

FEDE, RAGIONE, SCIENZA

FEDE CRISTIANA E RAGIONE (3499)

Non è sufficiente la fede in Dio per credere che egli esista?

Ha senso per il cristiano porsi il problema dell'esistenza di Dio dal punto di vista razionale?

l'uomo che accetta Dio per fede non rinuncia alla sua natura di essere dotato di ragione: *Fides quarens intellectum* (S. Anselmo).

Tutto ruota attorno al nostro essere persone umane, dunque esseri dotati di cuore e di ragione, conseguentemente sia il cuore che la ragione sono coinvolte nell'atto di fede, diversamente esso non sarebbe un atto pienamente umano.

Non si tratta certamente di mettere la fede al vaglio della ragione (sarebbe razionalismo), ma di cercare nella ragione consonanze, convergenze, motivi di credibilità che segnalino la **ragionevolezza** del credere.

Ma non si tratta, allora, neppure di ridurre o eliminare la ragione per creare un necessario spazio alla fede come sostenne Kant.

La fede, essendo atto pienamente umano, coinvolge tutto l'uomo, il suo essere cuore e ragione, mai l'uno è sottomesso all'altro.

Il credere, dunque, **non può andare contro la ragione**, non è un atto irrazionale, pensare in questi termini significherebbe porsi sulla linea del fideismo che nega nel modo più assoluto che la ragione possa dire qualcosa nell'ambito della fede, finendo per separare nettamente gli ambiti.

La fede è invece un atto sovrarazionale, superiore, ma non contrario la ragione.

Avere fede non è una qualcosa di solo sentimentale, emozionale, non può fondarsi solo sul "cuore" o su un sentimento di dipendenza (Schleiermacher) che si prova di fronte alla grandezza della natura o al fascinosum et tremendum che si prova di fronte al sacro (R. Otto).

Si tratta di una fede "debole", di una fede "a rischio", il credente deve far propria la responsabilità di cercare, riflettere, approfondire, capire il mistero, anche se esso resterà sempre tale.

Troppo spesso il sì o il no alla fede si gioca su elementi emozionali, a volte assolutamente secondari.

Per esempio credere con la fede che Dio esiste e credere con la ragione che Dio non possa esistere significherebbe creare una rottura traumatica nella

personalità umana: è discutibile la formula *credo quia absurdum* forse di Tertulliano.

Così l'uomo non abbassa e non mortifica la sua natura nel credere, ma piuttosto la eleva (*gratia non tollit naturam, sed perficit*, Tommaso).

D'altro canto è ovvio che il sì della fede non è mai semplicemente la conclusione di un ragionamento logico, se fosse così allora chi non crede non farebbe corretto uso di ragione e ciò non può essere affermato!

È possibile considerare, a titolo di esempio, la questione dell'esistenza di Dio e della sua essenza.

Nella storia del pensiero occidentale si è dato un largo spazio al tentativo razionale di dimostrare l'esistenza di Dio.

Tutto questo sforzo è stato ed è utile alla fede oppure è dannoso?

Più precisamente al tempo dei padri della chiesa (II-VIII sec.) non era centrale il problema dell'esistenza di Dio (*an sit*) comunemente condivisa dalla filosofia, ma quello della sua essenza (*quid sit*).

Su questo punto, infatti, era necessario confutare le posizioni dei neoplatonici (l'Uno ineffabile senza rapporto con il mondo) degli stoici (*Logos* ordinatore) e dei panteisti: Dio è creatore e ordinatore del mondo che mantiene rapporti con il mondo, ma che non coincide con il mondo, bensì lo trascende.

Tuttavia sullo sfondo delle provocazioni del mondo pagano, i padri elaborarono anch'essi delle prove (apologisti, Agostino, S. Giovanni Damasceno).

Fu però il tempo della scolastica quello nel quale si elaborarono le prove più celebri, nella convinzione che la fede presupponga la conoscenza naturale di Dio che ne è dunque un preambolo (Tommaso).

Così la ragione si pone a servizio della fede: *ancilla theologiae*.

Così la fede è aiutata dalla ragione e la ragione è perfezionata dalla fede (Ugo di San Vittore).

Prova ontologica di S. Anselmo (poi Alessandro di Hales, S. Bonaventura).

Prova a posteriori di S. Tommaso: movimento, causa efficiente, contingenza, gradi, finalità.

L'uso di ragione ha oggi anche una dimensione apologetica di difesa e di proposta di dialogo con il mondo ateo, alle obiezioni razionali dell'ateo si deve rispondere con contro-obiezioni razionali!

Si dice che dopo Kant e dopo i positivisti logici del '900 le argomentazioni razionali che dimostrano Dio sono improponibili e che nell'attuale clima antimetafisico non avrebbe senso appellarsi ai principi di causalità o di finalità che le scienze mettono in questione.

In realtà la stessa scrittura ha, a modo suo, interesse per questa questione: Is 40,26; Sap. 13, 1-9; Rm 1, 18-21.

Dunque "Dio, principio e fine di tutte le cose si può conoscere con certezza dalle realtà create e col lume della ragione naturale" (Vaticano I, DS 3004).

Ma il credente deve essere consapevole che queste prove non esauriscono certo il mistero di Dio, il cui approccio richiede necessariamente la rivelazione biblica, Gesù Cristo.

Così la fede in Dio è intellettualmente onesta poiché non contraddice quello che vi è di più grande nell'uomo: la ragione.

No dunque ad una fede irrazionale, solo emozione ed esperienza, essa scade spesso in superstizione (movimenti, culti, sette...).

Sì invece ad una fede in Gesù Cristo che parte dalla rivelazione, ma che ha come fondamento solido alcune verità che la ragione stessa può raggiungere.

È tuttavia possibile un approccio alla fede che recuperi il dato emozionale come atto autenticamente umano, esso consiste nel rimando ad un "totalmente altro" che ogni uomo sente di fronte a particolari esperienze:

il risentimento per il dolore, l'irraggiungibilità dell'origine, l'incondizionato della legge, l'incantamento del mondo, il timore dell'ingovernabile.

Queste esperienze trasversali, quasi universali, accendono la domanda sul sacro, aprono al cammino di fede e ne segnalano la dimensione **autenticamente umana**.

Così la ragione può quanto meno sottolineare l'onestà intellettuale dell'atto di fede, che il credere non è un rifiutare la ragione, ma un esaltarla e un indirizzarla verso quello che è il suo fine più alto, il raggiungimento della verità.

FIDES ET RATIO

"La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità. E Dio ad aver posto nel cuore dell'uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere Lui perché, conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso" (Fides et ratio, 1).

1. La filosofia deve tornare alla sua vocazione originaria di ricerca della verità.
2. Essa opera in tal modo se viene indirizzata dalla fede perché la rivelazione è un fatto storico ed è la rivelazione a dire all'uomo la verità ultima sulla propria vita e sul destino ella storia.
3. La verità della fede è carica di mistero e può essere accettata soltanto con la fede

4. C'è distinzione tra conoscenza di fede e conoscenza di ragione, ma non separazione, vi è tra loro un legame profondo, la ragione "legge" la natura e giunge al Dio creatore.
5. Di fronte agli eventi centrali la ragione tace (croce di Cristo! Sapienza della croce di Paolo ai Corinti), così non esiste un sistema filosofico in sé completo che esuli dalla fede!
6. Storia del rapporto tra fede e ragione: i Padri, l'armonia della scolastica (Tommaso maestro di pensiero e modello del retto modo di fare teologia. 43).
7. Nefasta separazione dalla fine del Medio Evo (45), conoscenza razionale separata dalla fede ed alternativa ad essa, perdita dell'esigenza della verità, deriva del nichilismo.
8. Il magistero reagisce contro taluni tesi filosofiche che confondono il popolo di Dio perché contrarie alla dottrina cristiana.
9. Vengono così condannati il fideismo (es. del biblicismo 55), il razionalismo che separano ragione e fede.
10. La filosofia offre alla teologia il linguaggio tecnico necessario per esprimere le verità di fede (trinità, creazione, rapporto Dio-uomo etc.), per la teologia morale è importante l'etica filosofica.
11. Questione dell'inculturazione e del rapporto con l'eredità dell'inculturazione greco-latina. Ricchezza che ne potrà derivare dall'incontro con la cultura orientale (India).
12. I grandi teologi sono stati anche grandi filosofi, nel mondo antico, moderno e contemporaneo, ma anche viceversa perché la fede dirige la pur metodologicamente autonoma riflessione razionale. Perciò la filosofia dovrà essere metafisica segnalando il passaggio dal fenomeno al fondamento

FEDE E SCIENZA

Fede e scienza, specialmente in questi due secoli, hanno avuto un rapporto conflittuale.

La scienza sembrava negare i presupposti della fede e soprattutto l'esistenza di Dio.

Per andare alle radici di questo fenomeno è necessario risalire agli albori del pensiero moderno quando cioè si ruppe quell'armonia profonda tra scienza/ragione e fede che caratterizzò la filosofia scolastica del medioevo e ben rappresentata dalle formule *fides quaerens intellectum* e *intellectum quaerens fides*.

Tale rottura ebbe un aspetto positivo e uno negativo: il positivo era la conquista di una legittima autonomia della scienza dalla teologia e dalla filosofia di Aristotele, un suo operare secondo i suoi principi propri (*iuxta propria principia*) che si stavano scoprendo (metodo induttivo e sperimentale: Bacon, Galileo).

L'aspetto negativo fu la separazione dei due ambiti che finì per diventare contrapposizione.

Così la scienza finì per essere usata in chiave ideologica contro la fede cristiana, come, per esempio, nel caso dell'evoluzionismo o delle ingenuità certe del positivismo ottocentesco.

La deriva di questo filone fu il neopositivismo logico del Circolo di Vienna che teorizzava l'assoluto non senso di ogni affermazione della metafisica e della teologia poiché il loro oggetto, l'essere in quanto essere e Dio, non cadeva tra i dati dell'esperienza, per cui di esso non si doveva-poteva parlare: "Ciò di cui non si può parlare, si deve tacere" (L. Wittgenstein)

Ma la vera scienza riconosce oggi i limiti della propria ricerca e del proprio metodo e si apre anche all'apporto di altre conoscenze, non soggette al metodo sperimentale, così il pensiero religioso entra in dialogo con la conoscenza scientifica per rivendicare ciò che è proprio della fede, ma riconoscendo, al tempo stesso, ciò che è specifico del metodo e della conoscenza scientifica.

Così scienza e fede possono dialogare e completarsi, pur restando su piani diversi.

La scienza moderna non si pone più in un atteggiamento conflittuale verso la fede.

Dio può diventare per la stessa scienza una ipotesi di lavoro, tale ipotesi non è operativa all'interno della scienza, però aiuta a comprendere meglio ciò che va oltre questa scienza.

La scienza, naturalmente, non può essere né teista, né atea.

Le grandi scoperte scientifiche del XX secolo, allontanano o avvicinano l'attendibilità della risposta positiva circa la domanda sull'esistenza di Dio. Ma non chiediamo alla scienza di dimostrare l'esistenza di Dio, sarebbe un ripercorrere all'incontrario l'errore di chi, dal settecento al novecento, pretendeva che la scienza dimostrasse la non esistenza di Dio.

Le scoperte scientifiche: aiuto per il credente

La scienza può aiutare l'uomo nella ricerca di Dio cogliendo le tracce della sua presenza nell'armonia della creazione.

La scienza può dirci che è intellettualmente lecito pensare Dio, che mai essa ha trovato un qualcosa che contraddiga l'ipotesi dell'esistenza di Dio.

Studio della razionalità insita nel cosmo da parte dei fisici, fede in un logos ordinatore del mondo (scuola della gnosi di Princeton).

La possibilità di conoscere l'esistenza di Dio "principio e fine di tutte le cose" mediante l'uso di ragione a partire dalle cose create.

La scienza stessa è nata con un atto di fede, quello di Galileo che era convinto che studiando oggetti volgari quali pietre, spaghi e legni fosse possibile risalire alle leggi della natura, in esso egli cercava i segni del creatore.

La realtà a noi vicina ha allora la stessa dignità celeste ed essa può essere studiata attraverso l'esperimento.

Si pensava invece che l'osservazione e la ragione fossero sufficienti, perciò l'esperimento era sì impossibile, ma soprattutto inutile.

Invece bisogna andare alle cose "bussando alla porta di colui che ha fatto il mondo" non basandosi solo sui ragionamenti matematici o filosofici, così Galileo scopre le impronte del creatore.

Così la scienza moderna è nata in casa cristiana, è l'umiltà dell'uomo che cerca, non l'arroganza di chi deduce il tutto a partire dalla propria ragione (cannocchiale, montagne lunari), perciò il rigore logico non è sufficiente, esso c'era già prima!

"E' possibile costruire nel terzo millennio una cultura scientifica che sia in comunione, non in antitesi con la fede" (Zichichi, 180)

LA FINALITÀ

La prova della finalità potrebbe essere considerata come la sintesi di scienza, fede e ragione.

Platone, Aristotele, Padri, Tommaso, hanno sempre ritenuto che ogni essere (non dotato di ragione, o nella sua parte non controllata dalla ragione) agisce per un fine, che c'è un ordine nell'universo che rimanda ad un ordinatore.

Filosofia e scienza hanno a volte negato l'esistenza di questo fine (meccanicismo, Kant) riducendolo ad un modo di pensare antropomorfo.

In realtà esso è un qualcosa di intuitivo, prima ancora che di riflessivo, tanto che i popoli primitivi sono credenti.

C'è un ordine nell'universo che è finalizzato ad un fine (i molti elementi che costituiscono l'occhio sono finalizzati alla vista) che è il suo bene.

Per Kant tale finalità era solo il nostro modo di pensare l'essere della realtà (il come se), in realtà essa invece esiste ed è presente.

Se tale finalità non esiste allora l'unica risposta è quella del caso.

L'ipotesi del caso ha sostenitori antichi: atomismo di Democrito e Leucippo e poi di Epicuro e Lucrezio.

Matematici e fisici riprendono questa teoria con modelli di fisica statistica, per puro caso tra le tante combinazioni disordinate si è creata l'unica ordinata, è la tesi di J. Monod analizzata studiando la biologia.

Ma il caso non esiste, esso è l'incontro fortuito di serie causali, in natura se semino grano in autunno so che raccoglierò grano in estate!

Ipotesi di leggi naturali inerenti alla materia, non per fini da raggiungere, ma in forza di una necessità naturale insita nella natura le cose si sono evolute in questo modo: c'è determinismo e non teleologismo (sovietici Oparin e Kahane): l'occhio vede perché è fatto in modo tale da vedere e non può non vedere.

Ma perché l'occhio fa questo? (risposta: perché il suo fine è il vedere!).

Da dove proviene allora questo finalismo?

Potrebbe provenire da una forza immanente alla materia che si auto-genera, auto-organizza, auto-ripara, secondo la prospettiva marxista, la materia è l'essere primo, è Dio!

Ma tutto questo contrasta con quanto noi conosciamo della materia che è inerte priva di vita, di coscienza, di libertà.

Tale materia è animata (nous di Anassagora, logos degli stoici, anima mundi di Giordano Bruno e di Shelling, cioè il panteismo), oppure ha in sé uno spirito vitale intrinseco che la muove (Bergson).

Qui l'intelligenza creatrice è immanente alla materia.

Così il finalismo presente nella natura si spiega solo con una Intelligenza ordinatrice trascendente il mondo.

Tendere al fine comporta intelligenza, significa conoscere un fine che ancora non c'è, significa predisporre i mezzi al fine e questo lo può fare solo chi preesisteva ed è trascendente.

Dunque dove c'è finalismo c'è intelligenza ordinatrice.

Essa è una che dà un unico ordine armonico a tutta la realtà, il mondo è *kosmos* e c'è armonia nell'universo.

Essa è sapiente perché predisporre i mezzi al fine in una forma perfetta, ed è infinita, è ordinatrice e non ordinata, sussiste per se stessa.

Questa intelligenza ordinatrice è anche creatrice, per dare un fine così complesso essa deve creare, nel dare l'ordine deve dare anche l'essere.

Ma l'universo dice di più, dice bellezza, dice bontà (creazione per il bene dell'uomo) dell'ordinatore

La creazione dal nulla

La creazione non può che essere dal nulla, diversamente vi sarebbe una realtà indipendente da Dio in quanto esistente prima della sua azione creatrice. Dunque la creazione dal nulla è un modo esprimere la totale dipendenza da Dio di tutto il creato.

La cosa è talmente scontata che l'Antico Testamento non ne parla se non in 2Mac 7, 28.

Nel Nuovo Testamento il riferimento è a Rm 4, 17.

Nel primo caso il contesto è quello della risurrezione, nel secondo quello della giustificazione per fede: resta così anche qui il rapporto tra salvezza e creazione.

Il verbo *barà* (=creare) indica un qualcosa di esclusivo da parte di Dio.

Il caos di Gn 1, 2 non rappresenta un qualcosa di preesistente, ma è solo una rappresentazione classica del non-essere (problema dell'astrazione di questo concetto).

I primi cristiani dovettero lottare contro le concezioni gnostico-dualiste che vedevano nella materia un qualcosa di negativo, dovuto alla colpa.

Continui sono i riferimenti dei padri al tema della creazione dal nulla e alla bontà di questa creazione.

Contro il dualismo si è espresso il magistero con S. Leone Magno (DS 285), Concilio di Braga del 563 (contro i priscillianisti DS 455-464), il Laterano IV del 1215 (contro gli albigesi DS 800. Qui vi è il primo riferimento esplicito alla *creatio ex nihilo*), Concilio di Lione II del 1274 (DS 851), Concilio di Firenze 1442 (DS 1333). Il Vaticano I riprende il Laterano IV (DS 3002; 3021-3025).

Tutto è uscito dalle mani di Dio, dunque tutta la creazione è buona, benché contingente e limitata, ma essa non si identifica con Dio.

Il problema dell'inizio temporale della creazione

Il tempo si caratterizza per il divenire e il cambiamento, esso esiste con il mondo, Dio è al di fuori, in lui non vi è il tempo.

Il mondo ha avuto un inizio temporale così afferma la Scrittura (Gn 1,1), il magistero (Laterano IV DS 800, Vaticano I DS 3002, *Humani Generis* DS 3890).

Ma l'idea della creazione non richiede l'inizio temporale della stessa, la creazione non è solo un dare inizio e forza, essa è un sostenere continuamente il tutto da parte di Dio.

Se dunque Dio esiste da sempre, egli da sempre può sostenere la creazione.

Eppure è il riferimento a Cristo che fa propendere per un inizio temporale.

La novità di Cristo, culmine di una salvezza a tappe, presuppone la novità di un inizio. Inoltre il tempo dovrà finire, tutto si consumerà e compirà, e questo fa pensare ad un inizio nel tempo.

L'autolimitazione di Dio: la creazione dal nulla

Nell'autodeterminazione di Dio ad essere creatore è implicita una sua autolimitazione a questa creazione.

Secondo la tradizione che risale ad Agostino, la creazione fa parte delle opere ad extra, ma per Moltmann la creazione non può essere un extra Deum perché in questa cosa daremmo consistenza al nihil entro il quale Dio crea.

Vi è dunque un'autolimitazione di Dio antecedente la creazione che crea uno spazio nel quale Dio agisce da creatore.

Creatio ex nihilo significa solo che non vi era materia pre-esistente (=non da qualcosa), la formula starebbe però ad escludere un riferimento panteistico a Dio (non de Deo, sed ex nihilo) cioè una emanazione necessaria.

Dunque il mondo esiste per libero volere di Dio: creatio e libertate Dei.

Per Moltmann l'autodeterminazione di Dio nella creazione (la decisione di creare) è una **autolimitazione**, una kenosi che Moltmann spiega ricorrendo alla dottrina giudaico-cabalista dello **ZimZum**, l'autocontrazione di Dio.

In tal modo l'attività creatrice ad extra di Dio, non è extra Deum, dato che Dio stesso autocontraendosi, opera uno spazio in cui egli possa creare.

Questa autolimitazione ha per Moltmann il significato di una autolimitazione che anticipa la kenosi della croce e che dunque ha già in sé un valore soteriologico.

1. L'autocontrazione di Dio fa nascere uno spazio che è spazio di abbandono di Dio (=inferno) in questo spazio la creatura viene alla vita e quando essa si separa da Dio nel peccato si trova a sperimentare l'assenza di Dio (=inferno).
2. L'amore creatore è un amore che si umilia, dunque la creazione è presupposto dell'incarnazione e della croce.
3. Lo spazio che deriva dall'autocontrazione, l'extra, è un nihil, ma questo spazio è pur sempre in Dio.

Destino finale del creato: nuovo cielo e nuova terra

2Pt 3, 13 e Ap 21, 1.5 che richiamano Is 65, 17 e 66, 22.

Il compimento di tutto descritto in GS 39.

L'antropologia biblica segnala fortemente la solidarietà uomo-cosmo, il peccato dell'uomo contamina la terra, la salvezza dell'uomo è pure diretta alla terra.

Is 65, 17: "Ecco infatti io creo (*barà*) nuovi cieli e nuova terra; non si ricorderà più il passato, non verrà più in mente".

Is 66, 22: "Sì, come i nuovi cieli e la nuova terra, che io farò, dureranno per sempre davanti a me -oracolo del Signore- così dureranno la vostra discendenza e il vostro nome".

Si parla così dell'instaurazione di un nuovo ordine caratterizzato da un nuovo rapporto tra il popolo e Dio.

In altre parti la Bibbia parla anche di catastrofi cosmiche finali (Is 24, 1.4.19; 34, 4) che indicano il giorno del Signore in cui saranno annientate le potenze cosmiche e la terra sarà purificata, è un genere letterario.

Alla vigilia del Nuovo Testamento si pensava alla fine del mondo in vari modi, o in termini di annientamento, oppure ad una purificazione, ad una trasformazione.

Comunque lo stato finale dell'universo corrisponderà ad un ritorno allo stato iniziale.

L'eco di queste posizioni è presente nel Nuovo Testamento dove si parla di *palingenesi* (Mt 19, 28: "E Gesù disse loro "in verità vi dico voi che mi avete seguito nella nuova creazione -*palingenesia*- quando il Figlio dell'uomo sarà seduto sul trono della sua gloria, siederete anche voi su 12 troni a giudicare le 12 tribù di Israele") e di *apocatastasi* (Atti 3, 21 discorso di Pietro dopo la guarigione dello storpio: "Egli (Gesù) deve essere accolto in cielo fino ai tempi della restaurazione di tutte le cose, come a detto Dio fin dall'antichità, per bocca dei suoi santi profeti").

Si parla di *fine di questo mondo* in Mt 13, 39.40.49; 24, 23; 28, 20.

Gesù nel parlare della fine del mondo riprende il modo di esprimersi dell'apocalittica (cfr. Mc 13, 24-26) con attenzione alla *parusia* e al tema del giudizio.

L'interpretazione di questi testi di fatto oscilla tra il metaforico e il realistico.

Stesso linguaggio apocalittico usa anche Pietro in 2Pt 3, 7.10ss.

Salvezza di tutto il cosmo in Cristo? E' la questione di Rm 8.

Il parallelo tra i due Adamo fa pensare che come il primo ha trascinato tutta la creazione nella perdizione, così il secondo porterà tutto alla salvezza, e così il cristiano sarà *redento con il mondo*, quando tutte le cose, visibili e invisibili saranno ricapitolate in Cristo (Ef 1, 10).