

Relazione, fiducia e carità. Riflessioni su *Aquinas on Faith, Reason, and Charity* di Roberto Di Ceglie

FRANCESCO LUIGI GALLO *

1. Carità e verità nella dottrina della fede di Tommaso

Il filo rosso che attraversa il libro di Roberto Di Ceglie (*Aquinas on Faith, Reason, and Charity*, Routledge, New York 2022) è stato individuato da Giacomo Canobbio nella tesi secondo cui la fede, nella triplice dimensione del credere *Deum*, *Deo*, *in Deum*, «non solo non è in contrasto con la ragione, ma la custodisce e la promuove», trovando nella carità la sua certezza.¹ Il filosofo Roger Pouivet sostiene invece che «in definitiva, l'idea centrale del libro è che il rapporto tra fede e ragione può essere compreso, nel pensiero di san Tommaso, solo aggiungendo un terzo termine, la carità».² Anche Fergus Kerr si pone sulla stessa linea individuando nella posizione espressa da Di Ceglie come la carità risulti l'elemento fondamentale dell'atto di fede, che non diminuisce affatto la potenza della ragione umana, né tantomeno la umilia, ma anzi la potenzia, perfezionandola (*gratia non tollit naturam sed perficit*).³ Complessivamente concordo con queste linee interpretative che, a ben vedere, pur nella diversità delle rispettive formulazioni risultano in definitiva convergenti. Non vorrei, quindi, aggiungere nulla a quanto gli illustri studiosi summenzionati hanno già avuto modo di rilevare del prezioso vo-

* Docente di discipline filosofiche presso l'Istituto Teologico Cosentino, Rende CS (gfrancescoluigi@gmail.com).

¹ G. CANOBBIO, recensione a R. DI CEGLIE, *Aquinas on Faith, Reason, and Charity*, Routledge, New York 2022, in *Rassegna di Teologia* 64 (2023) 134-136, 134.

² R. POUIVET, recensione a R. DI CEGLIE, *Aquinas on Faith, Reason, and Charity*, in corso di pubblicazione su *Revue Thomiste*. La traduzione del passo di Pouivet è mia, così come quelle di tutti i passi che riporterò nel prosieguo del contributo.

³ Cf. F. KERR, recensione a R. DI CEGLIE, *Aquinas on Faith, Reason, and Charity*, in *New Blackfriars* 104 (2023) 116-119, 118.

lume di Di Ceglie.⁴ Da parte mia, al contrario, intendo soltanto approfondire quanto già gli autori citati hanno osservato e che per ragioni di spazio non hanno intenzionalmente approfondito.

Innanzitutto mi preme sottolineare l'idea che la fede – è questo ciò che si coglie dalla lettura del libro in analisi – è in fondo un atto complesso⁵ che coinvolge, in gradi certamente diversi, tutta la persona. Lo stato di grazia in cui si trova il fedele già in questa vita, infatti, non riguarda soltanto una 'parte' dell'uomo (peraltro non sarebbe neanche lecito parlare, nella prospettiva antropologica tomista, di singole 'parti' umane), *ma l'uomo colto nella sua totalità*. A questo proposito vorrei soffermarmi brevemente sul ruolo che la carità gioca nell'ambito della vita umana in generale.

La carità, com'è noto ai lettori di Tommaso, viene definita come *forma fidei* (cf. *STh* II-II, q. 4, a. 3), vale a dire come perfezione finale della fede che orienta la volontà dell'uomo al Bene, suo ultimo fine. C'è da dire, però, che la carità non perfeziona soltanto la fede, ma in qualche modo «dà la forma agli atti di tutte le altre virtù» (*STh* II-II, q. 4, a. 3, ad 1). Grazie alla carità, che è infusa in noi per mezzo dello Spirito Santo (cf. *STh* II-II, q. 4, a. 2), l'uomo è in grado di partecipare alla beatitudine eterna e di realizzare la sua vita alla luce dell'amore di Dio. È ben evidente che l'azione della carità, che supera di gran lunga le possibilità naturali dell'uomo («*caritas facultatem naturae excedit*»), trasforma l'intera esistenza umana sia sotto il profilo etico (perché la carità è la causa di atti misericordiosi, di beneficenza e di elemosina, e in generale è causa dell'amore del prossimo, cf. *STh* II-II, q. 26), sia sotto il profilo intellettuale. Ciò è vero perché di chi si ama, è lo stesso Di Ceglie a sottolinearlo, si vorrebbe conoscere tutto. Considerato inoltre che la carità, come più volte ribadisce l'Aquinate, è una certa forma di amicizia con Dio («*Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum*», *STh* II-II, q. 23, a. 1) la Verità con cui ha a che fare il cristiano è un sapere più aperto e complesso rispetto a quello conseguibile con le sole forze della *ratio naturalis*. Se Dio è Verità e se con Dio l'uomo, attraverso la carità, intrattiene una certa forma di amicizia, è allora vero quanto ha scritto J. Mouroux in un testo sì datato, ma ancora capace di porsi come ispirazione per molti pensatori cristiani:

⁴ A dimostrazione dell'interesse sollecitato dal volume di R. Di Ceglie, si segnala anche la recensione, assai positiva, di G. STACEY, in *The Review of Metaphysics* 76 (2023) 3, 547-549.

⁵ Qui complessità va intesa come sottolineatura della pluridimensionalità dell'atto di fede che, come emerge dall'analisi tomista, risulta da una sintesi di elementi razionali ed emotivi, e quindi intellettivi e volitivi che coinvolgono la persona nella sua totalità.

Se l'oggetto essenziale della fede è una persona, la credibilità (sul piano concreto) non è anzitutto, né semplicemente, *la proprietà di un oggetto*, perché questo oggetto è unico e l'espressione – d'altra parte esatta – presenta il pericolo di lasciarne sfuggire la caratteristica propria. Bisogna dire che la credibilità è *la proprietà d'una testimonianza*, e perciò *non è l'evidenza di un'idea, ma la manifestazione d'una persona*. Il valore proprio dei segni consiste nel mostrarmi che è Dio che parla e che, per conseguenza, io posso e devo credere; consiste nel farmi cogliere, attraverso la testimonianza, la presenza e l'azione d'una persona.⁶

La carità è quindi in grado di consentirci la compartecipazione all'amore divino e il godimento di una Verità che non coincide con la «proprietà di un oggetto» ma con la profondità di una relazione, nel cui orizzonte il senso del mondo e della vita si dispiegano, per mezzo della Rivelazione, con un certo apprezzabile grado di intelligibilità.

Il libro di Di Ceglie non è soltanto una ricostruzione storica del pensiero di Tommaso d'Aquino sul problema del rapporto tra fede e ragione, ma è un testo di storia della filosofia messo a disposizione di una riflessione più generale di tipo filosofico e teologico, come sostenuto da Pouivet: «È quindi un libro di storia della filosofia, ma posto al servizio di un'opzione filosofica e teologica». In questo senso non si può quindi ignorare una questione implicita che non può certo restare sullo sfondo. Il nostro tempo, già attraversato da laceranti crisi di valori e preda di un nichilismo pervasivo, vive anche una perdita sempre più massiccia di fiducia. In altri termini si potrebbe dire che la fiducia, in quanto postura esistenziale dell'essere umano che si rende disponibile all'accoglimento dell'a(A)ltro, sembra che abbia progressivamente lasciato lo spazio ad una cinica e materialistica prospettiva secondo la quale *esiste e ci si può fidare soltanto di ciò che può esibire un certo grado di evidenza e tangibilità*. In questo paradigma è chiaro che un libro come quello di Di Ceglie non è soltanto una mera ricostruzione storica, ma un invito implicito quantomeno allo studio di una prospettiva – qual è quella del Dottore Angelico – che nel nostro tempo si pone come paradossale: l'Aquinate, infatti, non soltanto ci dice che la fede non può esibire l'evidenza necessaria a renderla certa (una tale evidenza è invece prerogativa intrinseca degli enti osservabili e indagabili scientificamente); essa può vantare una fermezza e una certezza maggiori rispetto ad ogni altro contenuto derivato da conoscenze intellettuali.

⁶ J. MOURoux, *Io credo in te*, a cura di D. Tenderini, Morcelliana, Brescia 1966⁴, 56.

2. “Credere in”: la relazione con Dio è il cardine della fede cristiana

In un testo di H. Price intitolato *Belief*⁷ c'è un capitolo («*Belief 'in' and Belief 'that'*») incentrato proprio sulla differenza tra le espressioni *credere in* e *credere che*. Non intendo riprendere *in toto* le complesse analisi di Price, ma mi limiterò soltanto a richiamarne qualche aspetto interessante per riflettere ulteriormente sulla posizione dell'Aquinate. Price osserva giustamente che «quando qualcuno esprime una credenza nei confronti di un'altra persona è sempre opportuno chiedere “In che cosa credi tu?” oppure “Cosa c'è in lui che ti fa riporre la tua fiducia?”».⁸ Ordinariamente, secondo Price, la nostra fiducia ha un carattere «limitato e dipartimentale». Quando ci rivolgiamo a qualche esperto noi ci affidiamo a lui sulla base di specifiche conoscenze, abilità o attitudini che è possibile documentare.⁹ «Io credo che sia un buon medico sulla base del gran numero di malattie curate» è un buon esempio di fiducia non totale, ma dipartimentale, concessa sulla base di una valutazione razionale di tipo statistico: il gran numero di casi medici risolti garantisce in buona misura il mio affidarmi a lui. In questa circostanza, però, la mia fiducia non può esibire alcuna forza particolare ma anzi essa si regge su di un fattore che, a ben vedere, potrebbe col tempo mutare non garantendo più la bontà della mia scelta. Il medico, cioè, potrebbe fallire in un solo caso e ciò potrebbe impensierirmi e addirittura impaurirmi («potrebbe sbagliare anche con me?»), fino al punto da spingermi a non fidarmi più di lui. La maggior parte dei rapporti umani si svolge seguendo dinamiche di questo tipo sebbene nel tempo della società liquida anche i rapporti che dovrebbero basarsi su affidamenti totali, come quelli sentimentali, sono purtroppo soggetti a queste deprimenti mortificazioni.

Ci sono però, nota ancora Price, forme di affidamento non dipartimentali che coinvolgono l'essere umano nella sua totalità: è il caso dell'amicizia. «La fiducia in un amico», dice Price, «al contrario non è dipartimentale».¹⁰ Quando noi ci fidiamo di un amico non valutiamo le circostanze o i vantaggi che da esso potremmo ricavare, e infatti Price sostiene giustamente che «la

⁷ H. PRICE, *Belief. The Gifford lectures delivered at the University of Aberdeen in 1960*, Humanities Press, New York 1969.

⁸ «Ancora una volta, se il falconiere crede negli astori, potremmo chiederci: “Che cosa c'è negli astori per cui crede in loro?”» (*Ibid.*, 442).

⁹ *Ibid.*, 449.

¹⁰ *Ibid.*, 449.

credenza in un amico non può essere interessata» poiché «questo è logicamente impossibile». ¹¹ Anzi, secondo Price, se la nostra fiducia in un'altra persona fosse in qualche modo "interessata", sarebbe improprio definire questa persona come nostro amico. ¹² La fiducia che riponiamo in un amico è quindi rivolta alla totalità del suo essere. ¹³ La fiducia, scrive Price, «non è meramente un'attitudine cognitiva» ¹⁴ e questo è vero sulla base proprio di quanto accade nell'ambito di un'amicizia sincera.

È soltanto in questo tipo di orizzonte così significativo dal punto di vista umano e relazionale che la forma dell'affidamento totale può dispiegare la sua forza, che supera di gran lunga ogni altro tipo di rapporto fiduciario basato sul soddisfacimento di specifiche condizioni (come nella relazione medico-paziente). Ciò che un mio amico mi confida nello spazio dialogico della nostra relazione sincera è posto sì al vaglio della mia ragione, che però si attiva a partire da un riconoscimento originario di genuinità e di bontà che io gli riconosco prima di ogni altra valutazione razionale. La fiducia *nel* mio amico non esclude affatto quelle che Price definisce come credenze fattuali («credere che»). Al contrario, la mia fiducia sussume tali credenze, mantenendole certamente, e fa in modo che nell'esperienza della mia relazione con lui il momento per così dire conoscitivo e quello affettivo si presentino alla mia coscienza come un *unicum* non separabile.

La fiducia, in questa prospettiva appena delineata, non è un atto del cuore che coinvolge, in un secondo momento, anche la ragione. Né, al contrario, è l'esito di una valutazione della ragione che mi esibisce quindi buone ragioni per credere nel mio amico. La fenomenologia dell'atto fiduciario che abbiamo la fortuna di esperire nell'ambito di una relazione di amicizia vera ci dà notizia invece di un'esperienza che si presenta alla nostra coscienza in modo saldamente unitario e armonioso. Quando riflettiamo sul comportamento del nostro amico, quando valutiamo una sua proposta, quando ragioniamo su un suo consiglio o prendiamo in considerazione una sua tesi non stiamo usando soltanto la nostra ragione. Siamo anche coinvolti con tutto il nostro essere in questo genere di raziocini, e il bene verso di lui non

¹¹ *Ibid.*, 450.

¹² «Se la nostra credenza in un'altra persona fosse interessata, sarebbe improprio descriverlo come nostro amico» (*Ibid.*, 450).

¹³ *Ibid.*, 449.

¹⁴ *Ibid.*, 452.

ci abbandona mai durante simili ragionamenti. Ne costituisce anzi saldamente l'inizio e anche la (il) fine, poiché la fiducia, sostiene giustamente Price, è soprattutto «un'attitudine affettiva».¹⁵

Pertanto nell'ambito dell'amicizia autentica è davvero impossibile distinguere – se non concettualmente – le *beliefs-that* rispetto al più generale affidarsi totale (*belief-in*).¹⁶ Il *credere-che* si riferisce quindi ad un insieme di credenze che si inseriscono nel più generale orizzonte relazionale del *credere-in*, ma dal punto di vista fenomenologico entrambi questi insiemi si presentano nella vita interiore del soggetto in modo non disarticolabile. È proprio perché credo *nel* mio amico *che* credo al mio amico, reputando vero che il mio amico esiste e che possiede quindi delle caratteristiche umane nelle quali credo. Non è uno sterile gioco di parole, ma la descrizione analitica del circolo della fiducia che esperiamo in un vero rapporto di amicizia. Ebbene, prudentemente ritengo che quello dell'amicizia possa essere, dal punto di vista umano, l'esempio più adatto a descrivere, in modo *analogico*, quello che accade nella relazione tra Dio e l'uomo (questa è anche la tesi di Price: «l'analogo più vicino nelle relazioni umane è quello della fiducia riposta in un amico»¹⁷). Ancora Price rileva opportunamente che «forse è significativo il fatto che alcuni mistici parlino di Dio come un Amico»,¹⁸ e lo stesso Di Ceglie sottolinea giustamente che la fede cristiana «non è soltanto una credenza proposizionale», ma è «prima di tutto una relazione personale con Dio».¹⁹

3. Quale teologia per una reale (e possibile) relazione con Dio?

Per comprendere bene questo punto è forse il caso di richiamare brevemente una differenza assai profonda e radicale tra quella che è considerata la più alta idea di Dio che l'uomo, in epoca pagana, sia riuscito a costruire con le forze della sua sola ragione, e quanto di Dio oggi conosciamo proprio grazie alla Rivelazione.

Ebbene, la teorizzazione teologica aristotelica rappresenta un Dio che, all'apice del cosmo non creato, funge da suo fondamento eterno. Il *primo motore immobile* aristotelico, infatti, non è altro che un principio metafisico che

¹⁵ *Ibid.*, 452.

¹⁶ *Ibid.*, 452.

¹⁷ *Ibid.*, 453.

¹⁸ *Ibid.*, 453-454.

¹⁹ R. DI CEGLIE, *Aquinas on Faith, Reason, and Charity*, 181.

sorregge – letteralmente – il cosmo in un modo che molto opportunamente Gilson ha descritto ne *Lo spirito della filosofia medievale* come il funzionamento di una centrale elettrica perenne. Il Dio aristotelico è una «centrale elettrica della natura» che mantiene eternamente inalterato il ciclo di corruzioni e generazioni delle sostanze. Si tratta, dunque, di una teologia (cioè di un discorso razionale sulla divinità) che non dà giustificazione di una creazione, che è un concetto assente dall'orizzonte culturale greco, né fornisce un senso preciso per la vita dell'uomo. Il Dio aristotelico si limita ad offrire un senso alla realtà nella misura in cui funge da spiegazione quantomeno della perenne formazione e distruzione delle sostanze, dei cicli astronomici e di una serie di altri fenomeni sia celesti sia sublunari che l'esperienza ci attesta. Sebbene il Dio aristotelico non dia giustificazione alcuna dell'origine assoluta del cosmo, riesce quantomeno a spiegarne alcuni fondamentali meccanismi, e questo potrebbe bastare a molte persone ad assicurare una certa 'spiegazione' ultimativa della realtà.

A dire il vero questa teologia potrebbe finanche arrivare a costruire un basilare senso implicito della vita, nella misura in cui l'uomo potrebbe, *senza sporgersi ulteriormente su questioni più profonde e radicali*, 'accontentarsi' di sapere che all'apice della realtà esiste un principio che, in modo ordinato, garantisce eternamente il movimento della vita. Sarebbe anche (e quasi sorprendentemente) possibile estrapolare un'etica da una teologia simile, sintetizzabile nel principio: vivere *katà phýsin*. Vivere, cioè, in ottemperanza alle leggi eterne e ineluttabili che il cosmo, nelle sue periodiche, ritmiche e ordinate manifestazioni ci consegna da sempre nell'esperienza empirica. Anche oggi, in un contesto molto diverso da quello greco, esistono persone che si limitano (più o meno consapevolmente) ad una spiegazione simile della realtà, arrendendosi all'idea, assai confusa, che un Dio in un momento imprecisato e in modo misterioso e inintelligibile ha creato tutto ciò che vediamo e pertanto, dato questo potere, a tale Dio viene riconosciuta una potenza assoluta. Non siamo molto lontani, ragionando in questi termini, da una visione che si limita a spiegare che la realtà circostante è frutto di un'azione di un Dio (e tale azione può indifferentemente essere creatrice o sostentatrice).

Il cristianesimo non si è limitato ad aggiungere 'qualche concetto' metafisico (quello di creazione o quello di pienezza d'essere) al Dio aristotelico. Detto in altri termini: il Dio venerato e amato dai cristiani non è semplicemente il *primo motore immobile* con un potere in più, cioè quello creativo. Il carattere radicale – e in un certo senso rivoluzionario – del messaggio cristiano consiste

nel fatto che il nostro Dio non ci limitiamo a teorizzarlo e a indagarlo ma, in un modo assai peculiare e profondo, lo amiamo. Ebbene, il concetto cristiano di Dio assume quindi una connotazione radicalmente inedita nella storia della teologia occidentale. Esso, in altri termini, non è più soltanto un ‘concetto freddo’, delineato razionalmente da un esercizio formale della ragione, ma si trasforma in una sorta di ‘concetto caldo’, investito cioè di una affettività appassionante e significativa dal punto di vista relazionale. Non soltanto amiamo il nostro Dio, dunque, ma attraverso una storia dai contorni e dalle linee ben chiare (la storia della Rivelazione) sappiamo anche che Egli ci ama e che quindi è presente nella nostra vita sempre, come un Amico del quale ci fidiamo e che è presente anche quando è apparentemente assente. La fede cristiana è dunque, come ricorda Di Ceglie in un precedente contributo, un’«adesione personale a Cristo, motivata principalmente dall’amore di Dio del quale, per grazia divina, il cristiano partecipa».²⁰

La differenza, dunque, tra il Dio aristotelico e quello cristiano, ben prima di ogni connotazione ontologica, si dà proprio – e sorprendentemente – a livello antropologico: nel primo caso si è di fronte ad una ‘teologia fredda’, disegnata da una ragione che cerca Dio a livello noetico e lo trova come fondamento del mondo. Nel secondo caso, invece, non soltanto la ragione ma anche il cuore dell’uomo cerca Dio e lo trova come Qualcuno in cui confidare, come l’Interlocutore che dà senso esistenziale al mondo e a se stessi. La teologia cristiana, pertanto, non si costruisce attorno ad un freddo oggetto della ragione, ma sulla base della fiducia in una Persona che ci parla nella Rivelazione. È chiaro, dunque, che questa differenza antropologica trova poi un immediato corrispettivo teologico nella differenza, già ampiamente analizzata e messa a fuoco nel corso dei secoli, tra il carattere impersonale del Principio Primo aristotelico e l’amore personale del Dio cristiano nei riguardi del creato. A questo proposito è utile ricordare che Aristotele stesso, coerentemente con il suo disegno teologico, ha più o meno esplicitamente negato la possibilità di un legame di amicizia tra Dio e l’uomo, proprio perché la caratteristica principale del *motore immobile* è la sua perfetta autarchia e indipendenza dal mondo. Se il cosmo è, per Aristotele, fondamentalmente un *meccanismo* che si mantiene in movimento per l’azione del Principio Supremo, per i cristiani è invece, in modo diametralmente opposto, un *progetto*.

²⁰ R. DI CEGLIE, *Credere in Deum. Tommaso d'Aquino interlocutore della filosofia d'oggi*, Aracne, Roma 2014, 91.

Per tali ragioni è stato giustamente osservato che al «Dio Creatore della tradizione ebraico-cristiana» appartiene sia una «dimensione “familiare”», che è proprio la connotazione distintiva del Dio cristiano, sia una «dimensione cosmica».²¹ Lo stesso autore appena citato opportunamente scrive che «un Dio totalmente irraggiungibile perderebbe per l'uomo ogni significato» – come accade nel caso del Principio aristotelico –, mentre «un Dio soltanto immanente non soddisferebbe quelle ansie di eternità e di salvezza che spingono l'uomo a guardare al di là del proprio orizzonte antropologico».²² Ebbene, il cristiano sa che Dio è alla sua portata, non nel senso di esserGli uguale (né tantomeno superiore), ma di esserGli partner, vale a dire di poter stabilire con Lui un dialogo. Se questo è possibile, inoltre, è soltanto grazie all'iniziativa di Dio che permette all'uomo di trovarLo, disponendolo all'incontro con Lui per mezzo della grazia. Questo è un aspetto centrale dell'esperienza cristiana della fede, sulla quale Tommaso d'Aquino si concentra e che opportunamente Di Ceglie evidenzia in questi termini: «L'Aquinat distingue l'esperienza religiosa da ogni altra esperienza umana. Egli tiene conto del rapporto con Dio, che è dovuto all'iniziativa di Dio di prendere parte all'esperienza umana».²³

4. Relazione con Dio e relazione con l'uomo: ancora sul ruolo centrale della carità

In che senso, verrebbe da chiedersi, l'esperienza religiosa si distingue da altre tipologie di esperienze? Ebbene, ritengo che anche in questo caso un opportuno riferimento all'amicizia, seguendo il metodo analogico, sia opportuno. Anche l'esperienza amicale, infatti, si realizza all'interno di una logica circolare tale per cui la fiducia è ben predisposta dalle qualità, dalla 'stoffa morale' e dai comportamenti dell'amico che, rendendosi degno destinatario di fiducia, in qualche modo predispone a questa apertura. Restando su di un piano totalmente orizzontale l'animo è, in qualche modo, come preparato e reso predisposto dalle iniziative del più caro amico, a concedergli fiducia e attenzioni e a riservargli un posto privilegiato nella propria vita. Cosa dunque

²¹ G. TANZELLA-NITTI – A. STRUMIA (eds.), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede. Cultura scientifica, filosofia e teologia*, Urbaniana University Press – Città Nuova Editrice, Roma 2022, vol. 1, voce: *creazione*, 313.

²² *Ibid.*, 314.

²³ R. DI CEGLIE, *Aquinas on Faith, Reason, and Charity*, 56.

distingue questo genere di iniziativa umana, che analogicamente è quella più vicina a rappresentare verosimilmente il rapporto tra l'uomo e Dio, da quella che si può stabilire religiosamente con il Padre a cui ci si rivolge?

C'è da rilevare innanzitutto che l'analogia, in quanto tale, non copre ovviamente la profondità e la vastità infinita delle differenze che pure esistono tra un autentico rapporto amicale e quello religioso (se non fosse così, d'altra parte, non sarebbe più un discorso *analogico*). La prima differenza risiede nella debolezza morale dell'essere umano che minaccia di rovinare costantemente anche i rapporti umani più sinceri e profondi. Io posso concedere sì la fiducia al mio amico, ma con la consapevolezza che la debolezza intrinseca dell'essere umano potrebbe comunque portarlo a deviare dal retto cammino, e quindi a tradirmi, ferirmi o deludermi. Tutto ciò è infinitamente lontano dall'assoluta bontà di Dio che, grazie alla semplicità della sua natura e all'assenza totale di ogni debolezza o deficienza, non può mai venir meno all'amore che sostanzia difatti la Sua natura («Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui», *IGv* 4,16).

La seconda fondamentale differenza tra il rapporto amicale autentico e il rapporto con Dio consiste nel modo in cui Egli agisce nell'ambito della relazione. Il mio amico è, prima di ogni altra cosa, un ente e, in quanto tale, la relazione che stabilisco con lui non può prescindere dal modo in cui io, sulla base della mia natura di uomo (costituito quindi da elementi corporali, emotivi, spirituali e noetici) conosco il mondo in generale e, dunque, le altre persone in particolare. Il mio amico innanzitutto non agisce dall'interno della mia natura, essendo una soggettività altra rispetto alla mia. L'incontro tra due amici è sempre la convergenza di due diverse soggettività che prima di giungere ad una reale consonanza affettiva e relazionale (prima, cioè, di creare un noi) stanno separatamente l'una di fronte all'altra. Il mio amico, in quanto persona diversa da me, non sta dentro di me, ma di fronte a me, per quanto sincera e autentica sia la relazione con lui. L'intimità dialogica e relazionale che posso arrivare a costruire con lui resta pur sempre l'intimità realizzata da "due Io", *da due persone diverse che stanno l'una di fronte all'altra*.

Il modo in cui Dio agisce, invece, è totalmente diverso nella misura in cui Egli non si pone di fronte a noi, ma parla dentro di noi e prima di noi, a partire dalla profondità della nostra natura. Già la dottrina metafisica tomista dell'atto d'essere potrebbe darci una convincente spiegazione del modo in cui Dio, in quanto *Esse Ipsum Subsistens*, entra nella composizione essenziale di ogni ente. La prospettiva metafisica tomista ci mostra come sia difatti possibile che Dio,

pur rispettando la nostra natura (la nostra essenza, sarebbe più corretto dire) e la nostra autonomia, entra comunque nella composizione strutturale della nostra ontologia, costituendosi come fiammella d'essere al fondo della nostra vita biologica e spirituale. Ebbene, tutto si traduce, nell'ambito del discorso sul rapporto tra fede e ragione, nell'azione predisponente di Dio che, dalla più profonda intimità del nostro essere, per grazia ci rende pronti a credere. Lo chiarisce molto bene lo stesso Tommaso in un passo centrale del *De fide*: «L'uomo ha bisogno di Dio quale principio soprannaturale che lo muova interiormente, dal momento che nell'aderire alle verità di fede viene elevato al disopra della propria natura. E così la fede rispetto all'adesione, che è l'atto principale, viene da Dio che muove interiormente con la sua grazia». ²⁴

Ecco, dunque, che è proprio questo intervento profondo realizzato da Dio, come opportunamente rileva Di Ceglie, ad essere il baricentro teorico della dottrina tomista della fede ed è proprio questa elevazione verso verità non in contrasto, ma superiori alla *ratio naturalis*, ²⁵ a costituire il fondamento certo della fede, pur in assenza di evidenze razionali. Di Ceglie lo sostiene in questi termini: «Solo questo intervento potrebbe spiegare ciò che era essenziale per la dottrina della fede dell'Aquinate, vale a dire che ci si aspetta che i credenti aderiscano alla rivelazione divina con un alto livello di certezza, nonostante la mancanza di prove a sostegno». ²⁶

5. Cosa significa essere pronti a credere?

È dunque l'amore di Dio, vale a dire la carità, che, come ancora ribadisce Di Ceglie, rende il cuore dell'uomo pronto a credere: «La fede si limita all'assenso che l'intelletto dà, mosso dalla volontà, in assenza di prove convincenti, mentre la carità "rende la volontà disposta a credere"». ²⁷ Non entro nel merito di questioni specifiche, come ad esempio quelle relative al merito della fede, alla fede dei demoni o al rapporto tra fede implicita e fede esplicita, che Di Ceglie approfondisce e discute dettagliatamente, ma mi limito a riflettere su un aspetto che ritengo centrale nella dottrina della fede dell'Aquinate: mi riferisco alla *prontezza a credere* della quale parla l'Angelico.

²⁴ *STh* II-II, q. 6, a. 1.

²⁵ R. DI CEGLIE, *Ragione e Incarnazione. Indagine sulla razionalità richiesta dal vangelo*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2006, 249.

²⁶ *Ibid.*, 150.

²⁷ *Ibid.*, 117.

Onde evitare che questa espressione finisca per essere ridotta ad una sorta di effetto secondario della carità, ritengo opportuno metterne a fuoco la portata radicalmente esistenziale.

Ebbene, innanzitutto c'è da dire che la prontezza in questione implica una certa immediatezza ad accogliere verità ben superiori a quelle con cui la *ratio naturalis* ordinariamente si confronta. Questa immediata prontezza, pertanto, non può essere frutto di un ragionamento umano, che sarebbe quindi mediato, ricco di passaggi e argomentazioni che non necessariamente porterebbero ad una *dispositio animi* favorevole ad accogliere le verità rivelate. Non si tratta nemmeno dell'esito di una scelta deliberata realizzata dall'uomo sulla base delle sue aspirazioni e dei suoi desideri. L'uomo ha per natura una evidente predisposizione ad andare oltre l'orizzonte ristretto di questo mondo per guadagnare una prospettiva ulteriore che si affacci sull'eternità. Ma da questa aspirazione fino alla prontezza a credere precise verità c'è un passo troppo lungo per una scelta umana. Se l'uomo scegliesse sulla base della persuasività delle varie proposte e delle molteplici prospettive religiose, si troverebbe a vivere la propria fede, così guadagnata, come un traguardo esistenziale mai definitivo ma sempre a rischio di essere soppiantato da proposte più convincenti e più in linea rispetto alle sue aspirazioni. La vita dell'uomo sarebbe così destinata ad una eterna insoddisfazione, priva di quella stabilità duratura che solo un affidamento totale è in grado di donare al cuore dell'uomo.

La prontezza a credere, invece, implica un consapevole abbandono che non è però casuale, ma appare piuttosto come una risposta a qualcuno che riteniamo particolarmente degno della nostra fiducia. Del resto, nella propria vita si esperisce questa prontezza a credere – in modo ancora analogico rispetto a quanto accade in ambito religioso con Dio – non con chiunque, ma soltanto con quelle poche persone delle quali sentiamo di poterci fidare senza riserve. Io sono pronto a credere soltanto a colui in cui confido. Il fatto che Dio renda la mia volontà pronta a credere implica dunque una trasformazione radicale del mio essere. Tale cambiamento non significa che la mia volontà venga resa docile e facilmente governabile da spinte irrazionalistiche e anonime, né al contrario che la mia ragione venga soppiantata da una volontà resa forte e inamovibile dalla potente azione divina. La prontezza a credere implica invece che il credente avverta una certezza tale da edificare la propria vita intorno alla roccia stabile della relazione con Dio.

Sulla base di questa relazione, che non è soppiantabile o sostituibile (così come non è sostituibile la persona che amiamo con altre persone con carat-

teristiche migliori), la volontà è pronta a credere non trovando ostacoli o ragioni contrarie ad un investimento affettivo così poderoso e fondamentale. Ogni atto volitivo (*credere Deo*) si accompagna sempre alla consapevolezza del bene voluto (*credere Deum*). Non c'è disarmonia o contraddizione in questa sintesi tra elementi volitivi e conoscitivi, al punto che sarebbe corretto dire che la ragione del cristiano mosso da fede autentica non potrebbe trovare verità in contrasto *con ciò a cui la sua volontà, sulla base di una relazione autentica con Dio, vuole ardentemente aderire*. È un punto, questo, che Canobbio mette opportunamente in rilievo così:

In questo senso, con ragione, Di Ceglie rimarca più volte che la descrizione agostiniana e tommasiana della fede non può essere disarticolata: il movimento verso Dio implica intelletto e volontà; ma è quest'ultima che, sotto l'azione della grazia, muove il primo a tendere [...] a Colui che si è rivelato come amore che dilata il cuore umano e lo abilita ad amare Lui e gli altri. Ma l'amore non può stare senza la conoscenza; sicché anche il movimento della ragione è protensione verso «l'amor che move il sole e l'altre stelle».²⁸

Il moto spirituale dell'affidarsi, pertanto, ci apre ad una dimensione ulteriore del concetto di verità che nel paradigma scienziato del nostro tempo ormai tende a sovrapporsi al concetto di ὁρθότης (esattezza, correttezza del discorso). Quando Di Ceglie, commentando la dottrina tommasiana sostiene che le tre dimensioni della fede non possono essere considerate singolarmente («in altre parole la concezione della fede dell'Aquinate non può essere scomposta nei tre aspetti menzionati sopra – credere Dio, credere a Dio e credere in Dio. Questi tre aspetti non possono essere presi separatamente»²⁹), coglie con puntualità l'originalità assoluta della concezione cristiana della verità.

Sostenere infatti che le verità cristiane sono un insieme più o meno vasto di *proposizioni esatte* su Dio coglie molto parzialmente quello che è il nocciolo del vero messaggio cristiano, che si muove intorno ad un *kérigma*, vale a dire intorno a un *annuncio*, e non certo intorno a una dimostrazione. Rivelazione, annuncio, testimonianza sono parole significative che costituiscono il vocabolario della fede e, insieme, veicolano tutte l'idea di una dimensione relazionale profonda e solida che sta a fondamento dei contenuti noetici della fede stessa.

²⁸ G. CANOBBIO, recensione a R. DI CEGLIE, *Aquinas on Faith, Reason, and Charity*, 135-136.

²⁹ R. DI CEGLIE, *Aquinas on Faith, Reason, and Charity*, 117.