

THE PONTIFICAL
ACADEMY OF
ST. THOMAS AQUINAS

Doctor
Communis

FASC. 1-2

“PRAEAMBULA FIDEI” E NUOVA APOLOGETICA

THE ‘PRAEAMBULA FIDEI’ AND THE NEW APOLOGETICS



Atti dell’VIII Sessione Plenaria • 20-22 giugno 2008

Proceedings of the VIII Plenary Session • 20-22 June 2008



VATICAN CITY
2008

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.E. Mons. MARCELO SÁNCHEZ SORONDO, *Prelato Segretario dell'Accademia*

Prof. LLUÍS CLAVELL, *del Consiglio Accademico*

Prof. ANGELO CAMPODONICO, *del Consiglio Accademico*

Rev. P. KEVIN FLANNERY, S.J., *del Consiglio Accademico*

Prof. RUSSELL HITTINGER, *del Consiglio Accademico*

Prof. ENRIQUE MARTÍNEZ, *del Consiglio Accademico*

DOCTOR COMMUNIS

**“PRAEAMBULA FIDEI”
E NUOVA APOLOGETICA**

Atti dell'VIII Sessione Plenaria,
20-22 giugno 2008

**THE ‘PRAEAMBULA FIDEI’
AND THE NEW APOLOGETICS**

Proceedings of the VIII Plenary Session,
20-22 June 2008

Indirizzo/Address

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

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS

DOCTOR COMMUNIS

“PRAEAMBULA FIDEI” E NUOVA APOLOGETICA

Atti dell'VIII Sessione Plenaria,
20-22 giugno 2008

THE 'PRAEAMBULA FIDEI' AND THE NEW APOLOGETICS

Proceedings of the VIII Plenary Session,
20-22 June 2008



VATICAN CITY 2008

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.

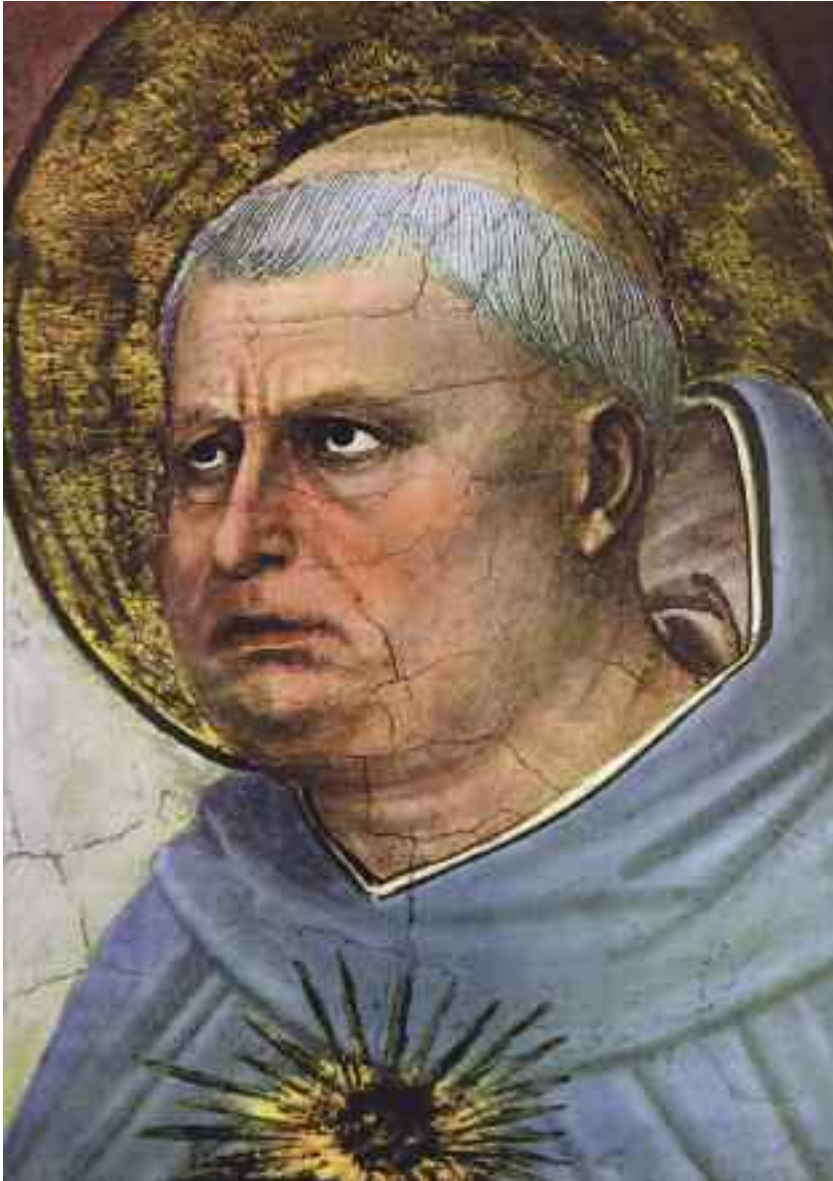
ISBN 978-88-88353-15-9

© Copyright 2008

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>Saluto di benvenuto del Presidente dell'Accademia</i> Edward Kaczynski, O.P.	17
<i>Commemorazione di Mieczysław Albert Krąpiec, O.P.</i> Zofia Zdybicka	18
<i>The Importance of a New Apologetics</i> William Levada	21
<i>Newman and Natural Religion: Ex Umbris et Imaginibus</i> Ralph McInerny	29
<i>Philosophy and the Preambles of Faith in Thomas Aquinas</i> John F. Wippel.....	38
<i>Realistic Practical Truth</i> Stephen L. Brock	62
<i>Apologetics in the Public Square</i> Mary Ann Glendon	76
<i>The New Evolutionistic Atheism and the Praeambula Fidei</i> Charles Morerod	87
<i>Scientisme et Apologétique</i> Georges Cottier	113

<i>Per una nuova coscienza della centralità di Cristo nella cultura contemporanea</i> Inos Biffi	125
<i>Moral Convictions and Evangelical Ethics</i> Jean-Louis Bruguès	136
<i>Statement</i>	145
APPENDICE/APPENDIX	
<i>La teologia di oggi ha bisogno di una nuova interpretazione filosofica della dottrina tommasiana dei "praeambula fidei"</i> Antonio Livi.....	151
<i>La razionalità dei tommasiani praeambula fidei e il fideismo di K. Barth, convergente con i neopositivisti</i> Umberto Galeazzi	176
<i>Apologetic Theology as Fruit of the Encounter between Christian Faith and Metaphysics</i> Horst Seidl.....	201

PROGRAMMA/PROGRAMME

VENERDÌ 20 GIUGNO 2008/FRIDAY, 20 JUNE 2008

16:00 *Introduzione e saluto di benvenuto/Introduction and Word of Welcome:*
Presidente dell'Accademia/President of the Academy Father Edward
Kaczynski

16:30 Relatore/Speaker:
H.Em. Card. William J. Levada: *The Importance of a New Apologetics/Importanza di una nuova apologetica*

17:00 Pausa/Break

17:30 Relatore/Speaker:
Prof. Ralph McInerny: *Cardinal Newman and Natural Religion/Il Cardinal Newman e la religione naturale*

18:15 Discussione/Discussion

19:00 Relatore/Speaker:
Prof. John Wippel: *The Praeambula and Philosophy/Praeambula e Filosofia*

19:45 Discussione/Discussion

20:00 Scelta dei tre Membri che prepareranno lo Statement/Choice of
three Members to prepare the Statement

20:30 Cena presso la Casina Pio IV/Dinner at the Casina Pio IV

SABATO 21 GIUGNO 2008/SATURDAY, 21 JUNE 2008

- 9:00 Relatore/Speaker:
Rev. Prof. Stephen Brock: *Realistic Practical Truth/Verità pratica realistica*
- 9:40 Discussione/Discussion
- 10:20 Pausa/Break
- 10:45 Relatore/Speaker:
Amb. Prof. Mary Ann Glendon: *Apologetics in the Public Square/Apologetica nella piazza pubblica*
- 11:25 Discussione/Discussion
- 13:00 Pranzo presso la Casina Pio IV/Lunch at the Casina Pio IV
- 15.00 Relatore/Speaker:
Prof. Charles Morerod: *The New Evolutionistic Atheism and the Praeambula Fidei/Nuovo ateismo evoluzionistico e praeambula fidei*
- 15:45 Discussione/Discussion
- 16.00 Relatore/Speaker:
H.Em. Card. Prof. Georges Cottier: *Scientism and Apologetics/Scientismo e apologetica*
- 16:45 Discussione/Discussion
- 17:00 Pausa/Break
- 17:30 Discussione sullo Statement preparato dai tre accademici ordinari/Discussion of the Statement prepared by Three Ordinary Academicians
- 19:00 Riunione di Consiglio/Council Meeting
- 20:00 Cena presso la Casina Pio IV/Dinner at the Casina Pio IV

DOMENICA 22 GIUGNO 2008/SUNDAY, 22 JUNE 2008

- 8:00 *Santa Messa*, Monastero "Mater Ecclesiae"/*Holy Mass*, 'Mater Ecclesiae' Monastery (Comunità delle Benedettine, Largo del Monastero, Città del Vaticano)
- 9:00 Relatore/Speaker:
Msgr. Prof. Inos Biffi: *Towards a New Awareness of the Centrality of Christ in Contemporary Culture/Per una nuova coscienza della centralità di Cristo nella cultura contemporanea*
- 10:10 Discussione/Discussion
- 10:50 Pausa/Break
- 11:10 Relatore/Speaker:
H.E. Msgr. Prof. Jean-Louis Bruguès: *Moral Convictions Today and Gospel Ethics/Convinzioni morali oggi ed etica evangelica*
- 13:00: Sessione riservata agli Accademici/Closed Session for the Academicians
- 13:30 Pranzo presso la Casina Pio IV/Lunch at the Casina Pio IV

LISTA DEI PARTECIPANTI
LIST OF PARTICIPANTS

Accademici/Academicians

Prof. Monsignor Inos Biffi
Piazza del Duomo, 16
I-20122 Milano (Italy)

Prof. Stephen L. Brock
Pontificia Università della Santa Croce
Via dei Farnesi, 82
I-00186 Roma (Italy)

S.E. Monsignor Jean-Louis Bruguès, O.P.
Segretario della Congregazione per l'Educazione Cattolica
V-00120 Città del Vaticano

Prof. Angelo Campodonico
Università di Genova
Dipartimento di Filosofia
Via Balbi, 4
I-16126 Genova (Italy)

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

Prof. Lluís Clavell
Pontificia Università della Santa Croce
Facoltà di Filosofia – Biblioteca
Via dei Farnesi, 82
I-00186 Roma (Italy)

Prof. Lawrence Dewan, O.P.
Dominican University College
96 Empress Ave
Ottawa, Ontario K1R 7G3 (Canada)

Prof. Joseph Di Noia, O.P.
Sottosegretario della Congregazione per la Dottrina della Fede
V-00120 Città del Vaticano

Prof. María C. Donadío Maggi de Gandolfi
Pontificia Universidad Católica Argentina
Facultad de Filosofía y Letras
Avda. Alicia Moreau de Justo 1500
1107 Buenos Aires (Argentina)

Prof. Leonard J. Elders, S.V.D.
Groot Seminarie "Rolduc"
Institut voor filosofie
Heyendahlleen, 82
NL-6464 EP Kerkrade (The Netherlands)

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

Prof. Umberto Galeazzi
Università degli Studi "G. D'Annunzio"
Facoltà di Lettere e Filosofia
Dipartimento di Filosofia, Scienze Umane e Scienze dell'Educazione
Via dei Vestini, 31
I-66013 Chieti (Italy)

Rev. P. Wojciech Giertych
Teologo della Casa Pontificia
Palazzo Apostolico
V-00120 Città del Vaticano

Prof. Russell Hittinger
The University of Tulsa
Dept. of Philosophy and Religion
600 S. College Ave
Tulsa, OK 74104 (USA)

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

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

Prof. Enrique Martínez
Universidad Abat Oliba CEU
Bellesguard, 30
08022 Barcelona (Spain)

Prof. Fernando Moreno
Universidad Gabriela Mistral
Avenida Ricardo Lyon, 1177
Providencia (Comuna)
Santiago (Chile)

Prof. Charles Morerod
Convento Santi Domenico e Sisto
Largo Angelicum, 1
I-00184 Roma (Italy)

Prof. Vittorio Possenti
Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze
Università Ca' Foscari di Venezia
Palazzo Nani Mocenigo
Dorsoduro, 960
I-30123 Venezia (Italy)

Prof. Pedro Rodríguez
Universidad de Navarra
Facultad de Teología
Biblioteca de Humanidades
31080 Pamplona (Spain)

S.E. Monsignor Marcelo Sánchez Sorondo
Cancelliere della Pontificia Accademia delle Scienze
e delle Scienze Sociali
Casina Pio IV
V-00120 Città del Vaticano

Prof. Dr. Horst Seidl
Via del Pergolato, 84
I-00172 Roma (Italy)

Prof. Dr. Carlos Steel
Vice-dean Research
Institute of Philosophy, KU Leuven
K. Mercierplein, 3
B-3000 Leuven (Belgium)

Prof. Luca Tuninetti
Largo dell'Amba Aradam, 1
I-00184 Roma (Italy)

Prof. Robert Wielockx
Pontificia Università della Santa Croce
Facoltà di Teologia
Piazza di S. Apollinare, 49
I-00186 Roma (Italy)

Rev. Prof. John F. Wippel
School of Philosophy
The Catholic University of America
Washington, D.C. 20064 (USA)

Prof. Zofia Zdybicka
Ul. Konstantynów, 1
PL-20-708 Lublin (Poland)

Accademici Onorari/Honorary Academicians

S.E. Cardinal Georges M.M. Cottier O.P.
V-00120 Città del Vaticano

S.E. Monsignor Javier Echevarría
Prelatura Opus Dei
Viale Bruno Buozzi, 73
I-00197 Roma (Italy)

S.E. Cardinal William J. Levada
Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede
V-00120 Città del Vaticano

Segreteria di Stato/Secretariat of State

S.E. Monsignor Fernando Filoni
Sostituto per gli Affari Generali della Segreteria di Stato
Segreteria di Stato
V-00120 Città del Vaticano

Esperti non Accademici/Experts non Academicians

H.E. Ambassador Mary Ann Glendon
Ambasciata degli Stati Uniti c/o Santa Sede
Villa Domiziana
Via delle Terme Deciane, 26
I-00153 Roma (Italy)

Observers

Rev.mo Monsignor Pasquale Iacobone
Pontificio Consiglio della Cultura
V-00120 Città del Vaticano

SALUTO DI BENVENUTO

EDWARD KACZYNSKI, O.P.

Eminenze ed Eccellenze Reverendissime e Voi tutti colleghi e membri della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino, il mio saluto cordiale e il mio ringraziamento per la Vostra presenza alla VIII Sessione Plenaria (2008) dedicata all'importanza della nuova apologetica che sarà presentata da Sua Eminenza il Cardinal William Levada. Successivamente il Professor Ralph McInerney presenterà il tema "Il Cardinale Newman e la religione naturale".

La problematica concernente il rapporto tra i *praeambula fidei* e la filosofia sarà affrontato dal Professor John Wippel, tra la verità e la ragione pratica dal Professor Stephen Brock; la Professoressa Mary Glendon invece si occuperà dell'Apologetica sulla piazza pubblica. Il problema tra l'ateismo evoluzionistico e i *praeambula fidei* lo presenterà il Professor Charles Morerod. Sua Eminenza il Cardinal Georges Cottier affronterà il problema tra lo scientismo e l'apologetica.

Alla fine della Sessione ci sarà una discussione sulla proposta (statement) preparata da tre accademici ordinari.

Domenica mattina saranno presentati due temi: "Per una nuova coscienza della centralità di Cristo nella cultura contemporanea" dal Professor Inos Biffi e "le convinzioni morali oggi ed etica evangelica" da Sua Eccellenza Monsignor Professor Jean Luis Bruguès.

Distinti ed Illustri Accademici, auspico a tutti un fecondo e proficuo lavoro di riflessione ed approfondimento sulla nostra problematica concernente la nuova apologetica.

Pertanto a tutti Voi vadano i miei più cordiali ringraziamenti per la partecipazione alla ottava Sessione Plenaria dell'Accademia di San Tommaso d'Aquino. Vi prego voler gradire i miei migliori auguri per tutti i lavori e per gli importanti risultati che saranno conseguiti.

COMMEMORAZIONE
DI MIECZYSLAW ALBERT KRAPIEC, O.P.
(25 maggio 1921 – † 8 maggio 2008)

- Dall’anno 1939 – domenicano,
- co-fondatore della scuola di filosofia di Lublin (PL),
- insigne filosofo e pensatore,
- rettore magnifico dell’Università Cattolica di Lublino (dal 1970 al 1983),
- iniziatore e presidente del Comitato Scientifico dell’Enciclopedia Universale di Filosofia.

1. *Gli studi*

- dottorato in filosofia sotto la direzione di Padre Jacek Woroniecki OP sul tema *De naturali amore Dei super omnia in creatura* (Angelicum, 1946),
- dottorato in teologia: *De amore hypostatico in Sanctissima Trinitate secundum Thomam Aquinatem* (Università Cattolica di Lublino, 1948),
- dall’anno 1951 fino alla morte – docente nell’Università Cattolica di Lublino: preside dell’Istituto di Metafisica e di Epistemologia – professore ordinario (1968); due volte eletto come decano della Facoltà di Filosofia e cinque volte come rettore dell’Università Cattolica di Lublino.

2. È stato il principale artefice della scuola di filosofia di Lublino. Negli anni cinquanta, la suddetta scuola raggruppò insigni filosofi, tra gli altri: Karol Wojtyła, Stefan Swieżawski, Stanisław Kaminski. In base alla grande tradizione della filosofia di Aristotele e di Tommaso d’Aquino e ricollegandosi alla realistica corrente neoscolastica del XIX e XX secolo, principalmente E. Gilson e J. Maritain, discussero con le principali correnti di filosofia contemporanea: neopositivismo, neokantismo, fenomenologia ed esistenzialismo.

In effetti di quanto sopra, nacque una sintesi originale della filosofia realistica, massimalistica e sapienziale. La metafisica costituisce la prima disciplina. Concentrata sull'esistenza dell'essere, è il fondamento del realismo ontico e di quello conoscitivo.

Questa filosofia era un antidoto contro la filosofia e l'ideologia marxista dominante nei paesi del blocco sovietico.

3. *Filosofia di M.A. Krąpiec*

Krąpiec svolgeva ricerche nel campo della:

- metafisica generale,
- metafisica della conoscenza,
- metodologia della metafisica,
- antropologia filosofica, etica,
- filosofia della legge, della politica, della cultura.

Gli studi di Krąpiec sono dominati dall'aspetto dell'esistenza dell'essere. Ne deriva il fatto che la sua filosofia costituisce un sistema compatto che spiega tutta la realtà. Nella sua metafisica, l'unità della conoscenza dell'uomo e del mondo è determinata dall'unità dell'essere.

La sua metafisica ha contribuito a numerose soluzioni originali, per esempio:

- indicazione dell'assolutamente originario, diretto giudizio esistenziale,
- individuazione del metodo di separazione metafisica,
- sottolineatura dell'importanza dell'integrale linguaggio metafisico,
- formulazione della teoria dell'analogia dell'essere e della conoscenza,
- elaborazione dell'etica individuale e sociale sulla base della legge naturale,
- elaborazione della concezione dell'uomo come persona sovrana e sovrapposizione su di essa della filosofia della cultura (scienza, etica, arte, religione),
- sottolineatura che l'unità e l'armonia dell'uomo con la realtà che lo circonda apre l'uomo all'Assoluto trascendente – Dio.

I suoi studi sono racchiusi in trentacinque opere e in quattrocento articoli, dissertazioni, studi. È stato promotore di trecento tesi di laurea e di sessanta tesi di dottorato di ricerca. Numerosi suoi discepoli sono divenuti professori nelle varie università, naturalmente dopo il cambiamento della situazione politica in Polonia.

4. *Membro effettivo*

- dell'Accademia Polacca delle Scienze (Varsavia),
- dell'Accademia Polacca delle Scienze e di Lettere di Cracovia,
- della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino,
- della Academia Scientiarum et Artium Europea (Salisburgo),
- della Società Internazionale Tommaso d'Aquino,
- della Société International pour l'Étude de la Philosophie Médiévale.

Presidente:

- della Società Polacca Tommaso d'Aquino,
- della Società Scientifica dell'Università Cattolica di Lublino,
- della Società Scientifica di Lublino.

Dottore honoris causa:

- dell'Università Cattolica di Leuven (Belgio),
- del Pontifical Institute of Mediaeval Studies of the University of Toronto (Canada),
- dell'Università di Tarnopol (Ucraina).

Nell'Ordine dei Domenicani: "Magister in Sacra Teologia".

Il Professor Krąpiec è ritenuto uno dei più distinti filosofi polacchi (come riporta il necrologio pubblicato dall'Accademia Polacca delle Scienze).

Era l'uomo di profonda fede, di coraggio intellettuale, l'uomo veramente libero indipendentemente dalle circostanze esterne. Era l'uomo che annunciava e difendeva la verità.

Sono molto eloquenti le circostanze della sua morte: seduto alla scrivania, impegnato nella correzione dell'ultima voce dell'Enciclopedia filosofica sopra menzionata, alla quale aveva dedicato gli ultimi anni della sua vita.

ZOFIA ZDYBICKA

THE IMPORTANCE OF A NEW APOLOGETICS

CARDINAL WILLIAM LEVADA

I thank Bishop Sánchez Sorondo for the invitation to participate in this Eighth Plenary Session of the Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas. The theme proposed for discussion is in my view a timely – even urgent – one for the new evangelization which the Servant of God Pope John Paul II set before the Church as the principal task of her mission at the beginning of the third millennium of Christianity.

The theme *'Praeambula Fidei' and a new apologetics* is illustrated by a passage taken from the Final Document of last year's Fifth General Conference of the Bishops of Latin America in Aparecida, Brazil, which I had the privilege of attending by reason of my appointment by Pope Benedict XVI. Bishop Sánchez reminded me that I had perhaps contributed to the formulation of this passage by an intervention at the Conference in which I urged attention to a 'new apologetics' to meet the many challenges facing the Church's faithful, especially in view of the at times massive defection of Catholics to the aggressive proselytizing of the so-called 'sects'. While the problem presented by the 'sects' was not a new one for the Bishops at Aparecida, neither was it addressed directly; perhaps the issue will need its own focused analysis in order not to be submerged in the vast array of social and pastoral considerations which the agenda proposed by CELAM put on the table.

But more to the point for this distinguished gathering regarding the timeliness of the theme would be the remarks of Pope Benedict to the American Bishops during his recent Apostolic Visit. There the Holy Father responded to three questions from American Bishops at the end of his discourse. The first of the questions asked him 'to give his assessment of the challenge of increasing secularism in public life and relativism in intellectual life and his advice on how to confront these challenges pastorally and evangelize more effectively'. During his response the Pope stated, 'In a society that rightly values personal liberty, the church needs to promote at every

level of her teaching – in catechesis, preaching, seminary and university instruction – an *apologetics* aimed at affirming the truth of Christian revelation, the harmony of faith and reason, and a sound understanding of freedom, seen in positive terms as a liberation both from the limitations of sin and for an authentic and fulfilling life’.

We can already infer from the brief remarks of Pope Benedict that apologetics has a double place in theology: it finds its place in fundamental theology, where the *praeambula fidei* contribute to the foundations of theological inquiry, and in pastoral theology, where theology is ‘inculturated’ (to use a popular post-conciliar term) in preaching, catechesis and evangelization. In both of these areas apologetics has all but disappeared, but the need for it is perennial, as a look at the history of Christian thought shows. Hence, in my view, a ‘new’ apologetics is not only timely but urgent from both the scientific and the pastoral point of view.

In the New Testament, the First Letter of Peter (3:15) provides the classic starting point for the project of apologetics: the NAB translation of the Greek uses the word ‘explanation’ to translate *apologia*; the RSV uses ‘defense’. ‘Always be ready to give an explanation (defense) to anyone who asks you for a reason for your hope. But do so with courtesy and respect’. If apologetics has been criticized, not always unjustly, for being too defensive or too aggressive, it is perhaps because the admonition to proceed with ‘courtesy and respect’ has been forgotten.

In his introduction to *A History of Apologetics* (1971), Avery Dulles said he did not intend to write ‘an apology for Christianity, still less an apology for apologetics’ (xvi). In this book Dulles examines the legacy of Christian apologists through the centuries: writers like ‘Clement and Origen, Eusebius and Augustine, Aquinas and Ficino, Pascal and Butler, Newman and Blondel’ (xv). I think his brief overview is instructive; Dulles writes:

‘The goals and methods of apologetics have frequently shifted. The earliest apologists were primarily concerned with obtaining civil toleration for the Christian community – to prove that Christians were not malefactors deserving the death penalty. Gradually through the early centuries the apologies for Christianity became less defensive. Assuming the counteroffensive, they aimed to win converts from other groups. Some were addressed to pagans, others to Jews. Subsequently apologetics turned its attention to Moslems, then to atheists, agnostics, and religious indifferentists. Finally apologists came to recognize that every Christian harbors within himself a secret infidel. At this point apologetics became, to some extent, a dialogue between the believer and the unbeliever in the heart of

the Christian himself. In speaking to his unregenerate self the apologist assumed – quite correctly – that he would best be able to reach others similarly situated’ (xvi).

Since this Plenary Session already has on its program a presentation of the preambles of faith from various aspects, I am well advised to leave the details of that question to the expert presenters who will follow me to the podium. For my purposes in underlining the importance of a new apologetics, it will suffice to recall that the preambles of faith provided a necessary introduction to or foundation for theology at least since the time of St. Thomas Aquinas, who dealt with them at length in his *Summa contra Gentiles*. These philosophical conclusions particularly about the human power to know objective truth, about the existence and spiritual nature of the soul, about the existence of a personal God, and about the necessity of religion were the necessary preparation both for theology and for practical apologetics.

My own preconiliar (Vatican II, that is) theology course *De Revelatione*, taught for the last time by Fr. Sebastian Tromp, S.J. in 1958, began with an introduction ‘de theologia fundamentali apologetica’, and proceeded along the classic lines to discuss the possibility and fact of revelation, and the testimony of Christ – his miracles and the fulfillment of Old Testament prophecies – that grounded the credibility of Christian revelation. I was ordained in 1961 and returned to Los Angeles to work in a parish and teach religion, including apologetics, to high school seniors. When I returned for my doctorate after the Council, I took a course on revelation from Tromp’s successor Fr. René Latourelle, S.J. In the span of those five years, the shape of the previous theology of revelation had changed drastically to the point where I think it is fair to say that apologetics no longer made an appearance in the theological curriculum. It is true, of course, that the directives for priestly formation continued to emphasize philosophy as a requirement for candidates for priesthood; the *praeambula fidei* would normally be presented there.

The transformation of apologetics into fundamental theology was under discussion throughout the period before the Council. Professor McInerny’s recent book on the *Praeambula Fidei* illustrates the interesting development of this transformation among Aquinas’ spiritual and intellectual ‘sons’ in the Dominican theological faculties. Latourelle prefers to speak of a ‘new image’ of fundamental theology, since the basic issues of revelation and credibility remain part of the discipline. In a 1980 article he lists the following developments in theology that contributed to the

changed status of apologetics: 'renewal in biblical and patristic studies that found a much richer reality in revelation and faith', and a renewed ecumenical impulse that changed the often aggressive and polemical attitude of the old apologetics into an openness for dialogue (cf. R. Latourelle, 'Nuova Immagine della Fondamentale', in: *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Latourelle – O'Collins, eds. Queriniana, Brescia, 1980).

The 'richer reality' contained in the teaching of the Second Vatican Council's Dogmatic Constitution on Divine Revelation *Dei Verbum* (chap. 1) has been illustrated in comparisons between this conciliar text and the previous chapters of *Dei Filius* promulgated at Vatican I almost 100 years before. For our purposes I will offer just two examples, glossed by excerpts from the commentary of then Prof. Joseph Ratzinger in the 5-volume *Commentary on the Documents of Vatican II*, edited by A. Grillmeier and published in 1969.

Dei Verbum 6 explicitly cites *Dei Filius*, albeit in abridged form, with regard to the ability to know God by human reason: 'The holy synod professes that 'God, the first principle and last end of all things, can be known with certainty from the created world, by the natural light of human reason (see Romans 1:20)'. Ratzinger's comments are pertinent to our question of a transition away from 'classical' apologetics: 'In 1870 people had started with the natural knowledge of God and had moved on from this to "supernatural" revelation. Vatican II has not only avoided the technical term *supernaturalis*, which belongs too much to the world of physical thinking (however indispensable the term may be for the time being), but followed the reverse procedure. It develops revelation from its Christological center, in order then to present the inescapable responsibility of human reason as one dimension of the whole. This shows that the human relation to God does not consist of two more or less independent parts, but is indivisibly one; there is no such thing as a natural religion in itself, but each religion is 'positive', though because of its very positivity it does not exclude the responsibility of thought, but includes it. Vatican II had no reason to suppress this basic idea developed with such care by Vatican I; on the contrary, in dealing with the onslaughts of atheism it will have increasing importance' (vol. 3, pp. 179-80).

How prophetic those words are, when we see the likes of Richard Dawkins and his fellow apostles of the so-called 'new' atheism addressing thousands on college campuses, with books caricaturing the doctrines and philosophy of the Christian tradition on the best seller lists. How ripe the times are for a new apologetics!

The second example is taken from the preceding chapter (no. 5) of *Dei Verbum*, which omits reference to the ‘exterior proofs of revelation, that is, divine facts, especially miracles and prophecies’ contained in chapter 3 of Vatican I’s *Dei Filius*, and focuses on the grace of God and the interior helps of the Holy Spirit (also taught by Vatican I) as necessary for the gift of faith. Ratzinger comments that ‘this is certainly not a denial or rejection of the teaching, so firmly insisted on by Vatican I, that revelation is attested through exterior signs, such as miracles and prophecies, but it is given a notably more modest place; faith appears as more inwardly orientated, and no further attempt is made to make the certainty of faith measurable by positivist criteria so that it may compete with the positivism which dominates all contemporary thinking’ (p. 178).

The key place of the external signs of miracles and prophecies in the ‘classic’ apologetics, both scientific and practical, had already become problematic due to the greater contextualization introduced by critical historical methods in the interpretation of Sacred Scripture, approved by Pope Pius XII in his 1943 Encyclical *Divino Afflante Spiritu*, to which Vatican II explicitly referred in making this approval its own in DV 12. As the almost half-century since Vatican II has amply indicated, some of the critical exegesis based on modernist principles and assumptions has undermined the ability of the faithful to accept the plain and common sense of the Scriptures. Ratzinger prophetically pointed to this situation in his commentary, ‘Even now, after the Council [1969], it is not possible to say that the question of the relation between critical and Church exegesis, historical research and dogmatic tradition has been settled’ (p. 158). At the very least, a solid understanding of Sacred Scripture, as the Church interprets it in her tradition, and is nourished by it in her liturgy and prayer, is essential for the development of a renewed apologetics in our time.

Six years ago, when I was Archbishop of San Francisco, I was invited to give a lecture at the Jesuit University of San Francisco; I chose as my topic ‘Toward a New Apologetics’. When I was preparing for the talk, I called Cardinal Avery Dulles to ask if he had ever fulfilled his desire to follow up his volume on the history of apologetics with a companion piece on the theory of apologetics, which would present the tasks, methods and prospects of apologetics in the light of the needs of the contemporary church. He sounded somewhat regretful that he had not. But the usefulness of such a work for a renewed apologetics seems undeniable.

In that talk I posed the question, What would a new apologetics look like? What I said then, seems still pertinent today.

In October of 1999, Pope John Paul II addressed his brother bishops making their *ad limina* visit from western Canada, inviting them to engage people of today in a dialogue which embodies four indispensable qualities – clarity, humanity, confidence and prudence. He suggested that these should mark the project of a ‘new apologetic’.

Cardinal Francis George, archbishop of Chicago, gave me a copy of his March 2000 Kenrick Lecture in St. Louis, titled ‘A New Apologetics for a New Evangelization’. He too emphasizes the importance of the notion of dialogue for the new evangelization and hence for the new apologetics as well. He speaks of dialogue with fundamentalists; he is more hopeful than I in this regard. Among the ‘fundamentalisms’, he singles out Islam. George says, ‘The most important conversation in the next 100 years will be between the two faiths that are growing most quickly in the postmodern era, Islam and Catholicism. If we can come together without the defensiveness of the past and the bloodshed of 1,000 years, during which Islam was a great threat to Christendom, we may be able to envision together a world that will be a better home for the human race’ (p. 348).

It is true that Thomas Aquinas wrote the apologetic *Summa contra Gentiles*, containing its classical appeal to reason to know the existence of God, with a dialogue with Muslims in mind. But it is not so easy to imagine the beginnings of a dialogue with the Taliban in Afghanistan; so we shall have to wait for developments within Islam itself – perhaps a Muslim Vatican II? – to see whether Cardinal George’s hope can be realized.

George calls for a new apologetics which is philosophically rigorous, biblically enriched, accompanied by a deep understanding of Catholic faith, respect and understanding of the positions of partners in dialogue (with appropriate scientific and secularist ‘sophistication’) – even if those partners are motivated by overt hatred for the Catholic Church.

To these thoughtful recommendations for a new apologetics provided by Pope John Paul and Cardinal George, I would only add these reflections of my own, conscious that today’s task requires an ever greater coherence between faith and life by the one who ‘gives an explanation or defense’ of his belief and hope in Christ.

A new apologetics for the new millennium should focus on the beauty of God’s creation. For this apologetic to be credible, we must pay greater attention to the mystery and the beauty of Catholic worship, of a sacramental vision of the world that lets us recognize and value the beauty of creation as a foreshadowing of the new heavens and the new earth envisioned in 2 Peter and the Book of Revelation. We must not hesitate to bow to the ground in reverence and take off our shoes when we stand on holy ground.

The witness of our lives as believers who put our faith into practice by work for justice and charity as followers who imitate Jesus, our Master, is an important dimension of our credibility as dialogue partners in a time of a new apologetics. Our solidarity with our fellow citizens, whose sense of responsibility may be partial but real – expressed in causes for the environment, for the poor, for economical justice – is important. At the same time, our ability to articulate the full vision of truth, justice and charity is essential to ensure that such witness and action is not just a passing phase, but can make a lasting contribution to the creation of civilization of love.

A dialogue about the meaning and purpose of human freedom is essential in today's culture. If freedom is directed toward reinforcing the individualism of a 'me-first' culture, it will never realize the potential imagined by the founders of the American democracy, much less by the One who made us in his own image and likeness as free to respond to the great gift of divine love.

We need to pursue the dialogue with science and technology. Many scientists speak of their personal faith; yet the public face of science is resolutely agnostic. Here is a fertile and necessary field for dialogue. Teilhard de Chardin attempted an apologetics with the world of science with great imagination, though not entirely successfully. Surely the new millennium will offer new opportunities to expand this key dimension of the dialogue between faith and reason.

Finally, a new apologetics must take into account the ecumenical and interfaith context of any dialogue about religious faith in a secular world. I do not suggest that the time for a specific *Catholic* apologetics has passed. But questions of spirit and faith engage all the great religious traditions and must be addressed with an openness to interfaith dialogue. Similarly, our ecumenical progress has shown us the many gifts we share in common with fellow Christians. Our apologetic will only be strengthened by common witness and testimony with them about the purpose of God's revelation in Christ.

As I reach my conclusion, I turn once again to Cardinal Dulles. In preparation for a new publication of his *Testimony to Grace*, the story of his conversion to Catholicism, Dulles drafted a new Afterword called 'Reflections on a Theological Journey'. One section of this reflection seems especially apropos here.

Dulles writes:

'Many Catholic theologians, unclear about the importance of the faith that comes through hearing, have been reluctant to align themselves with the call to proclaim the Gospel. Conservative

protestant groups, although they have a conception of the Gospel that I would regard as very inadequate, are far more committed to the task of evangelization. Having drifted away from the missionary commitments of their forebears, Catholics are only beginning to catch up with Pentecostal and Biblicist Protestants. Yet the Catholic Church, with its rich intellectual and cultural heritage, has resources for evangelization that are available to no other group. We need a more outgoing, dynamic church, less distracted by internal controversy, more focused on the Lordship of Jesus Christ, more responsive to the Spirit and more capable of united action' (p. 139).

How we might hope and pray with Cardinal Dulles that as we imitate the zeal of some of our fundamentalist brothers and sisters in proclaiming Christ, we might be able to share with them the riches of the Catholic and universal tradition of faith in Jesus Christ. This seems especially important to enable Catholics to counter an often over-simplified appeal made by so-called 'sects'.

The call for a new apologetics for the new millennium does not, in my view, amount to a 'mission impossible'. The spirit of contemporary society is skeptical of truth, of the claims to know the truth, even – or especially – of truth revealed by God. The relativization of truth is not the necessary precondition of real dialogue; the desire to know the other in the fullness of his or her humanity is. May it not be possible after all to find the truth of the mind and of the heart in just such a dialogue where there emerges what Christians have learned to be the mind and strength and heart and soul of the Gospel revealed in Jesus: that God is love, and that our creation in God's image and likeness makes all humanity able to love God above all things and love our neighbor as ourselves?

NEWMAN AND NATURAL RELIGION: EX UMBRIS ET IMAGINIBUS

RALPH McINERNY

Long before he became a Catholic, John Henry Newman considered himself to be one. Not a Roman Catholic, of course, but, as an Anglican, a member of the one, holy, catholic and apostolic church. That was the basic assumption of the Oxford Movement, which turned out to be what Newman felt called home to when he fell ill in Sicily in 1833. 'Lead kindly light, lead thou me on', he had written then, in one of his most famous hymns. And elsewhere: 'I have a work to do in England'. That was his conviction.

The work turned out to be the Tractarian movement, the Oxford Movement, of which upon his return he became the acknowledged leader. In the final tract, Tract 90, published in 1841, Newman argued that the 39 Articles of the Anglican church permitted, if they did not demand, a Catholic reading. One of the ironies of that great effort was that most of his fellow Anglicans were angered by the tracts; they considered themselves to be Protestants and suspected that Newman had already gone over to Rome. That still lay in the future, however, in 1845. 'Great deeds take time', he would write, but as he also wrote, he was then on his deathbed as an Anglican.

One of the most Catholic things about Newman, early and late, was his comparison of natural and supernatural religion. One can find in his discussion of them a teaching reminiscent of the *praeambula fidei*, although I have not encountered that phrase anywhere in his writings. But, if there are similarities, there are also differences, and precisely the kind of differences we learn to expect from Newman.

In what follows, I attempt a sketch of what we can learn from Cardinal Newman on the matter of the *praeambula fidei*, a sketch whose inadequacy I need not stress. Much of what I allude to here requires a much fuller treatment, one I hope to live long enough to undertake. But if the undertaker wins the race, I will be happy to have made even this poor contribution to the appreciation of the thought of John Henry Newman.

Newman's great doctrinal book is *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*.¹ Most of his writings can be characterized as occasional: he wrote in response to issues that arose as they happened to arise. Editor, journalist, pamphleteer, historian, novelist, poet, religious controversialist and, despite his demur, leader of a party, his pen seemed ever in his hand. And then there are the letters, thousands of them, collected now into thirty huge volumes. By contrast, and almost uniquely, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* is a book that he planned for many years to write.

In *The Oxford University Sermons*, all of them delivered when he was an Anglican, we find the first seeds of the later book. In 1830, Newman preached on 'The Influence of Natural and Revealed Religion' from his pulpit in St. Mary the Virgin. In 1839, five years after his sojourn in Sicily, he preached on 'Faith and Reason Contrasted as Habits of Mind', and two years later on 'The Nature of Faith in Relation to Reason'.² The fifteen Oxford University sermons were delivered over a span of fifteen years, more or less. He was but twenty-five when he preached the first. All of them are inchoate, elegant, suggestive, often tantalizingly so, when compared with the ultimate fruition of their ideas in the *Grammar of Assent*. That great work appeared in 1870, when its author was sixty-nine.

Can Newman be called a philosopher? Can he be called a theologian? Any attempt to withhold these titles from him would seem worse than churlish. For all that, he was largely an autodidact, an amateur in the best sense of the term, and a stylist who could turn the most difficult matters into limpid prose. We have his *Philosophical Notebook* which contains a first version of his preferred proof for the existence of God, that drawn from conscience, about which more later.

Any attempt to characterize Newman as a philosopher is difficult. He claimed Aristotle as his master;³ but he seems to mean the Aristotle of the

¹ Perhaps one should also include under that rubric *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. Foreword by Ian Ker. South Bend: University of Notre Dame Press, 1989.

² John Henry Newman, *Fifteen Sermons Preached Before the University of Oxford Between A.D. 1826 and 1843*. Introduction by Mary Katherine Tillman. South Bend: University of Notre Dame Press, 1997.

³ '...as to the intellectual position from which I have contemplated the subject, Aristotle has been my master'. *Grammar of Assent* (edition described below), p. 334. 'While the world lasts, will Aristotle's doctrine on these matters last, for he is the oracle of nature and of truth. While we are men, we cannot help, to a great extent, being Aristotelians, for the great Master does but analyze the thoughts, feelings, views and opinions of human kind. He has told us the meaning of our own words and ideas, before we were born. In many

Nicomachean Ethics and the *Rhetoric*. In his account of his earliest religious beliefs he says that he felt there were only two beings, God and himself.⁴ He found himself thinking of the external world as imaginary, of life as a dream. A misty unreal world does not seem to provide a basis for cosmological proofs of the existence of God. Yet Newman would always defend both the cogency and the importance of such proofs. But it is not in them that his natural theology finds its center.

Both Edward J. Sillem⁵ and Adrian J. Boekraad⁶ have studied Newman's philosophical and theological sources; what he read, what most influenced him. We are not surprised to see the influence of British philosophy on him, of Locke, Hume, and Mill. In theology there is of course Newman's lifelong interest in the Fathers. Boekraad dwells on Newman's knowledge of Scholasticism and of its revival in his life time. He read Kleutgen, Gratry, Delatte, Gioberti, Balmes.⁷ Just eight years after the publication of the *Grammar*, Leo XIII's encyclical *Aeterni Patris* appeared. Leo had created Newman cardinal, but surely it is not for that reason that Newman showed such keen interest in the encyclical.⁸

subjects, to think correctly, is to think like Aristotle, and we are his disciples whether we will or no, though we may not know it'. *The Idea of a University*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982, p. 83.

⁴ '...my mistrust of material phenomena, [and] making me rest in the thought of two and two only absolute and luminous self-evident beings, myself and my creator'. *Apologia pro vita sua*. Edited by Ian Ker. London: Penguin Books, 1994, p. 25.

⁵ John H. Newman, *The Philosophical Notebook*, Volume 1, Louvain: Nauwelaets, 1970. This volume considers Newman's sources; volume 2 gives the text of the notebook.

⁶ *The Argument from Conscience to the Existence of God According to J.H. Newman*. Louvain: Nauwelaets, 1961. The first one hundred pages or so discuss the background of the argument.

⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁸ In a letter to Pope Leo XIII, he wrote, 'I hope it will not seem to your Holiness an intrusion upon your time, if I address to you a few lines to thank you for the very seasonable and important encyclical which you bestowed upon us. All good Catholics must feel it a first necessity that the intellectual exercises without which the Church cannot fulfill her supernatural mission duly, should be founded on broad as well as true principles, that the mental creation of her theologians, and of her controversialists and pastors should be grafted on the Catholic tradition of philosophy, and should not start from a novel and simply original tradition, but should be substantially one with the teaching of St. Athanasius, St. Augustine, St. Anselm, and St. Thomas, as those great doctors in turn are with each other'. (Boekraad, p. 46) The roster of names as well as the notion that they are in agreement are both taken from *Aeterni Patris*.

If anyone is obliged to say 'I speak under correction' it is I, for I am no theologian and am too old to become one. All I can say is, I have no suspicion, and do not anticipate that I shall be found in substance to disagree with St. Thomas.⁹

When we look at the argument from conscience, we can see that Newman's own thinking was influenced by a later intellectual milieu. He begins with what looks like an invocation of the Cartesian *cogito*: consciousness of his own existence. But the self with which he begins is endowed with many faculties, and self-consciousness consists in awareness of their activities. Thus, it becomes *sentio ergo sum* and sensation is of something other than sensation. There is then, however subjective the beginning may appear, a realist basis for the argument.¹⁰

What Newman wants is a proof for the existence of God that is accessible to all. One does not prove that he himself exists, but starting from that self-evident premiss one can move to God, not immediately, but by consulting the operation of one's faculties. And the key faculty in Newman's proof is conscience.

'By conscience I mean the discrimination of acts as worthy of praise or blame'. It was not a particular judgment of conscience, e.g. that I should not steal this, that Newman is calling attention to. Rather it is the general fact of judgments of conscience, erroneous or not. In this sense, he maintained, conscience is the foundation of religion. Any judgment of conscience is a judgment of an act as right or wrong, *under a sanction*. The human agent is conscious that he is responsible, and responsible to someone. 'Conscience implies a relation between the soul and something exterior, superior to itself...' Conscience commands, praises or blames, threatens. 'That is Conscience, and from the very nature of the case, its very existence carries our minds to a Being exterior to ourselves; for else, whence did it come?'

That is the nub of the proof. Everyone is a moral agent. Moral judgments of right or wrong imply a lawgiver, one to whom the agent is responsible, someone superior to himself. Having a conscience provides all one needs in principle to recognize the existence of God. But who is this God?

The *Grammar* is divided into two great parts, the first concerned with assent and apprehension, the second with assent and inference, and each

⁹ *Ibid.*, p. 46.

¹⁰ The text of the argument runs from p. 103 to 125 in Boekraad and from p. 31 to 78 in *The Philosophical Notebook*.

part culminates in a discussion of natural religion. The first discussion follows on the establishment of the difference between notional and real assent and is concerned with belief in one God.

‘I shall consider “He is One”, not as a revealed truth, but as, what it is also, a natural truth, the foundation of all religion’.¹¹ The attributes of the one God are many, and Newman sets them down with obvious relish. Not only is He one, he is personal, the author, sustainer and finisher of all things, the life of law and order, the moral governor, one who is supreme and sole, unlike all other things, all of which are his creatures yet are distinct from and independent of Him, absolutely infinite, eternal, perfection itself, truth, wisdom, love, justice, holiness, omnipotent, omniscient, incomprehensible. The passage seems to have poured from Newman’s pen in a single flow. This, he concludes, is what Theists mean when they speak of God.

When St. Thomas lists the *praeambula fidei*, the list is never so long as Newman’s. God exists, is one, is cause, *et alia hujusmodi*. The unlisted attributes, like those explicitly named, are alike in this: men can come to know them from the things that are made. These are truths about God to which the mind is led from truths about the world and ourselves. The cause is gained from His effects.

And so it is with Newman. One assents to such attributes as the result of proofs and as such one’s assent to them is what Newman calls notional. ‘It is an assent following upon acts of inference, and other purely intellectual exercises; and it is an assent to a large development of predicates, correlative to each other, or at least intimately connected together, drawn out on paper...’¹² Any faithful reader of Newman will be struck by that phrase ‘drawn out on paper.’ In the *Apologia pro vita sua*, Newman speaks dismissively of ‘paper logic’. This may surprise, coming from one who clearly took such great pains in formulating his own arguments; it would be a fundamental error to think that Newman is disparaging logic, proof, argument. He is not. He would cede to no one in recognizing the importance of the correct use of the mind. But he is interested in something more, and it is that more that gives its distinctive character to whatever Newman wrote on what we may call the philosophy of religion. And what is that more?

Earlier, he had distinguished between notional and real assent. Proofs and arguments are the presupposition of notional assent. But can there be

¹¹ John Henry Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. Introduction by Nicholas Lash. South Bend: University of Notre Dame Press, 1979, p. 94.

¹² *Ibid.*, p. 95.

a more vivid assent than the notional to these truths, to the object of these truths? 'Can I enter with a personal knowledge into the circle of truths which make up that great thought? Can I rise to what I have called an imaginative apprehension of it? Can I believe as if I saw?'¹³

Everyone is familiar with the objection that a proof for God's existence, even if accepted as valid and cogent, does not change one's life. And of course there are significant differences between changing one's mind and changing one's life. In St. Thomas, the *quinque viae* are exercises of speculative intellect. If successful, they serve to move the mind from premisses to conclusion. To accept the proof is to change one's mind from not knowing to knowing. For one to change one's life involves practical reason, the reason that is triggered by the good, the desirable, and not simply by the true. It is Newman's great merit to have pondered the relationship between these two kinds of change. In his terminology, it is a distinction between notional and real assent to God's existence. And it is into the discussion of this that he introduces the proof from conscience. The link between the notional and real is moral obligation.

It is from reflection on how God is given to conscience that we come to knowledge of what God is. This is how 'we gain an image of God and give a real assent to the proposition that He exists'.¹⁴ And he makes it clear that he is speaking here of natural religion.¹⁵

One might wonder about the priority between the notional and real. Which comes first? On the one hand, the transition seems to be from a notional assent to the existence of God to the acquisition of a vivid and personal knowledge of God. On the other hand, judgments of conscience seem to provide the starting point, such that notions of the nature of God are gleaned from them. There is no doubt that Newman can puzzle us here. His resolution is that, while these two are distinct, they are two aspects of a single thing, interdependent. But it seems difficult to think of them as simultaneous if notional assent can take place without real assent. I do not know how to resolve this issue in Newman.

¹³ *Ibid.*, pp. 95-6.

¹⁴ *Grammar*, p. 97.

¹⁵ 'This vivid apprehension of religious objects, on which I have been enlarging, is independent of the written records of Revelation; it does not require any knowledge of Scripture, nor of history or teaching of the Catholic Church', p. 107. All these attributes, he adds, 'are traced out in the twilight of Natural Religion'.

Just as the discussion of natural religion in the first part of the *Grammar* follows on the establishment of the distinction between notional and real assent, so that of the second part follows on the famous discussion of the Illative Sense. And like the first discussion, the second has conscience at its very heart. I have argued elsewhere that the Illative Sense is the generalization of prudence, phronesis, over the speculative and well as the practical realm.¹⁶

Though Aristotle, in his Nicomachean Ethics, speaks of φρόνησις as the virtue of the δοξαζτικον 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, ἀληθεύειν τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι (*ibid.* 3), he does not treat of it in that work in its general relation to truth and the affirmation of truth, but only as it bears on τὰ πρακτὰ¹⁷

In Aristotle, prudence is a virtue of practical intellect whose judgments direct choice in contingent matters and presuppose an appetitive ordering to the good. The judgments of speculative intellect are true because of the mind's conformity with what is, whereas the truth of the practical intellect consists of the mind's conformity with rectified appetite. Recall the famous passage from St. Thomas,

Ad tertium 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, quae voluntate humana non fiunt: sed solum in contingentibus quae possunt a nobis fieri, sive sunt agibilia interiora, sive factibilia exteriora.¹⁸

Newman is perfectly well aware that Aristotle confines prudence to the realm of contingency, but it is as if he wishes to treat that restriction as itself

¹⁶ See Ralph McInerny, *Characters in Search of Their Author: The Gifford Lectures, Glasgow 1999-2000*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001, p. 100 ff.

¹⁷ *Op. Cit.*, p. 277, note 1.

¹⁸ *Iallae*, q. 57, a. 5, ad 3.

contingent. What the doctrine of the illative sense does is to extend the kind of judgment prudence is over theoretical as well as practical matters. Is this to be regarded as confusion?

Students of Thomas Aquinas will approach this question through the relationship between the intellectual and moral virtues. To do this is seemingly to exacerbate the problem. There are virtues of both speculative and practical intellect, the latter being two, art and prudence. Art like the virtues of the speculative intellect is a skill which enables one to make well but which does not include any appetitive disposition to do so, no more than possessing geometry prompts us to prove theorems. The *use* of such virtues is a different matter from having them, and one can use them well or badly. Furthermore, there is a sense of using them well which is not tantamount to one's being good *tout court*. One can be a good geometer and a bad man. An abortionist might be a skillful surgeon.

This, it seems to me, is all the opening Newman needs for his generalization of prudence. All human acts should come under the direction of prudence, because every human act should be directed to our over-all good, even the act of doing metaphysics. Thomas, we remember, insists that there are moral virtues which govern the intellectual life, just as it can be vitiated by bad habits. In *The Idea of a University*, Newman speaks of an 'intellectual religion', a 'godless intellectualism', and illustrates what he means by describing the death of Julian the Apostate as described by Edward Gibbon. Sounding a bit like Doctor Johnson, Newman speaks of the 'godless intellectualism' of Gibbon.¹⁹ All the lectures about the university can be said to embody Newman's conviction that education is more than the cultivation of the mind, it is the cultivation of the person.

The writings of Cardinal Newman provide us with an enormous treasury which when drawn upon can enable us to avoid turning natural theology into a mere intellectual game, a matter of 'paper logic' in Newman's phrase. He enables us to see how the questions natural theology addresses arise out of antecedent experiences. The question 'Is there a God?' does not just pop up. Perhaps no important questions does. Wonder is the great pre-

¹⁹ After quoting Gibbon's account of Julian's end, Newman writes, 'Such, Gentlemen, is the final exhibition of the Religion of Reason: in the insensibility of conscience, in the ignorance of the very idea of sin, in the contemplation of his own moral consistency, in the simple absence of fear, in the cloudless self-confidence, in the serene self-possession, in the cold self-satisfaction, we recognize the mere Philosopher'. *Idea of a University*, p. 149.

supposition of philosophy, as both Plato and Aristotle noted, and it is persons who wonder, not disembodied minds. *Philosophice loquendo*, the ultimate assuagement of wonder is found in such knowledge as we can attain of God. And on that knowledge should follow what Newman calls real assent, a personal relation to God, worship. That this is not fanciful will be clear to anyone who ponders the magnificent discussions of the divine attributes in Book Twelve of the *Metaphysics*, keeping in mind the discussion of contemplation at the end of the *Nicomachean Ethics*.

St. Thomas's rapid summary of proofs of God's existence in the *quinque viae* is too often presented to students without prelude, without paying attention to how the profound personal question to which they provide an answer arises. Those proofs, as we know, are meant as reminders to the beginner in theology of what he has already achieved in philosophy. When philosophy is no longer seen as the love of wisdom, it cannot fulfill its function as the *ancilla theologiae*.

Well, one could go on. Perhaps these few remarks can indicate the enormous importance of Cardinal Newman for natural theology, for the discussion of the preambles of faith. That importance is nowhere more evident than in his treatment of university education. It is no accident that Pope John Paul II, in his *Ex corde ecclesiae*, begins with a reference to Newman's *Idea of a University*. The present tendency of Catholic universities to model themselves on their secular counterparts, to see themselves primarily as institutions of research, threatens to separate them not only from the personal context of education but also from the sustaining context of the faith. Let us not ape Gibbon, as Newman describes him. Let us avoid what he calls the Religion of Intellect and restore the intellectual life to the moral and religious context in which alone it can flourish. Let us read again Ser-tillanges' *La vie intellectuelle*.

On the memorial window honoring Newman in Oriel College we find the words, *Ex umbris et imaginibus ad veritatem*. From shadows and images to the truth. The words are taken from Newman's gravestone at Rednal. They describe not merely his own life, but the common human itinerary. Out of confusion and failures we advance to the truth, to the truth that will set us free.

PHILOSOPHY AND THE PREAMBLES OF FAITH IN THOMAS AQUINAS

JOHN F. WIPPEL

One of Thomas Aquinas's most important explicit discussions of the preambles of faith appears in his Commentary on the *De Trinitate* of Boethius, at q. 2, a. 3. There he asks whether in the science of faith which deals with God one is permitted to use philosophical arguments and authorities. He responds that the gifts of grace are added to nature in such fashion that they do not destroy nature but perfect it. Therefore, the light of faith, which is given to us as a grace (*gratis*), does not destroy the natural light of reason, which is divinely instilled in us. While the natural light of the human mind is insufficient to manifest those things which are made known to us by faith, he insists that it is not possible for those things which are handed down to us by God through faith to be contrary to those which are instilled in us by nature, that is to say, to be contrary to those things which we discover by using natural reason. For one or the other would have to be false and, since both of these ultimately come to us from God, God himself would then be the author of falsity, something which is impossible. Rather, Thomas continues, because in imperfect things some imitation of perfect things is to be found, among those things known to us by natural reason are certain likenesses of those things given to us by faith.¹

¹ *Exp. In De Trinitate*, q. 2, a. 3 (Leon. 50.98:114-99:130): 'Respondeo. Dicendum, quod dona gratiarum hoc modo naturae adduntur, quod eam non tollunt sed magis perficiunt; unde et lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis rationis divinitus nobis inditum. Et quamvis lumen naturale mentis humanae sit insufficiens ad manifestationem eorum quae manifestantur per fidem, tamen impossibile est quod ea quae per fidem traduntur nobis divinitus, sint contraria his quae sunt per naturam nobis indita: oporteret enim alterum esse falsum, et cum utrumque sit nobis a Deo, Deus nobis esset auctor falsitatis, quod est impossibile; sed magis, cum in imperfectis inveniatur aliqua imitatio perfectorum, in ipsis quae per naturalem rationem cognoscuntur sunt quaedam similitudines eorum quae per fidem sunt tradita'.

Having laid down this fundamental principle for his defense of harmony between faith and reason, Thomas goes on to apply this same general conclusion to the relationship between faith and philosophy. Just as *sacra doctrina* is based on the light of faith, so is philosophy based on the light of natural reason. Hence it is also impossible for those things which pertain to philosophy to be contrary to things which are of faith, even though the former fall short of the latter: 'Nonetheless they [the things established by philosophy] contain certain likenesses and certain preambles to them, just as nature is a preamble for grace'.²

Well aware as he was of conflicts between views contained in the writings of some philosophers and the teachings of Christian faith, Thomas also comments that if something is found in the sayings of the philosophers which is contrary to faith, this is not really philosophy but rather an abuse of philosophy following from a deficiency on the side of reason. Therefore, by using the principles of philosophy it is possible to refute an error of this kind, either by showing that it is completely impossible, or else by showing that it is not necessary. Here, of course, he is allowing for the difference between truths contained in revelation which can never be demonstrated by natural reason – revealed mysteries, we may call them – and other truths which, although they too are contained in revelation, can also be established by natural reason. And so he continues, just as those things that are of faith (revealed mysteries) cannot be demonstrated, so too, certain things that are contrary to them cannot be demonstrated to be false. But by using the principles of philosophy one can at least show that positions that contradict matters of faith are not necessary, that is to say, not demonstrated. Unexpressed here is Thomas's recognition that if one could demonstrate the falsity of a denial of a revealed mystery, one would in effect demonstrate the truth of that same mystery.³

In applying the above thinking to the main question at issue in article 3 – whether it is permissible to use philosophical arguments and authorities in sacred teaching – Thomas concludes that one can do so in three ways. The first of these is of greatest interest to the theme of this paper since, according to Thomas, one may use philosophy in sacred teaching in order to demonstrate preambles of faith, which, he explains, it is necessary for one

² Leon. 50.99:131-137. Note especially: 'Continent tamen aliquas eorum similitudines et quaedam ad ea praeambula, sicut natura praeambula est ad gratiam'.

³ Leon. 50.99:137-147.

to know in one's faith, 'such as those things which are proved by natural arguments about God, such as that God exists, that God is one, and other things of this kind concerning God or concerning creatures which are proved in philosophy, and which faith (pre)supposes'.⁴ Second, one may use philosophy in *sacra doctrina* in order to illustrate (*ad notificandum*) by certain likenesses things which are of faith, as Augustine did in his *De Trinitate*. Thirdly, as he repeats a point he had previously made, one may use philosophical argumentation to resist attacks against the faith either by showing that those attacks are false or else by showing that they are not necessary.⁵

As regards preambles of faith, here Thomas has indicated that they are certain truths which faith presupposes, and which philosophy *demonstrates*. And then, lest the reader remain in doubt about his meaning, he has specified, 'such as those which are *proved* about God, such as that God exists, that God is one, and other things of this kind concerning God or concerning creatures which are *proved* in philosophy, and which faith (pre)supposes'. I would note Thomas's usage here of two terms – 'demonstrate' and 'prove' and that in this context he treats them as equivalent. Hence, there can be no doubt that Thomas Aquinas holds that natural reason can demonstrate such preambles of faith, beginning with the existence of God. As we shall see below, this is a position which he reasserts in other writings. Here, too, in addition to the fact that God exists, he explicitly mentions the conclusion that God is one, and refers to other similar truths as well, but without specifying them. I would also note that here he has referred to other truths of this kind concerning God *or concerning creatures* which are proved in philosophy and which faith presupposes.

One challenge in interpreting his thinking on this issue is to determine the number of truths concerning God or concerning creatures that, according to Thomas, may be demonstrated philosophically and are presupposed for faith, in other words, the number of preambles of faith. A second issue has to do with Thomas's reference to these truths – preambles of faith – as (pre)supposed for faith. He cannot mean that every Christian must first have demonstrated one or more of the preambles such as the existence of

⁴ Leon. 50.99:148-154. Note especially: 'primo ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei, quae necesse est in fide scire, ut ea quae naturalibus rationibus de deo probantur, ut deum esse, deum esse unum et alia huiusmodi vel de deo vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit'.

⁵ Leon. 50. 99:154-161.

God before making an act of faith. As he himself brings out explicitly in other contexts, e.g., *Summa contra Gentiles* I, c. 4, to demonstrate or prove that God exists is a very difficult enterprise for human beings, so much so that, in fact, the majority of them will never succeed in doing this. Before pursuing this further, in light of the general theme of this meeting – *The ‘Praeambula Fidei’ and the New Apologetics* – I would note in passing that both the first way in which philosophy may be of service to sacred teaching (by demonstrating preambles of faith) and the third (by offering philosophical arguments against those who contradict truths of faith) may be regarded as apologetical and hence that here as elsewhere, Thomas recognizes both a positive side and a negative side in the use of philosophical argumentation for apologetical purposes. In this paper, however, I propose to concentrate on Thomas’s general thinking on preambles of faith in this and other texts, and in a second part to seek for additional textual evidence to help one determine how many truths he includes or would include under this general heading – preambles of faith.

I.

The text I have been following, taken from Thomas’s Commentary on the *De Trinitate* of Boethius, is usually dated in 1257-1258 or perhaps at the beginning of 1259.⁶ Very shortly thereafter in this same work, at q. 3, a. 1 Thomas uses the terms ‘preamble’ and ‘preambulatory’ in somewhat different but related senses, that is, to refer to other sciences as preparatory sciences (*in scientiis praeambulis*) for metaphysics, and to refer to the many *praeambula* required to reach knowledge of divine things.⁷ But common to all of these usages is the notion that a preamble is something that is in some way presupposed for something else.

As regards his understanding of preambles of faith, one can already find the fundamentals of his thinking concerning this in other texts such as his

⁶ See J.-P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas, Vol. 1: The Person and his Work* (rev. ed., Washington, D.C., 2005), pp. 68, 345. Here I will follow Torrell’s dating for all of Thomas’s works.

⁷ See Leon. 50.107:117-121: ‘quia scientia quae est de causis ultimis, scilicet metaphysica, ultimo occurrit homini ad cognoscendum, et tamen in scientiis praeambulis oportet quod supponantur quaedam quae in illa plenius innotescunt’: and p. 108:145-150: ‘Tertio propter multa praeambula quae exiguntur ad habendam cognitionem de deo secundum viam rationis: requiritur enim ad hoc fere omnium scientiarum cognitio, cum omnium finis sit cognitio divinatorum, quae quidem praeambula paucissimi consequuntur’.

earlier Commentary on the *Sentences*, Bk III, d. 24, a. 2, sol. 2. There he writes that something can belong to faith either *per se* or *per accidens*. What belongs to faith *per se* pertains to it always and everywhere (*semper et ubique*); but what belongs to faith *per accidens* pertains to it only in this or that individual, but not in every human being. Here, then, he is distinguishing between certain truths which can be accepted only on faith – revealed mysteries, we may again call them – and other truths which, while they may be accepted on faith by this or that individual, are capable of being demonstrated philosophically.⁸

In developing his understanding of these, Thomas then notes that there are certain things that are prior to faith (*praecedentia ad fidem*), which are matters of faith only *per accidens*, insofar as they surpass the capacities of this or that individual, but which can be demonstrated and known (*possunt demonstrari et sciri*). Here, too, he offers as an example the truth that God exists. This can be demonstrated and known, even though it can only be believed by someone whose intellect has not yet reached a demonstration of it. These truths which are prior to faith (*praecedentia ad fidem*) are his equivalent here for what he will later refer to as ‘preambles of faith’.⁹

Shortly thereafter in d. 24 of this same Commentary, at art. 3, sol. 1, Thomas returns to this theme. He recalls that it was necessary for faith to be available both with respect to those truths that are absolutely beyond human reason’s ability to discover, and with respect to other truths that are beyond human reason’s ability in some individuals, but not in all. As regards this second kind of truth concerning divine things, he now writes that when grace perfects some interior affection of the soul (*affectum*), it presupposes nature precisely because it perfects it; so too, in like manner, natural knowledge ‘stands under’ (*substernitur*) faith. He explains that faith presupposes such natural knowledge and thus reason can prove that God exists, that God is one, incorporeal, intelligent, and others things of this kind. Thomas comments that faith sufficiently inclines one to an

⁸ *Scriptum super Sententiis* III, d. 24, a. 2, sol. 2 (M.F. Moos, ed.), vol. 3, p. 769. Note esp.: ‘Et quod per se pertinet ad fidem, pertinet ad eam semper et ubique; ideo quod pertinet ad fidem ratione huius vel illius, non est fidei per se, sed per accidens. Sic ergo quod simpliciter humanum intellectum excedit ad Deum pertinens, nobis divinitus revelatum ad fidem per se pertinet. ...Sed quaedam quae sunt praecedentia ad fidem, quorum non est fides nisi per accidens, in quantum scilicet excedunt intellectum huius hominis et non hominis simpliciter, possunt demonstrari et sciri, sicut hoc quod est Deum esse: quod quidem est creditum quantum ad eum cuius intellectus ad demonstrationem non attingit...’.

⁹ See the text cited in the previous note.

acceptance of such truths so that someone who cannot attain natural proof for them may assent to them by means of faith. In support of the need for faith in (and hence the need for revelation of) such naturally knowable truths about God and divine things, he cites five reasons originally offered by Moses Maimonides in his *Guide*. He will repeat these five reasons in his Commentary on the *De Trinitate*, and will later reduce them to three major arguments with appropriate supporting arguments in *Summa contra Gentiles* I, c. 4 in order to explain why it was fitting for God to reveal such naturally knowable truths to human beings. The third of these five reasons notes that many things are presupposed (*praexiguntur*) if one is to follow the path of reason in knowing about divine things, since almost the whole of philosophy is ordered to a knowledge of divine things, and only a few could achieve this.¹⁰

While replying to the first objection in this same text from his Commentary on *III Sentences*, d. 24, Thomas follows up on this point. Since natural knowledge of God will be acquired only late in life, and since our entire lives should be guided throughout by our knowledge of God, it is necessary that those truths that are naturally knowable about God should be held by faith from the beginning of our lives insofar as they are presupposed for faith and are not yet naturally known by us.¹¹

¹⁰ See Moos ed., pp. 773-74. Note especially: 'Sicut autem est in gratia perficiente affectum quod praesupponit naturam, quia eam perficit; ita et fidei substernitur naturalis cognitio quam fides praesupponit et ratio probare potest; sicut Deum esse et Deum esse unum, incorporeum, intelligentem et alia huiusmodi. Et ad hoc etiam sufficienter fides inclinatur, ut qui rationem ad hoc habere non potest, fide eis assentiat. ...Tertio, quia ad cognitionem divinorum per viam rationis multa praexiguntur, cum fere tota philosophia ad cognitionem divinorum ordinetur: quae quidem non possunt nisi pauci cognoscere. Et ideo oportuit fidem esse ut omnes aliquam cognitionem de divinis haberent'. For the five reasons taken from Maimonides also see *In De Trinitate*, q. 3, a. 1 (Leon. 50.108:131-163, and n. 7 above for the third reason); *De Veritate*, q. 14, a. 10 (Leon. 22.2.467:184-209). For these as reduced to three major reasons see CG I, c. 4 (as already mentioned); ST I, q. 1, a. 1; ST II-II, q. 2, a. 4. For these in Maimonides see his *Dux seu Director dubitantium aut perplexorum* I, c. 33, ed. Justiniani (Paris, 1520; repr. Frankfurt, 1964), ff. 12v-13v=*The Guide of the Perplexed* I, c. 34, S. Pines, tr. (Chicago, 1964), pp. 72-79.

¹¹ 'Alia autem cognitio Dei est commensurata nostrae naturae, scilicet per rationem naturalem. Sed quia haec habetur in ultimo humanae vitae, cum sit finis, et oportet humanam vitam regulari ex cognitione Dei, sicut ea quae sunt ad finem ex cognitione finis, ideo etiam per naturam hominis non potuit sufficienter provideri quantum etiam ad hanc cognitionem Dei. Unde oportuit quod per fidem a principio cognita fierent, ad quae ratio nondum poterat pervenire; et hoc quantum ad ea quae ad fidem praexiguntur' (*In III Sent.*, d. 24, a. 3, Sol. 1, ad 1 [Moos ed., Vol. 3, p. 774]).

At approximately the same time when he was writing his Commentary on the *De Trinitate*, in his *De Veritate*, q. 14, a. 9, Aquinas distinguishes between two ways in which something can be an object of faith or belief (*credibile*) – either in the absolute sense because it is beyond the capacity of any human intellect, or only with respect to some individuals but not with respect to all, such as those truths which can be known demonstratively about God such as that he exists, or is one, or is incorporeal, and things of this type. And in replying to objection 8 Thomas observes that insofar as it can be demonstrated that God is one, this is not an article of faith but is presupposed for articles of faith; for the knowledge of faith presupposes natural knowledge just as grace presupposes nature.¹²

As one moves forward in time past Thomas's Commentary on the *De Trinitate*, one finds much valuable information concerning preambles of faith in the *Summa contra Gentiles* (1259-1264), even though this precise terminology does not appear there. But before examining this work, I will first turn briefly to the *Summa theologiae* I, q. 2, a. 2, ad 1 where this terminology is to be found. There Thomas writes:

To the first therefore it must be said that God exists and other things of this kind which can be known by natural reason about God, as is said in Romans [1:19-20], are not articles of faith but preambles to the articles [of faith]. For faith presupposes natural knowledge just as grace presupposes nature and perfection presupposes something that can be perfected.¹³

And in ST II-II, q. 1, a. 5, ad 3, Thomas answers an objection against his view that it is impossible for the same thing to be known and believed by the same person at the same time. The third opening argument reasons that those things which have been demonstratively proved are known. But cer-

¹² 'Aliquid vero est credibile non simpliciter sed respectu alicuius, quod quidem non excedit facultatem omnium hominum sed aliquorum tantum, sicut illa quae de Deo demonstrative sciri possunt, ut Deum esse, vel Deum esse unum aut incorporeum, et huiusmodi' (Leon. 22.2.463:121-134); also see p. 464:196-200. For discussion of many of these texts and a strong defense of the role of preambles in Thomas's thinking see R. McInerny, *Praeambula Fidei. Thomism and the God of the Philosophers* (Washington, D.C., 2006), Part I, esp. pp. 26-32.

¹³ 'Ad primum ergo dicendum quod Deum esse et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. non sunt articuli fidei sed praeambula ad articulos. Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem sicut gratia naturam et ut perfectio perfectibile. Nihil tamen prohibet illud quod per se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile qui demonstrationem non capit' (Leon. 4.30).

tain things contained in faith have been demonstratively proved by the philosophers, such as that God exists, God is one, and other things of this kind. In response to this Thomas counters:

In reply to the third it must be said that those things which can be demonstratively proven are to be included among those things that are to be believed not because there is faith in the absolute sense concerning them on the part of all, but because they are presupposed (*praeelegantur*) for those things which are of faith and it is necessary that they be presupposed at least on faith by those who do not grasp a demonstration of them.¹⁴

In sum, therefore, although there is some fluctuation in his terminology, Thomas's understanding of preambles of faith is essentially the same in all the texts we have considered.

I noted above that Thomas clearly does not hold that one must have already demonstrated preambles of faith such as the existence of God before making an act of faith. In a number of the texts considered above, he has referred to preambles of faith or to naturally knowable conclusions about God as presupposed for faith. Just what does he mean by this? He seems to mean that certain articles of faith logically presuppose certain preambles of faith, but not chronologically; for instance, for God to be three and one (an article of faith), God must exist. Since God's existence can be demonstrated, this is a preamble of faith. Hence, if someone succeeds in demonstrating this preamble, one will have deepened one's understanding of God and will have advanced in the pursuit of wisdom; but such a person will not in any way have reached scientific knowledge of the article of faith itself.¹⁵

¹⁴ 'Ad tertium dicendum quod ea quae demonstrative probari possunt inter credenda numerantur, non quia de ipsis sit simpliciter fides apud omnes; sed quia praeelegantur ad ea quae sunt fidei, et oportet ea saltem per fidem praesupponi ab his qui horum demonstrationem non habent' (Leon. 8.17). Also see II-II, q. 2, a. 10, ad 2: 'Sed rationes demonstrativae inductae ad ea quae sunt fidei, praeelegantur tamen ad articulos, etsi diminuant rationem fidei, quia faciunt esse apparens id quod proponitur; non tamen diminunt rationem caritatis, per quam voluntas est prompta ad ea credendum etiam si non apparent. Et ideo non diminuitur ratio meriti' (Leon. 8.39).

¹⁵ R. te Velde expresses this point well, in commenting on a remark by B.D. Marshall who, te Velde says, 'rightly emphasizes that the preambles are not an epistemic warrant for believing the articles, but rather logical presuppositions of the arguments, statements which must be true since the articles are true. I want to go just one step further: the articles are true of God, hence their truth requires the truth that God exists and that He possesses all ontological features a divine being must have in order to be understood to be

At this point I now propose to turn to the *Summa contra Gentiles* both to determine how Thomas proposes to deal there with what he elsewhere refers to as ‘preambles of faith’, and to see how widely he extends the list of truths concerning God and divine things that are capable of being demonstrated philosophically. Regarding the last-mentioned point, so far we have seen him always citing as examples the fact that God exists, usually also that God is one, and occasionally that God is incorporeal, and intelligent, along with the constant indication that there are other preambles.

If, as I mentioned above, in his *Summa contra Gentiles* Thomas does not use the terminology ‘preambles of faith’, the doctrine itself is much in evidence there. Indeed, after his preliminary discussion in the opening chapters of Bk I, he spends most if not all of the remaining chapters of that Book in arguing for the truth of a whole series of preambles of faith and continues with this procedure well into Bk II. But the opening chapters of Bk I are also important for our understanding of his general thinking concerning preambles, and so I propose to begin by turning briefly to some of these.

The title *Summa contra Gentiles* was apparently not given to this work by Thomas himself, and there is a long-standing tradition indicating that its correct title is rather *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*. In any event, this second title seems to correspond very well to the contents of the work. There is, of course, a dispute concerning Thomas’s purpose in writing this particular book, fueled in large measure by the testimony of Peter Marisilio who, writing in 1313 and reporting about St. Raymond of Penafort, states that it was at Raymond’s request that Thomas composed this work. Moreover, Peter’s report has often been interpreted as also indicating that it was written to assist missionaries working for the conversion of Muslims in Moorish Spain.¹⁶ While the historical accuracy of this report along

divine’. *Aquinas on God. The ‘Divine Science’ of the Summa Theologiae* (Ashgate, 2005), pp. 34-35, n. 44. There he is referring to Marshall’s ‘*Quod Scit Una Vetula*. Aquinas on the Nature of Theology’, in R. Van Nieuwenhove and J. Wawrykow, eds., *The Theology of Thomas Aquinas* (Notre Dame, Ind., 2005) p. 35. In this interesting chapter, Marshall is writing as a theologian, not as a philosopher. Unfortunately, however, while rightly rejecting a purely rationalistic or naturalistic interpretation of the act of faith itself and of apologetics, he greatly understates the importance of philosophy, and especially of metaphysics, for Aquinas both when considered in its own right and as he employs it in his theologizing. Something of this dismissive attitude is expressed by Marshall’s reference to the ‘so-called preambles to the articles’ (p. 22).

¹⁶ See Leon. 12.6 for the Latin text, and for an English translation see *Saint Thomas Aquinas. Summa contra Gentiles Book One: God*, tr. A.C. Pegis (Notre Dame, Ind., 1955, repr. 2005), pp. 20-21.

with this interpretation of its purpose has been accepted by many, this has been strongly disputed by others, especially by R.-A. Gauthier, both regarding the implication that Thomas wrote this work at Raymond's request, and that he did so in order to assist Christian missionaries in their efforts to convert Moors in Spain. But I will not linger over this dispute here.¹⁷

In c. 1 work Thomas borrows heavily from Aristotle in developing his understanding of wisdom. The name of the wise person taken in the absolute sense (*simpliciter*) is reserved for someone whose consideration is directed to the end of the entire universe, which end is in fact identical with the principle (*principium*) of the universe. And so Aristotle writes in *Metaphysics* I, cc 1-2 that it pertains to the wise person to consider the highest causes. But the ultimate end of each thing is that which is intended by its first author and mover. And the first author and mover of the universe is an intellect. Therefore 'the ultimate end of the universe must be a good of the intellect. But this is truth. Therefore, truth must be the ultimate end of the entire universe'. And wisdom must deal primarily with this.¹⁸

But now, in filling out his understanding of the nature of wisdom and the wise person, Thomas writes that it belongs to one and the same science to pursue one of two contraries and to refute its opposite. And so, if it belongs to the wise person to meditate about the first principle and to speak of it to others, it also belongs to him to reject opposed falsity. And Thomas finds this twofold office of the wise person confirmed by the Scriptural text with which he had opened c. 1: 'My mouth shall meditate truth, and my lips shall hate impiety' (*Proverbs* 8:7).¹⁹

And so in c. 2, Thomas writes that having assumed the duty to pursue the office of the wise man, even though this may be beyond his powers, in this work he intends to manifest the truth which the Catholic faith professes, and to eliminate errors that are opposed to this truth. Regarding the second part of this task he notes that it is difficult to proceed against the opposed errors for two reasons. First of all, in his time the sacrilegious state-

¹⁷ See Pegis, pp. 21ff. who favors the general reliability of Peter's testimony and, therefore, views this work as having an apologetical mission. For Gauthier, see his *Saint Thomas d'Aquin. Somme contre les Gentiles. Introduction* (Éditions Universitaires, 1993), pp. 165-76.

¹⁸ SCG I, c. 1, Editio Leonina manualis (Rome, 1934), p. 1: 'Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere'.

¹⁹ Ibid. Note the scriptural quotation: 'veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium', and see the end of chapter 1 for Thomas's application of this to the office of the wise person (p. 2).

ments of the individuals who are in error (*singulorum errantium dicta sacrilegia*) are not so well known to him as they were in ancient (patristic) times to early Christian writers; for those writers had either been gentiles themselves, or at least had been educated in the teachings of the gentiles. Secondly, he notes that among those currently holding erroneous views, some of them – Mohamamedans and pagans, he specifies – do not agree with Christians in accepting any common scripture to which he might appeal in refuting them. In disputing with Jews he can appeal to the Old Testament, and in dealing with Christian heretics he can appeal to the New Testament as well. Therefore, in order to deal with all four types of unbelievers he has just distinguished – Muslims, pagans, Jews, heretics – he writes that he must turn to natural reason, to which all must assent, even though, he immediately adds, natural reason falls short in dealing with divine truths. He concludes therefore that when he is investigating a particular truth concerning divine things, he will also show what errors are excluded by it, and how demonstrated truth is in agreement with the truth of the Christian religion.²⁰

As regards his purpose in writing this work, therefore, since in it he intends to pursue wisdom by setting forth the truth of the Catholic faith against unbelievers, he is clearly not restricting it to nor, it seems to me, primarily writing it for the use of Christian missionaries striving to convert Muslims in Spain. Nonetheless, a broader apologetical perspective is included within his overall purpose of pursuing Christian wisdom, and the book is directed to dealing with all four kinds of unbelievers he has identified. And he is evidently going to appeal very heavily to natural reason in this effort.

Accordingly, in c. 3 he immediately recalls the distinction between the two kinds of truth which are available to human beings concerning divine matters, that is, revealed mysteries such as the Trinity, and those that natural reason can discover, such as that God exists, that God is one, and other truths of this kind, which the philosophers have also proved demonstratively, guided by the light of natural reason.²¹ Here again, then, he introduces what he had previously referred to as preambles of faith, and as usual lists the existence and unity of God, along with other truths of this kind which can be demonstrated philosophically. In order to show why there may be

²⁰ *Ibid.* 'Simul autem veritatem aliqualem investigantes ostendemus qui errores per eam excludantur; et quomodo demonstrativa veritas fidei Christianae religionis concordat'.

²¹ *Ibid.*, p. 2. Note in particular: 'Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis'.

truths concerning divine things that completely surpass the capacity of natural reason, he explains that this follows from the fact that human beings in this life can never arrive at knowledge of the divine essence, that is to say, at quidditative knowledge of God, and that such knowledge would be required to discover truths of this kind.²²

In c. 4 he argues at length to show that it was appropriate for God to reveal those truths concerning divine matters that natural reason can discover, and this for three major reasons which he has now reworked from the original five he had originally taken from Maimonides. To summarize briefly, three unhappy consequences (*inconventia*) would follow if God had not revealed such truths – preambles of faith, presumably – to human beings. The first is that then very few human beings would ever arrive at knowledge of God either because they would lack the natural ability or the considerable amount of time required for this, or simply because they would be too lazy to master all that is presupposed for one to reach such knowledge. Secondly, even those who did succeed in arriving at natural knowledge of God would do so only after much time in their lives had passed. Third, even in their case falsity would be intermingled with the truth about God that they had discovered because of the weakness of the human intellect in judging, and because of what Thomas refers to as a mixing of phantasms, that is, of sense images produced by the imagination. Hence it was beneficial that God in his mercy should reveal even such naturally knowable truths about himself so that, by relying on faith, all human beings could share in a knowledge about divine matters that is free from error and free from doubt.²³

In c. 5 he offers a series of arguments to show that it was necessary for God to propose for human belief certain truths that unaided natural reason is incapable of discovering, ultimately because human beings have been ordered by divine providence to a greater good than human weakness can achieve in this life.²⁴

²² *Ibid.*, pp. 2-3.

²³ *Ibid.*, c. 4. Note at the end: 'Salubriter ergo divina providit clementia ut ea etiam quae ratio investigare potest, fide tenenda praecipiret: ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse, et absque dubitatione et errore'.

²⁴ *Ed. cit.*, pp. 4-5. Note especially: 'Quia ergo ad altius bonum quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, ut in sequentibus investigabitur, oportuit mentem evocari in aliquid altius quam ratio nostra in praesenti possit pertingere, ut sic disceret aliquid desiderare, et studio tendere in aliquid quod totum statum praesentis vitae excedit'.

And in c. 6 he argues that it is not foolish for human beings to accept such truths on faith even though natural reason cannot demonstrate them. He appeals to various 'motives of credibility', as we might name them, in particular to the miracles that were observed by the first followers of Christ such as cures and raising the dead, and he says, even more wonderful, the inspiration given to the minds of simple and uneducated people which enabled them when filled with the Holy Spirit to possess the greatest wisdom and eloquence. These remarkable signs led many to join the early Church and to accept certain truths which surpass all human understanding, restrain pleasures of the flesh, and spurn things of this world, violent persecutions not withstanding. Thomas contrasts the presence of such testimonies supporting the claims of the first Christian preachers with the way the founders of erroneous sects advanced their doctrines. He cites Mohammed as an example, saying that he spread his religion by appealing to promises of carnal pleasures in the next life and by relaxing the reins upon them in this life. Far from supporting the veracity of his claims by appealing to supernatural signs and miracles, he appealed to the force of arms to spread his religion, which signs are not lacking to robbers and tyrants, Thomas comments, and used 'brutal men and desert wanderers' to do this.²⁵

In c. 7 Thomas presents a series of arguments to show that the truth that can be discovered by natural reason cannot be opposed to the truth of the Christian faith. According to the first argument, that with which our intellect is naturally endowed is clearly most true and cannot be rejected as false. Nor can that which is divinely revealed be regarded as false, since this has been confirmed in a way that is clearly divine. Therefore it is impossible for revealed truth to be contrary to the principles which reason knows naturally. He supports this defense of harmony with a number of other arguments as well, even though, in my judgment, none of the arguments as presented here is quite as clear and effective as that which he had presented in our opening text in this paper, that is, q. 2, a. 3 of his Commentary on the *De Trinitate* of Boethius.

²⁵ Ed. cit, c. 6, p. 6. Note: 'sed homines bestiales in desertis morantes, omnis doctrinae divinae prorsus ignari, per quorum multitudinem alios armorum violentia in suam legem coegit'. Also see Gauthier, *Saint Thomas d'Aquin. Somme contre les Gentiles*, esp. pp. 124-28, who concludes from this that Thomas's presentation of Islam does not reveal much first-hand knowledge of this religion (even though the Koran was available in two Latin translations), and thus indicates that converting Muslims in Spain was not his primary purpose in writing this work.

In c. 8 he develops briefly another of the three ways in which according to his Commentary on the *De Trinitate* (q. 2, a. 3) philosophy can be of service to sacred science. Sensible objects, from which our intellectual knowledge originates, contain within themselves some trace (*vestigium*) of an imitation of God their cause, since every effect is in some way like its cause. However, in this case the likeness falls far short of its divine cause and so such likenesses to God which human reason finds in creatures can never lead to knowledge of the essence of God or to a comprehensive or demonstrative knowledge of the mysteries of faith. Nonetheless even this small and weak consideration of the highest things is a source of great joy.²⁶

And then in the extremely important c. 9 Thomas indicates the order and the method which he will follow in the *Summa contra Gentiles*. He recalls that it should be the intention of the wise person to pursue both kinds of truths about divine things which he has distinguished above and to refute errors opposed to them. With respect to the first – preambles of faith – Thomas must proceed by means of demonstrative arguments by which an adversary can be convinced.²⁷ Since such rational arguments are not possible regarding the second kind of truths, i.e., revealed mysteries, Thomas will instead resolve arguments offered by unbelievers against such truths of faith because of his conviction that natural reason cannot be opposed to a truth of faith. As for a positive approach toward convincing unbelievers of the truth of revealed mysteries, Thomas writes that one must argue from the authority of Scripture as divinely confirmed though miracles since one can believe such truths only on the authority of God who reveals them.²⁸ He adds that one may also appeal to certain likely argu-

²⁶ See c. 8, p. 7. Note: 'Utile tamen est ut in huiusmodi rationibus, quantumcumque debilibus, se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio: quia de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere iucundissimum est, ut ex dictis apparet'.

²⁷ 'Ad primae igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est' (Ed. Leon. man., p. 7).

²⁸ 'Singularis vero modus convincendi adversarium contra huiusmodi veritatem est ex auctoritate Scripturae divinitus confirmata miraculis: quae enim supra rationem humanam sunt, non credimus nisi Deo revelante' (Ed. Leon. man., p. 8). Note his remark in *In III Sent.*, d. 24, a. 2, sol. 2, ad 4: 'Ad quartum dicendum quod argumenta quae cogunt ad fidem sicut miracula, non probant fidem per se, sed probant veritatem annuntiantis fidem. Et ideo de his quae fidei sunt scientiam non faciunt' (Moos ed., Vol. 3, p. 770, n. 64). In other words, signs such as miracles do not prove the truth of articles of faith themselves, but only attest to the truth of the one who proclaims the faith. Hence they do not result in scientific knowledge of the truths of faith.

ments (*rationes aliquae verisimiles*) to manifest such truths for the practice and consolation of believers, but such arguments should not be used to convince adversaries; for the insufficiency of these arguments would only confirm them in their error since they would think that we Christians accept the truths of faith for such weak reasons (rather than on the authority of God who reveals them).²⁹

Given this, Thomas now sets down the order he intends to follow in the *Summa contra Gentiles*. First he will strive to make manifest those truths that faith professes and reason can investigate by introducing demonstrative arguments and probable arguments. He notes that he has taken some of these arguments from the books of the philosophers and the saints, and that by means of these arguments truth can be confirmed and an adversary may be convinced.³⁰ Then, by moving from the more evident to the less evident, he will turn to a manifestation of the other kind of truth which faith professes – revealed mysteries – by resolving the arguments offered by adversaries against these truths, and by using probable arguments and authorities, thereby manifesting the truth of faith. He will in fact devote Bk IV to this second task and Bks I, II, and III to pursuing those kinds of truths which human reason can investigate, beginning in Bk I with those which pertain to God in himself, and then in Bk II taking up the procession of creatures from God, and in Bk III the ordering of creatures to God as to their end.³¹

Given this, we may expect to find Bks I, II, and perhaps Bk III of the *Summa contra Gentiles* dealing with what he regards as preambles of faith, to the extent that they include truths we believe and can prove about God, and about creatures, insofar as they come forth from God and return to him.

Noteworthy is the fact that in c. 9 of the *Summa contra Gentiles* he has first remarked that, in dealing with those truths concerning divine things that reason can reach, he will use demonstrative arguments. But later in this same chapter he has stated that he will introduce both demonstrative and proba-

²⁹ Ed. Leon. man., p. 8.

³⁰ *Ibid.* Note especially: 'Modo ergo proposito procedere intendentes, primum nitemur ad manifestationem illius veritatis quam fides profitetur et ratio investigat, inducentes rationes demonstrativas et probabiles, quarum quasdam ex libris philosophorum et Sanctorum collegimus, per quas veritas confirmetur et adversarius vincatur'.

³¹ 'Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea quae de Deo ratio humana investigare potest, primo occurrit consideratio de his quae Deo secundum seipsum conveniunt; secundo vero, de processu creaturarum ab ipso; tertio autem, de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem' (Ed. Leon. man., p. 8).

ble arguments in manifesting those truths that reason can investigate.³² This is somewhat surprising, since it seems to muddy the waters in some way. Why use probable arguments when demonstrative arguments are available? Is this perhaps in order to persuade certain adversaries who cannot grasp the force of the demonstrations? Or is it perhaps to allow for a distinction between preambles of faith, for which demonstrative argumentation is possible, and certain articles of faith which cannot be demonstrated philosophically, but which reason can investigate (*quam fides profitetur et ratio investigat*), such as the temporal beginning of the universe, and for which only probable or dialectical argumentation is possible.³³ While I will not offer a definitive response to this, the fact that Thomas allows for both demonstrative and probable argumentation in dealing with naturally knowable truths does help account for the fact that in many chapters of this work he offers a whole battery of arguments to support his position. One need not assume that he regards every individual argument within such a series as demonstrative.

But, be this as it may, it poses a challenge to any reader of the first three books of the *Summa contra Gentiles*. Because Thomas himself frequently does not explicitly tell the reader whether he regards as demonstrative or as probable a particular argument in support of a naturally knowable truth concerning divine matters, his reader must determine for himself or herself whether a given argument offered by Thomas is in his eyes demonstrative or probable.

In any event, Thomas concludes c. 9 with a very strong statement regarding his procedure in Bk I:

But among those things which are to be considered about God in himself, one must put before everything else as the necessary foundation for the entire work the consideration by which it is demonstrated that God exists. Without this, every consideration about divine things is necessarily undermined.³⁴

³² Note the texts quoted above in notes 27 and 30.

³³ For a reading similar to this see H. Hoping, *Weisheit als Wissen des Ursprungs. Philosophie und Theologie in der 'Summa contra Gentiles' des Thomas von Aquin* (Freiburg im Breisgau, 1997), pp. 117-18. For this solution to succeed, however, one would have to think that Thomas intends to distinguish here between those truths of faith which reason can *demonstrate* (preambles), and those that it can only *investigate* without reaching demonstrative knowledge. For the text see n. 30 above.

³⁴ 'Inter ea vero quae de Deo secundum seipsum consideranda sunt, praemittendum est, quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur Deum esse. Quo non habito, omnis consideratio de rebus divinis necessario tollitur' (Ed. Leon. man., p. 8).

Given this, even though limitations of space will not permit me to dwell on this here, we may be confident that Thomas views as demonstrative the detailed argumentation he offers in c. 13 to prove that God exists.³⁵

II.

In c. 14 he repeats his well known view that because we cannot in this life know the substance (essence) of God, quidditative knowledge of him is not available to us. Therefore, in order to advance in one's knowledge of God, he introduces the way of negation (*remotionis*) whereby one renders one's knowledge of God more precise by systematically eliminating everything that is incompatible with him as the Unmoved Mover and the First Efficient Cause of everything else in the universe, whose existence he had proved in c. 13. In c. 15 while proving that God is eternal (by showing that he is not subject to the succession involved in temporal existence because he is immobile), Thomas also introduces what is in fact still another very interesting argument for God's existence based on the distinction between necessary and possible beings.³⁶ He uses the way of negation to show in c. 16 that there is no passive potentiality in God, in c. 17 that there is no matter in God, in c. 18 that there is no composition in him or that he is simple, and in c. 20 that God is not a body. As the reader will recall, the incorporeity of God was one of the preambles of faith he had explicitly identified in his Commentary on III *Sentences*.³⁷ In c. 21 he proves that God is identical with his essence by showing that he is not distinct from his essence, and in c. 22 that he is not distinct from his act of existing (*esse*), always by using the way of negation.

Thomas continues to use the way of negation until c. 28, where he argues that no possible kind of perfection can be lacking to God, and there-

³⁵ Note how he introduces c. 13: 'Ostenso igitur quod non est vanum niti ad probandum Deum esse, procedamus ad ponendum rationes quibus tam philosophi tam doctores Catholici Deum esse probaverunt' (Ed. Leon. man., p. 10). For my own examination of these arguments see *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being* (Washington, D.C., 2000), pp. 413-34.

³⁶ See Ed. Leon. man, p. 15 ('Amplius'). On this as a more successful argument than the better known 'Third Way' of *Summa theologiae* I, q. 2, a. 3 with which it bears similarities in its second part as well as substantial differences in its first part, see my *The Metaphysical Thought*, pp. 435-39.

³⁷ See n. 10 above for this text.

fore, that God is all perfect. This is a very important step because, by negating any lack or negation of perfection to God, Thomas ends up with an affirmation – that God is perfect. This in turn proves to be pivotal because he can and subsequently does appeal to God's perfection in order to assign other names to him, including some which have positive content, although he will apply them to God only analogically rather than univocally or purely equivocally (see chapters 32-34).

He argues for the first of these names with positive content in c. 37, by showing that God is good. He introduces his argumentation for this by writing that from the divine perfection one can conclude that God is good, and immediately presents an argument based on this. He refines this in c. 38 by also showing that God is his very goodness itself, and concludes in c. 39 that there can be no evil in God. After showing in c. 40 that God is the good of every other good thing, he concludes in c. 41 that he is the highest good. In light of all this, it seems clear enough that Thomas regards the claim that God is good as another preamble of faith.

In c. 42 he argues at length that God is one, which is another explicitly named preamble of faith as we have seen above in other texts. I would note that most of his argumentation here is intended to show that God is one in the sense of being unique, that is to say, that there is only one God; but near the end of this chapter he reasons that a thing enjoys existence (*esse*) in the same way that it possesses unity. Hence each thing resists any division of itself insofar as it can, lest it thereby tend toward nonexistence. Here Thomas seems to be thinking of unity in the sense of the unity of being, or what is often referred to as transcendental unity whereby (a) being is undivided from itself. Because the divine nature possesses *esse* most powerfully, it therefore enjoys the greatest unity. Therefore in no way can it be divided into many things or gods. And so Thomas moves from the ontological or transcendental unity of God to his unity in the sense of his uniqueness.³⁸

In c. 43 he argues that God is infinite, after distinguishing between infinity taken as the privation of a limit in continuous or numerical quantity and hence as an imperfection (which must be denied of God), and infin-

³⁸ Ed. Leon. man., p. 40: 'Adhuc. Secundum hunc modum res habet esse quo possidet unitatem: unde unumquodque suae divisioni pro posse repugnat, ne per hoc in non esse tendat. Sed divina natura est potissime habens esse. Est igitur in eo maxima unitas. Nullo igitur modo in plura distinguitur'. Note that in ST I, q. 11, Thomas shows in art. 3 that there is only one God, and in art. 4 that God is one in the ontological sense, that is, undivided from himself, and *maxime unus*.

ity taken as a simple negation of any limit or terminus to God's being and hence as a perfection which must be affirmed of him. Thomas offers forceful arguments to demonstrate that God is infinite in this sense, and so we may regard this as another preamble. That this is the case is confirmed by a helpful summarizing statement Thomas makes in his *Compendium Theologiae* I, c. 35. There he refers back to cc. 3-34 where he has presented arguments based on reason to prove in c. 3 that God exists, and in the subsequent chapters many of the other truths about God concerning the unity of the divine essence that we have been examining in the *Summa contra Gentiles*. In c. 35 of the *Compendium* he summarizes a number of these to show how they are also included in the brief article of the creed in which we profess that we believe in one omnipotent God, namely, that he is one, simple, perfect, infinite, intelligent, and that he wills. And in c. 36 Thomas comments that these truths have been subtly considered by many of the gentile philosophers, although some have fallen into error concerning them, and they were able to reach the truth about them only after long and laborious investigation.³⁹ Moreover, if, as I have argued elsewhere in trying to resolve a seeming inconsistency within Thomas's texts on this point, he also maintains that divine omnipotence can be demonstrated philosophically, this too may be regarded as a preamble of faith.⁴⁰

³⁹ For these see Leon. 42.92:1-93:18. Note esp. 'Ex his autem omnibus quae supra dicta sunt, colligere possumus quod Deus est unus, simplex, perfectus, infinitus, intelligens et volens'. On this see J.-P. Torrell, 'Philosophie et théologie d'après le Prologue de Thomas d'Aquin au *Super Boetium de Trinitate*. Essai d'une lecture théologique', in *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale* 10 (1999), pp. 328-329, and n. 102. Note that in the same context (p. 329) Torrell also lists as preambles of faith the reservation of creative power to God alone (ST I, q. 45, a. 5), immortality of the soul (ST I, q. 75, a. 6), and the impossibility for man to find beatitude in any created good (ST I-II, q. 2, a. 8).

⁴⁰ See my *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II* (Washington, D.C., 2007), c. 8 'Thomas Aquinas on Demonstrating God's Omnipotence'. The difficult text is found in *De Veritate*, q. 14, a. 9, ad 8: '...sed unitas divinae essentiae talis qualis ponitur a fidelibus, scilicet cum omnipotentia et omnium providentia et aliis huiusmodi quae probari non possunt, articulum constituit'. There I cite from many other writings by Thomas where he does maintain that divine omnipotence can be proven philosophically, and at the end I attempt to reconcile them with the text from the *De veritate*. This is also confirmed by a remark he makes in the *Compendium Theologiae* I, c. 36: 'Per hoc autem quod dicimus omnipotentem, ostenditur quod sit infinitae virtutis cui nihil subtrahi possit; in quo etiam includitur quod sit infinitus et perfectus, nam virtus rei perfectionem essentiae eius consequitur' (Leon. 42:93:14-18). For the argument that moves from the infinity of the divine essence (c. 18) to the infinity of God's power also see *Compendium Theologiae* I, c. 19 (Leon. 42.88:1-5).

In c. 44 Thomas offers a series of arguments to prove that God is intelligent. One is based on his prior proof that God is purely immaterial, and another on the fact that God is all perfect, and that intelligence is the most powerful (*potissima*) of perfections to be found among existing entities. As will be recalled, in his Commentary on III *Sentences* Thomas lists God's intelligence as another preamble of faith, and in the *Compendium Theologiae* I, c. 35, he includes the fact that God is intelligent among those truths about God that he has there proven by philosophical argumentation in the preceding chapters, specifically in c. 28.⁴¹ In subsequent chapters of the *Summa contra Gentiles* I, ranging from c. 45 until c. 71, Thomas introduces many precisions into his understanding of intelligence in God, too numerous for me to list here. Let it suffice to mention that he defends on philosophical grounds God's knowledge of himself (c. 47) and of all other things (cc. 49, 50), and in the case of the latter, his knowledge of singulars (c. 65) including knowledge of future contingents (c. 67), and defends these points against many objections. In c. 72 he argues at length to prove that God wills, and maintains that this follows directly from the fact that he has intellect. Hence it follows that Thomas also regards the presence of will in God as a preamble of faith since this is a necessary consequence from the presence of intellect in God. And he has included this in the summarizing passage in *Compendium Theologiae* I, c. 35, mentioned above in the present paragraph.

In the opening chapters of Bk II Thomas justifies examining creatures as part of his investigation about the truth of the Catholic faith against unbelievers, that is, insofar as creatures are made by and proceed from God himself. And this corresponds to his earlier description of preambles of faith as also applying to certain truths concerning creatures insofar as they are both proved in philosophy and presupposed by faith (*In De Trinitate*, q. 2, a. 3).⁴²

In c. 1 he notes that perfect knowledge of any thing must take into account its operation, since it is through its operations that the power of something is known, and through its power that its nature is manifested. He introduces Aristotle's distinction between two kinds of operations, one which begins within and remains within an agent and perfects the agent, such as to sense or to understand or to will, and another which passes out-

⁴¹ See n. 10 above for the text from his Commentary on III *Sentences*, d. 24, a. 3, sol. 1. For the *Compendium* I, c. 35, see n. 39 above. For his explicit argumentation in c. 28 to show that God is intelligent see Leon. 42.91. There he repeats the two arguments from CG I, c. 44 based on the fact that God is all perfect, and that he is completely immaterial.

⁴² See n. 4 above.

side the agent and is a perfection of what is made or done such as to cut or to heat or to build. Thomas reasons that both kinds of operations can be attributed to God, the first insofar as he understands, wills, rejoices, and loves, and the second insofar as he brings things into existence, and conserves and governs them. While the first kind is to be viewed as a perfection of the agent, the second kind is a perfection of what is done or made. Hence the first may properly be called 'operation' or 'action', while the second, since it is a perfection of what is made, may be called a 'making', as that is said to be 'manufactured' (*manufacta*) which is produced by an artisan.⁴³

Thomas recalls that he has already dealt with the first kind of divine operation in Bk I while treating of God's knowledge and will. It remains for him in Bk II to deal with the second kind whereby things are produced and governed by God. In c. 2 he presents a series of reasons in support of the need for him to engage in this second kind of consideration in his present task of manifesting the truth which (the Catholic) faith professes. For instance, by considering the things God has made, we are led to ponder and to wonder at the divine wisdom. This also leads us to admire God's power, and enkindles in us a reverence for him, and a love for his goodness. And, finally, this consideration forms human beings themselves into a certain likeness of the divine perfection, meaning, perhaps, that by enabling them to consider God in these ways, in some way they imitate him as he knows himself. Moreover, in c. 3 Thomas notes that a consideration of created things is also necessary in order to remove certain errors concerning creatures which may lead to errors about God himself. And so here again we see the two sides of Thomas's employment of philosophical argumentation in Bks I-III – to give positive instruction, and to refute erroneous views.⁴⁴

In c. 4 Thomas draws some interesting contrasts between the ways in which Christian faith and human philosophy consider creatures. Human philosophy studies them precisely insofar as they are creatures, whereas Christian faith considers them not insofar as they are in themselves, for instance, fire insofar as it is fire, but insofar as they represent the divine heights. Hence the philosopher considers those things which belong to creatures in terms of their proper natures, while the Christian believer studies those aspects of creatures which pertain to them insofar as they are

⁴³ Ed. Leon. man., p. 93.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 93-95. Also see N. Kretzmann, *The Metaphysics of Creation: Aquinas's Natural Theology in 'Summa contra Gentiles' II* (Oxford, 1999), pp. 18-25.

related to God, that is, insofar as they are created by him, subject to him, etc. Given this, Thomas also warns that Christian faith should not be criticized for passing over many properties of created things, for instance, the configuration of the heavens. His remark is important since it indicates that, while Thomas will say a considerable amount about creatures in Bk II (and Bk III, for that matter), he does not intend to offer a complete account of them considered simply in themselves. And it suggests that, in accord with his remark in q. 2, a. 3 of his Commentary on the *De Trinitate*, insofar as certain truths about creatures are proved in philosophy and presupposed for faith, they, too, may be regarded as preambles of faith.

As regards truths which are considered both by the philosopher and the Christian believer, Thomas now comments that the two proceed by means of different principles. The philosopher takes his arguments from the proper causes of creatures, whereas the believer takes his argumentation from the First Cause because it is in this way that something has been handed down to him by God, or because it leads to the glory of God, or because God's power is infinite. Since the teaching of faith deals with the highest cause, it deserves to be called the highest wisdom, and human philosophy is of service to it. And sometimes divine wisdom proceeds from and uses the principles of human philosophy.⁴⁵

Consequent upon this Thomas also points out that the two kinds of teaching differ in the order in which they proceed. In the teaching of philosophy, which considers creatures in themselves and moves from them to a knowledge of God, one begins with a consideration of creatures and ends with a consideration of God. But in the teaching of faith, which considers creatures only insofar as they are related to God, one begins with a consideration of God, and only subsequently turns to a consideration of creatures. Thomas concludes that in the *Summa contra Gentiles* he is proceeding according to the second order, having first dealt with God in Bk I, and now in Bk II turning to a consideration of creatures.⁴⁶

⁴⁵ Ed. Leon. man., pp. 95-96.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 96. Note: 'Unde, secundum hunc ordinem, post ea quae de Deo in se in primo libro sunt dicta, de his quae ab ipso sunt restat prosequendum'. The fact that Thomas deliberately follows the second order in SCG rather than the first shows that this work cannot simply be regarded as a work of pure philosophy, and not even in its first three Books; for it does not follow the philosophical order. On the other hand, the fact that it relies so heavily upon philosophical argumentation throughout the first three books makes of it a rich source for Aquinas's philosophy, especially for his metaphysics and, in my view, means that it should not simply be regarded as a work of pure theology, as some assert.

In c. 6 Thomas begins by offering a series of arguments to prove that it belongs to God to be the principle and cause of existing for other things.⁴⁷ It is interesting to note that his first argument recalls the very brief proof he had presented in Bk I, c. 13 to prove that there is some first efficient cause.⁴⁸ Then only in second place does he appeal to the two lengthy arguments from motion he had presented in Bk I, c. 13 for the existence of a first immobile being. He now reasons that since many things are brought into being from the movements of the heavenly bodies, and since God is the first mover in that order, he is the *causa essendi* for many things.⁴⁹ From this Thomas concludes that there is active power in God (see c. 7), and in c. 8 that God's active power is identical with his substance.

In c. 15 he offers a series of very interesting metaphysical arguments to prove that God is the cause of existence not only for some other things (see c. 6), but for all other things, or as he puts it in this text, that nothing apart from God exists except by reason of God himself. But this is not enough for him to prove that God produces things from no preexisting subject, and so he devotes c. 16 to prove that God is also a creating cause. This is significant because it indicates that for Thomas it is not enough to prove that God is the *causa essendi* for all other things to prove that he creates. Hence I would conclude that Thomas regards both of these points as preambles of faith.

While I grant that in his explicit listing of preambles of faith Thomas does not include any that do not deal with God himself, I would recall again that in our key text from q. 2, a. 3 of his Commentary on the *De Trinitate* he has referred in general to 'other things of this kind concerning God or concerning creatures which are proved in philosophy, and which faith

⁴⁷ 'Supponentes igitur quae in superioribus ostensa sunt, ostendam nunc quod competit Deo ut sit aliis essendi principium et causa' (Ed. Leon. man., p. 96).

⁴⁸ For this argument for God's existence in c. 13 see *ibid.*, p. 14: 'Et haec via talis est. In omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi: sive sit unum, sive plura media. Remota autem causa, removetur id cuius est causa. Ergo, remoto primo, medium causa esse non poterit. Sed si procedatur in causis efficientibus in infinitum, nulla causarum erit prima. Ergo omnes aliae tollentur, quae sunt mediae. Hoc autem est manifeste falsum. Ergo oportet ponere primam causam efficientem esse. Quae Deus est'. In Bk II, c. 6, Thomas simply recalls this demonstration (which he attributes to Aristotle) that there is a first efficient cause. 'Efficiens autem causa suos effectus ad esse conducit. Deus igitur aliis essendi causa existit' (*ibid.*, p. 96).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 96. Note especially: 'Cum igitur multa ex motibus caeli producantur in esse, in quorum ordine Deum esse primum movens ostensum est, oportet quod Deus sit multis rebus causa essendi'.

(pre)supposes'. It would seem, then, that it is in accord with Thomas's thinking to include under preambles of faith certain truths about creatures which are proved in philosophy and which faith presupposes. For instance, farther on in Bk II he argues for immortality of the soul by establishing its incorruptibility (see cc. 79-81). This, too, it seems to me, may be regarded as another preamble of faith, this time a truth that is logically required to support Christian belief in life after death.⁵⁰

In sum, therefore, I would suggest that among the preambles of faith, which can be demonstrated and in fact have been demonstrated philosophically, Thomas includes at least the following: that God exists; that God is one; that God is simple; that God is perfect; that God is good; that God is infinite; that God is incorporeal; that God is intelligent and all that follows from this; that God wills; that God is omnipotent; that everything other than God depends upon him for its existence; that God is a creative principle; and that the human soul is immortal. I do not regard my list in any way as exhaustive. And if one extends preambles to truths established in moral philosophy which are presupposed for articles of faith, even though Thomas does not explicitly do this, the list will be increased accordingly.⁵¹

⁵⁰ See n. 39 above for a reference to Torrell who also lists as preambles the reservation of creative power to God alone (ST I, q. 45, a. 5), immortality of the soul (ST I, q. 75, a. 6), and the impossibility for man to find beatitude in any created good (ST I-II, q. 2, a. 8).

⁵¹ Note Torrell's third suggestion as indicated in the previous note; and also G. de Broglie, 'La vraie notion thomiste des "praeambula fidei"', *Gregorianum* 34 (1953), pp. 341-89, esp. pp. 375-77, who argues that for Thomas the praeambles include all the major theses of natural theology (adding divine omnipresence to those I have mentioned), and other truths concerning creatures including the spirituality and immortality of the human soul, the reality of free choice, the substantial union of soul and body, and the fundamental theses of moral philosophy.

REALISTIC PRACTICAL TRUTH

STEPHEN L. BROCK

INTRODUCTION

Shortly after receiving the Academy's invitation to give a talk on 'Truth and Practical Reason', and before I had decided on the specific topic, the philosophy department at my university held a conference on the moral philosophy of Elizabeth Anscombe. Some of the most animated discussion at the conference centered on her conception of *practical truth*. In the course of this it dawned on me that I was not entirely clear in my own mind about St Thomas's conception of it. This lecture seemed to offer a good chance to try to remedy that.

Now I understand better why the matter was not clear in my mind. It is *very* complicated, a good deal more so than I had anticipated. It is already complicated in Thomas himself. His writings on practical truth are many, and they are not always easy to combine into a coherent picture. Then the interpretations I have looked at add substantial complications of their own.

You may rest easy, I am not going to lay out all the texts or all the interpretations now. In fact I mainly want to look at the relation between just two passages. The first one, I would say, goes to the very heart of what practical truth is; but I must confess that it took me rather by surprise. The second one helps to explain why; and, as I discovered, it also serves as the point of departure for an influential line of interpretation of Thomas on practical truth, which I think very much worth presenting and evaluating. This is what I shall seek to do here, though only, I would stress, in a tentative way. At the end I shall say something very briefly in relation to the larger theme of the conference.

I. THE TWOFOLD MEAN OF PRACTICAL INTELLECT

Let me go straight to my first text. It is part of the corpus of *Summa theologiae* I-II, q. 64, a. 3, which is on *whether intellectual virtue consists in a mean*. To set it in its context I shall present the whole corpus.¹ This I divide into five parts, with some remarks about each.

1) *I reply that the good of a thing consists in a mean, insofar as it is conformed to a rule or a measure that it might happen to exceed and fall short of, as has been said.*

‘As has been said’ is a reference to the first two articles of this question, where Thomas explains the familiar doctrine that *moral* virtue consists in a mean, one determined by reason. Let me briefly recall what he says. Some of it will be pertinent later on.

In general, the moral virtues perfect the appetitive powers in various fields. They bring about various types of good appetitive acts. The proper goodness of these, which is their moral goodness, consists in their conformity with the rule and measure of reason.

¹ Here is the corpus of *Summa theologiae* (*STh*) I-II, q. 64, a. 3, with my divisions:

1) Respondeo dicendum quod bonum alicuius rei consistit in medio, secundum quod conformatur regulae vel mensurae quam contingit transcendere et ab ea deficere, sicut dictum est.

2) Virtus autem intellectualis ordinatur ad bonum, sicut et moralis, ut supra dictum est. Unde secundum quod bonum virtutis intellectualis se habet ad mensuram, sic se habet ad rationem medii. Bonum autem virtutis intellectualis est verum, speculativae quidem virtutis, verum absolute, ut in VI *Ethic.* dicitur; practicae autem virtutis, verum secundum conformitatem ad appetitum rectum.

3) Verum autem intellectus nostri absolute consideratum, est sicut mensuratum a re, res enim est mensura intellectus nostri, ut dicitur in X *Metaphys.*; ex eo enim quod res est vel non est, veritas est in opinione et in oratione. Sic igitur bonum virtutis intellectualis speculativae consistit in quodam medio, per conformitatem ad ipsam rem, secundum quod dicit esse quod est, vel non esse quod non est; in quo ratio veri consistit. Excessus autem est secundum affirmationem falsam, per quam dicitur esse quod non est, defectus autem accipitur secundum negationem falsam, per quam dicitur non esse quod est.

4) Verum autem virtutis intellectualis practicae, comparatum quidem ad rem, habet rationem mensurati. Et sic eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem, in virtutibus intellectualibus practicis, sicut in speculativis. Sed respectu appetitus, habet rationem regulae et mensurae.

5) Unde idem medium, quod est virtutis moralis, etiam est ipsius prudentiae, scilicet rectitudo rationis, sed prudentiae quidem est istud medium ut regulantis et mensurantis; virtutis autem moralis, ut mensuratae et regulatae. Similiter excessus et defectus accipitur diversimode utrobique.

Now, the acts that make up the fields of certain specific virtues, for instance temperance or fortitude, are interior passions, evoked by apprehended goods. Such virtues serve simply to bring the appetite into line with reason's judgment. Moreover, since people's appetitive dispositions vary, the adjustments that reason's judgment calls for, and that the virtue effects, will likewise vary. Depending on the individual, the mean may lie more in the direction of one extreme or in the other. For instance, regarding the good of knowledge, if one is prone to curiosity, he must restrain his desire. If he is prone to neglect his studies, he must arouse it.²

The virtue of justice is a special case. For justice, the rule of reason is as it were two-pronged. The field of justice is the handling of *exterior things*, in relation to other persons. Here reason determines a mean both for the appetite and for the things themselves. Justice 'gives to each *what it owes*, and *neither more nor less*'.³ It gives the *just thing*, the *res iusta*.⁴ Hence the rule of reason regulates the giving not only as to how the giver's will is moved to perform it, but also in itself, as to its own object and circumstances. The just giving, in itself, is an adjustment made in function of the exterior situation, not of the subject's inner dispositions. To the question of what you should pay the plumber, how you are apt to feel about it is irrelevant. The answer would be the same for anyone. Thomas says that justice achieves what is right 'absolutely and in itself'. I shall return to this point toward the end.

2) *But intellectual virtue, like moral, is ordered to a good, as has been said. Hence the good of an intellectual virtue is related to a mean just as it is to a measure. Now, the good of intellectual virtue is the true: of speculative virtue, the true absolutely, as is said in Ethics VI; of practical virtue, the true in conformity with right appetite.*

The last phrase, 'the true in conformity with right appetite', is also directly from Book VI of Aristotle's *Ethics*.⁵ It is what Thomas constantly takes to be the formula for *practical truth*.

There are some characteristics which I am here simply going to take for granted that Thomas assigns to practical truth. They are five. a) Practical truth is truth that of itself tends to inform one's actual conduct. It is *per se*

² *STh* I-II, q. 64, a. 1.

³ *STh* I-II, q. 64, a. 2.

⁴ See *STh* II-II, q. 57, a. 1, ad 1.

⁵ *Nicomachean Ethics*, VI.2, 1139a30.

apt to get put into *practice*. b) For this reason, it is properly truth about particular, contingent, operable things that are in one's power to do. Universals, by themselves, do not move action, and neither does the thought of particular things that are not in one's power. c) The same reason is also part of *why* practical truth is in conformity with right appetite. Thought does not move except together with appetite. d) Typically practical truth is reached through deliberation. e) The intellectual virtue whose business is to secure this truth is *prudence*. Prudence is the one intellectual virtue that is inseparable from moral virtue, which is what ensures the basic rectitude of the appetite.

We should notice the way in which the passage opposes speculative and practical truth. The speculative is truth 'absolutely'; the practical is also truth, but with a certain condition, the conformity to right appetite. How this condition affects it will be a main concern for me.

3) *Now the true of our intellect, absolutely considered, is as though measured by the res, since the res is the measure of our intellect, as it says in Metaphysics X: for according as the res is or is not, there is truth in opinion and speech. So in this way the good of speculative intellect consists in a certain mean, by conformity to the res itself, insofar as it declares to be what is, or not to be what is not; and it is in this that the nature of the true consists. Excess is in a false affirmation, by which it declares to be what is not; and defect is taken according to a false denial, by which it declares not to be what is.*⁶

It is the familiar doctrine of truth as the 'correspondence' of thought to its object. Notice how strongly he asserts it: it is in this that consists the *nature of the true*, the *ratio veri*.

I have left *res* untranslated. A natural translation would of course be *thing*. That is not wrong, but we should keep in mind how broadly it must be taken in this context. Truth and falsity are not confined to 'external givens', presently actual realities outside the mind. The meaning of *res* here is just that of Aristotle's *pragma*, the 'matter' that an affirmation or a denial is about. This covers anything that can be thought of. The point is important for us, because practical thinking is largely about what is at the moment only in potency, what one *might* do; for instance, as to whether it would prove *good*, or *right*, or perhaps *pleasant* to do.

⁶ The *Metaphysics* passage is X.1, 1053a33.

4) Now the true of practical intellectual virtue, compared with the res, has the character of something measured. And thus the mean is taken in the same way in practical intellectual virtues as in speculative, by conformity to the res. But with respect to appetite, it has the character of a rule and a measure.

This is the key passage, which I will be coming back to query. For the moment I will just observe that what Thomas is mainly driving at here is that in the case of practical intellectual virtue, the word ‘mean’ may refer to either of two things. As with speculative virtue, the ‘mean’ of practical intellectual virtue may refer to something *measured* – by the *res*. Or it may refer to a *rule and measure*, one that measures appetite. The latter is proper to practical intellectual virtue. The last lines connect this second sense with the mean of moral virtue:

5) Hence the same mean which is of moral virtue is also of prudence itself, namely the rectitude of reason; but this mean is of prudence as of what regulates and measures; it is of moral virtue as of what is measured and regulated. Likewise, excess and defect are taken in a different way for each.

The final sentence, I assume, means that prudence avoids excess and defect by being what *rules them out*. Moral virtue avoids them by being what they are ruled out of.

II. TWO KINDS OF TRUTH

Now to the other passage. It is from just a little earlier in the *Prima secundae*: q. 57, a. 5, ad 3. It seems to me that at least on first reading, it is not at all easy to square this with the passage from q. 64, a. 3; especially with the part that I put in boldface.

The article is about prudence, as to whether it is a virtue necessary to humans for ‘living well’ (*bene vivere*). Of course Thomas says that it is. Living well, he says in the corpus, means acting well, and this consists not merely in performing a good deed, but in doing it out of a right choice. A right choice is a choice of means suitably ordered to the due end. What disposes a man well about the end is moral virtue. But prudence is needed in order to dispose him well about the means, perfecting his reason in the deliberation that leads to his choice.

The article’s third objection argues that as it is found in human beings, prudence should not be counted an intellectual virtue. An intellectual virtue ‘always says the true and never the false. But this does not seem to happen

with human prudence, since it is just not human never to err in deliberating about what to do, on account of the contingency and variability of human doables. As it says in the book of *Wisdom IX*, “the thoughts of mortals are fearful, and our plans are uncertain”.⁷ Thomas replies as follows:

*The true of the practical intellect is taken in a different way from that of the speculative intellect, as it says in Ethics VI. **For the true of the speculative intellect is taken by conformity of the intellect to the res.** And because the intellect cannot be conformed infallibly to the res in contingent matters, but only in necessary ones, no speculative habit about contingent matters is an intellectual virtue, but only about necessities. **But the true of the practical intellect is taken by conformity with right appetite.** Which conformity has no place in necessary matters, which do not come about by the human will, but only in contingent matters that can come about by us... And so practical intellectual virtue is posited only about contingent matters...⁸*

I have put in boldface the places that struck me as hard to square with the 64,3 passage. In 64,3, *both* speculative and practical truth were said to consist in conformity with the *res*. Here it *sounds* as though conformity with the *res* is exclusively the nature of *speculative* truth. Thomas almost seems to be saying that practical truth is taken by conformity with right appetite *rather than* by conformity with the *res*. This is all the more surprising because in 64,3 appetite was only said to be *measured* by practical intellect, not to measure it.

⁷ Virtus intellectualis est secundum quam contingit semper dicere verum, et nunquam falsum. Sed hoc non videtur contingere secundum prudentiam, non enim est humanum quod in consiliando de agendis nunquam erretur; cum humana agibilia sint contingentia aliter se habere. Unde dicitur *Sap. IX*, cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae. Ergo videtur quod prudentia non debeat poni intellectualis virtus: *STh I-II*, q. 57, a. 5, obj. 3.

⁸ 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, quae voluntate humana non fiunt, 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]: *STh I-II*, q. 57, a. 5, ad 3. In the text I have omitted the parts in brackets. Although they are important and raise some questions, they are not pertinent to the present issue.

Now, Thomas does not actually say here that there is no such thing as ‘conformity with the *res*’ in contingent or practical matters. What he says about such matters is only that intellect cannot conform to them *infallibly*. But does the text not read as though it is not this conformity that ‘practical truth’ consists in, but *rather* in conformity with right appetite?

Stumped by this problem, I began to cast about for help. Eventually I happened upon what is in fact a highly articulated line of thinking about practical truth in Thomas, that takes its original cue from this very passage. It is endorsed by some quite prominent figures. The one to take the cue, and to lay out the interpretation in full detail, was Cardinal Cajetan, in his commentary on the passage.⁹ Followers include John of St Thomas,¹⁰ Santiago Ramírez,¹¹ Thomas Deman¹² and Yves Simon.¹³ I suspect that the line has also influenced others, at least indirectly, but I have had little time to pursue this. Here I can only offer a brief sketch of it.

At the core of Cajetan’s reading of 57,5 is a distinction between two *functions of intellect*. One, which is common to speculative and practical intellect, is what he calls ‘cognition’. The other, which is proper to practical intellect, he calls ‘direction’. To these correspond *two kinds of truth*, cognitive truth and directive truth. Cognitive truth is the familiar one: the goodness of the intellect in relation to the *res* that is cognized. Directive truth is the goodness of the intellect in its work of directing the appetite. That is, in the terms of 64,3, it is the goodness of the intellect as ruling, measuring, and determining the mean for the appetite.

Indeed, these two senses of truth in effect coincide with the two senses of ‘mean’ that we saw applied to practical intellect: the mean that it has as *measured* by the *res*, and the mean that it has as the rule and measure *measuring* the mean of the appetite. Cajetan is saying that even with respect to this second sense we can speak of truth or falsity, because even in this respect the intellect’s work is also *measured* by something. What measures

⁹ Sancti Thomae Aquinatis, *Opera omnia*, Iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, vol. VI: *Prima secundae Summae theologiae*, a Q. I ad Q. LXX, cum commentariis Thomae de Vio Caietani, Roma: ex typographia polyglotta S.C. de Propaganda Fide 1891, pp. 369-370.

¹⁰ Johannes a Sancto Thoma, *Cursus theologicus in I^{am} II^{ae}*, disp. XVI, a. 1, n. 3; a. 4, nn. 1-9.

¹¹ Santiago M. Ramírez, *La prudencia*, Madrid: Ediciones Palabra 1979, pp. 75-6, 143-154.

¹² Saint Thomas d’Aquin, *Somme Théologique: La Prudence. 2^a-2^{ae}, Questions 47-56*, traduction, notes et appendices par T.-H. Deman, O.P., Paris: Desclée, 1949, pp. 460-477.

¹³ Yves R. Simon, *Nature and Functions of Authority*, Milwaukee: Marquette University Press 1948, pp. 21-28.

it in this respect is not the *res*, but the 'directive principle'. This is the appetite itself. The *right appetite* of the end measures the rule that prudence conceives and uses to measure the choice of means.

Having a distinct measure, this directive truth is something distinct from cognitive truth. It is distinct not only from the cognitive truth of the speculative intellect, but also from that of prudence itself. The distinction is seen in this, that prudence may *fail* to achieve cognitive truth and nevertheless succeed, at the very same time, in achieving directive truth. An example that I take from Yves Simon, with some modifications, illustrates this possibility.¹⁴

Imagine a pair of responsible parents, carefully deliberating about taking the family on vacation to a certain place. After giving all due consideration, they come to the conclusion that this would indeed be beneficial to the family and is a choiceworthy thing for them to do; and so they choose to do it and actually carry out this choice. Now, this judgment, that taking the vacation would be beneficial to the family and so is choiceworthy for them, can be considered as true or false in either of Cajetan's two ways. It has 'cognitive' truth if in fact taking the vacation really *would* be beneficial to the family and really *is* choiceworthy for them. It has directive truth if it leads the parents to choose and act in accordance with their upright desire, their desire for the family's welfare.

That this distinction is needed can be seen if we now suppose this. The vacation trip includes traveling by car to the destination. As it turns out, a bridge on the road has a hidden, serious defect, making it apt to collapse shortly. And in fact it does collapse, while they are crossing it, and some of them are injured. In this scenario, the parents' judgment about the vacation did not have 'cognitive' truth after all. They were wrong; taking the vacation would not be of benefit to the family – quite the contrary. But should we say that they were wrong to *choose* to take the vacation? It is assumed that the family's welfare is truly a due end, and that they deliberated very conscientiously about taking the vacation. In *theory* the collapse of the bridge was perhaps foreseeable, but they could hardly have been expected to look into that. They made the best choice possible, given what they then did and could know.

But if they made a good choice, then surely the judgment directing them to it, *as such*, was also good. It was good *even though*, with respect to the *res* or the matter judged – the *operabile*: taking the vacation – it was mis-

¹⁴ *Ibid.*, p. 22.

taken. It had cognitive falsehood. Yet it was reasonable, conscientious, prudent; the parents cannot be *blamed*. The cognitive error was *involuntary*. The judgment offered good direction to the will, made for a good choice. It was in line with the desire for the due end. So it had directive truth. To be sure, as Deman and Simon insist, prudence does require serious effort to get at the ‘cognitive’ truth of the matter, to judge it to be as it really is. But even when such effort fails, as sometimes it inevitably does, the judgment’s ‘directive’ truth may remain intact.

To conclude this sketch: for Cajetan it is only with this distinction between cognitive and directive truth that we can be satisfied with Thomas’s reply in I-II, 57, 5, ad 3. Thomas would be saying that as regards the truth that practical and speculative intellect have in common, cognitive truth, prudence is not infallible. The matter is just too contingent. Judged on this basis, prudence could not be deemed an intellectual virtue. There is intellectual virtue for cognitive truth only regarding universal and necessary things. But as regards directive truth, prudence *is* infallible. It fully guarantees the rectitude of choice, fidelity to the right desire of the due end. The prudent man always makes the choice that is right for him to make, *given* what he can and should know. He may be ‘objectively’ or ‘materially’ in error, as to the *res*, but that is incidental to this sort of truth. And this is the proper business of prudence, as a habit of *practical* intellect: directive truth. So it can count as a genuine intellectual virtue.

III. ONE KIND OF TRUTH, TAKEN EITHER ABSOLUTELY OR WITH A CONDITION

As can be seen from the following that it has gathered, Cajetan’s distinction is certainly an attractive one. Obviously one should be very cautious about criticizing it. I must admit, coming at it as I did, with the 64,3 passage in mind, I was rather quick to raise objections; but these may well have been too hasty. The only one of them that might be worth mentioning here would be simply that this ‘directive truth’ does not seem to be what Thomas considers to be truth in the unqualified or proper sense. In 64,3 we did read that conformity with the *res* is what the *nature of truth* consists in. ‘Directive’ truth seems to be at best only some qualified sense of truth. But perhaps Cajetan would grant this. He might even grant that prudence itself is an intellectual virtue only in a qualified sense – only a *practical* intellectual virtue. His chief concern would be only to show that in *some* sense, prudence is infallible.

However, further exploration has led me to have another doubt about his account, which I think may be more telling. It arises from a set of remarks by Thomas on the very *infallibility* of prudence, and this precisely *in its directive function*. Let me cite just two short texts.

The chief one is a passage about human law. There is an objection to the very existence of human law, based on the fact that law is a *measure* of human acts. It is considering law in its directive function. It runs: ‘A measure ought to be most certain, as it says in *Metaphysics* X. But the dictate of human reason is uncertain, as that passage of the book of *Wisdom* IX has it: “the thoughts of mortals are fearful, and our plans are uncertain”’.¹⁵ Thomas answers:

*Practical reason is about operables, which are singular and contingent, and not about necessary things as speculative reason is. So human laws cannot have that infallibility that the demonstrative conclusions of the sciences have. Nor must every measure be in every way infallible and certain, but only as far as is possible in its genus.*¹⁶

Lawmaking, for Thomas, is very definitely a work of prudence;¹⁷ and it is not absolutely infallible. It is not absolutely infallible in its function as a *measure*, its *directive function*.

I would relate this to what we saw early on about justice (Law is a *ratio iuris*).¹⁸ Justice involves rectitude not only within the will but also as to its use of exterior things. The will’s inner rectitude is simply its being moved in accord with the judgment of reason prudently deliberating in view of the due end. But its exterior act must also be rectified, *in itself*, as it bears on the things.¹⁹ Even prudent deliberation in view of the due end may not yield a true judgment of the act’s rectitude. When reason’s judgment is not true, its direction is not good.

¹⁵ *Mensura debet esse certissima, ut dicitur in X Metaphys. Sed dictamen humanae rationis de rebus gerendis est incertum; secundum illud Sap. IX, cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae. Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest: STh I-II, q. 91, a. 3, obj. 3. (The Metaphysics passage is X.1, 1052b35-1053a8.)*

¹⁶ *Ratio practica est circa operabilia, quae sunt singularia et contingentia, non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa. Et ideo leges humanae non possunt illam infallibilitatem habere quam habent conclusiones demonstrativae scientiarum. Nec oportet quod omnis mensura sit omni modo infallibilis et certa, sed secundum quod est possibile in genere suo: STh I-II, q. 91, a. 3, ad. 3.*

¹⁷ *STh II-II, q. 50, a. 1, ad 3.*

¹⁸ *STh II-II, q. 57, a. 1, ad 2.*

¹⁹ Very pertinent here is *STh II-II, q. 59, a. 2, corp. & ad 3.*

Indeed an upright will, a *just* will, is not satisfied with its own interior rectitude alone. It does want its own rectitude, of course. But its *end* is to *live* well, which means to *act* well. Acting well is a function not only of right appetite, but also of the action's own object or matter: the right exterior thing, the *res iusta*. Rectifying the action requires truth about its relation to its matter. That bridge was not the *right thing* to drive the family over. A prudent person will hit upon the right thing, the right action and the right choice, as far as is humanly possible; and when he fails, the failure will be blameless. The requirements of his will's *rectitude* will always be met. But the requirements of his will itself will not.

This is simply to say that the failure will be *involuntary*. This does imply that it is blameless. But what it means first of all is that it is *against his will*. It is itself *contrary to his right desire*. In following his inculpably erroneous judgment, his will remains good. But culpable or not, an erroneous practical judgment does not give good *direction* to the good will. What it directs the will to is, *in itself*, a *bad act*. If the error is blameless, then the act is *involuntarily* bad. So it is not *morally* bad.²⁰ But *on the whole* it is still bad, *undesirable*.²¹ Cognitive goodness and directive goodness in practical judgment stand or fall together.

At the same time, the passage on human law also introduces another notion: that of a *qualified* infallibility, the infallibility that the domain allows – the infallibility ‘possible in its genus’. There are several texts pertinent to this, but here I will cite just one. It is on whether *solicitude* is a feature of prudence. It seems not, says the objection, because prudence is an intellectual virtue. This seems to entail that prudence has the ‘certitude of truth’. Solicitude seems opposed to certitude; ‘hence it is related that Samuel said to Saul: “As for the asses that were lost three days ago, be not solicitous, because they are found”’. Thomas replies:

according to the Philosopher in Ethics I, certitude is not to be sought alike in all things, but in each matter according to its proper mode. And since the matters of prudence are contingent singulars, which

²⁰ See *ibid.*

²¹ Sicut Dionysius dicit in IV cap. *de Div. Nom.*, bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. Et ideo ad hoc quod dicatur malum *id in quod fertur* voluntas, sufficit sive quod secundum suam naturam sit malum, sive quod apprehendatur ut malum. Sed ad hoc quod sit bonum, requiritur quod utroque modo sit bonum: *STh* I-II, q. 19, a. 6, ad 1 (emphasis added).

*human actions are concerned with, the certitude of prudence cannot be such as to remove sollicitudo altogether.*²²

There is the 'certitude of prudence'. But it is only qualified certitude.

My doubt, then – by no means a certitude – is whether Cajetan has not taken a bit of a wrong turn in his reading of the 57,5 passage. As it looks to me, Thomas is not arguing that prudence 'always says the true and never the false' – that it is *absolutely* infallible. It is not so even in its directive function, ordering to the end that is the object of right desire. Rather, I would suggest, he is saying that the very thing that makes prudence necessary for living well – its being the habit by which human action is brought into conformity with right desire – excludes absolute infallibility, even regarding that conformity. Seeking conformity with right desire extends or applies the mind to a field in which absolute infallibility is impossible.

But prudence carries the *qualified* sort of infallibility that humans can have in that field. It is 'practically' infallible. And it is so in both its directive and its cognitive functions – as measuring appetite, and as measured by the singular, contingent *res*.

This seems to remove the grounds and the motive for positing a kind of truth that consists in conformity with right appetite rather than with the *res*. We can follow the 64,3 passage and say that there is just one kind of truth. Speculative is this kind taken 'absolutely', simply according to its own nature; practical truth is the same kind, but with an additional condition attached, conformity to right appetite. Right appetite is not what makes practical truths true. It makes them *practical* truths, truths immediately about action, for action, leading to action.

I do not mean that it is entirely wrong to speak of right appetite as a measure of practical truth. Indeed Thomas says in his commentary on Book VI of the *Ethics* that 'the rectitude of the appetite about the end is a measure of truth in practical reason; and in this respect, the truth of practical reason is determined according to right appetite'.²³ But as Cajetan him-

²² Secundum Philosophum, in I *Ethic.*, certitudo non est similiter quaerenda in omnibus, sed in unaquaque materia secundum proprium modum. Quia vero materiae prudentiae sunt singularia contingentia, circa quae sunt operationes humanae, non potest certitudo prudentiae tanta esse quod omnino sollicitudo tollatur: *STh* II-II, q. 47, a. 9, ad 2. (Regarding the *Ethics* reference, see I.1, 1094b12, b25; I.7, 1098a26-28.) See also q. 47, a. 3, ad 2, and q. 49, a. 1; a. 5, ad 2; a. 8, ad 3.

²³ Rectitudo appetitus per respectum ad finem est mensura veritatis in ratione practica. Et secundum hoc determinatur veritas rationis practicae secundum concordiam ad appetitum rectum: *Sententia libri Ethicorum*, lib. VI, lect. 2, §8.

self observes in his commentary on the 64,3 passage, the expression ‘measure of truth’ has more than one sense. It may mean either what measures a truth *in itself*, or what measures it *quoad nos*.²⁴ What measures it in itself is what *makes* it true, what its truth *consists* in conformity with. What measures it *quoad nos* is some principle by which we know it or accept its truth. It seems clear that for Thomas, right appetite measures practical truth only in the latter sense.

It is just the idea expressed in the old dictum, *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*. Desire contributes to making some judgments *seem* true to us. But this is not to make them *be* true. What makes them be true is the *res* that they are about.²⁵ Elsewhere Thomas likens the role of right appetite in the work of prudence to that of the *agent intellect* in speculative thought.²⁶ He certainly does not mean that the agent intellect is the *res* that all speculative thought is about. It is only a principle by which we arrive at and discern truth about the *res*.

This I think explains the absence of any mention of appetite as measure of practical truth in the 64,3 passage. The question there is not the general one, ‘what is the measure of truth?’ To this question there would be many answers – especially if one is thinking of the measure *quoad nos* – both for practical *and* for speculative truth: the rules of logic, the agent intellect, God... And if we do bring in right appetite as a sort of measure of practical truth, we should also bring in the fact that ultimately the appetite of the end is itself measured by intellect.²⁷ But the question in 64,3 is simply whether intellectual virtue consists in a mean. Truth is a mean because what it *consists* in is conformity with a certain measure. This is always the *res*.

CONCLUSION: REALISTIC PRACTICAL TRUTH

I think I can sum things up in this way: in comparison with the Cajetan interpretation, I find Thomas’s conception of practical truth to be a little more ‘realistic’ – taking this in three senses. First, practical truth is meas-

²⁴ Cajetan, *op. cit.*, pp. 415-416. Cf. Thomas Aquinas, *In XII libros Metaphysicorum expositio*, lib. X, lect. 2, §1956-1959, ed. R.-M. Spiazzi, Taurini: Marietti 1964, pp. 562-563.

²⁵ Anscombe argues strongly that one’s desire is not what one’s practical reasoning is about: G. E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford: Basil Blackwell 1957, §35, p. 66.

²⁶ *STh* I-II, q. 56, a. 3.

²⁷ See *STh* I-II, q. 19, a. 3, ad 2; II-II, q. 47, a. 6.

ured by the *res* (the practical *res*, the *operabile*). Second, it establishes rectitude not only within the appetite but also in exterior actions, as to their own matter; it determines the *res iusta*. Third, it is acknowledged to be something that human virtue cannot attain with absolute infallibility. That exceeds human nature's real limits.

I would not equate this last sort of 'realism' with 'pessimism'. On the contrary, I think Thomas's view should strike us as quite optimistic. For he is saying that it *is* possible for human nature to reach a condition in which, *habitually*, it *can* hit upon the right and good thing to do; and this not just 'given how things seem to us', but absolutely, in the real world, according to 'the things themselves'. The things have the proportionate stability that makes this possible. The practical domain is rather a mess, but for Thomas it is not as much of a mess as perhaps we tend to think.

This is not to say that we can make do with *human* intelligence alone. To say that would hardly be Thomistic. I think Thomas would say it is hardly human. From Aristotle we learn that prudence is only as infallible as its field allows. We also learn that being an *excellence*, prudence must be rare, especially in its fully perfect state. But Thomas does not seem to think we need Aristotle to tell us that on the whole, the condition of our practical intelligence is very far from one of self-sufficiency. He clearly regards this as quite naturally apparent, to nearly everyone. And he likewise regards as quite natural what I think we could say is for him part of the 'realistic' response to this situation: namely, *religion*. I am referring to the famous passage on sacrifice as pertaining to natural law. 'Natural reason dictates to man that he be subject to some superior [being], on account of the defects that he perceives in himself, regarding which he needs to be aided and *directed* by some superior'. Man needs a *higher prudence*. 'And whatever that [being] is, it is this that among all is called a God'.²⁸ I do not know whether this constitutes an unqualified *praeambulum fidei*. Maybe it is a *practical* one.

²⁸ *STh* II-II, q. 85, a. 1.

APOLOGETICS IN THE PUBLIC SQUARE

MARY ANN GLENDON

*Always be ready to give an answer
to anyone who asks you a reason
for the hope that is in you.
I Peter 3:15.*

Let me begin by thanking you most sincerely for the opportunity to participate in this plenary session on the '*Praeambula Fidei* and the New Apologetics'. I come here today not primarily as a member of your sister academy on the social sciences, but as a layperson who is keenly interested in the fruit of your deliberations. My remarks, therefore, will consist mainly of some reflections about the relation of your themes to the work of laypeople who are struggling to find more effective ways to present religiously grounded moral viewpoints in the public square.

For those of you who like to keep track of how close a speaker is getting to the end of her talk, let me begin by giving you the five headings I will address: the problem of equipment for the 'new evangelization'; the need for a 'new formation'; the need for a renewal of the intellectual apostolate; lessons from the public witness of Benedict XVI; and, finally, a thought about what's 'new' in apologetics and what is the same as ever.

I. THE NEW EVANGELIZATION: WHAT EQUIPMENT?

For many years, and with increasing insistence, the Church has been telling us laypeople that we are supposed to take primary responsibility for the 'new evangelization' in the secular sphere. The fathers of Vatican II did not mince their words: 'The effort to infuse a Christian spirit into the mentality, customs, laws, and structures of the community in which one lives, is so much the duty and responsibility of the laity that it can never be performed adequately by others...' (*Apostolicam Actuositatem*, 12).

They also made it clear that retreat from the world is not an option for Catholics. That is true even for our contemplative orders: they are not lost in subjective reveries; they are praying for the transformation of the world. And as for those whose talents may be suited for the messy and morally risky realm of politics, they are not to turn their backs on it. To those 'whose talents in this matter can be developed', the Council Fathers said that they 'should prepare themselves for it, and should seek to practice this art without regard for their own convenience or material interest' (*Gaudium et Spes*, 75).

During his recent visit to the United States, Pope Benedict reinforced those messages. Reminding Americans of their good fortune to live in a country with a large degree of religious freedom, he added that the preservation of freedom 'demands the courage to engage in civil life and to bring one's deepest beliefs and values to reasoned public debate' (White House Address, April 16, 2008).

There is, of course, nothing new about the idea that Christians are supposed to be salt, light and leaven in the world. It is only common sense that the best places for us laypeople to live out our baptismal calling to mission are the places where we live and work. But as the historical context has changed, so have the challenges. And as the challenges increase, so does the need for equipment to deal with them.

I do not need to tell you that the challenges of relativism, secularism and skepticism that we face in post-modern societies are daunting indeed. They are especially daunting to young people who have grown up in a culture where 'judgmental' is a pejorative term and where 'tolerance' often extends to all sorts of antisocial behavior but not to religion. Two years ago, the Pontifical Academy of Social Sciences invited several university students to our Plenary Session on the great demographic changes that are affecting children and young people.¹ One of the main concerns expressed by our young visitors was how to bring a faith perspective to bear on the great issues of our times. One young woman told us, 'When I look at the daunting problems of the destruction of marriage, abortion, poverty – I am tempted to feel powerless'. Then she told us how she deals with that feeling. She said, 'I know I need to grasp my faith and to begin living it in the smallest ways, closest to me – in my studies, my work, my future family'.

¹ *Vanishing Youth: Solidarity with Children and Young People in an Age of Turbulence*, Mary Ann Glendon and Pierpaolo Donati eds. (The Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City, 2006).

What a wise young woman she was to understand that one has to begin by living one's faith day-by-day, thus constituting oneself as a faithful person. She understood that all of us are religious educators, for better or worse, simply by the way we live and the example we set. As we read in Paul, those who preach the good news should live by the good news (1 Cor. 9). That, of course, is a lifelong struggle.

But as we move outward from the circle of family and friends, ever more difficult questions arise. How, in our highly secular societies, can one steer between the danger, on one hand, of being marginalized if one does not 'conform to the spirit of the age' (Rom. 12:3), and the opposite danger of becoming morally compromised if we strive to attain positions where we will be taken seriously?

Those of us who teach in universities know that idealistic young men and women who are contemplating careers in public service worry a good deal about such questions. The more idealistic they are, the more they worry. To address those concerns, a Christian legal group once held a symposium titled: 'Can a Good Christian be a Good Lawyer?' (Some people would say the answer to that question is easy. When Mark Twain saw a sarcophagus with the inscription: 'Here lies a good man and a good lawyer', he remarked skeptically that the grave did not look big enough for two people.) Most speakers at the symposium, however, said a good Christian could be a good lawyer, but only with the help of divine grace and the good example of others.

Examples do help. That's one of the reasons Cardinal Avery Dulles has long favored an 'apologetics of personal testimony', reminding us that 'from its beginnings Christianity has been propagated through the living testimony of believers'.² As John Paul II once put it, many people in the world today are looking not so much for arguments as for witnesses.³

But the stuff of arguments cannot be neglected, especially in a public arena as drenched in skepticism as ours is today. Witnesses must be credible and testimony must be able to stand up to examination. That is a fact of life for laypersons who are striving to comply with the Church's insistence that we must take a more active part, not only in the explanation and defense of Christian principles, but in *the application of them to the problems of our times* (*Novo Millennio Ineunte*, 52).

Pope Benedict XVI has been kind enough to praise the United States as a place where citizens 'do not hesitate to bring moral arguments rooted in

² Avery Dulles, *The Rebirth of Apologetics, First Things* (May 2004).

³ Quoted by Dulles, Id.

biblical faith into their public discourse' (Address to Bishops, April 16, 2008). But even where the public square is relatively accessible, it is far from easy to discern how to advocate effectively for the protection of human life, for marriage and the family, for the freedom of religious institutions to govern themselves, or for the primary right of parents to control their children's education – to name just a few of the issues we confront on a daily basis in our homes, schools, and workplaces as well as in public settings.

This brings me to my second point:

II. THE NEED FOR A 'NEW FORMATION'

Here's the problem: How can we even live our faith, not to mention spread the faith, or apply it to practical problems, if we don't know our faith? And, if we are honest, how many of us laypeople have spent even as much time deepening our knowledge of the faith as we have on learning to use computers? It is a great blessing for the Church with her great intellectual tradition that today she has the most highly educated laity in her history. But it is also a great danger, for if our religious education falls short of the general level of secular education, we are going to run into trouble defending our beliefs – even to ourselves. In other words, *the new evangelization requires urgent attention to formation.*

That was a major theme of Pope Benedict's homily at Nationals Stadium in Washington, D.C. Pointing out that 'the challenges confronting us require a comprehensive and sound instruction in the truths of the faith', he warned that much remains to be done in 'developing solid programs of catechesis' (April 17, 2008). He urged American Catholics to cultivate 'an intellectual "culture" which is genuinely Catholic, confident in the profound harmony of faith and reason, and prepared to bring the richness of faith's vision to bear on the urgent issues which affect the future of American society'.

How could one disagree? Poor formation produces a chasm between one's spiritual life and the rest of one's life. As a result, people are apt to feel helpless when they come up against the simplistic forms of secularism and relativism that are so pervasive in the schools, the workplace, and the general culture. For many, that leads to fideism, fundamentalism, the separation of faith and reason, and all the accompanying pathologies.

The United States is often said to have one of the world's most religious populations. By certain measures, that is true. But I know it is not news to anyone here that we are in the midst of a triple formation crisis

– involving formation of the parents who are the first educators of the child, formation of our religious educators who theoretically should be supplementing that first education, and formation of the theologians who form the religious educators.⁴

After our meeting with the young people at the Social Sciences Academy, the young woman I mentioned earlier wrote me that when she thinks about the difficulties that lie ahead, one of John Paul II's favorite phrases echoes in her mind: 'Do not be afraid'. But then she added, 'I humbly submit that this is also my challenge to the teachers, professionals and parents of today. Do not be afraid to be Catholic – to teach us, to lead us, to show us our faith – in economics, philosophy, sociology, law. Do not be afraid to truly parent. We want to be challenged'.

The question of why we have failed to keep religious education abreast of the best human and natural science of our times – as St. Thomas did in his day – is one that any of you could answer better than I. Father Andrew Greeley once quipped about what happened in the U.S. that, 'American Catholicism did not try intellectualism and find it wanting; rather, it found intellectualism hard and decided not to try it'.

Perhaps that judgment is too harsh. But it is ironic, given the Church's long and distinguished intellectual tradition, that so many Catholics feel unable to respond even to the most simplistic forms of secular fundamentalism. Isn't it supposed to be one of the glories of our faith that we can give *reasons* for the moral positions we hold – reasons that are accessible to all men and women of good will, of other faiths or of no faith?

Let me give you an example of the kind of vulgarized relativism that we constantly confront in the prolife movement and the marriage movement. About forty years ago, an insidious slogan began to appear in discussions of certain moral issues: 'Personally, I'm opposed to (fill-in-the-blank), but I can't impose my opinions on others'. (I say 'certain' moral

⁴ See the trenchant articles by Fr. Matthew Lamb: 'Will There Be Catholic Theology in the United States?' in *America* 162 (May 26, 1990): 523-34; 'The Catholic Theological Society of America: Theologians Unbound', *Crisis: Politics, Culture, and the Church* (Dec. 1997): 36-37; 'The Catholic Theological Society of America: A Preliminary Profile', *Fellowship of Catholic Scholars Quarterly* 21 (1998): 8-10. Father Lamb points out that from 1968 to 1997, 75 percent of doctoral dissertations in theology written by members of the Catholic Theological Society of America were on twentieth-century thinkers; 10 percent discussed nineteenth-century thinkers. Of the remaining 15 percent, most were in biblical studies. Research on specifically Catholic theological traditions – patristic, monastic, scholastic, counterreformation – was conspicuously neglected.

issues because I never heard anyone say he was personally opposed to murder, torture, and theft but couldn't impose his views on others.) That slogan was the moral anesthesia offered to people who were troubled about the spreading moral chaos that accompanied the social experiments of the 1960s and 1970s.

If only those who unthinkingly repeated that slogan had been pressed to state *why* they were 'personally opposed', their answers would often have turned out to be grounded in natural reason, and they could have reached a higher viewpoint. But the anesthesia was very effective in suppressing such questions.

Eventually, some Catholics, Protestants and Jews stepped forward to point out that when citizens in a democratic republic advance moral viewpoints in the public square, they are not imposing anything on anyone. They are pro-posing. That is what is supposed to happen in a democratic form of government – citizens propose, they give reasons, they deliberate, they vote. But the witness of countless good men and women was silenced by cut-rate relativism. And of course the 'personally I'm opposed' slogan was and is a bonanza for cowardly and unprincipled politicians. That was made all too clear to one of your members, Father Cessario, and me in 2004 when we joined the effort to persuade Massachusetts legislators to let the people vote on the issue of same-sex marriage.

Now I come to a sensitive point for which I am happy to be able to cite another of your members, Father Di Noia. It is that the disciplines of both of our academies are deeply implicated in the state of affairs I have just described. In an address to the Pontifical Academy of Social Sciences last year, Father Di Noia deplored the spread of 'reductionist accounts of human nature and society, and relativistic accounts of moral reasoning and norms'. He pointed out that programs and policies that affect the lives of everyone have been profoundly influenced by a secular anthropology that 'espouses the socially constructed character of truth and reality, the priority of cultural diversity, the deconstruction of all moral norms, and the priority of personal choice'.⁵ Then, in the exercise of fraternal correction, he told us social scientists that, 'the social sciences have been the principal vehicle' for the diffusion of these ideas. Fair-minded person that he is, however, he conceded that the roots of this secular anthropology are philosophical.

⁵ Rev. J. Augustine Di Noia, O.P., 'On "Deus Caritas Est" and "International Charity"', reported in Zenit, May 5, 2007, ZE 07050501.

So there seems to be plenty of blame to go around: The social sciences have spread – and popularized – a bunch of mischievous ideas, but those ideas are rooted in and sustained by flawed philosophical assumptions.

And that brings me to my third point.

III. THE IMPORTANCE OF THE INTELLECTUAL APOSTOLATE

A new formation adequate to the challenges of our times will need to be based on a revitalized apologetics. Here I will be brief, since I only wish to applaud your project, and to assure you of the friendly support you will find among many of the members of your sister academy. The very existence of your Academy should be heartening to Catholic social scientists and to laypeople generally, for you are making manifest not only that the Catholic Faith is in harmony with full-fledged intellectualism, but that a robust intellectual life is essential to the Church's mission.

At this moment in the Church's history, it would be impossible to exaggerate the need for theologians and philosophers who can do what none of the rest of us can do, namely, evangelize their peers. Moreover, since philosophical errors are at the base of many ideas that are doing so much harm in the hands of popularizers, you have a special role to play in the culture struggles of our time. No one is better equipped than you to expose the roots of these ideas and lay the axe to them.

The importance of renewing the intellectual apostolate was brought home to me in the course of serving on the U.S. National Bio-Ethics Council. There, in discussions of cloning, stem-cell research and genetic engineering, I've seen not only how necessary it is for those of us in the human sciences to keep up with advances in natural science, but also how much the natural sciences need the human sciences – for natural science on its own simply cannot generate the wisdom it needs in order to progress without doing harm. Advances in bio-medicine and technology are occurring with such speed that they have outpaced reflection on their moral implications. A pressing issue for every society, therefore, is whether choices about life issues will be made by informed deliberation, or whether they will be determined by scientific and business interests that are indifferent to the general welfare.

(Often, as I sat in those deliberations and listened to scientist-witnesses resisting every form of regulation in the name of progress, I was reminded of the Ephesian silversmiths described in the Acts of the Apos-

bles [23-34]. The silversmiths, fearing that the spread of Christianity would destroy their business of making little shrines to Artemis, incited a riot among the citizens on the pretext of defending the honor of the goddess. Similarly, many of the witnesses before our commission spoke of benefits to humanity when their real interests were more connected with patents and profits.)

While I wish you Godspeed with the 'new apologetics', I understand that it may take a long time to re-appropriate the best of our theological tradition and bring it into dialogue with the best of the modern natural and human sciences. Meanwhile, however, the duty to evangelize the secular sphere is not suspended. We are still obliged to 'put out into the deep' with the boats and nets we have.

And so we adapt, as best we can, the old natural law grammar and vocabulary, ever searching for better ways to advance the civilization of life and love. Fortunately, we have been greatly aided by the subject of my fourth topic.

IV. LESSONS FROM THE PUBLIC WITNESS OF POPE BENEDICT XVI

If there is a single feature that distinguishes the post-modern from the modern mentality more than any other, it would probably be the revolt against reason. How interesting, therefore, that the Catholic Church, to the surprise of many, has stepped forward as a staunch defender of reason. First, we had Pope John Paul II's remarkable encyclical *Fides et Ratio* with its unforgettable opening lines: 'Faith and reason are like two wings on which the human spirit rises to the contemplation of truth, and God has placed in the human heart the desire to know the truth...' Now, we have a Pope who urges us to welcome the genuine advances of the Enlightenment period, a Pope who puts forward his own arguments against philosophical and historical criticism solely on the basis of the reasons he offers, a Pope who understands the positions of his interlocutors so well that he often states them more effectively than they themselves are able to do.

Both John Paul II and Benedict XVI have made natural reason and the *praeambula fidei* central to their apologetics, and in so doing have provided us with inspiring examples in the spirit of St. Thomas Aquinas who wrote: 'Instruct those who are listening so that they will be brought to an understanding of the truth envisaged...[R]ely on arguments which...make people know how what is said is true; otherwise, if the Master decides a question

simply by using sheer authorities, the hearer will...acquire no knowledge or understanding and will go away empty'.

In a similar vein, Pope John Paul II wrote in *Novo Millennio Ineunte* that: 'For Christian witness to be effective, especially in...delicate and controversial areas, it is important that special effort be made to explain properly the reasons for the Church's position, stressing that this is not a case of imposing on nonbelievers a vision based on faith, but of interpreting and defending the values rooted in the very nature of the human person' (51). Insisting that Christian truth is not of the fundamentalist kind, the late Holy Father taught us that our quest for truth means 'paying heed to every fragment of truth' that we can gain from our own experience and in dialogue with others. It means verifying our heritage of values existentially, testing those values in our own lives, and striving to 'distinguish the valid elements in the tradition from false and obsolete ones or from obsolete forms which can usefully be replaced by others more suited to the times' (*Centesimus Annus*, 50).

To possess a moral conviction, however, is one thing, and to advance that viewpoint in a way that is intelligible to all men and women of good will, of other faiths or of no faith is another. In the question-and-answer period that followed Pope Benedict's meeting with the U.S. bishops, he emphasized that apologetics needs to be supplemented with the functional specialty of communications. We need, he said, to develop 'engaging and imaginative' ways of proclaiming our convictions.

His own method of doing so is certainly instructive. In each of his speeches in the United States, the Holy Father followed a similar method. He named and praised what was highest and best in the traditions and ideals of his principal addressees – bishops, Catholic educators, participants in inter-religious dialogue, U.S. Catholics, the American nation as a whole, the United Nations. He then encouraged each group in the pursuit of its own excellence, while delicately indicating some areas that pose particular pitfalls and challenges.

Thus, for example, in the case of the United Nations, he began his address with a warm appreciation of the founding aspirations of that institution and of the good things it is able to accomplish. His recognition of the need for some form of international ordering, however, was followed by the words 'inspired and governed by the principle of subsidiarity'. Similarly, his support for human rights was accompanied by a reference to the need for discernment in distinguishing proposed 'new rights' from the mere assertion of particular interests.

It would be a mistake, however, to attribute the warm reception he received in the U.S. merely to his messages or the words he used to express them. People were equally touched by the kind of person they saw him to be. In his case, the persona of the speaker provides, to use the expression of Hans-Georg Gadamer, a 'co-operative argument' that powerfully reinforced his verbal messages. In sum, Pope Benedict gave us a bravura demonstration of how natural reason, personal testimony, and incarnate meaning can all work together in public discourse.

But, to return to the problem with which I began these remarks, it is the laity, rather than the Pope and those who speak for the Church, who are entrusted with primary responsibility for the application of Christian principles to social and political problems.⁶ As Pope Benedict wrote in *Spe Salvi* (and repeated in his UN speech), 'Every generation has the task of engaging anew in the arduous search for the right way to order human affairs' (25). The part of that task that involves specific programs and policies belongs chiefly to the laity. And it is a task that must often be carried out in hostile environments.

Here, St. Paul gives us a word of advice, but one that must be adopted only with great prudence and caution:

I became like a Jew in order to win the Jews. To those bound by the law I became like one who is bound...that I might win those bound by the law. To those not subject to the law I became like one not subject to it...that I might win those not subject to the law. To the weak I became a weak person with a view toward winning the weak. I have made myself all things to all men in order to save at least some of them (1 Corinthians 9:19-22).

When Paul said, 'I have become all things to all men', he didn't mean he had to pretend to be something he wasn't or that he had to dumb down the good news. He meant that he had really to understand his interlocutors in order to convince at least some of them. As Cardinal Dulles has said, 'Apologetics has to meet the adversaries of the faith where they are in each successive generation'.⁷

And that brings me to my conclusion.

⁶ 'While the hierarchy has the role of teaching and authoritatively interpreting the moral laws and precepts that apply in this matter, the laity have the duty of using their own initiative and taking action in this area – without waiting passively for directives and precepts from others' (*Populorum Progressio*, 81).

⁷ Dulles, *op. cit.*

V. WHAT'S 'NEW'?

When we use the word 'new' – whether in connection with evangelization, formation, or apologetics – I'm sure we all agree that what is in question is 'new' only in the sense that Christians in every time and place are faced with the challenge of bringing the timeless message of the Gospel to life under constantly changing circumstances. I would like to close, therefore, with some words from a theologian who devoted his entire life to that effort. As Bernard Lonergan wrote, 'There exists the...possibility that the new...can preserve all that is valid in the old, that it can achieve the higher synthesis mentioned by Leo XIII in his bull *Aeterni Patris: vetera novis augere et perficere*, augmenting and perfecting the old by what is new. To that end we must labor and for it we must pray'.⁸

⁸ Bernard Lonergan, 17 *Collected Works* 282-298, at 292.

LE NOUVEL ATHÉISME ÉVOLUTIONNISTE ET LES PRAEAMBULA FIDEI

CHARLES MOREROD

Tous les articles de foi sont comme précontenus dans deux vérités accessibles à la raison naturelle:

Omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem, secundum illud ad Heb. XI, accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit.¹

Certains athées contemporains nient – évidemment – l'existence de Dieu, et entreprennent d'expliquer sans Dieu l'ordre dont le croyant affirme qu'il provient de l'action divine dans l'univers.

UN NOUVEL ATHÉISME

De manière croissante au long du XXe siècle, l'apologétique catholique s'est livrée à une autocritique qui l'a menée à une excessive discrétion. A l'apologétique a succédé la théologie fondamentale, pour laquelle *il ne s'agit plus de démontrer mais de montrer*² la foi chrétienne. Plutôt que de répondre aux attaques, cette théologie entend prendre en considération les problèmes de l'homme contemporain.³ Rien d'étonnant à ce que dans un tel

¹ IIa IIae, q.1, a.7.

² Joseph Dore, "L'évolution des manuels catholiques de théologie fondamentale de 1965 à 1995", *Gregorianum* 77,4, 1996, p. 621 (cette phrase indique l'évolution de la théologie fondamentale en Espagne, mais l'article montre une tendance semblable dans les autres aires linguistiques).

³ Cf. René Latourelle, "Nouvelle image de la fondamentale", in: R. Latourelle, et G. O'Collins, éd., *Problèmes et perspectives de théologie fondamentale*, Desclée-Bellarmin, Paris-Tournai-Montréal, 1982, pp. 71-72.

contexte la place donnée à la philosophie dans les études théologiques diminue constamment.

Si l'apologétique de la fin du XIXe siècle était peut-être trop influencée par le rationalisme qu'elle entendait combattre, on n'a pas totalement évité le risque de passer à une sorte de fidéisme ou d'indifférence par rapport à l'argumentation rationnelle, donnant aux athées l'impression que les croyants ne les prennent pas au sérieux :

La Chiesa cattolica è ancora interessata al contenuto di verità della religione che pur proclama vera? ... nel valore oggi sempre riaffermato del confronto con i non-credenti, Chiesa e cultura cattolica eludono ormai sistematicamente le obiezioni scettiche o atee elaborate dalla modernità.⁴

Ne pas répondre aux questions des athées suggère que l'on n'a pas de réponse, ou que l'on ne se préoccupe pas vraiment de l'existence de Dieu. Maurice Comte-Sponville n'aura aucune peine à relever, dans son débat public avec le P. Philippe Capelle sur l'existence de Dieu, que son interlocuteur croyant n'a même pas essayé d'esquisser un argument en faveur de l'existence de Dieu...⁵

Dévaloriser la portée de la raison en matière religieuse suggère qu'aucun discours religieux ne mérite d'être pris au sérieux. C'est la conclusion qu'en tire Louise Antony, après avoir expliqué que dès sa jeunesse on a invoqué la foi pour lui reprocher ses questions :

"Faith" presents a paradox: if a doctrine can be defended on rational grounds, then it needn't be taken on faith. But if it cannot be defended on rational grounds, why should you believe it?⁶

L'athéisme semble gagner en force. Mais même si tel n'était pas le cas, le croyant garderait le devoir de vérifier la rationalité de ce qu'il croit, ou de répondre à qui pose des questions, comme la future athée Louise Antony dans son enfance catholique. Lorsque quelque chose ne peut être démontré, il faut au moins montrer que les arguments opposés ne s'imposent pas ; c'est l'un des usages de la philosophie dans la doctrine de la foi :

Sic ergo in sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti. (...) Tertio ad resistendum his quae contra fidem dicuntur sive ostendendo ea esse falsa sive ostendendo ea non esse necessaria.⁷

⁴ Paolo Flores D'Arcais, "Dio esiste?", *MicroMega* 2/2000, p. 17.

⁵ Cf. André Comte-Sponville, in: Philippe Capelle, André Comte-Sponville, *Dieu existe-t-il encore?* Cerf, Paris, 2006, p. 43.

⁶ Louise M. Antony, "For the Love of Reason", in: Louise M. Antony ed., *Philosophers without Gods*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2007, p. 52.

⁷ *Super Boethii de Trinitate*, pars I, q.2, a.3.

DES PUBLICATIONS À SUCCÈS EN FAVEUR DE L'ATHÉISME

Les publications en faveur de l'athéisme reprennent de la vigueur. Certaines de celles-ci utilisent des arguments classiques de la philosophie, avec une conscience des limites du scientisme. Tel est le cas en Grande-Bretagne de Robin Le Poidevin,⁸ et dans une certaine mesure de Sir Anthony Kenny,⁹ ou en France Maurice Comte-Sponville.¹⁰ Ou encore, le volume à succès de la revue italienne *MicroMega* (en 2000) présente des arguments variés et souvent profonds en faveur de l'athéisme.

D'autres philosophes ont publié au cours des dernières années des ouvrages à grand succès, en faveur d'un athéisme à connotation fortement scientiste:

– *Traité d'athéologie* de Michel Onfray:¹¹ plus 100'000 exemplaires vendus...

– *The God Delusion* du biogénéticien d'Oxford Richard Dawkins.¹²

– *Breaking the Spell, Religion as a Natural Phenomenon*¹³ (on notera le sous-titre) de Daniel Dennett, professeur à Tufts University, près de Boston.

– *God is Not Great, The Case Against Religion*, du journaliste anglo-américain Christopher Hitchens.¹⁴

– *The End of Faith, Religion, Terror and the Future of Reason*, du philosophe américain Sam Harris (qui se forme aussi en neurosciences).¹⁵

– *God. The Failed Hypothesis*, du professeur de physique (Hawaii) et de philosophie (Colorado) Victor Stenger.¹⁶

⁸ Cf. Robin Le Poidevin, *Arguing for Atheism, An Introduction to the Philosophy of Religion*, Routledge, London – New York 1996 (reprinted 2004).

⁹ Cf. en particulier Anthony Kenny, *The Unknown God, Agnostic Essays*, Continuum, London – New York, 2005 (3). Cet ouvrage avait été préparé par *The Five Ways*, Routledge & Kegan Paul, London, 1969.

¹⁰ André Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme*, Introduction à une spiritualité sans Dieu, Albin Michel, Paris, 2006.

¹¹ Michel Onfray, *Traité d'athéologie*, Physique de la métaphysique, Grasset, Paris, 2005.

¹² Cf. par exemple Richard Dawkins, *The God Delusion*, Bantam Press, London – Toronto – Sydney – Auckland – Johannesburg, 2006.

¹³ Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell, Religion as a Natural Phenomenon*, Penguin Books, London, 2006.

¹⁴ Christopher Hitchens, *God is Not Great, The Case Against Religion*, Atlantic Books, London, 2007.

¹⁵ Sam Harris, *The End of Faith, Religion, Terror and the Future of Reason*, The Free Press, Simon & Schuster, London, 2006 (première édition 2005).

¹⁶ Victor J. Stenger, *God. The Failed Hypothesis. How Science Shows that God Does Not Exist*. Foreword by Christopher Hitchens, Prometheus Books, Amherst, NY, 2008.

Ces auteurs ont une approche explicitement scientifique. Dawkins ne recule pas devant une réduction radicale de la réalité, et de la religion, à ce qui peut être l'objet des sciences naturelles:

The presence or absence of a creative super-intelligence is unequivocally a scientific question...¹⁷

Plus précisément, Dawkins réduit la réalité à l'objet de sa propre science – la biologie, moins ouverte que par exemple la physique à la considération des lois de l'univers – et à sa propre interprétation de l'évolution:

It is an established fact that all of life on this planet is shaped by Darwinian natural selection, which also endows it with an overwhelming illusion of design. I believe, but cannot prove, that the same is true all over the universe, wherever life may exist. I believe that all intelligence, all creativity, and all design, anywhere in the universe, is the direct or indirect product of a cumulative process equivalent to what we here call Darwinian natural selection. It follows that design comes late in the universe, after a period of Darwinian evolution. Design cannot precede evolution and therefore cannot underlie the universe.¹⁸

Le préjugé explicite qui accompagne cette approche est qu'une personne intelligente et cultivée est normalement athée. Dawkins est clair: *Atheism is correlated with (...) higher education, intelligence or reflectiveness.*¹⁹ Michel Onfray estime aussi, simplement, que *le monothéisme déteste l'intelligence.*²⁰

Si Christopher Hitchens est aussi scientifique, il prend ses distances par rapport au sectarisme scientifique de Dawkins:

Here is the point, about myself and my co-thinkers. Our belief is not a belief. Our principles are not a faith. We do not rely solely upon science and reason, because these are necessary rather than sufficient factors, but we distrust anything that contradicts science or outrages reason. We may differ on many things, but what we respect is free inquiry, openmindedness, and the pursuit of ideas for their own sake. We do not hold our convictions dogmatically (...) (My

¹⁷ Richard Dawkins, *The God Delusion*, pp. 58-59.

¹⁸ Richard Dawkins in: John Brockman ed., *What We Believe but Cannot Prove*, Today's Leading Thinkers on Science in the Age of Certainty, Pocket Books, Simon & Schuster, London, 2006 (first edition, The Free Press, 2005), p. 9.

¹⁹ Richard Dawkins, *The God Delusion*, p. 229.

²⁰ Michel Onfray, *Traité d'athéologie*, p. 96.

own annoyance at Professor Dawkins and Daniel Dennett, for their cringe-making proposal that atheists should conceitedly nominate themselves to be called “brights”, is part of continuous argument).²¹

Des préjugés positivistes apparaissent très clairement chez certains auteurs, comme Victor Stenger²² ou Christopher Hitchens:

Religion comes from the period of human prehistory where nobody (...) had the smallest idea what was going on. (...) Today the least educated of my children knows much more about the natural order than any of the founders of religion (...) All attempts to reconcile faith with science and reason are consigned to failure and ridicule for precisely these reasons. I read, for example, of some ecumenical conference of Christians who desire to show their broad-mindedness and invite some physicists along. But I am compelled to remember what I know – which is that there would be no such churches in the first place if humanity had not been afraid of the weather, the dark, the plague, the eclipse, and all manner of other things now easily explicable.²³

Si certains athées réduisent simplement l'intelligence à la matière,²⁴ d'autres sont capables de dépasser un matérialisme radical et de reconnaître une certaine spiritualité, faite d'honnêteté intellectuelle, admiration de la nature,²⁵ fidélité, amour, vie de l'esprit, silence, dépassement du

²¹ Christopher Hitchens, *God is Not Great*, p. 5.

²² Cf. Victor J. Stenger, *God. The Failed Hypothesis*, pp. 77-78: *Almost from the moment that modern humans appeared on the scene tens of thousands of years ago, they seem to have possessed a vague notion that they were more than the physical bodies that were born of women, grew and aged, eventually ceased to move and breathe, and finally disintegrated into a small pile of dusty bones. At some point in their development, people in almost every culture have imagined invisible spirits acting as agents for events around them, including the animation of living things such as themselves. Such thinking was perfectly reasonable during the childhood of humanity.*

²³ Christopher Hitchens, *God is Not Great*, pp. 64-65.

²⁴ Victor J. Stenger, *God. The Failed Hypothesis*, pp. 81-82: *The human brain is basically similar to that of other animals, differing in those portions that give us our superior cognitive and intellectual abilities. Psychological disorders arise in the brain and are routinely treated today with chemicals. And, as we all are well aware, chemicals can also cause mental disorders or alter mental states and even trigger “spiritual experiences” (as with LSD). Brain diseases, such as Alzheimer’s, affect memory and behavior. All of this strongly implies that our thoughts, memories, and subjective experiences may be entirely based upon physical processes in the brain.*

²⁵ Cf. Richard Dawkins, “Perché quasi certamente Dio non esiste”, *MicroMega* 2/2007, p. 7.

moi,²⁶ démocratie, justice...²⁷ Daniel Dennett espère réformer plutôt que supprimer la religion, car il ne saurait par quoi la remplacer.²⁸ Sam Harris constate la possibilité d'un épanouissement personnel au-delà des biens matériels,²⁹ et respecte le mysticisme comme rationnel et empirique, à la différence de la religion qui se contente de dissimuler l'ignorance.³⁰

Il reste que l'argumentation des athées à succès est avant tout scientifique et que ce fait en lui-même doit être pris en considération. Si certains philosophes des sciences ont pris un recul considérable face à la prétention des sciences naturelles à être *le savoir*, la confiance générale dans les sciences naturelles – appuyée sur leurs indéniables succès – favorise une approche scientifique.

Le scientisme n'est certes pas le seul argument de ces athées. Comme le relève justement Peter Strasser, le spectacle actuel de la violence religieuse et d'une certaine irrationalité ésotérique font que l'athéisme soit devenu "chic".³¹ Dawkins et ses collègues utilisent massivement l'argument (pas nouveau) de la religion comme source de violence.

²⁶ Cf. par exemple André Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme*, pp. 77, 145-147, 161-162, 179-188, 203-204, 207-208.

²⁷ Cf. Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell*, p. 23: *In spite of the religious connotations of the term, even atheists and agnostics can have sacred values, values that are simply not up for re-evaluation at all. I have sacred values-in the sense that I feel vaguely guilty even thinking about whether they are defensible and would never consider abandoning them (I like to think!) in the course of solving a moral dilemma. My sacred values are obvious and quite ecumenical: democracy, justice, life, love, and truth (in alphabetical order).*

²⁸ Cf. Daniel Dennett, "Il credente e la formica", *MicroMega* 2/2007, p. 21.

²⁹ Cf. Sam Harris, *The End of Faith*, p. 205: *Is a person guaranteed to be happy merely by virtue of having health, wealth, and good company? Apparently not. Are such things even necessary for happiness? If so, what can we make of those Indian yogis who renounce all material and familial attachments only to spend decades alone in caves practicing meditation? It seems that such people can be happy as well. Indeed, some of them claim to be perfectly so.*

³⁰ Cf. Sam Harris, *The End of Faith*, p. 221: *Mysticism is a rational enterprise. Religion is not. The mystic has recognized something about the nature of consciousness prior to thought, and this recognition is susceptible to rational discussion. The mystic has reasons for what he believes, and these reasons are empirical. The roiling mystery of the world can be analyzed with concepts (this is science), or it can be experienced free of concepts (this is mysticism). Religion is nothing more than bad concepts held in place of good ones for all time. It is the denial – at once full of hope and full of fear – of the vastitude of human ignorance.*

³¹ Cf. Peter Strasser, "Warum überhaupt Religion?", *Der Gott, der Richard Dawkins schuf*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2008, pp. 35-36: *Wenig überraschend also, dass The God Delusion 2006 gleich zu einem Bestseller wurde. Außerdem schwamm das Buch auf einer Welle, die sich seither verstärkt hat. Kirchenleute eifern sich über Darwin, Biologen streiten über Gott. Das Wort "Atheismus" ist wieder schick, die fundamentalistischen Chris-*

Dawkins sait que le lien religion-violence est un facteur de son succès:

In January 2006 I presented a two-part television documentary on British television (Channel Four) called *Root of All Evil?* From the start, I didn't like the title. Religion is not the root of all evil, for no one thing is the root of all anything. But I was delighted with the advertisement that Channel Four put in the national newspapers. It was a picture of the Manhattan skyline with the caption "Imagine a world without religion". What was the connection? The twin towers of the World Trade Center were conspicuously present. Imagine, with John Lennon, a world with no religion. Imagine no suicide bombers, no 9/11, no 7/7, no Crusades, no witch-hunts, no Gunpowder Plot, no Indian partition, no Israeli/Palestinian wars, no Serb/Croat/Muslim massacres, no persecution of Jews as "Christ-killers", no Northern Ireland "troubles", no "honour killings", no shiny-suited bouffant-haired televangelists fleecing gullible people of their money ("God wants you to give till it hurts"). Imagine no Taliban to blow up ancient statues, no public beheading of blasphemers...³²

Cet argument est aussi utilisé par Michel Onfray, qui associe l'Eglise au fascisme et au nazisme,³³ accuse l'Islam de violence systématique³⁴ et englobe Jésus et S. Paul dans *l'empire pathologique de la pulsion de mort*.³⁵ Pour Sam Harris, *Intolerance is thus intrinsic to every creed*.³⁶ Walter Sinnott-Armstrong reconnaît que la violence n'est pas l'apanage des croyants, mais estime toutefois moins probable des attentats-suicides commis par des athées.³⁷

ten boomen. Der amerikanische Präsident wird wiedergeboren und glaubt an Armageddon. Islamische Glaubensritter schnallen die Selbstmordgürtel enger, während die Esoteriker aller Länder Harry Potter verehren, den Joseph Kardinal Ratzinger, nunmehr Papst, seinerseits für die Zersetzung des "Christentums in der Seele" schilt. Il va sans dire que l'amalgame incluant Benoît XVI – défenseur public de la rationalité de la foi chrétienne – avec des exemples d'irrationalité religieuse est laissé à la responsabilité de l'auteur.

³² Richard Dawkins, *The God Delusion*, pp. 1-2.

³³ Michel Onfray, *Traité d'athéologie*, pp. 218-219. Il reprend aussi de manière acritique les pires accusations de collaboration entre Pie XII et le nazisme, cf. p. 202.

³⁴ Cf. en particulier Michel Onfray, *Traité d'athéologie*, pp. 240-241.

³⁵ Cf. Michel Onfray, *Traité d'athéologie*, pp. 28-30.

³⁶ Sam Harris, *The End of Faith*, p. 13.

³⁷ Cf. Walter Sinnott-Armstrong, "Overcoming Christianity", in: Louise M. Antony ed., *Philosophers without Gods*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2007, p. 76: *I had always known how religions, including Christianity, led to wars in the Middle East, Ireland, and so on. Many wars, of course, are not based on religion. Even religious wars result from non-religious forces as well. Nonetheless, it is hard to deny that many wars have been and*

Maurice Comte-Sponville est ici beaucoup plus mesuré :

Il peut être dangereux de croire en Dieu. Voyez la Saint-Barthélemy, les Croisades, les guerres de religions, le Djihad, les attentats du 11 septembre 2001... Il peut être dangereux de n'y pas croire. Voyez Staline, Mao Tsé-toung ou Pol Pot... Qui fera les totaux, de part et d'autre, et que pourraient-ils signifier? L'horreur est innombrable, avec ou sans Dieu. Cela nous en apprend plus sur l'humanité, hélas, que sur la religion. Puis il y a aussi, chez les croyants au moins autant que chez les incroyants, des héros admirables, des artistes ou des penseurs de génie, des humains bouleversants.³⁸

Il n'en reste pas moins que le succès des athées contemporains tient à leur usage conjoint du scientisme et du lien violence-religion. La réponse des croyants doit prendre ces deux éléments en considération, et en ajouter d'autres.

SCIENTISME ET CAUSE DE L'UNIVERS

Le scientisme d'auteurs comme Dawkins est, plus précisément, darwiniste (un darwinisme antireligieux, qui ne s'identifie pas à toute reconnaissance de l'évolution³⁹). Le choix de cette approche provient en partie de son succès scientifique et de sa place dans l'imaginaire collectif, mais aussi de sa capacité à traiter de la question de la cause dans la nature. Un certain darwinisme se présente donc comme une réponse aux arguments à la fois cosmologiques (origine de l'univers) et téléologiques (finalité et ordre de l'univers), donc comme un substitut aux premiers *credibilia*.

continue to be fueled in large part by religious beliefs. It is no coincidence that terrorists are so often motivated by religion, since it is harder to get non-religious people to volunteer as suicide bombers.

³⁸ André Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme*, p. 88.

³⁹ Cf. le Message de Jean-Paul II sur les théories de l'évolution, 22.10.1996. Cf. aussi la position mesurée de Michael Ruse, *Can a Darwinian Be a Christian? The Relationship Between Science and Religion*, Cambridge University Press, New York, 2001, p. 217: *Can a Darwinian be a Christian? Absolutely! Is it always easy for a Darwinian to be a Christian? No, but whoever said that the worthwhile things in life are easy? Is the Darwinian obligated to be a Christian? No, but try to be understanding of those who are. Is the Christian obligated I be a Darwinian? No, but realize how much you are going to forswear if you do not make the effort, and ask yourself seriously (if you reject all forms of evolutionism) whether you are using your God-given talents to the full.*

Cette problématique ne commence pas par le darwinisme. Elle présuppose une polémique déjà ancienne sur le sens qu'il peut y avoir à parler d'une cause de l'univers. Les athées contemporains, surtout anglo-saxons, sont clairement influencés par l'argument de John Stuart Mill, repris par Bertrand Russell:⁴⁰

The question "Who made me?" cannot be answered, because we have no experience or authentic information from which to answer it; and (...) any answer only throws the difficulty a step further back, since the question immediately presents itself, Who made God?⁴¹

André Comte-Sponville reprend et commente l'argument: expliquer l'existence de l'univers par l'existence d'un être revient à présupposer la réponse recherchée,⁴² et à refuser a priori que le monde ne soit pas absurde.⁴³

En outre, parler d'une cause de l'univers est hors de sens car la cause devrait faire partie de l'univers:

For the atheist, the universe is all that there is. There is nothing outside it. Consequently, there is nothing to point to as a cause of the

⁴⁰ Cf. Bertrand Russell, *Why I am not a Christian, And other essays on religion and related subjects*, Unwin Books, London, 1967, p. 15: *I may say that when I was a young man and was debating these questions very seriously in my mind, I for a long time accepted the argument of the First Cause, until one day, at the age of eighteen, I read John Stuart Mill's Autobiography, and I there found this sentence: My father taught me that the question, "Who made me?" cannot be answered, since it immediately suggests the further question, "Who made God?" That very simple sentence showed me, as I still think, the fallacy in the argument of the First Cause. If everything must have a cause, then God must have a cause. If there can be anything without a cause, it may just as well be the world as God, so that there cannot be any validity in that argument.*

⁴¹ John Stuart Mill, *Autobiography*, Edited with and introduction and notes by Jack Stillinger, Oxford University Press, London-Oxford, 1971, p. 27. Cf. aussi Bertrand Russell, *Why I am not a Christian, And other essays on religion and related subjects*, Unwin Books, London, 1967, p. 15 ou encore Anthony Kenny, *The Unknown God*, p. 36.

⁴² Cf. André Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme*, p. 98: *Il y a quelque chose, et non pas rien! Et personne, jamais, ne pourra dire pourquoi, puisqu'on ne pourrait expliquer l'existence de l'être que par un être, autrement dit qu'à la condition de présupposer d'abord ce qu'on veut expliquer.*

⁴³ Cf. André Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme*, p. 94: *Le nerf de la preuve cosmologique, c'est le principe de raison suffisante, qui veut que tout fait ait une raison d'être, qui l'explique. Pourquoi le monde? Parce que Dieu. C'est l'ordre des causes. Pourquoi Dieu? Parce que le monde. C'est l'ordre des raisons. Mais qu'est-ce qui nous prouve qu'il y ait un ordre et que la raison ait raison? Pourquoi n'y aurait-il pas de l'absolument inexplicable? Pourquoi la contingence n'aurait-elle pas le dernier mot, ou le dernier silence? Ce serait absurde? Et alors? Pourquoi la vérité ne le serait-elle pas?*

universe's existence. So why there is something, rather than nothing, remains a mystery.⁴⁴

Dawkins suit la même ligne quant à l'origine du monde:

Hoyle said that the probability of life originating on Earth is no greater than the chance that a hurricane, sweeping through a scrapyard, would have the luck to assemble a Boeing 747. (...) However statistically improbable the entity you seek to explain by invoking a designer, the designer himself has got to be at least as improbable. God is the Ultimate Boeing 747.⁴⁵

Dawkins reprend la question de l'origine du monde, de la vie, de la religion... dans une perspective évolutionniste, puisque pour lui cette approche doit englober tout ce qui existe. Or l'évolution commence par ce qui est "simple" au sens de rudimentaire, et donc ne peut commencer par une intelligence, puisque nous n'observons la présence de celle-ci que dans des organismes développés:

Innanzitutto, la gran parte delle argomentazioni tradizionali a favore dell'esistenza di Dio, da Tommaso d'Aquino in poi, sono facilmente demolibili. (...) La prima causa non può essere stata un'intelligenza – non parliamo poi di una intelligenza che risponda alle preghiere e ami essere adorata. Le cose intelligenti, creative, complesse, statisticamente improbabili giungono tardi nell'universo e perciò non possono essere responsabili del suo disegno.⁴⁶

Le fait même qu'il existe la religion se présente comme une question du point de vue de l'évolution,⁴⁷ et Dawkins explique donc la religion comme une conséquence annexe d'un phénomène naturel.⁴⁸ Le sacrifice de soi que l'on trouve dans la religion ne doit pas être abordé d'abord au plan individuel, car ce qui doit survivre est en fait le gène:

⁴⁴ Robin Le Poidevin, *Arguing for Atheism*, p. 3.

⁴⁵ Richard Dawkins, *The God Delusion*, pp. 113-114.

⁴⁶ Richard Dawkins, "Perché quasi certamente Dio non esiste", *MicroMega* 2/2007, p. 8.

⁴⁷ Cf. Richard Dawkins, *The God Delusion*, p. 163: *Knowing that we are products of Darwinian evolution, we should ask what pressure or pressures exerted by natural selection originally favoured the impulse to religion. The question gains urgency from standard Darwinian considerations of economy. Religion is so wasteful, so extravagant; and Darwinian selection habitually targets and eliminates waste.*

⁴⁸ Cf. Richard Dawkins, *The God Delusion*, p. 174: *The religious behaviour may be a misfiring, an unfortunate by-product of an underlying psychological propensity which in other circumstances is, or once was, useful.*

It is the gene that, in the form of information, either survives for many generations or does not.⁴⁹

C'est donc le gène qui pousse les individus au sacrifice pour survivre en tant qu'information:

There are circumstances – not particularly rare – in which genes ensure their own selfish survival by influencing organisms to behave altruistically.⁵⁰

Cette image de la destinée humaine ne fait pas frémir moins profondément que les méfaits commis au nom de la religion. On retourne à ce dont le christianisme avait libéré le monde antique: un destin aveugle et inamical. Comme le fait remarquer très justement Peter Strasser, commentant le titre *The Selfish Gene* donné par Dawkins à l'un de ses livres, notre destin est de servir le pire des monstres: un gène qui ne peut nous connaître et nous utilise impitoyablement pour sa propre survie.⁵¹

Que l'explication génétique soit peu sympathique ne signifie évidemment pas qu'elle soit fausse, ou que l'explication théiste soit vraie. Il reste donc à proposer quelque argument.

L'ORIGINE DE L'EXISTENCE ET DE L'ORDRE DE L'UNIVERS, OU DE DIEU

Sur quoi devons-nous fixer notre regard, dans le monde? Le philosophe qui regarde le monde retrouve la question de S. Augustin regardant par la fenêtre à Ostie:

⁴⁹ Richard Dawkins, *The God Delusion*, p. 215.

⁵⁰ Richard Dawkins, *The God Delusion*, p. 216.

⁵¹ Cf. Peter Strasser, *Warum überhaupt Religion?*, pp. 102-106: *Die Gene, deren Entstehen selbst ein Mysterium ist, haben sich irgendwann mittels der uns bekannten Mechanismen der ziellosen Evolution auszubreiten begonnen. (...) Das Gen hat kein Bewusstsein, kein Empfinden; es ist als lebendiger Organismus auch nur ein chemischer Mechanismus und Prozess, dessen Fortentwicklung von etwas abhängt, was eigentlich gar kein Sein hat: vom Zufall, genannt "Mutation", welche die tote Analogie des Schicksals ist (...) Wir beginnen, uns besetzt zu fühlen, wir werden besessen und manipuliert von Wesen und Kräften, die uns gar nicht kennen – wie könnten unsere Gene wissen, wer wir sind, was wir fühlen, wonach uns verlangt? (...) Der Gott, der Dawkins schuf, ist der Gott, den Dawkins schuf: der Nolens-Volens-Gott des Egoistischen Gens. Er verbirgt sich stumm, anlitzzlos; er steckt im Zufall. (...) Was der Dawkinsschen Welt des Eigenstüchtigen Gens fehlt, ist die Erlösungsperspektive. Unser Schicksal ist es ein für allemal, unseren Genen zu dienen (...) Der Gott, der Dawkins schuf, indem er nolens volens aus Dawkinsschen Metaphorik entsprang, ist eine Ausgeburt der Paranoia: das schlimmste aller denkbaren Monster.*

Dicebamus ergo: se cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiae terrae et aquarum et aeris, sileant et poli et ipsa sibi anima sileat, et transeat se non se cogitando, sileant somnia et imaginariae revelationes, omnis lingua et omne signum et quidquid transuendo fit si cui sileat omnino – quoniam si quis audiat, dicunt haec omnia: Non ipsa nos fecimus, sed fecit nos qui manet in aeternum.⁵²

A partir de cette question peut se développer la métaphysique. Tout ce que nous pouvons observer a en commun d'exister, mais rien ne le tient de soi-même. C'est le fait de la contingence, que S. Thomas exprime radicalement en termes de composition d'essence et d'acte d'être:

Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quiditate, nisi forte sit aliqua res, cuius quiditas sit ipsum suum esse; et haec res non potest esse nisi una et prima.⁵³

Un monde composé d'étants qui tous reçoivent leur acte d'être amène à postuler une cause commune de ces étants:

Cum ergo esse inveniatur omnibus rebus commune, quae secundum illud quod sunt, ad invicem distinctae sunt, oportet quod de necessitate eis non ex se ipsis, sed ab aliqua una causa esse attribuat.⁵⁴

Comme le disait le P. Copleston à Bertrand Russell:

If you add up chocolates you get chocolates after all and not a sheep. If you add up chocolates to infinity, you presumably get an infinite number of chocolates. So if you add up contingent beings to infinity, you still get contingent beings, not a necessary being.⁵⁵

C'est toute une manière de regarder le monde qui se dégage. Le monde n'est pas d'abord un ensemble de processus biologiques, c'est un ensemble surprenant d'êtres qui ne peuvent exister par eux-mêmes. Le monde que voit S. Thomas est celui que voit Dawkins, mais leur regard est différent. Dawkins observe le comment des processus biologiques, Thomas s'émerveille du fait qu'il y ait quelque chose, et voit la cause première à l'œuvre:

⁵² Augustinus, *Confessiones* IX.10.25.

⁵³ *De ente et essentia*, cap. 3.

⁵⁴ *De potentia*, q.3 a.5.

⁵⁵ F.C. Copleston, "The Existence of God", A Debate Between Bertrand Russell and Father F.C. Copleston, sj, in: Bertrand Russell, *Why I am not a Christian*, And other essays on religion and related subjects, Unwin Books, London, 1967, p. 139.

For Thomas, it is not really the marvelous complexity and ingenuity of things that alerts the mind to the reality of God, it is rather the metaphysical implications of very simple observations about things, beginning with the primary fact of their being there at all. (...) The idea that God somehow ‘withdraws’ in order to give his creatures space to be could never begin to make sense to Thomas; if God withdrew then being is the last thing any creature could achieve. The freedom and inner consistency of creatures is not something that has to be defended against divine interference; it is precisely the gift that is made by the divine presence. The fact that things exist and act in their own right is the most telling indication that God is existing and acting in them.⁵⁶

En fait un système comme celui de Dawkins revient à exclure la cause première au nom des causes secondes, reprenant ainsi la deuxième objection citée par S. Thomas avant ses cinq voies:

Videtur quod omnia quae apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit (...) Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.⁵⁷

Thomas répond que les êtres de la nature ne suffisent pas à expliquer leur propre existence, ni donc leur propre causalité, ce qui implique un être nécessaire par lui-même:

Oportet autem omnia mobilia et deficere possibilium reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium.⁵⁸

La causalité des créatures n’est pas une preuve de la non-action de Dieu. Dieu n’est pas incapable d’agir par lui-même, mais il veut donner à ses créatures la dignité de causes:

Patet etiam quod, etsi res naturalis producat proprium effectum, non est superfluum quod Deus illum producat: quia res naturalis non producit ipsum nisi virtute divina. Neque est superfluum, si Deus per seipsum potest omnes effectus naturales producere, quod per quasdam alias causas producantur. Non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit non solum

⁵⁶ Simon Tugwell, Aquinas: Introduction, in: *Albert & Thomas, Selected Writings*, Translated, edited and introduced by Simon Tugwell, O.P., Preface by Leonard Boyle, O.P., “The Classics of Western Spirituality”, Paulist Press, New York – Mahwah, 1988, p. 213.

⁵⁷ Ia, q.2, a.3, obj.2.

⁵⁸ Ia, q.2, a.3, ad 2.

quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent.⁵⁹

Mais les causes internes à la création restent des causes contingentes, qui toutes dépendent d'une cause supérieure pour chacun de leurs actes. Le fait même qu'il y ait des causes contingentes n'est pas une preuve de l'inutilité de la cause divine, mais indique au contraire sa nécessité:

Videmus enim omnia quae moventur, ab aliis moveri: inferiora quidem per superiora (...) Hoc autem in infinitum procedere impossibile est. Cum enim omne quod movetur ab aliquo, sit quasi instrumentum quoddam primi moventis; si primum movens non sit, quaecumque movent, instrumenta erunt. Oportet autem, si in infinitum procedatur in moventibus et motis, primum movens non esse. Igitur omnia infinita moventia et mota erunt instrumenta. Ridiculum est autem etiam apud indoctos, ponere instrumenta moveri non ab aliquo principali agente: simile enim est hoc ac si aliquis circa constitutionem arcae vel lecti ponat serram vel securim absque carpentario operante. Oportet igitur primum movens esse, quod sit omnibus supremum; et hoc dicimus Deum.⁶⁰

S. Thomas ne peut envisager un univers composé seulement d'êtres causés. C'est ce qui l'amène à affirmer un être qui n'ait pas à être causé. Se contente-t-il ainsi de renvoyer d'un niveau la question de la cause, comme le suggère John Stuart Mill? En fait c'est l'ensemble des êtres qui ne pourrait exister si tous étaient causés, alors que le fait d'être causé n'appartient pas en soi à la définition de l'étant:

Esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquid ens non causatum.⁶¹

Qu'est-ce qui pousse donc Dieu à causer le monde? En d'autres termes, si l'existence de Dieu n'est pas causée, qu'est-ce qui cause son action?⁶² En fait, Dieu n'est pas obligé de créer quoi que ce soit:

⁵⁹ *Summa contra Gentiles*, I.III, cap. 70.

⁶⁰ *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 3.

⁶¹ Ia, q.44, a.1, ad 1.

⁶² Cf. Robin Le Poidevin, *Arguing for Atheism*, p. 13: *Why could the cause of the universe not be something like an eternal, immutable God, who needs no cause for his existence? Well, the mere existence of God, or of any other object, could not causally explain why the universe came into existence. It must be something about God which does the explaining, such as his willing the universe to exist. But has he, for all time, willed the universe to exist? Why, then, did it not come into existence sooner? If there is a cause of the universe's coming into*

Unde, cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat; sequitur quod alia a se eum velle, non sit necessarium absolute.⁶³

Dieu cause le monde non parce qu'il y serait obligé, que ce soit par émanation nécessaire ou pour devenir plus complet, mais parce qu'il veut – librement – faire partager sa bonté:

Respondeo dicendum quod Deus non solum se vult, sed etiam alia a se. (...) Hoc pertinet ad rationem voluntatis, ut bonum quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est. Et hoc praecipue pertinet ad voluntatem divinam, a qua, per quandam similitudinem, derivatur omnis perfectio. Unde, si res naturales, in quantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult et se esse, et alia. Sed se ut finem, alia vero ut ad finem, in quantum condecet divinam bonitatem etiam alia ipsam participare.⁶⁴

Quant à la religion, elle provient précisément du fait que l'homme vient de Dieu. Toutes les créatures ont un désir naturel de retourner à Dieu où elles sont plus pleinement elles-mêmes qu'en elles-mêmes. La créature rationnelle peut opérer ce retour consciemment:

Quia omnis creatura prius in Deo extitit quam in se ipsa, et a Deo processit, quodammodo ab eo distare incipiens secundum essentiam per creationem; ideo rationalis creatura ad ipsum Deum religari debet, cui primo coniuncta fuerat etiam antequam esset.⁶⁵

Ainsi se comprend finalement l'homme, dans l'ensemble ordonné des êtres contingents qui participent du seul être nécessaire par soi. Cet être autrement inexplicable a sa vraie place comme un être qui vient de Dieu et aspire à retourner à son créateur.

existence at precisely the moment it did, then it is something which obtained just before that event. We are then led to ask why that cause obtained when it did, and so, by similar reasoning, we are led back to the regress of causes which the temporal argument was supposed to avoid. So either the first premise is false, because there is something which begins to exist yet has no cause, and so cannot be either a piece of a priori knowledge or the result of a sound inductive inference, or there is no first cause.

⁶³ Ia, q.19, a.3.

⁶⁴ Ia, q.19, a.2.

⁶⁵ *Contra impugnantes*, pars 1, corpus. Cf. Ia q. 18 a. 4 ad 3.

L'ORDRE DE L'UNIVERS

L'univers non seulement existe, mais il existe avec un ordre, créé et maintenu par l'action divine. D'où vient un tel ordre? Pour S. Thomas l'ordre présuppose une source d'ordre, comme il le dit avec une comparaison aisément compréhensible:

Constat enim quod si aliquis intraret domum aliquam, et in ipsius domus introitu sentiret calorem, postmodum vadens interius sentiret maiorem calorem, et sic deinceps, crederet ignem esse interius, etiam si ipsum ignem non videret qui causaret dictos calores: sic quoque contingit consideranti res huius mundi.⁶⁶

Mais c'est justement ce que rejettent ceux qui expliquent l'ordre de l'univers par son fonctionnement, interprété selon un darwinisme athée:

Thanks to Darwin, it is no longer true to say that nothing that we know looks designed unless it is designed. Evolution by natural selection produces an excellent simulacrum of design, mounting prodigious heights of complexity and elegance. And among these eminences of pseudo-design are nervous systems which – among their more modest accomplishments – manifest goal-seeking behaviour that, even in a tiny insect, resembles a sophisticated heat-seeking missile more than a simple arrow on target.⁶⁷

Non seulement Dawkins entend expliquer l'ordre par une description du “comment” biologique, mais il ridiculise les tentatives de réconcilier darwinisme et existence de Dieu. Des croyants ont remarqué que la théorie de l'évolution impliquait un ordre et une fin, ce qui confirme la *quinta via* de S. Thomas. Pour Dawkins, un Dieu agissant par le biais de phénomènes internes à sa création serait un Dieu paresseux:

I am continually astonished by those theists who, far from having their consciousness raised in the way that I propose, seem to rejoice in natural selection as “God’s way of achieving his creation”. They note that evolution by natural selection would be a very easy and neat way to achieve a world full of life. God wouldn’t need to do anything at all!⁶⁸

⁶⁶ *In Symbolum Apostolorum*, a. 1.

⁶⁷ Richard Dawkins, *The God Delusion*, p. 79.

⁶⁸ Richard Dawkins, *The God Delusion*, p. 118.

Christopher Hitchens se situe dans la même ligne, et ajoute – à la suite de Hume – que la réussite et la durée du processus ne plaident pas en faveur d'un auteur divin.⁶⁹

La question demeure toutefois: pourquoi existe-t-il un ordre? Le fait est, répond Dawkins, que l'ordre existe, et ce jusqu'au niveau complexe de la vie, ce qui revêt un degré de probabilité très faible dans les processus naturels. Comme il n'envisage pas que ce qui existe puisse s'expliquer autrement que par les sciences naturelles, et constate que le très improbable existe, il en déduit les conditions de cet improbable, à savoir une multitude de planètes ou d'univers:

We live on a planet that is friendly to our kind of life, and we have seen two reasons why this is so. One is that life has evolved to flourish in the conditions provided by the planet. This is because of natural selection. The other reason is the anthropic one. There are billions of planets in the universe, and, however small the minority of evolution-friendly planets may be, our planet necessarily has to be one of them.⁷⁰

Of all the universes in the series, only a minority have their "dials" tuned to biogenic conditions. And, of course, the present universe has to be one of that minority, because we are in it.⁷¹

Son raisonnement est donc:

– Le fait de la vie intelligente dans le monde matériel est très improbable

– La vie intelligente existe

– L'existence du très improbable signifie que l'univers démontre que l'univers est suffisamment grand pour que ce qui n'arrive presque jamais puisse se produire.

Dans une perspective matérialiste, un tel raisonnement est probablement le plus logique, voire le seul possible.

⁶⁹ Cf. Christopher Hitchens, *God is Not Great*, p. 85: *Those who have yielded, not without a struggle, to the overwhelming evidence of evolution are not trying to award themselves a medal for their own acceptance of defeat. The very magnificence and variety of the process, they now wish to say, argues for a directing and originating mind. In this way they choose to make a fumbling fool of their pretended god, and make him out to be a tinkerer, an approximator, and a blunderer, who took eons to time to fashion a few serviceable figures and heaped up a junkyard of scrap and failure meanwhile. Have they no more respect for their deity than that?*

⁷⁰ Richard Dawkins, *The God Delusion*, p. 141.

⁷¹ Richard Dawkins, *The God Delusion*, p. 145.

Présenter Dieu comme la cause la plus simple de l'ordre dans notre univers complexe est absurde, selon Dawkins:

The theologian Richard Swinburne, as we have learned to expect, thinks he has an answer to this problem, and he expounds it in his book *Is There a God?* He begins by showing that his heart is in the right place by convincingly demonstrating why we should always prefer the simplest hypothesis that fits the facts. (...) Given that the number of particles of any one type, say electrons, is large, Swinburne thinks it too much of a coincidence that so many should have the same properties. Enter God. God comes to the rescue by deliberately and continuously sustaining the properties of all those billions of electrons (...) But how can Swinburne possibly maintain that this hypothesis of God simultaneously keeping a gazillion fingers on wayward electrons is a simple hypothesis?⁷²

Dawkins n'envisage évidemment pas que "simple" puisse désigner un être qui n'est nullement composé⁷³ et qui, étant cause première, explique l'existence de tout ce qui est composé au moins d'*esse* et *essentia*.

Alors que des athées postulent un multivers (une multitude d'univers) pour compenser l'improbabilité statistique de l'apparition de la vie à partir de la matière, Antony Flew a renoncé à des décennies d'athéisme⁷⁴ à l'aide d'une réflexion sur des données statistiques. Il se réfère à une expérience britannique:

A computer was placed in a cage with six monkeys. After one month of hammering away at it (as well as using it as a bathroom!), the monkeys produced fifty typed pages – but not a single word. Schroeder noted that this was the case even though the shortest word in the English language is one letter (a or I). A is a word only if there is a space on either side of it. If we take it that the keyboard has thirty characters (the twenty-six letters and other symbols), then the likelihood of getting a one-letter word is 30 times 30 times 30, whi-

⁷² Richard Dawkins, *The God Delusion*, pp. 147-148.

⁷³ Cf. Ia, q.3.

⁷⁴ Et de publications en faveur de l'athéisme, comme *God and Philosophy* (1966); *The Presumption of Atheism, and other philosophical essays on God, Freedom and Immortality* (1976); *Does God Exist?* (1991), with T.L. Miethé; *Atheistic Humanism* (1993); *Merely Mortal?* (2000); *Does God Exist: The Craig-Flew Debate* (2003) with William Lane Craig.

ch is 27,000. The likelihood of a getting a one-letter word is one chance out of 27,000.⁷⁵

Quelle probabilité y aurait-il donc qu'une multitude de singes produisent par hasard un sonnet de Shakespeare (la base de l'exemple est un sonnet de 488 lettres)?

If you took the entire universe and converted it to computer chips – forget the monkeys – each one weighing a millionth of a gram and had each computer chip able to spin out 488 trials at, say, a million times a second; if you turn the entire universe into these microcomputer chips and these chips were spinning a million times a second [producing] random letters, the number of trials you would get since the beginning of time would be 10 to the 90th trials. It would be off again by a factor of 10 to the 600th. You will never get a sonnet by chance. The universe would have to be 10 to the 600th times larger. Yet the world just thinks the monkeys can do it every time.⁷⁶

Or, bien sûr, un organisme humain est plus complexe qu'un sonnet. Quand à l'hypothèse de milliards d'univers, elle ne lui paraît pas la plus adaptée, car l'affirmation de l'existence de Dieu rend mieux compte du phénomène.⁷⁷ Par cette dernière remarque, il commence un pas au-delà de son approche statistique, qui n'est pas davantage une preuve que celle de Dawkins. Il ignore en outre que, que dans les mécanismes de l'évolution la probabilité n'est pas stable, car elle augmente en fonction des étapes franchies avec succès.⁷⁸ L'argument statistique donne à penser, mais ne suffit pas. Au-delà de considérations quantitatives, il faut en effet expliquer pourquoi il y a des lois dans l'univers, ou comment ces lois pourraient surgir de la matière:

The laws of nature pose a problem for atheists because they are a voice of rationality heard through the mechanisms of matter. (...) Atheists claim that the laws [of nature] exist reasonlessly and that

⁷⁵ Antony Flew, with Roy Abraham Varghese, *There is a God*, How the world's most notorious atheist changed his mind, HarperOne, New York, 2007, p. 76.

⁷⁶ Antony Flew, *There is a God*, p. 77.

⁷⁷ Cf. Antony Flew, *There is a God*, p. 119.

⁷⁸ Cf. Peter Schuster, "Evoluzione e disegno. Tentativo di ricognizione della teoria dell'evoluzione", in: *Creazione ed evoluzione*, Un convegno con Papa Benedetto XVI a Castel Gandolfo. Prefazione del Card. Christoph Schönborn, a cura di Stephan Otto Horn e Siegfried Wiedenhofer su incarico dello Schülerkreis (Gruppo di allievi) di Papa Benedetto XVI, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2007, pp. 31-33, 39.

the universe is ultimately absurd. As a scientist, I find this hard to accept.⁷⁹

Il s'agirait d'opérer un saut miraculeux:

Think for a minute of a marble table in front of you. Do you think that, given a trillion years or infinite time, this table could suddenly or gradually become conscious, aware of its surroundings, aware of its identity the way you are? (...) But the atheist position is that, at some point in the history of the universe, the impossible and the inconceivable took place.⁸⁰

Une telle question qualitative n'est pas résolue par la solution quantitative du multivers:

Multiverse or not, we still have to come to terms with the origin of the laws of nature.⁸¹

C'est avant tout en méditant sur l'ordre de l'univers – lois physiques, existence et la vie et capacité de transmettre la vie – que Flew a renoncé à 60 ans d'athéisme. Et il décrit cette démarche comme purement philosophique:

I must stress that my discovery of the Divine has proceeded on a purely natural level, without any reference to supernatural phenomena. It has been an exercise in what is traditionally called natural theology. It has had no connection with any of the revealed religions. Nor do I claim to have had any personal experience of God or any experience that may be called supernatural or miraculous. In short, my discovery of the Divine has been a pilgrimage of reason and not of faith.⁸²

Le schéma de ce qui allait aboutir à la Constitution *Dei Filius*, discuté lors de la troisième Congrégation générale du Concile Vatican I (20 décembre) 1869, expliquait que la connaissance de l'existence de Dieu par la raison naturelle devait être affirmée comme une possibilité, sans que cela implique un jugement sur le fait lui-même:

Non est quaestio de *facto*, utrum singuli homines primam suam cognitionem Dei hauriant ex illa naturali manifestatione et non po-

⁷⁹ Antony Flew, *There is a God*, p. 111. Cf. *ibid.*, p. 165: *Atheists say that the explanation for the universe is simply that it is eternally existing, but we cannot explain how this eternally existing state of affairs came to be. It is inexplicable and has to be accepted as such. Theists, however, are adamant in pointing out that God is something that is not ultimately inexplicable: God's existence is inexplicable to us, but not to God.*

⁸⁰ Antony Flew, *There is a God*, p. 163.

⁸¹ Antony Flew, *There is a God*, p. 121.

⁸² Antony Flew, *There is a God*, p. 93.

tius per revelationem eis propositam excitentur ad quaerendum Deum, et Deum existere discant ex ipsa sibi proposita doctrina revelata, sed id de quo agitur, et quod Scripturae immediate affirmant, est *potentia* rationis: quod nimirum obiectiva Dei per creaturas manifestatio ordinatur ad humanam rationem, et huic insunt vires, ut possit ex illa manifestatione Deum cognoscere.⁸³

Le fait est que le passage de l'athéisme au théisme se fait rarement par une démarche purement philosophique. Dans le cas d'Antony Flew le facteur philosophique est clairement le plus important, sans que bien sûr on puisse exclure d'autres éléments, comme par exemple l'influence lointaine de son père pasteur méthodiste, ou de la prière de ceux que son athéisme attristait.

SCIENCES NATURELLES ET QUESTION DE DIEU

Au-delà des arguments eux-mêmes, il faut se poser la question de la diversité des approches de la réalité. Une approche métaphysique pose des questions que les sciences naturelles ne posent pas, notamment: pourquoi tout ceci existe-t-il?

Antony Flew appelle les scientifiques à respecter la diversité des disciplines, en particulier lorsqu'ils entrent eux-mêmes sur le terrain philosophique:

Of course, scientists are just as free to think as philosophers as anyone else. And, of course, not all scientists will agree with my particular interpretation of the facts they generate. But their disagreements will have to stand on their own two philosophical feet. In other words, if they are engaged in philosophical analysis, neither their authority nor their expertise as scientists is of any relevance. This should be easy to see. If they present their views on the economics of science, such as making claims about the number of jobs created by science and technology, they will have to make their case in the court of economic analysis. Likewise, a scientist who speaks as a philosopher will have to furnish a philosophical case.⁸⁴

⁸³ *Schema constitutionis dogmaticae de doctrina catholica contra multiplices errores ex rationalismo derivatos patrum examini propositum*, discuté lors de troisième congrégation générale du Concile de Vatican I, le 20 décembre 1869, Mansi t.50.II, col.76-77.

⁸⁴ Antony Flew, *Is there a God?*, pp. 90-91.

Lui-même biologiste et professeur de théologie à Oxford, Alister McGrath oppose à Dawkins un principe général:

The scientific method is incapable of delivering a decisive adjudication of the God question. (...) If the God question is to be settled, it must be settled on other grounds.⁸⁵

Il lui reproche ensuite de ne pas respecter la théologie comme telle:

Dawkins' engagement with theology is superficial and inaccurate (...) His tendency to misrepresent the views of his opponents is the least attractive aspect of his writings. It simply reinforces the perception that he inhabits a hermetically sealed conceptual world, impervious to a genuine engagement with religion.⁸⁶

Parlant de la thèse de doctorat de Dawkins (*Selective Pecking in the Domestic Chick*, Oxford, 1966), il exprime le souhait que la rigueur mise par Dawkins à étudier le comportement des poulets se retrouve dans son étude du comportement des croyants.⁸⁷

D'ailleurs, comme le suggère Peter Strasser, la méthode scientifique elle-même – recherche de vérité objective – indique un certain absolu qui ne dépend pas de nous, et qui pourrait inviter à prendre en considération l'existence d'un absolu spirituel.⁸⁸ Il s'approche ainsi sans le citer de S. Tho-

⁸⁵ Alister McGrath, *Dawkins' God*, Genes, Memes and the Meaning of Life, Blackwell, Oxford, 2005, p. 53.

⁸⁶ Alister McGrath, *Dawkins' God*, pp. 83-84.

⁸⁷ Cf. Alister McGrath, *Dawkins' God*, p. 110: *The behavior of a large number of chicks was carefully examined and compared critically with other published studies in the field (...). When it comes to dealing with the behavior of religious people, Dawkins seems to step outside this rigorously empirical approach. (...) In contrast to his ethological studies of chicks, Dawkins offers an 'ethology of religious people' from which any detailed empirical analysis is wanting.*

⁸⁸ Cf. Peter Strasser, *Warum überhaupt Religion?*, pp. 95-96: *Die Wissenschaft will die Welt so erkennen, wie sie wirklich ist, das heißt, unabhängig von der Art und Weise, wie wir sie erfassen. (...) Wie kommen von hier aus religiöse Fragestellungen ins Spiel? (...) Das Überschussaxiom lässt unsere Erfahrungen nur die sein, die sie sind, indem es sie auf etwas zugleich Wirkliches und Absolutes bezieht, dessen Existenz in keiner wie immer gearteten Weise von uns abhängt. Das sagt auch etwas über unsere eigene Existenz als Wesen aus, die ein Teil der Wirklichkeit sind: In einer bestimmten ursprünglichen Weise hängt nichts von uns ab. Wohl ist unsere Freiheit ein in unserem Wesen angelegtes ursprüngliches Phänomen, doch nicht wir es sind es, die darüber entscheiden, ob wir zur Freiheit begabt sind oder nicht. In diesem Sinne ist unsere Freiheit ein Teil der Wirklichkeit, die so ist, wie sie ist, ohne dass wir darüber zu entscheiden hätten.*

mas pour qui la vérité est en toutes choses dans la mesure où elles sont en rapport avec l'intellect.⁸⁹

McGrath suggère en outre que le manque de sérénité de Dawkins ait une origine autre que scientifique:

I am troubled by the ferocity with which he asserts his atheism. One obvious potential answer is that the grounds of Dawkins' atheism lie elsewhere than his science, so that there is perhaps a strongly emotive aspect to his beliefs at this point.⁹⁰

Cet aspect doit être traité comme tel. On peut désirer ne pas affirmer l'existence de Dieu, si celle-ci semble entraîner trop de problèmes. La responsabilité des croyants peut être engagée dans un tel refus, comme le reconnaissait *Gaudium et Spes* (§ 19). Lorsque l'on parle de l'existence de Dieu, on doit tenir compte des dispositions de la personne. Pie XII le relevait:

Bien que, pour le dire simplement, la raison humaine puisse réellement, par ses forces et sa lumière naturelle, arriver à une connaissance vraie et certaine du Dieu unique et personnel, qui protège et gouverne le monde par sa Providence, ainsi que d'une loi naturelle mise par le Créateur dans nos âmes, il y a cependant bien des obstacles empêchant cette même raison d'user efficacement et avec fruit de cette capacité native. Car ce qui a trait à Dieu et qui concerne les relations qui existent entre Dieu et l'homme, sont des vérités qui dépassent absolument l'ordre des choses sensibles; et lorsqu'elles doivent s'appliquer à la conduite de la vie et lui donner forme, elles exigent qu'on se donne et qu'on se renonce. L'esprit humain cependant, pour acquérir de semblables vérités, souffre difficulté du fait de l'impulsion des sens et de l'imagination, ainsi que des mauvais désirs nés du péché originel. De là vient que dans ces matières les hommes se persuadent facilement de la fausseté ou du moins du caractère douteux de ce dont ils ne veulent pas que cela soit vrai.⁹¹

On peut envisager même dans le domaine de la théologie naturelle, bien distinct du domaine de la foi, une certaine application de ce que S. Thomas disait de la foi:

Sic etiam movemur ad credendum dictis Dei, in quantum nobis re-promittitur, si crediderimus, praemium aeternae vitae: et hoc prae-

⁸⁹ Cf. Ia, q.16, a.6: *Licet plures sint essentiae vel formae rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur verae.*

⁹⁰ Alister McGrath, *Dawkins' God*, p. 95.

⁹¹ Pie XII, Encyclique *Humani Generis* (1950), Denz. 3875.

mio movetur voluntas ad assentiendum his quae dicuntur, quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum. Et ideo dicit Augustinus, quod *cetera potest homo nolens, credere non nisi volens*.⁹²

Cette suggestion ne vise pas à nier la différence entre savoir philosophique et savoir théologique, mais à tenir compte de l'unité du sujet qui exerce différents actes:

Sans parler des autres différences entre la conception thomiste et la conception de M. Blondel, le conflit entre ces deux conceptions se limite ici, nous semble-t-il, au point suivant: un certain dynamisme spirituel que l'une explique par les exigences et les besoins essentiels du savoir et de la philosophie, l'autre l'explique par les conditions du sujet et par la synergie en lui de vertus intellectuelles spécifiquement distinctes.⁹³

C'est pourquoi, ajoute Maritain, *on peut penser qu'en fait la métaphysique ne saurait se garder pure parmi les hommes que si les métaphysiciens sont quelquefois confortés d'en haut par l'expérience des choses divines*⁹⁴ et que *la vertu de foi fait que le philosophe qui sait par des voies purement rationnelles l'existence de Dieu adhère rationnellement avec plus de force à cette vérité*.⁹⁵ S. Thomas lui-même prenait bien en compte l'impact de la révélation sur la découverte par les individus et vérités philosophiques lorsqu'il disait, repris en cela par Vatican I:⁹⁶

Necessarium est homini accipere per modum fidei non solum ea quae sunt supra rationem, sed etiam ea quae per rationem cognosci possunt. Et hoc propter tria. Primo quidem, ut citius homo ad veritatis divinae cognitionem perveniat. (...) Secundo, ut cognitio Dei sit communior. (...) Tertio modo, propter certitudinem.⁹⁷

Le développement de la psychologie confirme le rôle des attitudes subjectives dans les prises de position, y compris en philosophie, surtout lorsque celle-ci traite de sujets à fort impact existentiel.

⁹² *De Veritate*, q.14, a.1.

⁹³ Jacques Maritain, *Les degrés du savoir*, in: *Œuvres Complètes*, t. IV, Editions Universitaires – Editions Saint-Paul, Fribourg – Paris, 1983, p. 778.

⁹⁴ Jacques Maritain, *Les degrés du savoir*, p. 777.

⁹⁵ Jacques Maritain, *De la philosophie chrétienne*, in: *Œuvres Complètes*, volume V, 1932-1935, Editions Universitaires – Editions Saint-Paul, Fribourg – Paris, 1982, p. 252.

⁹⁶ Cf. Vatican I, Constitution *Dei Filius*, cap.2, Denzinger 3005.

⁹⁷ *Ila Ilae*, q.2, a.4.

CONCLUSION

L'affirmation philosophique des vérités les plus fondamentales à propos de Dieu – notamment son existence et sa providence – manifeste le respect de l'Église pour l'intelligence des croyants et des non-croyants.

L'affirmation de l'existence de Dieu a pour point de départ l'observation du monde avec un regard métaphysique: pourquoi tout ce contingent existe-t-il? La reconnaissance de l'ordre du monde invite à chercher une cause de l'ordre, c'est-à-dire de la présence de lois rationnelles jusque dans la matière, et cette cause doit aussi être au-dessus du monde contingent.

Certains athées contemporains remplacent l'approche métaphysique de ces deux thèmes connexes par une considération évolutionniste: le monde tel que nous le voyons maintenant est le fruit d'une évolution à partir de stades précédents; on comprend comment ce processus fonctionne, et cela suffit. Quant à l'ordre – notamment à l'existence d'organismes évolués au point d'être vivants – il s'explique par un univers très grand dans lequel même le quasi-totalement improbable devient possible.

Les hypothèses évolutionnistes des athées laissent de côté la question de l'origine radicale d'un monde contingent. Cela provient de la limitation aux méthodes des sciences naturelles d'une question métaphysique. Or cette question existe bien, et même un athée peut le reconnaître:

È una domanda tradizionale, ma io non ho la risposta: perché l'essere e non piuttosto il nulla? (...) E negare che la domanda abbia senso, come potrebbe fare una certa filosofia analitica, mi pare un gioco di parole. Probabilmente dipende dalla mia incapacità di andare al di là. Ma quando sento di essere arrivato alla fine della vita senza aver trovato una risposta alle domande ultime, la mia intelligenza è umiliata. Umiliata. So di non sapere. Questo io chiamo "la mia religiosità".⁹⁸

En outre, même sur le plan scientifique, des hypothèses comme celle du multivers ne s'appuient guère sur les données à notre disposition. L'explication théiste est plus profonde et plus complète, surtout si l'on tient compte non pas de quelques arguments, mais d'un ensemble d'arguments⁹⁹ confortés par l'expérience religieuse (qui à elle seule n'est certes pas une preuve).

⁹⁸ Norberto Bobbio, "Religione e religiosità", *MicroMega* 2/2000, p. 8.

⁹⁹ Cf. Richard Swinburne, *The Existence of God*, Revised Edition, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 13: *One unfortunate feature of recent philosophy of religion has been a tendency to treat arguments for the existence of God in isolation from each other. There can of*

On se trouve face à deux visions de l'homme. L'homme de Dawkins est le jouet de gènes inconscients. L'homme de S. Thomas d'Aquin entre harmonieusement dans un monde organisé, où l'ouverture de l'homme à l'infini n'est pas vaine:

Intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur (...) Frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Oportet igitur esse aliquam rem intelligibilem *infinitam*, quam oportet esse maximam rerum. Et hanc dicimus Deum. Deus igitur est infinitus.¹⁰⁰

course be no objection to considering each argument initially, for the sake of simplicity of exposition, in isolation from others. But clearly the arguments may back each other up or alternatively weaken each other, and we need to consider whether or not they do.

¹⁰⁰ *Summa contra Gentiles*, lib. 1 cap. 43.

SCIENTISME ET APOLOGÉTIQUE

CARDINAL GEORGES COTTIER, O.P.

I

Nature et situation de la raison

1. La constitution dogmatique *Dei Filius* de Fide catholica contient un certain nombre d'affirmations qui éclairent la réflexion théologique sur la nature de l'apologétique.

La raison naturelle est capable de vérité; c'est à cette raison, dont l'objet connaturel est la vérité, que s'adresse le message de la foi surnaturelle. En conséquence quand il y a apparence de contradiction (*species contradictionis*) cela provient non de la nature de la raison, mais soit d'une présentation du dogme qui ne correspond pas à la pensée de l'Eglise, soit d'opinions (*opinionum commenta*) considérées à tort comme des assertions de la raison qu'elles ne sont pas.¹

Le Vème Concile du Latran cité (1512-1517) avait déjà porté un jugement semblable, en parlant d'erreur (*omnino falsam esse definimus*).

Nous sommes ainsi invités à envisager la raison d'un double point de vue: d'abord en tant qu'elle est la faculté de la vérité. Quand elle affirme la vérité, la raison agit conformément à sa nature.

¹ Ainsi au ch. 4 *de fide et ratione*, DzSch. 3017: Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissentio esse potest; cum idem Deus qui mysteria revelat et fidem infundit animo humano rationis lumen indiderit, Deus autem negare se ipsum non possit, nec verum vero unquam contradicere. Inanis autem huius contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiae intellecta et exposita non fuerunt vel opinionum commenta pro rationis affatis habeantur: "Omnen" igitur "assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus" (c. Lateranense V, cf. DzSch. 1441).

Ainsi se présente à nous la première tâche de l'apologétique: rejoindre la raison naturelle dans sa capacité native d'atteindre la vérité qui est à sa portée. Elle peut alors s'appuyer sur les points fermes, tenant à sa nature même et à celle de son objet propre, qui permettent de mettre en évidence l'accord objectif avec la vérité révélée, l'accueil de la vérité révélée.

La mention de l'erreur invite à une réflexion tout aussi importante pour l'apologétique. La raison, faculté de la vérité, peut se tromper et, de fait, se trompe parfois; elle est faillible.

D'où une série de questions: quelles sont les formes de l'erreur; quelles en sont les causes?

Il ne s'agit pas tant d'établir une typologie des erreurs, telle que pourrait le faire un traité de logique.

Il s'agit d'envisager la raison humaine dans sa situation existentielle et historique. Cette considération est l'objet d'un regard de foi. Elle suppose que nous nous laissions éclairer par les lumières de la révélation: l'état de justice originelle, la chute et la blessure du péché, la grâce rédemptrice du Christ et la filiation adoptive. Il y a là une série de situations qui ont une répercussion directe sur le mode d'existence de la nature humaine et qui affectent en conséquence l'exercice de la raison.

C'est parce qu'il tient compte de cette dimension historico-existentielle, que saint Thomas affirme dès le début de la *Somme de théologie* la nécessité de la révélation également pour les vérités de soi accessibles à la raison humaine,² texte auquel renvoie la Constitution *Dei Filius* du 1^{er} Concile du Vatican (cf. DzSch. n. 3005).

L'apologétique ne peut donc négliger aucune des deux approches, celle qui considère la nature de la raison humaine, celle qui considère les conditions d'exercice de cette raison en des circonstances déterminées.

Ainsi une première voie sera caractérisée par l'effort pour rejoindre la raison naturelle dans ses intuitions premières, dans ses vues fondatrices, en quoi la crédibilité trouve son plus sûr appui.

Dans cette perspective se situe le chef d'œuvre du P. A. Gardeil, OP. *La crédibilité et l'Apologétique*, 1907/1.

² "... ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigarsi possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina (Sum. Theol. I, q. 1, a. 1).

Une double approche

2. Nous avons parlé, au sens général, de la situation de la raison dans le cadre de l'histoire du salut. Mais le jugement peut être plus circonstancié. Il s'agira alors de rejoindre l'intelligence dans sa situation culturelle particulière. Ici, on rejoint la personne singulière sans nécessairement l'inviter à opérer sur elle-même un effort de découverte des intuitions fondatrices naturelles de la raison. On fait l'économie de cette étape préalable et on interpelle la raison là où elle est, culturellement parlant, sans entrer en discussion avec l'ensemble de ses convictions. Telle est la voie suivie par Newman, *An Essay in Aid of Grammar of Assent*, 1870.

Les deux approches sont complémentaires. Il appartient, en effet, à la démarche apologétique d'être attentive à l'équation personnelle du destinataire. Pour cela est requis un discernement d'ordre prudentiel: que convient-il d'explicitier, de rejeter ou de tolérer dans l'ensemble de ses convictions?

La voie de la nature de la raison trouve son complément dans la voie de ses conditions existentielles d'exercice. Cette dernière doit, en dernière instance, être mesurée par la première. Elle conduit à poser un jugement critique. C'est pourquoi il lui revient d'examiner les préjugés.

II

Conditions

3. En parlant des états de l'humanité selon les diverses étapes de l'histoire du Salut, en rappelant que sa situation actuelle est marquée par la chute et la rédemption, on entend le concept de condition selon son amplitude maximale. Ce sens général ne doit jamais être perdu de vue. Cependant par *condition* on peut encore désigner une situation circonstanciée et limitée, propre à une culture, à une société, à une période historique, à un groupe humain.

C'est dans la perspective culturelle de situations particulières, qu'il est ici questions de *conditions*. L'apologétique doit, en effet, être au clair sur ce qui favorise ou sur ce qui empêche la saisie par la raison naturelle de vérités qui sont normalement présumées à l'accueil de la foi.

Nous naissons à l'intérieur d'une culture qui nous fait bénéficier d'un patrimoine, de valeurs et qui nous ménage l'accès à ces valeurs. Mais elle

comporte aussi ses limites, ses déviations, ses erreurs et ses préjugés. Cela est commun à tous les groupes humains. À côté de son apport positif, l'héritage culturel que nous recevons peut aussi dresser des obstacles sur le chemin d'un plein développement des potentialités naturelles de la raison. Nous recevons et nous dépendons. Nous sommes en condition et, pour la vie de l'esprit, une condition peut favoriser des potentialités ou leur barrer la route.

Zeitgeist

4. Parmi nos dépendances, d'un grand poids est la dépendance à l'égard de notre temps, le *Zeitgeist*. Ici il convient d'user des termes avec précision.

Le *temps*, par rapport à la vie de l'esprit, est une condition; il n'est pas une cause au sens propre du terme. Les divers courants historicistes font du temps un constitutif de l'esprit. Ils attribuent ainsi un coefficient de vérité aux mouvements intellectuels qui, à un moment donné, comme une mode, emportent l'adhésion de tout le monde. Avec le concept de condition, on intègre la considération du facteur temps, sans en faire pour autant une composante essentielle de la raison.

Par *mentalité* nous entendons un état d'esprit partagé par la généralité des personnes vivant à une époque donnée ou dans un milieu social déterminé. Quand les idées dont est porteuse une mentalité se présentent avec une justification rationnelle, qui est souvent une pseudo-justification, on parlera d'*idéologie*.

Mode intellectuelle, mentalité, idéologie reflètent à leur manière la modalité humaine de la vie de l'intelligence, considérée dans ses servitudes et ses fragilités: la relation de la raison abstractive aux images, le lien de la raison au langage, la pression de l'affectivité, la discursivité, la sociabilité.

Ce sont là des concepts descriptifs qui mettent en évidence les servitudes qui pèsent sur l'exercice de la raison humaine.

Mentalité et idéologie vivent de *préjugés*, par quoi on entendra des jugements acceptés sans avoir été l'objet d'un examen critique. Indiscutés et "indiscutables", les préjugés tiennent lieu d'axiomes et de principes.

La critique de cette sorte de milieu culturel qu'est la mentalité suppose évidemment sa confrontation avec la finalité propre de la raison. Celle-ci a son accomplissement et aussi son fondement dans le savoir métaphysique. Le texte de Vatican I que nous avons cité au début contient implicitement l'affirmation de la capacité métaphysique de la raison.

Si, en définitive, c'est à la métaphysique et à ses intuitions majeures qu'il faut reconduire critiquement le discours, l'apologétique ne peut pas

pour autant ignorer la situation historique de fait dans laquelle se trouve la raison. Cette situation historique comprend, outre la mentalité générale d'une époque, les courants de pensée, philosophiques ou religieux, qui y sont dominants.

III

Positivisme

5. La mentalité la plus largement diffuse aujourd'hui est la mentalité positiviste. Je préfère ce terme à scientifique, car, bien que les deux mots soient très proches, le scientisme connote une relation plus directe à des activités scientifiques. Positivisme et scientisme sont néanmoins pris ici comme quasi équivalents. Autour de la pensée et de l'attitude positiviste et scientifique gravitent une série de philosophies et d'idéologies comme le sensualisme, le matérialisme, l'utilitarisme, le pragmatisme, le sécularisme, etc. Des différences d'accent distinguent entre eux ces divers courants, qui tendent à se fondre au niveau des principes.

Au positivisme est souvent liée une forme d'agnosticisme. Il peut aussi aller de pair avec le fidéisme ou la religiosité du sentiment.

L'analyse critique d'une mentalité demande que l'on remonte aux assertions philosophique qu'elle présuppose sans nécessairement les porter à la conscience claire et sans les soumettre à la discussion.

Avant d'informer une mentalité, le positivisme a reçu une formulation philosophique, qui a connu elle-même des variations. Sa rapide expansion est sans doute due au fait qu'elle offrait une explication vraisemblable à l'expérience que l'humanité faisait du rapport au monde nouveau qui découlait de la révolution scientifique.

En parlant de vraisemblance on indique une ressemblance et un écart avec la vérité.

L'objet formel de l'intelligence est l'être selon toute son amplitude, mais, en vertu de la conjonction de l'âme spirituelle avec le corps, son objet propre est "la quiddité ou nature existant dans la matière corporelle". En se lançant dans l'aventure de la connaissance scientifique du monde physique, l'intelligence humaine se trouve devant un champ d'exploration qui lui est directement proportionné. La tentation, à laquelle beaucoup cèderont, sera de s'y laisser enfermer.

L'attitude face à la nature

6. Dieu, dès le livre de la *Genèse*, donne à l'homme mission d'être intendant de l'univers visible. Ce n'est donc pas l'orientation pratique donnée à la recherche qui, comme telle, est contestable, mais, ce qui est fort différent, le fait de vouloir en faire un instrument d'émancipation de la loi divine.

La nouvelle science de la nature, avec son objet et ses méthodes propres, a affirmé son identité en se dégageant du contexte de la philosophie de la nature qui se réclamait de diverses formes d'aristotélisme. Au début, elle a pu se présenter comme une nouvelle philosophie.

Il n'y a pas à discuter de sa légitimité, mais de la distinguer d'une série d'éléments idéologiques, qui sont venus se greffer sur elle et qui constituent comme une esquisse anticipatrice du positivisme.

Ainsi une nouvelle attitude à l'égard de la nature est au fondement d'une nouvelle conscience de soi et d'une conception nouvelle de la destinée humaine.

Au siècle des Lumières, une constellation de concepts indissociables semble s'imposer: la raison et la liberté, la nature, le bonheur, chacun des termes ayant un contenu déterminé, que nous retrouverons plus avant.

En fonction donc d'un nouveau rapport à la nature, la conception de l'homme et de la finalité de son existence se trouve bouleversée. C'est pourquoi il convient de distinguer la science comme telle, au sens épistémologique, des facteurs idéologiques qui ont accompagné son essor. Le problème est celui de la signification humaine de la science, telle qu'elle se présente dans l'idéologie scientiste. Celle-ci tient qu'il revient à la science comme telle de conduire l'homme à sa perfection et à son bonheur, de lui procurer le salut en le libérant des servitudes qui l'enchaînent. Le salut est un salut terrestre; l'homme, et l'homme seul, en est l'artisan.³

Auguste Comte

7. Les grands axes de la pensée positiviste ont été énoncés par Auguste Comte. Selon lui la méthode qui a fait ses preuves dans la science de la nature doit être appliquée à l'étude de la société humaine. La sociologie est la clef de voûte de l'édifice du savoir.

³ L'encyclique *Spe salvi* contient une critique développée de cette idéologie.

Le système de Comte peut être considéré en lui-même comme une philosophie, mais aussi plus largement, comme l'inspirateur de la mentalité positiviste. C'est de celle-ci dont doit s'occuper l'apologétique.

Avec Saint-Simon, le maître de sa jeunesse, Comte présuppose le caractère pratique du savoir. C'est là une position dont l'expression accompagne dès le début l'essor de la science moderne. A l'affirmation de Bacon: "savoir est pouvoir" fait écho la fameuse formule de Descartes; la nouvelle philosophie nous permettra de devenir "maîtres et possesseurs de la nature". Simultanément Descartes dénonce le caractère oiseux des spéculations métaphysiques de l'Ecole, ce qui implique qu'à ses yeux la nature est l'objet principal de la recherche et que le rapport qui nous lie à la nature est d'ordre pratique.

La connaissance, en conséquence, n'a plus sa fin en elle-même. De là, l'ambiguïté de la pensée moderne. L'élan contemplatif de l'esprit ne peut être aboli, et les témoignages de grands scientifiques devant les beautés des structures de la matière ne manquent pas. Mais cet élan est comme brimé et empêché de s'exprimer purement et simplement, étant en lutte avec les pressions pragmatiques et utilitaristes.

Nous rencontrons ici un problème majeur, le problème des rapports entre science et technique, dont nous dirons un mot plus loin.

Mais revenons à Comte. Il a formulé sa célèbre "loi" des trois âges de la raison, comme loi qui gouverne la totalité du devenir historique. Elle est un pur *a priori*. Mais sa force de séduction lui vient de ce qu'elle semble fournir une justification à la mentalité dominante: la raison humaine est irrésistiblement entraînée sur la voie du progrès.

Cette "loi" applique à l'humanité prise collectivement le modèle de croissance propre à l'individu: enfance, adolescence, maturité. Ces âges sont essentiellement des âges de la raison. Celle-ci, avant de parvenir, avec l'âge positif, à sa maturité, a passé par l'enfance et l'adolescence, qui, plus que périodes de l'éveil et des promesses, sont considérées comme des périodes dont il faut se détacher.

Ces âges sont caractérisés par le type de question que pose la raison, ce type, il est clair, déterminant le type de réponse qu'on en attend. Entre l'âge théologique et l'âge métaphysique d'une part et l'âge positif de l'autre, intervient une véritable rupture. Avec l'âge positif, en effet, la raison est entrée dans un régime nouveau, où elle est vraiment en possession d'elle-même. A la question du *pourquoi*, question vaine et stérile, elle a substitué la question du *comment*. On a fait remarquer à ce propos que Comte se fait de la science empirique une conception phénoméniste: sa fonction serait de

décrire sans avoir à expliquer.

Mais s'il en est ainsi c'est parce que l'explication est déjà donnée par une philosophie positiviste de l'histoire, philosophie, laquelle n'a pas de fondement empirique mais est superposée comme un *a priori*. Elle ne cesse néanmoins d'imprégner l'idéologie dominante.

Selon cette conception, l'humanité est le sujet et le bénéficiaire d'une histoire qui est son œuvre propre. Cette histoire est essentiellement histoire du savoir, *histoire de la raison*. Elle est commandée par l'idée de *progrès*.

L'idée de progrès, héritée des Lumières, trouve confirmation dans les conquêtes des sciences de la nature et dans leurs conséquences sociales. Mais l'idéologie positiviste identifie l'accumulation des bienfaits d'ordre matériel dont on peut constater la présence, avec le progrès moral de l'humanité. Cette identification est admise comme un postulat indiscutable.

Avec l'âge positif l'humanité est entrée dans l'époque de la pleine possession de soi. Cette conviction dispense d'un effort de compréhension du passé, ce serait là pure perte de temps. Le passé est discrédité en tant que passé, – il est *dépassé*. L'approche positive de la réalité, puisqu'elle correspond à l'âge adulte, se présente ainsi comme l'attitude normale de la raison. Il est donc inutile de réfuter les rêveries théologiques ou métaphysiques, qui se sont développées sur la base du *pourquoi*, c'est-à-dire d'une question stérile.

Chercher d'y répondre ne conduirait à rien pour la recherche du bonheur. Elle est une question inutile. S'en préoccuper met un frein à l'activité qui édifie le bonheur. A celle-ci suffit la perspective du *comment*.

En réalité, la conception de la vérité qui commande cette démarche et ses exclusions est une conception *utilitariste*.

Il est clair qu'en éliminant la question du *pourquoi*, on s'interdit d'aborder de front le problème de la vérité.

Le pourquoi

8. Tout jeu de mots mis à part, il est légitime de demander *pourquoi* cette élimination du *pourquoi*? A cela il y a certainement un motif, qui ne peut être qu'un *a priori* délibérément choisi, une option première: n'envisager l'existence que selon les coordonnées spatio-temporelles, matérielles, empiriquement vérifiables. Le présupposé, qui appartient déjà à une conception matérialiste de l'existence, est celui-ci: pour jouir de ce monde-ci, du monde matériel, il n'est pas nécessaire, il est même nuisible, de s'intéresser au sens ultime de la vie. Ou encore: le sens ultime de la vie est dans la jouissance de ce monde-ci.

Dès lors, la question apologétique devient, dans ce contexte idéologique: comment reconduire l'esprit à la question du sens ultime, cette question étant inscrite dans le dynamisme même de la raison. Une raison qui ne se laisse pas interpeller par le *pourquoi* est une raison amputée. S'il y a difficulté à y accéder, c'est précisément que l'homme imprégné par la mentalité positiviste voit le monde comme un monde d'objets dont on dispose, qui n'a de sens que celui qu'il lui donne en fonction de ses besoins et de ses désirs. Le monde du positivisme, terme d'une relation instituée par l'homme, est muet. Il ne saurait parler du Créateur. Le positivisme a partie liée avec l'athéisme.

Dans ces conditions, une voie d'accès privilégiée demeure celle des grandes expériences humaines: l'amour, la conscience morale, la beauté, la souffrance, la mort.

Science et technique

9. Selon la conception scientifique et positiviste, la conquête de la nature, en tant qu'affirmation de la suprématie de l'homme et, pour certains, de sa divinité, devient le but de l'existence de l'humanité. Dans cette perspective le projet technique prend une connotation prométhéenne. La finalité ainsi assignée à l'existence a une incidence directe sur l'anthropologie. Le primat appartient à la raison pratique en tant que raison technique. L'éthique elle-même, comme l'attestent des doctrines et des attitudes comme l'utilitarisme, le pragmatisme, l'exaltation de la volonté de puissance, est subordonnée à la raison technique, qui devient ainsi normative, au point que le techniquement possible tend à définir l'éthiquement licite. Le "droit de la science", entendu comme droit à l'expérimentation, se présente comme un droit illimité, absolu.

La technique, dans son lien avec la science, est devenue un facteur déterminant de la société moderne. Il ne s'agit pas de la simple application du savoir, mais du fait que ce dernier est de plus en plus conditionné par les possibilités techniques. La recherche scientifique progresse grâce à des instruments d'expérimentation de plus en plus perfectionnés et complexes, qu'elle suscite. L'interdépendance est à ce point étroite, qu'on peut se demander si l'intérêt principal de certaines recherches ne réside pas, davantage que dans leur objet, dans la prouesse que requiert la mise au point et l'utilisation des instruments d'expérimentation. La technique, fruit du savoir, est devenue instrument et moyen du savoir.

A la faveur de cette imbrication, les progrès scientifiques et techniques sont devenus porteurs du projet humain tout court. En ceci consiste l'aspect idéologique du scientisme et du positivisme.

Les expériences tragiques du XX^{ème} siècle ont fait perdre au mythe du progrès son innocence. L'idée du progrès continue d'animer la mentalité dominante, mais c'est une idée en crise. La prise de conscience du fait, en soi élémentaire, n'est pas autorégulateur, il est ambivalent. Cette prise de conscience devrait permettre de redécouvrir la nécessité d'une régulation transcendante au projet lui-même, de nature éthique.

La mentalité scientiste et positiviste trouve un appui dans les programmes d'éducation. La formation de la grande majorité des agents sociaux est d'ordre scientifique et technique, conjointe à une absence quasi-totale de formation humaniste. Sans contrepartie humaniste et critique, le système scolaire contribue à l'enracinement de cette mentalité.

Le souci apologétique ne peut ignorer la question éducative. Une éducation centrée sur la formation de l'*humanum*, au sens intégral, constitue un présupposé obligé à la réception du discours apologétique.

Convictions et habitus

10. L'emprise de la mentalité scientiste et positiviste, inspiratrice de la culture dominante, sur l'individu doit être affrontée au niveau des convictions et à celui des *habitus*.

Les convictions concernent le contenu d'une conscience culturelle dominée par la mentalité scientiste et positiviste. Avec les *habitus*, nous envisageons l'équilibre interne de la raison. Ces deux aspects doivent être pris en considération par l'apologétique. Nous y avons fait allusion en parlant de l'éducation.

La conviction de base, inculquée par le positivisme, est que le seul exercice de la raison qui soit conforme à sa nature est celui qui a prouvé sa fécondité dans le champ des sciences expérimentales et de leur formalisation mathématique. Le positivisme a voulu étendre ce modèle de savoir à l'ensemble des connaissances, et d'abord à ce qu'on appelle les "sciences humaines". Par là, est proposée une notion univoque du savoir, celle qui repose sur l'expérimentation, sa formalisation, sa vérification (ou falsification).

Cette notion univoque du savoir n'est pas sans incidences sur l'idée que l'on aura du religieux.

Quand la perspective est a priori athée on attribuera le religieux à l'ordre des rêveries et des illusions ou aux pathologies du passé, étant posé en principe que le passé est le lieu de l'erreur. Par opposition, le présent et l'avenir sont le lieu de la vérité. Cela signifie qu'on ne se donne pas la peine d'envisager en lui-même le contenu de la religion et de poser la question de

son éventuelle vérité. Cette question, puisqu'elle se réfère au passé, ne mérite pas qu'on y prête attention.

Là où le religieux ne fait pas l'objet d'une négation radicale, on trouve un agnosticisme plus ou moins respectueux. Les convictions religieuses sont considérées comme des convictions subjectives, qui varient d'individu à individu, dépourvues de vérité, elles répondent à un besoin plus ou moins authentique. Elles appartiennent à l'ordre du sentiment.

On prêtera encore attention aux réalités religieuses – aux “phénomènes religieux” – en tant qu'elles sont objet d'expérience. Elles entrent ainsi dans le champ d'investigation de la psychologie, sans que l'on se prononce sur la vérité d'une telle expérience.

A ce propos, on notera que l'intérêt pour les religions extrême-orientales peut aller de pair avec la mentalité positiviste. On a en effet souligné la place qu'y tiennent les techniques de maîtrise de soi. A un Occident qui a développé les techniques extraverties de conquête du monde ferait pendant un Orient ayant affiné les techniques intraverties de conquête du Soi.

Enfin relevons que d'une manière générale quand c'est l'esprit lui-même du croyant qui se laisse gagner par la mentalité positiviste, la voie est ouverte au fidéisme.

Le savoir univoque est censé recouvrir la totalité du réel. Mais cette prétention présuppose une extrapolation, dont le résultat, loin d'être l'universalité des connaissances, est une limitation et un aveuglement. Car la méthode, n'étant valide que pour la connaissance des objets matériels, le tout auquel elle devrait donner accès est identifié à l'ensemble des objets physiques, de sorte que le positivisme est virtuellement un matérialisme. Ce qui ne tombe pas sous l'emprise de la méthode n'existe pas. Le positivisme est aveugle sur tout ce qui est d'ordre spirituel.

Une affirmation de saint Thomas, reprenant Aristote, est fondamentale pour notre propos. L'intellect spéculatif ordonne ce qu'il appréhende à la seule considération de la vérité, tandis que l'intellect pratique l'ordonne à un *opus*. Le terme couvre l'agir et le faire, l'acte humain et l'objet de l'activité technique. Or cette fin est extrinsèque (*accidit*) à l'objet propre de l'intelligence.⁴

L'unité de l'intellect spéculatif et pratique a été remise en cause par diverses philosophies modernes; on a posé le primat de la raison pratique et, au terme, on a inversé l'ordre entre raison éthique et raison fabricatrice. C'est ainsi que l'interprétation positiviste de la formule cartésienne “maîtres

⁴ Cf. *Sum. Theol.* I, q. 79, a. 11. Aristote, *De anima*, 433 a 14.

et possesseurs de la nature” contient une conception de la raison dont la finalité dernière est de dominer la nature.

Une éducation inspirée par le positivisme introduit le désordre dans la raison elle-même, portée à développer les *habitus* intellectuels sans respecter leur hiérarchie naturelle. L'équilibre qui s'instaure entre ces *habitus* n'est pas harmonieux. L'hypertrophie de la raison technique conduit au dépérissement des *habitus* spéculatifs. C'est pourquoi ces *habitus* ne peuvent atteindre leur statut de vertu. Car l'ordre naturel des savoirs découle de la primauté de la métaphysique, laquelle est radicalement niée au nom d'un phénoménisme de principe.

Une éducation respectueuse des structures internes qui déterminent la vie de la raison constitue un préalable à l'apologétique. C'est pourquoi, il me semble qu'aujourd'hui un des objectifs majeurs de l'apologétique, faisant appel à la philosophie, est de reconduire l'intelligence à la conscience de son intégralité et de toute l'amplitude de ses potentialités. Car seule la métaphysique est capable de relever adéquatement le défi lancé par le positivisme.

Conclusion

11. L'histoire de la raison que le positivisme propose est l'histoire d'une amputation qui, il est vrai, a favorisé l'efficacité, jusqu'ici inconnue, de l'application quasi exclusive de l'attention de l'esprit à la conquête du monde physique. Elle a permis à l'homme d'affirmer comme jamais jusqu'ici sa domination sur le monde mais cet homme est un être spirituellement mutilé. Sa relation à la nature, si elle a permis de répondre à bien des besoins, n'a pas apporté le bonheur attendu.

En mettant l'accent sur la distinction entre la nature de la raison et les conditions de son exercice, on signale un possible écueil; on risque de ne jamais rencontrer l'interlocuteur, qui, pris dans les lacets d'une mentalité, ne se trouve pas là où on l'attend.

En soulignant la nécessité de suivre une double voie, on évite le piège du fidéisme. Car il est toujours possible de trouver, même chez des personnes prisonnières de l'esprit positiviste, des points de rencontre plus ou moins superficiels et de contribuer à un équilibre instable entre la foi et une raison fondamentalement mal accordée avec elle. On obtient ainsi une coexistence sans cesse menacée, mortifiante aussi bien pour la foi et pour la raison. La formule d'Augustin exprime une exigence intrinsèque de l'apologétique: *fides quaerens intellectum*. Comme nous l'avons noté, évitant toute hâte, il est nécessaire pour cela de rejoindre la capacité métaphysique de la raison.

PER UNA NUOVA COSCIENZA DELLA CENTRALITÀ DI CRISTO NELLA CULTURA CONTEMPORANEA

INOS BIFFI

1. Ho interpretato e svolgerò il tema propostomi in questi termini: a quali condizioni Cristo può essere presente nella cultura contemporanea, d'altronde subito osservando che questo "contemporanea" è, in un certo senso, superfluo, dal momento che le condizioni, quanto meno oggettive, perché Cristo sia presente in un cultura, in realtà non mutano.

2. E faccio subito alcune osservazioni:

- la prima osservazione: quando si dice Cristo, si deve intendere Gesù di Nazaret, Figlio di Dio, con un preliminare rigetto dell'alterità, della divisione – anzi della distinzione – tra il Gesù della storia e il Cristo della fede. Ossia: Cristo o è riconosciuto nella sua precisa identità di Figlio di Dio, di vero uomo e vero Dio, quale Cristo della fede che esattamente coincide col Gesù della storia, oppure non è riconosciuto affatto, in quanto risulterebbe infranto, come diviso a brani, e quindi dissolto.
- la seconda osservazione: una volta "avvertito" Cristo, ossia il Soprannaturale storico, questi può essere riconosciuto ed essere presente solo in virtù della grazia e della fede;
- la terza osservazione: che tale presenza può lasciare e di fatto ha lasciato le sue profonde tracce culturali e particolarmente antropologiche, le quali:
 - per un verso, nei loro segni e frutti, sono da tutti reperibili e riconoscibili, com'è in una cultura che sia detta o possa dirsi "cristiana";
 - e, per l'altro verso, nella loro genesi, sono solo individuabili e predicabili dai credenti: dal momento che solo la fede può affermare l'identità compiuta di Cristo e riconoscere la ragione creativa della sua presenza in una cultura – questa cultura intesa come sintesi di uno stile o una forma stabile di vita, storicamente e socialmente rilevabile: una civiltà, in altri termini, che porti i segni dell'azione di Cristo, nella mediazione della testimonianza –.

3. Ho collocato – dicevo – la mia relazione nel contesto dell’“apologetica” – della “nuova” apologetica, come si dice, – ossia nel contesto del cammino per il riconoscimento di Cristo con i suoi momenti e le loro caratteristiche, per affermare che la presenza culturale di Cristo è “secondaria” rispetto al suo riconoscimento, che nessuna cultura come tale è in grado di compiere.

Ora, tale riconoscimento sta a conclusione di un itinerario che comporta i seguenti momenti.

Primo momento: una concezione della ragione “preambolarmente” aperta o “disponibile”, nella sua struttura, al Soprannaturale.

Secondo momento: un’esperienza reale del Soprannaturale storico, un “vedere” nella misura della sua “visibilità”.

Terzo momento: un riconoscimento o un’adesione, equivalente a un “credere”, nella correlazione “vedere-credere”.

Quarto momento: un oltrepasso della “fenomenologia” di Gesù per il raggiungimento della sua “ontologia”: oltrepasso che la ragione naturale, con il suo giudizio o con i suoi “occhi”, o anche, affidandosi alla “carne e al sangue” (cfr. *Mt* 16, 17), non è in grado di compiere, a meno di diventare ragione “teologica”, in virtù della grazia, che sola può “rivelare” (*ibid.*): un “oltrepasso”, da un lato “logico”, perché fondato e conseguente, e, dall’altro, umanamente “improbabile”, a meno di essere avviato e sostenuto dallo Spirito, senza del quale non si può asserire: “Gesù è il Signore” (*1 Cor* 12, 3).

Deriva da tutto questo che:

- nessuna cultura, come cultura, possiede o contiene preventivamente Gesù Cristo;
- che la presenza di Cristo è portata e sostenuta in essa dalla fede, che è l’unico organo percettivo e riconoscitivo di Cristo;
- che, necessariamente, la coscienza della presenza di Cristo in una cultura declina, quando a declinare sia la fede cristiana, dalla quale quella presenza è gestita e assicurata, non essendo questa né ovvia né naturale.

Un’altra conseguenza è la difficoltà o criticità di un dialogo con la cultura, e prima ancora con la ragione “naturale”, quando si sia oltrepassato il confine “preambulare” metafisico e storico, e si sia nel mondo della Rivelazione o della fede, nel mondo “cristico”. La ragione e la fede non sono mai su un livello paritetico, sono sempre su due livelli differenziati.

Anche se, ma questa stessa è persuasione che proviene dalla *fides oculata*, la ragione umana è predestinatamente concepita, orientata, disposta per il riconoscimento di Cristo e per il mondo da lui rappresentato.

8. Subito la conclusione: Non c’è una via breve o diversa, perché avvenga una nuova coscienza della centralità di Cristo nella cultura contemporanea, da

quella del rinnovarsi della fede cristiana, che, attestando Gesù Cristo, lo faccia “riflettere” sulla cultura, dal momento che Gesù Cristo vive solo nella fede, anche se il suo irraggiamento teoretico e pratico può essere – ed è – più vasto.

Ma ora procediamo a svolgere più analiticamente.

1. UNA CONCEZIONE DELLA RAGIONE “PREAMBULARMENTE” APERTA O “DISPONIBILE”, NELLA SUA STRUTTURA, AL SOPRANNATURALE

I praeambula fidei metafisici

1. Per *praeambula fidei* – troviamo questa espressione in Tommaso d’Aquino¹ – metafisici intendo anzitutto la struttura dell’uomo capace di raggiungere e di riconoscere l’oggettività dell’essere e quindi la verità come un dato, che non rifluisce nella soggettività dell’uomo stesso, coincidendovi.

O anche: la radicale e immanente apertura dell’uomo alla “intuizione” dei primi principi – *principia nobis innata*, come li chiama san Tommaso² –, fondati sulle esigenze dell’essere, a partire dal principio di non-contraddizione e dell’identità, e alla sua capacità di formulare dei giudizi sia universali e analitici, sia sintetici o in base all’esperienza, che egli sa criticamente e veritativamente interpretare.

Una teoria che contestasse questa capacità intenzionale dell’uomo nei confronti della verità, vanificando un autentico discorso di ragione, e relativizzando il soggetto a se stesso, fino a contestare che sia in grado di avere una conoscenza oggettiva e di attingere la “res”, tramite gli *enuntiabilia*, renderebbe da subito vano ogni discorso riguardante il Soprannaturale, la fede e quindi la figura di Cristo, che del Soprannaturale è la forma storica.

Tale teoria non solo estranerebbe il soggetto dal Soprannaturale, ma dissolverebbe il soggetto, che si troverebbe umanamente stemperato, e persino del tutto spento, per rifarci ancora all’immagine di san Tommaso, che parla di *lumen naturaliter inditum*.³

2. Questi *praeambula fidei*, “che è necessario conoscere nella fede” – *quae necesse est in fide scire*⁴ –, sono presupposti o, si direbbe meglio, sono

¹ *Super Boetium de Trinitate*, 2, 3, c.

² *Ibid.*, 1, 3, 6m.

³ *Ibid.*, 1, 1, c.

⁴ *Ibid.*, 2, 3, c.

inclusi per la conoscenza e nella conoscenza del Soprannaturale, o conoscenza teologica.

Essi – precisa san Tommaso – sono disposti ancillarmente e preambolarmente sul piano della temporalità – *in via generationis* –, e tuttavia vengono dopo, quanto a valore – *dignitate posteriores* –.⁵

Quanto, poi, al loro contenuto, gli stessi *praeambula* comprendono “quello che di Dio è provato mediante le ragioni naturali, come la sua esistenza, la sua unità e altre cose del genere, riguardanti Dio e le creature, provate nella filosofia e presupposte dalla fede (*ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi vel de Deo vel de creaturis, in philosophia probata, quae fides praesupponit*)”.⁶

In conclusione: senza queste premesse strutturali, gnoseologiche e ontologiche, e senza i contenuti fondamentali che si risolvono nel riconoscimento del *Deum esse*, con quanto ne consegue, il linguaggio elementare della fede e il suo discorso mancherebbero della loro primaria, ossia linguistica e concettuale, plausibilità, e neppure sarebbe ipotizzabile un Soprannaturale.

Ma il mio compito, qui, non è di soffermarmi su questi *praeambula fidei*, che sono i presupposti dell'itinerario al riconoscimento del Soprannaturale e quindi di Cristo.

Mi limito a rilevare:

- che, quando si voglia studiare la presenza o l'assenza di Gesù Cristo nella cultura contemporanea, o progettare una via per il suo recupero, occorre condurre una diagnosi che arrivi anzitutto a esplorare le condizioni di questi fondamenti.
- e che una concezione della ragione afflitta da radicale debolezza, per cui il suo giudizio non riesce a cogliere la realtà e a riconoscerne la trascendenza, pregiudica il discorso stesso della presenza.

2. UN'ESPERIENZA REALE DEL SOPRANNATURALE STORICO: UN “VEDERE” NELLA FEDE

I praeambula historica

1. A questo punto, però, del nostro *itinerarium mentis*, con l'affermazione della disponibilità trascendentale veritativa e teologica (di teologia filosofi-

⁵ *Ibid.*, 2, 3, 7m.

⁶ *Ibid.*, 2, 3, c.

ca), siamo ancora – direbbe san Tommaso – *sub metis philosophiae*⁷ – e non abbiamo ancora realmente varcato il confine o l'eccedenza (*excessus*)⁸ per l'ingresso nel Soprannaturale. Di esso possiamo unicamente ammettere la possibilità, che in ogni caso potrebbe solo configurarsi come un *itinerarium Dei in mentem*, totalmente lasciato, nel suo “avvenire”, alla libertà di Dio e, nella sua conoscibilità, al *lumen fidei*,⁹ al *novum lumen*,¹⁰ o *nova lux intelligibilis*,¹¹ o al *divinum lumen*,¹² o *lumen inspirationis divinae*.¹³

2. È come dire che il Soprannaturale è concepibile:

- non come una realtà necessaria, avente evidenza metafisica, che risulterebbe confinata nell'area filosofica,
- ma come evento, o anche “contingenza”, che appunto “avviene”, “appare”, presentandosi con i segni del suo esserci e della sua soprannaturalità, così che sia possibile:
 - accorgersi della sua storicità,
 - e riconoscerlo nella sua compiuta identità.

In altre parole, senza alcuna premessa metafisicamente e storicamente necessaria:

- il Soprannaturale deve offrirsi, in modo tale da giustificare un giudizio storico o proveniente dall'esperienza, quindi da una “visione”: senza apparizione storica, senza “visione” e senza esperienza il Soprannaturale resterebbe inaccessibile.
- Ma questo non basta per il riconoscimento e il consenso: occorre che ci sia la facoltà adeguata al riconoscimento, e questa non potrebbe essere la “pura” ragione o il *lumen naturaliter inditum*, che non vi sarebbe consono e proporzionato.

Tommaso – abbiamo visto – parlava di *nova lux intelligibilis*, o di *divinum lumen*, o *lumen inspirationis divinae*, in virtù del quale l'uomo è in grado – si noti bene – non di oltrepassare, quasi di “bypassare”, l'apparizione e la consistenza storica del Soprannaturale, ma di riconoscere e di “giudicare” integralmente l'evento storico, e di aderirvi o consentirvi.

⁷ *Ibid.*, 2, 3, 3m.

⁸ Cfr. *S. Th.*, I, 1, 1, c; *Super Boetium de Trinitate*, 1, 1, 7m.

⁹ *Super Boetium de Trinitate*, 2, 3, c; *In I Sent.*, Prol., 3, 2.2-A.

¹⁰ *Super Boetium de Trinitate*, 1, 1, c. e 1m.

¹¹ *Ibid.*

¹² *In I Sent.*, Prol., 2, , 1m.

¹³ *Ibid.*, 2, c.

Questa adesione e questo consenso, possibili per la grazia di quella *nova lux*, è esattamente l'atto di fede.

E a proposito di tale *nova lux* importa osservare:

- che essa si diffonde e si insinua in tutto quanto abbiamo detto a proposito delle premesse strutturali, gnoseologiche e ontologiche, e dei *praeambula fidei*, senza di cui la stessa *nova lux* resterebbe come “spiazzata”, senza soggetto, e nell'impotenza a giudicare;
- non solo, ma che tale *nova lux*, invece di ridurre e di pregiudicare la capacità del giudizio, la potenza, secondo la luminosa affermazione dell'Angelico: “I doni di grazia in questo modo aggiunti alla natura, non tolgono la stessa natura, bensì la perfezionano ulteriormente. Per cui il lume della fede, che ci viene gratuitamente infuso, non distrugge il lume della ragione naturale, che ci è dato da Dio (*Dona gratiarum hoc modo nature adduntur, quod eam non tollunt set magis perficiunt; unde lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis rationis divinius nobis inditum*)”.¹⁴

In sintesi:

- 1° Senza la gratuita deliberazione divina il Soprannaturale non c'è;
- 2° Il Soprannaturale non può, quindi, che essere un “evento”, un fatto, fenomenologicamente attingibile: senza questa storicità o fenomenologia, esso non sarebbe accessibile;
- 3° Questo evento è un evento “complesso”: in quanto costituito appunto di fenomenologia accessibile alla percezione e alla valutazione storica, ma nella quale è dato “il mistero” o la trascendenza oltre la natura: senza questa trascendenza si ridurrebbe a un dato filosofico o storico naturale, e non di grazia.
- 4° Per l'accessibilità al Soprannaturale e, di conseguenza, per il giudizio ad esso adeguato e pertinente, è imprescindibile il *lumen divinae inspirationis* che conformi la mente all'evento. E questa è la fede, o sono gli “occhi della fede”, o gli “occhi illuminati del cuore” (*Ef 1, 18*), che permettono il giudizio “complessivo” e l'adesione. In Tommaso è diffusa la dottrina sugli occhi della fede: egli parla di *oculi fidei*,¹⁵ afferma: *per oculum intelligitur fides* –.¹⁶

Senza quindi la fede “oculata”, come ancora si esprime l'Angelico, – *fides oculata*¹⁷ – resta disponibile la fenomenologia del Soprannaturale, che

¹⁴ *Super Boetium de Trinitate*, 2, 3, c.

¹⁵ *Super Epist. ad Hebraeos*, cap. 1, lect. 5.

¹⁶ *Super evangelium Matthaei*, cap. 6, lect. 5.

¹⁷ *S. Th.*, III, 55, 2, 1m.

verrebbe, tuttavia, inevitabilmente assunta in modo parziale e alla fine fraintesa e non obiettivamente interpretata.

In breve: il Soprannaturale vive ed è percepibile e giudicabile nella fede.

Ma a questo punto è inevitabile ormai la definizione e la denominazione concreta di questo Soprannaturale: esso coincide con Gesù Cristo, con la storia che in lui trova la sua ragione iniziale e conclusiva, con i suoi “confini”. È da lui che il Soprannaturale irraggia ed in lui che esso quale tutto conviene.

Tutto quanto siamo venuti dicendo finora sul percorso al Soprannaturale, sulle sue condizioni e le sue forme in concreto di riferisce a Gesù Cristo.

3. COME ATTINGERE GESÙ CRISTO

1. Il percorso per giungere a Gesù Cristo non può che essere un percorso di tipo storico, e coincidere con quello seguito dai discepoli che lo hanno riconosciuto e quindi dalla Chiesa che essi hanno formato.

Occorre, per questo, che ne sia disponibile l'esperienza storica, al fine di poterne emettere il giudizio relativo; bisogna, cioè, che sia possibile il “Vieni e vedi” (Gv 1, 46): la riflessione strutturale, di cui abbiamo parlato sopra, è solo preliminare e inclusa nel giudizio che deve essere formulato in base all'esperienza.

Riportandoci esattamente al momento dell'esistenza storica di Gesù di Nazaret, noi osserviamo il succedersi dei seguenti momenti:

- Il primo momento: la relazione all'avvenimento Gesù, alla storia umana della sua “normalità”, avvertita dai suoi “parenti” e conterranei e dai discepoli che egli raccoglie. È il primo aspetto del “vedere”, aperto come tale a qualsiasi forma e livello di riferimento storico. Basta essere nella condizione di constatare. Gesù non è un mito.
- Il secondo momento, per altro obiettivamente connesso con il primo dell'avvertenza storica, è il passaggio dal riscontro ovvio della normalità allo stupore, o alla constatazione di un’“eccedenza”, che traspare dai gesti, dai “miracoli” (*mirabilia*) di Gesù; un’“eccedenza” a sua volta disponibile, che viene colta allo stesso modo da quanti gli stanno dintorno, ed è motivo di interrogazione sulla sua identità: “Chi è costui?” (Mt 8, 27).

A giudizio stesso di Gesù questa “eccedenza”, che contrassegna la sua vita e le sue opere contiene in sé la capacità di suscitare il riconoscimento, avendo un intrinseco valore di testimonianza (Gv 5, 36), per cui il rifiuto del riconoscimento è suscettibile di condanna (Gv 15, 24).

In ogni modo, fin che il senso di tale “eccedenza”, presente nella storicità di Gesù, non viene compiutamente interpretato, l’identità di Gesù rimane preclusa.

2. Senonché sorge l’interrogativo: è possibile tale compiuta interpretazione in forza del puro giudizio razionalmente fondato sui dati della constatazione della storia o fenomenologia di Cristo con i *mirabilia* che le accompagnano? Ed è come dire: la ragione storica sa raggiungere una lettura integrale di quanto appare di Gesù di Nazaret, e quindi di quanto egli è?

Da questo profilo, è sintomatico quanto avviene nell’episodio della confessione di Pietro (*Mt* 16, 13-17).

Gesù dichiara a Pietro che la sua confessione in cui viene riconosciuto nella sua perfetta identità – “Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente” – non risulta dalle facoltà o possibilità “naturali” di Pietro. La manifestazione dell’identità di Cristo non è frutto della “carne” e del “sangue”, ma è dono del Padre: “non la carne e il sangue te l’hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli”. Fuori di questa rivelazione soprannaturale, di questo *lumen divinae inspirationis* o *nova lux intelligibilis*, – per usare il linguaggio di san Tommaso –, è possibile solo un’approssimazione, alla fine priva di qualsiasi valore: Gesù sarebbe Giovanni il Battista, Elia, Geremia o uno dei profeti, ma la vera sua identità restava preclusa.

3. Con questa rivelazione del Padre, noi diremmo, fu data a Pietro la *fides oculata*, cioè un vedere che non si delimitava nei confini di una pura visione fenomenologica, ma penetrava nel mistero dal quale quella fenomenologia era sostenuta. La *fides oculata* concludeva esemplarmente in Pietro il circolo incominciato con l’incontro storico di Simone, condotto a Gesù dal fratello Andrea (*Mt* 1, 41-42).

Ma va notato: con questa stessa rivelazione alla *fides oculata* avveniva:

- non un riconoscimento del Gesù della fede, nel quale si fosse trasformato il Gesù di tutt’altro genere della storia;
 - non una traslazione dal Gesù della storia al Gesù della fede;
- ma la confessione che grazie alla fede riconosceva in pienezza, secondo verità e integralità, il Gesù della storia.

Fuori dall’orizzonte della fede si perde automaticamente anche il vero Gesù della storia, che non è diviso in se stesso, per una specie di “schizofrenia”.

Certamente, anche senza la percezione della fede, restano dei segni e delle tracce storiche di Cristo, ma se tali segni e tracce sono separati dall’identità di Gesù percepita dalla fede, il Gesù storico resta incompreso, frain-

teso e, potremmo persino dire, non esistente, dal momento che l'unico Gesù storicamente esistente è Gesù di Nazaret Figlio di Dio, quale venne confessato da Pietro.

Quanto alla risurrezione, nella quale è sfolgorata tutta l'identità di Gesù, non ha creato un Gesù della fede, diverso quello che era stato il Gesù della storia, ma ha esaltato e fatto riconoscere chi veramente fosse colui che l'esperienza aveva incontrato nella sua storicità.

4. A questo punto il discorso si fa ecclesiale: la Chiesa appare la testimonianza di Cristo, il luogo della presenza di Cristo, veduto e in atto nella fede. La Chiesa, d'altronde, è nata proprio da questa visione e da questa fede.

Ma qui sorgono due interrogativi.

- Il primo interrogativo: si può dire che la Chiesa succede all'esperienza immediata dell'evento storico di Cristo, da cui la testimonianza è iniziata? Chi, come noi tutti "post Christum natum", non ha più la possibilità cronologica, o per esperienza immediata, del giudizio storico – che abbiamo distinto dal giudizio di tipo metafisico – di quale base e sostegno fenomenologico dispone per il suo giudizio e la sua confessione e adesione a Gesù?

La Chiesa è chiamata a fare da interferente e a sostituire con la propria testimonianza e garanzia questo giudizio personale? O invece la sua missione è quella di ripresentare in se stessa, di essere l'epifania dell'evento di Gesù nella sua storicità, così che tale giudizio possa essere veramente formulato, e possa risultare fondata l'adesione del credente?

Da questo profilo può suggestivamente risaltare la funzione della documentazione della Scrittura, che è vivente nella Chiesa, come guida nell'itinerario storico su cui matura la visione della fede, restando sempre lo Spirito a sopperire all'impotenza della carne e del sangue e a rivelare Gesù Cristo mediante il dono degli "occhi illuminati del cuore"?

5. In ogni caso, oggi e in qualsiasi tempo, Cristo è presente nel mondo perché, e nella misura in cui, è presente nella fede della Chiesa e nella testimonianza cristiana, in cui continua, quasi "sacramentalmente", la confessione di Pietro e la Rivelazione del Padre. Propriamente, fuori da questo confine e dalla comunione con questa fede della Chiesa, Cristo non è in modo compiuto né presente né riconoscibile.

La cultura può recepire Cristo, ed esserne toccata, ma come riflesso operoso di questa sua presenza nella fede ecclesiale, la quale non è destinata a rimanere chiusa e sterile, ma esattamente ad "applicare" e a imprime-

re nel mondo, in modo multiforme, la presenza di Cristo che vive in lei, anche se tale presenza nel mondo o nella cultura rimane sempre incerta e quasi precaria, dal momento che la sua genesi e suo il fondamento non si trovano originariamente nel mondo.

Sembra, oggi, legittima comunque la domanda se Cristo sia integralmente presente in tutti i luoghi dove ci si proclami Chiesa, o se non siano in corso in qualche zona che pur si denomina ecclesiale un affievolimento o un annebbiamento riguardo alla sua compiuta identità.

La convinzione su uno sdoppiamento tra il Gesù della storia e il Gesù della fede non è rara, come non lo è un oscurarsi sulla verità di Gesù Cristo unico Salvatore, così come sembra si debbano registrare qua e là dottrine non distanti dall'arianesimo.

6. Ma un'altra domanda sembra importante: sono oggi disponibili, per quanto riguarda Gesù Cristo, strumenti o percorsi documentari di natura storico-critica tali da permettere a ogni serio ricercatore di giungere all'obiettiva storia di Gesù e di farne una valutazione, antecedentemente al giudizio e all'adesione della fede?

Certamente: questi strumenti e questi percorsi sono disponibili. È possibile con essi arrivare a un insieme di fatti e di "costatazioni" relativi alla figura di Cristo, nella linea delle constatazioni di quanti lo hanno incontrato storicamente, e quindi di formulare valutazioni pertinenti.

Solo che, per il giudizio ultimo e compiuto, è necessario il *lumen divinum*, e la percezione della fede. Questa, tuttavia, non fa aggiunte arbitrarie, non maggiore né inventa dei dati o dei fatti: permette, invece, di averne una lettura completa, e di emettere, così, un giudizio esauriente e "completo" della documentazione diligentemente raccolta e investigata.

Il cultore della storia critica avente come oggetto Gesù di Nazaret, se per grazia diviene credente, non rimuove, quindi, e non altera né deprezza il suo lavoro di ricerca; non devìa dal suo itinerario e dalla sua scienza; al contrario, ne coglie tutta l'imprescindibilità, ne raggiunge la soddisfazione, pervenendo obiettivamente alla sua mèta.

Possiamo anche dire così: le constatazioni e i risultati della sua ricerca gli motivano il giudizio sull'"ovvio" che costituisce la storia di Cristo e sul "sorprendente" che la avvolge, mentre la "Rivelazione del Padre" lo introduce a "comprenderla" integralmente, a vedere dove quell'"ovvio" e quel "sorprendente" si radicavano.

In tal modo, con la fede, il ricercatore trova proprio quella Realtà che ha dato consistenza alla storia di Gesù; rinviene quel Cristo, Figlio di Dio, che fu esattamente il Gesù di Nazaret, materia immediata della sua analisi.

CONCLUDENDO

La coscienza, o meglio la verità della presenza di Gesù Cristo nella cultura contemporanea, o, se vogliamo dire, una sua nuova centralità in essa, credo non possa avvenire se non sui percorsi qui tracciati e alle condizioni qui rilevate.

Indubbiamente, condizioni esigenti e percorsi rigorosi, ma senza dei quali la cultura di ogni tempo è destinata a perdere la sua impronta cristiana.

Ma forse importa, di più, ribadire che a essere essenziale per la cultura è l'attiva centralità di Cristo nella vita e nell'azione della Chiesa e dei cristiani: vita e azione che non possono non risultare benefiche allo stesso momento filosofico e alla rettitudine della ragione, che la Rivelazione non avvilisce né misconosce, ma al contrario – come insegnava san Tommaso – esalta e perfeziona.

MORAL CONVICTIONS AND EVANGELICAL ETHICS

SON EXCELLENCE MONSEIGNEUR JEAN-LUIS BRUGUÈS

Il m'a été impossible de participer aux rencontres précédentes de ces deux jours, ce que je regrette fort car j'ignore si un accord a pu se dégager entre les divers intervenants sur la notion de "nouvelle apologétique". Faute de quoi, je me vois obligé de risquer ma propre définition. Du temps de mes études, le mot "apologétique" sonnait de manière malheureuse; il nous était conseillé de ne pas l'utiliser. Vieillot et irréaliste, il était devenu synonyme de facilité intellectuelle. Il me semble que nous en sommes en train de prendre aujourd'hui une direction différente.

L'apologétique moderne est née du souci de rendre compte rationnellement du christianisme et défendre cette religion avec des arguments ne faisant pas appel à la lumière de la foi. La crise moderniste, puis les débats liés à l'articulation de la nature et de la grâce (cf. Henri de Lubac et la "dispute" avec la "Revue thomiste"), ont conduit à remettre en question la forme, les méthodes et jusqu'aux prémisses de l'apologétique qui avait eu cours tout au long du XIX^e siècle. On lui reprochait précisément de séparer de manière trop radicale la raison et la foi. Maurice Blondel la suspectait d'extrinsécisme. On en était venu à lui substituer la théologie fondamentale qui se refusait à partir d'une crédibilité rationnelle antérieure à l'acte d'adhésion de la foi et affirmait, au contraire, la présence d'un moment rationnel interne à la foi. Je n'entrerai pas dans ce débat complexe et d'ailleurs non encore clos du statut actuel de l'apologétique. En revanche, je maintiendrai sa définition large comme essai de rendre la christianisme rationnellement crédible. Si la définition classique demeure valable, le contenu, lui, doit être pensé à frais nouveaux: c'est pour cela que l'on parle d'une nouvelle apologétique, allant d'ailleurs de pair avec la "nouvelle évangélisation", visant à réexaminer les relations entre *Fides et ratio*, dans la continuité avec cette encyclique que le Pape Jean-Paul II avait donnée à l'Eglise en 1998. Cette VIII session plénière, organisée par l'Accademia di San Tommaso d'Aquino, constitue une étape sûrement importante de cette recherche.

La nouvelle apologétique se doit de couvrir le spectre très large des apports du christianisme. Un domaine toutefois attire plus particulièrement l'attention de nos contemporains, l'éthique. Les sociétés sécularisées sollicitent beaucoup plus que dans le passé l'opinion de l'Eglise sur les grands problèmes éthiques du moment. Certes, cette "curiosité" se fait volontiers soupçonneuse ou franchement critique. Il n'empêche qu'elle ouvre un champ immense à la nouvelle apologétique. C'est une chance à saisir. Je le dis avec d'autant plus de facilité que j'ai été membre de plusieurs comités d'éthique, et sollicité à ce titre par les media. Ces nombreuses interventions n'étaient pas d'ailleurs du goût de tout le monde; elles agaçaient parfois les tenants d'une laïcité française trop stricte, j'aurais envie de dire trop sectaire.

On devine que les obstacles ne manquent pas. Mon propos se veut modeste: dans l'exposé qui suit, je chercherai seulement à relever, puis analyser trois de ces obstacles qui font que la rationalité du discours de l'Eglise dans le domaine moral se trouve brouillée, pour ne pas dire asphyxiée. Et puisque l'apologétique ne dédaigne pas le caractère offensif, je n'hésiterai pas à parler de tyrannie. Voici donc la thèse que je souhaiterais soutenir: la liberté de penser et de s'exprimer dans le domaine éthique se trouve menacée par les trois tyrannies dominantes du moment.

LA TYRANNIE DE L'EMOTION

Permettez-moi de raconter une petite histoire authentique que me confia, il y a une dizaine d'années, un enseignant de lycée en Suisse. Des parents avaient envoyé une lettre de protestation très véhémement à la direction de l'établissement parce que cet enseignant avait donné des notes médiocres à leur fils en littérature. Il s'agissait, assuraient-ils, d'une injustice manifeste, puisque le jeune élève aimait cette matière. Aux yeux de ces parents bien représentatifs de notre époque, il suffisait donc d'aimer. Il suffisait d'aimer la littérature pour recevoir de bonnes notes, être promu et dispensé d'effort, voire d'intelligence.

Cette anecdote est instructive, car elle manifeste la domination du "bon sentiment". Celui-ci fixe désormais la ligne de conduite morale. Notre époque ne manque pas de valeurs morales, contrairement à ce que peuvent avancer certains, mais elle les fonde sur les sentiments, cette force non maîtrisable qui ne connaît pas de limites. Dès lors ces valeurs se trouvent fragilisées, puisque l'émotion dispense de formuler des arguments rationnels.

Les media cultivent avec délectation cette vague émotionnelle qui occupe désormais l'espace public: en vrac, je citerai les *people* et vedettes de cinéma qui épousent la cause des bébés phoques ou des enfants malades; les infos du cœur qui vous donnent l'impression de participer à la vie intime des autres; les grandes soirées télévisuelles où l'on pleure sur un maladie particulièrement affreuse; les grand-messes du Téléthon où l'on récolte des fonds pour favoriser la recherche; les femmes de président qui militent pour la sauvegarde des forêts et des océans en péril... Je pense à certaines émissions de télévision du genre *Perdus de vue*: l'émotion s'y trouve à l'état brut. Il ne s'agit pas de réelle compassion, ni même d'un intérêt réel pour les gens qu'on fait venir sur le plateau, mais d'une confiture dégoulinante de bons sentiments, de déploration ostentatoire et de misérabilisme. Le mot onctueux et l'œil humide sont les agents racoleurs de tous les dupes des *reality shows*.

La vague émotionnelle a fini par tout submerger.¹ On a joué l'émotion contre la raison. On a pensé que l'affectif valait l'analytique. Comme l'individu a valeur d'universel, et qu'il existe autant d'émotions que d'individus, on en a déduit que toutes les émotions se valaient et qu'elles étaient donc interchangeables.

Cette première forme de tyrannie lance de redoutables défis à la morale catholique. Elle rend incompréhensible la distinction fondamentale entre morale subjective et morale objective. Quand le Magistère se prononce en matière morale, il donne des repères objectifs destinés à apprécier la valeur morale des actes. Il était acquis qu'un jugement moral portant sur un acte ne pouvait entraîner un jugement moral sur son auteur; la personne dépassait toujours ses actions. Cette distinction n'est plus comprise; donc, elle n'est plus acceptée; elle est même jugée intolérante et inhumaine. Les exemples sont légion. Déclarer que l'avortement est un meurtre est reçu comme une condamnation des femmes qui ont eu recours à cette pratique. Déclarer que les actes homosexuels sont contraires à la loi morale et à la loi évangélique est interprété comme une condamnation des homosexuels, donc une mesure discriminatoire et homophobe. Déclarer que le sacrement du mariage engage la fidélité même du Christ pour son Eglise et que, par conséquent, ceux qui sont entrés dans cette fidélité l'ont faite, comme Lui, une fois pour toutes, est vécu comme l'exclusion – forcément injuste, puisque toutes les exclusions sont réputées injustes – des divorcés remariés de l'Eglise. Bref, sous le régime de la toute-puissance de l'émotion et du sentiment, la morale catholique, mais encore toute morale objective, sont

¹ Cf. J. Romain, *La Dérive émotionnelle*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1998.

nécessairement vécues comme discriminatoires et intolérantes. Il est alors facile de les opposer à l'évangile perçu à son tour comme un recueil de sentiments forcément sublimes. Depuis que je suis devenu Secrétaire de la Congrégation pour l'Education Catholique, je perçois que, dans certains pays, s'appuyant sur des courants d'opinion, se mettent en place des législations qui, dans un avenir point trop éloigné, rendront possiblement, sinon probablement, illégale l'expression de la morale catholique, déjà qualifiée, ici ou là, de "fondamentaliste".

Comment mettre en place une nouvelle apologétique? En montrant sans doute que la tyrannie de l'émotion empêche la conscience morale d'exercer sa fonction de discernement. Je crois aussi en la valeur exemplaire du témoignage personnel. Les catholiques sont-ils capables d'éprouver des émotions et des sentiments? Oui, évidemment, mais la force de ces sentiments ne les laisse pas mariner dans la seule compassion. Elle les pousse à prendre des engagements concrets. Ici, nous pourrions faire référence à la seconde partie de l'encyclique *Deus caritas est*.² La charité qui emprunte aussi aux sentiments, bien qu'elle ne soit pas d'abord un sentiment, en dépit des représentations du moment, conduit à des actions qui soulagent effectivement la misère des hommes et leur permet de mener une vie plus conforme à leur dignité.

L'essentiel reste cependant un plaidoyer en faveur de la raison. La situation présente ne manque pas de piquant. Alors que le rationalisme moderne s'est largement construit dans l'opposition au discours chrétien, l'Eglise apparaît aujourd'hui comme l'une des dernières forces sociales, la dernière peut-être, à se faire l'avocate de la raison humaine, de sa capacité à parvenir à un ordre de vérité et à "lire" de manière authentique les éléments constitutifs de l'objectivité du monde. Au fond, l'Eglise est appelée à résister, une fois encore, à cet énième triomphe des Sophistes de la vieille Athènes contre lesquels guerroyait déjà Socrate, triomphe qui est aussi celui des nominalistes ayant déserté les chemins classiques de la philosophie pour animer désormais les manifestations à forte teneur émotionnelle. On devine que ce sont là des destinataires particulièrement coriaces de la nouvelle apologétique.

On peut se demander enfin, à la manière d'une incise, si une meilleure connaissance de la part des catholiques de leur morale, et surtout un plus grand amour de cette morale, vécue trop souvent comme imposée et non pas comme une conséquence de la vérité de l'homme, ne seraient des ferments efficaces de transformation sociale.

² Cf. n° 29-30.

LA TYRANNIE DE LA DIFFERENCE CULTURELLE

Je viens de parler de vérité. Cette dimension essentielle de la morale évangélique rencontre deux autres obstacles qu'il convient d'analyser maintenant. La rencontre de Jésus avec le jeune homme riche montre que toute démarche morale commence par une interrogation sur le bien: "Maître, que dois-je faire de bien pour obtenir la vie éternelle en partage" (Mt 19, 16 s.). Le caractère anonyme de l'interlocuteur de Jésus, qui n'a pas de visage, montre qu'il représente en réalité l'humanité tout entière. La quête du bien est universelle; le bien devrait donc être accessible à tous les hommes, créés à l'image de Dieu.

Or, la notion de bien universel se trouve récusée aujourd'hui de diverses manières. Elle est récusée, nous venons de le voir par le primat de l'émotion sur la raison. Elle est aussi récusée par le relativisme culturel.

Le bien universel est contesté au nom de la pluralité des cultures particulières. Ce point est connu depuis longtemps. Il se présentait déjà chez Max Weber, comme une guerre des dieux, c'est-à-dire des valeurs.³ Il se trouve maintenant au cœur du débat politique entre les néo-kantiens, désireux de faire triompher une morale universelle, par exemple avec les droits de l'homme, et les "contextualistes" qui soulignent la diversité des cultures. Ces derniers, qui ont le vent en poupe, malgré les apparences, font observer que les systèmes de valeurs et de normes se contredisent: il n'y a pas de compatibilité, par exemple, entre la monogamie et la polygamie, entre *pro-life* et *pro-choice*, etc. La prétention à une universalité de la formulation des valeurs ne serait donc que l'universalisation, abusive et violente, d'un système de valeurs contre un autre.

L'objection culturaliste paraît forte. Pourtant, d'abord, elle oublie que l'éthique philosophique n'est pas née de l'ignorance de la diversité, mais justement de sa prise en compte. Pour prendre l'exemple des Grecs du siècle de Périclès, ceux-ci connaissaient bien, par les récits de voyage, l'existence de moeurs très différentes pratiquées par les peuples voisins. La *Politique* d'Aristote se fonde sur l'étude minutieuse, sociologique avant la lettre, de plus de 150 constitutions différentes. Or, face à ce constat de véritable multiplicité, les sages grecs se sont justement interrogés sur les critères qui permettaient de retenir tel comportement plutôt que tel autre.

³ Cf. la reprise actualisée dans l'ouvrage d'Alain RENAUT et Sylvie MESURE, *La Guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, coll. "Le collège de philosophie", Paris, Grasset, 1996.

D'emblée, ils ont jugé et hiérarchisé; ils ont pris du recul à l'égard d'une absolutisation du particulier. On le sait, ce critère était, pour les Grecs, non pas les mœurs, mais la *physis*.

La sensibilité culturaliste du moment, accrue par la mondialisation, a tendance à se laisser impressionner par les différences. Cette éthique universelle constitue le thème d'un ouvrage de Clive Staples Lewis au titre évocateur: *L'abolition de l'homme*.⁴ Le polémiste anglais part du constat que l'homme actuel est atteint d'une maladie mortelle que l'on peut indifféremment appeler relativisme éthique, scepticisme culturaliste, subjectivisme moral. Sur une toile de fond à la Aldous Huxley, il en donne plusieurs exemples, le behaviourisme de Skinner. La conséquence de ce scepticisme, dit-il, est la désespérance; pire: l'abolition de l'homme – ce que l'on appellera la “mort du sujet”. En réalité, continue l'essayiste anglais, ce relativisme éthique est d'abord un relativisme anthropologique. L'idée d'un homme “conditionnable à merci” est bien “la racine de tous nos maux”: en effet, “elle nie l'homme dans son humanité en le niant comme sujet libre”.⁵

Pour répondre à cette vision délétère et décourageante, Lewis s'efforce de montrer que l'humanité a toujours reconnu une Voie unique pour atteindre le bonheur, l'humanisation de l'homme.⁶ Cette morale unique, *de facto*, il la nomme *Tao*. En effet, “contre toute l'‘évidence’ ordinaire, contre tout ce que nous avons tous répété sans y penser, [...] il n'y a pas tant de relativisme que ça dans les vrais jugements moraux des hommes, et qu'on a beaucoup exagéré les différences”.⁷ Depuis Descartes, on a cru que le jugement de fait était le lieu de la convergence, et le jugement de valeur celui du *disensus*; le fait, domaine de l'universel, assemblerait, tandis que la morale, domaine de l'opinion individuelle, diviserait. Lewis dit exactement l'inverse et rappelle tranquillement “la massive unanimité d'une raison pratique dans l'humanité”. Et l'appendice de l'ouvrage égrènera, avec bonheur, émanant des livres saints des grandes religions, des préceptes de contenu identique se

⁴ Clive Staples Lewis, *L'Abolition de l'homme*. Réflexions sur l'éducation (1943), trad. et préface Irène Fernandez, Paris, Criterion, 1986.

⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁶ Lewis est-il kantien? Oui, en tant qu'il croit à l'existence de maximes universelles. Non, dans le sens où cette universalité n'est pas seulement formelle, mais de contenu; dans le sens aussi où le critère éthique est le bien de l'homme. L'unicité du contenu découle en dernière instance d'une vision rationnelle du bien.

⁷ *Ibid.*, p. 25.

rapportant aux différents grands commandements (ceux du Décalogue). On retrouve dans des écrits aussi divers que le *Livre des morts* ou les *Préceptes de Ptahhotep* en Egypte, l'hymne babylonien à Shamash, les *Lois de Manou* en Inde, les *Entretiens* de Confucius, la Bible, *l'Iliade* d'Homère, le *De Officiis* de Cicéron, les traditions des Indiens d'Amérique un équivalent de chacun des commandements du Décalogue ou de la Règle d'or (*Mt 7,12*).

LA TYRANNIE DU RELATIVISME MORAL

Si, encouragé par l'encyclique *Veritatis splendor*, nous en revenons à la péricope évangélique de la rencontre de Jésus avec le jeune homme riche, nous retrouvons la question fondamentale de toute recherche morale: la quête du bien. Il nous reste à examiner une dernière remise en cause de cette notion première.

Cette remise en cause est à rechercher du côté des "éthiques procédurales". Selon l'idéologie dominante du moment, la démocratie représenterait la forme achevée de l'évolution des sociétés humaines. Il n'existerait donc pas de combat éthique plus impérieux que celui de faire triompher ce système politique sur toute la surface de la planète. En réalité, il ne s'agit pas seulement d'un système politique: l'"éthique procédurale" se déclare tellement persuadée de l'excellence de la démocratie qu'elle souhaite l'acclimater en morale.

Quand une question de nature éthique se pose à la société, l'"éthique procédurale" commence par engager un débat très large, un "échange de paroles". Chacun est appelé à donner son opinion. La tolérance devient alors la vertu du dialogue: j'écoute ce que dit l'autre, même si ses propos heurtent mes propres convictions. Elle prohibe toute référence aux concepts de vérité ou d'absolu, puisque ces valeurs cassent l'échange. Elle récuse aussi bien toute intervention, "magistérielle", car aucune autorité extérieure au groupe social considéré n'est habilitée à donner à ce dernier les principes et les normes dont il a besoin. Quand l'échange est jugé suffisant, les membres du groupe, ou leurs représentants, procèdent au vote selon la procédure démocratique.

L'accord majoritaire ne saurait être appelé "bien". Il est une convention que le groupe se donne à un moment de son histoire, parce qu'elle est jugée conforme à l'intérêt général. Cette convention, évidemment révisable lorsque les circonstances auront changé, renonce à se prononcer sur le bien qui devient ainsi une affaire de conviction personnelle; elle se contente de dire le "convenable" (en anglais "right").

On comprend alors que l'“éthique procédurale” qui a fait son apparition dans l'entre-deux guerres, représente en fait une version moderne de l'utilitarisme. Selon cette doctrine, les actions morales sont neutres, le bien n'existe pas en lui-même; la valeur éthique de l'acte se mesure seulement à ses conséquences. La morale se résume alors à un calcul de ces conséquences: nous devons agir dans le sens qui conduit au plus grand nombre d'effets convenables. Cela paraît particulièrement vrai dans un monde complexe et en réseau; l'informatisation, la prégnance des media, la mondialisation, la crise écologique... nous font prendre conscience que nos actes ont un retentissement beaucoup plus important, au plan diachronique (Jonas) et au plan synchronique. Tel scandale autrefois local est aujourd'hui d'emblée et tout de suite médiatisé dans toute la planète. Nous passons ainsi de la morale de conviction (il existe des biens immuables) à une morale de responsabilité (juste évaluation de chaque situation avec des critères à réinventer à chaque fois). Une telle conception, qui paraît tellement proche du bon sens, détruit en fait le bien pour le réduire à la somme de ses effets.

L'éthique utilitariste favorise une tentation permanente de l'homme: la déresponsabilisation, ici laisser le jugement éthique aux experts. Si un acte, surtout dans une situation complexe, s'évalue en fonction de ses conséquences, seul l'expert est à même de porter un jugement. L'agent remet ainsi le fardeau de la responsabilité entre les mains d'un autre. Dans une expérience fameuse où des étudiants avaient causé des électrochocs violents à des personnes (en fait des volontaires qui simulaient la douleur) s'étaient justifiées en disant qu'ils s'étaient contentés d'obéir à des ordres; or, ceux-ci argumentaient suivant une logique utilitariste: arrêter l'expérience, parce qu'elle était douloureuse pour les “cobayes” qui la subissaient, aurait entraîné l'abandon d'un projet très coûteux aux conséquences capitales pour les méthodes d'enseignement dont le monde entier bénéficierait. Faut-il se rappeler le triste exemple d'Eichmann rapporté par Hannah Arendt⁸ pour nous rappeler qu'ici, l'expérience fictive ne fait que rejoindre la réalité la plus terrifiante?

La seule attitude moralement juste est celle qui est présentée, avec des arguments forts, dans l'encyclique *Veritatis splendor*. Elle se situe dans le droit fil de l'Écriture et de toute la Tradition selon laquelle il existe des actes qui, en soi, sont bons et des actes qui, en soi, sont déshumanisants, quelles

⁸ Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*. Rapport sur la banalité du mal, trad. de l'anglais par Anne Guérin revue par Michelle-Irène Brudny-de Launay, coll. “Folio/histoire” n° 32, Paris, Gallimard, 1991.

que soient les circonstances, les conséquences bénéfiques. Un acte est moral quand la gloire de Dieu peut se refléter en lui. La morale catholique rappelée dans l'encyclique montre que les éthiques utilitaristes ne lèvent pas la culpabilité; elles se contentent de la déplacer; pire, elles l'aggrave et la rend insupportable. En effet, les conséquences des actes sont devenues aujourd'hui proprement infinies.

CONCLUSION

J'imagine aisément que ces quelques réflexions pourront laisser un sentiment d'insatisfaction. Dans l'introduction, en effet, je conseillais de penser l'apologétique catholique à frais nouveaux. Or, je me suis contenté de pointer et d'analyser ce que j'avais appelé les trois tyrannies du moment, de l'émotion, de la différence culturelle et du relativisme moral. Je parais au plus pressé: rappeler qu'il n'existait pas de liberté à l'ombre d'une quelconque tyrannie. Il s'agissait, en somme, de repérer le terrain, afin de bien préciser les objectifs de cette nouvelle apologétique. D'autres que moi seront plus qualifiés pour en dessiner le contour et préciser le contenu.

Qu'il me soit permis d'évoquer un souvenir personnel. J'avais eu la chance de rencontrer personnellement le Dalaï-Lama, lors de mon séjour en Inde, en 1979. Il m'avait accepté dans le petit groupe de réflexion qu'il avait constitué alors. Lorsqu'il vient en France, en 1985, il demanda l'hospitalité du couvent dominicain de Toulouse dont j'étais le prieur. Après avoir donné une conférence chez nous, il m'invita à participer aux trois journées de réflexion prévues dans le nouveau monastère bouddhiste qui venait de s'établir à côté de Lavar. Pour rapporter un tel événement, les media (journaux nationaux, radio, télévision) s'étaient déplacés en masse. Le premier jour, le Maître rappela que l'homme était fait pour être heureux et que tout son être se trouvait comme nourri de cette aspiration. Le deuxième jour, il expliqua que l'homme ne se dirige vers le bonheur qu'en posant des actes bons. Le dernier jour, il expliqua que l'homme qui pose des actes est entré dans la voie de la vertu. Bonheur, bien, vertu: les quelques six cents assistants retenaient leur souffle. Plusieurs vinrent me trouver, après le dernier entretien, pour me demander avec une certaine véhémence: "Mais pourquoi votre Eglise n'enseigne-t-elle pas dans choses aussi fondamentales?" C'est alors que je me suis demandé si notre S. Thomas ne devait pas occuper une place de choix dans la nouvelle apologétique.

STATEMENT

In his recent Apostolic Visit to the United States, Pope Benedict stated, 'In a society that rightly values personal liberty, the church needs to promote at every level of her teaching – in catechesis, preaching, seminary and university instruction – an apologetics aimed at affirming the truth of Christian revelation, the harmony of faith and reason, and a sound understanding of freedom'. Apologetics has a double place in theology: in fundamental theology, where the *praeambula fidei* contribute to the foundations of theological inquiry, and in pastoral theology, preaching, catechesis and evangelization. Cardinal Levada underscores the need to develop a 'new' apologetics, which is 'not only timely but urgent from both the scientific and pastoral point of view'. The human power and vocation to know objective truth, and philosophical conclusions about the foundations of truth remain perennially valid. Yet, from both a scientific and pastoral point of view, we should recognize a variety of new contexts to which apologetics must creatively adapt.

First, the physical and biological sciences pose many questions for Christian reflection. In its earlier historical phase, science chiefly addressed the parts and the order of material nature; in doing so, it raised profound cosmological questions. But insofar as science championed the power and progress of human reason, it allowed a 'human exception' a human dignity that transcends the material parts. Today, however, the most exciting, and widely popularized sciences directly address anthropological issues. In genetics, microbiology, and in the emergent field of socio-biology, it is not so clear – indeed, it is often explicitly denied – that a human exception should be admitted.

In this respect, a 'new' apologetics will have to grapple with the fact that it is not just faith that confronts reason, but reason confronting itself. In the affluent and developed world it is not uncommon to find very educated people who are not merely skeptical of revealed truth but also of truths accessible to human reason. Surely, this seemingly paradoxical combination of scientific ambition and deep skepticism of human reason requires

Christian apologetics not only to defend and explicate the harmony of faith and reason, but also to defend the dignity of human reason. In this respect, there is an urgent need to assist Christians and nonbelievers alike to identify and understand the philosophy implicit in the theory and practice of the natural sciences, and to distinguish what is sound from what is flawed in this implicit philosophy. At least in this task, apologetics is an issue of defense and argument than it is a midwife, helping human reason to become critical and clear about its own situation.

Mary Ann Glendon, American Ambassador to the Holy See, and President of the Pontifical Academy of Social Sciences, reminds us that 'the new evangelization requires urgent attention to formation'. Certainly, in the developed world, the laity are more educated than at any time in history. But this does not guarantee that they adequately know or love the faith. She insists that an apologetics adequate to our time must hold together good reasons and good witness. On the one hand, we cannot love what we do not know. Giving good reasons is a great gift, helping other minds to grasp the coherence and luminosity of the Christian message. Perhaps in reaction against what was perceived to be rationalistic tendencies in pre-conciliar apologetics, this task of giving reasons has not been strongly developed during the past three decades. Significantly, in his Address to the Members of the Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas (10 Sept. 1965), Pope Paul VI warned against any 'fideism' that would abdicate reason, and which therefore 'tends to destroy the traditional teaching of the preambles of the faith'. Delivered in the waning days of the Second Vatican Council, Paul VI made it clear that this Council is in harmony with the affirmation of the First Vatican Council on the value of natural reason.

On the other hand, Christianity is not only a message to be interpreted and understood, or a puzzle that tests the mettle of the best minds. It is pre-eminently a way of life. Just as the intellect desires the truth, the person needs to see the beauty of the Christian life. If it is true that Christianity continues to haunt the mind of former Christian peoples in the West, it is even more true that Christianity is not a problem to be explained but a radically new life to be lived. The key point is that apologetics must include both arguments and actions, truth and beauty. Discerning the right proportion of good reasons and good examples, and discovering how to apply it in diverse situations is a difficult but necessary project.

When we speak of the 'new' we do not mean starting from scratch. Thomas Aquinas has given the Church rich resources for both good arguments and good example. His emphatic teaching on how the sciences per-

fect the human intellect reminds us that any kind of fundamentalism that remains closed to the sciences will inevitably deform rather than protect human dignity. His teaching on the unity of the sciences shows how the different sciences are not closed in upon themselves. Without this openness, the sciences themselves can become a kind of fundamentalism. We must reflect upon the presuppositions of the sciences just as we must reflect upon the *praeambula fidei* which are nothing other than the rational presuppositions of the faith. Critical openness to truth is the best remedy to narrow fundamentalism, no matter whether it is 'closed' in the name of secular reason or in the name of the sacred. Thus are faith and the human sciences made more perfect, each in its own way. Thomas's rich philosophy of the acting person – particularly his account of the formation of character in the virtues – calls our attention to the importance of good witness.

In his encyclical *Aeterni Patris* (1879), Leo XIII inaugurated a revival of Christian philosophy. He noted that we should neither reject what is new nor jettison anything that is old. Rather, it is necessary to augment and perfect the old by what is new (*vetera novis augere et perficere*). In that great Magisterial document, Leo said: 'But the natural helps with which the grace of the divine wisdom, strongly and sweetly disposing all things, has supplied the human race are neither to be despised nor neglected, chief among which is evidently the right use of philosophy. For, not in vain did God set the light of reason in the human mind; and so far is the super-added light of faith from extinguishing or lessening the power of the intelligence that it completes it rather, and by adding to its strength renders it capable of greater things'. This is the permanently valid situation of apologetics, which the new apologetics will 'augment and perfect'.

APPENDICE / APPENDIX

LA TEOLOGIA DI OGGI HA BISOGNO DI UNA NUOVA INTERPRETAZIONE FILOSOFICA DELLA DOTTRINA TOMMASIANA DEI “PRÆAMBULA FIDEI”

ANTONIO LIVI

La critica storico-teologica sul ruolo della nozione di *præambula fidei* nell’ambito dell’epistemologia teologica di Tommaso d’Aquino ha lasciato aperta la porta a tante diverse interpretazioni, e io non ho la competenza per indicare tra esse quella più corrispondente al vero. Altri studiosi intervenuti in questo dibattito hanno illustrato il loro punto di vista sull’argomento. In ogni caso, indipendentemente dagli esiti della critica storico-teologica e dal giudizio che si possa formulare sull’epistemologia teologica di Tommaso d’Aquino (e della Neoscolastica, nella misura in cui si rifà al tomismo), l’interesse teologico di una riflessione sull’atto di fede nella Rivelazione non mi sembra assolutamente questionabile, soprattutto se tale riflessione è direttamente finalizzata a mettere meglio in luce la razionalità intrinseca alla fede. In effetti, il tema particolare dei *præambula fidei* è riconducibile, senza forzatura alcuna, a quello più generale della razionalità della fede cristiana, che il magistero recente della Chiesa ha autorevolmente ribadito, prima con l’enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II e poi con i ripetuti interventi di Benedetto XVI.¹

¹ Riguardo a Benedetto XVI cfr. soprattutto la lezione tenuta il 12 settembre 2006 nell’aula magna nell’Università di Regensburg (trad. it.: *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, in *L’Osservatore Romano*, 17 settembre 2006; ora anche in *Dio salvi la ragione*, Cantagalli, Siena 2007, 9-29). Per un commento filosofico si vedano, tra gli altri, Antonio Livi, “L’essenza razionale del cristianesimo. Alle fonti del magistero di Benedetto XVI”, in *Studi cattolici*, 52 (2008), 324-330; Idem, “La razionalità del cristianesimo, ovvero la giustificazione epistemica della fede cristiana”, in *Nuntium*, 23 (2008), n. 35-36, 123-134.

1. IL PROBLEMA TEOLOGICO DI UNA CORRETTA ERMENEUTICA DELLA FEDE

La dottrina del Magistero, in questo come in ogni altro argomento, provoca la teologia a esercitare il suo specifico compito di approfondimento critico, soprattutto nel senso di una più rigorosa delimitazione dei confini tra legittime e illegittime interpretazioni della dottrina della fede. Se infatti la Chiesa ha ritenuto necessario ribadire anche ai nostri giorni la sua dottrina circa il carattere razionale dell'atto di fede, è perché la razionalità della fede cristiana è ancora oggi misconosciuta o addirittura formalmente negata da quanti, nella Chiesa stessa, adottano criteri di epistemologia teologica ispirati al fideismo. Ora, a partire dal concilio Vaticano I, la razionalità dell'atto di fede è illustrata dai documenti del Magistero con il ricorso alla formula classica della "armonia tra ragione e fede". La formula, che nel contesto proprio dei documenti ecclesiastici è chiarissima, perde però tutta la sua chiarezza se usata fuori da questo contesto, il che spiega la sterile discussione su quale tipo di ragione debba essere messa in rapporto alla fede; e alla fine, con il pretesto della salvaguardia della fede, si è prodotto un sostanziale rifiuto dell'insegnamento magisteriale. Si è parlato infatti della necessità di riconoscere e salvaguardare la specificità "teologica" della ragione: perché – si dice –, quando si tratta della "ragione credente", ci si trova di fronte a un tipo di ragione che "è tutta all'interno della fede".

2. COME È UNA SOLA LA FEDE DELLA CHIESA, COSÌ È UNA SOLA LA LOGICA DELL'ASSENSO ALLA VERITÀ

In realtà, se si vuol ragionare con rigore e con coerenza su di un tema così importante com'è quello della fede, occorre rinunciare al linguaggio della retorica e non rifuggire da quella "fatica del concetto" che Hegel giustamente esige da chi entrava in discussione con lui. Innanzitutto, non si deve usare in modo equivoco il termine "ragione". Nel suo nucleo semantico, il termine "ragione" è assolutamente univoco, anche se ammette applicazioni analogiche nei suoi significati periferici o derivati. Dire "ragione" equivale a dire "logos", quindi logica. Occorre insomma riconoscere onestamente che non può esserci che un solo significato del termine "ragione", e che pertanto la "razionalità dell'atto di fede" non è di altro genere rispetto alla razionalità di qualsiasi assenso alla verità. Il fatto che evidentemente ci siano diversi usi della ragione e diversi obiettivi da raggiungere con essi non toglie che ci sia sempre una sostanziale omogeneità degli atti di conoscenza, i quali, se sono suscettibili di giustificazione epistemica – ossia, se resi-

stono alla critica, in quanto fondati – consistono in una *certezza motivata*, in quanto imposta o almeno indotta dall'evidenza (diretta o indiretta, immediata o mediata) del proprio oggetto.² Nella nozione di "ragione" vanno dunque riportate tutte le "strade" che la ragione stessa si trova a dover percorrere,³ e, prima ancora, tutte le certezze originarie dalle quali la ragione inevitabilmente parte, ossia il "senso comune" e i "primi principi", nonché tutte le mete che la ragione si prefigge di raggiungere spinta dal *desiderium naturale videndi Deum*.⁴ Alla medesima nozione di "ragione" va dunque riportato anche l'itinerario della coscienza umana che va dal possesso dei *præambula fidei* fino all'ascolto e all'accoglimento delle verità di fede. Ciò che accomuna tutte le evidenze della ragione – sia le certezze originarie che le certezze acquisite con il ragionamento, la dialettica e la testimonianza – è il fatto che esse inducono la mente all'assenso per un unico motivo: che l'oggetto è conforme alla ragione, è conoscibile, è un "assioma", ossia è "degnò di essere pensato come vero". La ragione ha sempre come suo fulcro unitario – quali che siano le strade che dovrà percorrere e quali che siano i compagni di viaggio – la logica della coscienza, intesa come consapevolezza della razionalità dell'assenso. È qui che entra in gioco, necessariamente, la logica epistemica.

Applicare le categorie della logica aletica all'esame della fede nella Rivelazione è un'esigenza avvertita oggi da più parti,⁵ ed è ciò che io mi sono impegnato a fare con gli studi già prima ricordati, dei quali mi limito qui a esporre le conclusioni cui sono pervenuto, nell'intento di rimettermi in discussione, confrontandomi con i teologi e con altri filosofi.

² Sulla nozione logico-analitico di "giustificazione epistemica" si veda il saggio di William P. Alston, *Epistemic Justification. Essays in the Theory of Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca 1989.

³ Vedi Enrico Berti, *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna 1987.

⁴ Cfr. Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerarium mentis in Deum*. Ai nostri giorni, Jean-Luc Marion ha riproposto questo itinerario della ragione verso la conoscenza di Dio, sotto la spinta dell'amore, nell'opera *Le phénomène érotique* (Grasset, Parigi 2003).

⁵ Ecco quanto scriveva recentemente un noto pedagogista cattolico: "Anche la fede, in quanto azione umana, interessa la nostra ragione, perché l'uomo non può credere se non a livello umano, cioè attraverso l'azione della conoscenza. In altre parole, l'adesione alla verità conosciuta come tale può essere sia ad una verità nei limiti della ragione umana che una verità che supera i limiti della ragione umana (metaproblema); ma sempre di adesione umana si tratta, la quale avviene cioè anche mediante l'intelletto, il giudizio e la ragione nostra, alla verità conosciuta come tale, pervenuta sia tramite mezzi a disposizione dell'uomo che mezzi non disponibili per l'uomo" (Bruno Bordignon, "Professionalità docente e scuola cattolica", in *Seminarium*, 47 [2007], 1294).

Anche se il mio obiettivo di ricerca e la mia metodologia sono rigorosamente filosofici, l'interesse e la finalità ultima della tesi che presento sono innegabilmente teologici; del resto, il tema qui trattato richiedeva che l'oggetto dell'indagine fosse chiaramente determinato, e io ho voluto farlo prendendo in attenta considerazione ciò che la fede cristiana dice di sé, che cosa essa dice di essere, ossia come si presenta quando parla di sé. La materia di studio è dunque la dottrina cristiana sulla fede quale si trova innanzitutto nei testi del magistero ecclesiastico che trattano direttamente della fede nella rivelazione divina, e poi nelle fonti che il Magistero stesso indica come contenenti la rivelazione da parte di Dio sulla necessità e il modo di accogliere la sua Parola. Questo studio, fatto in sede di analisi filosofica, non si confonde con il discorso propriamente teologico; infatti, a differenza della teologia, esso non assume epistemologicamente (come premesse epistemiche) la dottrina della Chiesa e la Scrittura come *verità da credere*, ma solo come *enunciato da interpretare*. Un filosofo può avere interesse a esaminare il contenuto noetico del dogma cristiano per stabilire quale sia la logica epistemica che lo sorregge; poi, se resta fedele al metodo proprio della filosofia, il filosofo si ferma lì, e dopo (o prima, ma comunque altrimenti) qualcuno può andare avanti assumendo le premesse proprie della teologia. Così, una volta accuratamente distinti i criteri epistemologici e i limiti delle due forme di sapere, viene meno ogni preoccupazione che la filosofia faccia un'indebita "invasione di campo" o si occupi di materie che non la riguardano. Ogni realtà esistente, sia metafisica che logica, può essere una materia di indagine per la filosofia.

Peraltro, che la filosofia si occupi *anche* del fenomeno cristiano non deve sorprendere, visto che è ciò che hanno sempre fatto i filosofi, cristiani e non cristiani, fin da quando la religione di Cristo si è diffusa nel mondo ellenistico: si pensi alla polemica anticristiana dei filosofi neoplatonici, e prima ancora ai chiarimenti e agli approfondimenti dei Padri della Chiesa nelle opere apologetiche in risposta alle obiezioni degli avversari del cristianesimo (gli ebrei e i pagani), obiezioni che spesso prendevano di mira proprio la natura logica dell'atto di fede nella rivelazione cristiana (come nel caso di Celso) o la razionalità dei suoi contenuti (come nel caso di Plotino e di Proclo). A quanti sostenevano che il cristianesimo fosse un fenomeno sociale da ricondursi ad atteggiamenti superstiziosi (un'adesione *irrazionale*, ossia immotivata, a nuove dottrine religiose e morali, le quali oltretutto erano *irragionevoli*, ossia assurde e incredibili) gli apologeti e polemisti cristiani (Giustino Martire, Tertulliano, Origene) non potevano replicare se non analizzando la natura dell'atto di fede nel Vangelo, mostrandone l'intrinseca *razio-*

nalità, in relazione con dei contenuti dottrinali del tutto *ragionevoli*: il che non poteva essere realizzato se non con gli strumenti della critica epistemica, ossia con la filosofia. Così è stato poi per tutti i secoli seguenti, fino ad oggi: basti ricordare episodi importanti della storia della filosofia come le controversie sui rapporti tra ragione e fede all'epoca della Riforma e della Controriforma; il disegno apologetico che guidò Blaise Pascal nella redazione dell'opera incompiuta che conosciamo con il titolo di *Pensées*; le vicende del "pirronismo cattolico" e la polemica antiscettica di cartesiani e anticartesiani; le critiche dell'Illuminismo inglese e francese al dogma cristiano e gli sviluppi del deismo filosofico; la distinzione operata da Kant tra "sapere" e "credere" nella *Kritik der reinen Vernunft*; la dialettica di fede e filosofia nella logica hegeliana; la reazione antirazionalistica di Kierkegaard e la sua concezione della fede come rischio; le varie forme di fideismo cattolico nell'Ottocento e nel Novecento; l'ipotesi di un'interpretazione della razionalità stessa come "fede filosofica" da parte di Karl Jaspers.⁶

Insomma, non c'è dubbio che l'analisi filosofica dell'atto di fede, condotta con l'intenzione di riconoscerne i reali connotati nella sua formulazione autentica (la Scrittura e il magistero della Chiesa), ha un interesse fondamentale per la filosofia sia sul piano storiografico che sul piano propriamente teoretico. L'importante, però, è che l'analisi filosofica sia condotta con assoluta correttezza scientifica e che il referto finale sia pertanto condivisibile da parte di chiunque abbia competenza in materia. Non è stato così, purtroppo, nel caso di molti filosofi nostri contemporanei che hanno fornito della fede cristiana interpretazioni assolutamente prive di fondamento, o per aver ignorato la logica della testimonianza, come ha fatto Emanuele Severino,⁷ o per aver ignorato il referente essenziale della fede cristiana, ossia il mistero soprannaturale, come ha fatto Gianni Vattimo, tanto nelle sue opere quanto in quelle scritte assieme a Richard Rorty.⁸

⁶ Cfr. Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube*, Piper, München-Zürich, 1948-1981⁷.

⁷ Cfr. Emanuele Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980; Idem, *Essenza del nichilismo*, nuova ed. ampliata, Adelphi, Milano 1995; Idem, *Gli abitanti del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando, Roma 1996²; Idem, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 2004.

⁸ Cfr. Gianni Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996; Idem, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002; Gianni Vattimo e Richard Rorty, *The Future of Religion*, Columbia University Press, New York 2005 (trad. it.: *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, ed. Santiago Zabala, Garzanti, Milano 2005). Si vedano in merito le osservazioni critiche di Antonio Livi, "Rorty e Vattimo: il cristianesimo in prospettiva post-metafisica", in *Aquinas*, 49 (2006), n. 1, 175-187.

3. PERCHÉ LA TEOLOGIA DI OGGI NON DEVE FARE A MENO DI UNA LETTURA FILOSOFICA DEI *PRÆAMBULA FIDEI*

La tesi che qui propongo e che metto a confronto con quanto sosterranno gli altri filosofi e i teologi che partecipano a questo dibattito è che si può, anzi si deve, parlare di *præambula fidei*, come risposta che la filosofia – attraverso un suo specifico mezzo di indagine teoretica che si chiama “logica aleutica” – ha dato (con Tommaso d’Aquino) e ancora oggi può dare al problema teologico della natura della fede nella rivelazione cristiana. Il senso di questa risposta è che la dottrina del Magistero sulla razionalità della fede è pienamente giustificata dal punto di vista formale, ossia come rivendicazione della formalità intrinseca all’atto di fede, che è un atto della ragione che accoglie, con fondati motivi, la comunicazione che Dio fa di se stesso. La razionalità dei misteri soprannaturali trascende le capacità umane di comprensione, ma l’intelletto umano può comprendere che non si tratta di qualcosa di assurdo, cioè di impossibile e di impensabile (questa è la razionalità della fede nel suo significato oggettivo di *fides quæ creditur*); inoltre, le ragioni per accettare la testimonianza di Cristo, Verbo incarnato che ci rivela il Padre, sono accessibili alla ragione umana, e chi è chiamato a credere può verificarle (questa è la razionalità della fede nel suo significato soggettivo di *fides qua creditur*). Ora, sia la razionalità della fede nel suo significato oggettivo di *fides quæ creditur* che la razionalità della fede nel suo significato soggettivo di *fides qua creditur* presuppongono logicamente delle certezze razionali che sono appunto quelle che Tommaso d’Aquino denominava *præambula fidei* (l’esistenza di Dio, innanzitutto, ma anche l’esistenza della responsabilità morale personale e quindi il problema della salvezza eterna della propria anima) e che io ritengo di poter identificare con le certezze del senso comune. Nel parlare della razionalità dell’atto di fede nella Rivelazione non ci si può limitare, infatti, a considerare il problema della credibilità del messaggio rivelato e dei suoi testimoni (*motiva credibilitatis*), ma si deve risalire a quelle verità “naturali” che fungono da premessa logica della comprensione e dell’eventuale accettazione della verità “soprannaturale”, ossia di quanto Dio ha rivelato circa la sua vita intima (la Trinità) e i suoi disegni di salvezza nei riguardi dell’uomo (l’economia della Redenzione).

Già nella mia prima opera sulla nozione filosofica di “senso comune” ebbi modo di mettere in evidenza che la credibilità della rivelazione cristiana dipende, dal punto di vista epistemico, dall’esistenza di determinate *premesse* razionali che possano essere riconosciute (riconosciute dalla filosofia, perché di questo stiamo parlando) come patrimonio comune della

coscienza umana, ossia come certezze la cui validità è fondata sull'esperienza immediata e che quindi valgono, per il soggetto pensante, *prima* che egli sia capace di formalizzazione scientifica e anche *senza* che essa gli sia offerta da qualche autorità in materia.⁹ Ho dedicato al carattere essenzialmente razionale della *fides qua creditur*, ossia all'atto personale di adesione alla verità rivelata da Dio nella storia, la monografia della "Grande Enciclopedia Epistemologica" intitolata *Razionalità della fede nella Rivelazione*.¹⁰ In quella sede ritengo di aver stabilito e giustificato adeguatamente, in merito alla conoscenza di Dio, la fondamentale distinzione tra *conoscenza naturale* e *conoscenza soprannaturale* in generale, precisando che la prima comprende il senso comune, le esperienze della vita, la filosofia e anche le scienze particolari (l'antropologia culturale, la psicologia della religione, l'etnologia, la sociologia, la storia delle religioni), mentre la seconda comprende, oltre all'atto di fede (comune a tutti credenti in quanto tali), anche la riflessione teologica (che è propria di alcuni intellettuali) e l'esperienza mistica (che è ancora più selettiva, in quanto presuppone il possesso di particolari carismi). Fatta questa distinzione, sono poi passato a trattare specificamente dell'atto di fede nella Rivelazione, esaminandone le caratteristiche costitutive alla luce della logica aletica, nozione che altrove avevo illustrato in modo sistematico¹¹ e alla quale qui faccio solo un richiamo per giustificare la sua applicazione a un problema di tanta importanza. Infine, avendo messo a confronto queste tesi di logica aletica con l'epistemologia di Tommaso d'Aquino, sulla scorta di un'interpretazione del pensiero che ritengo la più corretta dal punto di vista critico-storiografico,¹² sono giunto alla convinzione che la dottrina tommasiana dei *præambula fidei* costituisca ancora oggi un indispensabile contributo alla chiarificazione del problema della natura razionale dell'atto di fede.

Si tratta certamente di un problema complesso, ma l'importante è non perdersi nei dettagli e individuare come suo snodo principale la determinazione del nesso tra conoscenza "soprannaturale" (di fede) e conoscenza "naturale". Qui la teologia di oggi, traendo profitto dell'esperienza storica

⁹ Cfr. Antonio Livi, *Filosofia del senso comune. Logica della scienza e della fede*, Ares, Milano 1990.

¹⁰ Cfr. Idem, *Razionalità della fede nella Rivelazione. Un'analisi filosofica alla luce della logica aletica*, Leonardo da Vinci, Roma 2005².

¹¹ Cfr. Idem, *Senso comune e logica aletica*, Leonardo da Vinci, Roma 2007².

¹² Cfr. Idem, *L'epistemologia di Tommaso d'Aquino e le sue fonti*, Editoriale Comunicazioni Sociali, Napoli 2006.

(Tommaso d'Aquino compreso) non può ignorare la funzione che può svolgere la logica aletica: solo con questo strumento di indagine, infatti, si può decidere motivatamente se le certezze di ordine naturale vadano messe in relazione con la fede o se invece debbano essere considerate come una "variabile indipendente";¹³ poi, nel caso che si decida a favore dell'esistenza di una relazione, è sempre sulla base di valutazioni di logica epistemica che si può decidere se questa relazione vada interpretata come una connessione necessaria (sia pure limitatamente all'aspetto epistemico), nel senso che le certezze di ordine naturale sono la *condizione di possibilità* dell'atto di fede, oppure come mere circostanze esteriori di tipo socio-culturale. L'altra possibile ipotesi, e cioè che le certezze di ordine naturale siano la *causa* diretta dell'adesione alle verità soprannaturali, in teologia non si può nemmeno prendere in considerazione, giacché contrasta radicalmente con il dato rivelato e il Magistero l'ha qualificata come eretica, in quanto fa parte dell'errore teologico denominato "razionalismo".¹⁴

Gli argomenti che adduco a sostegno di questa tesi sono – ripetuto – di ordine prettamente logico: sono argomenti di logica aletica, all'interno di un sistema di logica epistemica, per cui hanno tutto il valore (e tutti i limiti) di una argomentazione filosofica. Ma questa argomentazione è di grande utilità alla coscienza credente quando le si presenta il problema della natura razionale della fede in rapporto alle altre forme di razionalità, problema che – come ho riconosciuto fin dall'inizio – è di interesse per la teologia e nasce all'interno della riflessione teologica.

4. IL SENSO "TEOLOGICO" DELLA CONNESSIONE LOGICA CHE TOMMASO STABILISCE TRA *PRÆAMBULA FIDEI* E *ARTICULI FIDEI*

Riconoscere che il tema dei *præambula fidei* pertiene all'ermeneutica teologica della fede è, dal punto di vista epistemologico, un "atto dovuto", visto che spetta alla teologia l'esame critico dei propri fondamenti, e la fede è il primo fondamento della teologia come *intellectus fidei*. Inoltre, un dato

¹³ Uso l'espressione "variabile indipendente", mutuata dalla matematica, per rendere esplicito il pensiero implicito di molti teologi che ostentano indifferenza per le diverse posizioni dei filosofi, quasi che la loro pretesa verità o il loro conclamato scetticismo non avessero alcuna influenza sulla certezza di fede.

¹⁴ Cfr. Concilio Vaticano I, cost. dogm. *Dei Filius*, cap. 4: DS 3017. DH 3015-3020.

storiografico indiscutibile è che l'espressione *præambula fidei* è stata coniata da un teologo, Tommaso d'Aquino, il quale se ne è servito per illustrare il contenuto razionale della rivelazione cristiana, distinguendo opportunamente in essa le *verità soprannaturali* (i "misteri"), che sono l'oggetto proprio della fede, rispetto alle *verità naturali*, che sono patrimonio del senso comune (quella "filosofia implicita" della quale parla la *Fides et ratio*) e che, date certe condizioni storiche e culturali, possono anche essere oggetto della riflessione critica (la "filosofia esplicita", ossia l'uso della ragione formalmente filosofica) e trovare quindi adeguata espressione in termini metafisici. Stabilita questa distinzione – che contribuisce a chiarire l'oggetto specifico della fede e quindi della teologia –, il grande teologo del Duecento completa la sua complessa e coerente ermeneutica della fede cristiana, così come la sua innovatrice epistemologia della *sacra doctrina*, ossia della teologia rivelata,¹⁵ individuando in modo preciso il cammino che ogni uomo interpellato dall'annuncio evangelico deve fare con la sua intelligenza per arrivare alla fede. In questo cammino Tommaso riconosce, come necessario *punto di partenza*, una serie di premesse che, in quanto verità appartengono allo stesso genere noetico dei misteri soprannaturali, ma non sono verità rivelate da Dio bensì verità delle quali è capace l'uomo con le sue forze naturali, ossia con la sua esperienza immediata e con i suoi ragionamenti.

Stabilito che questo punto di partenza è universale, cioè comune a ogni coscienza, si può giustificare teologicamente la pretesa di universalità propria della predicazione del Vangelo, nel senso che si può ragionevolmente asserire che ogni uomo, nella concretezza storico-esistenziale del suo personale incontro con il Vangelo, può procedere, passo dopo passo (*ambulando*) fino a capire il senso di quanto Dio ha rivelato per la salvezza di tutti gli uomini, trovandosi in condizione di accettare liberamente, come verità indubitabile, questa rivelazione. È questo il significato evidente della nozione tommasiana di *præambula fidei*, dove il prefisso *præ* sta a indicare una priorità logica (indica cioè delle premesse razionali), mentre il tema verbale *ambulare* (da cui l'aggettivo *ambulus, ambula, ambulum*) indica che si tratta del punto di partenza di un processo che ha come punto di (eventuale) approdo l'accettazione degli *articuli fidei* da parte di chi è stato evangelizzato.

¹⁵ Si veda, sulla genesi della dottrina di Tommaso d'Aquino circa la teologia come scienza il recente studio di Adriano Oliva, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la "sacra doctrina", avec l'édition du "Prologue" de son commentaire des "Sentences"*, Vrin, Parigi 2008.

Ora, va osservato che questa dottrina di Tommaso d'Aquino sulla fede "soprannaturale" e sulle sue premesse "naturali" è intrinsecamente connessa con la sua teologia della grazia, con la sua metafisica dell'atto di essere, con la sua gnoseologia realistica, con la sua logica della verità come *adæquatio intellectus ad rem*,¹⁶ con la sua epistemologia generale.¹⁷ Sicché, per giudicare della validità scientifica (ossia, teologica) e dell'opportunità pratica (ossia, pastorale) di riproporre oggi la dottrina tommasiana dei *præambula fidei*, occorrerebbe non solo riconoscere l'interesse del tema in un'ottica teologica ma anche considerare sostanzialmente valida la teologia di Tommaso riguardo alla distinzione tra natura e soprannaturale, nonché la sua filosofia (in particolare la sua metafisica e la sua epistemologia). Queste condizioni, oggi, non si danno facilmente, in quanto tra i teologi prevalgono proprio gli orientamenti contrari: come teologo, Tommaso d'Aquino (la cui dottrina viene spesso identificata acriticamente il neotomismo o addirittura con la Neoscolastica) viene considerato non più il *doctor communis* ma un razionalista il cui metodo sarebbe stato giustamente criticato e felicemente superato dalla teologia "conciliare"; come filosofo, poi, la sua metafisica e la sua logica sono state sostituite dal trascendentalismo di Kant, dalla dialettica di Hegel, dalla fenomenologia di Husserl, dall'analisi esistenziale di Heidegger o dall'ermeneutica di Gadamer. Si potrebbe pensare che, se la dottrina tommasiana venisse esaminata da un punto di vista esclusivamente filosofico, ossia come epistemologia delle diverse forme di conoscenza religiosa, allora essa potrebbe essere vista con maggior interesse e ci sarebbero maggiori possibilità di riproporla oggi.

5. PERCHÉ UNA SOLUZIONE FILOSOFICA A UN PROBLEMA TEOLOGICO?

In ogni caso, la dottrina dei *præambula fidei*, che – ripeto – è nata in un contesto teologico, ha interesse soltanto in questo ambito: solo l'intelligenza di un credente che aspiri a una più profonda comprensione logica del proprio atto di fede nella Rivelazione si pone il problema delle sue premesse epistemiche. Allo stesso tempo, se il problema ha senso in sede di rifles-

¹⁶ Cfr. Mario Pangallo, "La verità come *adæquatio rei et intellectus* in Tommaso d'Aquino", in *Sensus communis*, 1 (2000), 501-510.

¹⁷ Si veda in merito il mio saggio su *L'epistemologia di Tommaso d'Aquino e le sue fonti*, cit.

sione propriamente teologica, la soluzione non può essere data se non sulla base di un'analisi di tipo propriamente filosofico. Una questione di tal genere, che riguarda direttamente la coscienza di essere nella verità (ossia, la consapevolezza critica della natura e del fondamento delle proprie certezze), non può non ricondursi – se si discute con un adeguato rigore logico – a quella che modernamente si chiama “logica epistemica”, che è parte integrante della logica filosofica e modernamente rappresenta l'interesse primario della filosofia, perché da essa si fa dipendere la validità di ogni posizione riguardo alla conoscenza in generale (gnoseologia) e alla conoscenza scientifica in particolare (epistemologia). Quale che sia il contesto pragmatico e tecnico nel quale si trovi inserita una questione riguardante la verità del pensiero, la logica epistemica costituisce l'unico modo di affrontare criticamente e coerentemente tale questione. Di conseguenza, il fatto che il contesto pragmatico e tecnico nel quale si trova inserita la questione della fede nella Rivelazione sia, nel nostro caso, il contesto propriamente teologico (sia esso dogmatico, morale, spirituale, pastorale, catechetico, o missionario) non toglie che il metodo di indagine e gli strumenti della riflessione critica siano di competenza della filosofia.

A questo punto, senza la pur minima intenzione polemica, devo rispondere ad alcune critiche o difficoltà che mi vengono mosse dagli studiosi oggi più autorevoli nel campo della teologia fondamentale. Certe espressioni abitualmente usate dai teologi allorché trattano della conoscenza di fede sembrerebbero smentire quello che sto dicendo, in quanto attribuiscono alla fede una sua propria “logica”,¹⁸ diversa da quella che vale per le altre forme di conoscenza e di interiorità, il che escluderebbe una competenza della filosofia in questa materia. Ma io sono convinto che quando i teologi parlano della “logica della fede” la specificità teologica che giustamente rivendicano rientra nella specificità dell'*oggetto* dell'atto di fede (i misteri rivelati da Dio) e nella specificità della *causa efficiente* (la grazia divina, senza il cui aiuto la volontà umana non è capace di dare il suo libero assenso al Mistero), non in una impensabile specificità dell'atto umano di dare un assenso, cioè il credere. Il credere a Dio che si rivela in Cristo rientra, dal punto di vista logico, nella logica dell'atto umano di ritenere ragionevole e giusto il dare credito a una testimonianza qualificata; da questo punto vista

¹⁸ Mi riferisco innanzitutto allo stimato collega Giuseppe Lorizio, il cui lavoro più importante sull'argomento si intitola appunto *La logica della fede. Itinerari di teologia fondamentale*, San Paolo, Cinisello Balsamo [Milano] (2002).

(un punto di vista certamente formale, ma la forma è importante, perché è ciò che metafisicamente specifica l'ente), la logica dell'atto di fede nella rivelazione divina è la medesima logica per cui l'uomo può avere conoscenza storica o acquisire informazioni e formazione.¹⁹ Anche su questo particolare argomento l'enciclica *Fides et ratio*, lì dove riporta la categoria teologica della fede nella Rivelazione alla categoria logica generale della "credenza",²⁰ rappresenta una novità assoluta nel magistero ordinario. Non si deve intendere, dunque, che ci sia una logica "diversa" per studiare l'atto di fede, perché la logica è una sola; o è sempre la stessa, con le medesime norme fondamentali (come il principio di non contraddizione), o non è. È il medesimo discorso che facevo prima quando dicevo che la "razionalità della fede" non è di un altro genere rispetto alla razionalità come tale, perché la ragione è una sola, anche se procede per vie diverse. Se dunque l'espressione "un'altra logica" fosse presa alla lettera, si ritorna alla famigerata dottrina della "doppia verità" e si professa esplicitamente il fideismo. Certamente, su questo punto i teologi non la pensano in modo diverso da me, per cui sono sicuro che le loro espressioni abituali non vanno interpretate in senso irrazionalistico o fideistico. Parlare di una "logica della fede", insomma, non esclude la competenza della filosofia nello studio della struttura razionale dell'atto di fede nella Rivelazione.

Detto questo, ritengo sufficientemente chiarito il significato della soluzione che propongo in merito alla questione dei *præambula fidei*. Introducendomi in un discorso che è di competenza della teologia non sto invadendo un campo che non è di mia competenza. Io sono di professione un filosofo, non un teologo. Nei riguardi della teologia – quella che studia scientificamente la rivelazione divina, e pertanto merita il nome di "sacra teologia" – ho tutta la dovuta stima, voglio dire la stima che da parte di ogni cristiano si deve al servizio indispensabile e prezioso che la teologia svolge nella Chiesa, e che la Chiesa ufficialmente le riconosce.²¹ E, siccome la stima implica rispetto, io mi guardo bene dall'intromettermi in questioni che non sono di mia competenza e che, per la loro vitale importanza, richiedono l'autorevole parere dei veri specialisti. Ma ciò non implica che io possa sentirmi estraneo a quei problemi della teologia che riguardano da vicino la

¹⁹ Vedi in proposito il saggio di Antonio Livi e Flavia Silli, *Logica della testimonianza. Quando credere è ragionevole*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007.

²⁰ Cfr. Giovanni Paolo II, enc. *Fides et ratio*, 14 settembre 1998, §§ 31-33.

²¹ Cfr. Congregazione per la dottrina della fede, *Instructio "Donum veritatis", de ecclesiali theologi vocatione*, 24 maggio 1990.

“ragione credente”, che è la ragione comune a tutti i cristiani, siano o non siano dei teologi. Il magistero recente della Chiesa ha ribadito che “la filosofia è chiamata a prestare la sua opera, razionale e critica, affinché la teologia, come comprensione della fede, sia feconda ed efficace”.²² Inoltre, come filosofo ho avuto modo di studiare e di apprezzare, sia sul piano storiografico che su quello teoretico, il metodo e gli esiti speculativi della cosiddetta “filosofia cristiana”, che altro non è se non la filosofia stessa – una genuina e valida filosofia, peraltro – che deve storicamente la propria nascita e la propria crescita a un ambiente teologico. Il mio maestro Étienne Gilson identificava, non senza fondati motivi, la filosofia cristiana con il pensiero di Tommaso d’Aquino, e fu lui a farmi comprendere quanto la metafisica tommasiana fosse filosoficamente valida, e quindi dotata di una assoluta autonomia formale, e come allo stesso tempo non potesse essere compresa se non come organicamente inserita in un contesto di motivazioni e di interessi che sono propriamente e totalmente teologici. Non ho dunque avuto esitazioni nell’intervenire a più riprese nel dibattito teologico, lì dove vedevo che la logica e la metafisica hanno qualcosa di importante da offrire all’ermeneutica della fede, in vista di una maggiore coerenza logica, avendo sempre a cuore la verità, che se non è “olistica” non è affatto. In questo senso, un pensatore cristiano si sente direttamente interpellato dalle proposte ermeneutiche che vengono dal lavoro dei teologi, e non può tralasciare pertanto di offrire il contributo della sua competenza filosofica (se ritiene di averla) alla discussione teologica: non solo all’interpretazione del dogma (*fides quæ creditur*) ma anche, come adesso, alla chiarificazione della natura epistemica dell’atto di fede (*fides qua creditur*).

Anche Jacques Maritain, quando affrontava temi riguardanti le verità rivelate, intendeva sempre lavorare solo da filosofo e non invadere il campo del teologo, restando sul piano della filosofia della religione. Più volte ebbe modo di dichiararlo, come ad esempio nel libro *Della grazia e della umanità di Gesù* (1967) in cui cercava di esplorare la doppia natura umana e divina del Cristo nell’unità di una sola persona, dove afferma che riflettendo su materie teologiche, “non le considera dal punto di vista della teologia e nella prospettiva della teologia, le considera nella prospettiva di un filosofo, di un filosofo cristiano. Faccio notare che la luce della filosofia cristiana non è, come quella della teologia, *la luce della Fede* che illumina la Ragione affinché questa giunga ad una certa intelligenza dei misteri rivelati, ma

²² Giovanni Paolo II, enc. *Fides et ratio*, 14 settembre 1998, § 108.

la luce della Ragione, confortata dalla Fede, per compiere meglio la sua opera di investigazione intellettuale: il che autorizza la filosofia cristiana, al culmine delle sue possibilità, ad occuparsi, secondo il modo che le è proprio, di materie che competono alla teologia. L'ultima parola spetta al teologo ... ma un filosofo cristiano può fornire ipotesi di ricerca".²³

6. LA NEOSCOLASTICA, L'APOLOGETICA E ALTRI FALSI ARGOMENTI CONTRO LA LOGICA FILOSOFICA

Quella della natura epistemica dell'atto di fede è peraltro la questione centrale in merito al riconoscimento teologico della razionalità della fede. Essa è oggi di nuovo in discussione per il prevalere di diverse correnti ideologiche, spesso assai distanti l'una dall'altra ma tutte accomunate dal pregiudiziale rifiuto della nozione tommasiana dei *præambula fidei* e dalla pretesa di escludere la filosofia dal lavoro teologico. In questo ostracismo, peraltro, io non riesco a vedere ragioni propriamente teologiche, mentre vi riconosco premesse implicite che (paradossalmente) sono di natura propriamente filosofica. Si tratta in particolare della concezione pragmatistica della verità, con la sua ben nota retorica anti-razionalistica e anti-intellettualistica, che, applicata all'atto di fede, si presenta come fideismo. È fideistica, infatti, l'esclusione della logica filosofica e il conseguente rifiuto di un rilevamento teologico della razionalità della fede, e ciò malgrado che l'infondatezza *teologica* del fideismo sia stata messa il luce dal magistero ecclesiastico con numerosi e coerenti pronunciamenti, che vanno dalla costituzione dogmatica *Dei Filius* del Vaticano I (1869) all'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II (1998). Ed è sempre il presupposto pragmatistico ciò che porta molti teologi a rifiutare un discorso di logica epistemica sulla razionalità della fede, non perché sia stato dimostrato che la tesi che sostiene la razionalità della fede sia falsa ma solo perché non la ritengono utile alla prassi ecclesiale del momento. Vedo una riprova di questo nel ricorrente errore storico-critico di identificare la dottrina di Tommaso d'Aquino dei *præambula fidei* con l'uso apologetico che ha fatto la manualistica neoscolastica dell'Ottocento e del

²³ Jacques Maritain, *De la grâce et de l'humanité de Jésus Christ*, in *Œuvres complètes de Jacques et Raïssa Maritain*, t. XII, Éditions universitaires, Friburgo (Svizz.) 1982, pp. 1043-1044.

primo Novecento di questo schema concettuale (non certamente della dottrina nel suo senso vero e integrale).²⁴

Si tenga presente che, quando la teologia affronta il problema di *che cosa sia* e di *come sia possibile* l'atto di fede nella rivelazione cristiana, la sua indagine, da un punto di vista epistemico, si configura come un atto della coscienza credente che riflette su se stessa: si tratta, in altri termini, di un procedimento riflessivo all'interno della fede, e per questo si dice giustamente che la meta di questa ricerca è una più piena autocoscienza del pensiero credente. Si dice anche – e qui però entra in gioco un artificio linguistico alquanto ambiguo – che “l'indagine teologica sulla fede è tutta all'interno della fede stessa”. Si tratta di un artificio linguistico ambiguo, dicevo, perché la metafora spaziale del “dentro” e del “fuori” non serve a chiarire i termini di un processo cognitivo, anzi li confonde:²⁵ molto più confacente alla natura di un processo, che si svolge nel tempo, è la metafora cronologica, che parla di “prima” e di “dopo”, ed è la metafora che usa la logica aleatica quando ricorre a termini come “pre-supposizione”, e “pre-messa”. Nel processo di riflessione di un soggetto credente sulla natura della propria adesione agli enunciati della fede ci sono necessariamente dei presupposti e delle premesse di natura diversa dalla fede, presupposti e premesse di cui non si può non tener conto al momento di valutare il significato e la portata degli esiti finali del processo.

²⁴ Paradossalmente, Étienne Gilson, proprio lì dove recuperava il genuino significato della dottrina tommasiana (in questa come in altre materie che interessano sia la filosofia che la teologia), non esitava a criticare duramente la manualistica neoscolastica, e per questo le sue proposte furono sempre accolte da una sorda ostilità dagli ambienti della Neoscolastica del Novecento (si pensi all'Università di Lovanio o alla Cattolica di Milano), al punto che egli fu accusato alcune volte di “razionalismo” e altre volte – per gli stessi motivi e dalle stesse persone – di “fideismo”.

²⁵ Infatti, se nella *materia* (ossia, l'oggetto) di un processo conoscitivo si può individuare un “dentro” e un “fuori”, come quando si dice che tale argomento appartiene a un'altra disciplina, nella *forma* del processo non c'è che un solo e medesimo soggetto (il conoscente) con il suo atto di possesso intenzionale dell'oggetto; formalmente, il processo conoscitivo non ha *spazi* delimitabili ma solo *momenti* diversi nella successione degli elementi che compongono il ragionamento. Cosicché, nell'analisi teologica sulla fede non si può pensare di essere “usciti” dall'analisi stessa solo per il fatto di essersi serviti di principi derivanti dalla filosofia.

7. LA CONOSCENZA NATURALE DI DIO IN RAPPORTO ALLA RIVELAZIONE DEI MISTERI DIVINI

Per credere che Gesù è Dio, il Verbo eterno che si è fatto uomo, occorre essere previamente certi che c'è Dio, e che Dio è colui che "in principio creò il cielo e la terra" (*Gn* 1, 1) e che quindi può tutto, anche venire tra noi in "forma umana". Per accettare con fede la rivelazione dei misteri soprannaturali occorre sapere già, sia pure in modo implicito, che Dio è trascendente e che quindi la sua natura è di per sé un mistero per noi uomini, che di Lui sappiamo soltanto che esiste come Causa prima di tutto; allo stesso tempo, occorre anche sapere che Dio è Amore ed è Sapienza, e che quindi può parlarci e dirci qualcosa che, pur nel mistero, è per noi "via, verità e vita" (*Gv* 14, 3), ossia una verità che ci porta alla salvezza. In altri termini, il principale elemento dei *præambula fidei* coincide materialmente con ciò che moderatamente prende il nome di "teologia naturale" (certamente, non in quanto alla forma scientifica che essa acquista al livello della riflessione metafisica ma nella sua sostanza o contenuto, rintracciabile nel "senso comune") sta dunque. In questo contesto ha molta importanza la dottrina del Vaticano I sulla conoscibilità "naturale" dell'esistenza di Dio, proprio quella conoscenza che già Tommaso d'Aquino metteva in primo piano quando parlava dei *præambula fidei*. Occorre allora che la logica epistemica concorra a mantenere ben ferma la distinzione (che risulta oggi particolarmente soggetta a equivoci concettuali che la teologia ha ereditato dalla filosofia) tra conoscenza naturale dell'esistenza di Dio (conoscenza di senso comune e conoscenza metafisica) e conoscenza soprannaturale dei misteri divini (tramite la rivelazione che Dio stesso ha fatto della sua natura e dei suoi disegni salvifici); bisogna infatti tener conto della funzione di "presupposizione" (o "condizione logica di possibilità") che certe verità naturali svolgono all'interno della coscienza di quanti sono chiamati a credere ai misteri rivelati. Questa specifica funzione, da chiarire anch'essa nei termini propri della logica aletica, deve essere ripresa e ulteriormente approfondita.

Un altro argomento logico che l'analisi della razionalità della fede intende mettere in chiaro è la necessità di tener conto della distinzione tra *ineffabilità di Dio* (che riguarda la sua natura e i suoi disegni di salvezza, misteri inaccessibili alla ragione naturale, e che permangono velati dai simboli anche quando si viene a conoscenza di essi mediante la fede nella Rivelazione) e *certezza della sua esistenza* (certezza che dà origine alla religione naturale e fa da premessa razionale dell'accettazione della rivelazione soprannaturale). Il non considerare questa distinzione ha portato spesso a

confondere l'inconoscibilità di Dio (nella sua essenza) con il rifiuto di ammettere la sua esistenza, ossia con l'ateismo, così come ha portato a esasperare oltre ogni limite il carattere "negativo" della mistica.

La riaffermata possibilità di una conoscenza naturale dell'esistenza di Dio, che a sua volta fa da premessa razionale della possibilità di comprendere e accettare la rivelazione divina e di entrare quindi in una conoscenza soprannaturale (fede), non implica affatto una visione "razionalistica" della conoscenza di Dio.²⁶ La conoscenza naturale di Dio, sia che si tratti di quella conoscenza necessaria e universale che è il "senso comune" (di per sé certissima ma incapace di autogiustificarsi), sia che si tratti di vera e propria conoscenza metafisica (capace di giustificazione razionale ma soggetta ai limiti della problematicità e alle ambiguità della linguaggio), è sempre consapevolezza del mistero insondabile della Trascendenza, pur nell'evidenza che questo Mistero è il fondamento della realtà tutta. D'altra parte, nemmeno la conoscenza soprannaturale si presenta come svelamento definitivo e completo della natura divina, bensì come una grazia che consente solo un parziale approccio all'intimità di Dio, una visione "come in uno specchio e nel mistero", e allo stesso tempo prelude a una grazia ulteriore, alla promessa della visione "faccia a faccia" (il *lumen gloriae*). Sono molto significative, a questo riguardo, le espressioni degli autori classici di teologia mistica.

"Chi mai, dico, potrà investigare la sublime essenza di Dio, ineffabile e incomprendibile? chi potrà scrutare i suoi altissimi misteri? Chi oserà dire qualcosa di colui che è il Principio eternamente esistente di tutte le cose create? Chi potrà vantarsi di conoscere Dio infinito, che tutto riempie di Sé e tutto abbraccia, tutto penetra e tutto trascende, tutto comprende e tutto sfugge? [...] Nessuno pertanto presuma di investigare i misteri incomprendibili di Dio: che cosa sia, come sia, dove sia. Questi sono misteri ineffabili, inscrutabili, impenetrabili. Devi credere questo solo, però con tutte le forze del tuo cuore: che Dio è sempre così, come è sempre stato e come sempre sarà, perché è immutabile. Chi dunque è Dio? Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono un solo Dio. Non cercare altro di Dio, [...] Se dunque qualcuno vuol conoscere quello che deve credere, deve rendersi conto che non potrà capire di più parlandone che credendo. La conoscenza di Dio, infat-

²⁶ Cfr. Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*, ed. Heino Sonnemanns, Johannes-Verlag, Leutesdorf 2005²; trad. it.: *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, Marcianum Press, Venezia 2007.

ti, quanto più viene a essere oggetto di discussioni, tanto più sembra allontanarsi da noi. Cerca pertanto la conoscenza di Dio più alta, quella che non deriva dalle dispute verbose ma dalla santità di una buona vita: non nel parlare ma nella fede che sgorga dalla semplicità del cuore; non quella conoscenza che si ottiene mettendo insieme le opinioni di una dotta empietà. Se cercherai con le discussioni colui che è ineffabile, Egli ‘fuggirà da te più lontano’ [cfr. *Qo* 7, 23] di quanto non lo fosse prima. Se invece lo cercherai con la fede, troverai la sapienza presso le porte della città dov’è la tua dimora; lì almeno in parte la potrai vedere; anche allora però non potrai mai raggiungerla, proprio perché è invisibile e incomprensibile. Dio è invisibile e tale dobbiamo crederlo, anche se è possibile averne qualche conoscenza da parte di chi ha il dono della fede”.²⁷

E la teologia contemporanea volentieri riconosce questi aspetti dinamici della grazia in rapporto alla visione di Dio: “Dio non si è rivelato come qualcosa di definitivo che la nostra mente potrebbe abbracciare e possedere: egli rimane un’eterna scoperta che rinvia sempre oltre. [...] La sua rivelazione raggiunge la coerenza propria nel momento in cui, accostandoci a essa, scopriremo che nasconde ulteriormente il mistero che ha fatto conoscere, imprimendo in noi il desiderio e la passione per conoscere e sapere sempre di più”.²⁸ Quindi, una riflessione rigorosa sulla fede nella Rivelazione non dovrebbe condurre ad alcuna forma di razionalismo filosofico (e di conseguenza anche teologico), ma nemmeno a quello scetticismo filosofico (e inevitabilmente genera il fideismo teologico) che oggi sembra dominante: le conclusioni di un’analisi filosofica sull’atto di fede e sul suo oggetto sono da intendersi alla luce di un delicato ma necessario equilibrio gnoseologico, che il teologo or ora citato riassume bene con queste parole sulla conoscenza di Dio da parte dell’uomo: “Egli non è per noi lo sconosciuto e l’ignoto, ma l’incomprensibile”.²⁹

Questa sottile ma assolutamente necessaria distinzione tra “ignoto” e “incomprensibile” permette di parlare con proprietà e concretezza della componente razionale della fede nella rivelazione divina: essa non si differenzia sostanzialmente dalla conoscenza che di Dio ha l’uomo prima della fede o senza la fede (ossia, al livello del senso comune, dell’esperienza religiosa universale e della riflessione filosofica), perché il mistero inaccessibi-

²⁷ Colombano abate, *Istruzione sulla fede*, 4-5: *Opera*, Dublino 1957, 65-66.

²⁸ Rino Fisichella, *La Rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, Dehoniane, Bologna 2002⁸, 587.

²⁹ *Ibidem*.

le della Trascendenza – quello che fa parlare i filosofi di “teologia naturale negativa” o “apofatica” – non cessa di essere un mistero inaccessibile anche dopo che l’intelletto è stato illuminato ed elevato con la rivelazione divina, sia pure compresa nei suoi giusti termini e accettata come vera. Così come si deve dire che l’esistenza di Dio non è in alcun modo ignota all’uomo come tale e che anche il filosofo è costretto ad ammetterla se non vuole cadere in contraddizione con la razionalità filosofica come tale, così bisogna anche riconoscere che la conoscenza della vita intima di Dio e dei suoi disegni di salvezza costituisce sempre e in ogni modo l’incomprensibile, sia per quanto riguarda la conoscenza naturale che per quanto riguarda la conoscenza soprannaturale. Il mistero divino resta mistero – qualcosa di incomprensibile – anche nella conoscenza che consegue alla fede nella Rivelazione: il mistero viene certamente comunicato, e in questo senso “svelato”, ma non perché il “velo” che lo cela all’intelligenza creata sia totalmente rimosso (cosa impossibile) e così sia possibile “vedere” Dio, ma perché l’uomo può sapere con tutta certezza, accogliendo la Parola di Dio, che dietro al velo c’è qualcosa che lo riguarda e che costituisce la piena verità della sua origine, della sua condizione presente e del suo destino eterno, qualcosa che con le sue sole forze non può assolutamente “vedere” ma che Dio stesso gli fa “intravedere” per il suo vero bene, che è la salvezza. La Rivelazione è infatti “il lieto annuncio”, il Vangelo, che una volta creduto (fede) genera il desiderio di viverlo (carità) e la certezza di possederne il frutto (speranza). Paolo, nella *Prima Lettera ai Corinzi* (2, 9) cita proprio in questo senso le parole del *Libro del profeta Isaia* (64, 4): “Nessun occhio poté mai vedere, nessun orecchio poté mai ascoltare, nessun pensiero poté mai arrivare al cuore dell’uomo circa le cose che Dio ha preparato per coloro che lo amano”. E aggiunge: “Ma Dio queste cose ce le ha rivelate per mezzo del suo Spirito; lo Spirito infatti penetra dappertutto e tutto conosce, anche i misteri di Dio” (2, 10). In altre parole, il mistero soprannaturale non è svelato a noi uomini *in statu viæ* come se la Parola di Dio ce lo rendesse “comprensibile” (questo non è assolutamente possibile); esso è sì un messaggio dal contenuto intelligibile, comunicato dalla Parola di Dio in modo che ogni intelligenza umana possa crederlo con adeguate ragioni, ma tale intelligibilità riguarda essenzialmente le conseguenze operative della fede (la “vita di fede”), e il mistero è intravisto solo indirettamente, quanto basta però perché sia effettivamente “la via, la verità e la vita” dei credenti (cfr. *Gv* 14, 6). Hanno dunque un valore emblematico le parole del primo epilogo del medesimo *Vangelo secondo Giovanni* (20, 31): “Queste cose sono state scritte perché crediate che Gesù Cristo è il Figlio di Dio, e perché credendo abbiate la vita nel suo Nome”.

8. IN CHE COSA CONSISTE LA RAZIONALITÀ DEI MISTERI RIVELATI

In che cosa consiste la razionalità dei misteri rivelati? Consiste – quanto al contenuto – nella loro intrinseca credibilità (ammissibilità) in quanto non-assurdi: è dunque una razionalità in senso indiretto, cioè negativo. Invece, la razionalità in senso diretto o positivo consiste nella loro congruenza con le certezze razionali che fanno da *præambula fidei* e da *motiva credibilitatis*. È dunque importante non perdere di vista il nesso logico tra ciò che rende formalmente (intrinsecamente) razionale il mistero rivelato e ciò che lo rende materialmente (estrinsecamente) razionale. La chiara nozione di questo nesso logico impedisce di interpretare (arbitrariamente) la dottrina dei *præambula fidei* come se implicasse lo svuotamento del mistero, insomma una deriva razionalistica. Essa invece è proprio al servizio della *theologia negativa*, ossia di una teologia che è consapevole dell'incomprensibilità intrinseca del mistero divino, e – proprio perché non rinuncia alla razionalità della fede e dei suoi presupposti naturali³⁰ – rimane fedele alla “lettera” e allo “spirito” della Parola di Cristo, il quale dice espressamente: “Dio nessuno l’ha mai visto” (*Gv* 1, 18).

L’incomprensibilità della quale sto parlando adesso è una proprietà intrinseca dell’oggetto della fede nella Rivelazione; essa non deriva soltanto dal carattere indiretto di ogni conoscenza per testimonianza, ma deriva soprattutto dal fatto che di tale oggetto l’uomo non può “farsi un’idea” nemmeno per analogia; infatti, mentre nella fede umana ciò che il credente non “vede” – ciò che solo il testimone ha “visto” – lo può tuttavia immaginare o congetturare o pensare per analogia, ossia sulla base di ciò che ha “visto” di persona, nella fede divina non c’è alcuna analogia tra le realtà rivelate da Dio e l’esperienza umana. Quindi i misteri rivelati non sono direttamente, in sé, oggetto di conoscenza, di “visione”: non c’è nulla di creato e alla portata della nostra esperienza che ci permetta di “comprendere” Dio come tre Persone nell’unità di una sola sostanza, così come non c’è nulla di creato e alla portata della nostra esperienza che ci possa far “comprendere” l’unione ipostatica, ossia il mistero delle due nature, quella divina e quella umana, nell’unica Persona del Verbo incarnato (eppure la Trinità e l’Incarnazione sono i principali misteri della nostra fede cristiana). Il linguaggio dei dogmi è necessariamente un linguaggio umano, sostanziato di esperienze umane, e quindi la Parola di Dio, che pure è di per sé onnipotente, non può

³⁰ Cfr Antonio Livi, *Dio nessuno l’ha mai visto (Gv 1, 18)*, in Fernando Taccone (ed.), *La visione del Dio invisibile nel volto del Crocifisso*, Edizioni Ocd, Roma 2008, 35-45.

comunicarci quella conoscenza diretta che solo Dio stesso ha di Sé: “Chi conosce l’intimità propria di una persona se non lo spirito dell’uomo che è in ciascuna persona? Così, l’intimità di Dio nessuno la conosce se non lo Spirito di Dio; ora, noi non abbiamo ricevuto uno spirito di questo mondo, ma lo Spirito che viene da Dio, e da Lui abbiamo appreso quali doni Dio ci ha fatto. [...] Cosicché noi possediamo il pensiero di Dio” (1 Cor 2, 11-16). Eppure la conoscenza di fede è vera conoscenza, e per di più cortissima, anche se la sua funzione non è, in questo itinerario terreno, di farci “vedere” l’invisibile, bensì di dirigere la nostra vita alla meta voluta da Dio. Ecco che qui si scorge l’importanza del carattere “pragmatico” che contraddistingue la fede nella rivelazione divina: essa non risponde all’intenzione di Dio di farci “comprendere” già adesso ciò che è riservato solo alla visione beatifica, ossia alla gloria della divinizzazione perfetta nell’eternità beata; risponde invece all’intenzione di Dio di farci percorrere speditamente e con la massima sicurezza il cammino che conduce alla gloria (come dice il *Salmo*, “luce ai mie passi è la tua Parola”).

A ben vedere, se riflettiamo sulla nostra conoscenza ordinaria ci rendiamo conto che anche nella sfera delle cognizioni naturali avviene spesso che noi “sappiamo” senza però “comprendere”, e che questo nostro “sapere” sia *necessario* e anche *sufficiente* per agire. Già la nostra stessa natura individuale, la nostra personalità reale ci risulta incomprensibile (Agostino diceva che si era accorto di essere un mistero a sé stesso: *Factus sum mihi ipsi magna quaestio*), eppure mai perdiamo coscienza della nostra esistenza; e anche nei rapporti interpersonali, ad esempio, il mistero della coscienza altrui, il mistero dell’altro, non impedisce di poter talvolta interagire con l’altro in virtù della sua certissima presenza e delle confidenze che ci fa sulla sua intimità. A maggior ragione si deve accettare che la razionalità della fede nella rivelazione divina non implichi la perfetta comprensione del suo oggetto, e che tale oggetto allo stesso tempo sia così certamente presente alla coscienza da determinare in maniera decisiva l’orientamento di tutta la vita. Si tratta insomma di avvalersi, per inquadrare in modo adeguato queste caratteristiche della fede nella Rivelazione, della distinzione che, da un punto di vista filosofico, si può e si deve stabilire tra due modi o meglio livelli di conoscenza: 1) la conoscenza di tipo *indicale*, che è sempre per ciascuno di noi la conoscenza originaria e fondamentale in quanto si riferisce alla presenza (diretta o indiretta) delle cose (sostanze o accidenti) e di noi stessi (i nostri atti) alla coscienza; e 2) la conoscenza di tipo *predicativo*, quella che consiste nel “comprendere” (ove sia possibile) l’essenza delle cose presenti alla coscienza, allo scopo di contemplarle o di analizzarle o di utilizzarle.

9. LE VERITÀ NATURALI COME *PRÆPARATIO EVANGELICA*

Un altro aspetto che mi preme mettere in evidenza, a proposito del rapporto tra conoscenza religiosa naturale e fede nella rivelazione dei misteri divini, è quello che riguarda la *verità* delle certezze naturali, ossia il problema se tali certezze esprimano effettivamente la *recta ratio*, o non siano invece una forma di obnubilamento dello spirito, una corruzione della ragione umana, una falsa sovrastruttura culturale. Certamente, l'errore su Dio e sull'uomo non può mai servire da *præparatio evangelica*, non potrà mai essere una strada che porti prima alla comprensione e poi eventualmente all'accettazione del messaggio evangelico: sarà piuttosto un ostacolo, un'*aporia*, un "sentiero che non porta da nessuna parte", insomma un pregiudizio (nel senso negativo del termine).

Questa logica del rapporto tra verità umana e Vangelo si intravede (ma talvolta addirittura brilla per la sua evidenza) nel racconto evangelico della prima evangelizzazione.

Tutta la Scrittura contrappone, in ordine alla salvezza, la verità alla menzogna. Il demonio, Satana, colui che si oppone alla verità salvifica, è chiamato da Cristo "il padre della menzogna". La menzogna essenziale consiste nel negare che sia vero quello che l'uomo sa di Dio con la sua ragione naturale. Con questa menzogna si produce lo "scandalo" fondamentale, si colloca la "pietra d'inciampo" sulla strada che porta alla (possibile) fede nei misteri salvifici. Nella *Genesi*, Satana mente riguardo al motivo per cui Dio ha dato all'uomo dei comandi e dei divieti, inserendolo nell'ordine morale; quello che in verità è un "*ordo amoris*", espressione dell'eterno e infinito amore di Dio, viene presentato come un arbitrio tirannico, e così viene impedita la realizzazione del disegno di Dio per la felicità dell'uomo (cfr. *Gn* 3, 1-21).

L'errore (la non-verità) di credersi giusto (non-peccatore) arriva a tale grado di opposizione alla verità rivelata che chi mantiene questa falsa credenza è come se addirittura vedesse nel Vangelo un'assurdità, una menzogna: "Chi dice di non avere peccato fa bugiardo Dio" (*Gv*).

Nel *Vangelo secondo Giovanni* si vede chiaramente che Cristo propone ed esige la fede degli Apostoli nella sua divinità come una rivelazione difficile da accettare eppure possibile: possibile, perché i suoi ascoltatori "conoscono il Padre" del quale egli si proclama figlio e inviato, ma non come un semplice profeta, bensì come consustanziale al Padre. La conoscenza di Dio come Creatore e Padre da parte degli ebrei ai quali Cristo si rivolge non è che una persuasione razionale che esprime il senso comune, ossia il senso religioso di tutti gli uomini (in questo gli ebrei sapevano di non essere diver-

si dagli altri popoli che non ignoravano l'esistenza di Dio, anche se il loro culto era corrotto dal politeismo e dalle pratiche demoniache). Cristo dunque chiede di essere creduto per quanto riguarda il mistero dell'Incarnazione e della Trinità, ma presuppone la certezza razionale che Dio c'è ed è colui che "in principio creò il cielo e la terra" (*Gn* 1, 1). Solo così, avendo presenti questi rapporti dialettici tra conoscenza soprannaturale (fede) e conoscenza naturale (premesse della fede), si può comprendere la logica – l'unica vera logica – sottesa a questo discorso: "Non sia turbato il vostro cuore. Abbiate fede in Dio e abbiate fede anche in me. Nella casa del Padre mio vi sono molti posti. Se no, ve l'avrei detto. Io vado a prepararvi un posto; quando sarò andato e vi avrò preparato un posto, ritornerò e vi prenderò con me, perché siate anche voi dove sono io. E del luogo dove io vado, voi conoscete la via". Gli disse Tommaso: "Signore, non sappiamo dove vai, e come possiamo conoscere la via?". Gli disse Gesù: "Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me. Se conoscete me, conoscerete anche il Padre: fin da ora lo conoscete e lo avete veduto". Gli disse Filippo: "Signore, mostraci il Padre e ci basta". Gli rispose Gesù: "Da tanto tempo sono con voi, e tu non mi hai conosciuto, Filippo? Chi ha visto me ha visto il Padre. Come puoi dire: Mostraci il Padre? Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me? Le parole che io vi dico, non le dico da me; ma il Padre che è con me compie le sue opere. Credetemi: io sono nel Padre e il Padre è in me; se non altro, credetelo per le opere stesse. In verità, in verità vi dico: anche chi crede in me, compirà le opere che io compio e ne farà di più grandi, perché io vado al Padre" (*Gv* 14, 1-12).

Negli *Atti degli Apostoli* vediamo che Cristo viene annunciato, non agli atei (che peraltro non esistevano ai quei tempi, nemmeno nominalmente, mentre oggi esistono solo nominalmente) ma a chi ben sapeva – prima ancora di ascoltare gli Apostoli – che Dio è, e che solo Lui può redimere l'uomo, il quale si sa peccatore e bisognoso di salvezza. Tutti conoscono il celebre discorso di Paolo nell'Areopago di Atene (*At* 17, 16-32), cui fa cenno anche Giovanni Paolo II nell'enciclica *Fides et ratio*.³¹ Ma, a ben leggere tutto il libro scritto da Luca, si vede che la logica dell'annuncio evangelico è sempre questa; ecco, tra tanti, un passo assai istruttivo in questo senso:

Gli apostoli e i fratelli che stavano nella Giudea vennero a sapere che anche i pagani avevano accolto la parola di Dio. E quando Pietro salì a Gerusalemme, i circoncisi lo rimproveravano dicendo: "Sei entrato in casa

³¹ Cfr. Giovanni Paolo II, enc. *Fides et ratio*, 15 settembre 1998, § 36.

di uomini non circoncisi e hai mangiato insieme con loro!”. Allora Pietro raccontò per ordine come erano andate le cose, dicendo: “Io mi trovavo in preghiera nella città di Giaffa e vidi in estasi una visione: un oggetto, simile a una grande tovaglia, scendeva come calato dal cielo per i quattro capi e giunse fino a me. Fissandolo con attenzione, vidi in esso quadrupedi, fiere e rettili della terra e uccelli del cielo. E sentii una voce che mi diceva: Pietro, alzati, uccidi e mangia! Risposi: Non sia mai, Signore, poiché nulla di profano e di immondo è entrato mai nella mia bocca. Ribatté nuovamente la voce dal cielo: Quello che Dio ha purificato, tu non considerarlo profano. Questo avvenne per tre volte e poi tutto fu risollevato di nuovo nel cielo. Ed ecco, in quell’istante, tre uomini giunsero alla casa dove eravamo, mandati da Cesarèa a cercarmi. Lo Spirito mi disse di andare con loro senza esitare. Vennero con me anche questi sei fratelli ed entrammo in casa di quell’uomo. Egli ci raccontò che aveva visto un angelo presentarsi in casa sua e dirgli: Manda a Giaffa e fa’ venire Simone detto anche Pietro; egli ti dirà parole per mezzo delle quali sarai salvato tu e tutta la tua famiglia. Avevo appena cominciato a parlare quando lo Spirito Santo scese su di loro, come in principio era sceso su di noi. Mi ricordai allora di quella parola del Signore che diceva: Giovanni battezzò con acqua, voi invece sarete battezzati in Spirito Santo. Se dunque Dio ha dato a loro lo stesso dono che a noi per aver creduto nel Signore Gesù Cristo, chi ero io per porre impedimento a Dio?”. All’udir questo si calmarono e cominciarono a glorificare Dio dicendo: “Dunque anche ai pagani Dio ha concesso che si convertano perché abbiano la vita!” (At 11,1-18).

Ho voluto sottolineare questo aspetto in quanto serve a mostrare l’utilità del discorso filosofico come contributo alla soluzione del problema teologico dei *præambula fidei*. Infatti, con quale criterio una certezza naturale può essere considerata vera o falsa? La decisione circa la verità o la falsità di una tesi che riguarda la conoscenza naturale di Dio e dell’uomo è di diretta competenza della filosofia. In un recente intervento sul dibattito suscitato dall’Enciclica *Fides et ratio* Enrico Berti afferma: “È segno di ignoranza, infatti, pensare che le dimostrazioni dell’esistenza di Dio siano state concepite per convertire alla fede, o che in generale la filosofia abbia il compito di introdurre, o di condurre, alla religione. La filosofia, almeno nella sua concezione classica, si propone di cercare la verità, e se questa ricerca esige che si ammetta razionalmente l’esistenza di Dio, cioè la trascendenza dell’assoluto, tale verità viene ammessa per ragioni filosofiche, non per ragioni di fede. Va detto, tuttavia, che se la ricerca conduce ad escludere l’esistenza di Dio, ad esempio perché approda a conclusioni immanentistiche,

o relativistiche, o scettiche, allora la fede diventa impossibile, perché assurda, disumana, cioè incompatibile con la dignità dell'uomo e col rispetto della sua intelligenza. Di qui l'importanza di vedere, anche per assicurarsi che la fede sia possibile, se effettivamente ci sono ragioni filosofiche per escludere l'esistenza di Dio, il che può essere fatto solo dalla filosofia. Il compito della filosofia non è dunque quello di condurre alla fede, ma semmai quello di rimuovere eventuali ostacoli che rendano la fede impossibile, cioè di verificare se c'è uno spazio per essa, se *sussistono le condizioni della sua possibilità*. Questo è il senso [...] di una filosofia 'aperta' alla fede, cioè non chiusa, non escludente la fede, ma tale da rendere l'uomo libero di credere e di non credere. Del resto chiunque veramente creda, implicitamente non può non ammettere una simile filosofia (implicitamente, perché può non aver studiato filosofia); chiunque invece si sceglie il compito di annunciare la fede, come è il caso della Chiesa, è tenuto a renderla esplicita".³²

10. IN SINTESI

In sintesi, la tesi che qui propongo si può riassumere in questi termini (che di per sé dicono poco o nulla, ma alla luce delle considerazioni che ho esposto più sopra dicono qualcosa di ben preciso e costituiscono una tesi su di cui confrontarsi criticamente): che non solo di può ma si deve (per riscattare la razionalità della fede dagli equivoci del fideismo) parlare anche oggi di *præambula fidei*, nel senso preciso con cui questa formula indica, in Tommaso d'Aquino, la necessità di tener conto, in teologia, dell'esistenza e della funzione aletica di quelle che correttamente vanno chiamate "premesse razionali dell'atto di fede nella rivelazione divina".

³² Enrico Berti, *L'istanza metafisica nella "Fides et ratio"*, in Antonio Livi – Giuseppe Lorizio (edd.), *Il desiderio di conoscere la verità. Teologia e filosofia a cinque anni da Fides et ratio*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2005.

LA RAZIONALITÀ DEI TOMMASIANI *PRAEAMBULA FIDEI* E IL FIDEISMO DI K. BARTH, CONVERGENTE CON I NEOPOSITIVISTI

UMBERTO GALEAZZI

1) CRITICA DELLA SCISSIONE TRA RAGIONE E FEDE

La questione dei *praeambula fidei* coinvolge la stessa identità umana (caratterizzata peculiarmente, anche se non esclusivamente, dalla dimensione razionale), la natura dell'atto di fede e il rispetto del *kerigma*. Per cui conviene affrontarla sia dal punto di vista della ricerca filosofica, delle sue possibilità, della problematicità a cui va incontro e delle sue conquiste, sia dal punto di vista dell'atto di fede, che non mortifica l'identità dell'uomo, ma la porta al compimento nella libertà. I *praeambula fidei* sono come delle premesse, dei preliminari – accessibili a chiunque usi correttamente la ragione, superando gli ostacoli che di fatto si possono incontrare – rispetto all'adesione ai contenuti peculiari della fede cristiana: "l'esistenza di Dio ed altre verità che riguardo a Dio si possono conoscere, come dice S. Paolo (Rm., I, 19 ss.) con la ragione naturale, non sono articoli di fede, ma premesse (*praeambula*) agli articoli di fede: infatti la fede presuppone la conoscenza naturale come la grazia presuppone la natura, e come la perfezione presuppone il perfettibile. Però nulla impedisce che una verità, la quale di per sé è oggetto di dimostrazione e di scienza, sia accettata come oggetto di fede da chi non arriva a capirne la dimostrazione" (S. th., I, q. 2, a. 2, ad 1).¹ La fede presuppone la conoscenza naturale; ciò vuol dire che la fede è solo

¹ In questa, come nelle successive citazioni, la sigla S. th. indica la *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino, testo latino dell'ed. leonina con trad. it. a fronte a cura dei Domenicani italiani, Edizioni Studio Domenicano, 35 voll., Bologna 1985. La sigla QDV indica: *Le questioni disputate*, voll. I, II, III, *La verità*, trad. it. a cura di R. Coggi e V. Benetollo, con testo latino a fronte dell'edizione leonina, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992-1993.

di un soggetto, che per natura è dotato di ragione ed è capace, almeno nel senso che non gli è precluso costitutivamente, di arrivare a conoscere verità anche così elevate.²

Comunque si deve sottolineare che per Tommaso si tratta di premesse necessarie all'atto di fede, almeno nel senso che sono implicate necessariamente dalla fede, tanto è vero che sono tra le verità da credersi per coloro che non sono in grado, per vari motivi che non derivano dalla peculiare natura intellettuale dell'uomo, di arrivare ad esse per la via dell'indagine razionale: "certe verità che possono essere dimostrate si annoverano tra le verità da credersi, non perché per tutti esse sono oggetto di fede, ma perché sono prerequisite alle verità di fede, e bisogna che siano ritenute vere almeno per fede da coloro che non ne hanno la dimostrazione" (S. th., II-II, q. 1, a. 5, ad 3). Perciò nelle professioni della fede cristiana, o "Simboli della fede", in primo luogo troviamo, come fondamentali, gli "articoli" che riguardano Dio come padre onnipotente e come creatore dell'universo e dell'uomo.

Infatti, come si potrebbe credere che Dio si è incarnato in Gesù Cristo, che Gesù è il Figlio di Dio, che ha assunto la natura umana, vero Dio e vero uomo, che è morto e risorto per la nostra salvezza, se non si ritiene che Dio c'è, che è creatore dell'uomo e quindi trascende l'uomo, senza alcuna possibilità di confusione tra l'uomo e l'Assoluto? Riconoscere Dio creatore significa riconoscere anche l'ineliminabile creaturalità e finitezza dell'uomo, che non si può scambiare con l'Assoluto, né escogitare che è in via di assolutizzazione, potendosi salvare con le sue sole forze, perché egli è bisognoso della salvezza che gli venga donata da Colui che ha il potere di portarla a compimento, rispettando la sua libertà, operosità e creatività, da

² È notevole il fatto che W. Pannenberg, da teologo appartenente alla Riforma, andando controcorrente rispetto a gran parte della teologia protestante del Novecento, abbia rivalutato il ruolo della ragione nell'ambito della fede e della teologia cristiana. E ciò non solo negli scritti più recenti: [*Teologia e filosofia. Il loro rapporto alla luce della storia comune* (Göttingen 1996), trad. it. a cura di G. Sansonetti, Queriniana, Brescia 2004²; *Fine della metafisica?* in AA.VV., *La teologia filosofica oggi*, Humanitas, maggio-giugno 2004], ma anche in opere precedenti come: *Questioni fondamentali di teologia sistematica* (Göttingen 1967), trad. it. di D. Pezzetta, Queriniana, Brescia 1975; *Epistemologia e teologia* (Frankfurt 1973). A. Marchesi dedica un ampio studio alle due opere più recenti di Pannenberg appena citate, giudicando "encomiabile la presentazione del rapporto filosofia-teologia" (*Teoresi e storia nel divenire del pensiero filosofico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2005, p. 149), che in esse si può trovare. Scrive, per esempio, Pannenberg: "Senza una conoscenza approfondita della filosofia non si può né intendere la dottrina cristiana come si è configurata storicamente né giungere a un giudizio personale meditato sulla sua pretesa di verità nel presente" (*Teologia e filosofia...*, cit., p. 7).

Colui che sa di che cosa l'uomo ha bisogno per la piena realizzazione di sé, perché è l'Autore del progetto che lo costituisce. La fede cristiana implica necessariamente la metafisica della creazione, senza cui non sarebbe la fede cristiana: ciò è evidente nello stesso credo professato nei secoli e si potrebbe far vedere analiticamente, considerando i vari articoli, che senza quella metafisica sarebbero radicalmente travisati, o addirittura convertiti nel loro opposto, come avviene, per esempio, nella lettura atea del cristianesimo, che Bloch escogita.³

Se, per esempio, si assolutizza l'essere umano, come fa Feuerbach, che gli attribuisce "...la soprannaturalità, l'immortalità, l'autonomia e la non limitazione..."⁴, essendo per lui del tutto ovvio che "...l'uomo non è solo la misura di tutte le cose, ma il contenuto, l'origine ed il fine del valore..."⁵, evidentemente non c'è posto per un Assoluto diverso da lui, ma allora non c'è posto nemmeno per la fede cristiana. In realtà quella pretesa assolutizzazione è confutata dall'esperienza dell'uomo concreto, caratterizzato da aspetti inequivocabili della finitezza, che emergono anche in una pagina efficace di Heidegger interprete di Kant;⁶ tanto è vero che lo stesso Feuer-

³ Cfr. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo* (Frankfurt a. Main 1968), trad. it. di F. Coppelotti, Milano 1972.

⁴ L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, trad. it. Milano 1960, p. 236. Come spiegare, nella prospettiva di Feuerbach, che l'uomo, questo preteso assoluto, si sia ingannato lungo tutta la sua storia vivendo l'esperienza religiosa del *timor Domini*, che, come sottolinea Vico, è *initium sapientiae*, non solo della "sapienza volgare" dei popoli, ma anche della "sapienza riposta" dei filosofi? Questa aporia dovrebbe rendere un po' più cauto S. Landucci, che riconduce le argomentazioni razionali, in base alle quali molti filosofi, anche moderni, arrivano a riconoscere Dio, all'"artificialismo", considerato come "un residuo del pensiero primitivo" e "un tratto distintivo della mentalità infantile" (*I filosofi e Dio*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. V). Dopo gli esiti disastrosi prodotti nel XX° secolo dalla "mentalità adulta", radice delle ideologie miranti a realizzare l'umanesimo prometeico, sembra ragionevole, e anche razionale, nutrire qualche dubbio sulla superiorità di quella mentalità e sulla sua pretesa di squalificare come "infantile" ogni pensiero che non si conforma ad essa. Il secolo XX°, diceva Augusto Del Noce (di cui si veda almeno *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964, IVª edizione, ivi 1990) è un secolo filosofico, perché in esso ci sono stati dei tentativi, di non poco rilievo e gravità, di realizzare dei progetti filosofici, con dei costi umani molto elevati. L'umana ricerca senza paraocchi deve sapere imparare da certi risultati.

⁵ *Ibid.*, p. 126.

⁶ Per Kant ogni interesse della ragione si concentra nelle celeberrime tre domande: "1° Che cosa posso sapere? 2° Che cosa devo fare? 3° Che cosa posso sperare?" (I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, riv. da V. Mathieu, Univ. Laterza, Bari 1966, p. 612). Heidegger, commentando Kant, sottolinea che quelle doman-

bach non può disconoscerli e, negli sviluppi del suo pensiero, si affida alla speranza, alla fede in una futura assolutizzazione della specie umana. Speranza e fede, in verità, non giustificate razionalmente di fronte alle dure smentite della storia. Si veda, per esempio, quella del XX° secolo.

Fa parte dell'indagine razionale – propria della filosofia – sui *praeambula* rilevare criticamente, considerandone le notevoli e istruttive implicanze, le aporie di queste forme di negazione della metafisica della creazione, che, di conseguenza, ne risulta corroborata. Né, d'altra parte, queste negazioni possono essere considerate irrilevanti o essere semplicemente ignorate da parte del credente, la cui coscienza si potrebbe trovare scissa a causa della contraddizione tra le convinzioni considerate frutto della ragione, e magari accolte più o meno acriticamente, e quelle che gli vengono dalla fede, perché questa scissione, oltre che dilacerante per la coscienza, è contraria alla natura della fede cristiana. Questa è tale per cui “è proprio del credente il pensare – o cogitare – approvando” (S. th., II-II, q. 2, a. 1). E questo cogitare “indica una considerazione dell'intelletto accompagnata da una ricerca, o discussione, prima di giungere alla perfetta intellesione mediante la certezza dell'evidenza”, per cui “la cogitazione è propriamente un moto dell'atto di deliberare, non ancora illuminato dalla piena visione della verità” (*ibid.*). La fede, dunque, implica una deliberazione e quindi una discussione, che non pretende di dimo-

de, proprio nel loro porsi, rivelano la radicale finitezza dell'uomo: “Nelle tre domande suddette si compendia il più intimo interesse della ragione umana. Sono in questione un potere, un dovere e un diritto della ragione umana. Allorché un potere è in questione e richiede la delimitazione delle proprie possibilità, vuol dire che è già in uno stato di impotenza. Un essere onnipotente non ha bisogno di chiedersi: che cosa posso? ossia: che cosa non posso? Non solo non ha bisogno di porsi questo interrogativo, ma non può in alcun caso porselo, per la sua stessa natura. Questo suo non-potere non è però una deficienza o 'negazione'. Chi invece chiede: che cosa posso? rivela con ciò una finitezza... Allorché un dovere è in questione, l'essere che si pone l'interrogativo oscilla fra un 'sì' e un 'no', è incalzato da ciò che non deve. Un essere profondamente interessato ad un dovere sa di trovarsi nello stato di chi 'non ha ancora adempiuto', per cui deve chiedersi che cosa debba in generale. Questo 'non ancora' di un adempimento, a sua volta indeterminato, è l'indice del fatto che un essere, il quale annette il suo più intimo interesse a un dovere, è, nel suo fondo, finito. Allorché un diritto è in questione, entra in gioco qualcosa che il richiedente può vedersi concedere o vietare. Ci si domanda che cosa si abbia diritto e che cosa non si abbia diritto di attendersi. Ma ogni attesa denuncia una privazione. E se tale indigenza trova incremento nell'interesse più intimo della ragione umana, quest'ultima dà prova di essere una ragione essenzialmente finita” (M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. di M.E. Reina, Silva, Milano 1962, pp. 283-284. Corsivo mio).

strare i contenuti della fede stessa, ma che valuta “ciò che può indurre l'uomo a credere” (S. th., II-II, q. 2, a. 1, ad 1).

Queste ragioni a sostegno della credibilità della fede non rendono evidenti, nella condizione terrena dell'uomo, i contenuti della fede stessa, ma “tolgono gli ostacoli alla fede, mostrando che non è impossibile quanto essa propone” (S. th., II-II, q. 2, a. 10, ad 2). La fede è un'adesione ferma dell'intelletto, in virtù di una decisione della volontà, a dei contenuti non evidenti, ma non è un salto nel buio, non è una scelta arbitraria e irrazionale, “poiché l'intelletto del credente viene convinto ad accettare le cose che non vede dall'autorità di Dio” (S. th., II-II, q. 4, a. 1), che le rivela. Mi fido di chi so che merita fiducia: “Scio... cui credidi” (II Tim. 1, 12), come dice giustamente S. Paolo. È certamente conforme ad un uso corretto della ragione che l'uomo, il quale riconosce la propria finitezza, si fidi di Dio, scoperto, dall'indagine filosofica o dalla considerazione critica pensante della persona comune, nel suo amore creatore e donativo e nella sua infinita sapienza. Non è incompatibile con la mia razionalità il fidarmi di Dio che mi rivela delle verità salvifiche, proprio in quanto Dio non è per me sconosciuto, ma ne ho una certa conoscenza indipendentemente dalla fede. La ragione umana, scoprendo sia la propria finitezza che l'Infinito trascendente, è costitutivamente in attesa dell'autorivelazione di Dio nella storia e, senza contraddire se stessa, può fidarsi di Lui, se ne riconosce, per quanto può, la rivelazione.

Come si vede, queste premesse razionali su Dio e sulla condizione umana creano le condizioni, dal punto di vista dell'accettazione umana di quel dono di Dio, che è la fede, affinché lo stesso atto di fede non sia cieco, arbitrario, irrazionale e, quindi non contraddica la stessa natura umana e la sua dignità.

Queste conquiste dell'umana ricerca sono premesse razionali alla fede (*praeambula fidei*), ma i teologi non hanno motivo di preoccuparsi, perché non sono fondamenti della fede – con essi non si intende dedurre, riducendoli antropocentricamente, i contenuti della fede dai principi della ragione umana – perché la fede è fondata su quanto gratuitamente Dio ci rivela.

In modo rigoroso l'indagine filosofica mostra che la nostra conoscenza è finita, limitata, non è la coscienza assoluta o infinita, perché non è la conoscenza di tutti i contenuti che appartengono alla totalità. Infatti, le stesse conquiste dell'umana ricerca, in ogni campo, testimoniano che essa si incrementa, progredisce dissipando alcune zone d'ombra o di problematicità; ma chi progredisce nella conoscenza evidentemente non sa tutto. C'è una disequazione radicale e ineliminabile tra la nostra coscienza finita e la coscienza infinita, che già Aristotele aveva scoperto, nella sua indagine razionale, e così aveva parlato di Dio come Pensiero di pensiero. Come rileva Severino

in una pagina che appartiene alla fase precedente alla svolta neoparmenidea del suo pensiero, essere nel problema, come accade alla nostra coscienza finita, vuol dire “consapevolezza che a un asserto compete la possibilità di presentarsi come vero o come falso in un momento ulteriore rispetto all’attualità dell’originario; possibilità che la verità o la falsità convengano o all’asserto in parola o al suo contraddittorio. Nel problema si è cioè costretti a conferire egual valore ad asserti tra loro contraddittori, ossia ad asserti che non hanno lo stesso valore. E in ciò appunto consiste la contraddittorietà di ogni situazione problematica. In altri termini, in un problema autentico, degli asserti contraddittori non si sa quale sia quello vero e quello falso. Ma, necessariamente, uno dei due è quello vero, l’altro quello falso. Accade pertanto che, nel problema, il vero sia assunto come ciò che ha la possibilità di esser falso, e il falso come ciò che ha la possibilità di essere vero”.⁷

Ma se noi siamo nel problema e, quindi, nella contraddizione, anche rispetto a verità che sono decisive per le scelte più importanti della nostra vita, innanzitutto bisogna riconoscere che, giacché in non poche situazioni non possiamo non scegliere, allora per lo più non possiamo non vivere nella fede nel senso di agire in base a delle certezze che non hanno l’evidenza veritativa. E questo riguarda tutti, anche il relativista, lo scettico e l’agnostico. Vivendo si fanno delle scelte, ponendo il valore e il disvalore e così queste ultime posizioni si rivelano invivibili nell’esistenza concreta e svaniscono. Perciò, se fede si intende nel senso lato appena indicato, dobbiamo riconoscere che “l’atteggiamento fideistico è ...l’atteggiamento ‘normale’ dell’uomo; mentre l’atteggiamento veritativo... è l’eccezione (sia dal punto di vista intersoggettivo, sia da punto di vista della mia coscienza)”.⁸

Ma ciò non legittima qualsiasi atteggiamento fideistico, anche il più irrazionale, assurdo e disumano, di cui purtroppo non mancano esempi anche oggi, perché è legittimo dal punto di vista razionale solo aver fede in un contenuto non in sé contraddittorio e che non sia in contraddizione con le acquisizioni veritative a cui è pervenuta la ricerca.

Dunque, anche per la corretta indagine filosofica e veritativa sono di importanza decisiva quelle premesse razionali alla fede, che stiamo considerando. Ora, tra le diverse fedi, la fede cristiana è in piena coerenza con quelle premesse e, inoltre, promette all’uomo la liberazione dalla contraddizione, propria della condizione finita, in virtù della *visio beatifica* di Dio, fine ultimo dell’umana esistenza.

⁷ E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, Vita e Pensiero, Milano 1962, p. 68.

⁸ *Ibid.*, p. 66.

Proprio la ricerca razionale, in quanto veramente tale e cioè aperta al riconoscimento della verità, prendendo atto della propria condizione di problematicità e della piena manifestazione veritativa, a cui rinvia ed aspira, è disponibile all'ascolto di ciò che la trascende, come dice giustamente Pascal: "La ragione non si sottometterebbe mai, se non giudicasse che si danno casi in cui deve sottomettersi. È dunque giusto che essa si sottometta, quando giudica di doversi sottomettere".⁹ La "sottomissione", quindi, operata con discernimento, non è in contraddizione con l'esercizio della ragione, ma nasce proprio da un corretto uso di essa, perché "l'ultimo passo della ragione sta nel riconoscere che vi è un'infinità di cose che la sorpassano".¹⁰ La nostra condizione di problematicità ci fa rendere conto che c'è un'infinità di realtà che non conosciamo, che trascendono la nostra coscienza attuale.

È proprio questa la condizione della coscienza finita, che, come fa vedere la ricerca tommasiana, a partire dall'esperienza della realtà mondana, arriva a conoscere Dio, che è "lo stesso Essere per sé sussistente (*Ipsum esse per se subsistens*) per cui bisogna che contenga l'intera perfezione dell'essere" (S. th., I, q. 4, a. 2), che non è manchevole, non lascia fuori di sé alcuna positività: "siccome l'essere divino non è ricevuto in un soggetto, ma Dio stesso è il suo proprio essere sussistente, come si è sopra dimostrato, resta provato chiaramente che Dio è infinito e perfetto" (S. th., I, q. 7, a. 1). Egli è il "Principio di tutto l'essere", che è al di sopra di ogni specie, di ogni genere e di ogni definizione (cfr. S. th., I, q. 3, a. 5), cioè di ogni categoria umana e che, quindi, non può essere (de)limitato da nulla, essendo l'Infinito in senso proprio, *per essentiam* e non semplicemente *secundum quid* (Cfr. S. th., I, q. 7, a. 1 e a. 2). Perciò, in senso stretto e proprio, Dio non può essere compreso se "comprensione" è intesa nel senso che "qualcosa è racchiuso nel comprendente. In tal senso in nessun modo Dio viene compreso né dall'intelletto, né da qualsiasi altra realtà, perché, essendo infinito, da nessun finito può essere racchiuso, in modo che l'essere finito lo contenga proprio come infinitamente Egli è" (S. th., I, q. 12, a.7, ad 1).

⁹ B. Pascal, *Pensieri, opuscoli e lettere*, trad. it. di A. Bausola e R. Tapella, con introd. di A. Bausola, Rusconi, Milano 1978, n. 270 (numerazione Brunschvicg). Significativo è anche quanto dice TH. W. Adorno in proposito: "L'unico vincolo legittimo che la filosofia potrebbe sopportare sarebbe quello che la subordinasse alla verità, e il dispiegamento di questo vincolo, di questo impegno nei confronti della verità, costituisce l'intero contenuto della filosofia" (*Terminologia filosofica*, trad. it. di A. Solmi, Einaudi, Torino 1975, vol. 1°, p.123).

¹⁰ B. Pascal, *Op. cit.*, n. 267.

Dio è, dunque, al di sopra di ogni esistente, che riceve l'essere, perché Egli è l'essere; è al di sopra di ogni comprensione, ma "da ciò non segue che in nessun modo possa essere conosciuto, ma che supera ogni conoscenza: il che equivale a dire non può essere compreso, delimitato" (S. th., I, q. 12, a. 1, ad 3). Ma c'è un senso in cui "può esservi una proporzione della creatura nei confronti di Dio, in quanto essa sta a Lui come l'effetto rispetto alla causa e come la potenza rispetto all'atto. E in base a ciò l'intelletto creato può essere proporzionato a conoscere Dio" (S. th., I, q. 12, a. 1, ad 4). Infatti, "che Dio è, poiché non è immediatamente noto per noi, è dimostrabile per mezzo degli effetti a noi noti" (S. th., I, q. 2, a. 2). Dio è l'Essere per essenza, tutte le altre realtà sono per partecipazione (cfr. S. th., I, q. 4, a. 3, ad 3). Perciò noi possiamo conoscere Dio a partire dalle creature, che "sono effetti di Dio che non adeguano la potenza della loro causa"; Egli, infatti, "è la prima causa di tutto, che supera ogni realtà da Lui causata" (S. th., I, q. 12, a. 12). Sicché si conosce Dio a partire dagli effetti, ma la "somiglianza della creatura nei confronti di Dio" non è "per una comunanza nella forma secondo la stessa natura specifica o generica" (S. th., I, q. 4, a. 3, ad 3), ma per "una certa analogia", perché le realtà che sono create da Dio, somigliano a Lui in quanto sono enti, in quanto "l'essere è comune a tutte le realtà" (S. th., I, q. 4, a. 3).

Ma qui bisogna precisare che, contrariamente a quanto afferma Kant,¹¹ non è Dio ad immagine delle nostre idee di perfezione, ma la creatura ha una certa somiglianza con Dio, in quanto, partecipando dell'*esse*, ne manifesta la potenza creatrice. "Benché si concede che la creatura in certo modo sia simile a Dio, tuttavia in nessun modo si può ammettere che Dio sia simile alla creatura; perché, come dice Dionigi (*De div. nom.*, c. 9) nelle realtà che sono di un unico ordine si riscontra una reciproca similitudine, ma non nella causa e nel causato: diciamo infatti che l'immagine è simile all'uomo e non l'inverso. E similmente si può dire in un certo modo che la creatura è simile a Dio, non tuttavia che Dio è simile alla creatura" (S. th., I, q. 4, a. 3, ad 4). È importante considerare che Dio non è della stessa natura della creatura, come l'uomo che costruisce una casa non è certo della stessa natura della casa.

¹¹ Kant scrive: "Dove traiamo ...il concetto di Dio come sommo bene? Unicamente dall'idea della perfezione morale, che la ragione disegna a priori, e che connette indissolubilmente con il concetto di volontà libera" (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* in Kant's, *Gesammelte Schriften*, hrsg. Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902-1966, vol. IV, trad. it. a cura di V. Mathieu in ID., *Fondazione della metafisica dei costumi e Critica della ragion pratica*, Rusconi, Milano 1982, p. 99).

Questa essenziale differenza ontologica giustifica la distinzione, pienamente legittima sul piano razionale, tra conoscere Dio da parte della creatura razionale, cioè dell'uomo, e comprenderLo. Non c'è contraddizione tra il conoscere Dio e l'affermare che questo non può significare il comprenderLo, perché Egli trascende ogni nostra comprensione. La ragione umana, proprio conoscendo, a partire dal creato, Dio in alcune sue caratteristiche non secondarie, si rende conto che questa conoscenza non può essere esauritiva, non può essere un comprendere, un conoscere alla perfezione la divina essenza (cfr. S. th., I, q. 12, a. 7). Perché, attraverso l'itinerario speculativo percorso da Tommaso,¹² la ragione arriva a capire che "la divina essenza è qualche cosa d'illimitato che contiene in sé in modo sovraeminente tutto ciò che può essere significato o inteso da un intelletto creato" (S. th., I, q. 12, a. 2). Ora, non è contraddittorio¹³ rendersi conto di questo, cioè che

¹² Si veda una sintesi efficace di questo itinerario in S. th., I, q. 12, a. 12: "La nostra conoscenza naturale trae origine dal senso: e quindi si estende fin dove può essere condotta come per mano dalle cose sensibili. Ora, mediante le cose sensibili il nostro intelletto non può giungere fino al punto di vedere l'essenza divina: perché le creature sensibili sono effetti di Dio che non adeguano la potenza della loro causa. Perciò mediante la cognizione delle cose sensibili non si può conoscere tutta la potenza di Dio e, di conseguenza, neppure la sua essenza. Ma siccome esse sono effetti dipendenti dalla loro causa, per mezzo di esse possiamo essere condotti a conoscere di Dio *se esista*; a conoscere altresì quello che a lui conviene necessariamente come a causa prima di tutte le cose, che supera tutti i suoi effetti. Quindi noi conosciamo di Dio la sua relazione con le creature, che cioè è la causa di tutte; e la differenza esistente tra esse e lui, che cioè egli non è [formalmente] niente di quanto è causato da lui; e che tali cose vanno escluse da lui non già perché egli sia mancante di qualche cosa, ma perché tutte le supera".

¹³ Come, invece, sostiene W. Pannenberg, pensando di interpretare e criticare Tommaso: "L'elevamento della natura della ragione mediante il concetto di sovrannatura, che, a sua volta, viene pensato dalla ragione ma il cui contenuto le viene sottratto, appare in sé contraddittorio" (*Teologia e filosofia...* cit., p.22). La contraddizione, invero, non sussiste, perché, come abbiamo visto e come vedremo nelle pagine che seguono, ugualmente da tenere presenti per intendere quanto stiamo sostenendo, Tommaso non sottrae alla ragione la realtà trascendente – rispetto alla realtà creata – di Dio, dopo averla affermata, anzi egli ritiene che possiamo averne una conoscenza positiva, non meramente negativa; ciò, però, non significa che possiamo conoscere l'essenza divina. Ma Pannenberg non può intendere questa precisa prospettiva teoretica, perché sembra identificare, dimenticando i testi tommasiani, conoscenza positiva con conoscenza "nella sua essenza" (*ibid.*, p. 20). Questo inconveniente ed altri simili capitano perché, magari si considera, fraintendendola, solo qualche frase, avulsa dal contesto speculativo che solo le dà senso, proponendo in tal modo una critica un po' troppo frettolosa e sbrigativa che pensa di poter liquidare in meno di tre pagine un pensatore come Tommaso, che è un classico della filosofia e che ci ha lasciato più di 40 volumi. In realtà, così, la ricerca teologica si priva del contributo spe-

la verità nella sua totalità ci trascende; essa supera, come abbiamo visto, la condizione di finitezza della nostra coscienza attuale, per cui bisogna riconoscere la disequazione ineliminabile tra la nostra coscienza finita e quella infinita, onde noi uomini abbiamo una conoscenza finita dell'infinito. Non c'è contraddizione perché Tommaso non dice che Dio è conoscibile e, insieme, non conoscibile, oppure che Dio è compreso e, insieme, non compreso (asserti effettivamente contraddittori e da cui non si ricava alcuna informazione), ma che Dio è conosciuto, però non esaustivamente. Tra l'altro la nostra esperienza continuamente ci mostra che moltissime realtà mondane le conosciamo parzialmente, ma non certo esaustivamente. Tanto è vero che la conoscenza si incrementa.

Questa nostra conoscenza di Dio, che non è comprensione, non è, tuttavia, una mera conoscenza negativa, come vedremo, perché attraverso la metafisica della creazione, lo conosciamo positivamente come *l'Ipsum esse per se subsistens* e con alcuni altri nomi, che si possono riferire a Lui in modo proprio.

Tommaso non si contraddice¹⁴ anche perché non sostiene che la nostra conoscenza è bloccata al sensibile, come qualcuno vorrebbe fargli dire.¹⁵ Basterebbe un'attenta considerazione del testo già citato (S. th., I, q. 12, a. 12) per trovarvi un'evidente confutazione di questa interpretazione, che

culativo dell'Aquinate, presentando una carenza esiziale anche per una prospettiva che voglia dare risposta ai problemi contemporanei. Ma, se questo accade ad uno dei migliori teologi, come Pannenberg, che dire degli altri? Sembrano appropriate le parole della *Fides et ratio*: "Con la giusta preoccupazione di rendere il discorso teologico attuale e assimilabile per il contemporaneo, ci si avvale solo degli asserti e del gergo filosofico più recenti, trascurando le istanze critiche che, alla luce della tradizione, si dovrebbero eventualmente sollevare. Questa forma di modernismo, per il fatto di scambiare l'attualità per la verità, si rivela incapace di soddisfare le esigenze di verità a cui la teologia è chiamata a dare risposta" (Giovanni Paolo II, *Fides et ratio. Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione*, Roma 1998, n. 87).

¹⁴ A. Bausola, dialogando criticamente con Pannenberg, di cui riconosce i meriti per quanto riguarda la sua rivendicazione della "essenzialità della filosofia per la comprensione della fede" (*Studi sui rapporti tra filosofia e teologia*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", luglio-settembre 1999, p. 416), fa vedere lucidamente che "San Tommaso non si avvolge ...in una prospettiva contraddittoria (come ritiene Pannenberg)" (*ibid.* p. 423).

¹⁵ Ancora Pannenberg scrive: «In Tommaso d'Aquino... l'accettazione della teoria della conoscenza aristotelica formava la base della sua rappresentazione della limitatezza della ragione umana a causa della sua natura stessa: solo sulla base di una teoria della conoscenza che limita la ragione all'elaborazione dei dati sensibili, emerge che la conoscenza di Dio supera per principio i limiti insiti nella natura della ragione" (*Filosofia e teologia...*, cit., p. 21).

vuole vedere in esso solo l'affermazione dei limiti della ragione, quando, invece, dice chiaramente che il nostro sapere inizia dalla conoscenza sensibile, ma arriva a conoscere Dio. Se si vuole tener conto della natura della nostra ragione, non si può trascurare che essa è apertura all'universale come Tommaso chiarisce coerentemente nelle sue opere e nello sviluppo del suo pensiero, il quale – se si vuol tener conto anche della letteratura critica, che ne documenta l'originalità – non può essere inteso come una semplice riproposizione di tesi aristoteliche.

Infatti, precisa l'Aquinate: “mediante l'intelletto ci è connaturale conoscere nature [o essenze] le quali, veramente, non hanno l'essere che nella materia individuale; tuttavia non sono conosciute da noi in quanto esistenti nella materia, ma in quanto ne sono astratte dall'intelletto che le considera. Cosicché noi possiamo conoscere intellettualmente tali cose con una conoscenza universale: il che supera la capacità del senso” (S. th., I, q. 12, a. 4). Qui emerge come per intendere la gnoseologia bisogna coglierne gli stretti rapporti con l'antropologia, in cui i frutti originali della ricerca tommasiana scaturiscono dal dialogo critico non solo con Aristotele, ma anche con Agostino, Avicenna, Averroè, Bonaventura, ecc.¹⁶ In quanto la nostra potenza intellettiva è facoltà di un'anima che non solo è forma del corpo, ma è forma sussistente, essa emerge rispetto alle condizioni della corporeità, non essendo un atto o una funzione di un organo corporeo. Perciò è capace dell'universale e dell'infinito: “Il fatto stesso che la capacità dell'intelletto si estende in qualche modo all'infinito deriva da questo, che l'intelletto è una forma non immersa nella materia, ma o totalmente separata, come sono le nature angeliche; o per lo meno è una facoltà intellettiva, che non è un atto di un organo corporeo, come nel caso dell'anima intellettiva congiunta al corpo” (S. th., I, q. 7, a. 2, ad 2). E questo è il caso dell'uomo, del quale Tom-

¹⁶ Per una sintesi magistrale di questi temi contestualizzati storicamente e senza trascurare l'originalità speculativa tommasiana si veda: S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Roma-Bari 1986³, in particolare pp.82-108. Dove, tra l'altro, si sottolinea che: “Le facoltà di un soggetto, e quindi anche dell'uomo, sono espressione di ciò che definisce la sua essenza, ossia della sua forma sostanziale. Ora l'anima umana, che è forma del corpo, ha molte facoltà che operano solo nel corpo, mediante organi corporei, ma poiché non si esaurisce nel suo attuare la materia e costituire un corpo (*non est forma in materia corporali immersa vel ab ea totaliter comprehensa*, *Summa*, I, q. 76, art. 1, ad 4) può avere una facoltà, l'intelletto, con la quale opera indipendentemente dal corpo... l'uomo conosce per concetti universali, e questa è la caratteristica dell'intelletto, quella caratteristica che dimostra la superiorità dell'anima umana, il suo non essere totalmente coinvolta nel corpo” (p. 97 e p. 98).

maso può dire, in piena coerenza con quanto abbiamo fin qui considerato: “Solo la creatura razionale è capace di Dio, perché essa sola può conoscerlo e amarlo esplicitamente” (QDV, q. 22, a. 2, ad 5; cfr. S. th., III, q. 6, a. 2).

Ora, però, conviene considerare più direttamente il fideismo, che nega i *praeambula fidei*, proprio in quanto ritiene che la ragione non possa arrivare alla verità, senza far ricorso alla fede.

Sul piano della prassi e delle scelte esistenziali ne consegue che esso implica una sorta di decisionismo basato sull'arbitrio soggettivo. Ora, questo decisionismo fideistico, proprio in quanto voluto intenzionalmente come privo di ragioni, rischia di ridurre la fede a un salto nel buio, sottomettendosi a qualsiasi idolo e negando le condizioni in base alle quali può dirsi un atto razionale e, quindi, umano. Non si deve trascurare che questo atteggiamento implica una tendenza a ridurre antropomorficamente, a misura d'uomo, o delle sue presunte esigenze, l'oggetto della fede, perché è antropocentrica la scelta, priva di qualsiasi base teoretica, che in realtà fonda il valore da accettare in quanto è essa, che lo costituisce come valore, ma, in tal modo, lo subordina al potere arbitrario del soggetto.

In simbiosi con l'agnosticismo teoretico la forma fideistica dell'accoglimento del *kerigma* induce a deformare lo stesso contenuto della fede. Infatti, parlando dal punto di vista dell'accettazione umana del contenuto di fede, bisogna dire che se quel contenuto è accolto in base ad un “vedere” che è bene, ragionevole e comunque non assurdo credere (valutazione che evidentemente è fatta in base alla visione della realtà che la ragione ha autonomamente acquisito), e cioè in base ad un'adesione alla realtà, in cui è implicita la disponibilità a riconoscere la dipendenza creaturale nell'adorazione del mistero che tutti ci trascende, allora è salvaguardata la possibilità di un'esperienza e, quindi, di una interpretazione autenticamente religiosa del *kerigma*. Se invece quell'accettazione è fatta in base ad un'opzione totalmente soggettiva (senza alcun riferimento teoretico alla realtà), o addirittura irrazionalistica, come qualcuno dice, allora evidentemente la scelta è fatta in base a emozioni, impulsi, sentimenti, interessi del soggetto, in funzione dei quali è visto inevitabilmente il contenuto della fede. Si tratta di una posizione strumentalizzante in cui il soggetto si fa centro di tutto e tutto pretende di subordinare a sé, al proprio accecamento egocentrico, falsificando il vero contenuto religioso del *kerigma*. Non si realizza ciò, infatti, quando si pretende di considerare Dio in funzione delle esigenze, soggettivamente intese, dell'uomo? Facciamo qualche esempio tratto dalla storia della filosofia.

Ci sono delle frasi di Wittgenstein che, prese a sé, non sono prive di ambiguità: “Il senso della vita, cioè il senso del mondo, possiamo chiamar-

lo Dio... Pregare è pensare al senso della vita... Credere in Dio vuol dire vedere che la vita ha un senso".¹⁷ Cosa vuol dire il filosofo austriaco? Che Dio proprio in quanto è riconosciuto come Dio, dà senso alla nostra vita, oppure che si riduce ad essere un nostro ideale, funzionale a dare un senso alla nostra esistenza? Forse un chiarimento si può avere se si tiene conto del sostanziale agnosticismo di Wittgenstein, che è il presupposto logico, funzionale all'interpretazione del fatto religioso in termini di presunto interesse soggettivo. Presunto, perché è assurdo pretendere di sapere che cosa interessa, che cosa è utile, senza sapere che cosa è vero e, quindi, bene. "Se qualcuno mi propone una *teoria* – afferma Wittgenstein –, direi: 'no, no questo non mi interessa'. Anche se la teoria fosse vera, non mi interesserebbe – non sarebbe *ciò che io cerco*".¹⁸

Da ciò l'interpretazione strumentalistica della religione: "l'essenza della religione evidentemente può non avere a che fare con il fatto che si parli, o piuttosto: se si parla è questo stesso una componente dell'atto religioso e non una teoria. E quindi non importa se le parole sono vere o false o insensate".¹⁹

Evidentemente l'agnosticismo teoretico, che qui è rifiuto esplicito della verità, è alla base di una scelta, più o meno arbitraria, che è analoga a quella del fideismo antimetafisico e in cui non c'è posto per il riconoscimento di Dio come Dio. Ma senza questo riconoscimento si perde la specificità irriducibile dell'esperienza religiosa che così viene ricondotta ad altri momenti dell'esperienza umana, come la superstizione, l'interesse utilitaristico, l'estetica, ecc.

Quell'agnosticismo, dunque, che voleva essere rifiuto della metafisica, in realtà prende una ben precisa posizione metafisica, risolvendosi in un radicale antropocentrismo. Questo esito è conseguito in modo scorretto, perché da un lato si sostiene di non sapere e di non poter dire niente di significativo sulla realtà al di fuori del sapere delle scienze naturali, e dall'altro, invece, si pone, almeno implicitamente, l'uomo come l'assoluto. Di questo intreccio molto stretto tra il rifiuto della metafisica e l'antropolatria si era reso ben conto Feuerbach, la cui lettura potrebbe essere istruttiva per certi fideisti antimetafisici. Nella prima pagina dei *Principi della filosofia*

¹⁷ L. Wittgenstein, *Quaderni 1914-1916*, trad. it. di A. G. Conte, insieme al *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1974³, pp. 173-174.

¹⁸ L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica e la credenza religiosa*, trad. it. di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1976², p. 26. Corsivo dell'A.

¹⁹ *Ibid.*, p. 27.

dell'avvenire (1843), dopo aver detto che il compito dell'età moderna fu la dissoluzione della teologia nell'antropologia, Feuerbach aggiunge che questa "umanizzazione" si realizzò con il protestantesimo ed è per noi interessante (pur senza prendere qui posizione sulla validità o meno di questa interpretazione del protestantesimo) vedere perché: "Il protestantesimo non si preoccupa più, come fa invece il cattolicesimo, di ciò che Dio è in se stesso, ma di ciò che Dio è per gli uomini; non ha quindi più, come il cattolicesimo, una tendenza speculativa o contemplativa; non è più teologia – è essenzialmente solo cristologia, cioè antropologia religiosa".²⁰

Evidentemente la negazione della dimensione speculativa e contemplativa della fede comporta il rifiuto del suo contenuto veritativo,²¹ da cui consegue il piegare, il distorcere e deformare il *kerigma* in funzione di presunti interessi soggettivi e intersoggettivi. E ciò, osserva giustamente Feuerbach, è già antropocentrismo, che, portato alle sue estreme conseguenze, diventa antropolatria.

Ma, se non si può trascurare la dimensione veritativa e, quindi, metafisica del *kerigma* senza rinnegarlo, devo riconoscere che posso accogliere in modo pienamente umano la fede in quanto sono convinto di una visione della realtà che non sia in contraddizione, ma contenga i momenti essenziali della metafisica implicita nella fede, almeno per quegli aspetti che non sono inconoscibili dalla ragione umana. A chi, poi, volesse porre, rifacendosi ad una famosa e spesso male intesa espressione di Pascal, una alterità irriducibile tra il Dio dei filosofi (purché correttamente inteso) e il Dio della rivelazione ebraico-cristiana, bisogna far notare che *in realtà si tratta di diversi livelli di manifestazione all'uomo dello stesso Dio*. Se, infatti, si volesse tener ferma l'alterità irriducibile si arriverebbe a sostenere un'evidente assurdità, e cioè che il Dio che si manifesta nella creazione non sarebbe lo stesso Dio che si rivela nella redenzione.

Inoltre, il fideismo, che tematizza il rifiuto della metafisica, reintroduce poi, senza giustificazione, una certa visione metafisica nell'ermeneutica del dato rivelato, con non lievi stravolgimenti del *kerigma*. Come avviene a Barth, il quale dice di rifiutare la metafisica, ma poi nega l'*analogia entis* in

²⁰ L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, trad. it. in ID., *La filosofia dell'avvenire*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1975, p. 93.

²¹ Merita di essere segnalato il libro di R. Di Ceglie, *Religione e verità. Un'analisi filosofica tra cristianesimo e altre religioni*, Esselibri, Napoli 2005, in cui l'Autore fa vedere "la crucialità che la questione della verità riveste" per la "comprensione" della fede cristiana e della religione in generale (p. 32), articolando efficacemente l'indagine sul tema proposto.

nome di una implicita metafisica dualistica. Questa precomprensione metafisica gioca un ruolo determinante nell'interpretazione barthiana dei testi biblici, fino ad essere responsabile di non poche "forzature" di essi. Un esempio emergente (e pertinente al nostro tema) di ciò può essere la "lettura" di un passo (I, 19-22) dell'*Epistola ai Romani*, in cui Paolo sostiene la conoscibilità di Dio a partire dalle cose create e Barth, invece, gli fa dire precisamente l'opposto.²²

In quanto il fideismo insiste su una scelta senza alcuna motivazione razionale assume una posizione molto vicina alla teoria sartriana della scelta radicale. In quanto questa è una scelta senza ragioni,²³ non implica affatto il riconoscimento – che, anzi, esplicitamente rifiuta – di valori (ciò significherebbe agire in base a delle giustificazioni razionali, che conducono a riconoscere ciò che è valido), ma, al contrario, pretende che la scelta in quanto tale crei i valori, o che il soggetto con la sua scelta crei i valori. In tal modo qualsiasi aberrazione, in quanto frutto di una scelta, sarebbe un valore, con la pretesa che tutto sia lecito. Per le difficoltà intrinseche alla posizione di Sartre e per una conseguente valutazione critica non posso, nei limiti di questo intervento, che rinviare a quanto ho scritto altrove,²⁴ qui però interessa coglierne la lezione teoretica: la scelta senza ragioni implica il predominio dell'arbitrio del soggetto, che non riconosce alcun limite al suo intento disponente. In tal modo anche il fideismo è prigioniero della ragione soggettiva e strumentale, indagata dai Francofortesi nell'ambito della dialettica dell'illuminismo, che "...si rapporta alle cose come il dittatore agli uomini; che conosce in quanto è in grado di manipolarli".²⁵ Onde, in questa

²² Cfr. K. Barth, *Der Römerbrief*, Bern 1819, II ed. riveduta, München 1922, trad. it. di quest'ultima ed., *L'epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 1962, pp. 21-24.

²³ Scrive C. Taylor, proprio in riferimento a Sartre, che la scelta radicale "non si fonda su alcuna ragione. Infatti, nella misura in cui la scelta si fonda su ragioni, queste sono semplicemente assunte come valide e non sono a loro volta scelte. Se i nostri 'valori' devono essere compresi come scelti, allora devono basarsi in definitiva su una scelta radicale, nel senso inteso sopra" (*What is Human Agency?*, in T. Mischel (ed.), *The Self*, Blackwell, Oxford 1977, pp. 103-105, trad. it. di P. Costa, *Che cos'è l'agire umano?*, in ID., *Etica e umanità*, a cura di P. Costa, Vita e Pensiero Università, Milano 2004, p. 66). In questo saggio c'è una critica convincente della scelta radicale di Sartre.

²⁴ Cfr. U. Galeazzi, *Identità umana e libertà. Narrazioni rivali nella storia della filosofia*, Milella, Lecce 2002, di cui si veda in particolare il Cap. 10°, intitolato: *Libertà assoluta e rifiuto di ogni imperativo in J. P. Sartre*.

²⁵ M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1947, trad. it. di L. Vinci, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966, p. 24. Per un'adeguata giustificazione dell'interpretazione – qui accennata – dei Francofor-

prospettiva, “la ragione... è l’agente chimico che assorbe la sostanza specifica delle cose e la dissolve nella pura autonomia della ragione stessa”.²⁶

In tal modo la scelta radicale, o il fideismo immotivato, deciderebbe del valore e del senso di ciò che si sceglie. Ora, questo atteggiamento disponente del soggetto non è certo il più adatto per accogliere il *kerigma*, ma piuttosto per falsificarlo.

Ora, però, è opportuno tornare a Barth, che, pur avendo l’intenzione di fare un discorso altamente teologico, basato esclusivamente sulla rivelazione e purificato da ogni contaminazione mondana, per non aver considerato adeguatamente la reale condizione umana (che solo aporeticamente si può ritenere totalmente corrotta e priva delle sue peculiari potenzialità), arriva, sul nostro tema, a una posizione significativamente convergente con la filosofia molto mondana, chiusa ad ogni prospettiva trascendente, dello scientismo neopositivista. Conviene valutare queste prospettive convergenti, in modo da vedere se dal confronto con esse la ricerca filosofica tommasiana, fin qui proposta, ne risulti falsificata o corroborata.

2) L’ATEISMO SEMANTICO DEI NEOPOSITIVISTI E LE APORIE DEL PRINCIPIO DI VERIFICAZIONE

È stato scritto che il “carattere peculiare dell’ateismo contemporaneo è di essere un ateismo semantico”²⁷ ed in effetti nel nostro tempo si è arrivati a chiedersi se ha senso o no parlare di Dio ed a rispondere negativamente, almeno da parte dei neopositivisti. Ecco perché ogni discorso teologico non può rinunciare a fare i conti con l’obiezione neopositivista, che nasce dal così detto principio di verificaione e, se riguarda in primo luogo la teologia naturale o filosofica, frutto, cioè delle sole capacità naturali della ragione umana, tuttavia non risparmia nemmeno la teologia che nasce dalla Rivelazione e si sforza di comprenderla. A qualcuno può sembrare che quest’ultimo tipo di discorso teologico non sia toccato dall’obiezione di cui stiamo parlando, ma vedremo che non è così, esaminando il pensiero di Karl Barth.

Il principio di verificaione nega significanza ad asserti e parole che non abbiano riferimento a ciò che è empiricamente dato. Vediamo la for-

tesi, attraverso un’indagine specifica sul loro pensiero, devo rinviare al mio libro: U. Galeazzi, *La teoria critica della Scuola di Francoforte*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000.

²⁶ *Ibid.*, pp.98-99.

²⁷ P. Prini, *Il ruolo della religione nell’età tecnologica*, in “*Ethica*” XII (1973) n. 3, p. 162.

mulazione che ne dà Carnap nella prima fase del suo pensiero: “Una proposizione vuol dire solo ciò che in essa è verificabile. Pertanto, una proposizione, ammesso che voglia dire qualcosa, può significare solo dei fatti empirici. Una cosa per principio posta al di là dell’esperibile non potrebbe essere né detta, né pensata, né indagata”.²⁸ Ciò evidentemente si basa, tra l’altro, sul presupposto che l’unico tipo di sapere valido sia quello che si realizza nelle scienze fisico-matematiche, al cui modo di verificare gli asserti e di accertare la significanza di un termine, si deve commisurare ogni discorso che pretenda di avere portata conoscitiva. Da questo riduttivismo scientifico deriva la pretesa di denunciare “...l’insensatezza di ogni conoscenza che presuma di cogliere qualcosa di trascendente l’esperienza”.²⁹ Così la parola “Dio”, in quanto con essa si intende designare qualcosa di extraempirico, sarebbe priva di significato. Non ci possiamo soffermare a lungo sull’esame delle insanabili aporie (per cui si è giunti a successive liberalizzazioni del linguaggio, eliminando ogni pretesa riduttivistica ed escludente), cui va incontro questo criterio empiristico di significato e sulle importanti conseguenze che dalla sua crisi bisogna trarre;³⁰ conviene, però, non tralasciare alcuni punti essenziali.

In primo luogo, pur nascendo da pretese scientifiche, il principio di verifica porta, come dice Popper, ad escludere “dal dominio di ciò che ha significato tutte le teorie scientifiche (o ‘leggi di natura’): esse infatti sono riducibili a resoconti osservativi non più delle cosiddette pseudoproposizioni metafisiche”.³¹ Infatti “...tutte le teorie fisiche affermano molto più di quanto possiamo controllare”.³²

Questa prima difficoltà è certamente un *inconveniente* molto sgradevole per il neopositivista, ma non è così radicale come l’aporia che segue. Il princi-

²⁸ R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in “Erkenntnis”, 1932, II, pp. 219-241, trad. it. in A. Pasquinelli (a cura di), *Il neoempirismo*, UTET, Torino, 1969, p. 525.

²⁹ *Ibid.*, p. 526.

³⁰ In proposito ritengo ancora valido quanto ho scritto nel saggio: U. Galeazzi, *Riflessioni sulla crisi del principio di verifica*, in AA.VV., *Atti del XXIV Congresso Nazionale di Filosofia*, Società Filosofica Italiana, Roma 1974. Non sembra tener conto delle innegabili ragioni teoretiche, che generano la crisi del principio di verifica, chi mostra di condividere la posizione di B. Russell, il quale considera “privo di senso” il discorso teologico (cfr. S. Landucci, op. cit., p. VI).

³¹ K.R. Popper, *Conjectures and Refutations*, London 1969, trad. it. di G. Pancaldi, *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 445.

³² *Ibid.*, p. 453.

pio di verificaione è esso stesso inverificabile – giacché non si può certo verificare che ‘solo le proposizioni che denotano fatti empirici sono significanti’ – e quindi, proprio in base a quanto afferma, lo si deve ritenere insignificante.

Inoltre, affinché abbia senso la proposizione che nega la significanza di “qualcosa di trascendente l’esperienza”, bisogna che l’espressione “qualcosa di trascendente l’esperienza” non sia priva di senso, altrimenti è priva di senso tutta la frase. Insomma il significato è un limite semantico, che però non può essere posto senza che, con ciò, esso venga oltrepassato e che sia presente e significativa l’ulteriorità. La significanza dell’ulteriorità rispetto al dato empirico non si può negare, perché anche nel tentativo di fare ciò, le si conferisce significato, altrimenti la stessa negazione sarebbe senza senso.

Con ciò non si pretende di aver provato l’esistenza di realtà extraempiriche, ma solo di aver mostrato come non si possa restringere il significato all’empirico, né identificare l’esperibile con il conoscibile. Il pensiero umano trascende il dato e non bisogna confondere, come dice giustamente il Quine,³³ significato con denotazione, né ritenere che un termine per essere significativa debba essere necessariamente il nome di qualcosa che stia al di là di esso. Ma se non si può restringere la significanza e quindi la conoscibilità a ciò che è dato nell’esperienza, allora non si può escludere la possibilità dell’affermazione metempirica, perché tra l’empirico e il metempirico (tra cui c’è anche il significato, che abbiamo visto essere una realtà – non è infatti nulla –, che non sempre, né necessariamente si riduce all’empirico) non c’è quell’abisso incolmabile che si pretende di scavare, quando vengono identificati rispettivamente con ciò che è conoscibile e con ciò che è inconoscibile. Infatti la realtà metempirica, nella misura in cui si riesce a provarne l’esistenza, non è totalmente diversa dalla realtà empirica, perché l’una e l’altra per quanto diverse, pur sempre *sono*. Sulla base di questo minimo di comune e di simile è possibile per il conoscere umano attingere sensatamente l’ulteriorità, anche se esso indubbiamente inizia dalle cose sensibili e ad esse si rivolge di consueto.

Secondo S. Tommaso “...demostrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen Deus” (S. th., I, q. 2, a. 2, ad 2). Il significato della parola Dio emerge a partire dalla conoscenza delle cose sensibili, cioè da asserti determinati e controllabili empiricamente, anche se ciò non ci dà una conoscenza esaustiva dell’essenza divina. Ma

³³ W.V.O. Quine, *From a logical point of view*, Cambridge, USA, II ed., 1961, trad. it. di E. Mistretta, *Il problema del significato*, Ubaldini, Roma, 1966, p. 10.

qui importa sottolineare che questa conoscenza di Dio trascendente è possibile solo in quanto si scorge una certa somiglianza tra gli enti d'esperienza e Dio, non perché appartengono alla stessa specie o allo stesso genere, ma "...secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei in quantum sunt entia, ut primo ut universali principio totius esse" (S. th., I, q. 4, a. 3) Ogni realtà che è, proprio in virtù del fatto che è, ha una certa somiglianza con Dio, primo principio di tutto l'essere. Solo in quanto si scopre e si sostiene una certa analogia tra creatura e Creatore, si può dire coerentemente e sensatamente qualcosa di Dio, almeno da parte dell'intelletto umano che inizia, nel conoscere, dall'esperienza sensibile.

Si è certamente fuori strada se con ciò si crede che le nostre parole riescono ad esprimere pienamente l'Infinito insondabile ed inesauribile, o facendone un ente tra gli enti, o riducendolo a enfasi del mondo ed in ogni caso pretendendo di inquadrarlo, di imprigionarlo entro le nostre vedute finite ed i nostri limitati schemi categoriali. Un dio pienamente comprensibile e prevedibile dall'intelletto finito dell'uomo, non sarebbe Dio, perché non sarebbe l'infinito, ma solo un ente finito intramondano.

3) K. BARTH: FIDEISMO E CONVERGENZA CON I NEOPOSITIVISTI

Ma per evitare queste presunzioni, certamente non imputabili al discorso tomistico, non si può arrivare, come fa Barth, a parlare di Dio come "Totalmente Altro"³⁴ rispetto ad ogni realtà mondana e ad ogni possibilità di conoscenza da parte dell'uomo. Se infatti si trattasse, come dice ancora Barth, di "...un Dio, che è del tutto diverso, del quale l'uomo, come uomo, non saprà e non avrà mai nulla..."³⁵ non si vede come potrebbe avere senso non solo il discorso teologico, ma anche una semplice affermazione di Lui.

Ha ragione Schlick nel dire, posto che si accetti la identificazione che egli sottintende – e già sopra contestata – tra verificabile empiricamente e conoscibile, che "chi crede che si diano significati non verificabili (...) deve comunque ammettere che, riguardo ad essi, non gli resta che *un solo* atteggiamento: il totale silenzio".³⁶ Di ciò che si reputa inconoscibile non si può

³⁴ K. Barth, *Der Römerbrief...* cit., p. 12.

³⁵ *Ibid.*, p. 4.

³⁶ M. Schlick, *Positivismus und Realismus*, in *Erkenntnis*, 1932-33, III, pp. 1-31, trad. it., in A. Pasquinelli (a cura di), *Il neoempirismo*, cit., p. 282.

parlare senza autocontraddirsi, come accade a Kant quando afferma la cosa in sé.³⁷ In effetti di fronte ad una posizione come quella di Barth il neopositivista gli può giustamente dire: tu parli di una realtà totalmente altra ed inconoscibile, ma allora io non capisco di che cosa parli, né che senso abbia il tuo discorso. Se invece di tacere si scrivono dei volumi di teologia, come ha fatto Barth, non si può sostenere la totale alterità ed inconoscibilità di Dio. Il “comprendere che non si può comprendere”,³⁸ di cui parla Kierkegaard, è pur sempre una certa conoscenza; la conoscenza negativa implica necessariamente una certa nozione positiva. Se si afferma l’“infinita differenza qualitativamente” di Dio rispetto al mondo, cioè che Dio è altro dal mondo, non è il mondo, ciò implica che se ne sa qualcosa positivamente. Come rileva acutamente S. Tommaso, se “l’intelletto umano non conoscesse affermativamente qualcosa di Dio, non potrebbe negare qualcosa di Lui”.³⁹

L’obiezione non è marginale, né la si può ritenere frutto di scarsa comprensione del pensiero del teologo di Basilea, se lo stesso Barth ha ritenuto di doverla prendere in seria considerazione impegnandosi a darle una risposta con il sostenere che l’inconoscibilità di Dio non è affermata in base ad una conoscenza razionale, ma in base alla fede, come, secondo la sua interpretazione, avrebbe sostenuto S. Anselmo: “Come conosciamo l’incomprensibilità di Dio? Come possiamo sostenere che tutte le idee di Dio formulate dagli uomini sono inadeguate? Secondo Anselmo, certamente, come tutto ciò che noi sappiamo della natura di Dio, per la fede e nella fede”.⁴⁰

Solo la Rivelazione, accolta nella fede ci fa conoscere Dio, rendendo possibile il discorso teologico. Ciò che non può affatto raggiungere con le sue forze, l’uomo lo può accogliere come dono gratuito di Dio. Secondo Barth “...il dualismo disperato della intenzionalità teologica...” dovrebbe essere superato, come dice il Mancini, da “una intenzionalità cherigmatica in cui il movimento di Dio esegue quello che dal punto di vista umano è disperato e impossibile”.⁴¹ Ma anche questa soluzione si rivela aporetica se

³⁷ Per la contraddizione nell’affermazione della “cosa in sé” kantiana devo rinviare al mio citato libro *La teoria critica della Scuola di Francoforte* e precisamente al Capitolo intitolato: *Kant e Husserl nei primi lavori filosofici di Adorno*.

³⁸ S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica*, a cura di C. Fabro, vol. II°, Bologna 1962, p. 25.

³⁹ S. Tommaso d’Aquino, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. VII, a. 5, in S. Thomae Aquinatis *Opera omnia*, curante R. Busa, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, vol. III°.

⁴⁰ K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, München 1931, trad. it. di V. Vinay in ID., *Filosofia e Rivelazione*, Milano 1965, p. 117.

⁴¹ I. Mancini, *Filosofia della religione*, Abete, Roma 1968, pp. 109-110.

viene introdotta pur continuando a sostenere, come fa Barth, la tesi della totale inconoscibilità naturale di Dio da parte dell'uomo. Infatti anche nella *Dogmatica* Barth riafferma che "...non si può affatto parlare di conformità tra la nostra parola, che designa sempre qualcosa di creato, e l'essere di Dio che è designato".⁴²

È certamente accettabile, specialmente dal punto di vista tomistico, il dire che tutte le nostre idee sono "inadeguate" e che le nostre parole non sono conformi nei confronti della realtà di Dio e se Barth sostenesse solo questo non correrebbe il rischio di lasciare nell'insignificanza e nella contraddittorietà tutto il suo discorso teologico. Il fatto è che pretende anche che le nostre parole designino *sempre* e soltanto qualcosa di creato, per cui Dio sarebbe totalmente inconoscibile e non nominabile nel nostro linguaggio. L'idea che ci facciamo di Dio, dice ancora Barth nella *Dogmatica*, è un tentativo con cui "...si può raggiungere tutto tranne la *realtà* di questo essere oltremondano".⁴³

Per motivi e preoccupazioni diverse Barth arriva alle stesse conclusioni dei neopositivisti:⁴⁴ il pensiero ed il discorso umano possono riguardare solo la realtà mondana, data nell'esperienza sensibile. Ma se fosse veramente così non si vede nemmeno come l'uomo possa capire la Rivelazione quando questa gli parla di Dio. Se fosse vero che il pensiero umano è costitutivamente limitato al finito, nemmeno la Rivelazione – che si attua attraverso l'esistenza storica e la realtà umana del Cristo ed è consegnata a parole umane – potrebbe fargli capire qualcosa dell'Infinito, a meno che non produca ed implichi un cambiamento della stessa nostra natura, ma questo forse nemmeno Barth lo vuole sostenere.

⁴² K. Barth, *Die Kierchliche Dogmatik*, I, I, München 1932, VI ed. Zürich 1952, trad. it. in ID., *Antologia* a cura di E. Rivero, Milano 1964, p. 147.

⁴³ *Die Kierchliche...* cit., vol. III/3, Zürich 1948, trad. it. in K. Barth, *Dogmatica ecclesiale*, Antologia a cura di H. Hollwitzer, trad. it. di P. Pioppi, Bologna 1968, p. 25.

⁴⁴ Le motivazioni e gli interessi sono certamente molto diversi in Barth e nei positivisti, ma si potrebbe far vedere che la radice teoretica non è molto dissimile, giacché l'uno e gli altri sono debitori nei confronti del pensiero kantiano, con il dualismo tra fenomeno e cosa in sé, che conduce all'impossibilità della metafisica. Barth che vuole eliminare ogni ricerca umana su Dio, per far posto alla Sua autorivelazione, non è esente dalla metafisica giacché nega l'*analogia entis*, in nome di una metafisica dualistica. Come rileva il Mancini (op. cit., p. 115, nota): "...è grande la responsabilità aporetica del dualismo metafisico, che nell'ordine genetico, si deve dire la prima e decisiva radice del barthismo". Poiché, come lo stesso autore scrive in altra sede, "Tra le fonti barthiane, tutte di natura dualistica, vanno certamente annoverati anche 'i metafisici' Platone e Kant" (I. Mancini, *Il pensiero teologico di Barth nel suo sviluppo*, introduzione a: K. Barth, *Dogmatica ecclesiale*, cit. p. XLIV).

Dal suo punto di vista, quindi, non vedo che cosa si possa rispondere e come si possa superare l'ateismo semantico, che emerge dalla critica di Carnap, il quale afferma: "Ciò che per noi è incerto, può diventare più certo con l'aiuto di un altro; ma ciò che per noi è inconcepibile, senza senso, non può diventare affatto sensato con l'aiuto di un altro, per quanto egli ne possa sapere".⁴⁵ Anche in questo caso Barth non ignora l'aporia, se si chiede: "Come va allora che il parlare umano diventa significante e capace di testimoniare...?" E risponde affidandosi alla speranza nella "possibilità che Dio stesso parli, dove si è parlato di lui".⁴⁶ Ma si tratta di una speranza non molto fondata, giacché non si capisce come, nel discorso barthiano, si possa riconoscere questo parlare divino, distinguendolo dalle parole umane, attraverso le quali, pur sempre si dovrebbe realizzare ciò che d'altra parte è dichiarato impossibile e cioè la conoscenza del Dio vivente da parte dell'uomo.

Ma queste aporie, che nascono dal dualismo gnoseologico presupposto, ingiustificato ed autocontraddittorio, nonché dalla stessa natura del discorso, così arduo da consentirci solo di balbettare, non ci devono far dimenticare, né impedire di condividere la fondamentale esigenza barthiana, che è quella di rifiutare radicalmente ogni pretesa del pensiero umano, filosofico o teologico, di ridurre il Dio vivente e infinito, a misura d'uomo, ad ente intramondano: "Chi è Dio stesso? Attenzione a non ricadere in una risposta che spiegherebbe che cosa noi riteniamo debba essere Dio e come Dio debba essere per soddisfare a tutti i postulati ed a tutte le idee relative al concetto di divinità!".⁴⁷

4) RAGIONE, TRASCENDENZA E CONOSCENZA DI DIO NEL PENSIERO TOMMASIANO

Questa fondamentale istanza barthiana non viene misconosciuta dal pensiero di Tommaso, che però non incorre nelle aporie suddette e riesce a superare le obiezioni di carattere semantico al discorso metafisico. Fin dalle prime questioni della *Summa* Tommaso rifiuta ogni tentativo di rinchiudere Dio entro le categorie umane ed ogni pretesa di comprensione esaustiva attraverso la definizione: "Deus non est in genere sicut species... neque est definitio ipsius; neque demonstratio nisi per effectum..." (S. th., I, q. 3, a. 5). Non è possibile la dimostrazione in senso proprio, che rende manifesto

⁴⁵ R. Carnap, *op. cit.*, p. 521.

⁴⁶ K. Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 1924, p. 214.

⁴⁷ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, III/I trad. it. in ID., *Dogmatica ecclesiale*, cit. p. 28.

pienamente l'oggetto dimostrato; è possibile solo un conoscere a partire dagli effetti, perché Dio è "Principium totius esse" (*Ibid.*) e perciò è al di là di ogni genere e di ogni definizione. Ma ciò non può significare la totale inconoscibilità di Dio, perché anche il parlare di inconoscibilità implica una qualche nozione di Lui.

Certo, di fronte a Dio la ragione umana è in una situazione unica, perché in genere conoscere, aver presente un significato vuol dire delimitare, sapendo discernere (come dice Kant⁴⁸ parlando di "determinazione completa", quando affronta il tema cruciale dell'"ideale trascendentale") tutti quei predicati che a quel significato convergono e tutti quelli che non gli convergono. Ma in questo caso si trova di fronte al semantema assoluto – che include ogni perfezione in grado eminente e anche gli opposti, senza che ne sia menomata la semplicità e, quindi, l'unità (S. th., I, q. 4 a. 2 e ad 1) –, a proposito del quale non si può parlare di delimitazione, ma, al contrario, della negazione di ogni limite. Si tratta di quell'unico significato, che, come tale appunto, è un limite semantico, ma che è significante proprio come l'illimitato. Di qui l'impossibilità, per l'intelletto umano di una vera comprensione, che però non è nemmeno totale ignoranza. Perciò si dice che Dio non ha nome e che è al di sopra di ogni denominazione, perché la sua essenza è al di sopra di ciò che di Lui conosciamo e significhiamo con le parole (S. th., I, q. 13 a. 1, ad 1). In questo caso la distinzione tra la realtà infinita di Dio "secundum se" e "quoad nos" (S. th., I, q. 86 a. 2) non è scorretta ed autocontraddittoria come l'affermazione kantiana della cosa in sé, perché questa è la presupposizione immediata di ciò che comunque si vuol tener fermo come totalmente inconoscibile, mentre quella nasce dalla scoperta della essenziale disequazione tra l'intelletto finito e l'Oggetto infinito, che si manifesta sì come indelimitabile, ma non per questo assolutamente inconoscibile.

Comunque per Tommaso non abbiamo solo una nozione vuota e formale di Dio come infinito; possiamo, infatti, attribuire dei nomi a Dio, tenendo però presente che, poiché sono desunti dalle creature, risentono, in quanto si riferiscono ad esse, della finitezza che è loro propria. Perciò non si possono mai riferire univocamente alle creature e a Dio, ma non si può parlare nemmeno di pura e semplice equivocità, secondo le posizioni convergenti di Barth e dei neopositivisti, perché allora si andrebbe incontro alle aporie sopra esposte. Per S. Tommaso si deve parlare di analogia, per-

⁴⁸ Cfr. *Critica della ragion pura*, cit., pp. 454-461.

ché le perfezioni e l'esse delle creature e le perfezioni e l'esse del Creatore non sono né identici, né totalmente diversi, perché in Dio "...preexistunt excellenter omnes rerum perfectiones" (S. th., I, q. 13 a. 5). Ora, l'analogia implica la nozione metafisica di partecipazione, ma nei limiti di questo studio, non ci possiamo soffermare su tale questione, pure essenziale, né sull'altro importante problema del valore delle prove dell'esistenza di Dio, poiché intendiamo semplicemente far vedere come nel pensiero di S. Tommaso la parola di Dio acquista significato ed esprime una conoscenza autentica per l'intelletto finito dell'uomo.

Ma, per tornare all'analogia metafisica, essa «va detta intrinseca... in quanto – come dice il Fabro – la perfezione creata, in questa sua derivazione totale, mantiene una 'certa' qual somiglianza con la perfezione fontale divina”.⁴⁹ Com'è possibile per il nostro intelletto finito cogliere le stesse perfezioni divine? I nomi che noi usiamo possono designarle? Scrive ancora il Fabro "...se in un primo momento noi comprendiamo le perfezioni divine secondo il modo in cui esse si presentano nelle creature, in un secondo tempo noi le possiamo elevare a prospettare la stessa perfezione pura e ci rendiamo conto che il modo proprio che alle medesime compete è quello che esse hanno in Dio al quale le creature si avvicinano secondo gradi di 'imitazione' più o meno perfetti”.⁵⁰ L'intelletto umano apprende le perfezioni nel modo con cui sono e si manifestano nelle creature e così le esprime attraverso dei nomi (S. th., I, q. 13 a. 3) e, tuttavia, è capace – questo è il punto essenziale – di distinguere tra il significato proprio della perfezione ed il modo limitato e imperfetto con cui si presenta nella creatura. Si tratta delle cosiddette perfezioni pure: "Quaedam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione, ut *ens, bonum, vivens*, et huiusmodi: et talia proprie dicuntur de Deo" (S. th., q. 13 a. 3 ad 1). Queste perfezioni non limitate convengono più propriamente a Dio che alle creature ed in primo luogo si dicono di Lui.

Ciò è possibile in quanto la ragione umana non resta rinchiusa in significati limitati; nel momento stesso in cui coglie il limite lo supera, dischiudendo l'orizzonte della pienezza. In proposito è importante sottolineare la significativa riscoperta, di questa capacità di trascendenza della ragione umana, che recentemente hanno fatto sia i filosofi della Scuola di Fran-

⁴⁹ C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, ed. francese Paris – Louvain 1960; ed. italiana Torino 1960, p. 523.

⁵⁰ *Ibid.*

coforte che il neomarxista E. Bloch, in diretta polemica con le miopi preclusioni positivistiche. Tommaso ha ben presente questa costitutiva apertura dell'orizzonte dell'intero, propria della ragione umana, che perciò non intenziona solo significati limitati. A proposito della bontà per es., dice: "...si removeamus omnes rationes particulatationis ab ipsa bonitate, remanebit in intellectu bonitas integra et plena quae est bonitas divina quae videtur in bonitate creata sicut exemplar in exemplato".⁵¹ Noi abbiamo rappresentazione solo di ciò che conosciamo con i sensi, ma, tuttavia, superando ogni limite delle perfezioni create, cogliamo dei nomi che "significano, sì, la sostanza divina e si attribuiscono all'essenza di Dio, ma che lo rappresentano in modo insufficiente" (S. th., I, q. 13 a. 2.). Da quanto fin qui detto dovrebbe essere chiaro perché, come dice giustamente Tommaso, il nome "Qui est, Colui che è", è quello massimamente proprio di Dio (S. th., I, q. 13 a. 11.). Perché i nomi, quanto meno sono limitati, tanto più si dicono propriamente di Dio che è lo stesso Infinito. *Lesse* o *actus essendi*, pur essendo conosciuto da noi in primo luogo a partire dalle cose sensibili, tuttavia non è di per sé limitato ad un particolare modo di essere e perciò significa il meno inadeguatamente possibile, l'infinito mare dell'essere: "...hoc nomen Qui est nullum modum essendi determinat (...) et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum" (*Ibid.*).⁵²

⁵¹ Tommaso d'Aquino, *In I Sent.*, 19, q. V a. 2, in ID., *Opera omnia*, cit., vol. I°.

⁵² È difficile sopravvalutare l'importanza di questa ricerca sui nomi divini nell'ambito dell'intera prospettiva speculativa tommasiana e specificamente per il nostro tema. Pertanto questa indagine di Tommaso sui nomi divini corrobora sia l'interpretazione proposta in questo saggio, sia la critica all'interpretazione di Pannenberg.

APOLOGETIC THEOLOGY AS FRUIT OF THE ENCOUNTER BETWEEN CHRISTIAN FAITH AND METAPHYSICS

HORST SEIDL

Historically seen, the first Christian apologetic thinkers, in defending Christian faith against criticism of pagan philosophers, have entered in the field of philosophy in order to defeat them with their own weapons, using metaphysical arguments. From this historical encounter between Christian doctrine and Greek philosophy the wonderful fruit of the sacred theology has come forth, as we can observe quite well in Justin the martyr and Clement of Alexandria.

1. THE BEGINNING OF THEOLOGY IN FIRST CHRISTIAN APOLOGETICS

Since his youth Justin desired to obtain true knowledge on the soul and God. Above all religious questions occupied him like these about the soul after death, its relationship to God, the salvation from sin etc. He sought for an answer in Platonic and Stoic sages who offered their philosophies as saving doctrines but was not satisfied by them, as he mentioned in his autobiographic treatise *Dialogus cum Tryphone*. Instead, a Christian old man, named Trypho, opened him in the Gospel of Christ those truths which he sought so that he converted (in 133 A.C.) to Christian faith. He began to defend the rational truths in it and even to prove them as the 'true philosophy'. In this tentative he took up an important item of the Stoic doctrine namely that the first cause of all is a divine Logos/Reason which he identified now with Christ, as the Logos of God (following the Prologue of St. John's Gospel). With this insight Justin could say that all what is rational is Christian, because referred to the Logos-Christ through whom all things have been created.

What a remarkable progress! Whereas, formerly, the Stoic philosophy for Justin was unsatisfactory regarding the last religious questions about human life and salvation, now this philosophy, connected with Christian faith, becomes an essential help in defending the Christian doctrine. Justin called it even 'true philosophy' and went around in the clothes of a philosopher in order to preach Christ!

My explanation is this: It is clear that the 'true philosophy' which Justin teaches is no longer identical with one of the philosophical schools of his time, like the Stoic one. Whereas philosophy proceeds without the presupposition of religious faith, the Christian doctrine, preached by Justin, presupposes the Christian faith which he defends. In doing so he gives to the philosophical concepts new meanings so that, for instance, the Stoic concept of Logos, which has its philosophical origin in Heraclitus, assumes now the mystery of Christ, the son of God.

Obviously we assist here at the beginning of Christian theology. However, Justin did not yet dispose of this concept in the later usual meaning of theology but only of the meaning introduced by Aristotle who named the final part of his metaphysics 'theological' (because of the identification of the first cause of being with the God of religious belief). Yet Justin wished to surpass this mundane wisdom by the 'true philosophy' as divine wisdom, indicated by the adjective 'true', in order to arrive to the 'supernatural' Christian doctrine, that is to the sacred theology, in virtue of the faith in Jesus Christ.

The same development can be observed also in Clement of Alexandria (ca. 150 – 215 A.C.) and other Christian apologetics. He worked at Alexandria which was at that time a centre of Hellenistic culture. In comparison with Justin he had better knowledge of Greek philosophy and appreciated it as indispensable good of education for Christians who wished to participate at the cultural life of that time. In a considerable manner Clement distinguished, in his main work, *Stromateis*, clearly between Greek philosophy and Christian doctrine which he also called 'true philosophy'. The criterion of distinction between both was that the former is of human origin, the latter of divine origin (*Strom.* I, 37, 6). Not by philosophical truth but by the religious revealed truth of Christ we are saved (*Strom.* V, 87, 1). Clement determined the relation between both in this way that he subjected the Greek philosophy as 'propedeutic' to the higher wisdom of the Christian doctrine which contained the revealed truths of the Holy Trinity, of the incarnation of Christ and of the salvation of mankind by Him. From this it becomes manifest that the 'true philosophy' is the beginning Christian theology, as already in Justin.

Notwithstanding the connection between Christian faith and metaphysics, the latter does not cease to exist as own philosophical discipline and to serve as natural cognitive foundation of theology. This means, for instance, regarding the doctrine of Holy Trinity, that God, as first cause of all beings, is substantially of simple unity, corresponding also to the natural metaphysical insight. Hence, if God reveals himself as threefold personal life, with three personal relations between Father, Son and Holy Spirit, this does not mean three differences in God's being, which is ontologically one (Thomas: *non secundum esse*). Therefore the revealed mystery (which surpasses our comprehension) remains untouched, in contrast with human conditions where three personal relations belong always to three substantially different persons.

2. METAPHYSICAL ANSWER TO ATHEISM

In his important contribution Father Charles Morerod faced the atheism of Richard Dawkins who refutes the Christian doctrine and God Creator from the side of natural sciences. According to Father Morerod the answer from theological side could be this: Everyman knows in his religious consciousness that he does not have his being from his own essence but from a certain transcendent first cause of being, God. To this answer I would like to make the following annotation: Certainly it is right to react to atheism, which uses anti-metaphysical arguments against God, and to answer by a metaphysical argument, starting with the being of things and of man, upon which the natural sciences do not reflect at all (presupposing it for their objects). Yet the atheist understands the presupposed being of things materialistically as a property of matter what is false. Indeed, being or existence of things, also of matter itself, is no sensible datum, but always intelligible, as their presence before intellect.

However, I would like to make attention to a fundamental error of atheism because it coordinates religion generally, like the Christian, to the cognitive faculty of man, as if it were occupied with the explanation of nature, referring it to God as first cause. Therefore, when a religion, like the Christian, cannot justify itself with scientific arguments, then it is lost. And since God is immaterial, every tentative of such justification through the sciences must fail, because they work only in the material field. Yet we can oppose that religion is an own faculty of the soul, different from the cognitive of the sciences, not aiming at the explanation of nature, but at the relationship of man with God and of man's salvation in the everlasting community with God.

Further on, we can state that the religious man does not need to defend himself against the atheist, because he disposes in his religious activity of an own authentic evidence which is greater than any other scientifically demonstrable evidence. But when he likes to defend himself against atheism, he must pass over from the religious faculty to the cognitive one in order to meet atheism with metaphysical arguments. Hence, there will not come up a situation in which someone, when immersed in silent prayer, will be inspired by the above-mentioned metaphysical argument.

3. METAPHYSICS AND THEOLOGY AS TWO SCIENCES

In order to compare metaphysics and theology it is necessary to state beforehand that both have the form of independent sciences. Both are not related to each other like two parts of an interactive unity of existential experience.

According to the traditional conception (cfr. Aristotle's *Analytica posteriora*) the form of science consists in a system of propositions which, in a given field of objects, explains their problematic phenomena through the object's causes. The object of metaphysics is 'the being as such', that is the mundane things in their being the causes of which have to be found. In theology, instead, the object is God from whose revelation the causes (principles, the dogmas) are expounded in order to explain the derivative relations of the faith.

Philosophical ethics and, corresponding to it, moral theology present themselves as practical sciences. This term has become very problematic today. In existentialistic perspective it appears even self-contradictory. Indeed, scientific items are identified today with those of theoretical natural sciences, whereas practical items are something which should be lived existentially, but cannot assume scientific form.

The contribution of Stephen L. Brock finds problems already in the source-texts in Thomas and Aristotle. It seems that universal scientific knowledge does not motivate the will. On the contrary, practical knowledge should be concrete and does not have as object things (*res*), as theoretical knowledge does, but the faculty of desire which is directed to the particular.

When we re-study the classical texts (above all Aristotle, *Ethica Nicom.* VI 1; Thomas' commentary) we notice that both, theoretical and practical knowledge, can be universal and have their objects (*res*); hence there is theoretical and practical truth. By which criterion they differ from each other?

The answer presupposes that in every knowledge intellect and will cooperate. But their relation to each other is different: In practical knowledge and truth the will, which is directed to the good, has priority to the intellect which is in service to will, representing to it the desirable good. On the contrary, in theoretical knowledge and truth the intellect, which is directed to the truth, has priority to the will which is in service to the intellect, desiring as good further knowledge. Practical knowledge (for instance of justice) is, by definition, of this quality to motivate and to oblige the will to action, whereas theoretical knowledge (for instance the mathematical one, that $2 + 2 = 4$) does not motivate the will to action.

4. ABOUT THE RELATION BETWEEN METAPHYSICS AND THEOLOGY TODAY

In our time which is still under the influence of Kant's criticism of metaphysics – a fact which threatens to deprive theology of its natural metaphysical foundation – there is a tentative of a new theology, combined with an 'existential metaphysics', so that they fuse in one unity of 'religious thinking'. In the face of 'last questions of sense', concerning man, world, God, and human life in its historical, eschatological destination, the existential metaphysics would raise problems which are unsolvable for it, whereas the existential theology could give an answer from the side of Christian faith.¹

However, it seems to me that the so-called 'last questions' belong to religion and to world-visions, not to metaphysics which dedicates itself to the formal aspects of being of all things, including man, and asks for their first cause of being. When charged with the last questions of the sense of life, metaphysics surely cannot answer them, whereas in its own domain it raises its own questions and finds authentic answers. But also theology loses its own task as sacred science (*sacra scientia*, Thomas Aquinas) namely to bring the truths of revelation in their systematic coherence, founding the

¹ Cfr. Walter Kasper, *Zustimmung zum Denken. Von der Unentbehrlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie*, in: *Theol. Quartalschrift*, 169 (1989), 257-271. The former bishop states that we cannot go back before Kant to the old metaphysics in which critical reflection upon its own conditions is lacking. The claim of absolute truth is satisfied only by the Christian revelation. The mutual interdependence between metaphysics and theology Kasper expresses in this way: "Theologie ohne Metaphysik wird sprach- und kommunikationslos, Metaphysik ohne Theologie aber wird letztlich grundlos und löst sich auf" (Theology without metaphysics loses language and communication, but metaphysics without theology loses its ground and dissolves itself).

derivative truth in principal ones (the dogmas). Now, the new theology must answer to 'existential-metaphysical' questions – what is not its task –, instead of going on with its own questions (concerning the mysteries of faith: God's Trinity, the incarnation of Christ, Church, sacraments) to which it can give its own answers.

Theologians who try to fuse philosophy and theology refer themselves to the ancient apologetics, Justin and Clement, who called their theology 'true philosophy'. However, as we have seen above, the situation is quite different. Their doctrine, which defends Christian faith, is not yet consolidated theology, since it begins only, for the first time, and this with the aide of metaphysics, which is refuted today by existentially thinking theologians. Therefore their reference to the ancient apologetics is not convincing.

When we consider again the traditional relation between metaphysics and theology in the Church Fathers and in Thomas Aquinas, we observe that they distinguish well the two disciplines: Metaphysics does not start from God as object, as theology does, but from being as such, the mundane things, and arrives at a first transcendent cause of being, only in its final part, by demonstrations. (According to this there is no 'God of the philosophers', but only the God of the theologians, and a first metaphysical cause of the philosophers.) In contrast to theology, which proceeds with Christian faith on a level of supernatural knowledge, metaphysics accomplishes its knowledge, without religious faith, at a natural cognitive level. Theology is based on metaphysics as its natural foundation (according to the scholastic principle: *gratia supponit naturam*).²

In order to see metaphysics and theology in their just relation, Thomas' distinction between the natural and the supernatural order of knowledge is still indispensable, although it is discredited today by a naturalism which reduces the 'natural' aspects to physical-biological ones. In comparison to the latter, certainly, there cannot be something 'supernatural' any longer. However, in the Aristotelian-Thomistic tradition 'nature' has analogically different meanings, corresponding to the different levels of being/of reality, reaching from the inorganic to the organic beings, and in the latter from the lower to the higher living beings until to man, and finally to God, thanks to the analogy of being. What is supernatural is the sphere of purely immaterial, transcendent beings, and finally of God. Taking away these distinctions means taking away the analogy of being.

² With regard to this theme I may refer to my treatise: *Über das Verhältnis von Philosophie und Religion*. Beiträge zur Religionsphilosophie, Hildesheim (Olms Verl.) 2003.

5. CONFSSIONAL RELIGIONS AND NATURAL RELIGION

In his conference Cardinal William Levada refers to *Dei Verbum* of the Vaticanum II, on the revelation of God. I appreciate specially the Cardinal's reference to this marvellous constitution which teaches that God's revelation can be recognized by human intellect, with the aide of God's grace. The constitution affirms the high capacity of the intellect, calling it – with the beautiful Platonic expression – 'the eye of the soul'. It comprehends the immutable truths of the revelation, communicated to mankind once for ever and held up by the Church in all 'which she teaches and what she is'.³

The religious relation between man and God have developed in the 'positive religions', like especially the Christian, as the Cardinal points out. There would not be, separately, a natural religion. This is certainly convincing. In ecumenic interest, when we reflect to what is common basically to all positive religions, we could speak, in my view, of 'natural religion' as the natural disposition of the human soul referred to God and open for his revelation. This natural disposition does not appear as a separate religion but can be disclosed in the existing positive religions as their natural basis. Indeed, their founders, like Buddha or Jesus Christ, presupposed in their hearers a natural consciousness of God. They did not begin their preaching with a prove of existence of God. For the rest, Thomas Aquinas dedicates an own *Quaestio, S. th.* II-II, q. 81, on religion in general, not restricted to the Christian one. He expounds its main characteristics (*habitus moralis, cultus Dei, pietas*) using as main source Plato's dialogue *Euthyphro* on piety.⁴

The religious man exercises his faith in twofold manner: 1. entrusting humbly in a divine authority and 2. believing into the truth of what this authority is saying. Also the atheist has a consciousness of God; otherwise he would not even know what to deny. But he denies God's existence and the divine character of his revelation, on the ground of materialistic thoughts.

³ Walter Kasper, loco cit., regrets, in this constitution, a missing distinction between the Church in her being and the Church in her "empirische Gestalt" in which revelation is going on, along historical developments in three periods: that before the Tridentinum, that from the Tridentinum until Vaticanum II, and that of post-Vaticanum II. The constitution *Dei Verbum* would fall back before the Tridentinum.

⁴ Cfr. my treatise, quoted in note 2.

6. THEOLOGY AS SACRED SCIENCE OF ABSOLUTE TRUTH

Traditional apologetics consisted in a justification of Christ's Gospel, regarding his deeds as well as his words. The question in which regard his doctrine is of divine, not of human origin, is nowadays neglected. It could be re-considered in this way that the Gospel gives the answer to the problem how mankind can be absolved from the guilt of sin and reconciled with God. The guilt is too high to be extinguished by man. The answer could only be divine, coming from God himself. He gave it in a unique way which no human being could find, namely that God himself assumed human nature, in Jesus Christ to redeem mankind. (Surely this insight is accessible only to those who are conscious of man's sin. Otherwise the problem could not even rise.)

There is a recent theological thesis according to which men obtain salvation also outside the Church, because Christ can speak in the soul of everyone, as if the human soul might be by nature Christian (K. Rahner). However, even if this thesis is conceded there remains the unique insight for us Christians, because, by the Gospel and the Magisterium of the Church, we do not only know the fact of Christ as redeemer of mankind, but equally the reason why He is this, namely by his incarnation, uniting divine and human nature in his person, which enables the reconciliation of man with God. It is a sign of each science to have insight in the causes of what has to be explained. The Christian sacred theology possesses the insight of the cause of man's salvation in Christ.

Concerning the fact that with the Gospel of Christ as redeemer of mankind Christian faith possesses an absolute truth, there is today an objection from some theological side that the claim of the Catholic Church on absolute truth is a hindrance for ecumenic dialogue with other religious communities. Against this objection I would argue this way: The expression of 'absolute truth' is not religious, but metaphysical. Therefore members of other religions must not feel scandalized, because they do not dispose of a theology as sacred science, with metaphysical foundation. Hence, if they would like to arrive at the high level of scientific theology, like the Christian one, then they all may come together to a scientific dialogue (which is far more than only exchange of experiences) in which every member should claim absolute truth. And dialogue will clarify on which side it is found - with the best chance for the Christian doctrine.