

Lapenne Thomas

SAN TOMMASO D'AQUINO E LE RELIGIONI

Riassunto

Il mio contributo verte sul tema: Tommaso d'Aquino e le religioni. In particolare su alcuni criteri che possiamo ricavare dalla sua dottrina per guidare il dialogo tra le religioni. Per questo, ci chiederemo dapprima che cos'è una religione per S. Tommaso. Poi metteremo in luce il legame intrinseco tra religione e natura umana. Con questa analisi potremo abbozzare gli elementi che contribuiscono alla verità della religione e alla verità nella religione. Infine, in conclusione, riassumeremo qualche elemento che serve al dialogo tra le religioni nella prospettiva di S. Tommaso.

Parole chiave

Religione, dialogo interreligioso, verità su Dio, legge naturale.

Abstract

My contribution will turn to the theme of Thomas Aquinas and religions, in particular to some criteria that we can draw from his doctrine to guide the dialogue between religions. For this reason, we will ask ourselves what is a religion for St. Thomas. Then we will highlight the intrinsic link between religion and human nature. With this analysis we will be able to sketch the elements that contribute to the truth of religion and the truth in religion. Finally, in conclusion, we will summarize some elements that serve the dialogue between religions, according to Saint Thomas.

Keywords

Religion, Interreligious dialogue, Truth about God, Natural law.

L'intento di questo intervento è di presentare e analizzare la visione che Tommaso d'Aquino ha sviluppato della religione. In primo luogo definiremo cos'è la religione per l'Aquinate, per poi analizzare il rapporto tra la religione e la natura umana, così, infine, da rispondere alla domanda se esiste davvero una religione vera. Concluderemo con alcuni spunti per il dialogo fra le religioni.

1. Cos'è la religione per Tommaso d'Aquino?

Della religione, si danno tante definizioni. In un articolo del 1912, James Henry Leuba elencò quasi 48 definizioni della religione... una foresta! Perciò per determinare esattamente ciò di cui parliamo, e per evitare controsensi, chiarifichiamo la nozione di religione nel linguaggio di Tommaso.

Quando Tommaso adopera il termine *religio*, spesso si riferisce agli ordini religiosi, al clero. Questo è il senso più usato nel Medioevo. Tuttavia adopera anche il senso più antico del termine: rito, pietà, venerazione, culto. L'oggetto della *religio* è il rito, individuale e comunitario, che rende un culto a Dio. Però questo termine non ha il senso di "religione" che gli diamo oggi.

Per Tommaso e in generale per il pensiero medioevale, la *religio* non era un genere universale di cui il cristianesimo fosse una specie particolare. Non si parlava ancora delle religioni. La *religio* si trovava dappertutto dove si rendeva un culto a Dio o agli dèi. Anche i pagani rendevano un culto ai loro dèi e avevano una *religio*. Seguendo la definizione di Cicerone, Tommaso afferma che la *religio* consiste nell'offrire a una natura di ordine superiore, che chiamiamo divina, i doveri di culto (una cura e delle cerimonie)¹.

La *religio* non era neanche un sistema di nozioni o di credenze. Era piuttosto una virtù, una disposizione della persona all'eccellenza morale per elevare il suo agire alla partecipazione della vita divina.

¹ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* II^a-II^{ae} q.81, a.1, s.c.: «*Sed contra est quod Tullius dicit, II Rhet., quod religio est quae superioris naturae, quam divinam vocant, curam caeremoniamque affert*».

La *religio* non era uno slancio meramente interiore e nascosto nell'anima umana. La *religio* cristiana era un insieme di attitudini divenute come una seconda natura grazie alla disciplina del corpo e dell'anima, grazie alle virtù. La *religio* include atti esterni, subordinati agli atti interni, ma che sono essenziali per condurre lo spirito umano verso Dio tramite il mondo sensibile. In quanto virtù, la *religio* è prodotta dalla ripetizione di certi atti che implicano il corpo (o meglio l'unità di anima e corpo).

La *religio* non era una "forza istituzionale" separabile dalle altre forze cosiddette "secolari". Non era una sfera di interessi e di attività separata dalle istituzioni (politiche) della Cristianità medioevale: la *religio* non era separata, a livello pratico ma nemmeno a livello teorico, dall'attività politica. Il fine della *religio* era inseparabile dal fine della politica. Gli atti del ben governare (per formare alla vita virtuosa) sono orientati verso lo stesso fine della *religio* (vivere con Dio); la vera *religio* è parte integrante del ben governare².

Quindi per Tommaso, la religione è una virtù, parte della giustizia. Infatti, egli colloca la trattazione della religione subito dopo lo studio della giustizia, e avvalorata questa scelta mostrando che la religione è un ramo, anzi il ramo principale della virtù della giustizia (cfr. II^a-II^{ae} q.80, a. 1). È naturale, allora, un rapporto significativo della religione con la legge, e quindi anche con il diritto. Tuttavia il fatto che il trattato sulla religione sia posto nell'ambito della morale, non prescinde dagli aspetti antropologici, dalle sfumature psicologico-esperienziali, dagli aspetti culturali legati alla manifestazione pubblica della religione, dalla dimensione propriamente spirituale che Tommaso assegna alla religione.

In quanto virtù umana, la religione non è ridicibile a un "sentimento", pur essendo anche accompagnata da questo: essa è un *actus humanus* e non un semplice *actus hominis*, e coinvolge tutto l'uomo, anche il livello intellettuale, implicando pertanto un certo esercizio della razionalità e non solo il livello sensitivo ed emotivo³. Ogni atto di religione coinvolge la razionalità dell'uomo (intelletto e volontà). Tommaso non riduce mai il fondamento antropologico della religione ad un istinto prerazionale o emozionale, innato nell'uomo come "sentimento", cosiddetto religioso.

Inoltre, poiché la giustizia è una virtù morale, ne consegue che anche la religione è una virtù morale. Tommaso insiste opportunamente su questo punto, distinguendo la religione sia dalla teologia (che è virtù teoretica) sia dalla fede (che è virtù teologale)⁴. Non è una virtù teologale perché non ha per oggetto Dio stesso, ma il culto riferito e dovuto a Dio; il fine della virtù della religione rimane comunque Dio. Per questo, è una virtù morale⁵.

Però la religione rientra imperfettamente sotto la formalità specifica della giustizia (dare a ciascuno ciò che gli è dovuto): ne è una parte potenziale⁶, in quanto rende a Dio ciò che è di Dio, cioè la venerazione o culto. Di fatto la religione non perviene alla perfezione della virtù di giustizia, perché è

² Il governo umano ha come scopo la vita virtuosa dei cittadini; pertanto deve possedere le virtù per condurre gli altri alla virtù e alla beatitudine con Dio. Per questa ragione, Tommaso afferma che i non-cristiani non possono esercitare un'autorità politica sui cristiani.

³ Cfr. J.P. Dougherty, *The Logic of Religion*, The Catholic University of America Press, Washington 2003, pp. 12-13.

⁴ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Super Boethium De Trinitate*, q.3, a.2: «la religione è una virtù speciale, considerando negli atti di tutte le altre virtù l'aspetto specifico del proprio oggetto, cioè l'aspetto di cosa dovuta a Dio; e in tal modo è appunto parte della giustizia. Però alla religione vengono attribuiti in modo particolare quegli atti che non appartengono a nessun'altra virtù, come le prostrazioni e simili, nei quali secondariamente consiste la religione. Da ciò risulta anche evidente che l'atto di fede appartiene materialmente alla religione, come gli atti delle altre virtù (...), ma formalmente è distinto dalla religione, avendo per oggetto un'altra ragione formale. La religione si rapporta alla fede anche in un altro modo, in quanto la fede è causa e principio della religione. Infatti nessuno si deciderebbe di rendere culto a Dio se non ritenesse per fede che Dio è creatore, governatore e remuneratore degli atti umani. Ciononostante la religione non è una virtù teologica (*religio non est virtus theologica*), poiché ha per materia quasi tutti gli atti, sia della fede sia delle altre virtù, che però essa offre a Dio come cose dovute; e ha invece Dio per fine. Prestare infatti culto a Dio consiste nell'offrire a lui codesti atti come dovuti».

⁵ Un'altra ragione per concepire la religione come virtù morale (e non teologale) dipende dal fatto che gli stessi pagani, guidati dalla legge naturale, sono capaci di atti di culto. La religione appartiene quindi all'ordine naturale, mentre per le virtù teologali è indispensabile la grazia divina.

⁶ Le *parti potenziali* di una virtù cardinale sono ordinate ad alcuni comportamenti che hanno qualche attinenza con quella determinata virtù, pur non realizzandone in pieno l'essenza. Ad esempio, la capacità di dare buoni consigli (detta "eubulia") è strettamente connessa alla saggezza, anche se non è necessario che un uomo saggio sia sempre un buon consigliere. O ancora: l'atteggiamento virtuoso nei confronti dei genitori si denomina "pietà": esso è una parte potenziale della giustizia, in quanto rende - per così dire - il contraccambio a coloro che ci hanno fatto dono della vita. Tuttavia, appare chiaro che il rapporto con nostro padre e nostra madre non può essere inteso in termini di semplice "dare-avere": è qualcosa che ha a che fare con la giustizia ma, nel contempo, la supera notevolmente.

impossibile per gli uomini rendere a Dio quanto Egli ci dà e secondo la sua Eccellenza. Il nostro debito sorpassa ogni misura poiché Dio è il principio da cui dipendiamo totalmente e poiché Egli è il fine ultimo verso il quale dobbiamo dirigere tutte le nostre scelte.

Tuttavia questo non pregiudica la dignità o preminenza della religione. È vero che, in quanto virtù morale, nell'ordine logico, la religione si trova subordinata sia alla giustizia sia alla prudenza (che è l'auriga di tutte le virtù etiche); ma nell'ordine assiologico la religione è superiore a qualsiasi altra virtù, perché ha per oggetto il culto divino e per fine Dio stesso. Siccome "la religione si avvicina a Dio più strettamente che le altre virtù morali", allora essa "è superiore a tutte le altre virtù morali"⁷.

In conclusione, la religione abbraccia la totalità dell'esistenza umana, sia per gli atti specifici con i quali l'uomo si orienta immediatamente a Dio solo, sia per gli atti delle altre virtù che sono guidati dalla virtù della religione (appartiene infatti alla virtù che mira al fine ultimo di esercitare il suo dettame – *imperium*– sulle virtù che hanno per oggetto ciò che è ordinato al fine). È la prima delle virtù morali in quanto perfeziona e umanizza di più l'uomo. Approfondiamo questo punto.

2. Se la religione è una virtù morale, quale rapporto esiste tra la religione e la natura umana?

Con quest'approccio della religione in quanto virtù morale, ci allontaniamo da una definizione puramente sociologica come insieme dei riti e delle credenze che mette un gruppo sociale in contatto con la divinità, e da una visione meramente psicologica della religione in quanto sentimento religioso, manifestazione della psiche umana.

La virtù della religione mette in evidenza una duplice polarità: quella della verità antropologica e quella, fondatrice, della verità su Dio. La verità su Dio è quella che, prima di qualsiasi rivelazione soprannaturale, è raggiunta dalla ragione umana: una conoscenza naturale, frutto di un'inferenza spontanea, anteriore all'elaborazione filosofica delle prove dell'esistenza di Dio. Invece la verità antropologica è quella che mette in luce l'uomo come essere religioso: l'uomo considera se stesso come un essere debole, mancante, mendicante, pieno di infermità: sulla base di questa riflessione spontanea, egli è spinto a rivolgersi verso l'Essere superiore di cui ha avuto l'intuizione nell'esperienza religiosa. Dopo aver sperimentato questa sua dipendenza ontologica verso l'Essere, egli inizia a conoscerlo e amarlo naturalmente, senza costruzioni elaborate da parte della ragione, e sviluppa in lui il sentimento della riverenza. Si delinea nella natura umana un orientamento verso Dio, come qualcuno da conoscere e da onorare, sotto la forma incoativa di un'inclinazione naturale alla religione, chiamato anche germe della virtù (*semina virtutum*). Poi, con la ripetizione degli atti della religione, si formerà la virtù stessa della religione, sotto la guida della ragione.

Rendendo a Dio l'onore e il culto che a Lui sono dovuti, l'uomo colloca se stesso all'interno di un ordine dettato dalla ragione stessa. La virtù della religione permette così all'uomo di collocarsi al suo vero posto che è quello della creatura – una creatura ragionevole che ha per fine l'unione con Dio. È la ragione naturale stessa che comanda all'uomo di venerare Dio e di renderGli omaggio⁸. Con la virtù della religione, l'uomo assume la sua creaturelità e diviene sempre più uomo. La religione umanizza l'uomo e aiuta l'uomo a prendere coscienza della propria identità metafisica. La religione traduce e esprime in modo autentico la natura dell'uomo; essa è la realizzazione della verità sull'uomo. Pertanto la virtù della religione è richiesta per potere parlare di vero umanesimo.

Alla virtù della religione appartengono quindi due aspetti indissociabili: venerare Dio con l'omaggio a Lui dovuto e manifestare in questo modo la nostra sudditanza⁹.

Tuttavia questa conoscenza di Dio e di sé, questi aspetti interiori della religione non ci sarebbero, se la religione non fosse anche esteriore. Tramite questi atti esteriori, essa svolge una funzione cognitiva e sociale. Gli atti esteriori sono necessari per la religione, siccome tutta la nostra conoscenza proviene dall'esperienza sensibile e, per astrazione, giunge dai sensi alla mente, al livello intellettuale e spirituale.

⁷ Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* II^a-II^{ae} q.81, a.6.

⁸ Le forme e le modalità di questo culto sono determinate dall'istituzione, dal diritto divino o umano; tuttavia tocca alla legge naturale ordinare l'uomo a Dio.

⁹ Si potrebbe dire con Agostino che conoscenza di sé e conoscenza di Dio vanno di pari passo. È il grido del suo cuore: «O Dio che sei sempre il medesimo, che io abbia conoscenza di me, che io abbia conoscenza di te. Ho pregato». (Agostino, *Soliloquia*, II, 1, 1: «*Deus semper idem, noverim me, noverim te. Oratum est*»).

Alle realtà spirituali si giunge come condotti per mano (*manuductione*) da segni esteriori, visibili e tangibili.

La mente umana, per essere unita a Dio, ha bisogno di essere come condotta per mano dalle cose sensibili, perché le realtà invisibili si colgono con l'intelligenza solo mediante quelle visibili¹⁰.

Questi segni esteriori della religione sono essenziali, pur essendo secondari, e possiedono anche una funzione sociale, in quanto rendono pubblicamente visibile l'appartenenza religiosa, agli aderenti e agli non aderenti. La religione esce decisamente dalla sfera privata. Questo non significa che gli atti interiori della religione (devozione, preghiera) non siano per Tommaso i principali, ma solo che senza atti esteriori non si ha quella manifestazione dell'interiorità (devozione, orazione) che è, propriamente parlando, la religione.

Inoltre, la dimensione esteriore trova un riscontro nella sua fondazione morale e legale, essendo il culto un atto "dovuto"¹¹ da parte dell'uomo che è debitore a Dio dell'esistenza e dei beni che riceve. La religione è manifestazione esteriore, pubblica, collettiva, di popolo, fondata su una dimensione legale che è comune per natura a tutti gli uomini. L'essere religioso è dunque una caratteristica che deriva da una legge del suo essere, la legge naturale (nozione fondamentale già presente in Cicerone ad approfondita da Tommaso).

Per riassumere diciamo che la religione si fonda sulla natura razionale dell'uomo e la sua consapevolezza di essere segnato da debolezze e infermità, pur essendo chiamato alla felicità; per questo si rivolge a un Essere superiore chiamato Dio per ricevere aiuto ed assistenza.

3. Da questo rapporto religione – natura umana, cosa possiamo dedurre riguardo all'autenticità di una religione? Esiste una religione vera?

In quanto virtù morale, la religione è una disposizione (*habitus*) naturale: è un rapporto naturale che unisce l'essere intelligente e libero a Dio. Da questa disposizione naturale scaturisce quella istituzione umana a cui si è dato il nome di "religione naturale"¹². Questa nozione non esiste in Tommaso: parla invece della virtù naturale della religione.

Gli antichi, prima della legge (mosaica) offrivano oblazioni, sacrifici e olocausti secondo la loro spontanea devozione, per confessare così, per mezzo delle cose ricevute da Dio e che essi offrivano in suo onore, che adoravano Dio, principio e fine di tutte le cose. Essi istituirono anche delle cose sacre, perché sembrava loro conveniente che per amore di Dio bisognasse distinguere i luoghi riservati al culto divino dagli altri luoghi¹³.

Tommaso formula un giudizio altamente positivo sulla cosiddetta "religione naturale": essa non è un'arbitraria e interessata invenzione dei preti né una seduzione del demonio, come insegneranno molti filosofi e teologi dell'epoca moderna. La "religione naturale" è legittima e doverosa espressione di quel dovere naturale che obbliga l'uomo a rendere culto a Dio. Dal punto di vista del soggetto, l'uomo è legato, rilegato, perché obbligato da un dovere morale: la religione è dovere morale. Dal punto di vista dell'oggetto (come fine), Dio stesso, ancor prima di Mosè, dei Profeti e di Gesù Cristo, è venuto incontro a "uomini dotati di spirito profetico" per aiutare l'umanità "a esercitare un culto verso Dio che fosse conforme al culto interiore e adatto a rappresentare i misteri di Cristo"¹⁴.

Secondo Tommaso, la "religione naturale" esprime una verità metafisica e possiede un valore intrinsecamente positivo: perciò non sarà soppiantata né distrutta, bensì corretta e perfezionata dalla Rivelazione cristiana. Altro punto interessante in Tommaso è l'origine naturale del sacrificio (atto

¹⁰ Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* II^a-II^{ae} q.81, a.7.

¹¹ Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* I^a-II^{ae} q.60, a.3.

¹² Questa espressione "religione naturale" non esiste come tale in Tommaso; è stata coniata da David Hume. Tommaso vuole piuttosto dire che esiste una dimensione religiosa della vita umana, fondata su elementi naturali, cioè una religione praticata anche dai pagani (pur non essendo una religione vera).

¹³ Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* I^a-II^{ae} q.103, a.1, ad 1 e 2.

¹⁴ Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* I^a-II^{ae} q.103, a.1: «Perciò come in principio c'erano tra tutti gli uomini delle norme giudiziali, però non istituite dall'autorità divina, bensì dovute alla ragione umana; così esistevano delle cerimonie, però non determinate dall'autorità di qualche legge, ma secondo la volontà e la devozione degli adoratori di Dio. Siccome però anche prima della legge (mosaica) ci furono degli uomini dotati di spirito profetico, c'è da credere che per ispirazione divina questi si sentissero guidati come da una legge personale a esercitare un culto verso Dio, che era conforme al culto interiore e adatto a rappresentare i misteri di Cristo».

estriore principale della religione) e del sacerdozio: queste istituzioni appartengono all'uomo in quanto uomo.

Quanto alla verità di una religione, si può considerare due aspetti: la verità ontologica o autenticità di una religione e la verità logica oppure quella dei contenuti della dottrina di una religione¹⁵.

Quali sono i caratteri propri della vera religione?

Il criterio primario offerto dall'Aquinate è quello della sua conformità alla legge naturale, quale condizione necessaria di autenticità della religione. Si tratta di una conseguenza diretta della definizione di religione come "atto dovuto" verso Dio, derivante dalla "natura creaturale" dell'uomo. Per cui se una religione si oppone, in qualche misura, alla legge naturale, essa non può essere considerata una vera religione in quanto rinnegherebbe la sua stessa definizione. Tommaso rileva in effetti come la religione e la pietà verso Dio "rendono il dovuto (...) e lo fanno in forza di un obbligo della legge"¹⁶. Le leggi (positive) e la religione non fanno che seguire la natura, nel senso metafisico del termine, e quindi basarsi sulla legge naturale.

Lo stretto legame tra religione vera (autentica) e legge naturale risulta poi esplicito là dove Tommaso tratta del Decalogo, che costituisce la forma rivelata e autorevolmente promulgata da Dio della legge naturale stessa. È proprio a partire dalla formulazione della legge naturale, espressa nel Decalogo, che egli individua anche alcuni caratteri essenziali della religione autentica. Questi caratteri sono indicati nei comandamenti della "Prima Tavola"¹⁷ e risultano essere:

1. il monoteismo che riconosce un unico Dio (il 'vero' Dio) con i Suoi 'veri' attributi¹⁸;
2. il rispetto reverenziale verso Dio che viene indicato riferendosi al "nominare" Dio;
3. il "culto" pubblico indicato come 'santificazione delle feste', con tutte le conseguenze che ne derivano.

Questo criterio tomistico di autenticità della religione può essere recuperato per l'odierna problematica della fondazione e del rispetto dei diritti fondamentali della persona umana, tra i quali occupa un posto centrale la libertà religiosa, la violazione dei quali viene indicata come un indizio di inautenticità di una religione.¹⁹

4. Conclusione: quali sono gli elementi da ricavare da Tommaso per un dialogo fra le religioni?

Da tutta questa riflessione, ricaviamo qualche elemento per un dialogo²⁰ fruttuoso fra le religioni.

Prima di tutto il termine 'dialogo' significa 'mediante la parola', cioè scambio di parole, confronto di ragioni: ci si sposta sul livello razionale per parlare di religione.²¹ Una ragione desiderosa e capace di indagare rispetto al vero, al bene, a Dio stesso. Non riconoscere questo ruolo alla ragione andrebbe a chiudere qualsiasi passo nel dialogo. Se rimaniamo sul piano filosofico, ovvero naturale, bisogna partire dall'uomo, dai suoi desideri e inclinazioni profonde, dalla sua ragione e di ciò che dice la ragione dell'uomo e della sua relazione con Dio. Riconoscere la capacità critica e veritiera della ragione per andare alla ricerca della verità su Dio.

Un secondo elemento necessario per il dialogo è rappresentato dal superamento del relativismo religioso. Quest'ultimo incomincia là dove si afferma che ognuno sceglie il suo Dio secondo la propria personale opinione, secondo il suo sentimento. Non si può dialogare senza ricerca sincera della verità e

¹⁵ Per un approfondimento di questo punto cfr. A. Strumia, *Che cos'è una religione? La concezione di Tommaso d'Aquino di fronte alle domande odierne*, Cantagalli, Siena 2006.

¹⁶ Tommaso d'Aquino, *In III Sententiarum*, dist. 33, q.3, a.4.

¹⁷ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* II^a-II^{ae} q.122, a.1.

¹⁸ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Contra Gentiles*, III, 12, 24.

¹⁹ Cfr. G. Mura, *Introduzione*, in R. Cipriani e G. Mura (a cura di), *Il fenomeno religioso oggi. Tradizione, mutamento, negazione*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, Roma 2002, pp. 21-22, scrive: «Come è possibile oggi considerare la "verità" della religione, o di una "religione", trascurando la questione della sua concezione e del suo rispetto dei diritti umani? La religione, ogni religione, deve passare al vaglio critico dei diritti umani dell'uomo: quale la concezione della donna, della libertà, della persona, della giustizia? Come ha scritto Moltmann, le religioni mondiali oggi devono essere misurate e giudicate prima in chiave metafisica, dal duro tribunale dei diritti umani, perché una religione che non umanizza non può essere "vera" o comunque universale».

²⁰ Sul tema del dialogo religioso, si può leggere E. Martínez, *Los principios del diálogo filosófico y religioso, según santo Tomás*, in «Doctor Communis», 1-2 (2016), pp. 217-236.

²¹ Tommaso parla di dialogo con la parola latina *communicatio*.

senza neanche credere che esiste una verità al riguardo che sia comune per tutti.²² Il dialogo allora si può istituire per confrontarsi sugli argomenti a favore della verità di una religione, individuando gli elementi di verità che diverse religioni hanno in comune ed evidenziando gli elementi erronei, con argomenti razionali e non con pure e semplici prese di posizione.

Un terzo elemento riguarda la fermezza della fede e la chiarezza sulla propria identità religiosa (in specie cristiana). Non si può entrare in dialogo senza preparazione o avendo idee confuse e una fede instabile, perché questo produrrebbe un disorientamento nei dialoganti²³. Vale poi il criterio dell'utilità per i fedeli: con il dialogo non si deve creare confusione inducendo i credenti al relativismo e al dubbio. Per Tommaso, lo scopo del dialogo è di render ragione della verità della fede, sia a coloro che non credono, sia a coloro che, pur credendo, hanno dei dubbi e delle ragioni insicure. Non si può parlare di dialogo se chi lo istituisce non ha certezze riguardo alla propria fede e considera le verità della sua fede come opinioni delle quali si può dubitare. Non ne uscirà nessun bene: finirà per essere controproducente per chi vi assiste.

L'importanza del ruolo della ragione naturale, come fondamento umano universale del dialogo, è messa bene in evidenza da Tommaso come condizione imprescindibile di quest'ultimo. Il relativismo religioso, come indebolimento della ragione naturale, è incapace di fondare un vero dialogo, che ricerca la verità, e quindi è il nemico del dialogo.

Bibliografia

- Agostino, *Soliloquia*, trad. it. di M. Simonetti, Soliloqui, Mondadori 2016.
- J.P. Dougherty, *The Logic of Religion*, The Catholic University of America Press, Washington 2003.
- E. Martínez, *Los principios del diálogo filosófico y religioso, según santo Tomás*, in «Doctor Communis», 1-2 (2016), pp. 217-236.
- G. Mura, *Introduzione*, in R. Cipriani e G. Mura (a cura di), *Il fenomeno religioso oggi. Tradizione, mutamento, negazione*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, Roma 2002.
- A. Strumia, *Che cos'è una religione? La concezione di Tommaso d'Aquino di fronte alle domande odierne*, Cantagalli, Siena 2006.
- Tommaso d'Aquino, *In III Sententiarum*, trad. it. da I. Biffi e R. Coggi, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, ESD, Bologna 2001
- Tommaso d'Aquino, *Summa Contra Gentiles*, trad. it. a cura di T.S. Centi, *La somma contro i gentili*, ESD, Bologna 2000
- Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, trad. it. di T.S. Centi, R. Coggi, G. Barzaghi, *La somma teologica*, ESD, Bologna 2014
- Tommaso d'Aquino, *Super Boethium De Trinitate*, trad. it. di C. Pandolfi, *Commenti ai libri di Boezio*, ESD, Bologna 1997

²² Ne abbiamo un segno a proposito del nome "Dio" attribuito all'Essere superiore: con il nome "Dio", chiunque intende il "vero" Dio, termine che ha essenzialmente lo stesso significato per tutti, indipendentemente dal fatto che tale appellativo possa essere erroneamente attribuito non a Dio, bensì ad un idolo (Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* I^a q.13, a.10, ad 1). Quindi non si può parlare di religione vera solo "soggettivamente": la vera religione è quella che tributa al vero Dio il culto dovuto.

²³ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* II^a-II^{ae} q.10, a.9.