

# Alcuni contributi del beato Josemaría alla comprensione dei rapporti tra fede e ragione

Arturo Blanco

Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Italia

Il presente studio intende occuparsi dei rapporti tra fede e ragione, argomento che il beato Josemaría ha trattato esplicitamente in alcune occasioni e che si trova implicitamente alla base di molti suoi insegnamenti. Esso, però, non è stato ancora oggetto di studio da parte degli specialisti, ma solo di alcuni brevi riferimenti in studi su altri temi. Anch'io dovrò limitarmi a considerare soltanto alcuni aspetti che mi sembrano specialmente rilevanti per una rinnovata comprensione dei rapporti tra fede e ragione.

La mia riflessione inizierà precisando brevemente come il beato Josemaría intendeva la fede e la ragione, per poi parlare dei rapporti tra loro. Mi sembra così di agire secondo il metodo che lui stesso prospettava: «Con ricorrente monotonia — spiegava —, alcuni cercano di far rivivere una presunta incompatibilità tra fede e scienza, tra intelligenza umana e Rivelazione divina. Questa incompatibilità si manifesta, ma soltanto apparentemente, quando non si comprendono i termini reali del problema»<sup>1</sup>.

## 1. LA RAGIONE E LA PERSONA

Il beato Josemaría vedeva, ovviamente, la ragione come capacità di conoscere la realtà, ma ne sottolineava due aspetti spesso dimenticati nel mondo culturale nel quale sviluppò la sua attività sacerdotale<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *È Gesù che passa*, 10.

<sup>2</sup> Su questo si possono vedere diversi studi, tra i quali: V. GARCIA HOZ, *La educación en Mons. Escrivá de Balaguer*, e J.L. ILLANES, *La Universidad en la vida y en la enseñanza de Mons.*

Il primo è che, per lui, la ragione, senza niente togliere alla sua creatività, è qualificata soprattutto dalla sua recettività, dal suo accogliere attivamente — poiché c'è tante volte un duro lavoro da compiere — la verità dell'essere nelle sue varie forme e ordini. Importante per il beato Josemaría è l'intrinseco ordinamento dell'intelligenza umana alla verità sul mondo, sull'uomo, su Dio, fino al punto che tale ordinamento è costitutivo della ragione: essa è come una "scintilla dell'intelligenza divina"<sup>3</sup>. L'ordinamento alla verità, che si risolve definitivamente nella conoscenza dell'Essere Assoluto, appare come un agire secondo la propria natura e dinamica; e si configura come un *reditus* d'obbligo, come un tornare alla fonte del proprio essere, così che l'ultimo scopo della ragione si trovi giustamente nel raggiungere Dio.

L'altro aspetto a cui ci teneva particolarmente riguarda il nesso che l'intelligenza serba con la volontà, con le emozioni e con i sentimenti umani. Niente di più lontano dal vero concetto di ragione, secondo il beato Josemaría, che concepirlo come inquisizione fredda e disamorata della realtà. Senza venir meno alla sua oggettività, anzi proprio per questo, la ragione non agisce al di fuori della volontà e dei sentimenti dell'uomo; come dire che l'ordinamento alla verità non regge senza il supporto dell'amore alla verità, senza la gioia e la serenità che essa procura alla persona. Ci troviamo nel solco più puro della psicologia e della gno-seologia proposte dalla tradizione cristiana, da Agostino a Tommaso d'Aquino, ben distanti invece dal quadro ipotizzato da Kant con la sua radicale separazione tra ragione pura e ragione pratica.

Se il primo aspetto mira a garantire la posizione dell'uomo nell'insieme della realtà, il secondo mira soprattutto a non assolutizzare una parte a scapito del tutto; è per questo che il beato Josemaría vede la ragione come una facoltà che agisce in sinergia con le altre facoltà dell'uomo, all'interno della persona umana, sempre in vista del bene e dello sviluppo di quel tutto che è la persona. Tener presenti i due aspetti è necessario per una comprensione dell'intelligenza che si traduce poi in un agire retto ed efficace in ordine alla felicità e allo sviluppo dell'uomo, al senso e alla finalità della sua vita.

*Escrivá de Balaguer*, e L. POLO, *El concepto de vida en Mons. Escrivá de Balaguer*, tutti in AA.VV. *La personalidad del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*, Pamplona 1994, pp. 79-100, 101-132 e 165-196, rispettivamente; A. DEL PORTILLO, *L'università nel pensiero e nell'attività apostolica di Mons. Josemaría Escrivá*, in «Romana» 8 (1992) 102-112; F. PONZ, *La educación y el quehacer educativo en las enseñanzas de Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer*, in AA.VV., *En memoria de Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer*, Pamplona 1976, pp. 61-132.

<sup>3</sup> *Gesù che passa*, 10.

Quindi, è il riferimento al tutto personale ciò che da ragione dei due aspetti. La verità, viene a dirci il beato Josemaría, non è solo un bene dell'intelletto, è un bene di tutta la persona; in realtà — senza sottovalutare la sua sostantività noetica — essa è un bene di natura proprio personale, poiché è acquisizione della persona e ridonda in beneficio della persona. La verità, infatti, colloca l'intero uomo nella realtà delle cose così come esse sono e lo aiuta a trovare il suo posto nell'insieme del cosmo e della società umana, lo aiuta a trovare il senso della propria esistenza. Inoltre, la verità non è solo da conoscere, è soprattutto da amare: essa non riguarda solo l'intelligenza, ma fa riferimento — e con un relativo primato — anche alla volontà. È tutta la persona — intelligenza e volontà, corpo e anima — che tende alla verità e riposa in essa quando l'abbraccia.

Si comprende, quindi, che una comprensione della ragione in chiave esclusivamente noetica e per di più limitata alla conoscenza della realtà materiale e immediata, sia considerata dal beato Josemaría “fredda e cieca”, incapace di guidare la persona umana al suo vero traguardo, atta solo ad inabissarlo nell'aridità più radicale<sup>4</sup>. Invece, il retto uso della ragione gli appare sempre positivo, poiché guida sempre alla maturazione della persona, la quale avviene attraverso l'incontro con le altre persone e massimamente nell'incontro con le Persone divine, con la Verità assoluta. «Non possiamo aver paura della scienza, perché qualsiasi ricerca, se è veramente scientifica, tende alla verità. E Cristo ha detto: “Ego sum veritas”, io sono la verità»<sup>5</sup>.

## 2. FEDE E COMUNIONE INTERPERSONALE

La dottrina del beato Josemaría sulla fede ricalca quella della Chiesa alla quale cercò di essere estremamente fedele, aderendo internamente ed esternamente a tutti i suoi insegnamenti<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 165.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 10.

<sup>6</sup> Sulla fede secondo il beato Josemaría Escrivá dovremmo rimandare a molte sue pagine; ci limitiamo qui a indicare l'omelia raccolta in *Amici di Dio*, 190-204. I rilievi che analizziamo in seguito sono stati osservati da quanti si sono occupati della dottrina del beato Josemaría sulla fede; vedi, tra gli altri: F. OCÁRIZ - A. BLANCO, *Rivelazione, fede e credibilità*, Ed. Università della Santa Croce, Roma 2001, pp. 197-203; G. COTTIER, *La preghiera e la struttura fondamentale della fede*, in M. BELDA E ALTRI (a cura di), *Santità e mondo. Atti del Convegno teologico di studio sugli insegnamenti del Beato Josemaría Escrivá*, Città del Vaticano 1994, pp. 71-84; A. DEL PORTILLO, *Una vida para Dios: reflexiones en torno a la figura de Mons. Escrivá de Balaguer*, Madrid 1992, pp. 253-257; J.M. ODERO, *La virtud de la fe en Camino*,

Tuttavia, all'interno di questo quadro basilare, il Fondatore dell'Opus Dei sottolineava fortemente la dimensione vitale e operativa della fede<sup>7</sup>. Già nel 1939 scriveva in "Cammino": «Fede. — Fa pena constatare quanto sia abbondante sulla bocca di molti cristiani e quanto poco invece abbondi nelle loro opere. — Sembrerebbe quasi una virtù da predicare e non da praticare»<sup>8</sup>. E ripeteva nel 1947: «il valore della fede non consiste soltanto nella chiarezza con cui la si espone, ma nella risolutezza con cui la si difende per mezzo delle opere. La tua fede, fede nella luce che il Signore ti va comunicando, deve manifestarsi nelle opere e nel sacrificio»<sup>9</sup>.

L'insistenza sull'operatività della fede non ne diminuisce la dimensione intellettuale e noetica, sulla quale del resto ritorna spesso, ad es. presentandola come luce e adesione alle verità rivelate<sup>10</sup>; piuttosto la rafforza, poiché la dinamicità della fede cristiana è appunto la prima conseguenza del suo essere una conoscenza che guida l'azione e la condotta dell'uomo.

Con questa sottolineatura, invece, il beato Josemaría, oltre a recuperare a pieno l'adeguata nozione di ciò che la fede cristiana è (sempre nella consapevolezza del suo mistero), intendeva smuovere alcune manifestazioni di secolare passività dei fedeli laici nei confronti della missione della Chiesa. Inoltre, mirava a scoprire ai fedeli alcune conseguenze della dinamicità della fede fino allora trascurate, come ad es., il rapporto tra fede cristiana e lavoro umano che fu una costante della sua predicazione fin dal 1928, quando Dio gli fece "vedere" (così si esprimeva) l'Opus Dei<sup>11</sup>. Il Fondatore dell'Opus Dei si sforzava di far comprendere ai laici che il loro lavoro, le loro occupazioni quotidiane, gli obblighi e le incombenze familiari, insomma tutto ciò che potrebbe ritenersi costitutivo della loro vocazione umana, non era estraneo alla loro vocazione cristiana; che con la luce della fede era possibile scoprire tutta la trascendenza soprannaturale

in J. MORALES (a cura di), *Estudios sobre Camino*, Madrid 1989, pp. 291-312; A. ARANDA, *El espíritu teológico de Camino*, in *ibidem*, pp. 267-289; R. GARCIA DE HARO, *Homilias: Es Cristo que pasa*, in «Scripta Theologica» 5 (1973) 379-424.

<sup>7</sup> Cfr. *Amici di Dio*, 193, 196, 198, 202, 204.

<sup>8</sup> *Cammino*, 579.

<sup>9</sup> *Amici di Dio*, 198.

<sup>10</sup> Cfr., ad es., *ibidem*, 191.

<sup>11</sup> Sul rapporto tra fede e lavoro nel pensiero del beato Josemaría Escrivá, che sfocia nella possibile e reale santificazione dell'uomo attraverso i suoi impegni lavorativi di ogni genere, vedi alcuni tra i molti studi: G. FARO, *Il lavoro nell'insegnamento del Beato Josemaría Escrivá*, Roma 2000; H. FITTE, *Lavoro umano e redenzione*, Roma 1996 (sp. pp. 49-53 e 242-244); J.L. ILLANES, *Mondo e santità*, Milano 1992; *La santificazione del lavoro*, Milano 1981; J.M.

di ciò che apparentemente non aveva niente a che fare con Cristo<sup>12</sup>. Di conseguenza, l'operatività della fede non è limitata a poche occasioni, per lo più considerate straordinarie come il martirio, ma diventa frequente appunto perché collegata alle cose e alle attività quotidiane della persona. «La fede e la speranza si devono manifestare nella serenità con cui si affrontano i problemi piccoli o grandi che sorgono in ogni famiglia e nello slancio con cui si persevera nel compimento del proprio dovere»<sup>13</sup>.

Alla base di questa insistenza fondamentale si trova una comprensione della fede che la mette in rapporto con l'intera persona umana, non solo con l'intelletto. Partendo dalla sostantività della fede come conoscenza, il beato Josemaría insegnava che la fede raggiunge profondamente l'uomo e lo trasforma da cima a fondo: lo rende figlio di Dio (cfr. Gal 3, 26), onnipotente<sup>14</sup>, contemporaneo di Cristo, fa di ognuno un *alter Christus, ipse Christus*<sup>15</sup>. La profonda trasformazione del soggetto umano operata dalla fede ricorre spesso negli scritti del Fondatore dell'Opus Dei: la fede è fondamento e inizio di una vita nuova, di un nuovo modo di essere sulla terra, di un nuovo modo di vedere le cose, di rapportarsi con gli altri, di una nuova e beatificante relazione con Dio visto e amato come Padre, sapendosi figlio suo nel Figlio incarnato, grazie allo Spirito Santo<sup>16</sup>.

Il potere trasformante della fede cristiana — a livello individuale e a livello collettivo — mette in mostra anche la sua dignità e il suo valore soprannaturali, aspetti che il beato Josemaría sottolineava con piacere; inoltre evidenzia senza mezzi termini il suo carattere di dono, e anche su questo il Fondatore dell'Opus Dei ritornava volentieri, per stimolare il senso di gratitudine e quello di responsabilità, poiché il dono celeste possiamo accoglierlo ma non darcelo, possiamo purtroppo perderlo ma non possiamo da soli riaverlo: è veramente regalo gratuito, da implorare e custodire gelosamente per quello che è, il grande tesoro dell'uomo su questa terra che lo immette già in qualche modo nella gioia divina, nella comunione con la Santissima Trinità.

In breve, il beato Josemaría era ben consapevole della novità radicale che la fede cristiana significa: essa «è una virtù soprannaturale che dispone la nostra intelligenza a dare assenso alle verità rivelate, a rispondere di sì a Cristo, a colui

AUBERT, *La santificación en el trabajo*, in AA.VV., *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei*, Pamplona 1985 1985<sup>2</sup> pp. 215-224.

<sup>12</sup> Cfr. *È Gesù che passa*, 20.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 23.

<sup>14</sup> Cfr. *Cammino*, 588; *Amici di Dio*, 204.

<sup>15</sup> Cfr. *È Gesù che passa*, 96, 183.

<sup>16</sup> Vedi un'ampia esposizione di questi concetti in J. ECHEVARRÍA, *Itinerarios de vida cristiana*, Barcellona 2001, pp. 11-49.

che ci ha fatto conoscere pienamente il disegno salvifico della Trinità Beatissima»<sup>17</sup>. In queste righe, che rieccheggiano profondamente gli insegnamenti dei due concili Vaticani, la novità della fede è riposta nel suo carattere salvifico, vincolato a sua volta al fatto di essere essa risposta di personale accoglienza di Cristo e quindi di comunione consapevole e libera, amorosamente intelligente, con le Tre Persone divine.

### 3. INQUADRAMENTO DEI RAPPORTI FEDE-RAGIONE A PARTIRE DALL'UNITÀ DEL SOGGETTO

Una volta chiarito cosa il beato Josemaría intendeva per ragione e per fede siamo ora in grado di analizzare come vedeva i rapporti tra fede e ragione. Siccome interessa precisare quelli aspetti della sua visione validi per un rinnovamento della comprensione dei rapporti tra fede e ragione, sembra opportuno ricordare brevemente quale era al suo tempo la visione di questi rapporti.

#### *a) La visione dei rapporti tra fede e ragione nel Novecento*

È da ritenere che il beato Josemaría abbia ricevuto, quando si avvicinò per la prima volta agli studi teologici verso gli anni venti del secolo scorso, la visione di questi rapporti propria della teologia più diffusa in quell'epoca, la quale su questo punto si rifaceva esplicitamente ad alcuni insegnamenti del Concilio Vaticano I<sup>18</sup>. Essa tracciava le linee fondamentali dei rapporti tra ragione e fede dicendo che la fede è al di sopra della ragione (“est supra rationem”), senza però essere contraria ad essa né contraddirla nelle sue vere conquiste (“non tamen est contra rationem”); non prescinde da essa (“nec est sine ratione”), ma anzi concorda con la ragione e la conferma (“est autem conveniens rationi”)<sup>19</sup>.

È anche molto probabile che sia venuto a conoscenza di altre visioni di questi rapporti; infatti, la teologia degli ultimi secoli aveva suggerito diversi modelli per presentare i rapporti tra fede e ragione: il modello dialogico, quello sponsale, e l'incarnazionale<sup>20</sup>. Il modello dialogico presenta fede e ragione come distin-

<sup>17</sup> *Amici di Dio*, 191. Cfr. *È Gesù che passa*, 10.

<sup>18</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO I, cost. dogm. *Dei Filius*, cap. 4: DS 3015, 3017 e 3019.

<sup>19</sup> Vedi, ad es., anche se è posteriore di qualche decennio, B. BARTMANN, *Teologia Dogmatica*, Alba 1949, I, pp. 85-119.

<sup>20</sup> Cfr. F. OCÁRIZ - A. BLANCO, *Rivelazione, fede e credibilità*, cit., p. 254.

te ma aperte l'una all'altra in un confronto di mutua collaborazione. Tale modello concepisce fede e ragione come due soggetti distinti — il credente e il non-credente —, mentre gli altri due le considerano nello stesso soggetto (il cristiano). Il modello sponsale, sulla base dell'analogia con l'unione matrimoniale — due persone in una carne sola —, spiega come vi possano essere due luci intellettuali — la fede cristiana e la ragione umana — nello stesso soggetto, che si aiutano mutuamente e contribuiscono insieme — agendo ognuna secondo il suo modo proprio — a una conoscenza profonda e feconda della Verità e dell'Amore che è Dio. Il modello incarnazionale, sulla base dell'analogia con l'unione delle due nature nell'unica Persona del Verbo, spiega come fede e ragione, pur rimanendo distinte e conservando ognuna le proprie caratteristiche operative, siano nel contempo unite e concorrano alla stessa conoscenza ed attività del credente<sup>21</sup>.

Conviene porre l'attenzione su un punto che mi sembra decisivo per poter poi comprendere la novità della comprensione del beato Josemaría. Il punto è questo: questi diversi modelli coincidono nel partire dalla dualità di fede e di ragione per poi cercare la composizione armonica tra di esse.

Ora, come la storia insegna, fare della dualità il punto di partenza non è privo di rischi, poiché è sempre in agguato la tentazione di considerare la ragione e la fede non solo come realtà distinte, ma proprio indipendenti, fino al punto di poter diventare estranee l'una all'altra e addirittura antagoniste, come se l'affermazione dell'una necessariamente andasse a scapito dell'affermazione dell'altra.

Un inquadramento di quest'ultimo tipo non era infrequente nel tempo e nell'ambiente che il beato Josemaría conobbe; e lo si può far risalire, come è noto, alla crisi provocata dall'illuminismo e, in ultima analisi, al Trecento, quando si formulò in modo esplicito la teoria delle due verità: una di ordine religioso, l'altra di ordine profano<sup>22</sup>. Tra le motivazioni di questa teoria si può annoverare il desiderio di garantire la distinzione tra l'ordine ecclesiastico e quello civile, sottraendo l'uno all'influsso dell'altro e difendendo così la libertà della Chiesa dalle intrusioni del potere civile, e viceversa. Questa teoria, però, non raggiunse che in parte il suo obiettivo e del resto a carissimo prezzo; infatti, la teoria delle due verità facilitò, cammin facendo, la perdita dell'unità tra fede e ragione a livello di soggetto (non di origine), e propiziò così il loro reciproco allontanamento, fino

<sup>21</sup> Vedi specialmente, M.J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, Casale Monferrato, 1960, S 109-110, pp. 787-806.

<sup>22</sup> Sulla storia di questo conflitto in tempi recenti, vedi ad es., J. ARANA, *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón*, Madrid 1999.

alla rottura. Diventò allora comune parlare di fede e ragione come due ambiti di conoscenza autonomi e paralleli, oppure come due soggetti di conoscenza indipendenti tra loro: ognuno ha il proprio oggetto, ognuno basta a se stesso nel proprio ambito. Inquadrate così, l'unità tra fede e ragione diventava un miraggio, un traguardo mai raggiungibile.

*b) L'importanza dell'unità tra fede e ragione nell'ambito dell'unità di vita predicata dal beato Josemaría*

La visione antitetica della fede e della ragione non poteva trovare posto in una visione del cristianesimo che lo riteneva pienamente armonico con la natura e le virtù proprie dell'uomo, come insegnava il beato Josemaría<sup>23</sup>. Inoltre, una visione antagonistica di fede e ragione non si addiceva a uno spirito che vedeva in unità la preghiera, il lavoro e l'azione apostolica. Quindi, mi sembra chiaro che non si possa attribuire al beato Josemaría una comprensione dei rapporti tra le due come se fossero facoltà conoscitive autonome, con ambiti e finalità diverse; le considera sempre sulla base di una radicale e reciproca dipendenza.

E mi sembra altrettanto chiaro che il Fondatore dell'Opus Dei non poteva ignorare la questione dei rapporti tra fede e ragione senza risolverla in coerenza con la dottrina sull'unità di vita, che altrimenti non avrebbe potuto predicare efficacemente.

Se prima facevo notare che partire dalla dualità alla ricerca dell'unità non è privo di pericolo, ora devo dire che, a quanto pare, il beato Josemaría non ha voluto correre questi rischi. Infatti, è possibile rilevare che segue la strada opposta: partire dall'unità per poi spiegare la diversità. In sintonia con importanti dati neotestamentari e della Tradizione cristiana, egli afferma esplicitamente che è sempre la stessa ragione a conoscere, sia da sola sia con l'aiuto del dono della fede divina; e propone una visione unitaria di ragione e fede che trova il suo fulcro nell'identificazione dell'intelligenza come l'unico e identico soggetto immediato della conoscenza di fede e della conoscenza razionale. L'intelligenza che conosce la realtà visibile — e attraverso di essa la realtà invisibile — è la stessa intelligenza che conosce la realtà divina rivelata in Cristo. L'intelligenza è chiamata a conoscere in profondità la realtà che ci circonda, a cogliere persino il senso divino delle cose che vediamo; e con la luce della fede può raggiungere

<sup>23</sup> Cfr. *È Gesù che passa*, 183. Tra i molti testi del Fondatore dell'Opus Dei in questo senso, vedi spec. l'omelia al campus dell'Università di Navarra, 8-10-1967, in *Colloqui con Mons. Escrivá*, Milano 1987<sup>s</sup>, 114-117.

anche il senso soprannaturale. È una e la stessa intelligenza a compiere tutti questi passi, l'ultimo però non da sola ma con l'aiuto della grazia divina.

Un brano di *È Gesù che passa* sembra specialmente espressivo a questo proposito. Dice così: «Dato che il mondo è uscito dalle mani di Dio, ed Egli ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza, e gli ha dato una scintilla della sua luce, il lavoro dell'intelligenza — ancorché richieda un duro sforzo — deve sviscerare il senso divino già insito naturalmente in tutte le cose; e con la luce della fede ne percepiamo anche il valore soprannaturale, reso comprensibile dalla nostra elevazione all'ordine della grazia»<sup>24</sup>.

La sua visione di questi rapporti appare, dunque, basata sull'unità/identità del soggetto immediato della conoscenza di fede e della conoscenza razionale; in entrambi i casi esso è sempre la ragione: nel primo caso illuminata dal dono divino, nel secondo senza questa luce. Così che, parlando con rigore, i rapporti sono da stabilire tra il ragionare senza la fede cristiana e il ragionare con essa. Secondo il beato Josemaría, si può indicare come punto di convergenza tra fede e ragione non solo il loro oggetto, origine e fine, ma addirittura il loro soggetto immediato<sup>25</sup>.

*c) Un solo cuore per amare Dio e gli uomini, una sola intelligenza per conoscere le Persone divine e le persone umane*

Il beato Josemaría Escrivá non ha spiegato — almeno tanto quanto noi vorremmo, nella sua articolazione ragionata — come è arrivato a questa impostazione dei rapporti tra fede e ragione. È da ritenere, senz'altro, che essa sia il frutto della sua contemplazione del mistero del Verbo incarnato alla luce della specifica missione che Dio gli affidò all'interno della Chiesa; ma non ci è dato di conoscere le articolazioni intellettuali di questo itinerario. Invece, sembra possibile dire come la sua esperienza interiore l'abbia potuto guidare a questa impostazione. Infatti, egli è stato abbastanza esplicito nello spiegare i rapporti tra affetto umano e carità teologale basandosi sull'unità/identità del soggetto dell'amore umano e dell'amore divino; quindi possiamo servirci analogicamente di queste spiegazioni per illustrare l'unità/identità del soggetto della conoscenza umana e della conoscenza soprannaturale.

<sup>24</sup> *È Gesù che passa*, 10; cfr. *Amici di Dio*, 191.

<sup>25</sup> Come è noto, in questo senso si muove Giovanni Paolo II nella *Fides et ratio*, cercando di rispondere al nichilismo: vedi spec. nn. 15, 16-23, 73, 82.

La dinamica della ragione si dimostra analoga al movimento della volontà umana: anche questa può agire secondo le proprie forze o secondo la mozione dalla grazia celeste; nel primo caso parliamo dell'affetto umano, nel secondo della carità, che è virtù teologale. Il beato Josemaría, parlando della dinamica affetto umano - carità teologale, diceva che *amava Dio con lo stesso cuore con cui amava i suoi genitori*; e la ragione che dava era: *perché non ne ho un'altro*. Non avendo due cuori, necessariamente doveva amare Dio con lo stesso cuore con cui amava tutte le altre realtà. È chiaro che dicendo così non escludeva la necessità della virtù teologale per amare le Persone divine come tali, voleva soltanto sottolineare che anche la volontà umana nel compiere l'atto teologale deve fare la sua parte.

Era questo un tema ricorrente nei suoi scritti e nel suo insegnamento orale. Ecco tra i molti testi uno particolarmente significativo: «La carità non siamo noi a costruirla; ci invade con la grazia di Dio: perché è stato Lui ad amarci per primo<sup>26</sup>. È bene lasciarci compenetrare da questa bellissima verità: “Se possiamo amare Dio, è perché siamo stati amati da Dio”<sup>27</sup>. Tu e io siamo in grado di riversare affetto su chi ci sta accanto, perché siamo nati alla fede attraverso l'amore del Padre. Chiedete audacemente al Signore questo tesoro, la virtù soprannaturale della carità, per esercitarla fin nei più piccoli particolari. Spesso noi cristiani non abbiamo saputo corrispondere a questo dono; talvolta lo abbiamo deprezzato, limitandolo a un'elemosina fredda, senz'anima; o lo abbiamo ridotto a beneficenza più o meno stereotipata. Riassume molto bene questa aberrazione il rassegnato lamento di una malata: “Qui mi trattano con ‘carità’, mia madre mi curava con affetto”. L'amore che nasce dal Cuore di Gesù non può dare spazio a simili distinzioni. Per mettervi bene in testa, incisivamente, questa verità, ho predicato mille volte che non abbiamo un cuore per amare Dio, e un altro cuore per amare le creature: il nostro povero cuore, di carne, ama con un affetto umano che, se è unito all'amore di Cristo, è anche soprannaturale. Questa, non altra, è la carità che dobbiamo far crescere nell'anima, e che ci porterà a scoprire negli altri l'immagine del Signore»<sup>28</sup>.

Parafrasando questi concetti, possiamo affermare che il beato Josemaría pensava di conoscere Dio con la stessa intelligenza con cui conosceva tutte le realtà create, poiché non aveva due teste ma una sola, ed era con essa che doveva conoscere tutto quanto conosceva, ovviamente con l'aiuto della fede quando

<sup>26</sup> 1 Gv 4, 10.

<sup>27</sup> ORIGENE, *Commentarii in Epistolam ad Romanos*, 4, 9; PG 14, 997.

<sup>28</sup> *Amici di Dio*, 229.

si trattasse di quegli aspetti della realtà che non sono alla portata della ragione lasciata alle sue forze.

Si potrebbe, forse, obiettare che il ragionamento in base all'analogia tra la dinamica della volontà e quella dell'intelligenza è soltanto indicativo, non concludente. A questo proposito va precisato che l'analogia tra intelligenza e volontà allo scopo di spiegare i rapporti tra fede e ragione, è già presente in alcuni importanti teologi parigini del Duecento.

Guglielmo di Auxerre, ad es., ricorse all'analogia tra la dinamica dell'intelligenza e quella della volontà nella vita teologale, cercando proprio di spiegare quale fosse il ruolo della ragione nella comprensione della fede. La questione da risolvere era questa: se la fede, secondo la S. Scrittura, è argomento (*Eb* 11,1), e credere è il suo merito, addurre delle ragioni non è forse ridurre questo merito e minacciare la genuinità della fede, la sua autonomia basata sul dono e radicata nel mistero? «Guglielmo afferma con forza che l'indipendenza assoluta della fede e l'inserimento di motivi razionali nella sua genesi possono coesistere [...] Si possono distinguere tre diverse modalità di inserimento della ragione nella fede, a seconda della condizione del soggetto, credente, eretico o ignorante. Il credente può, attraverso delle "ragioni", aumentare e rendere più salda la sua fede, quasi dall'esterno, mentre l'eretico viene convinto del suo errore, e l'ignorante è spinto a credere: tale è la portata delle "dimostrazioni mediante la ragione di ciò che si deve credere". Nei tre casi la fede resta intatta nella sua motivazione, giacché per credere essa non si fonda su queste ragioni, ma sulla Verità prima ascoltata in se stessa [...] Lo stesso accade in amore: si può amare qualcuno per se stesso e, dilettrandosi del suo amore, dunque senza ridurne la gratuità, confermarlo ed esaltarlo considerando i benefici che procura»<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> M.D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Milano 1985<sup>2</sup>, pp. 52-53. Ecco il testo di Guglielmo: *Triplici ratione ostenditur fides. Prima est quia rationes naturales in fidelibus augmentant fidem et confirmant. Sicut enim propter bona temporalia non est diligendus Deus finaliter, tamen ipsa beneficia augmentant caritatem et confirmant illam in habente caritatem. Sunt enim cause motive et provocative dilectionis Dei; eodem modo rationes naturales in habentibus fidem augmentant et confirmant illam. Secunda ratio est defensio fidei contra hereticos. Tertia est promotio simplicium ad nostram fidem. Sicut enim propter bona temporalia promoventur simplices ad veram Dei dilectionem, ita per naturales rationes promoventur quandoque simplices ad veram fidem [...] Cum autem habet quis veram fidem et rationes quibus ostendi possit fides, mens non innititur primae veritati propter illas rationes, sed potius acquiescit illis rationibus quia consentiunt primae veritati et ei attestantur* (GUGLIELMO DI AUXERRE, *Summa aurea*, Ribailier, pp. 15-16).

La stessa analogia è usata da S. Tommaso d'Aquino, il quale scrive che «la fede presuppone la conoscenza naturale come la carità presuppone l'affetto»<sup>30</sup>. Del resto, l'Aquinata si serve della stessa analogia quando tenta di comprendere, per quanto possibile, le processioni divine.

Purtroppo, questa analogia, espressamente lodata da M.D. Chenu<sup>31</sup>, fu dimenticata nei secoli successivi. A mio avviso, il suo ricupero, come nel caso del beato Josemaría, può essere di grande aiuto per migliorare la comprensione dei rapporti tra fede e ragione.

*d) L'unità del soggetto che pensa e crede: la prospettiva della persona come elemento chiave per una armonica comprensione dei rapporti tra fede e ragione*

Come è dato di vedere, Guglielmo si serve dell'analogia in un modo che non coincide esattamente con quello che abbiamo visto nel beato Josemaría. Il teologo parigino mette a confronto le *rationes* con i *beneficia*: quelle possono portare alla fede e confermare in essa, così come questi possono guidare all'amore di Dio e confermare in esso. Il Fondatore dell'Opus Dei dice, invece, che il cuore con cui amiamo gli altri è lo stesso con cui amiamo Dio, e dunque — applicando l'analogia — noi possiamo dire che l'intelligenza con cui conosciamo la realtà alla nostra portata è la stessa con cui conosciamo la realtà che ci supera e che raggiungiamo con l'aiuto della luce infusa.

Questo diverso uso dell'analogia tra le dinamiche dell'intelligenza e della volontà nella vita teologale dice che essa ammette un largo e svariato uso, in buona misura ancora da scoprire. E dice anche, e soprattutto, che l'uso di questa analogia sembra d'obbligo se si vuole comprendere nel modo giusto e in tutta la sua portata la dinamica della vita umana anche a livello teologale, poiché — e qui ci richiamiamo ancora a un punto specialmente rilevante del pensiero del beato Josemaría, già riportato prima—, intelligenza e volontà sono due forze spirituali da non separare nel loro agire, sia per esigenze insite nella stessa struttura umana, sia per effetto della grazia, quando la persona opera sotto il suo influsso.

Infatti, da una parte, la collaborazione intelligenza-volontà si basa sull'unità della persona e dell'anima che la informa, della quale le due potenze spirituali sono forze destinate a rendere possibile il rapporto intenzionale con la realtà.

<sup>30</sup> S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 1, 8 ad 2: *Ratio naturalis subservit fidei sicut naturalis inclinatio voluntatis subservit charitati.*

<sup>31</sup> Cfr. M.D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, cit., p. 53.

Dall'altra, la collaborazione tra le due viene esigita specialmente nell'ordine della grazia, la quale concede una partecipazione alla conoscenza e all'amore di Dio che l'uomo riceve, cioè una partecipazione alla semplicissima unità di Dio, in cui la Parola spirava l'Amore.

La dinamica della vita teologale è radicalmente personale, sia perché coinvolge pienamente il soggetto umano in tutte le sue sfaccettature e ordini, sia perché la vita soprannaturale è rapporto intimo e immediato con le Persone divine. Così si esprime il beato Josemaría parlando dello sviluppo di questa vita nell'anima: «Il cuore sente il bisogno, allora, di distinguere le Persone divine e di adorarle a una a una. In un certo senso, questa scoperta che l'anima fa nella vita soprannaturale è simile a quella di un infante che apre gli occhi all'esistenza. L'anima s'intrattiene amorosamente con il Padre, con il Figlio, con lo Spirito Santo; e si sottomette agevolmente all'attività del Paraclito vivificante, che ci viene dato senza nostro merito: i doni e le virtù soprannaturali»<sup>32</sup>.

Nella dinamica teologale, appunto perché radicalmente personale, intelligenza e volontà agiscono in unità; quindi lo stesso deve dirsi di fede e ragione, di affetto umano e di carità. L'unità di intelligenza e volontà va di pari passo con l'unità tra fede e ragione, tra affetto umano e carità teologale. L'ultima radice di questa unità la si trova nella persona. Così come l'uomo con la conoscenza razionale avvia i rapporti con le altre persone e in genere con l'intera realtà con cui viene a contatto, così per mezzo dell'intelligenza illuminata dalla fede, instaura un rapporto soprannaturale — quindi, nuovo — con Dio e con gli altri, con ogni realtà con cui viene a contatto. Dunque, all'unità/identità del soggetto immediato del ragionare e del credere (l'intelligenza) si aggiunge l'unità/identità del soggetto mediato (la persona)<sup>33</sup>.

#### 4. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE SU ALCUNE CONSEGUENZE DI QUESTO PENSIERO

A conclusione di questo studio si possono indicare alcune applicazioni teoriche e pratiche che evidenziano ulteriormente la valenza teologica del contributo del beato Josemaría alla comprensione di questi rapporti.

<sup>32</sup> *Amici di Dio*, 306.

<sup>33</sup> Un approccio ai rapporti tra fede e ragione nella prospettiva della persona, cercando specificamente di chiarire il rapporto tra conoscenza di fede e conoscenza scientifica, si può vedere in M. ARTIGAS, *Ciencia y fe: nuevas perspectivas*, in «Scripta Theologica» 27 (1995) 285-299.

In primo luogo, è da osservare che l'impostazione da lui data a tali rapporti consente di capire come essi non siano da vedere in chiave *antagonistica*, come se l'affermazione dell'uno potesse togliere qualcosa all'altro, ma in chiave *sinergetica*, dove la ragione "funziona" meglio con l'aiuto della fede e l'influsso della fede è più efficace se la ragione lavora a pieno<sup>34</sup>. Sono significative a questo proposito le seguenti sue parole: «Quando si trascura l'umiltà, l'uomo pretende appropriarsi di Dio, e non nella maniera divina che Cristo ha reso possibile [...] bensì cercando di ridurre la grandezza divina ai limiti umani. La ragione umana, la ragione fredda e cieca che non è l'intelligenza che procede dalla fede, e nemmeno la retta intelligenza di chi sa gustare le cose, si trasforma nell'insensatezza di chi sottomette ogni cosa alle sue esperienze banali, quelle che rimpiccioliscono la verità sovrumana e ricoprono il cuore di una crosta insensibile alle mozioni dello Spirito Santo»<sup>35</sup>.

Poi, secondo questo pensiero, i rapporti tra fede e ragione si presentano come rapporti tra due tipi di atto della stessa persona e della stessa intelligenza, la quale in un caso conta sulla luce soprannaturale, sull'aiuto personale dello Spirito Santo che rende possibile agire in comunione con il Padre e con il Figlio, mentre nell'altro è priva di tutto questo<sup>36</sup>. Ne consegue che i possibili contrasti tra fede e ragione non debbano addebitarsi a ipotetiche diversità di struttura ontologica, ma all'agire morale; quindi, qualora si presentino, possono essere risolti con lo studio e con l'adeguato sforzo ascetico. Questa fatica interiore, secondo il beato Josemaría, è parte importante della lotta spirituale, non solo perché la rettitudine morale esige l'impostazione della propria condotta in linea con la propria coscienza, ma anche perché l'unità di vita richiede la coerenza tra i diversi pensieri della persona.

Infine, questa impostazione dei rapporti tra fede e ragione aiuta a meglio comprendere in quale modo si possa dire che fede e ragione si distinguono a motivo dell'oggetto conosciuto, senza per questo aprire la porta alla teoria delle

<sup>34</sup> Il fondo del pensiero del beato Josemaría Escrivá si dimostra in perfetta sintonia con quello del Dottore Angelico: *Dona gratiarum hoc modo naturae adduntur quod eam non tollunt, sed magis perficiunt; unde el lumen fidei, quod nobis gratia infunditur, non destruit lumen naturalis rationis divinitus nobis inditum* (S. TOMMASO D'AQUINO, *In Boeth. de Trinit.*, q. 2, a. 3 in c.).

<sup>35</sup> *È Gesù che passa*, 165. Alcuni autori considerano l'affettività come una terza potenza, altri no; in ogni caso, come insinuato nel testo che adesso citiamo quando il beato Josemaría parla di "gustare le cose", sembra indiscusso il ruolo che gli affetti giocano nella conoscenza della persona.

<sup>36</sup> Di nuovo questo pensiero si dimostra in linea con quello dell'Aquinate: *modus operandi qui est in virtutibus est secundum conditionem humanam, quamvis substantia actus sit ex divino munere* (S. TOMMASO D'AQUINO, *In III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1 ad 2).

due verità. La luce della fede si aggiunge alla ragione affinché essa possa conoscere dimensioni della realtà che non le sono accessibili senza questo *robur* superiore<sup>37</sup>. Con questa impostazione riesce più semplice affermare al contempo la distinzione tra ordine naturale e soprannaturale, — insegnata dai concili — e l'unità del disegno salvifico — anch'essa insegnata dalla Chiesa.

<sup>37</sup> Ancora una consonanza con il pensiero tommasiano: *Homo dum credit, rationem non abnegat, quasi contra eam faciens; sed eam transcendit altiori modo dirigenti innixus, scilicet veritati primae: quia ea quae fidei sunt, etsi supra rationem sint, tamen non sunt contra rationem* (S. TOMMASO D'AQUINO, *In III Sent.*, d. 24, a. 3, sol. 2 ad 2).