Aeterni Patris*
- 1990: St. Thomas *Doctor Humanitatis*
- 2003: In conjunction with the SITA: Christian humanism.

In order to complete this historical panorama, it would be opportune to add the list of the partners of the PAST during these years of first stage. It is an edifying and exemplary history. It demonstrates that Thomas Aquinas is present in the culture of the 20th century, and that he has been uniquely welcomed for his metaphysical and anthropological contribution.

## 2. Mission. The Reform of John Paul II

Beginning with the 28th of January, 1999, the feast day of St. Thomas, the PAST entered a second phase of its existence. It could be said that the Academy dressed itself in Easter garments in order to begin the third millennium. Pope John Paul II signed on that day a *Motu Proprio* which begins with these words: *Inter munera Academicarum*. This document was published in *Osservatore Romano* on the 25th of March. This pontifical document brings with it two innovations, one of a general character which deals with the Pontifical Academies, and a second dealing specifically with the Academy of St. Thomas.

At the present moment two types of Pontifical Academies coexist in Rome, from the point of view of their autonomy. While the Pontifical Academies of Sciences, of Life, and of the Social Sciences enjoy autonomy and have their own management, another group of seven Academies is united and directed by the Pontifical Council for Culture. Among these are two which I will discuss here: that of St. Thomas and that of Theology. In fact, three distinct academies had been unified in practice, i.e. that of Theology, which was the oldest, founded by Clement XI in 1718, and that of Religion, which had been founded in 1901. All of these celebrated the '*accademica tornata*' together, and during the presidency of Msgr. Piolanti they shared their activities. Pius XI had already added the Academy of Religion to that of St. Thomas. The new arrangement suppresses the Academy of Religion and clearly separates the Academy of Theology from that of St. Thomas. Special Statutes were written for each, and both have a *numerus clausus* of members, 40 for the Academy of Theology, and 50 for that of Saint Thomas. It is worth paying close attention here to the reform of the PAST, its new statutes and its area of investigation.

The reform, which has originated this second phase of the life of the PAST, pays attention to the origins of the Academy, and has been undertaken in view of giving it a new impulse. The PAST was one of the means of action which the Encyclical *Aeterni Patris* proposed for the study and spread of the doctrine of St. Thomas. That famous encyclical, which gave origin to an authentic *svolta* in the study of philosophy in the centers of the Church, had a response in another similar Encyclical of John Paul II, *Fides et Ratio*, also dedicated to Christian philosophy, which makes its flight into the speculative realm using two wings, that of reason and that of faith. This famous document was published on the 14th of September, 1998. It describes the situation in which philosophy finds itself today, and affirms the necessity of

giving an answer to the challenges that present themselves to Christian thought. The Pope declares his mission of defending reason and truth.

A century after the promulgation of the encyclical letter *Aeterni Patris* by my predecessor Leo XIII, which marked the beginning of a new development in the renewal of philosophical and theological studies concerning the relations between faith and reason, I wish to give a new impulse to the Pontifical Academies working in this field, taking into consideration contemporary thought and directions, in addition to the pastoral necessities of the Church (*Inter Munera*, n. 3).

Such was the orientation of *Fides et Ratio*:

to give back to contemporary man an authentic confidence in his cognitive capacities and to offer to philosophy a stimulus so that it can recover and develop its full dignity.

With this mission, the structure of the PAST is given its orientation, and its future activities are given a program. The PAST is asked to be a doctrinal 'agora' which can penetrate to the core of reality, and which can engage in a dialogue with contemporary culture. The realization of these three characteristics will require a remarkable effort.

Because of its nature as an institution of culture, the PAST must be a central and international forum for scholars worldwide. The Academy must be composed of members who are competent both in the study of St. Thomas as well as in the problems arising within the culture of the present day. As Edith Stein confessed, the study of St. Thomas demands complete dedication and familiarity with his work. This type of specialist does not abound. When trying to welcome representatives of many countries and cultures as members, one loses in intensity what one gains in extension. The contemporary technical/scientific culture requires ever more specialists, and these usually do not feel safe beyond the confines of their particular disciplines. Our age nourishes and forms technicians and scientists, but it does not forge wise people.

In order to understand and to promote the doctrine of St. Thomas, the PAST must be able to reach the core of reality, to the truth of things. Thomas obtained a unique penetration into the act of being, and by his teachings, doors are opened into the very depths of beings. Thomism moves in the plane of the transcendence of being and its properties. From this perspective, access to God in His existence and mystery is possible. The reality of the world is accessible. And this route, via the understanding of *esse*, is the only one which responds to the problem that continually resurfaces in modern culture, and which has been seen as a stumbling block since

Kant's *Who is man? Fides et Ratio* highlights clearly the confusion of the *pensiero debole* when it came time to give a response to the problem of man. For some thinkers, we have entered a *post-human* time. There are attempts on many fronts to threaten man and his humanness, and the Encyclical shows the danger of the 'abolition of man' and seeks help in responding to this threat. This 'SOS' requires an answer from the PAST.

In order that the PAST might achieve its objective, which is to communicate the truth that it has received, and to do it with the courage and boldness that the truth demands, it must be ready to sustain a *dialogue* with the cultures and the men of today. Authentic dialogue is difficult and very demanding. Today it is common to have recourse to opinion or to popular positions, but it is a rare achievement to penetrate to the shared base which is common to the various contrary positions, or to acquire the attitude of working together to achieve the totality of the truth. In the case of the recent dialogue within the commission appointed to investigate the causes of the terrorist attack on Madrid, the difficulty of a true dialogue with the other was graphically apparent. On the one hand, all claimed to be looking for the truth about what happened, and made reference to the facts, which coincide with the truth. Nevertheless, prior to any fact, an interpretation was present, and in a very Kantian sense it was treated as an *a priori*. Democritus long ago declared that the truth is hidden in a deep well, and if by chance it leaves its hiding place, it darts away from the eyes of those fortunate enough to catch a glimpse, never allowing itself to be caught. The PAST has an opportunity to engage in dialogue, but it is demonstrably a Herculean task.

The project of reforming the PAST requires a return to its origins. St. Thomas must be studied, but no longer as the only Christian philosopher, as Leo XIII had proposed. In the context of Leo's times, it was an urgent necessity to find a doctrinal nucleus which could be used to form thinkers in the academic centers of the Church. Rather, Thomas must be studied as an integral thinker, who unifies in an exemplary way the three wisdoms: metaphysical, theological and mystical. When Thomas speaks of himself and of the task that the Church has entrusted to him, he defines himself as a theologian or preaching friar, who chooses to spread the gospel by means of study and prayer. He converses with God in order to be able to speak of God. The PAST is oriented towards the study of this integral Christian thinker in order to imitate him, to understand him and to act with the same passion as he had in the search for the truth.

Against this background historical, as the 'spokesman' for *Fides et Ratio* and of continuity with *Aeterni Patris*, the reform of the statutes of PAST car-

ried out by John Paul II makes sense. We highlight some points of greater importance here.

The purpose of the PAST finds its realization in the study, understanding, defense and propagation of the teachings of St. Thomas, in accordance with the tradition it receives from its foundation by Leo XIII, from the documents of Vatican II and from the direction given to it by John Paul II. The promotion of Christian philosophy is entrusted to it, taking into account the totality of its teaching, which includes philosophy. With the passage of time, the horizons of its mission have widened. At the outset, the recovery of philosophy was primarily seen as a way to face the challenges of modernity. In the documents of Vatican II, the authority of the teaching of Thomas in dogmatic theology is made clear. The documents of the pontificate of John Paul II talk about the totality of the work of Thomas, that in addition to being *Doctor humanitatis*, he continues to be *Doctor divinitatis*. The ordinary members of the Academy have been raised from 40 to 50; all are appointed by the Holy See, and when reaching 80 years of age they are assigned the category of 'emeritus'.

Among the activities undertaken by the Academy are its meetings, publications and the various Congresses which it sponsors. All the members have as one of their duties the participation in the annual Assembly, and the international Congresses. The task of doing philosophy and theology requires an active presence in the forums of contemporary culture, as well as collaboration with similar organizations. In addition to the ordinary members, there is also a category of 'collaborating members', who have the required qualifications and are admitted by the Council. This category does not have *numerus clausus*. At the present time they number 100, but this number can grow in order to allow creation of work groups or in order to prepare documents on contemporary topics. In addition, the statutes of the PAST take into account its administration, in the hope that a foundation can be obtained which is analogous to that which gave the Academy its impulse in its first years, thanks to the liberal assistance of Leo XIII.

In these first six years of its new phase, the PAST has given proof of its vitality and it has made itself present in the panorama of culture. It has once again started to publish the journal of the Academy, *Doctor Communis*. In these years it has also published the documents of the plenary Assemblies, beginning in 2001, when the Assembly took as its subject the relation between the new phase of the PAST and the Encyclical *Fides et Ratio*. In 2001, the subject was the contemporary debate concerning truth. In 2002, the topic was the 'good', from diverse perspectives. In 2003, the

proposed subject was Christian humanism from the perspective of St. Thomas. In preparation for this current year we have the theme of the 'sacred' in today's culture.

The subject of Christian humanism from a Thomist perspective was addressed from diverse perspectives during the International Congress which took place from the 21st to the 25th of September 2003. The Academy in the second half of the 20th century decided to celebrate an International Congress every 10 years, in the first year of each decade. The last one was held in 1990 and another was due to be held in 2000. We felt it opportune to postpone it, given the abundance of Congresses in Rome during that jubilee year. It was requested of us that it not merely be a congress of the Academy, but that it also include SITA, the International Society of Thomas Aquinas. The Congress was a memorable and unique event, with great participation on the part of PAST members and of Thomists at an international level. The first volume of *acta* has already been published, an elegant volume of more than a thousand pages, and two more such volumes are on the verge of being published.

In order to complete the discussion of the mission of the PAST's new phase, I think it opportune to add two notes, one evoking the Allocutions of the Pope on the occasion of our Assemblies, and a second discussing the list of the present members of the PAST.

In this time of the PAST's second phase we have had four pontifical documents which bear upon the Academy. The first was the Motu Proprio *Inter Munera Academicarum* that we have already analyzed. In addition, on the occasion of our annual Assemblies, we have had the fortune to receive every year a greeting and a papal message.

On the 21st of June, 2001, when we were discussing the topic of truth, John Paul II expressed to us his lively esteem for the activities of the Academy, which are directed towards answering the questions which present-day culture raises. The search for and encounter with the truth is more difficult in our time, because of the widespread skepticism, relativism, agnosticism and nihilism, which are obstinate in denying the capacity of the human mind to know truth, especially the absolute and definitive truth. The PAST has an answer to this situation of the *pensiero debole*, and must imitate St. Thomas who is the 'apostle of the truth' and the model for all of those who seek truth.

On the 21st of June, 2002, the PAST received a papal message on the subject of the plenary session, which was to create a dialogue concerning the good, from a transcendental perspective that explores the relation

which the good bears to being, and for that reason also to God. Thomas has been proposed by the Church as a teacher of how to think and a model of the correct way to perform theology. In our time there is a radical forgetfulness of being, of God and of the soul. The great thinkers feel the anguish of not having the solution to the problems that they encounter. For that reason it has become necessary to return to metaphysics. In Thomas there is a circularity between being, truth and the good. And for that reason there is an answer to the problem of evil, which has once again become a central question for thinkers and for contemporary culture, which asks like Saint Augustine: *Unde malum?* Only in the mystery of Christ can a radical solution be found to the mystery of the man.

In 2003, the plenary session was moved to the month of September, in order to coincide with the International Congress dedicated to the subject of Christian humanism from a Thomist perspective. Pope John Paul II sent a Papal Discourse on the 21st of September, which was read in the opening session in the Palazzo della Cancelleria. The subject is a constant of his thought, which was already revealed in his first Encyclical, *Redemptor Hominis*, when he reminded the world that man is the primary road that the Church travels in order to announce salvation in Jesus Christ. Christ is the true way of man. At the beginning of the third millennium, it is necessary to remember the contribution of St. Thomas to an integral Christian humanism. This humanism has the capacity to understand the being and the purpose of man, as well as his dignity. The doctrine of St. Thomas took root deeply in the cultural history of the Middle Ages, but it also surpasses that age, helping us in this hour to save man, who knows more and more things about human beings, but is ignorant as never before about who he is. St. Thomas helps us in the task of making our way through this night, with his radical orientation towards the harmony between nature and grace. Grace does not destroy man, but perfects him and brings humanity to its fullness.

In the *Year Book* of the PAST we have the list of the 50 ordinary members of the PAST.

Gathering together these three moments of the PAST which I have evoked, its origin, history and mission, I believe that we have a vision of the PAST, as an element of the present-day panorama of St. Thomas, Patron of the Catholic Schools.

## BIBLIOGRAPHICAL NOTE

I have preferred to do without notes corresponding to the treated points, in order not to overload the text of the conference. For the interested reader, I indicate in this note some sources and some of my other studies on the subject.

- Piolanti, Antonio, *La Pontificia Accademia Romana di San Tommaso d'Aquino nel centenario della sua fondazione*, Vaticano, LEV, 1980.
- Mondin, Battista, 'Memoria Storica dell'Accademia', *Doctor Communis*, 2001, pp. 38-46.
- AA.VV., *Tommaso d'Aquino. Centenario dell'Enciclica 'Aeterni Patris'*, Rome, SITA, 1982.
- Ramirez, S., *De auctoritate doctrinali Sancti Thomae Aquinatis*, Salamanca, 1952.
- Lobato, Abelardo, 'Santo Tomás de Aquino en el magisterio de la Iglesia, desde la *Aeterni Patris* a Juan Pablo II', *Atti del VIII Congresso tomistico Internazionale*, vol. 3, pp. 7- 28.
- Lobato, Abelardo, 'La nuova Fase della PAST. Anno 2000', *Doctor Communis*, 2001, pp. 17-37.