



2019 | LXXXV | 1

Lateranum

FACOLTÀ DI TEOLOGIA

Una ragione per credere

“Fides et Ratio”
venti anni dopo

a cura di
Pierluigi Sguazzardo



Lateran University Press

Lateranum

a cura della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università Lateranense

Sito web della rivista / Journal website: <http://press.pul.it/lateranum/index.html>

Direttore / Editor: lateranum-direttore@pul.it

Segreteria / Secretary: lateranum-segreteria@pul.it

Redazione / Editorial Office:

Pontificia Università Lateranense

Facoltà di S. Teologia

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Inviare i libri per recensioni al Direttore / *Send books for review to Editor*

Abbonamenti / Subscriptions:

Lateran University Press

Ufficio Abbonamenti

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Tel. +39 06/69895688 – Fax +39 06/69895501 – E-mail: promozionelup@pul.it

Quote 2019 / Prices 2019:

Abbonamento annuo Italia (3 numeri) / *Annual subscription in Italy:* 75,00 €

Abbonamento annuo Estero / *Annual subscription international:* 120,00 €

Un fascicolo Italia / *Single issue in Italy:* 30,00 €

Un fascicolo Estero / *Single issue international:* 42,00 €

La rivista ha periodicità quadrimestrale. L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno. I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati presso l'Ufficio Abbonamenti entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.

The journal is published three times per year. The annual subscription period begins on 1 January. Issues not received by subscribers must be claimed through the Subscriptions Office no later than 15 days following receipt of the consecutive issue.

Il versamento delle quote degli abbonamenti può essere effettuato con le seguenti modalità / *Payment can be made:*

- tramite il versamento su conto corrente (solo Italia) / *by transfer to this account (only in Italy):*
c.c. n. 76563030

- tramite bonifico bancario / *by bank transfer:*
Banco Posta – Poste Italiane S.p.A. – Direzione Operazioni
IBAN: IT23N0760103200000076563030

- tramite bonifico bancario internazionale / *by international bank transfer:*
IBAN: IT23N0760103200000076563030
BIC-SWIFT: BPPIITRRXXX

intestato a / *payable to:*

Pontificia Università Lateranense – Editoria

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

specificando come causale del versamento “Abbonamento Lateranum” e l'annata di riferimento / *specifying as reason for payment “Abbonamento Lateranum” and its respective year.*

www.e-lup.com

ISBN ePUB 978-88-465-1263-5

ISBN PDF 978-88-465-1264-2

© COPYRIGHT 2019 – ISBN 978-88-465-1256-7

ISSN 1010-7215

LATERAN UNIVERSITY PRESS

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

PIAZZA S. GIOVANNI IN LATERANO, 4

CITTÀ DEL VATICANO

LATERANUM

Rivista internazionale
a cura della Facoltà di S. Teologia
della Pontificia Università Lateranense

Fondata nel 1934 come Collana di Studi
dal 1976 periodico quadrimestrale

G. Lorizio (Italia) - Direttore

Redazione

A. Schütz (Germania), P. Sguazzardo (Italia) - Segretari

G. Pulcinelli (Italia), G. Tangorra (Italia), L. Žak (Slovacchia)

Comitato scientifico

N. Ciola (Italia), Ph. Chenaux (Svizzera), R. Ferri (Italia),

A. Lameri (Italia), N. Loda (Italia),

L.M. De Palma (Italia), A. Pitta (Italia)

Identità e missione

La rivista pubblica articoli, note, recensioni e segnalazioni in conformità alla propria *missio* istituzionale di presentare a livello internazionale la ricerca scientifica dei docenti della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, attività impostata nello spirito e secondo le indicazioni del Concilio Vaticano II, sviluppata nell'ottica di un ampio confronto interdisciplinare e realizzata con il desiderio di contribuire al *dialogus salutis* della Chiesa con la cultura.

La rivista accoglie, inoltre, contributi dei docenti degli Istituti teologici di tutto il mondo che a vario titolo sono associati alla stessa Facoltà, dei docenti esterni che partecipano ai progetti delle Aree di ricerca lateranensi, come anche di quegli studiosi ai quali la Direzione della rivista rivolge un invito a collaborare, in virtù dell'originalità e dell'alta qualità del loro lavoro scientifico.

Essa è indirizzata agli specialisti in discipline teologiche, bibliche, patristiche e storiche, aspirando tuttavia a entrare in dialogo con tutti coloro che si interessano sia degli argomenti appartenenti alla ricca tradizione del vivere e sapere cristiano, sia delle prospettive interpretative che tale tradizione offre, in vista della ricerca di soluzioni teoretiche e pratiche alle grandi problematiche e alle istanze del mondo contemporaneo.

Il contenuto di *Lateranum* è indicizzato (completamente o parzialmente) o fatto oggetto di abstract analitici nei seguenti strumenti di ricerca:

Elenchus bibliographicus - Ephemerides Theologicae Lovanienses (Leuven - Belgique)

Dialnet (Fundación Dialnet, Universidad de La Rioja - España)

Index theologicus (Eberhard Karls Universität Tübingen - Deutschland)

BIBP (Bibliographic Information Base in Patristics - Canada)

BILDI (Katholisch-Theologische Fakultät Innsbruck - Österreich)

Progetto Riviste online (a cura di F. Testaferri, Italia)

CIAPh - Centro Italiano dell' *Année Philologique* (Univ. degli Studi di Genova, Italia)

ACNP - *Catalogo Italiano dei Periodici* (Università di Bologna, Italia)

Religion and Philosophy Collection

Identity and mission

The journal publishes articles, notes and book reviews in conformity with its own *mission* to share and disseminate, at an international level, the scholarly research and reflections of the Faculty of Theology at the Pontifical Lateran University. Adhering to the spirit and directives of the Second Vatican Council, this activity provides a broad interdisciplinary approach with the intent of contributing to the *dialogus salutis* of the Church and culture.

The journal invites contributions from instructors at associated theological faculties throughout the world and also from outside instructors who collaborate with the various research projects of this University, and finally from scholars who are invited by the Editor to contribute, in view of the originality and high quality of their scholarly work.

The journal serves a readership specialised in theological, biblical, patristic and historical disciplines, as it aspires to enter into dialogue with all who are interested in arguments pertaining to the rich tradition of the Christian way of living and knowing, as well as with all who are concerned with the interpretative possibilities that this tradition offers in the search for theoretical and practical solutions to the great problems and demands of the contemporary world.

The contents of *Lateranum* are indexed (completely or partially) or abstracted in the following resources:

SOMMARIO

Editoriale	7
Introduzione	
GIANLUIGI PASQUALE, <i>Una ragione per credere: Fides et Ratio vent'anni dopo</i>	11
Relazioni	
ACHIM SCHÜTZ, <i>Glauben – Der im höchsten Sinne qualifizierende Akt des Homo humanus</i>	17
GIOVANNI SALMERI, <i>La fede come atto umano. Una riflessione a partire da Giovanni Duns Scoto</i> (discussant)	35
RINO FISICHELLA, <i>“Fede” e “ragione”</i> : perché la Rivelazione apre alla ragione	51
GIANLUIGI PASQUALE, <i>Il concetto di Rivelazione nella storia e come storia: quello che “apre alla ragione”</i> (discussant)	67
LEONARDO MESSINESE, <i>La fede dinanzi all’affermarsi della scienza in Europa</i>	73
GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, <i>La fede dinanzi all’affermarsi delle scienze in Europa</i> (discussant)	105
GIUSEPPE LORIZIO, <i>“Actus [autem] credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem”</i> . Il realismo della fede	109

PATRIZIA MANGANARO, <i>Il realismo della filosofia. Sul pensare finito l'infinito</i> (discussant)	133
VINCENT HOLZER, <i>La raison à l'épreuve de la christologie</i>	147
PIERLUIGI VALENZA, <i>Teologia e filosofia della religione di fronte alla rivelazione: un destino parallelo?</i> (discussant)	163
FLAVIA MARCACCI, «Gaudium aude!». <i>Fides et ratio venti anni dopo come metodo per la ricerca nelle università</i>	171
MASSIMO EPIS, <i>Il pensare teologico nell'ambito dell'università</i> (discussant)	189
Conclusion	
GIANLUIGI PASQUALE, <i>Una ragione per credere: Fides et Ratio vent'anni dopo</i>	197
Indice	201

EDITORIALE

In tempi in cui si discetta e si blatera a proposito di post-verità, di fake-news e di nuovo realismo, potrebbe risultare anacronistico il confronto con l'enciclica promulgata da Giovanni Paolo II venti anni or sono, dal titolo *Fides et ratio*. Eppure, proprio in un contesto, sia culturale che ecclesiale come quello attuale, sembra utile, anzi necessario tentare di interpretare questo testo, anche per superarlo, ma soprattutto per accompagnare la fede e la ragione, affinché non prestino entrambe il fianco a nessun genere di fondamentalismo sia credente che laicista.

Del resto la vicenda del rapporto fra Chiesa cattolica e filosofia moderna e contemporanea ha del paradossale, ma si tratta del paradosso capace di destare stupore e suscitare attenzione in chi è disposto a leggere e interpretare senza fuorvianti precomprensioni tale vicenda. Allorché infatti la ragione esprime la propria presunzione di “conoscere il tutto” (F. Rosenzweig) e quindi assume un atteggiamento di dominio sul reale e l'umano, il Magistero della Chiesa è lì a ricordarle i propri creaturali limiti e a farle prendere coscienza della propria radicale infermità (un esempio fra tutti la critica al razionalismo contenuta nella *Dei Filius* del Vaticano I), quando invece la ragione si autoflagella ritenendosi incapace di conoscere alcunché ed assumendo un atteggiamento rinunciatario di fronte alle grandi domande metafisiche, che comunque abitano la coscienza di ogni essere pensante («chi sono? da dove vengo e dove vado? perché la presenza del male? cosa ci sarà dopo questa vita» FeR 1), allora la Chiesa le rammenta che non può abdicare al proprio ruolo e alle proprie prerogative e a spronarla perché osi l'avventura del sapere (basterà ricordare le critiche al fideismo da parte del Magistero ecclesiale).

L'enciclica di cui abbiamo celebrato il ventennale, muove piuttosto nella seconda direzione, senza naturalmente dimenticare i rischi derivanti da assurde pretese razionalistiche, e quindi incoraggia il pensiero ad esprimersi al meglio in questo momento di trapasso culturale, che la *Fides et ratio* non esita a chiamare di postmodernità, indicandone limiti e potenzialità (cf. FeR 91). Da questo punto di vista va certamente salutato con interesse il fatto che, quando appunto si accinge ad offrire indicazioni relative al postmoderno, l'enciclica adotti un approccio tale da dirimere l'annosa questione che vede contrapporsi il fronte di coloro che leggono la formula (ed evidentemente anche il suo contenuto) in senso meramente congiunturale, sostenendo quindi che il termine stia a designare un fenomeno passeggero o una sorta di moda culturale, priva

di prospettive di lungo respiro, e quanti al contrario ritengono che il postmoderno sia invece il nome, se non di una nuova epoca, dato l'imbarazzo stesso a trovare una parola adeguata per questo nostro tempo (postmoderno infatti dice semplicemente rapporto di contiguità cronologica e di superamento antitetico della modernità), almeno di un momento di trapasso epocale, tale da incidere profondamente sulla cultura e sulle coscienze dei nostri contemporanei. *Fides et ratio*, pur con le dovute cautele, non ha timore di parlare di "epoca della postmodernità", nella quale emergono fattori autenticamente "nuovi", «capaci di determinare cambiamenti significativi e durevoli» (FeR 91). E in questa prospettiva la parabola del trapasso dalla modernità alla postmodernità sembra potersi adeguatamente, anche se non esaustivamente, designare nei termini del passaggio dal *sistema* al *frammento*, e, in direzione antropologica (e sempre col ricorso a Rosenzweig), dalla figura dell'"uomo col suo bel ramo di palma", che procede attraverso l'esercizio di una ragione capace di vincere ogni battaglia, all'"io polvere e cenere", conscio della propria radicale caducità e temporalità, nonché della infermità del proprio pensiero e della propria ragione in ordine alla conoscenza della verità. Certo oggi abbiamo piuttosto a che fare con quella che R. Mordacci ha definito la "condizione neo-moderna", ma proprio in questa prospettiva si rende necessaria una riflessione come quella messa in campo dall'enciclica.

È convinzione profonda della Chiesa che la fede e la ragione possano reciprocamente fecondarsi e per questo debbano armonicamente convivere in un pensiero credente che di volta in volta assumerà connotazioni filosofiche o teologiche, ma che dovrà comunque innestarsi in un orizzonte sapienziale unitario, onde evitare il pericolo, appunto postmoderno, di una esasperata frammentazione: «La settorialità del sapere, in quanto comporta un approccio parziale alla verità con la conseguente frammentazione del senso, impedisce l'unità interiore dell'uomo contemporaneo. Come potrebbe la Chiesa non preoccuparsene? Questo compito sapienziale deriva ai suoi Pastori direttamente dal Vangelo ed essi non possono sottrarsi al dovere di perseguirlo» (FeR 85).

In questo senso – come abbiamo cercato di mostrare nella nostra riflessione e in diverse altre occasioni – l'*incipit* dell'enciclica può davvero costituirne la chiave di lettura più adeguata: «La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità» (FeR 1). Il testo, infatti, da un lato costringe ad evitare ogni forma di integralismo, sia da parte della fede nei confronti della ragione (integralismo fideistico), sia da parte della ragione nei confronti della fede (integralismo razionalistico), ma nello stesso tempo propone una visione contemplativa della verità, nella quale vengano dissolte tutte le forme di pensiero dominante o calcolante e si esprima in tutta la sua arricchente potenza il pensiero meditante, che se è davvero tale

non potrà non assumere come proprio punto di Archimede la Rivelazione, che, nel quadro della *Fides et ratio*, è chiamata al ruolo di principio orientante non solo il sapere teologico, ma anche quello filosofico.

La scelta di porre al centro la rivelazione ci sembra oltremodo significativa e tale da conferire al percorso un reale e decisivo orientamento, capace di interpellare il pensiero filosofico della modernità compiuta, della postmodernità e della neo-modernità, che non di rado affronta con le proprie categorie e le proprie metodologie proprio questa tematica fondamentale della teologia cristiana. E tuttavia questa scelta non implica una vera e propria svolta, bensì include una posizione ben nota in campo cattolico in ordine al problema della verità, secondo cui questa si definisce per la sua capacità di *adaequatio rei et intellectus*. Ecco come si esprime il documento a questo proposito: «Questo ruolo sapienziale non potrebbe, peraltro, essere svolto da una filosofia che non fosse essa stessa un sapere autentico e vero, cioè rivolto non soltanto ad aspetti particolari e relativi – siano essi funzionali, formali o utili – del reale, ma alla sua verità totale e definitiva, ossia all’essere stesso dell’oggetto di conoscenza. Ecco, dunque, una seconda esigenza: appurare la capacità dell’uomo di giungere alla *conoscenza della verità*; una conoscenza, peraltro, che attinga la verità oggettiva, mediante quella *adaequatio rei et intellectus* a cui si riferiscono i Dottori della Scolastica. Questa esigenza, propria della fede, è stata esplicitamente riaffermata dal Concilio Vaticano II: L’intelligenza, infatti, non si restringe all’ambito dei fenomeni soltanto, ma può conquistare la realtà intelligibile con vera certezza, anche se, per conseguenza del peccato, si trova in parte oscurata e debilitata» (FeR 82). L’orizzonte rivelativo lungi quindi dall’escludere quello adeguativo lo include e lo potenzia, sicché la verità come *revelatio* comprende ed esige la verità come *adaequatio* quale sua condizione di possibilità e di capacità di attingere la cosa stessa e non semplicemente il suo manifestarsi.

Risulta programmatico e decisivo quel passaggio dell’enciclica nel quale, dopo aver messo in guardia dall’adozione di un pensiero meramente fenomenista e quindi relativista, viene affidato agli intellettuali cattolici un compito tanto arduo quanto affascinante e comunque imprescindibile: quello di percorrere senza cedimenti il travagliato, ma non impossibile cammino, che dal fenomeno conduce al fondamento, dal significato al senso, dalla serie dei come a quella dei perché: «Una grande sfida che ci aspetta al termine di questo millennio è quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal *fenomeno* al *fondamento*. Non è possibile fermarsi alla sola esperienza; anche quando questa esprime e rende manifesta l’interiorità dell’uomo e la sua spiritualità, è necessario che la riflessione speculativa raggiunga la sostanza spirituale e il fondamento che la sorregge. Un pensiero filosofico che rifiutasse

ogni apertura metafisica, pertanto, sarebbe radicalmente inadeguato a svolgere una funzione mediatrice nella comprensione della Rivelazione» (FeR 83).

I contributi offerti nell'ambito del convegno, promosso dalle Facoltà di Teologia e di Filosofia della nostra Università, non si sono limitati all'esegesi dell'enciclica, ma hanno tentato, a partire dalle diverse competenze dei relatori, di muovere da essa per affrontare una serie di problematiche di grande attualità e intorno alle quali c'è ancora molto da riflettere e dialogare fra filosofi e teologi, secondo il paradigma di quella "cultura dell'incontro", tanto cara a papa Francesco, che l'ha riproposta e ribadita nella sua recente visita alla Lateranense del 26 marzo 2019.

UNA RAGIONE PER CREDERE: *FIDES ET RATIO* VENT'ANNI DOPO

INTRODUZIONE

*Gianluigi Pasquale**

«Ogni essere che comincia e finisce, comincia e finisce quando la tua ragione eterna riconosce che doveva cominciare o finire; la tua ragione dove nulla comincia né finisce. Questa ragione, appunto, è il tuo Verbo che è anche il principio, perché anche ci parla. Parlò nel Vangelo mediante la carne e risuonò esteriormente agli orecchi degli uomini, affinché credessero in lui e lo cercassero in sé e lo trovassero nella verità eterna, dove il buono e unico Maestro istruisce tutti i suoi discepoli. Lì odo la tua voce, Signore, la quale mi dice che chi ci parla ci istruisce, chi non ci istruisce, per quanto ci parli, non ci parla. Ora chi ci istruisce se non la Verità immutabile? Anche quando siamo ammoniti da una creatura mutabile, siamo condotti alla Verità immutabile, dove davvero impariamo rimanendo immoti. Ci prende la gioia alla voce dello sposo, che ci restituisce a colui da cui veniamo. Perciò è il principio. Se non fosse stabile, mentre noi erriamo, non avremmo dove ritornare. Invece, quando torniamo dai nostri errori, torniamo appunto perché conosciamo, e conosciamo perché lui ci insegna in quanto è il Principio che ci parla»¹.

È certamente questo breve, ma intenso brano tratto dall'XI *Libro* delle *Confessioni* del vescovo Sant'Agostino (354-430) quello che, probabilmente, può meglio introdurre i lavori a questo Congresso Internazionale che abbiamo voluto fosse celebrato proprio in questa Pontificia Università Lateranense con il titolo: «Una ragione per credere: *Fides et ratio* vent'anni dopo». Prima di accennare allo scenario storico di questo ventennale che ci distanzia dalla firma dell'Enciclica *Fides et ratio* (14 Settembre 1998), la più lunga scritta da San Giovanni Paolo II (1920-2005) e dedicata ai rapporti tra fede e ragione, è necessario compiere un piccolo passo indietro, ricordando altri due *Atti Accademici* celebrati in questa Pontificia Università, direttamente attinenti all'argomento che ci interessa. Nel 2003, a cinque anni dalla pubblicazione, si

* Docente incaricato di *Teologia*, Facoltà di Teologia, PUL.

¹ AGOSTINO D'IPPONA, *Confessionium Libri XIII*, [l. 11, c. 8, 10], ed. L. VERHEIJEN, (Corpus Christianorum. Series Latina), Brepols, Tournolthi 1969, 199.

tenne un primo Convegno Internazionale, convogliato, poi, nella pubblicazione del volume degli *Atti* due anni dopo con il titolo: *Il desiderio di conoscere la verità*², e curato dai Colleghi Antonio Livi e Giuseppe Lorizio. Un successivo Convegno si tenne, sempre qui alla Lateranense nel 2008, a dieci anni dalla promulgazione dell'Enciclica, dal titolo emblematico: *Fiducia nella ragione*, i cui *Atti*, anche per quell'occasione, videro la luce due anni dopo, nel 2010³. A parte qualche sporadica pubblicazione, non necessariamente di indole scientifica, è soltanto in questo anno 2018 che si è registrata una rinnovata polarizzazione di interesse, creatosi attorno all'Enciclica *Fides et ratio* con almeno – per quanto riguarda l'Italia – tre *Giornate di Studio*, tenutesi due qui a Roma e una a Milano⁴.

Con questa breve ricostruzione si intende esattamente dichiarare che anche questo terzo Convegno Internazionale, si inserisce appieno nello *specimen* teologico e filosofico della *Scuola Lateranense*, essendo consapevoli, da una parte, che proprio questa Enciclica ha ancora molto – se non addirittura parecchio – da dire, ma anche, d'altro canto, che il “cambiamento d'epoca”, di cui tutti noi non siamo solo inermi spettatori, ci impone la «rivisitazione del tema stesso della verità e del suo fondamento in rapporto alla fede» – come dichiarava in maniera quasi profetica il n. 6 dell'Enciclica⁵. Se non altro perché, come

² A. LIVI - G. LORIZIO (edd.), *Il desiderio di conoscere la verità. Teologia e filosofia a cinque anni da Fides et ratio*, LUP, Città del Vaticano 2005, 536. Intervenero R. Fisichella, A. Livi, G. Lorizio, E. Berti, M. Seckler, R. McNerny, R. Bodei, G. Sala, H.J. Pottmeyer, L. Kamykowski, S. Pié-Ninot, G. Narcisse, C. Izquierdo, E. Hermes, P. Selvadagi, B.M. Lubardič, F. Botturi, D. Antiseri, V. Possenti, A. Sabetta, con la divisione in una prima parte: *Verità di fede e verità di ragione*; in una seconda parte: *Dimensione storica*; in una terza parte: *Vicende e protagonisti*; in una quarta parte: *Fides et ratio, un programma per il dialogo*; e una quinta parte: *Teologia e filosofia a partire da Fides et ratio*.

³ PH. CAPELLE-DUMONT (ed.), *Fiducia nella ragione. Convegno in occasione del X anniversario dell'enciclica Fides et ratio. Conferenza inaugurale di Papa Benedetto XVI*, LUP, Città del Vaticano 2010, 278, divisa in tre sezioni. Una prima sezione, il *Campo storico* con interventi di T. Bertone e V. Possenti; una seconda, il *Campo antropologico e politico* con interventi di A. Zichichi, P. Manent e M. Konrad; una terza sezione, il *Campo metafisico*, con interventi di K. Tarnowski, J. Greisch; una quarta sezione, il *Campo teologico* contenente un solo intervento, quello di R. Ferrara; una quinta sezione, il *Campo istituzionale e pedagogico* con interventi di Ph. Capelle-Dumont e di R. Fisichella; una sesta sezione dal titolo *Nuove articolazioni. Tavola rotonda*, con interventi di J.-L. Bruguès e di F. Jacques, L. Clavell, N. Fischer; e le *Conclusioni* di M. Sanchez Sorondo.

⁴ Una Giornata di Studio si è celebrata nella Facoltà di Filosofia della Pontificia Università di San Tommaso d'Aquino in *Urbe* (interventi di G. Müller, C. Morerod, S.T. Bonino, B. Blankenhorn, I. Camp, J. D'Amecourt, W. Senner, W. Giertych, M. Paluch) il 23 Febbraio 2018. Una seconda “per Docenti” nella Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale in Milano l'8 Maggio 2018 (interventi di E. Gabellieri, E. Campagnoli e G. Trabucco): cf. E. GABELLIERI, *Un filosofo rilegge Fides et ratio*, in *Teologia* 43 (2018), 149-170. Una terza tavola rotonda nella Pontificia Università della Santa Croce in Roma il 17 Ottobre 2018 dal titolo: *L'accesso a Dio oggi. Sfide e prospettive nel ventennale della Fides et ratio* (con I. Yarza, F.F. Labastida, J.J. Sanguineti, R. Di Ceglie, G. Tanzella-Nitti, A. Matteo e M. Vanzini).

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Enciclica circa i rapporti tra fede e ragione «Fides et ratio»* (14.09.1998), in *AAS* 91 (1999) 5-88.

sentiremo per proporre soltanto una tutt'altro che banale esemplificazione, per la prima volta nel 2018 viviamo assieme a credenti adulti appartenenti alla “generazione zero”, essendo nati nell'anno duemila. Un *primum* di non poco conto, anche dal punto di vista ecclesiale e sociale.

Il *metodo* scelto in questa occasione è fortemente *interdisciplinare*, non soltanto perché vengono coinvolte appieno le due Facoltà, quella di Teologia e di Filosofia, che più direttamente dovrebbero interessarsi alla “fede” e alla “ragione”, e viceversa, cooptando Colleghi e Colleghe – quest'ultima è per davvero e in questa Sede una positiva *res nova* –, ma anche per la scelta, opportunatamente valutata, di invitare Studiosi da altre Università cosiddette “laiche”, in Italia e dall'estero, intercettando, così, quanto ultimamente ed espressamente auspicato dal magistero di Papa Francesco nella Costituzione Apostolica *Veritatis Gaudium*⁶. Questo approccio interdisciplinare e transculturale si ravvisa semplicemente osservando il programma del Convegno, là dove si noterà il tentativo nell'aver cercato di creare una “combinazione” tra una relazione a carattere teologico, e la relativa rilettura filosofica del *discussant*⁷, per quanto possibile, rimandando anche ad alcune *Conclusioni* alla fine.

Non è compito, invece, di questa *Introduzione* ai lavori anticipare i *contenuti*. Ci può tuttavia, ma per converso, essere d'aiuto un'osservazione di Michael Polany (1891-1976), il quale leggendo durante un periodo di malattia il volume di Joseph Pieper (1904-1997) *Scholasticism*⁸, chiosò così:

«ho potuto apprendere che il conflitto tra fede e ragione, evocato oggi dalle scienze naturali, non è altro che una variazione moderna di un problema che, sin dalla nascita del pensiero filosofico avvenuta 2500 anni fa, ha occupato il pensiero degli uomini in forme diverse. Noterete che datando la nascita della filosofia al VI secolo a.C. ho localizzato questo evento in Grecia e, più precisamente, nella Ionia e nelle isole greche. So che questo assunto potrebbe essere contestato, ma non argomenterei a suo favore. Sarà sufficiente notare che, in base alla mia teoria, l'apprensione che abbiamo in Europa in merito alla relazione tra fede e ragione è il lascito di una particolare *famiglia intellettuale*. La scienza moderna ha recentemente diffuso a livello planetario questa preoccupazione, benché essa non sia mai stata presente nel pensiero cinese o in quello induista. Essa si è originata in quella

⁶ FRANCESCO, *Costituzione Apostolica sulle Università e Facoltà ecclesiastiche «Veritatis Gaudium»* (07.12.2017), n. 3.

⁷ Ciò ha lo scopo, tra l'altro, di valutare meglio il motivo per cui almeno in due casi l'Enciclica *Fides et ratio* definisce ragione e fede come due realtà tra di loro eterogenee ed anche asimmetriche: cf. A. MILANO, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, EDB, Bologna 1999, 36.

⁸ Cf. J. PIEPER, *Scholasticism. Personalities and Problems of Medieval Philosophy*, translated by R. & C. WINSTON, Pantheon Books, New York (NY) 1960 (il volume, originariamente in lingua tedesca, è apparso nello stesso anno: ID., *Scholastik. Gestalten und Problemen der mitteralterlichen Philosophie*, Kösel Verlag, München 1960).

parte di umanità culturalmente localizzata in Europa, destandole la preoccupazione per due millenni e mezzo»⁹.

Ora, proprio perché la scienza moderna ha diffuso a livello planetario la “preoccupazione” europea – se tale è – di far dialogare fede e ragione, risulta oltremodo più interessante ridiscuterne il rapporto, appunto, a vent’anni dall’Enciclica *Fides et ratio*, non escludendo, almeno per via ipotetica, che tali due semantemi abbiano subito una metamorfosi ermeneutica, che, pertanto giustifica, adesso, la scelta del titolo di *questo* Congresso Internazionale: *Una ragione per credere. Fides et ratio vent’anni dopo*, di cui ora apriamo i lavori.

Gianluigi Pasquale OFM Cap.
g.pasquale@pul.it
Pontificia Università Lateranense
Piazza san Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

⁹ M. POLANYI, *Fede e ragione*, Morcelliana, Brescia 2012, 151-152 (Pubblicato per la prima volta in *The Journal of Religion* 41 [1961], 237-247 e ripubblicato poi nel volume *Christian in a Technological Era*, Secular Press, New York [NY] 1964, e nella seconda raccolta del 1974 *Scientific Thought and Social Reality. Essays by Michael Polanyi*, a cura di F. SCHWART, International Universities Press, New York [NY] 1974, 116-130. Sostanzialmente identico, ma con il titolo *Scientific Revolution* è apparso nel 1961 in *The Student World* 54 [1961/3] 287-302 e nella raccolta *Society, Economics and Philosophy, Selected Papers*, edited and introduced by R. T. ALLEN, Transaction Publishers, London 1997, 329-343. La traduzione della realizzazione del saggio è descritta in W. T. SCOTT - M. X. MOLESKI, *Michael Polanyi, Scientist and Philosopher*, Oxford University Press, Oxford 2005, 245).

RELAZIONI

GLAUBEN – DER IM HÖCHSTEN SINNE QUALIFIZIERENDE AKT DES *HOMO HUMANUS* EIN PHÄNOMENOLOGISCH-THEOLOGISCHER ANGANG

*Achim Schütz**

Eine erste Annäherung an das gesetzte Thema mag der Verweis auf eine zentrale Einsicht im Denken Simone Weils eröffnen¹. Sie spricht von zwei gegenläufigen Tendenzen, welche die Wirklichkeit im Ganzen und das Profil des Menschen im Besonderen kennzeichnen. Auf der einen Seite gibt es die Schwerkraft, auf der anderen eine Dynamik, welche sich als Erhebung bzw. Gnade fassen lässt². Diese bildet sich als Bewegung nach oben, jene prägt sich als Neigung nach unten hin aus. Alles Geschehen im weltlich Konkreten ist in die Spannung hineingestellt, welche sich aus dieser grundsätzlichen Polarität ergibt. Nicht zuletzt der Mensch hat sich mit der solcherart alles prägenden Dialektik ins Benehmen zu setzen. Protologisch gewendet handelt es sich einmal um eine auferbauende Kraft, das andere Mal um eine nieder- bzw. erdrückende. Dort geht es um qualifizierende Gestaltung, hier um Zersetzung und Abqualifizierung. Die Wahl besteht zwischen einer Form der Machtausübung, die den Menschen groß sein lässt und somit seine Würde wahrt, und präpotenten Verhaltensweisen, die klein machen bzw. verflachen wollen. In dieser Hinsicht stehen sich die Gebärde der Hebamme und eine diktatorische Einebnung gegenüber. Es geht um die Förderung von Leben oder dessen Nivellierung auf die platte Ebene alleinigen Überlebens. Jeder Einzelne hat die Wahl. Und der Frage, wie bzw. woran jemand glaubt, kommt vor diesem Hintergrund eine fundamentale Bedeutung zu.

Niemand ist in der Lage, nicht an irgendetwas oder irgendjemanden zu glauben. Es geht grundsätzlich und generell darum, welchen Größen Wichtigkeit und dominierender Einfluss beigemessen wird. Glauben – im allgemein

* Professor auf dem *Lehrstuhl für Theologische Anthropologie und Eschatologie* an der Theologischen Fakultät der Päpstlichen Lateranuniversität.

¹ Vgl. die grundsätzliche Dialektik in S. WEIL, *Schwerkraft und Gnade*, Piper, München - Zürich 1989.

² Eine systematisch-phänomenologische Neubestimmung der *gratia gratis data* legt vor G. DE CANDIA, *Il peso liberante del mistero. Saggio sulla grazie del necessario*, Cittadella (PG), Assisi 2011, 438ff.

menschlichen Sinne verstanden – hat zunächst und vor allem einmal mit dieser Logik zu tun. Ein je ganz persönliches System von Wertigkeiten entsteht. Damit dies nicht unterschwellig oder unbewusst geschieht, muss der Mensch sein jeweils unverwechselbares Glauben als einen in Freiheit verfügbaren Akt gestalten³. Verhängnisvollerweise zeichnet sich das Deutsche unter dieser Rücksicht als eine wenig differenzierende Sprache aus; darauf weist nachdrücklich Lehmann hin⁴. Das Glauben an und für sich deckt ein weit aufgefächertes Feld an überaus unterschiedlichen Phänomenen ab; der ausdrücklich religiöse Glaube ist nur eine Form unter vielen. Vom Aberglauben über mannigfaltige Arten des Alltagsglaubens bis hin zu den verschiedenen Traditionen der großen Religionen reichen die Optionen, denen gemäß der Einzelne sich auf etwas oder jemanden hin orientiert, dem er Wert und Bedeutung zuschreibt. Glauben ist in seinem Kern ein Beimmessen, eine Haltung, aus der heraus einer Wirklichkeit Wichtigkeit zukommt. Vieles, wenn nicht alles hängt nun davon ab, worauf hin diese Orientierung erfolgt.

In diesem Zusammenhang ist eine Einsicht Spaemanns richtungsweisend⁵. Der Unterschied zwischen *etwas* und *jemand* darf in seiner allumfassenden Tragweite nicht unterschätzt werden. Und dies gilt besonders im Hinblick auf das Glauben. Wer sich an *etwas* bindet, diesem gar außerordentliche Bedeutung in seinem Dasein gibt, wird selbst nur allzu leicht von der Logik des Dinghaften erfasst. Glauben kann den Menschen verhärten und zu Stein werden lassen. Dieser Prozess führt zu einer ideologischen Grundhaltung, die den Betroffenen unter das Niveau seiner wahren Menschlichkeit fallen lässt. Glauben an und für sich ist also ein sehr ambivalentes Phänomen: Glaubend kann der Einzelne an Menschlichkeit verlieren oder diese in ihrer vollen Größe durchgestalten. Es handelt sich um eine Frage der Identitätsstiftung. Die glaubende Bindung an ein echtes personales Gegenüber lässt den Menschen humaner werden. Dies gilt zunächst gemäß der horizontalen Logik im Blick auf andere Subjekte; im christlichen Glauben entfaltet sich diese Wahrheit dann in Ausrichtung auf ein absolutes und göttliches Gegenüber.

Im Rahmen der nachfolgenden Überlegungen soll neben der christlichen Tradition ausdrücklich nicht auf andere Formen des religiösen Glaubens eingegangen werden. Wenn von Glauben im vertikalen Sinne gesprochen wird, steht immer dessen christliche Prägung vor Augen. Mit dieser spezifisch zu-

³ Siehe dazu P. BIERI, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, Hanser, München - Wien 2001, 165-229.

⁴ Vgl. K. LEHMANN, *Glaube*, in H. KRINGS - H. M. BAUMGARTNER - C. WILD, *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Kösel, München 1973, 596-605, hier besonders 597f.

⁵ Vgl. R. SPÄMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Cotta'sche Buchhandlung, Stuttgart 1996.

geschnittenen Ausrichtung gliedern sich die Ausführungen in verschiedene Etappen eines systematischen Angangs auf. Zunächst sollen in aller Knappheit einige zentrale Aussagen der Enzyklika *Fides et ratio* in den Blick genommen werden. Anschließend wird es darum gehen, zu einer umfassenden Definition des *homo humanus* vorzustoßen. Darauf folgt eine beschreibende Einordnung menschlicher Existenz in den Kontext wahrer Lebendigkeit. Dies wiederum führt zur Erhebung des Glaubens als dynamische und formende Wirklichkeit. Überlegungen zur grundsätzlichen Spannung zwischen Inhalt und Akt strukturieren den Befund dann weiter durch. Abgerundet werden die Ausführungen durch einen Epilog zum lesenden bzw. erlesenen Menschen.

Diese Übersicht macht deutlich, dass im Folgenden kein deutender Kommentar der *Fides et ratio* zu erwarten steht. Vielmehr werden Spiegelungen erzeugt, Reflexionen, die einen erhellend hin- und herwendenden Charakter im Blick auf grundlegende Intuitionen der Enzyklika haben sollen. Es wird bewusst ein Schritt über den lehramtlichen Text hinaus gesetzt; dieser soll im Sinne seiner Einsichten weiterentwickelt und auf implizite Sinnspitzen getrieben werden. Unter solch einer Vorgabe geht es darum, wichtige Inhalte der Enzyklika zu verorten und kontextuell einzuordnen. Ihr Potential soll gehoben und entfaltet werden. Formal siedeln sich die nachfolgenden Ausführungen unter dem systematischen Dach einer theologischen Anthropologie an, die sich stärker fundamentaltheologisch denn dogmatisch ausgerichtet versteht.

1. Richtungsweisende Intuitionen in *Fides et ratio* (28-35)

Zunächst geraten die sapientialen Aussagen der Enzyklika in den Blick, denen gemäß in jedem Menschen eine fundamentale Spannung besteht zwischen *Tiefe und Oberflächlichkeit*. Niemandem ist es gegeben, stets und ausschließlich tiefeschürfend zu sein; viele Momente im Alltag haben einen banalen oder gar hohlen Charakter. Der Mensch an und für sich hat banale Züge. Auf der Höhe seiner selbst zu sein, gelingt streckenweise nur sehr schwer. Wirkliches Existieren ist zuinnerst von dieser Form des Oszillierens geprägt. Nicht zuletzt in ihr äußert sich tatsächliche Lebendigkeit.

Ein weiterer wichtiger Themenkreis, den die Enzyklika berührt, ist der Frage nach *Wahrheit* gewidmet. Der Einzelne hat es in seinem Dasein mit sehr unterschiedlichen Formen von Wahrheit zu tun. Es gibt Wahrheiten des alltäglichen Lebens, die sich unmittelbar dem gesunden Menschenverstand erschließen⁶.

⁶ Vgl. dazu F. ROSENZWEIG, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, Melzer, Düsseldorf 1964.

Daneben stehen jene der Wissenschaften, welche über den Weg einer vornehmlich empirischen Methode erhoben werden. Darüber hinaus existieren die philosophischen Wahrheiten, nach denen die menschliche Vernunft durch logische Schlüsse und durch die Kraft der Spekulation greift. Schließlich ist jegliche Kultur geprägt von Wahrheiten mit religiösem Charakter; sie sind undenkbar ohne eine existentielle Stellungnahme des Einzelnen. Niemand kann ihnen gegenüber neutral bleiben, erweisen sie sich doch gleichermaßen als Heraus- und Aufforderung. Es geht um Glauben oder Nicht-Glauben. Dabei wird eine Seite des Wahrheitsgeschehens ansichtig, die Tilliette in der Gefolgschaft von Jaspers als dessen tragische Dimension bezeichnet⁷. Religiöser Wahrheit kann man nicht habhaft werden; ihrer angesichts scheitert der Mensch letztendlich. Dies gilt allzumal vor bzw. für Gott selbst, die höchst Form religiöser Wahrheit. Trotz aller existentiellen Einbenahme bleibt der Glaubende im Blick auf das Geheimnis des *Deus semper maior* am Ende außen vor. Und dennoch macht er sich immer aufs Neue auf ihn hin auf. Darin besteht die Lebendigkeit des Glaubens an und für sich. Wahrheit bzw. Bewahrheitung ist unter dieser Rücksicht ein entgrenzend dynamisches Geschehen, das den Glaubenden existentiell und intellektuell in Bewegung hält⁸.

In diesen Zusammenhang rückt eine weitere Größe herein, die das Lehrschreiben in den Blick nimmt: die Frage nach *Sinn*. Sie steht in engem Zusammenhang mit den Ausführungen zur Wahrheit. Jeder Mensch ist in der Lage, Erlebtem und schlechthin Gegebenem eine Bedeutung beizumessen, welche die Neutralität des Geschehens konturierend überbietet. Wenn dies aus dem Glauben heraus geschieht, so spricht Jüngel von einer qualifizierenden *Erfahrung mit den Erfahrungen*⁹. Von Gott her bzw. in der Ausrichtung auf ihn hin ergeben sich lichtende Ein- und Durchblicke. Objektiver Sinn tritt durch subjektive Bindung an die höchste Instanz zu Tage. So ziehen die Größen von Orientierung und Verortung ins Dasein des Einzelnen ein. Der Frieden und jene innere Ruhe, von denen viele neutestamentliche Texte sprechen, breiten sich als Grundton des Lebens aus – just weil die Ausgesetztheit unklarer Schweben überwunden wurde. Unter dieser Rücksicht kommt dem Glauben eine wahrlich (er)hebende Kraft zu; die Klarheit der Ausschau ist der Vernunft des Menschen zuträglich und hat eine umfassend stabilisierende Funktion.

⁷ Vgl. X. TILLIETTE, *Karl Jaspers. Théorie de la vérité*, Aubier, Paris 1959, 73ff.

⁸ Das Bewegende des Glaubens in den Emotionen wird bei Ignatius von Loyola in seinen Geistlichen Übungen thematisiert.

⁹ Vgl. E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr, Tübingen 1986, 40f.

Diese Anstöße der Enzyklika führen unmittelbar zu weiteren Überlegungen. An die Frage nach Sinn schließen sich Betrachtungen zur wahren *Lebendigkeit* an. Ein Dasein aus dem Glauben heraus möchte die vielfältigen Arten bloßen Existierens dynamisch überbieten. Authentisches und mehrdimensionales Leben, nicht nur flaches Überleben soll sich ergeben¹⁰. Gegen alle Erstarrung und gegen die vielen Formen von Automatismus bzw. Stumpfheit des Alltagstrotts richtet sich diese Aussage. Solche Anstöße werden unterfangen durch den Akzent des Ästhetischen, welches mit der Option des christlichen Glaubens verbunden ist. In einem gelungenen und wahrhaft menschlichen Dasein geht es um mehr als nur das Nützliche oder Notwendige¹¹. Ungeschuldete und absichtslose Momente heben die Existenz des Einzelnen erst auf die Höhe wirklichen Lebens. Echte Vitalität hat vor allem damit zu tun, dass der Mensch nicht zum Gefangenen von reduzierenden Einseitigkeiten wird¹². Die Weite der vielen Logiken, das Neben- und Miteinander unterschiedlicher Ausdrucksformen haben eine bewegende Kraft; sie bescheren Auftrieb und erhalten den Elan des Einzelnen¹³. Freilich tritt diese Förderlichkeit nur in enger Verbindung mit dem vorangegangenen Punkt auf den Plan. Ohne die grundlegende Komponente ausrichtender Sinnstiftung würde die Mehrdimensionalität als überfordernd, verwirrend und – im Sinne der Beunruhigung – als irritierend erfahren. Ungesunder Stress ergäbe sich anstelle von heilsamer Dynamik bzw. Bewegtheit¹⁴. Das Heil aus dem Glauben ist just in solcher Perspektive durchzubuchstabieren. Dies gilt vor allem hinsichtlich eines *lebendigen* Geistes¹⁵. Fixe Ideen und jegliche Form der geistigen Idolatrie sind wenig lebensfreundlich bzw. -förderlich¹⁶. Einseitige Integralismen und die vielfältigen Arten von erstarrtem Traditionalismus laufen der positiven Stoßrichtung des Glaubens diametral zuwider. Leben und Lebendigkeit sind ein bewegt bewegendes und (ver)wandelndes Geschehen. Dessen ist die christliche Tradition seit den Tagen Christi eingedenk, wenn sie neutestamentlich das Profil des Glaubens von den Grundkoordinaten von Leben, Weg und Wahrheit her bestimmt. Diese fundamentale Einsicht hin auf

¹⁰ Vgl. K. FRIELINGSDORF, *Vom Überleben zum Leben. Wege zur Identitäts- und Glaubensfindung*, Grünewald, Mainz 2008.

¹¹ Vgl. E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, 16-35.

¹² Vgl. J. WERBICK, *Soteriologie*, Patmos, Düsseldorf 1990, 137ff.

¹³ Vgl. hier auch die Überlegungen zum *élan vital* in H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris 1932.

¹⁴ Es wäre einmal interessant, die Wunderheilungen Jesu, der Gelähmte wieder gehen lässt, unter dieser Rücksicht zu analysieren.

¹⁵ Vgl. die Grundthese in I. ILJIN, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Francke, Bern 1946.

¹⁶ Siehe hierzu die Polemik gegen Platon in ARISTOPHANES, *Die Wolken*, Reclam, Stuttgart 2014.

das geistige Reich der Vernunft gewendet zu haben, gehört fraglos zu den bedeutenden Intuitionen von *Fides et ratio*.

Insgesamt ist die Enzyklika bei ihrer Bestimmung des Glaubensaktes von einer Grundüberzeugung nachhaltig tragend geprägt: Die Bindung an die objektive Wahrheit Gottes hebt den Einzelnen auf die Höhe echter und voller Menschlichkeit¹⁷. Ein Prozess stetig fortschreitender Bewahrheitung trägt sich zu¹⁸. Im Ausgang von Gadammers bahnbrechender Publikation könnte man frei umschreibend sagen, in *Fides et ratio* werde der *Glaube* dem Einzelnen als *Methode* vorgestellt, um zur *Wahrheit* seiner Menschlichkeit zu gelangen und diese dann dauerhaft zu sichern¹⁹. Und dies gilt nicht nur hinsichtlich einer geistigen Herausforderung für die Vernunft, welche in der Orientierung auf Gott als die höchste Wahrheit erst zur vollen Entfaltung gelangt²⁰. Durch die integrative Kraft der Vernunft vermittelt wird der Glaube zu einer Größe, die gemäß unterschiedlicher Logiken dem *homo humanus* zuträglich ist.

2. Vorstoß zu einer integrativen Definition des homo humanus

Im Folgenden soll es nicht darum gehen, die Frage nach dem menschlichen Menschen und dessen Schutz im Zusammenhang mit bioethischen Problemen zu ventilieren. Vielmehr wird der Versuch unternommen, das Profil des *homo humanus* durch einige Verweise auf zentrale Intuitionen der jüngeren Geistesgeschichte phänomenologisch zu erfassen.

Der Rahmen der Diskussion über den menschlichen Mensch wird durch die Analyse des *homo ludens* abgesteckt. Aufgerufen werden muss in dieser Hinsicht zunächst Huizinga, der den Menschen in seiner Menschlichkeit dadurch erfasst, dass er ihm die Fähigkeit zuspricht, Kultur zu schaffen²¹. Doch Kultur entsteht nicht unter allen Umständen; es bedarf eines förderlichen Kon-

¹⁷ Vgl. hierzu die Neubestimmung der *gratia elevans* in G. GRESHAKE, *Gnade – Geschenk der Freiheit. Eine Hinführung*, Grünewald, Mainz 2004, 11ff.

¹⁸ Es gilt von einer statischen Definition der Wahrheit abzurücken und sie prozesshaft dynamisch zu fassen. Vgl. die Perspektive in K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947, 51f.

¹⁹ Vgl. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1990.

²⁰ Darum weiß schon Hegel in *Glauben und Wissen*, wenn er von der Überbietung des Verstandes durch die Vernunft spricht. Siehe vertiefend dazu H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, Piper, München 1970, 208-216.

²¹ Vgl. J. HUIZINGA, *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Rowohlt, Hamburg 2001. Interessant ist in diesem Zusammenhang die innovative Deutung Prills, der Ernst Jünger durch das Ludische geprägt sieht. Vgl. U. PRILL, „*mir ward Alles Spiel*“. *Ernst Jünger als homo ludens*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002.

textes. Dieser ist in erster Linie durch die Absichtslosigkeit gegeben²². Nichts soll unmittelbar erreicht werden. Eine zweckfreie Atmosphäre muss herrschen. Solcherart offene Voraussetzungen sind vor allem in den vielfältigen Formen des Spiels gegeben. Diese These ist sehr fruchtbar im Blick auf den Glauben – auch wenn dieser weit davon entfernt ist im Kern nachhaltig durch ein ludisches Element geprägt zu sein²³. Dennoch liegt im Vergleich zwischen Spiel und Glauben ein fraglos erhellendes Potential. Formallogisch sind beide Wirklichkeiten durch eine Empfänglichkeit für das Andere, durch die Struktur der Alterität an und für sich gekennzeichnet²⁴. Es geht um Hingabe an eine andere Wirklichkeit, um ein Absehen von sich selbst, ja um ein Sich-verlieren in der Offenheit für das, was verschieden ist vom eigenen Ich. Das Erstaunliche dieses Geschehens liegt nun darin, dass sich der scheinbare Verlust dialektisch in einen Gewinn wandelt. Die Aufmerksamkeit²⁵, welche dem objektiv (göttlichen) Gegebenen zugewendet wird, führt zu einer vertieften Selbstgegenwart des menschlichen Subjekts²⁶. Je leichter bzw. unbeschwerter – je spielerischer – sich dies zuträgt, desto befreiender – erlöster – wird das Verhältnis zum eigenen Ich²⁷. Das Absehen von sich selbst ist schon eine Form von Kultivierung, nämlich von Verfeinerung und Pflege der eigenen Person²⁸. Die dialektischen Dynamiken von Spiel und Glauben gehen fließend ineinander über.

Hugo Rahner verleiht diesen Betrachtungen mit seinen Überlegungen zum spielenden Menschen einen weiteren und vertiefenden Akzent²⁹. Er nimmt Kinder in Augenschein, die sich dem Spiel überlassen³⁰. Dabei beobachtet er die Leichtigkeit bzw. Unbeschwertheit der Selbstvergessenheit, die sich im

²² Siehe J. HUIZINGA, *Homo ludens*, 56ff.

²³ Allenfalls führt der Glaube – in eschatologischer Perspektive – zum endzeitlich spielerisch freien Geschehen der ewigen Präsenz im Angesicht Gottes. Siehe zur entsprechenden Bildsprache J. RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Pustet, Regensburg 1990, 190-193.

²⁴ Sie ist es, die letztendlich jedem (ideologischen) Absolutheitsanspruch im Wege steht. Daher muss sie Hegel auf dem Weg zum umgreifend enzyklopädischen System ausmerzen. Siehe M. THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, de Gruyter, Berlin 1970, 143.

²⁵ Dieser Begriff an sich schon enthält bekanntermaßen eine Anthropologie der Selbstbestimmung, die sich an der sublimeren Grenze zur Theologie ansiedelt.

²⁶ Nach diesem existentiellen Architekturgesetz des Bewusstseins ist Hegels *Phänomenologie des Geistes* aufgebaut. Vgl. dazu P. CODA, *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia*, Città Nuova, Roma 2007, 23-36.

²⁷ Siehe hierzu C. MEIER-SEETHALER, *Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft*, Beck, München 1998, 138ff.

²⁸ Protologisch wäre es gewiss interessant, in dieser Optik den Schöpfungsbericht der Genesis zu lesen, in dem sich der Allmächtige dem geschaffenen Menschen zukehrt und ihm den Auftrag gibt, sich mit einem sorgend kultivierenden Gebaren nach außen hin zu wenden. Dieses vom eigenen Ich abgewandte Interesse führt geheimnishaft und unabdingbar zu einer Hebung und Profilierung des Einzelnen.

²⁹ Vgl. H. RAHNER, *Der spielende Mensch*, Johannes, Einsiedeln 1952.

³⁰ Siehe – in der Gefolgschaft von Platons Philebos – *ebd.*, 28ff.

kindlichen Lächeln äußert. Selbstverloren ist das spielende Kind ganz bei seinen Spielsachen. Ungebunden und frei zeigt es sich als vollkommene Hingabe. Gleichzeitig zeichnet sich in den Zügen des spielenden Kindes jedoch ein großer Ernst ab³¹. Es ist gesammelt und gefasst. Durch die Abkehr von sich selbst verfestigt sich seine Persönlichkeit und gewinnt Kontur³². Der wahrhaft menschliche Mensch lebt genau so – auch weit über das Kindesalter hinaus, ja bis ans Ende seiner Tage. Und der Glaube greift in dieser Hinsicht die Struktur bzw. Dynamik des Spielens auf höchst förderliche Weise auf. Leichtigkeit und Konzentration, das Befreiende der Kontemplation und die Achtsamkeit der Aktion greifen ineinander³³. Der Rhythmus des Lebens, wie ihn der Herzschlag vorgibt, wird hier in seiner doppelten Orientierung konkret³⁴. Diese grundsätzliche Lebenspolarität (des Glaubens) lässt sich in das Miteinander von Orthodoxie und Orthopraxie hinein weiter entfalten.

An dieser Stelle ist es angebracht, im Blick auf den *homo humanus* eine These zu untersuchen, die Höhn in den 1990er Jahren formuliert hat³⁵. Demnach schafft jeder Einzelne ganz individuell einen Mikrokosmos an Meinungen und Ansichten; diese machen seine Unverwechselbarkeit aus. Niemand ist unter dieser Rücksicht einem Anderen gleich. Etwas Spielerisches liegt auch in dieser Bestimmung; Meinungen können sich mit einer gewissen Leichtigkeit ändern, sie sind dem Wandel von Erlebnissen bzw. des Erlebten unterworfen. Gemäß Höhn haben sie einen dynamischen, wenig stabilen Charakter³⁶. Niemand kommt umhin, ein *homo optionis* zu sein. Diese Verfasstheit ist Teil des menschlichen Profils, Menschlichkeit an und für sich äußert sich darin³⁷. Man ist nur wahrhaft Mensch, wenn man Meinungen – durchaus auch übereilt – gebildet hat und bestimmte Ansichten vertritt, sehr wohl wissend, dass diese zu revidieren sind, sobald die Umstände dies erfordern³⁸. Lebendigkeit äußert sich nicht zuletzt in diesen ambivalenten Vorgängen.

³¹ Nun direkt zum „Ernstheiteren“ siehe *ebd.*, 29.

³² Vgl. *ebd.*, 36-38.

³³ Den nämlichen Themenkreis leuchtet die klassische Definition vom *contemplativus in actione* aus.

³⁴ Nicht umsonst sind in der Bibel die entsprechenden Begriff *leb* und *kardia* derart zentral.

³⁵ Vgl. H.-J. HÖHN, *Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Patmos, Düsseldorf 1998.

³⁶ Vgl. *ebd.*, 79-81.

³⁷ Auch wenn vom tatsächlich gesicherten Wissen her gewisse Positionen nicht zureichend gedeckt sind, kommt der Einzelne nicht umhin, mit Meinungen und Ansichten aufzutreten. Nicht selten handelt es sich dann um Vermutungen, die für die Umstehenden durchaus den Charakter von Zumutungen annehmen können. Mit gesunder Selbstironie ist zu sagen, dass sich der Einzelne zu einem hohen Maß an Meinung aufschwingt – trotz häufig nur sehr bedingten Wissens bzw. eingeschränkter Kenntnis. Meinungen zu haben und gewissen Optionen den Vorzug zu gewähren, gehört schlichtweg zum Menschen als solchem.

³⁸ Vgl. H.-J. HÖHN, *Zerstreuungen*, 58ff.

Vertiefend muss zu diesen Beobachtungen herangezogen werden, was Shermer 2011 über den *homo credens* veröffentlicht³⁹. Der Forscher knüpft nicht – auch wenn dies der Titel seiner Publikation nahelegt – an Einsichten antiker Philosophie an, die den Menschen spekulativ als einen unausweichlich Glaubenden ansehen, ohne damit schon ausdrücklich religiöse Bindungen im Sinne zu haben. Shermer geht von empirischen Untersuchungen der Neurowissenschaften aus. Der Mensch verortet sich im Dasein durch seine Sinne. Deren Wahrnehmungen senden stetig Informationen und Eindrücke an das Gehirn. Angesichts dieser Schwemme von gesammeltem Material entsteht – unausweichlich und automatisch – eine ordnende Wertung der vorliegenden Informationen. Das Gehirn erzeugt von Natur aus Konventionen und privilegierende Formen des Glaubens an etwas; geschähe dies nicht, würde es durch die Flut der Sinneseindrücke in einen Zustand von Stress bzw. Verwirrung versetzt. Die sondernde und ordnende Dynamik des Glaubens, welche gewissen Elementen den Vorzug gewährt, hat die Funktion, geistige Gesundheit zu wahren. In dieser sich kontinuierlich zutragenden Weise des Glaubens liegt eine heilsame Kraft. Die Neurowissenschaften formulieren mit ihrer Methodik eine These, die in einem fruchtbaren Grußverhältnis zur christlichen Tradition steht.

Nach solcherart aktuellen Bezügen soll nun zeitlich ein Schritt zurück getan werden; es gilt einem Klassiker das Wort zu erteilen. Für die Bestimmung des *homo humanus* setzt das kulturkritische Denken Guardinis mit Sicherheit einen Meilenstein. Vornehmlich wird in *Das Ende der Neuzeit* ein entsprechendes Profil des Menschen gezeichnet⁴⁰. Diese Schrift von 1950 ist jedoch im begründenden Zusammenhang zu sehen mit *Briefe vom Comer See*⁴¹. Konturierend kommt der Logik nach *Der Gegensatz* hinzu, in dem eine Beschreibung des lebendig Konkreten vorgenommen wird⁴². Die Trias dieser Werke beleuchtet mit mehreren Schlaglichtern, was unter dem menschlichen Menschen zu verstehen ist. Vornehmlich richtet sich Guardinis Definition wahrer Menschlichkeit gegen die vielen Formen der Abstraktion, welche im Geiste der Neuzeit heraufgezogen sind. Der Einzelne muss mit der Wirklichkeit – in all ihrer Gegensätzlichkeit – in Verbindung stehen, andernfalls wird er zu einem toten Schatten seiner selbst. Es geht um echte Lebendigkeit, um eine Verwur-

³⁹ Die These vom *homo credens* ist verstreut in M. SHERMER, *The Believing Brain: From Ghosts and Gods to Politics and Conspiracies. How we construct beliefs and reinforce them as truths*, Times Books, London 2011.

⁴⁰ Vgl. R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, in DERS., *Das Ende der Neuzeit. Die Macht*, Grünewald - Schöningh, Mainz - Paderborn 1989, 7-94.

⁴¹ Vgl. DERS., *Briefe vom Comer See*, Grünewald, Mainz 1927.

⁴² Vgl. DERS., *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Grünewald, Mainz 1985.

zelung im Realen⁴³; nur unter diesem Vorzeichen kann den mannigfaltigen Arten der Erstarrung vorgebaut werden. Abstrakte oder fixe Ideen, welche den Reichtum des Gegebenen einschrumpfen, sind wahrer Menschlichkeit unzutraglich. Mit *Ernst* und *Tapferkeit* gilt es, sich der Wirklichkeit – gerade in ihrer Widersprüchlichkeit – nicht zu verschließen⁴⁴. Menschlichkeit ist zutiefst von der Reibung an einem Außen geprägt⁴⁵. Das Ich erfährt sich verortet und in den Kontext einer Welt gestellt, die unabhängig von menschlichen Einflüssen besteht. Guardini arbeitet den Exzessen der kopernikanischen Wende entgegen, welche das Wesen der Neuzeit prägt. Zwar steht für ihn der Mensch an privilegierter Stelle in der Wirklichkeit, ist unter vielerlei Rücksicht sogar deren Mittelpunkt, dennoch erweist er sich eingefügt in Gegebenes, das seinem Zugriff vorenthalten bleiben soll. Der *homo humanus* weiß sehr wohl um diese gezogene Grenze, die er mit einer Form von *ernster* Wehmut in *tapferer* Selbstbescheidung hin- und annimmt⁴⁶. Ohne ausdrücklich Erwähnung zu finden, sind diese Strukturgesetze von Guardinis Menschlichkeit aufs Engste verknüpft mit der traditionellen Analyse des christlichen Glaubens. Der menschliche Mensch ist offen für das Andere und misst ihm glaubend Bedeutung bei.

Die Aufgeschlossenheit des Menschen kennzeichnet eine weitere Bestimmung des *homo humanus*. Die Rede ist von der Strukturanthropologie Rombachs⁴⁷. Näherhin wird deren menschlicher Mensch in den Ausführungen zur Situationskarte ansichtig⁴⁸. Der Einzelne findet sich situativ wieder. Sein Kontext sind mehrdimensionale Nah- und Fernsituationen. Was im Hier und Jetzt als Situation dominiert, rückt mit dem Voranschreiten der Zeit ferner. Neue situative Gegebenheiten nehmen das Bewusstsein in Beschlag. Wie konzentrische Kreise bewegen sich diese Situationen auf einen Mittelpunkt zu, der mit dem bewussten Ich des Menschen gleichzusetzen ist, und gewinnen dann wieder Abstand von ihm. Es handelt sich um ein pulsierendes Geschehen. Die Lebendigkeit dieses *homo humanus* besteht in seiner Offenheit für eine Unzahl von Kontextualisierungen; keinerlei Starre und keine Form von Klammern prägen Rombachs Menschlichkeit. Freilich ist die pulsierende Si-

⁴³ Vgl. in diesem Zusammenhang bereits die Spätphilosophie Schellings und seine Unterscheidung zwischen einem positiven – weil realen – Denken auf der einen Seite und dessen abstrakt negativer Form auf der anderen.

⁴⁴ Vgl. R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*, 77f.

⁴⁵ Dies ist durchaus im Sinne einer Überwindung der traditionellen *incurvatio* zu verstehen. Sie hat – wie jede Form der Abstraktion – etwas Ertötendes an sich. Sie verweigert sich auf der horizontalen Ebene der Mitmenschlichkeit und gemäß der vertikalen Linie einer Öffnung auf Gott hin.

⁴⁶ Vgl. unter dieser Rücksicht die positive Kraft der Schwermut in R. GUARDINI, *Vom Sinn der Schwermut*, in DERS., *Unterscheidung des christlichen*. Bd. 3: *Gestalten*, Schöningh, Paderborn 1995, 59-93

⁴⁷ Vgl. H. ROMBACH, *Strukturanthropologie*. „Der menschliche Mensch“, Alber, Freiburg - München 1987.

⁴⁸ Vgl. *ebd.*, 152ff.

tuationskokarde in ihrem Kern leer. Es gibt keine vertikale Achse, die einen Gegenpol bilden würde zum horizontalen Geschehen in Raum und Zeit. Das Ich selbst verflüssigt sich im bewegt situativen Geschehen oder – besser gesagt – es ist mit ihm identisch. Absolute Lebendigkeit geht hier auf die Kosten eines dauerhaften Personenkerns. In totaler Offenheit wird alles zu Bewegung. Vitalität wird im Letzten gegen die Stabilität des Wiedererkennbaren eines konturierten Ichs ausgespielt. Auch ein Glauben – im Sinne des schlichten Bedeutung-Beimessens – ist in dieser Konstellation beinahe unmöglich. Denn Meinungen und Ansichten lösen sich nur allzu rasch in der situativen Fluidität auf. Das Ephemere gewinnt die Oberhand. Paradoxe Weise ist es das Einzige, was als dominierende Größe dauerhaft Bestand hat. Dass dies den Menschen tatsächlich menschlich macht, scheint fragwürdig. Zumindest die Würde eines Selbststandes, der in Freiheit bindende Entscheidungen trifft, geht im Ausgeliefertsein an sich stetig wandelnde Konstellationen verloren. Der Einzelne ist getrieben, nicht in sich ruhend.

Dieser Durchgang durch unterschiedliche Definitionen des *homo humanus* mag genügen, um das Dilemma in der Konfiguration des Fragenkomplexes ansichtig zu machen. Es geht letztendlich um ein gesundes, ab- und ausgewogenes Verhältnis zwischen zwei Polen, welche das menschliche Dasein bestimmen: auf der einen Seite die Lebendigkeit von Bewegung und Wandel, auf der anderen eine Verankerung, welche vor Orientierungslosigkeit und vor aufreibender Fremdbestimmung bewahrt. Wenn gemäß der christlichen Tradition bereits protologisch gilt, dass der geschaffene Mensch dem dynamischen Fluss seiner Lebensenergie nach letztlich von Gott selbst her erhalten wird, dann fordert diese Grundoption dazu heraus, die genannten beiden Extreme fruchtbar zusammen zu denken. Das innere Architekturgesetz des glaubenden Menschen trägt besagter Dialektik Rechnung. Die Bindung an ein lebendiges göttliches Gegenüber gewährt der Notwendigkeit dauerhafter Verankerung und der Offenheit für durchaus überraschende Bewegungen gelebter Existenz gleichermaßen Raum. Nicht einseitig bzw. extrem für eine der beiden Seiten Partei zu ergreifen, ist letztlich die Herausforderung, welcher es sich weisheitlich zu stellen gilt. Vor diesem Hintergrund lautet die These, die in den vorliegenden Ausführungen aufgestellt wird, dass der Mensch just dann zu seiner vollen Menschlichkeit findet, wenn er im christlichen Sinne glaubt. In dieser Behauptung finden theologische Anthropologie und Fundamentaltheologie unter dem Dach einer zeitgemäßen, existentiell dynamischen Apologetik fruchtbar zusammen. Eine Schlüsselstellung nimmt in diesem Zusammenhang die christliche Überzeugung ein, dass Gott für den Glaubenden ein personales Gegenüber darstellt, welches sich selbst immer aufs Neue als ein sich entziehendes Geheimnis überbietet. Unter diesem Vorzeichen ist der *homo credens* der wahrhafte *homo humanus*.

3. Existentielle Verortung: die Logiken des Gelebten

Reales, wahres Leben setzt sich von allen Tendenzen der Reduktion ab. Es überbietet sie auf befreiende und gleichzeitig (heraus)fordernde Art. Vor allem die existenzfeindliche Neigung der Abstraktion wird auf weitende Art überboten. Den Reichtum des Konkreten gilt es nun im Blick auf den Menschen zu beschreiben, der sich – seinem Selbst zuträglich – darin verorten will.

Knapp und auf klare Weise bringt Morin Grundspannungen menschlichen Daseins auf den Punkt, die es auszuhalten gilt, will man nicht unter sein eigenes Niveau fallen⁴⁹. Jeder Einzelne ist sowohl *sapiens* als auch *demens*. Auf der einen Seite ist jeder Mensch dazu angehalten, seine Erkenntnis, seine Einsichten und sein Wissen ganz allgemein zunehmen zu lassen; Welt und Wirklichkeit wollen erschlossen werden. Andererseits geht es darum, vielerlei an überflüssigem Gepäck über Bord zu werfen und schlichtweg zu vergessen, wenn der Lebensweg einigermaßen froh gestimmt ausgeschritten werden soll. Erleichterung tut Not, will der Einzelne nicht in tatsächliche Not geraten. Zu viel an bewusst wach gehaltenem Wissen ist existenzfeindlich, steht dem konkreten Leben widerständig entgegen⁵⁰. Das Wissen um Leben ist kein tatsächliches Leben. Zur Unmittelbarkeit des wirklich vollzogenen Lebens findet das Wissen als solches keinen Zugang⁵¹. Es hinkt einem jeden Augenblick echter Präsenz immer – wenn auch teilweise nur mit geringem Abstand – hinterher. Wer sich allein auf Wissen konzentriert, schöpft die Tiefe möglichen Erlebens nicht aus.

Ein weiteres Gegensatzpaar, das Morin vorstellt, besteht zwischen dem *faber* und *imaginarius*. Auf der einen Seite ist der Mensch produktiv und zielgerichtet; er will arbeiten und möchte es zu etwas bringen. Demgegenüber gibt es eine offene und unbeschwerte Komponente, die deutlich in die Richtung dessen rückt, was über das Ludische gesagt wurde. Es geht um den Akzent, der beinahe auf etwas Träumerisches fällt: Produktiven Kräften entzogen ist der Einzelne freien Assoziationen zugetan, die nicht den Anspruch erheben, ein bestimmtes Ziel erreichen zu wollen. In eine ähnliche Richtung geht die Polarität zwischen *consumans* und *aestheticus*. Mit der ersten Ausrichtung

⁴⁹ Vgl. insgesamt E. MORIN, *Das Rätsel des Humanen. Grundfragen einer neuen Anthropologie*, Piper, München 1982.

⁵⁰ Darum weiß auch die Psychotherapie, die in ihrer jüngeren Geschichte neben der analytischen auch eine zudeckende Methode praktiziert. Sich selbst zu sezieren und sich durchgreifende Heilung vom Wissen um die inneren Dynamiken zurückliegender Verletzungen zu erwarten, führt in letzter Konsequenz in den Strudel immer weitreichenderer und präziserer Erklärungsmodelle. Echte Befreiung und tatsächliche Versöhnung werden häufig nur dann erfahren, wenn es den Betroffenen gelingt, einen echten Schlussstrich zu ziehen und zu vergessen.

⁵¹ Haeffner untersucht diese paradoxe Situation im Ausgang von E. Blochs Denken. Siehe G. HAEFFNER, *In der Gegenwart leben. Auf der Spur eines Urphänomens*, Kohlhammer, Stuttgart 1996, 67-75.

nutzt und benutzt der Mensch; er reichert sich auf vielfältige Weise an und wird nicht zuletzt zum Opfer manipulatorischer Dynamiken des Marktes. Das ästhetische Vorzeichen hingegen enthebt ihn diesen Vorgängen des subjektiven Verbrauchens oder auch nur Habenwollens. Den Mittelpunkt prägt vielmehr die Einordnung in ein objektives Reich des Gefälligen und Schönen. Staunen und Bewunderung stehen im Vordergrund. Der Mensch erfährt sich verwiesen auf etwas, das ihn übersteigt; er fühlt sich von sich selbst aus-, ja abgewiesen. Dem Ich-Bezug des Konsumierens tritt die Selbstvergessenheit einer rein nach außen gerichteten Form der Wahrnehmung entgegen. Beide Dynamiken ergänzen sich; es wäre falsch, sie gegeneinander auszuspielen.

Um Ausgewogenheit generell geht es der philosophischen Bewegung, die um die Frage einer echten *ars vivendi* kreist⁵². Es wird untersucht, was zu geschehen hat, damit Leben gelingt und der Einzelne sich als heiter oder gar glücklich ansehen kann. Insgesamt sechs Modelle lassen sich unter dieser Rücksicht ausmachen⁵³. Diese in die vorliegenden Überlegungen einzufügen, geht jedoch mit einer nicht unerheblichen Veränderung der Optik einher. Gemäß der gängigen Sicht gibt es jene Modelle als gleichwertige Optionen nebeneinander; der Einzelne wählt aus, wovon er sich leitend dominieren lassen will. Im Folgenden wird die Einsicht vertreten, dass das sogenannte *religiöse* Modell eine integrative Kraft bietet. Unter seinem Dach finden die anderen fünf Optionen Raum, um existentiell relevant gelebt zu werden. Wer sich an ein absolutes, göttliches Gegenüber im christlichen Sinne glaubend bindet, lässt sein Dasein von fünf dominierenden Logiken bestimmen⁵⁴. Leben wird und bleibt reich durch den Glauben.

Da gibt es zunächst das *ästhetische* Vorzeichen. Wer glaubt, lässt sich vom Schönen ansprechen; er ist sich einer Dimension des Sinnenfälligen bewusst. Rituale, kultische Handlungen und die Liturgie im engeren Sinne gehören bestimmend zu seinem Leben. Sie drücken sich in der Sprache des Ästhetischen aus und geben der Bindung an Gott eine entsprechende äußere Form. Dabei trägt sich eine Art der Reinigung zu. Abhängigkeiten von platt Attraktivem werden überwunden; der einzelne Glaubende findet auf die Höhe seiner wahren Menschlichkeit. Er wird frei von unmittelbaren Trieben, die ihn in die Arme von banal Gefälligem laufen lassen. Daneben greift eine *ökonomische* Logik, die dem Prin-

⁵² Ihre Vertreter sind u. a. M. Foucault, R. Spaemann und W. Schmid.

⁵³ Vgl. A. PIEPER, *Glückssache. Die Kunst gut zu leben*, DTV, München 2003, 13-38. Siehe meine Zusammenfassung in A. SCHÜTZ, *Riflessioni filosofico-teologiche sull'antropologia della vocazione sacerdotale*, in *Seminarium* 48 (2008) 97-123, hier 99-107.

⁵⁴ Die prinzipielle Einsicht, dass menschliche Existenz niemals nur durch eine einzige Logik bestimmt und geprägt wird, ist vornehmlich der Analyse Salmanns zu danken. Siehe E. SALMANN, *Der geteilte Logos. Zum offenen Prozess von neuzeitlichem Denken und Theologie*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1992.

zip von Investitionen und entsprechendem Gewinn folgt. Vor allem Gebetsbemühungen sind unter dieser Rücksicht zu nennen. Der Glaubende investiert Zeit und Aufmerksamkeit in der Überzeugung, auf diese Art seine Beziehung zu Gott zu intensivieren. Mehr noch. Indem er einen spirituellen bzw. frommen „Aufwand“ betreibt, erhofft er sich eine „wandelnde Zuwendung“ des Allerhöchsten. Doch im christlichen Sinne glaubt der Einzelne nicht alleine. Er ist eingewiesen in eine Gemeinschaft, die sich auf Gott hin orientiert. Hier kommt – ausgehend von den Modellen der *ars vivendi* – eine *politische* Dimension ins Spiel. Der Glaubende lebt nicht nur in seiner vertikalen Ausrichtung, er weiß sich auch auf die Mitgläubenden hin verwiesen. Für sie setzt er sich ein und engagiert sich. Damit ist allen verkappt solipsistischen Tendenzen reiner Herzensfrömmigkeit eine ausdrückliche Kritik angesagt. Hinzu kommt außerdem eine *moralische* Tragweite des Glaubens. Dabei muss der Begriff von seinem lateinischen Ursprung her verstanden werden; er kommt von *mos*, was in erster Linie einen festen Brauch oder eine Gepflogenheit bedeutet. Glaubend stellen sich Bräuche und Gewohnheiten ein, die den Alltag regeln und dem gesamten Jahr eine bestimmte Struktur verleihen. Der liturgische Kalender mit seinen vielen unterschiedlichen und stets wiederkehrenden Momenten legt hiervon Zeugnis ab. Schließlich existiert im Glauben eine *ethische* Dimension. In mannigfaltiger Weise lässt der Einzelne sein Dasein von einem Ethos prägen. Damit sind im Sinne der *ars vivendi* vor allem biblische Leitsätze gemeint, die eine dauerhafte Richtschnur für das Denken und Handeln des Menschen darstellen. Sie begleiten ihn wie Merksätze durch sein Leben und erheben den Anspruch, derart verinnerlicht zu werden, dass sie gar nicht mehr ausdrücklich aufgerufen werden müssen, um ihren für die Existenz prägenden Charakter zu entfalten.

Diese sehr geraffte Übertragung leitender Vorstellungen jüngerer philosophischer Betrachtungen zur *ars vivendi* mag genügen, um in großen Linien anschaulich zu machen, dass vom christlichen Glauben keine einengende oder begrenzende Wirkung ausgeht. Er ist weit davon entfernt, einem eindimensionalen Dasein Vorschub zu leisten. Vielmehr bietet er Platz für sehr unterschiedliche Dynamiken der Lebensgestaltung. In diesem Sinne führt er nicht nur auf die Höhe echter Menschlichkeit, er besitzt auch die Weite, deren ganzen Reichtum in sich aufzunehmen.

Da nun das Thema gelungener Lebensführung in den Mittelpunkt gerückt wurde, soll eine abschließende Bemerkung zur vorgegebenen Form dieses Unterfangens die Betrachtungen runden. Bei der *ars vivendi* geht es um eine Kunst, nicht um eine Technik⁵⁵. Leben an sich ist nur dann kohärent gestaltet,

⁵⁵ Vgl. zu diesem Unterschied H. BECK, *Kulturphilosophie der Technik. Perspektiven zu Technik – Menschheit – Zukunft*, Spee Verlag, Trier 1979, 27ff.

wenn es nachhaltig als Kunst und keinesfalls als Technik verstanden wird. Eine jede Form von Technik trägt sich in einem geschlossenen System zu. Technische Produktionsmaschinen beispielsweise liefern exakt das Ergebnis, wofür sie geplant und gebaut wurden. In den verschiedenen Arten von Kunst besteht immer Raum für einen Mehrwert. Kunst lässt sich in ihren Absichten und Intentionen stets überbieten. Ein Kunstwerk enthält mehr als sein Schöpfer eronnen hat. Kunst besitzt hat einen transzendenten Charakter. Aus dem Glauben heraus ist Leben just mit dieser Sinnspitze zu verstehen. Neben dem, was das menschliche Individuum in sein Dasein hineinlegt, finden sich jene Folgen, welche die Gegenwart Gottes auszeitigt. Es gibt nicht nur den einen (relativen) Protagonisten des Lebens. Der Glaube weiß darum und lässt sich davon in der Kunst inspirieren, mit der menschliche Existenz zu gestalten sucht.

4. Der dynamisch performative Charakter des Glaubens: ein Sehen „als“

In den vergangenen gut drei Jahren beherrschte die öffentliche Diskussion über Kultur ein Werk, das der Forscher für dramaturgische Fragen Stegemann 2015 veröffentlichte⁵⁶. Ihm geht es darum zu klären, worin – in Überwindung von Vorgaben des marxistischen Theaters – ein heute zeitgemäßer Realismus bestehen könnte. Mit seinen Thesen löste er eine weit aufgefächerte Diskussion nicht nur in Fachkreisen aus⁵⁷. Seinen Überlegungen nach sollen dramaturgische Inszenierungen eine Ansicht der weltlichen Wirklichkeit auf die Theaterbühnen bringen, die für das Bewusstsein der Zuschauer eine Bereicherung bzw. neue Einsicht darstellt⁵⁸. Dabei geht es nicht etwa darum, etwas phantasiereich zu erfinden. Vielmehr soll Realität in ihrer Komplexität erfasst und mit einem bis dato nicht thematisierten Aspekt zur Anschauung gebracht werden. Bestimmend ist eine entschlüsselnde und aufschließende Wahrnehmung. Banalen, verflachenden oder oberflächlichen Sichtweisen wird entgegengewirkt. Ein Blick in die Tiefe trägt sich zu. Durchblicke eröffnen sich. Vorangetrieben ist dieser neue Realismus von der Überzeugung, dass die Wirklichkeit immer noch reicher ist, als man in der Vergangenheit meinte. Bisher unbekannt Zusammenhänge können zur Anschauung gebracht werden. Man glaubt an diese Möglichkeit. Alles Sehen und jedes Wahrnehmen von Stegemanns Realismus werden durch diesen Glauben bestimmt.

⁵⁶ Vgl. B. STEGEMANN, *Lob des Realismus*, Verlag Theater der Zeit, Berlin 2015.

⁵⁷ Vgl. N. GRONEMEYER - B. STEGEMANN (Hg.), *Lob des Realismus. Die Debatte*, Verlag Theater der Zeit, Berlin 2017.

⁵⁸ Vgl. B. STEGEMANN, *Lob des Realismus*, 105ff.

Unschwer lässt sich hinter diesen aktuellen Bezügen – in einem unleugbaren Verwandtschaftsverhältnis – jene christliche Tradition erkennen, die ihrerseits Glauben und Sehen zusammenbringt. Im Rückgriff auf Augustinus bestimmt Rousselot den Glauben als ein Sehen⁵⁹. Wer glaubt, sieht mehr und tiefer. Und wer sieht, gelangt zum Glauben. Darin besteht die Kreisbewegung seiner viel diskutierten *reziproken Priorität*⁶⁰. Unter diesem Vorzeichen erweist sich der Glaube als eine sehende Auseinandersetzung mit der konkreten Wirklichkeit.

Ähnliche Gedankengänge finden sich auch bei Wittgenstein⁶¹. Für ihn ist das Glauben ein „Sehen als“, das die Tonalitäten der Wirklichkeit zu Tage fördert⁶². Durch Glauben nimmt die Welt ganz bestimmte Konturen an⁶³. Dies gilt zunächst im Blick auf die Wirklichkeit als Gesamt. Ihr Profil hängt davon ab, was oder woran der Einzelne glaubt. Für den Naturwissenschaftler *sieht* die Welt anders aus als für den Buddhisten. Auch im Blick auf den Mikrokosmos des Einzelnen gilt diese Wahrheit. Das *Ansehen*, das einer Person beigemessen wird, hängt wesentlich vom Glauben des Betrachters ab. Angesichts der Komplexität einer jeden Art von Wirklichkeit – so möchte man mit Stegemann ergänzend sagen – können ganz unterschiedliche Aspekte hervortreten. Glauben hat eine mäeutische Funktion.

Wohl niemand hat den christlichen Glauben in dieser Optik so feinsinnig durchbuchstabiert wie Guardini. Seine zunächst katholische und später dann christliche Weltanschauung ist eine großangelegte Bestimmung des Glaubens als Sehen⁶⁴. Wer glaubt, nimmt alles gegebene auf eine vollkommen unverwechselbare Weise wahr. Er blickt auf die Wirklichkeit mit den Augen Christi⁶⁵. Damit zeichnet er sich in seinem besonderen menschlichen Profil aus. Kein anderes Lebewesen ist zu etwas Ähnlichem in der Lage. Der *homo humanus* ist ein solcher, wenn er bewusst glaubt und demgemäß in die Welt hineinblickt.

⁵⁹ Vgl. P. ROUSSELOT, *Die Augen des Glaubens*, Johannes, Einsiedeln 1965.

⁶⁰ Vgl. *ebd.*, 29-33.

⁶¹ Vgl. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, in DERS., *Werkausgabe. Bd. 1*, Suhrkamp, Frankfurt 1995, 225-580.

⁶² Vgl. *ebd.*, 528-577.

⁶³ Vgl. *ebd.*, 518 mit 524.

⁶⁴ Vgl. insgesamt A. SCHÜTZ, *La pluridimensionalità della fede cristiana. Variazioni su alcune intuizioni di Romano Guardini*, in G. PASQUALE - C. DOTOLÒ (ed.), *Amore e verità. Sintesi prospettica di Teologia Fondamentale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2011, 637-652.

⁶⁵ Siehe dazu A. SCHÜTZ, *Phänomenologie der Glaubensgenese. Philosophisch-theologische Neufassung von Gang und Grund der analysis fidei*, Echter, Würzburg 2003, 270s.

5. Die Implikationen des Glaubens zwischen Akt und Inhalt

Aus der klassischen theologischen Tradition gehen im Glauben die Konstitution des Subjekts und die Offenbarkeit Gottes zusammen⁶⁶. Angesichts Gottes wird der Mensch im und durch den Glauben wahrhaft menschlich. Dabei gewinnen *fides qua* und *fides quae* als ineinander verwunden Kontur. Der christliche Glaube soll den Einzelnen existentiell und geistig-vernünftig betreffen, soll seine entsprechenden Anlagen und Fähigkeiten zu voller Geltung bringen. Urphänomenologisch weist sich der Glaube an sich als ein Miteinander von Sicht und Haltung des Menschen aus. Sehend verhält sich der unausweichlich Glaubende zur Wirklichkeit. In dieser Dialektik wurzelt seine Menschlichkeit. Diese grundsätzliche und allgemein gültige Gegenüberstellung wird in der genuin christlichen Gestalt zu mehr Ausdrücklichkeit erhoben. Der göttliche Grund gewinnt in all seiner Weite Raum⁶⁷. So kommen einige fundamentale Koordinaten des Glaubens in Sicht. Sie greifen die große Grundspannung auf, in der sich der christliche Glaube als Phänomen entfaltet, das Verhältnis von *fides qua* und *fides quae*⁶⁸.

Auf der einen Seite folgt der christliche Glaube der *Logik der Offenbarung*; ohne sie wäre er inexistent und undenkbar. Obwohl er in vielerlei Hinsicht unter dem *Vorzeichen des Wissens* steht, geht er doch nicht in erkennbaren bzw. menschlicherseits darstellbaren Inhalten auf. Der Glaube besitzt immer auch *agnostische Züge*. Nur so werden göttlicher und irdischer Bereich zwar aufeinander bezogen, aber nicht ineinander verrechnet.

Unter dem Gesichtspunkt, eine menschliche Haltung zu sein, gibt es für den Einzelnen im *Reich der Erfahrungen* viele Anknüpfungspunkte des Glaubens. Konkret und unmittelbar hat er mit dem Dasein des Menschen zu tun. Er hält das Leben in Spannung und bedeutet wirkliche Vitalität, da er immer unter dem Gebot der *Wahrung der Freiheit* des Einzelnen steht. Durch den christlichen Glauben, in der Beziehung des Menschen zu Gott, wird Freiheit recht eigentlich erst wahr. Er reißt den Menschen immer wieder aus Gewohntem heraus und baut ihn zu einer echten Existenz auf. Glaube weist den *Charakter des Wagnisses* auf.

⁶⁶ Siehe beispielsweise H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Patmos, Düsseldorf 1991, 149-203.

⁶⁷ Siehe hierzu M. TOMBERG, *Glaubensgewissheit als Freiheitsgeschehen. Eine Relecture des Traktates „De analysi fidei“*, Pustet, Regensburg 2002, 241-249.

⁶⁸ Siehe zum Folgenden SCHÜTZ, *Phänomenologie der Glaubensgenese*, 405-430.

Der christliche Glaube ist erhebend durch die Kraft des Absoluten, das seine Wurzel bildet; er führt den Menschen auf die Höhe seiner Menschlichkeit. In diesem Sinne erfährt sich der Einzelne als erwählt, ausgesucht und erlesen. Zu Bewusstsein steigen kann diese Tatsache vor allem in der Lektüre biblischer Texte⁶⁹. Der Erwählung zu einer besonderen Würde geht dem Glaubenden nachhaltig in den Berichten des Alten und Neuen Bundes auf⁷⁰. So befruchten sich begrifflich wechselseitig *homo credens*, *homo legens* und *homo humanus*.

Achim Schütz
schutz@pul.it
Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

⁶⁹ Vgl. K. HUIZING, *Homo legens*, de Gruyter, Berlin - New York 1996.

⁷⁰ Hier spielt die doppelte Bedeutung von Erlesenheit herein, zu der das Lesen führt.

LA FEDE COME ATTO UMANO UNA RIFLESSIONE A PARTIRE DA GIOVANNI DUNS SCOTO

Giovanni Salmeri*

1. Il sogno è finito?

A molta distanza dalla pubblicazione dell'enciclica *Fides et ratio* lo sguardo del lettore è sicuramente molto cambiato. Vent'anni fa l'elemento più caratteristico appariva senza dubbio la rivendicazione di un ruolo forte della ragione umana, e in particolare della sua elaborazione scientifica: «la prima enciclica dedicata completamente alla filosofia dopo la *Aeterni Patris*», si diceva spesso. Di fatto, archiviato il capitolo della filosofia neoscolastica, l'enciclica di Giovanni Paolo II indicava una strada diversa da quella dell'abbandono della filosofia nel discorso cristiano, per esempio a favore di un approccio esclusivamente biblico, o magari di una sua sostituzione con la gamma delle scienze umane (negli anni '80 o '90 era facile trovare curricula teologici in cui, nel "biennio filosofico", c'era in realtà ben poco di filosofico). Questa ripresa del ruolo della filosofia era accompagnata da una sostanziale riapertura del discorso sulle sue modalità: la pretesa di cercare, o addirittura imporre, un'ortodossia filosofica cristiana era abbandonata, né ci si poteva attendere qualcosa di diverso da un papa che nella sua vita era stato molto più filosofo che teologo, attraversando in particolare correnti della filosofia contemporanea, in primis la fenomenologia, lontane come origine dalla *philosophia perennis* un tempo vagheggiata.

Questa presa di posizione appariva tanto più significativa quanto più avveniva sullo sfondo di quella che era sembrata negli anni precedenti una rinascita inarrestabile della fede e del suo ruolo pubblico. Il tempo della travagliata timidezza cattolica pareva definitivamente archiviato, ora la stessa parola della Chiesa e i suoi eventi potevano essere presentati come grandi momenti di uma-

* Professore associato di *Storia del pensiero teologico*, Dipartimento di Studi letterari, filosofici e di storia dell'arte, Università di Roma Tor Vergata.

nità, di progetto, di civiltà. Forse due sono gli episodi che rappresentano più icasticamente questo movimento: le giornate mondiali della gioventù, ufficialmente iniziate nel 1986, e il crollo dei governi del blocco comunista, avvenuto nel 1989. In un caso fu la scoperta dell'entusiasmo delle nuove generazioni, le stesse che solo pochi decenni prima venivano rapidamente classificate come corifee di una secolarizzazione inarrestabile. «Sempre pronti a testimoniare la speranza che è in voi» era il tema indicato da Giovanni Paolo II nella lettera che indiceva la prima giornata, la quale in pochi fulminanti passaggi riusciva a cortocircuitare l'esistenza giovanile con la fede cristiana: «In voi c'è la speranza, perché voi appartenete al futuro, come il futuro appartiene a voi. La speranza, infatti, è sempre legata al futuro, è l'attesa dei "beni futuri". Come virtù cristiana, essa è unita all'attesa di quei beni eterni, che Dio ha promesso all'uomo in Gesù Cristo»¹. Nel secondo caso fu invece la percezione del crollo quasi miracoloso del gigante dai piedi d'argilla che fino a pochi anni prima appariva invincibile, il grande avversario nei confronti del quale un tempo era sembrato necessario rassegnarsi a qualche timido patto e qualche inevitabile tentativo di *communicatio in profanis*.

Ovviamente lo stile cattolico legato al nome di Giovanni Paolo II era tutt'altro che libero da opposizioni e controversie: ma anche il cattolicesimo che non si riconosceva in questo stile mostrava una grande vivacità, pur preferendo una vita per così dire periferica (o forse essendovi costretto). Un esempio a caso, differentissimo dai precedenti: ho tra le mani un prezioso libro stampato in proprio nel 1982, di cui autrice è una certa *Comunità di ricerca* localizzata nel quartiere africano di Roma, con il titolo *L'uomo è possibile*². Si tratta di una sorta di commento al vangelo di Marco, strutturato in quasi 300 pagine di documentate analisi del testo, confronti con il tempo presente, disegni, canzoni scritte per l'occasione, ritagli di citazioni. Oltre a pochi classici, le fonti usate sono per esempio L. Boff, il documento di Medellín, E. Schillebeeckx, J. Moltmann, Paolo VI, E. Balducci, la *Gaudium et spes*, E. Fromm, i Catechismi della CEI, C.M. Martini, Buddha, G. Gaber, P. Tillich, W. Kasper, A.J. Heschel. Pare invece inesistente il nome di Giovanni Paolo II (che pure nei tre anni e mezzo precedenti non poche cose aveva detto sulla "possibilità

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Ai giovani e alle giovani del mondo in occasione dell'anno internazionale della gioventù*, 31 marzo 1985.

² Cf. COMUNITÀ DI RICERCA, *L'uomo è possibile. Catechesi biblica: il vangelo di Marco*, s.e., Roma 1982. Il volume è oggi reperibile solo in pochissime biblioteche italiane, ma al momento dell'uscita godette di una certa diffusione almeno nell'ambiente della diocesi di Roma: peraltro i provvedimenti contro la Teologia della liberazione, che gioca un importante ruolo sul suo sfondo, erano ancora di là da venire e il testo non poteva dunque apparire intenzionalmente polemico. L'elenco dei 25 collaboratori a p. 2 non contiene a prima vista nomi che poi abbiano avuto notorietà nella scena ecclesiale.

dell'uomo"!). Chiunque sfogli queste pagine percepisce un peculiare entusiasmo: differentissimo da quello della rinascita cattolica a cui prima abbiamo accennato, ma non meno reale. Ogni pagina trasmette la certezza che *ormai*, come una conquista imperdibile, esiste una riflessione teologica capace di dare, o ridare finalmente vivacità e rilevanza al vangelo. La Pasqua su cui naturalmente termina il commento è definita "il mattino della vita": «È l'inizio di una partecipazione nuova: del desiderio di rinnovare il presente, di affrontarlo da protagonisti perché Dio vi ha innestato il dinamismo di una storia di bene inarrestabile. È l'inizio della gioia: perché al mattino non folleggiano più gli spiriti maligni delle tenebre, della tristezza, della rassegnazione. È l'inizio della possibilità di produrre la vita: un Padre l'ha già prodotta in noi, donandocela con spreco». Esempi simili facilmente potrebbero essere trovati nei decenni immediatamente successivi, ovviamente non solo in Italia.

Insomma: gli anni '80 e '90 da molti punti vista apparivano nel campo cattolico come quelli dell'entusiasmo della fede, un entusiasmo che accomunava, fosse pure sotto il segno della polemica, interpretazioni pur molto differenti della fede. È anche di fronte a ciò che un'apologia della filosofia appariva dunque interessante: lo slancio del credere (con tutte le sue declinazioni pratiche) non è nemico della ragione, né la rende superflua. La stessa ragione (con le sue elaborazioni accademiche) deve anzi prendere parte a questo entusiasmo. Questo, di là dalle importanti questioni di contenuto e di dettaglio, sembrava il primo grande invito pronunciato dalle *Fides et ratio*.

Era un sogno? Se lo era, comunque oggi è finito. Il cattolicesimo gode sì di ottima salute nel mondo: ma non certo in quell'Occidente in cui ci s'immaginava un'inversione del senso di marcia verso la secolarizzazione e il disincanto. Anzitutto, i monasteri, i conventi, le chiese sono più vuoti di vent'anni fa, il regresso dalla scena pubblica della cultura e sensibilità cristiana non è affatto arrestato. Ma perfino le numerose pagine che Charles Taylor dedicava all'"età secolare" nel primo decennio del 2000 paiono, a pochi anni appena di distanza, perfino timide nei confronti di un movimento che pare più profondo. L'introduzione dell'omonimo saggio distingueva tre sensi di secolarizzazione: l'arretramento del religioso dalla scena pubblica, la caduta della pratica religiosa, infine il divenire della fede solo una "possibilità umana tra le altre", ma non quella decisiva³. Evidentemente agli occhi di Taylor era questo terzo significato quello più pervasivo, o perlomeno da studiare più attentamente, perché significava uno slittamento decisivo nelle mentalità, negli atteggiamenti: prim'ancora della risposta, è la stessa domanda su Dio che diventa secondaria e poco impor-

³ Cf. CH. TAYLOR, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge (MA) - London 2007, 1-22.

tante: un’“ipotesi inutile” non solo per capire il cosmo (come voleva Laplace), ma anche per capire l’uomo. Ma è solo questa la crisi che negli anni presenti sta vivendo la fede, o è comunque la più importante? Probabilmente no, da molti punti di vista. Molti segni mostrano la crescita di una profonda diffidenza nei confronti della fede cristiana, la cui presenza potrebbe essere tollerata solo a prezzo di un drastico ridimensionamento della sua pretesa di cambiare i punti di riferimento della vita personale⁴. Pure la figura storica della teologia, che per tutto il Novecento ha indubbiamente svolto un ruolo di avanguardia (a volte controversa, ma pur sempre avanguardia) nell’elaborazione della posizione culturale della fede, vive oggi una crisi evidentissima, tale da poter far scrivere ad un osservatore attento e tutt’altro che ostile che «i grandi libri di teologia non esistono più, sono pressoché scomparsi», «la teologia cristiana e cattolica è “messa da parte”, copre un angolo abbastanza ristretto dello spazio riservato al mondo cristiano e ai libri relativi, e ciò avviene perfino nelle librerie religiose e cattoliche», «la teologia si trova come relegata in un angolo buio e non si sa se riuscirà a riemergere e a occupare quegli enormi spazi che occupava un tempo». L’esito vittorioso di una guerra nemica? Tutt’altro che certo: «forse è all’interno della teologia la causa dell’irrelevanza della teologia stessa»⁵.

Leggere oggi la *Fides et ratio*, quindi, non significa difendere la ragione dagli eccessi della fede. Non si può però neppure sostenere che il problema sia invertito: con ogni evidenza, i nostri anni non sono caratterizzati da eccessi della ragione, in nessun campo: qualsiasi discorso contro la “troppa fiducia nella scienza e nella tecnica”, che ancora fino a pochi anni fa poteva apparire rilevante, sembra oggi per lo più superfluo, perché è anzi il disincanto che cresce; e la filosofia stessa, almeno nelle sue forme più impegnative e ambiziose, è coinvolta in questa caduta di certezze, spesso risolta, se non ad un’archeologia concettuale, ad uno sguardo critico sì, ma poco ambizioso e propositivo. Questo sarebbe un discorso lungo, che qui ci contentiamo di

⁴ Commentare frettolosamente la cronaca non è mai consigliabile. Ma per esempio lo scandalo delle violenze sessuali nella Chiesa cattolica, che proprio in questi mesi sta nuovamente esplodendo, va seguita con attenzione: se c’è chi attribuisce ad esso buona parte del crollo della presenza cattolica in Irlanda (è imbarazzante il confronto tra le foto della visita di Giovanni Paolo II nel 1979 e quella di Francesco nel 2018), ci si potrebbe chiedere che cosa significhi il fatto che secondo un recente sondaggio Gallup il 37% degli Americani sta valutando se lasciare la Chiesa cattolica alla luce dell’attuale crisi: una percentuale che, ad un rapido conto, rappresenta 25 milioni di persone. Che questo non sia il preavviso di un abbandono di massa è possibile, ma non certo.

⁵ A.N. TERRIN, *La solitudine della teologia*, in *Credere oggi* 37/6 (2018) 66-86. Il breve articolo si sofferma più sulla diagnosi che sulla terapia che, se ben capiamo, indica una strada caratterizzata soprattutto dal dialogo con le scienze umane, dall’ecologia alle neuroscienze: «su queste prospettive aperte la teologia deve dare mostra di saper dire una parola significativa con un linguaggio capace di comprendere “l’altro da sé”» (84). Ci si potrebbe ovviamente chiedere se questo non significhi però anche mettere tra parentesi il fatto che la teologia è elaborazione discorsiva di una fede che già di per sé porta una comprensione dell’umanità.

sforare. Ci interessa però osservare che questa duplice crisi, riguardo alla fede e alla ragione, ha creato un paradossale vantaggio: quello di sganciare sia il discorso sulla fede, sia quello sulla ragione, dalla preoccupazione di “ri-conciliarle”, come se la crisi dell’una dipendesse dalle esuberanze dell’altra. No: piuttosto in entrambe sembra essere in gioco una questione di umanità. Due questioni differentissime, ma connesse, forse fino al punto da far ipotizzare che la crisi dell’una *coincide* normalmente con la crisi dell’altra. Ciò permette anche di gettare uno sguardo retrospettivo più corretto sulla *Fides et ratio*: diversamente da quanto all’epoca della sua pubblicazione poteva frettolosamente sembrare, l’incertezza del ruolo giocato dalla filosofia nella cultura cattolica a cui essa voleva rispondere non aveva probabilmente nulla a che fare con un “eccesso” di fede.

2. L’umanità della fede e il suo luogo

Ma se il problema della fede non è quello della sua compatibilità con la ragione (perlomeno, non lo è oggi), allora è piuttosto quello della sua umanità. E questa è probabilmente la questione più importante per chi rilegge la *Fides et ratio* a venti anni di distanza. Un tempo il discorso cristiano poteva esporre in modo abbastanza semplice, con brutalità agostiniana, il carattere di convenienza umana della fede: senza fede non si giunge alla vita eterna, senza fede c’è dannazione. Oggi nessuno più lo direbbe (perché non lo crede, o perché suppone che nessun ascoltatore lo crederebbe: il che peraltro pone appunto un problema di fede!). Ma proprio per questo diventa più importante ancora elaborare in maniera critica, realistica e comunicabile l’umanità della fede.

Ma che cos’è appunto il carattere umano della fede? È ciò che cerchiamo, ma è pure esattamente ciò che paradossalmente crea un delicato problema di rapporto con il discorso cristiano. La salvezza viene dalla fede, non dalle opere, afferma Paolo, e ciò dicendo fonda non certo il cristianesimo, ma sicuramente un nucleo essenziale dell’autocomprensione cristiana, che giocherà un ruolo essenziale sia nella nascente comunità (concepita appunto come una comunità di fede, non anzitutto di opere), sia nello sviluppo della successiva teologia. Il problema, che si affaccia già in Paolo e che poi esploderà per esempio in Agostino, è che, nella misura in cui la fede viene intesa come un atto umano, pure essa ridiventa un’opera: la salvezza tramite le opere, a parole eliminata, rientrerebbe in un modo ancora più insidioso. Nelle *Questioni a Simpliciano* di Agostino il problema pare raggiungere il parossismo nella meditazione sulla sorte di Giacobbe ed Esaù, i due gemelli dei quali l’uno è amato, l’altro è rifiutato da Dio, ma non in *conseguenza* di loro presunti meriti:

«Si può anche domandare se è la fede a meritare la giustificazione dell'uomo oppure se sono i meriti della fede a precedere la misericordia di Dio o anche la stessa fede è invece da annoverarsi tra i doni della grazia. Perché anche in questo passo, dopo aver detto: “non dalle opere”, non aggiunge: “ma dalla fede le fu dichiarato: *Il maggiore sarà sottomesso al minore*”, ma dice: “per volere di colui che chiama”. Nessuno infatti crede se non è chiamato. Ora è Dio nella sua misericordia a chiamare, e lo fa indipendentemente dai meriti della fede, perché i meriti della fede seguono e non precedono la chiamata. Infatti “come credono in colui che non hanno sentito? E come sentiranno se nessuno predica?” Se la misericordia di Dio non precede chiamando, nessuno può credere per iniziare da qui ad essere giustificato e ottenere la facoltà di ben operare. Infatti: “Cristo è morto per gli empi”. Per volere di colui che chiama il minore, senza alcun merito delle sue opere, ottenne dunque che il maggiore gli fosse sottomesso e anche ciò che è scritto: “Ho amato Giacobbe”, deriva dalla chiamata di Dio, non dalle opere di Giacobbe»⁶.

L'unica soluzione è insomma, o sembra essere, negare che la fede sia opera umana. Quando le “tre cose” di cui parla Paolo (ancora Agostino le nominerà in tale modo reticente) si cominceranno a classificare come “virtù” (ciò avviene in modo definitivo in Pietro Lombardo), tale inserimento costringerà ad un ripensamento del sistema di Aristotele, tramite la specie, in lui inesistente e inconcepibile, delle “virtù infuse”: teologiche (o teologali) dunque non solo per il loro oggetto, ma soprattutto per la loro origine. Il loro carattere non umano deve portare a concludere che un neonato battezzato non possiede nessuna delle umili virtù etiche (assurdo parlare in lui di coraggio, o di temperanza, o di giustizia): e tuttavia possiede veramente fede, speranza e carità, seppure non sia ancora in grado di porne empiricamente gli atti. La ricorrente obiezione secondo cui ha poco senso il battesimo conferito a chi non ha fede sarebbe dunque assurda: il battesimo *conferisce* la fede, dunque non solo può non presupporla, ma viene impartito proprio perché altrimenti essa non potrebbe esistere con il suo carattere proprio. A prima vista la conseguenza parrebbe che più ci si preoccupa di esibire il carattere umano della fede, più l'oggetto si allontana da quello di cui parla il discorso cristiano.

Ovviamente, chiunque conosca il sistema teologico cristiano sa perfettamente come è possibile uscire da questi paradossi – e come la tradizione cristiana ne sia di fatto uscita, anche smussando le asperità logiche del pensiero di

⁶ AGOSTINO D'IPPONA, *Questioni a Simpliciano*, 1,2,7. Ovviamente si può notare che in questo passo Agostino parla dei «meriti della fede», e non della fede semplicemente. Ma le pagine seguenti, che vanno annoverate tra le più drammatiche della letteratura teologica cristiana, escludono tutte le soluzioni in cui, in un modo o nell'altro, agli atti umani possa venire attribuito un qualche ruolo causale rispetto alla grazia divina. Di fatto, seguendo Paolo (ma certo anche dandogli una coloritura tragica che a lui manca) Agostino vede qui completamente misteriosi i motivi della predestinazione divina, che lascia tanti uomini nella loro dannazione.

Agostino. Queste soluzioni non *cancellano* però il paradosso: che cioè proprio l'attitudine all'atto che qualifica in pieno l'umanità dell'uomo non sarebbe essa stessa opera umana. Forse bisognerebbe chiedersi se questo paradosso non sia, come spesso accade, uno dei più fecondi. Un esempio particolarmente significativo nella storia della teologia, che ora vogliamo esaminare con più attenzione, ci giunge da Giovanni Duns Scoto: all'indomani delle elaborazioni scolastiche che hanno riordinato la dottrina tradizionale in un nuovo quadro metafisico e antropologico, egli si ferma su questo paradosso e costruisce quasi interamente su di esso la sua riflessione sulle virtù teologiche⁷.

Il suo punto di partenza è l'assioma, universalmente condiviso nel Medioevo (e poi sancito dal Concilio di Trento, peraltro) secondo cui nessun essere umano può essere su questa terra certo del suo stato di grazia. Ma da qui deriva che nessuna virtù teologale (fede inclusa, dunque) può permettere un atto che non sarebbe possibile senza di essa: in tal caso basterebbe infatti costatare l'esecuzione di questo atto, il che senza dubbio almeno l'attore stesso potrebbe fare, per essere certi dello stato di grazia: le virtù teologali vengono infatti distrutte quando lo stato di grazia è perduto. Ciò dunque significa che l'uomo è in forza già della sua natura capace di credere in Dio, ed esattamente con tutte quelle qualifiche che contraddistinguono la fede cristiana:

«Per avere una credenza negli articoli di fede rivelati, cioè affinché l'uomo creda a tutti gli articoli rivelati e si determini ad una parte dell'alternativa senz'aver timore che sia vero l'opposto, non è necessario affermare che ci sia una fede infusa, né la sua necessità può dedursi da ciò; infatti la fede acquisita è al di sopra dell'opinione, che aderisce ad una parte dell'alternativa con il timore di quella contraria, benché sia al di sotto della scienza, che deriva dall'evidenza dell'oggetto di conoscenza» (*Ord.*, III, 23, un., 16).

Ma come intendere allora il carattere proprio della fede infusa? Una prima possibilità presa in esame da Duns Scoto è quella secondo cui il suo aspetto tipico consiste nel fatto che si aderisce ai contenuti della fede non in quanto tali, ma perché rivelati da Dio. In questa forma estrema (che peraltro non è lontana da molte formulazioni tipiche della tradizione cristiana) Duns Scoto ha gioco facile nel mostrare il regresso all'infinito che ne deriverebbe: assentire

⁷ In queste rapide note terremo d'occhio solamente il testo dell'*Ordinatio*, il cui testo critico solo recentemente è stato completato dopo quasi un secolo di lavoro (cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1950-2013: ma la decisione di iniziare l'edizione è del 1927). La traduzione è nostra. Il campo è peraltro ancora in gran parte da scavare e nessuno studio recente appare dedicato al tema delle virtù teologali nella sua opera: un indizio evidente della tendenza moderna a considerarlo l'autore più di una filosofia (con ripercussioni sulla teologia) che di una teologia vera e propria: il che, congiunto ad interpretazioni estremamente parziali, continua a non giovare ad un apprezzamento equilibrato della sua opera.

ad una qualsiasi proposizione rivelata significherebbe infatti aderirvi in forza di un assenso precedente alla proposizione «ciò è rivelato da Dio», ma ciò richiederebbe a sua volta assentire alla proposizione «è rivelato da Dio che ciò è rivelato da Dio», e così via. Se non si vuole entrare in questo circolo vizioso, bisognerebbe allora dire che la fede nella rivelazione di Dio, che fonda quella nei singoli contenuti, è solo una fede acquisita, naturale: ma allora la fede infusa non potrebbe nulla di più di questa. Di là dal problema formale (che per Duns Scoto è perfettamente analogo a quello di un sistema deduttivo che mancasse di principi primi, e dunque distruggesse la possibilità stessa della dimostrazione), il problema di questa interpretazione è che considera perfettamente indifferente il contenuto stesso della rivelazione: lo stesso concetto di fede infusa potrebbe infatti applicarsi anche alle «verità geometriche, fisiche e altre quanto si voglia diverse e di carattere differente». Bisogna allora considerare una seconda possibilità: che la fede aderisca ai contenuti della fede solo in maniera secondaria, perché in realtà l'unico vero oggetto di fede sarebbe Dio stesso, non le proposizioni che lo riguardano. Lui stesso dunque supplirebbe soprannaturalmente all'evidenza che manca nelle proposizioni di fede, ponendosi di fronte all'uomo come verità prima: l'assenso fornito dalla fede sarebbe sì inferiore a quello possibile nella visione beatifica, ma pur sempre direttamente rivolto a Dio, il quale farebbe sì che la mente umana tenda fermamente a lui. Benché questa interpretazione eviti il circolo vizioso della precedente, Duns Scoto non pare convinto neppure da essa: questa infatti suppone una sorta di chiarezza interna delle proposizioni di fede che empiricamente non consta. Non esiste nessun assenso dato al credo cristiano che sia precedente e indipendente da una comprensione discorsiva, e alla fine da un atto di volontà (che per qualsiasi medievale, e per Duns Scoto in particolare, significa anche: un atto di amore).

Resta dunque da percorrere una terza strada: la fede come virtù teologale non crea lo spazio per atti che non siano già propri della fede naturale acquisita: quella che ci fa aderire a qualcosa perché percepito come ragionevole, bello, vero, corrispondente con la mia realtà. La fede infusa va intesa allora come il perfezionamento e il sostegno di una capacità già interamente umana, esattamente come avviene nel caso della carità teologale, che moltiplica e sostiene la capacità di amore dell'uomo:

«Come quando [Dio] guarisce qualcuno fisicamente lo guarisce perfettamente rispetto allo stato in cui si trova, così anche riguardo all'anima; e poiché nell'anima vi è l'immagine di Dio secondo tre potenze che erano deformate a causa del peccato, per questo Cristo sanandola, come perfeziona la volontà tramite la carità, così perfeziona l'intelletto tramite la fede (benché la volontà possa amare Dio chiaramente visto per quanto dipende dall'oggetto, non tuttavia allo stesso

modo senza carità e con la carità: dunque non dà la carità solo per l'atto primo, ma [anche] per il secondo). Affinché sia più perfetto e più intenso l'atto di amare in base alla facoltà [della volontà] e alla carità, piuttosto che in base alla facoltà soltanto [...], una cosa simile vale anche per la fede a modo suo: perché come la carità rende l'atto secondo più perfetto, così la fede» (*Ord.*, III, 23, un., 50-51).

È proprio questo che consente ai discepoli di chiedere: «Signore, aumentaci la fede» (*Lc* 17,5) e al cristiano di pregare: «Onnipotente eterno Dio, dacci un aumento di fede, speranza e carità» (così la *colletta* della XIII domenica dopo Pentecoste): una richiesta che non avrebbe appunto senso se la fede dipendesse *solo* da un atto di volontà sotto il controllo dell'uomo. Il paradosso è quindi completo: la fede è un atto completamente umano, così umano che le ragioni del credere possono essere esposte, argomentate, spiegate. Sono esse che possono condurre una qualsiasi persona a percepire il senso della promessa cristiana, il suo significato per la vita e per la felicità: l'unica cosa questa sulla quale, sostiene Duns Scoto, nessuno può sbagliarsi, perché nessuno può credere di essere felice se non lo è veramente. Non solo quindi è possibile, ma è necessario comprendere la piena umanità della fede, perché altrimenti non si capirebbe nulla neppure dell'essenza del cristianesimo. E però questo atto completamente umano è esattamente quello che viene sostenuto dalla grazia divina, come un sapere più fermo, più perfetto, più intenso⁸.

Per la sensibilità contemporanea, l'intero discorso può apparire scarsamente interessante perché viziato da un'impostazione troppo intellettualista, che in fondo riduce l'atto di fede all'adesione a proposizioni concettuali. L'obiezione è senza dubbio fondata, ma può essere ridimensionata facendo un passo indietro: bisogna cioè interrogarsi su quale sia il luogo umano della fede acquisita, che per Duns Scoto, come abbiamo visto, è sufficiente per determinare i contenuti del credere cristiano. Questo luogo è in lui analogo a quello degli altri tipi di "fede": per esempio quella nell'esistenza del mondo prima della propria nascita, o nell'esistenza di parti del mondo che non si sono mai visitate (puta caso Roma, dice Duns Scoto). Tutti questi sono atti di credenza

⁸ Sullo sfondo di queste argomentazioni vi è ovviamente la complessa (e a sua volta paradossale) collocazione della fede nel sistema della conoscenza umana, un tema questo che accompagna la quasi totalità della storia della teologia cristiana e che tuttavia nel Medioevo latino è acuito dall'ingresso dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele e la sua classificazione delle virtù. Che le virtù teologali *praticamente* vadano ad occupare il posto delle virtù intellettuali aristoteliche è evidente: ma il senso di questa sostituzione è alquanto problematico. In Duns Scoto questa sostituzione *pratica* coincide con il primato stesso del pratico e dell'amore: la fede è la prima delle virtù teologali proprio perché permette l'atto dell'ultima e più nobile, che è la carità, mai necessitata dal suo oggetto, fosse pure Dio, ma sempre affidata alla libertà umana. Ciò significa che, anche indipendentemente da quanto diremo ora, la fede viene sempre pensata come la premessa (necessaria) per un atto d'amore che solo è definitivo.

fondati sulla fiducia in chi mi riferisce questi fatti. Anche la fede acquisita negli oggetti di fede rivelati si basa dunque su una fiducia, ma in questo caso doppia: vi è la fiducia nella veracità di Dio e la fiducia nell'attendibilità della Chiesa. L'idea ovviamente non è nuova e viene esplicitamente attribuita ad Agostino, che afferma che «non crederebbe al Vangelo se non credesse alla Chiesa»:

«Risulta dunque che non si deve credere ai libri del canone [biblico] se non perché in primo luogo si deve credere alla Chiesa, che approva e autorizza questi libri e quanto vi è contenuto; [infatti,] sebbene alcuni libri abbiano autorità grazie ai loro autori, tuttavia non aderiamo loro fermamente se non perché crediamo alla Chiesa che li approva e testimonia che i loro autori sono veritieri» (*Ord.*, III, 23, un., 9).

Ciò che è decisivo di questa argomentazione non è solo la constatazione (abbastanza ovvia, del resto) che la Scrittura non è autosufficiente, in quanto la sua stessa individuazione attraverso un canone è opera di una comunità e una storia che la hanno operata e trasmessa. Più ancora è decisivo il fatto che il tessuto umano di una fede acquisita viene ricondotto ad atti umani di ascolto, di trasmissione, di testimonianza, in una parola di *credibilità*. Non è insomma soltanto per un abuso linguistico da mitigare che la Chiesa è nominata come oggetto di fede accanto a Dio: veramente la parola di un Dio affidabile non potrebbe mai giungere se non attraverso la parola di una tradizione umana parimenti affidabile. È evidentemente per questo che nel *Prologo* dell'*Ordinatio*, in quello che potrebbe quasi essere considerato il primo trattatello scolastico di teologia fondamentale, Duns Scoto elenca tra i vari motivi di credibilità della Scrittura anche la stabilità della Chiesa e infine, come decimo e ultimo, la capacità che la storia cristiana ha avuto di accogliere il desiderio di salvezza degli uomini:

«Dio non manca di soccorrere coloro che cercano di tutto cuore la salvezza. Infatti molti che con ogni cura erano alla ricerca della salvezza si sono convertiti a questa religione, e quanto più ferventi erano diventati nel ricercare, tanto più in essa sono rimasti saldi; e in essa facendo subito penitenza sono passati dalla malvagità ad una vita buona; e in terzo luogo hanno anche per essa resistito con fermezza a molte tristezze, rimanendo in una grande letizia di spirito. Queste cose non sembrano probabili se Dio non approvasse singolarmente e non destinasse alla salvezza questa religione che si fonda sulla Sacra Scrittura» (*Ord.*, prol., 185).

Gli echi francescani di questa conclusione sono evidenti: la ricerca col «cuore», la «letizia» nelle avversità e nelle persecuzioni, in una vita improvvisamente trasformata dall'incontro con l'amore di Cristo (bisognerebbe leggere altrove la puntigliosa contestazione che Duns Scoto opera del *Cur Deus homo* di Anselmo per percepire l'importanza che questo aspetto affettivo gioca nella

sua teologia). Insomma, proprio il fatto che coloro che hanno cercato la salvezza la hanno trovata in una vita buona, salda, lieta, mostra l'attendibilità della Scrittura: certo sul piano solo di una "probabilità" annota Duns Scoto, non di una ragione inconfutabile: e tuttavia una probabilità a suo modo contagiosa, umanamente comprensibile e vivibile. La fede è un sapere, certo: ma un sapere che, come insegna la nota etimologia, significa contemporaneamente un sapore della vita.

3. *Quale ragionevolezza per la fede?*

Bisognerebbe ora discutere se questo modo di argomentare abbia una sua plausibilità. Gli indizi positivi non mancano: il punto visuale di Giovanni Duns Scoto è in un molti sensi privilegiato, situato com'è all'indomani delle grandi sistemazioni scolastiche (quella di Tommaso per esempio, ma non solo essa) e anche con la prospettiva sufficiente per percepirne i limiti e insieme le esigenze di un'esperienza cristiana che, senza nulla contestare del rigore teologico, aspira ad una radicale semplicità evangelica: un'esperienza insomma che susciti un discorso su Dio che, come già raccomandava Francesco d'Assisi ad Antonio da Padova, non faccia "perdere la devozione". Ma se il modo con cui Duns Scoto cerca di pensare la fede cristiana ha una sua attrattiva, esso invita pure imperiosamente a non perdere di vista il fatto che questa è anzitutto caratterizzata dai suoi contenuti. Certo: qualsiasi discorso filosofico sulla fede utilizza una contestualizzazione ampia: la *pistis* è fin da Platone una forma di conoscenza, che in quanto tale si applica ad una moltitudine di oggetti. Il primo passo in una rivendicazione del valore umano della fede può anzi consistere proprio nel notare che senza innumerevoli atti di fede umana l'esistenza sarebbe impossibile. La stessa celebre classificazione in Tommaso della teologia come "scienza subalternata" sottintende l'esistenza di *molti* casi in cui alcune verità sono note sulla base di una conoscenza solo indiretta: insomma, per fede. Duns Scoto stesso, come abbiamo visto, interpreta la fede umana acquisita sulla base dell'analogia di innumerevoli altri atti di credenza resi possibili dall'affidabilità dei testimoni.

Il problema è che queste considerazioni, pure antropologicamente essenziali, da sole sarebbero non solo insufficienti, ma anche rischiose. Che la nostra esistenza abbia bisogno di innumerevoli atti di fede non dice ancora nulla sul fatto che proprio la fede cristiana sia buona per gli esseri umani: ragionevole, conveniente, promotrice di umanità e di bene. Di più: se il discorso cristiano non vuole scivolare in una forma, sia pure nobilissima, di pragmatismo, la questione della verità non può ridursi alla constatazione che la fede cristiana

“funziona” (per esempio perché ha creato civiltà o arte): la sfida è appunto parlare, seppure con tutti i limiti dei discorsi umani, della verità in quanto verità. Questa pare una considerazione proprio oggi più importante: in un tempo, cioè, in cui il valore della fede non dev'essere affatto rivendicato contro uno “scientismo” o un “razionalismo” che, per fortuna o purtroppo, non esistono praticamente più. Il problema non è dire che bisogna pur credere a qualcosa, ma dire *che cosa* è degno di fede, e spiegare perché – il che implica anche il risvolto spiacevole di dire che cosa non lo è. Esistono innumerevoli fedi disumane, dannose, regressive. Anche da un punto di vista più direttamente teologico la messa in luce dell'essere umano come “uditore della parola” rischia di apparire come singolarmente formale. Quale parola? di chi? pronunciata quando? e perché?

Il vantaggio del modello di Duns Scoto ci pare che sia quello di sottolineare felicemente come il problema dell'atto di fede è inseparabilmente connesso ai contenuti a cui si crede, e che questi sono a loro volta legati ad una testimonianza umana che li rende credibili. È in ultima analisi per questo che sarebbe fuorviante sia interpretare la fede come un estrinseco riconoscimento dell'autorità del rivelante, sia pensare ad una sorta di trasparenza miracolosa degli articoli di fede. Sarebbe anche improprio interpretare l'atto di fede come un gesto soprannaturale che supplisse a facoltà umane incapaci di farlo. No: il punto di origine è nell'esperienza umana in cui la fede viene conosciuta, raccolta, appropriata, trasmessa, e questa è un'esperienza di letizia e di bontà, e anche di percezione della corrispondenza con il proprio desiderio della beatitudine promessa. Che tutto questo non releghi affatto in secondo piano la razionalità, è ben mostrato dal fatto che nell'elenco dei motivi di credibilità della Scrittura Duns Scoto elenca con convinzione proprio la *ragionevolezza* dei comandamenti:

«Che cosa vi è di più ragionevole del fatto che bisogna amare Dio, in quanto fine ultimo, sopra ogni cosa, e il prossimo come sé stessi? (cioè al modo in cui lui ha amato, secondo il beato Gregorio Magno), “e da questi due precetti dipende tutta la Legge e i Profeti” (Mt 22,40). Allo stesso modo, “Fa' agli altri [ciò che desiderate che gli uomini facciano a voi]” (Mt 7,12). Da questi due principi pratici seguono le altre norme che vengono trasmesse nelle Scritture, buone e consone alla ragione, e la loro ragionevolezza può apparire a chiunque esamini singolarmente i precetti, i consigli e i sacramenti, perché in tutti sembra esserci quasi uno svolgimento della legge di natura che “è scritta nei nostri cuori” (Rm 2,15). E ciò per quanto riguarda la morale. E su questo tema afferma Agostino: “Nulla di vergognoso o dannoso viene proposto all'ammirazione o all'imitazione, dove del vero Dio vengono offerti i precetti, vengono narrate le meraviglie, vengono lodati i doni, vengono invocati i benefici”» (Ord., prolog., 156-157).

Il tema della consonanza (o addirittura coincidenza) della moralità cristiana con la legge naturale non è certo nuovo per la Scolastica, né lo è la concentrazione di entrambe nel duplice comandamento dell'amore⁹. Almeno parzialmente nuovo pare però l'accento con cui Duns Scoto considera questa consonanza non tanto come una prova della compatibilità o armonia tra fede e filosofia (poco importa se compiuta a vantaggio della prima o della seconda), quanto come un indizio della verità della fede cristiana. Questa sarebbe attestata anzitutto dal *cuore* dell'uomo (ancora una volta un termine che risuona con un'eco affettiva, pure se in Paolo ha evidentemente un significato più intellettuale). È un'attestazione che certo non equivale ad una dimostrazione a priori, ma che ciononostante consente un riconoscimento a posteriori: come se tra i tanti mancati appuntamenti almeno questo con il senso immenso della vita non fosse perduto. Ma anche se citata per seconda dopo la ragionevolezza morale, decisiva è anche quella degli oggetti di fede:

«A proposito degli oggetti di fede è evidente che di Dio non crediamo nulla che implichi una qualche imperfezione; al contrario, se crediamo che qualcosa è vero, esso attesta più del suo opposto la perfezione divina. Ciò risulta nella Trinità delle persone, nell'incarnazione del Verbo, e simili. Infatti non crediamo nulla di incredibile, perché altrimenti sarebbe incredibile che il mondo le creda, come deduce Agostino; ma non è incredibile che il mondo le creda, perché vediamo proprio questo. Quanto alla legge e alla bontà dei cristiani vi è ciò che risulta dal passo di Agostino: "Che una folla di uomini e donne di popoli così numerosi e diversi creda e predichi (e non che pochissimi dotti discutano), che nulla di terra o di fuoco, nulla insomma che tocchi i sensi del corpo, vada adorato come Dio, al quale solo l'intelletto può giungere: ti sembra una risoluzione poco importante per le vicende umane?"» (*Ord.*, prol., 158).

La citazione di Agostino, come spesso accade in Duns Scoto, è limitata alle prime parole: segno che era tanto conosciuta al suo uditorio da poter essere semplicemente richiamata alla memoria con un breve cenno. Da notare che anche in questo caso non viene posto un problema di compatibilità o accor-

⁹ Un punto di vista molto simile e altrettanto chiaro si trova per esempio nella *Summa contra Gentiles* di TOMMASO D'AQUINO, che mette in luce la legge divina corrisponda perfettamente con lo spirito della moralità naturale. Ciò vale per il comandamento dell'amore di Dio: «Tramite la legge divinamente trasmessa l'uomo viene soprattutto ordinato al suo fine: ma il fine della creatura umana è aderire a Dio, giacché in questo consiste la sua felicità» (*SCG*, III,115,3); e per il comandamento dell'amore del prossimo: «La legge divina viene proposta all'uomo come aiuto della legge naturale; ma è naturale per tutti gli uomini che si amino vicendevolmente. Segno ne è il fatto che per un qualche istinto naturale un uomo aiuta un altro uomo, pure sconosciuto, che è nel bisogno, per esempio avvertendolo che la strada che sta percorrendo è sbagliata, o sollevandolo se è caduto, e altre cose simili: come se ogni uomo fosse naturalmente familiare e amico di ogni uomo» (*SCG*, III,117,6).

do tra fede e conoscenza razionale: l'aspetto decisivo non consiste nel fatto che la Trinità divina non contraddica la filosofia (cosa che peraltro secondo Duns Scoto non è interamente esatta: altrove egli argomenta che la ragione umana a partire dai dati naturali non può che concludere che Dio sussista in un'unica persona, per analogia con tutte le altre realtà conosciute). L'aspetto dirimente risiede invece nel fatto che la Trinità divina può essere *creduta*, e che "il mondo" mostri questa credibilità appunto con la sua fede. Sarebbe facile notare come queste osservazioni avevano in realtà sulla penna di Agostino una connotazione molto diversa: il più delle volte egli dà per ovvia, in una maniera più o meno sfumata, la possibilità di una conoscenza razionale della verità tutta intera: ma tale conoscenza di fatto è stata limitata nella storia solo a pochissime minoranze: ciò che il cristianesimo ha operato di inaspettato è stata la diffusione ad interi popoli della verità e soprattutto della moralità conseguente¹⁰. È evidente che Duns Scoto solo con molti limiti può pensare la prima cosa, ma ciò paradossalmente rafforza la seconda: la testimonianza della fede non rischia più di apparire come il surrogato persuasivo rispetto ad una conoscenza intellettuale in sé migliore. La «folla di uomini e donne di popoli così numerosi e diversi» è piuttosto il luogo in cui l'affidabilità si manifesta. Ma questo contagio non avrebbe nessun valore, anzi sarebbe solo fanatismo, se appunto il suo oggetto non fosse un'attestazione (razionalmente imprevedibile, ma pur sempre attestazione) della perfezione divina.

Che cosa significa tornare al tempo presente dopo essersi immedesimati in un discorso pronunciato in tempi in cui la saldezza della testimonianza della comunità cristiana era fuori discussione? A venti anni di distanza dalla *Fides et ratio*, tutto questo appare, lo abbiamo già notato, problematico e fragile. Se una frase cominciasse con «Che una folla di uomini e donne [...]»,

¹⁰ Questo punto merita di essere sottolineato. Si osservi per esempio il celebre passo in cui Agostino presenta Platone come testimone della verità del cristianesimo e della necessità di un culto divino a Cristo: «Qualora dunque quel discepolo, mentre il maestro lo persuade di queste cose, gli domandasse – nel caso in cui esista un uomo grande e divino che riesca a convincere i popoli per lo meno a credere tali cose, quando non siano capaci di comprenderle; o ad impedire che quelli che ne sono capaci, in quanto non involuppati nelle perverse opinioni della moltitudine, rimangano sopraffatti dagli errori comuni – se lo giudica degno di onori divini, credo che risponderebbe che ciò non può essere opera di un uomo; a meno che la Virtù e Sapienza stessa di Dio non lo abbia sottratto alle leggi della natura e, dopo averlo istruito fin dall'infanzia non con un insegnamento umano ma con un'illuminazione interiore, non lo abbia ornato di tanta grazia, dotato di tanta fermezza, infine elevato con tanta maestà da convertire il genere umano, con sommo amore e autorità, ad una fede così salutare, disprezzando tutto ciò che i perversi desiderano, sopportando tutto ciò di cui hanno orrore e facendo tutto ciò che guardano con ammirazione» (*De v. rel.*, 3,3). È qui evidente che il *credere* è presentato come un surrogato di un *comprendere* (filosofico) impossibile ai più: ma proprio la capacità di aver condotto "i popoli" a questo credere mostra la sublimità di colui che lo ha fatto non con dimostrazioni accessibili a pochi, ma piuttosto con «grazia, fermezza, maestà, amore, autorità». Il vantaggio del cristianesimo sarebbe insomma qui un vantaggio *retorico* di fronte alla *dialettica* filosofica.

probabilmente l'orecchio contemporaneo la completerebbe pensando alle folle che hanno *lasciato* la comunità dei credenti: a volte polemicamente perché la Chiesa appare pateticamente inferiore alle parole che pur pronuncia, a volte silenziosamente perché entrate nell'orbita di diversi discorsi secolari o spirituali, a volte invisibilmente semplicemente perché la catena della trasmissione della testimonianza credibile si è incrinata, a volte dolorosamente perché, come confessava verso la fine della sua vita Sergio Quinzio, «Dio che si è offerto a noi [...] è un Dio che dovremmo perfettamente amare, ma ci ha resi troppo stanchi, delusi, infelici per poterlo fare»¹¹. Forse questo significa che per capire tutto ciò bisogna anzitutto sforzarsi di comprendere alcuni fili spezzati, fossero sotto il segno del vigoroso “rendere ragione della speranza” o del testardo proclamare che “l'uomo è possibile” in un mondo apparentemente glaciale e opprimente. Ciò potrebbe significare che è questo il tempo buono per ripensare il senso perfino di quel genere di discorso apparentemente obsoleto che è l'apologetica: forse arcaica, ma che curiosamente porta nel suo nome l'origine stessa dell'amore della sapienza, che non è esagerato affermare nata sotto la penna di Platone da un'apologia, e dal suo tentativo di difendere la vita umana e capirne il valore.

Giovanni Salmeri
giovanni.salmeri@uniroma2.it
Università di Roma Tor Vergata
Via Columbia, 1
00133 Roma

¹¹ S. QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano 1992, 104.

“FEDE” E “RAGIONE”: PERCHÉ LA RIVELAZIONE APRE ALLA RAGIONE

Rino Fisichella*

1. Una metafora

«Cingendo i fianchi della vostra mente» (*IPt* 1,13). È con questa espressione di Pietro che ci inseriamo in una serie di considerazioni nella rilettura di *Fides et ratio* a venti anni dalla sua pubblicazione. L’apostolo utilizza un’immagine metaforica presa dalla quotidianità del popolo d’Israele. Come si sa, per gli antichi era usuale nei giorni di festa e nei momenti di riposo avere una veste lunga che giungeva fino ai piedi. Durante il lavoro, il cammino, e i momenti decisivi in cui era richiesta agilità, invece, la veste veniva cinta intorno ai fianchi per consentire di muoversi con destrezza. L’invito a cingersi la veste ai fianchi richiama sia la storia del popolo nel suo cammino di liberazione dalla schiavitù dell’Egitto verso la terra promessa (cf. *Es* 12,11); sia l’invito pressante di Gesù ad essere vigilanti nell’attesa del suo ritorno: «Siate sempre pronti con i fianchi cinti» (*Lc* 12,35). Pietro, comunque, in questo versetto forza ulteriormente l’immagine, e la applica alla *διανοια*, al “pensiero”, alla “mente”, all’“intelletto”, insomma a tutto ciò che esprime una capacità di intendere, perché questa attività peculiare della persona possa rimanere sempre attenta, vigile e dinamicamente aperta alla novità. È necessario, quindi, superare ogni ostacolo che impedisca una coerente comprensione del mistero a cui il credente offre il proprio assenso.

È interessante osservare, infine, che l’apostolo pone questo comando¹ subito dopo la congiunzione consequenziale «perciò» (*διω*), per indicare che «cingere la mente» non è un’esortazione dell’apostolo, ma nasce primariamen-

* Presidente del *Pontificio Consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione*, Città del Vaticano.

¹ Il participio *αναζωοσαμενοι* acquista il valore di imperativo perché in relazione con l’imperativo *επισατε*, anche se ha una connotazione attenuata nel suo esprimere un comando: cf. P.J. ACHTEMEIER, *La prima lettera di Pietro*, LEV, Città del Vaticano 2004, 223.

te e direttamente dall'annuncio che è stato fatto in precedenza della vita nuova, che Dio ha offerto in Gesù Cristo ai credenti². La sottolineatura, ovviamente, ha delle conseguenze anche per la riflessione teologica che andremo a svolgere, dove l'obiettivo è quello di far emergere il primato della rivelazione di Dio come *arché* dell'azione che il credente compie nella sua intelligenza del mistero. In altri termini, l'esigenza della ragione nell'intelligenza del mistero rivelato non è data, in primo luogo, dalla *ratio* che interroga, ma dal contenuto stesso del mistero che chiede di essere compreso, perché il credente possa giungere a una decisione di vita. Il fatto che la *ratio* di sua iniziativa interroghi, non contraddice la tesi; conferma la legittima autonomia della *ratio*, ma non il suo eventuale primato sulla rivelazione. Questa necessariamente – almeno per il teologo – ha bisogno di rimanere libera nel suo esprimersi e nel rinvenire le forme più idonee e coerenti per la sua comunicazione nella storia.

La metafora, dunque, ha un suo significato specifico, proprio quando l'apostolo chiede che la mente sia attiva e dinamica, non pigra o, peggio, sottoposta all'ignavia e alla paura. Nel momento in cui il credente è posto nella storia, nell'attesa del ritorno del Signore, ed è chiamato a compiere la sua scelta fondamentale di fede, che gli permette di rileggere la sua stessa esistenza in modo nuovo, allora ha bisogno di tenere la mente aperta e in grado di entrare sempre più in profondità nel mistero che crede e nella testimonianza di carità e speranza che deve offrire al mondo.

2. Un richiamo storico

Per entrare nel merito della questione circa l'apertura che la rivelazione compie nei confronti della ragione, mi sembra importante partire dall'*incipit* stesso dell'enciclica per verificare se fin dall'inizio vengono fornite quelle coordinate che permettono di cogliere questa istanza. *Fides et ratio*: il titolo è prospettico, e sembra già delineare la tesi secondo cui ci si muove sul dualismo classico del rapporto fede e ragione, senza permettere molti altri spazi di azione interpretativa. Quell'"et" posto tra i due termini, è una congiunzione con il solo scopo di tenere insieme due realtà. Non si dice *come* stanno insieme; si specifica solo che sono «come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità». Se così fosse, comunque, rimarrebbe poco margine per dimostrare l'originalità dell'insegnamento magisteriale, soprattutto in riferimento all'esigenza di comprendere la rivelazione come pro-

² Cf. *IPt* 1,3-12.

vocatrice di senso, e quindi d'intelligibilità, che sembra trovare riscontro in molti passaggi dell'enciclica.

Una breve parentesi storica, potrebbe aiutare a comprendere la difficoltà che si pone con questo *incipit* che, per molti versi, preclude proprio la tesi che sembra emergere dal testo. L'ultima bozza consegnata dalla Congregazione per la Dottrina della fede a Giovanni Paolo II aveva un altro *incipit*. Dai documenti di archivio è possibile verificare che iniziava così: «Dio ha posto nel cuore dell'uomo il desiderio di poterlo vedere perché, conoscendolo e amandolo, ognuno potesse giungere alla piena verità su di sé». L'espressione, in effetti, ritorna modificata subito dopo l'immagine delle due ali: «È 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».

Come si può osservare, tuttavia, la redazione precedente non partiva dalla problematica del rapporto tra le due istanze, e tanto meno la prospettava in termini dualistici. Ho avuto la possibilità di verificare anche due redazioni precedenti e l'*incipit* – tranne alcune piccole modifiche – permaneva sempre identico³. Devo dedurre che l'intenzionalità fosse quella di far emergere il “desiderio di verità” che spinge ogni persona a scoprire se stessa nell'immenso orizzonte della conoscenza e, soprattutto, di fronte al grande mistero di Dio. La cosa, non è priva di significato perché, alla luce di quanto si trova nel testo ufficiale, si dovrebbe essere portati a ritenere che l'intenzionalità era proprio quella di non porre in primo piano il dualismo di fede e ragione, ma consentire l'approccio alla problematica piuttosto nella luce di un *veritatis desiderium*, che indicava un orizzonte più ampio in cui la fede e la ragione si potevano muovere secondo considerazioni che trovano poi spazio nello sviluppo dell'enciclica.

Probabilmente – si deve supporre – l'aggiunta fu opera della mano stessa di Giovanni Paolo II che giustamente volle apporre alla sua tredicesima enciclica, un segno della sua personale attività redazionale. Il richiamo al «desiderio di conoscere la verità», è conservato nel *Prologo*, ma in questo modo non poteva più essere colto come il possibile filo d'arianna nell'intero testo. Uno studio critico delle varie redazioni potrà mostrare come fino alla fine, l'enciclica abbia subito alcune aggiunte non sempre migliorative del testo⁴.

³ «Il desiderio più profondo iscritto da Dio nel cuore dell'uomo è giungere alla vera conoscenza di sé, nella visione ultima del suo volto» (31 agosto 1997).

⁴ Probabilmente, questo studio critico potrà in questo modo rispondere anche ad alcune critiche che furono fatte all'enciclica, soprattutto in riferimento all'inserimento di alcuni nomi di filosofi (cf. FeR 74), che nella redazione precedente erano invece solo menzionati in riferimento al loro pensiero (cf. FeR 59).

Giovanni Paolo II, d'altronde, non si discostava dalla visione classica del rapporto fede-ragione che aveva trovato nella *Dei Filius* del Vaticano I la sua formulazione canonica. Certamente, *Dei Filius* aveva avuto il merito di indicare la strada percorribile nel costante dualismo delle prospettive precedenti: la fede non è una *scientia rationalis* né un *motus animi coecus*. Non avevano ragione quanti intendevano salvaguardare la fede riducendola alle verità evidenti alla ragione, né quanti la rinchiudevano nell'esperienza interiore, umiliando la forza della ragione. Uno sguardo alla storia dell'apologetica su questa problematica, permette di verificare come le due tendenze avevano avuto ininterrottamente i loro rispettivi rappresentanti nei duemila anni di storia del cristianesimo. Basti il richiamo ad alcuni nomi per riportare alla mente secoli di diatribe: Giustino e Tertulliano, Tommaso e Bonaventura, Hermes e Bautain; sullo sfondo si trova sempre il problema circa l'uso della ragione nel suo rapporto con la fede. Tutti, in effetti, sono mossi dal desiderio di difendere la fede, ma non sempre l'equilibrio ha avuto la meglio. Il Vaticano I, con la *rationabilitas fidei*, in qualche modo apriva la strada alla libertà di scelta del credente, ma il percorso era ancora lungo perché prioritari non erano ancora la *revelatio* e la sua *veritas*, ma sempre e soltanto la *fides* e la *ratio*.

Se a questo si aggiunge l'opera di Leone XIII con la sua *Aeterni Patris*⁵ che codificava per il pensiero cristiano l'uso privilegiato – se non esclusivo – della filosofia di Tommaso d'Aquino, allora il cerchio si chiude facilmente. Leone XIII indicava come strada principale per recuperare l'uso della ragione conforme alle esigenze della fede, la visione tomista.

«Egli scriveva, “nel momento stesso in cui, come conviene, distingue perfettamente la fede dalla ragione, le unisce ambedue con legami di amicizia reciproca: conserva ad ognuna i propri diritti e ne salvaguarda la dignità”» (FeR 57).

Fede e ragione, quindi, erano riletti e utilizzati in riferimento alla problematica suscitata dal razionalismo e dal fideismo a cui il Magistero voleva dare risposta, dimostrando la razionalità della fede perché atto di assenso al *Deo revelanti qui nec falli nec fallere potest*. Lo stesso *ordo cognitionis* era formulato in maniera dualista: da una parte, si presentava la conoscenza naturale; dall'altra, quella soprannaturale che proveniva dalla rivelazione. Il rimando alla rivelazione, tuttavia, era in termini di puro riferimento secondario e non intaccava l'orizzonte proprio della rivelazione perché pensata essenzialmente nelle categorie gnoseologiche.

⁵ 4 agosto 1879.

La prospettiva che emerge da questi documenti magisteriali rende, probabilmente, più chiaro e comprensibile l'*incipit* della nostra enciclica, che risente di questa impostazione classica e che trova riscontro proprio nella spiegazione che *Fides et ratio* offre dell'insegnamento conciliare:

«Il Concilio Vaticano I, dunque, insegna che la verità raggiunta per via di riflessione filosofica e la verità della Rivelazione non si confondono, né l'una rende superflua l'altra: “Esistono due ordini di conoscenza, distinti non solo per il loro principio, ma anche per il loro oggetto: per il loro principio, perché nell'uno conosciamo con la ragione naturale, nell'altro con la fede divina; per l'oggetto, perché oltre le verità che la ragione naturale può capire, ci è proposto di vedere i misteri nascosti in Dio, che non possono essere conosciuti se non sono rivelati dall'alto”» (FeR 9).

3. Per andare oltre il dualismo

Dei Verbum, che costituisce il primo capitolo dell'enciclica, giunge tuttavia a un concetto di rivelazione molto più dinamico se confrontato con la costituzione *Dei Filius*. La sua presa di coscienza del dato biblico e patristico, con la trasposizione in chiave personalistica, viene ad adombrare la visione precedente, creando uno sviluppo dogmatico non indifferente. La cosa non è indolore, perché un modificato concetto di rivelazione di conseguenza determina e modifica la presentazione della fede, della ragione, e del loro rapporto. Bastino questi frammenti di alcune citazioni dell'enciclica per comprendere lo sviluppo sottostante:

«La rivelazione di Dio [...] si inserisce nel tempo e nella storia. L'incarnazione di Gesù Cristo, anzi, avviene nella “pienezza del tempo”. La verità che Dio ha consegnato all'uomo su se stesso e sulla sua vita si inserisce, quindi, nel tempo e nella storia. Certo, essa è stata pronunciata una volta per tutte nel mistero di Gesù di Nazareth [...]. La storia, pertanto, costituisce per il Popolo di Dio un cammino da percorrere interamente, così che la verità rivelata esprima in pienezza i suoi contenuti grazie all'azione incessante dello Spirito Santo [...]. L'incarnazione del Figlio di Dio permette di vedere attuata la sintesi definitiva che la mente umana, partendo da sé, non avrebbe neppure potuto immaginare: l'Eterno entra nel tempo, il Tutto si nasconde nel frammento, Dio assume il volto dell'uomo. La verità espressa nella Rivelazione di Cristo, dunque, non è più rinchiusa in un ristretto ambito territoriale e culturale, ma si apre a ogni uomo e donna che voglia accoglierla come parola definitivamente valida per dare senso all'esistenza» (FeR 11-12).

Se si pensa che queste espressioni possano lasciare inossidabile la comprensione del rapporto fede e ragione come avvenuto fino al Vaticano II, ci

si sbaglia. Inserire il tema della rivelazione nella storia; vederla realizzata nel suo culmine in Gesù di Nazareth; stabilire che ha un valore universale per ogni persona che viene in questo mondo, prescindendo dalla cultura che possiede; legarla al tema del senso dell'esistenza personale, crea una reale svolta teologica che implica una rilettura dell'antropologia, dell'intero sapere teologico, e in maniera determinante della relazione tra la fede e la ragione.

Se ne rende ben conto l'enciclica quando deve ammettere:

«La Rivelazione [...] immette nella nostra storia una verità universale e ultima che provoca la mente dell'uomo a non fermarsi mai; la spinge, anzi, ad allargare continuamente gli spazi del proprio sapere fino a quando non avverte di avere compiuto quanto era in suo potere, senza nulla tralasciare» (FeR 14).

Perché la rivelazione così concepita si offre come possibilità e condizione per "allargare" l'orizzonte della ragione? In maniera acuta, sapiente e originale, l'enciclica inserisce il tema del "mistero". *Fides et ratio* non rimanda in questo momento ai contenuti della fede come ci si potrebbe aspettare in una trattazione classica, ma inserisce una categoria niente affatto indolore per la teologia e per la stessa filosofia.

4. Il primato del mistero

«Non sarà da dimenticare che la Rivelazione permane carica di mistero» (FeR 13). Questa breve e netta espressione apre – a nostro avviso – un orizzonte di riflessione molto più profondo di quanto si possa pensare. Intorno al mistero, infatti, fede e ragione ritrovano il loro modo di essere, di rapportarsi e di distinguersi. La ragione è stata condotta nel corso dei secoli a vedere nel mistero la non conoscibilità del suo contenuto; anzi, per molti versi, la stessa irrazionalità o non senso perché non sottoposto alla necessaria verifica: «Ciò di cui non si può parlare bisogna tacere»⁶. La teologia, da parte sua, sa che il mistero non è ciò che non si comprende, ma ciò che viene rivelato. Sorge spontanea, pertanto, la domanda: cos'è il mistero? E, dove conduce la sua acquisizione per la fede e la ragione? Due possibili scenari sono direttamente coinvolti in questo interrogativo: l'esistenza personale e la rivelazione.

⁶ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, in Id., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 2009, prop. 7.

Per quanto riguarda il primo, si può affermare con solide argomentazioni non solo che l'uomo è un «essere per il mistero»⁷, ma che egli rappresenta un mistero a se stesso. La sua struttura originaria di realtà spirituale presente nel mondo e nella storia, lo porta a sperimentare continuamente la trascendenza del suo essere e del suo conoscere. Nel cogliere l'essenza della realtà, nel “dare un nome” alle cose, egli scopre comunque che c'è un *qualcosa* che non può mai denominare completamente o dominare con la sua ragione: è quell'orizzonte d'infinito che non può avere nome, perché permane come un oggetto libero e trascendente. Mentre, quindi, l'essere “spirito” gli permette di percepire e comprendere, l'essere “spirito nel mondo” gli impedisce di nominare. Siamo dinanzi alla prima esperienza del mistero che l'uomo compie. Questa, comunque, aumenta se la persona riflette su se stessa non più solo in quanto oggetto di conoscenza, ma come soggetto che ama ed è amato. L'amore, come forma ed esperienza di gratuità e di completezza della stessa conoscenza, permette la comprensione del “non-comprendere”⁸. È l'esperienza del non poter possedere, ma del voler essere partecipe per poter dare un significato alla vita, che costituisce quanto antropologicamente si nasconde dietro il concetto di *mistero*.

Per quanto concerne il secondo scenario, nella tradizione biblica il mistero viene espresso come la presenza di Dio tra gli uomini. Un significato costante che abbraccia l'Antico e il Nuovo Testamento è quello di mistero inteso come il progetto di Dio che si realizza nella storia⁹. Particolarmente le Lettere di Paolo, permettono di comprendere la natura del mistero e la sua progressiva rivelazione. In tutti i testi in cui l'apostolo parla del mistero, infatti, è sempre accompagnato da verbi di rivelazione¹⁰, per far comprendere non solo che il mistero viene conosciuto, ma che deve essere anche partecipato e annunciato agli altri. Il mistero rivelato, quindi, non è prerogativa di uno solo o di pochi iniziati, ma appartiene all'intera comunità che ha la responsabilità di un annuncio aperto, coraggioso e destinato a tutti. Nella teologia paolina, insomma, il mistero è un «progetto divino globale, nascosto in Dio da sempre, che tende a una realizzazione progressiva la più vasta possibile sia in estensione che in intensità, con la prospettiva di un suo inevitabile compimento finale»¹¹. Esso trova la sua punta culminante nella croce di Gesù

⁷ K. RAHNER, *Sul concetto di mistero nella teologia cattolica*, in Id., *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, 418.

⁸ È l'orizzonte disegnato anche dalle scienze profane, cf. ad esempio E. FROMM, *L'arte di amare*, Mondadori, Milano 1963.

⁹ Cf. G. BORNKAMM, *μυστήριον*, in *GLNT*, 686-716.

¹⁰ Rivelare, far conoscere, manifestare, parlare.

¹¹ R. PENNA, *Il “mysterion” paolino*, Paideia, Brescia 1978, 51; cf. anche A. PITTA, *Lettera ai Romani*, Paoline, Milano 2001, 530-536.

che rivela la potenza dell'amore di Dio (cf. *1Cor* 1,18-25). Ciò che i sapienti non hanno potuto conoscere, ora viene rivelato perché sia annunciato a tutto il mondo fino al ritorno del Signore.

Il mistero, dunque, in questa accezione è la *rivelazione* della storia di amore del Padre, che trova il suo culmine nell'agire del Figlio. La *Dei Verbum* ha ben chiarificato questa interpretazione quando, volendo spiegare il "mistero" della rivelazione, afferma che questo si realizza con

«eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere compiute da Dio nella storia della salvezza manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole dichiarano le opere e fanno emergere il *mistero* in esse contenuto» (DV 2).

Come si può osservare da questo duplice contesto, il mistero appartiene all'uomo e questi si affida al mistero per trovare una risposta che sia carica di senso, senza abbandonarlo nel vuoto dell'incertezza che crea paura. Alla stessa stregua, esso impedisce di cadere nelle mani di un pensiero che tenda a razionalizzare tutto, consapevole che non è in grado di comprendere pienamente perfino cosa sia ciò che lui stesso sta pensando e riflettendo. Si comprende così che se il mistero viene identificato come esperienza globale per l'uomo, esso non può essere ridotto, come spesso è stato fatto nel passato, alla sola sfera della *ragione*. È evidente che se il punto di partenza è sempre e solo la *ragione*, allora si avrà una definizione negativa del mistero; esso diventa come un limite posto alla conoscenza, e come l'incapacità a comprendere. Ne deriva, di conseguenza, il ricorso alla fede come un'eventuale spiegazione aggiuntiva che non trova riscontro. Se, al contrario, il mistero è visto come attività in cui il soggetto è pienamente coinvolto, esso sarà pensato, più positivamente, come la comprensione di ciò che la ragione comprende come *incomprensibile* non come *sconosciuto*. Mentre il primo atteggiamento conduce a un'esasperata e per questo fallimentare attività dell'intelletto; la seconda interviene nel proporre e giustificare l'atto dell'abbandonarsi. Il mistero, pertanto, non è il limite posto alla ragione nel suo possedere la realtà; al contrario, esso diventa metro di conoscenza e di giudizio della realtà stessa, perché è dato come *a priori* di ogni atto conoscitivo. Esso costituisce l'autentico orizzonte di comprensione entro cui l'uomo può autocomprendersi. Inserire il mistero nella trascendenza e illimitatezza equivale a renderlo un'esperienza costitutiva non marginale nell'esistenza dell'uomo.

Accogliere con serietà il mistero, pertanto, equivale a immergersi per un cammino arduo, ma non per questo meno necessario. «Chi persegue con venerazione l'infinito, anche se non arriverà mai alla fine, progredirà sempre

mentre cammina»¹². In poche battute viene delineato il percorso a cui giunge il credente quando si pone dinanzi al grande mistero della sua fede: Dio uno e trino. Da questo stesso percorso, comunque, non è escluso nessuno che si ponga con serietà la domanda circa il senso della propria esistenza, e la verità da voler raggiungere. Dalla rivelazione divina all’esperienza umana, l’arco del mistero abbraccia la totalità dell’esistenza personale tesa tra la comprensione di sé e l’atto fiduciale di obbedienza a Dio. In questo modo, per incontrare Dio, nessuno ha bisogno di uscire da sé; piuttosto, si è riportati alla dimensione più profonda nella quale si compie ogni possibile rivelazione: il cuore dell’uomo. È qui il vero centro del rapporto tra Dio, che gratuitamente ama per primo, e ogni persona che in forza di questo, comprende di essere diventata a sua volta capace di autentico amore. Realtà percepita e realtà incomprensibile sembrano identificarsi.

Con ragione, quindi, *Fides et ratio* può concludere la sua considerazione sul mistero dicendo che:

«La conoscenza di fede [...] non annulla il mistero; solo lo rende più evidente e lo manifesta come fatto essenziale per la vita dell’uomo: Cristo Signore “rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l’uomo all’uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione”, che è quella di partecipare al mistero della vita trinitaria di Dio» (FeR 13).

Questa dimensione che apre a una conoscenza ulteriore oltre a quella della ragione, trova un suo inaspettato riscontro anche in un filosofo non certo tenero nei confronti della fede come J. Habermas, quando scrive:

«Punto di aggancio per il discorso filosofico su ragione e rivelazione è una figura di pensiero che si presenta continuamente: la ragione che riflette sulle proprie radici più profonde si scopre originata da un’istanza altra, della quale è costretta a riconoscere il fatale potere, se non vuole perdere il proprio orientamento razionale nel vicolo cieco di un’auto-appropriazione ibrida. Il modello consiste nell’esercizio di un mutamento radicale compiuto, o almeno innescato, con le proprie forze, di una conversione della ragione attraverso la ragione – è indifferente se la riflessione, come per Schleiermacher, comincia dall’auto-coscienza del soggetto conoscente e agente, o, come per Kierkegaard, dalla storicità di un intimo auto-accertamento esistenziale, o ancora, come per Hegel, Feuerbach e Marx, da urtanti lacerazioni nei rapporti etici. Senza avere un iniziale intento teologico, una ragione che diventa consapevole dei propri limiti si supera in direzione di qualcosa d’altro»¹³.

¹² ILARIO DI POITIERS, *De Trinitate*, II, 10; citato da TOMMASO D’AQUINO nella *Summa Contra Gentiles*, I, 8

¹³ J. HABERMAS, *Quel che il filosofo laico concede a Dio*, in ID. - J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2005, 54-55.

Questa considerazione riporta quasi istantaneamente ad Anselmo – citato coraggiosamente da *Fides et ratio* – quando nel famoso e contestato passaggio del *Monologion* scrive:

«Penso infatti che chi investiga una cosa incomprensibile debba accontentarsi di giungere con il ragionamento a riconoscerne con somma certezza la realtà, anche se non è in grado di penetrare con l'intelletto il suo modo di essere [...]. Che cosa c'è peraltro di tanto incomprensibile ed inesprimibile quanto ciò che è al di sopra di ogni cosa? Se dunque ciò di cui finora si è disputato intorno alla somma essenza è stato stabilito su ragioni necessarie, quantunque non possa essere penetrato con l'intelletto in modo da potersi chiarire anche verbalmente, non per questo vacilla minimamente il fondamento della sua certezza. Se, infatti, una precedente riflessione ha compreso in modo razionale che è incomprensibile (*rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*) il modo in cui la sapienza superna sa ciò che ha fatto [...], chi spiegherà come essa stessa si conosce e si dice, essa di cui l'uomo nulla o pressoché nulla può sapere?»¹⁴.

Per Anselmo, la ragione nella sua differenziata attività ha bisogno di ricercare continuamente quanto ama, perché è frutto del suo insaziabile desiderio di conoscere. C'è un'impressionante circolarità tra la conoscenza, l'amore e la verità che rende insaziabile la ragione nel suo desiderio di possedere. Eppure, proprio la ragione è costretta a riconoscere *rationabiliter* che il contenuto del suo desiderio e della sua ricerca è incomprensibile.

Come si può notare, ci sono delle convergenze tra il discorso di Habermas e Anselmo, ma con un'apertura ulteriore da parte del primo che, mentre conferma la tesi di Anselmo, va oltre. Il discorso del filosofo – a differenza di Anselmo che ha la precomprensione della *fides* – non parte da nessun'altra conoscenza al di fuori di quella della ragione; eppure, all'interno della ragione stessa, costata l'esigenza di un riconoscimento del proprio limite che obbliga ad aprirsi a un'ulteriore forma di conoscenza che permette di dare pienezza e spingere oltre il limite stesso della ragione. La cosa non è di poco conto. Mi sembra, infatti, che si stia compiendo un passo ulteriore all'istanza di Anselmo. Per il *doctor magnificus*, la funzione della ragione, sostenuta dalla fede, era quella di giungere a comprendere da se stessa che l'oggetto posto dinanzi a sé – quindi il mistero di Dio – era incomprensibile. Qui, invece, da parte del filosofo il contenuto dell'incomprensibilità – o se si vuole del limite – è la ragione stessa che tuttavia scopre – non importa in quale modo appunto se per un evento storico di rivelazione o altro – che esiste, deve esistere, un'*ulteriore*

¹⁴ ANSELMO D' AOSTA, *Monologion*, 64: PL 158,210, citato in FeR 42.

forma di conoscenza che allarga il suo orizzonte, rendendo più ampia e profonda la sua stessa azione intellettuale.

5. *L'evento misterico dell'incarnazione*

Questa prospettiva porta a individuare un percorso che *Fides et ratio* sembra aver individuato, ma che richiede ancora una riflessione più profonda e prospettica¹⁵. Si ritorna, inevitabilmente, al rapporto tra la *ratio* e la *fides*. Fino a quando si rimane in una visione dualista della problematica, è difficile districarsi in questo spazio dove, soprattutto la filosofia, non vuole rinunciare giustamente alla propria identità, e la teologia, altrettanto giustamente, non può venir meno al proprio spazio vitale che le proviene dalla rivelazione. Come non si può uscire dal labirinto conservando il dualismo, così non si riesce a trovare la via di salvezza pretendendo il primato dell'una sull'altra¹⁶. Ciò che si dovrebbe percorrere, è una terza via che vede la *ratio* e la *fides* in una impressionante unità come risposta al desiderio dell'uomo di conoscere la verità. A questo punto, forse, il punto di partenza potrebbe essere l'analisi del mistero dell'*incarnazione*. Ciò non significa dimenticare le istanze di mediazione che

¹⁵ Non è qui il caso di riprendere un'analisi sulla ricezione della *Fides et ratio*, e la bibliografia in proposito non è compito di questo breve intervento. Uno studio in proposito potrebbe essere oggetto di ricerca specifica. Certamente, ritengo che alcuni commenti siano particolarmente banali nella loro incapacità a saper cogliere la problematica sottesa. Il limite ritengo sia dovuto alla precomprensione, come pure all'ignoranza della materia. Non sempre il filosofo ha una conoscenza adeguata della *res theologica* e spesso l'approssimazione cede il posto all'analisi seria che ci si aspetta dal filosofo. Certamente, risuonano particolarmente stonate le espressioni di un autore che proprio presentando il dibattito tra J. Habermas e J. Ratzinger a proposito di fede e ragione scrive: «La stessa *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II del 1998, cui il cardinale Ratzinger non è stato certamente estraneo dato il suo ruolo istituzionale e la sua preparazione filosofica, è un documento di chiusura, di attacco frontale al relativismo e di irrigidimento della dottrina su basi tomistiche, che sembra liquidare tutto il pensiero non religioso come afflitto dal morbo del relativismo e nichilismo». Queste parole stridono con lo stesso contenuto del contributo di Habermas, a cui si farà riferimento, ma mostrano con chiarezza la pochezza di argomentazione di alcuni dinanzi a problematiche che richiedono maggior capacità di analisi e riflessione. Non solo. Si compie un inspiegabile errore identificando l'*istanza metafisica*, con la filosofia neotomista. Solo una posizione di comodo potrebbe far cadere nella superficialità che si debba identificare neotomismo e metafisica. L'istanza metafisica si realizza là dove si riconosce che per ogni persona è possibile andare oltre il dato empirico per giungere a una verità fondativa dell'intera esistenza e capace di mantenere unito il senso ultimo e definitivo di cui ogni esistenza personale ha bisogno: cf. J. HABERMAS, *Quel che il filosofo laico concede a Dio*, 26.

¹⁶ Il ricatto della ragione sotto cui è stata per molto tempo la fede viene meno nell'argomentazione di FeR. Non si dimentichi che il rapporto tra *ratio* et *fides* come si conclude con la Manualistica – erede finale della visione tardo scolastica – era sempre stato pensato o in ambito ancillare da parte della teologia; o in ambito di giustificazione necessaria che la *fides* dovesse garantirsi per appodare all'intelligibilità dei suoi asserti. Essa aveva rincorso il razionalismo dove questo voleva che lei giungesse per dimostrare che sola la ragione pensa, mentre la fede crede. Ne scaturì una teologia sterile che relegò il mistero alla spiritualità e l'amore alla mistica; insomma, elementi marginali e appendici del sapere teologico.

sono parte integrante della storia – che per la fede è storia di salvezza – ma comprendere l’evento unico e irripetibile come ingresso diretto di Dio nella vita e nella storia dell’umanità. È a partire da qui, infatti, che ci si incontra con una

«verità universale e ultima che provoca la mente dell’uomo a non fermarsi mai; la spinge, anzi, ad allargare continuamente gli spazi del proprio sapere fino a quando non avverte di avere compiuto quanto era in suo potere, senza nulla tralasciare» (FeR 14).

Nel mistero dell’incarnazione di Dio, la *ratio* e la *fides* vengono a incontrarsi con il “mistero” che apre spazi di comprensione infiniti. Qui il desiderio di verità spazia dall’esistenza personale all’*eschaton*, producendo senza sosta nuovo pensiero. Esiste, infatti, una «profonda e inscindibile unità tra la conoscenza della ragione e quella della fede» (FeR 16), che permette di verificare in un evento storico la presenza di Dio stesso. La fede e la ragione vengono recuperate nell’unità del soggetto, che per esprimere in maniera completa se stesso e dare forma al suo desiderio di verità ha bisogno di un mistero per illuminare il suo proprio mistero. Su questo aspetto, l’enciclica è alquanto determinata: «La ragione e la fede [...] non possono essere separate senza che venga meno per l’uomo la possibilità di conoscere in modo adeguato se stesso, il mondo e Dio» (FeR 16). *Fides et ratio*, quindi, pensa in termini di unità, ma non arriva ancora a esprimere in quale modo.

È interessante, in proposito, una considerazione che proviene dal vescovo Cirillo di Gerusalemme (IV sec.), che potrebbe aiutare a orientare il dibattito. Nella sua catechesi sulla fede scrive così:

«La fede è una rappresentazione interiore che ha per oggetto Dio. È un’intima comprensione che la mente, illuminata da Dio, riesce ad avere della sua essenza nella misura consentita [...]. Abbi dunque quella che dipende da te e si indirizza a Dio, perché egli ti possa donare anche quella che opera oltre le forze umane»¹⁷.

Questo pensiero indirizza verso una comprensione unitaria della conoscenza di fede che possiede una duplice origine: umana e divina. La cosa non è senza conseguenze, perché conserva sia l’unità dell’atto conoscitivo che viene compiuto, sia l’unità del soggetto che la compie, anche se sotto l’azione della grazia. In ogni caso, è sempre il soggetto che nella sua unità di azione e di pensiero pone in essere una conoscenza su se stesso e su Dio che si avvale

¹⁷ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi 5: sulla fede e il simbolo*, 11: PG 33,519.

dell'aiuto trascendente per entrare con coerenza nell'oggetto della ricerca. La fede, quindi, è in se stessa una forma di conoscenza all'interno della quale si inserisce l'azione della grazia per portare l'unica forma conoscitiva a comprendere con coerenza l'oggetto che desidera conoscere, e che solo a livello della ragione non potrebbe raggiungere perché sperimenta il proprio limite.

È sempre stato mio peculiare modo di impostare alcune problematiche alla luce dell'assioma tomista: *actus fidei specificatur ab obiecto*. A mio avviso, questa dimensione metodologica si impone anche nel momento in cui si cerca di comprendere la relazione tra la *fides* e la *ratio* e come la rivelazione possa di per sé raccogliere contenuti che aprono la ragione a una conoscenza sempre più profonda dell'esistenza personale. La conoscenza che proviene dalla fede – perché la fede pensa e conosce – è determinata dal suo oggetto. Come si nota, si è rimandati ancora al primato della rivelazione. La peculiarità di conoscenza attraverso la fede è specificata dalle determinazioni che l'evidenza della rivelazione pone nei confronti della capacità conoscitiva del soggetto. La fede, per sua natura, è già inserita nel processo rivelativo che la pone come condizione di possibilità per la conoscenza coerente del contenuto rivelato. Senza la dimensione conoscitiva propria della fede, insomma, non si verrebbe a conoscere in pienezza e con coerenza il mistero della rivelazione; come dire, senza l'intelligenza che proviene primariamente dalla rivelazione non è possibile pensare di entrare all'interno del suo circuito gnoseologico (cf. *Lc 24,45; 1Cor 2,11*).

La verità accolta *dalla* fede e *nella* fede, di nulla priva il soggetto della propria autonomia e libertà; solo fa comprendere che vi è un movimento diverso. Esso non si costituisce a partire dal soggetto che conosce la verità come frutto della propria azione critica; piuttosto, consente di comprendersi immersi nella verità e in cammino dentro di essa per un suo possesso sempre più globale che, dinamicamente, tende verso il futuro (cf. *Gv 16,13*). La comprensione del *senso* dell'esistenza è ciò che garantisce al soggetto la più alta azione di libertà; in essa, infatti, egli coglie in un tutt'uno sia il senso della globalità dell'esistenza – superando la frammentarietà a cui è sempre sottoposta per l'agire storico – sia la finalizzazione del proprio vivere in tensione verso questo compimento. In una parola, egli raggiunge la conoscenza della dimensione veritativa della propria esistenza alla luce di un principio unitario colto, contemporaneamente, come causa e fine di realizzazione di sé.

Ricondurre tutta la problematica della fede al solo rapporto con la ragione, pertanto, rischia di non permettere l'accesso alla completezza della visione della fede e della stessa ragione dinanzi al mistero. All'interno della conoscenza per fede, insomma, la *ratio* occupa *un* posto non *il* posto. È l'unità dell'attività gnoseologica del soggetto credente che richiede di essere analizzata in riferi-

mento all'unità del mistero che viene offerto. Certo, prescindere dalla ragione sarebbe impossibile, perché tutto rimarrebbe rinchiuso nel soggettivismo, ma il fondamento oggettivo della verità non lo dà la ragione; lo offre la Rivelazione. Il credente, in ultima istanza, risponde alla rivelazione non alla ragione. Questa dimensione si compie nella storia personale ed è carica di tutta l'esperienza storica che ognuno porta con sé. Ciò significa: l'incontro con la fede e la conoscenza che essa dà dell'esistenza, permettono di cogliere una globalità di senso tale da favorire l'inizio di una comprensione di se stessi inequivocabilmente più ampia e capace, finalmente, di recepire e comprendere il *novum* che viene proposto e che, in ogni caso, non poteva essere espresso a partire da se stessi.

Alla "grande domanda" che la vita pone non si può sfuggire. Una risposta, presto o tardi, deve essere data. Giovanni Paolo II lo ha ricordato in *Fides et ratio*:

«A questi interrogativi nessuno può sfuggire, né il filosofo né l'uomo comune. Dalla risposta ad essi data dipende una tappa decisiva della ricerca: se sia possibile o meno raggiungere una verità universale e assoluta. Di per sé, ogni verità anche parziale, se è realmente verità, si presenta come universale. Ciò che è vero, deve essere vero per tutti e per sempre. Oltre a questa universalità, tuttavia, l'uomo cerca un assoluto che sia capace di dare risposta e senso a tutta la sua ricerca: qualcosa di ultimo, che si ponga come fondamento di ogni cosa. In altre parole, egli cerca una spiegazione definitiva, un valore supremo, oltre il quale non vi siano né vi possano essere interrogativi o rimandi ulteriori. Le ipotesi possono affascinare, ma non soddisfare. Viene per tutti il momento in cui, lo si ammetta o no, si ha bisogno di ancorare la propria esistenza ad una verità riconosciuta come definitiva, che dia certezza non più sottoposta al dubbio» (FeR 27).

In questo processo, in cui l'uomo e il credente sono chiamati a dare risposta, la *fides* e la *ratio* non possono separarsi, né cedere nel compiere tutto il cammino necessario per consentire di raggiungere il senso dell'esistenza. Un percorso che richiede coraggio e *parresia*, soprattutto in un periodo di debolezza o di delegittimazione della forza del pensiero, perché in gioco non vi è una teoria ma il senso della vita. È necessario, dunque, mantenere vivo l'insegnamento di *Fides et ratio*, là dove provoca a non curvare su se stessi, ma a puntare lo sguardo in alto verso la pienezza della verità che mai può umiliare:

«Sia la ragione che la fede si sono impoverite e sono divenute deboli l'una di fronte all'altra. La ragione, privata dell'apporto della Rivelazione, ha percorso sentieri laterali che rischiano di farle perdere di vista la sua meta finale. La fede, privata della ragione, ha sottolineato il sentimento e l'esperienza, correndo il rischio di non essere più una proposta universale. È illusorio pensare che la fede, dinanzi a una ragione debole, abbia maggior incisività; essa, al contrario, cade nel grave

pericolo di essere ridotta a mito o superstizione. Alla stessa stregua, una ragione che non abbia dinanzi una fede adulta non è provocata a puntare lo sguardo sulla novità e radicalità dell'essere [...]. Alla parrèsia della fede deve corrispondere l'audacia della ragione» (FeR 48).

Rino Fisichella
praeses@pcpne.va
Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione
Via della Conciliazione, 5
00120 Città del Vaticano

IL CONCETTO DI RIVELAZIONE NELLA STORIA E COME STORIA: QUELLO CHE “APRE ALLA RAGIONE”

Gianluigi Pasquale*

C'è una domanda posta a Gesù nel quarto Vangelo a cui nessuno ha mai risposto, nemmeno Gesù. Si legge: «Gli dice Pilato: “Che cos'è la verità?”» («τί ἐστὶν ἀλήθεια», Gv 18,38). È la prima reazione che balza alla mente dopo aver sentito questa magistrale rilettura e interpretazione dell'Enciclica *Fides et ratio* di San Giovanni Paolo II (1920-2005), firmata, non certo a caso, il giorno della Festa dell'Esaltazione della Santa Croce (14 Settembre 1998), attuata dall'Arcivescovo Rino Fisichella. Quella domanda fu posta a Gesù dal rappresentante per antonomasia del potere politico di Roma a Gerusalemme, Ponzio Pilato (†38 d.C.), unico personaggio inserito nella *professio fidei*. Pilato chiede «*Quid est veritas?*», senza aggettivare affatto il sostantivo “verità”. Gesù non dà risposta. Non era necessaria: la verità stava in piedi, “in persona” dinnanzi all'interrogante. La seconda reazione che sfiora il pensiero è quest'altra affermazione: «temo che non ci sbarazzeremo di Dio perché crediamo ancora nella grammatica»¹. È di Friedrich Nietzsche (1844-1900) ed è posta esattamente nel paragrafo quinto della sezione: «La ragione nella filosofia», del *Crepuscolo degli dei*. Questa seconda citazione non viene evocata soltanto per la nota dipendenza di Jürgen Habermas (1929) dal filosofo prussiano sassone², figlio di un pastore protestante, bensì perché proprio Nietzsche, appunto, accosta il «[Das] *Glauben*» alla ragione, la quale – stando a lui – prende la via del concetto, ma il concetto è astrazione e questa astrazione è possibile grazie al linguaggio. Devo necessariamente lasciare “in sospeso” questi due immediati riferimenti a Ponzio Pilato e a Friedrich Nietzsche, volendo enucleare cinque “punti luminosi” che sembrano sporgere come tali dalla *Relazione* che abbia-

* Docente incaricato di *Teologia*, Facoltà di Teologia, PUL.

¹ F.W. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli dei*, in ID., *Opere*, VI/III, a cura di G. COLLI - M. MONTINARI, Adelphi, Milano 1975, 73.

² Jürgen Habermas appartiene alla seconda generazione della «Scuola di Francoforte»: cf. L. CORTELLA, *Crisi e razionalità. Da Nietzsche a Habermas*, Guida, Napoli 1984, 95-123; ID., *Habermas e la svolta comunicativa della filosofia contemporanea tedesca*, in *Fenomenologia e Società* 7 (1984/2) 19-41.

mo ascoltato, sviluppando attorno ad ognuno di essi una breve domanda, con il solo intento di onorarli.

1. *Il binomio «fides et ratio» oltre la metafora delle «due ali»*

Il primo “atomo di luce” offertoci è relativo all’“incipit” dell’*Enciclica*, la quale pur utilizzando la metafora delle “due ali”, già di per sé innovativa perché derubricava definitivamente l’uso “ancillare” della filosofia rispetto alla teologia, sposta l’approccio della problematica volgendola al “desiderium veritatis” a cui ogni uomo, che sia tale, anela³. Già dai risultati ottenuti con il Congresso Internazionale di Teologia Fondamentale organizzato dal Relatore – Mons. Rino Fisichella – alla Pontificia Università Gregoriana nel 1995⁴, si intravide che all’interno dello sviluppo dogmatico un primo passo innanzi si stava aprendo nella consapevolezza che fede e ragione venivano rispettivamente onorate nella loro autonomia e indipendenza, pur non abbandonando ancora del tutto lo schema del *duplex ordo cognitionis*, quello naturale e quello soprannaturale. In ogni caso, un primo guadagno viene adesso acquisito: si è consapevoli che l’uomo desidera conoscere la verità, attraverso un itinerario che non può essere percorso con la sola ragione, la quale, anzi, evoca un’altra istanza. Habermas, senza mezzi termini, chiama direttamente in causa un «iniziale intento *teologico*», come abbiamo sentito. Potrebbe essere interessante chiedersi, allora, se questo intento teologico debba essere *ex-professo* teologico-“cristiano”. Questa prima domanda ci aiuta a passare al secondo “atomo luminoso”.

2. *La novità sta nell’accezione di «Rivelazione» proveniente dal Vaticano II*

Come ci è stato suggerito – e non si potrebbe se non concordare per l’argomentazione addotta – vi è un “modificato” concetto di Rivelazione proveniente da *Dei Verbum*, la quale esibisce un non indifferente passo innanzi nello sviluppo del dogma, innestando la modifica della presentazione della fede, della

³ «Immanuel Kant ha definitivamente respinto la filosofia, soprattutto la metafisica, come scienza. Invece il principale rappresentante dell’idealismo tedesco, G.W.F. Hegel, desiderando rivitalizzare la fede cristiana e armonizzare di nuovo la filosofia e la teologia, di conseguenza ha razionalizzato le verità rivelate e portato la ragione al livello della fede»: A. PRONIEWSKI, *Il rapporto tra fede e ragione nell’Enciclica Fides et ratio di Giovanni Paolo II*, in *Rivista Teologica di Lugano* 23/1 (2018) 57-77, qui 71.

⁴ Cf. R. FISICHELLA, *Dei Verbum ripete Dei Filius?*, in ID. (ed.), *La teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1998, 105-124. Gli *Atti* di quel Congresso Internazionale di Teologia Fondamentale (30 Settembre 1995) sono stati pubblicati nel citato volume.

ragione e del loro rapporto, (*fides* “et” *ratio*). La Rivelazione non viene più presentata con categorie gnoseologiche, bensì si parla di Rivelazione che avviene *nella* storia e *come* storia (FeR 11-12). Al prof. Joseph Ratzinger (1927), per esempio, non è sfuggito che *Dei Verbum* n. 2 inserisce, per la prima volta in assoluto nella nomenclatura della teologia cattolica, il semantema *historia salutis*⁵, intendendo, così, affermare che la Rivelazione innesta una verità *universale e ultima*, alla quale conferisce addirittura la salvezza perché “carica di mistero” («non tamen oblivisci licebit Revelationem mysteriis abundare» [FeR 13]). Il verbo *abundare* dice della pienezza di «tutta la verità» (Gv 16,13) che nella *plenitudo temporis*, ossia nell’evento dell’incarnazione del Verbo, è penetrata nella storia, trasformandola, appunto, in storia della salvezza. Per utilizzare un altro esempio, tutta la migliore teologia cattolica si è accorta, fin dal 1965, di questo determinante passo innanzi del dogma, mandando alle stampe una famosa “Collana” che, non a caso, è denominata *Mysterium salutis*. Poiché la Rivelazione è inserita nella storia con il carattere di *eccedenza*, essa non mortifica, dunque, la ragione, ma la abilita, piuttosto, ad assimilare *la* verità che, in questo caso, è posta all’inizio e alla fine della storia. Si apre, così, un’altra domanda piuttosto interessante, insinuata da *Dei Verbum* n. 8. A sapere: se la ragione *sa* che l’accostamento alla verità produce senza sosta nuovo pensiero, non corrisponde questo a quando dichiara *Dei Verbum* n. 8, dove si legge che «nel corso dei secoli la Chiesa tende incessantemente alla *pienezza* della verità divina», derubricando, come fa FeR n. 27, l’erronea interpretazione che si debba attendere la «fine della storia» per ottenere tutta la «definitività della verità»⁶?

3. La categoria di “mistero”, quale evento che libera la ragione

Nell’analisi dei rapporti tra fede e ragione, l’intervento di Mons. Fisichella ha attirato la nostra attenzione su un terzo fascio luminoso. Nel citare coraggiosamente il contestato passaggio del *Monologion* di Sant’Anselmo (1033-1109), l’Enciclica attua questa operazione: rilegge la diagnosi anselmiana per cui nella ricerca insaziabile della verità, a un certo punto la ragione comprende

⁵ Cf. J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, E.ewel Verlag, München 1982, 180-181.

⁶ È quell’erronea interpretazione in cui sono scivolati alcuni filosofi e teologi protestanti che hanno fatto propria la suggestione hegeliana incorporata da G.W.F. HEGEL nella *Wissenschaft der Logik*, in Id., *Gesammelte Werke*, XI,1-2, Meiner, Hamburg 1978; basta leggere soltanto W. PANNENBERG, *Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels*, in Id., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971, 251-290.

razionalmente che il contenuto della sua ricerca è “incomprensibile”. Ciò avviene, appunto, *secondo ragione*. San Giovanni Paolo II – lo abbiamo sentito – introducendo la categoria di “mistero” (μυστήριο) – l’esatto contrario dell’*árreton* (ἄρητον l’ineffabile, appunto il “numinoso-misterioso”) – spinge a considerare che il contenuto dell’incomprensibilità è la ragione stessa, e che questa “si placa” – o detto altrimenti si satura – mediante un atto di abbandono a quanto il mistero intende rivelar(Le). Facendo eco alla *Relazione* fino al limite di quanto mi è consentito, mi pare che qui sporga non soltanto la positiva svolta antropologica occorsa alla teologia, ma anche quella circolarità virtuosa che si instaura tra la conoscenza, la verità e l’amore, la quale rende la ragione mai paga di sé nel suo desiderio di possedere la verità. E poiché il “mistero” è, in ultima analisi, l’incarnazione del Figlio di Dio nel tempo, l’*Enciclica* fa notare che essa produce “nuovo pensiero”, denominato da San Giovanni Paolo II anche «novità radicale» (FeR 23), laddove l’incarnazione prende la forma propria della Croce, “scoglio” dinnanzi al quale la ragione o naufraga, o si apre realmente alla verità (FeR 23), come accadde al centurione romano (*Mc* 15,39) e come aveva capito perfettamente – mi sia consentita la citazione – San Francesco d’Assisi (1181-1226). Anche in questo caso, viene posta sul campo una terza domanda che può suonare così: se dinnanzi al mistero la ragione “intende”, sollevandosi, di potersi liberare perché ottiene di operare oltre le forze umane, la forma assunta dalla Verità sulla Croce è solo *stultitia* (*ICor* 1,24 μωρία “pazzia”, “forza misteriosa”, nella traduzione di Erasmo da Rotterdam), oppure contiene un alquanto di razionalità, da ché la verità giunge a noi anche per via testimoniale?

4. *L’attività gnoseologica del credente gode di unità e scaccia la paura*

Una quarta finestra ci è stata aperta da questa ricca *Relazione*, là dove viene posta a disamina la conoscenza della ragione e la conoscenza della fede, tra le quali l’*Enciclica* dichiara esserci una profonda unità (FeR 16), pur senza esprimersi in che *modo* essa accada. Lo *specimen* che mi sembra di aver colto, tra gli altri, sta nell’affermazione che la conoscenza per fede toglie quel muro di “paura” e di “angoscia” sul quale, sovente, si trova a dover incagliarsi la ragione. L’*Enciclica* registra in due passi molto chiari questo rischio (FeR 28, 47) con due osservazioni che sono di inaudita attualità. Oggi, infatti, viviamo nella società della tecnica, la quale, riproducendo continuamente se stessa, piega l’uomo a proprio strumento, stringendolo nella morsa della dittatura delle scadenze. Proprio la ragione, che nella tecnica era certa di aver raggiunto la sua iperbole, viene adesso schiacciata in uno scenario – quello in cui siamo tutti immersi – tale da rendere addirittura ipnotizzato il “pensare”, costringendolo

eventualmente solo ad “eseguire”. La Relazione ci ha ricordato, invece, che la conoscenza per fede presenta all’uomo la possibilità reale di esperire la “forma dell’amore”, quando si accorge che Dio gratuitamente ama *per primo*, cosicché ogni persona, in forza di questo, comprende di essere diventata a sua volta capace di autentico amore. Vent’anni dopo *Fides et ratio*, questo accertamento dello scenario in cui viviamo, mi pare, conferisca nuovo vigore all’adagio che *solo l’“amore è credibile”*⁷. Ma anche in questo caso, si erge una domanda che né il teologo, né il filosofo possono impunemente glissare: dinnanzi a una ragione così irritata, scossa e impaurita, come è possibile presentare all’uomo, appiattitosi sul presente, la proposta di “senso all’esistenza” quale più alta azione di ragionevole *libertà*? Probabilmente conviene argomentare intorno all’oggettività della ragione.

5. Il fondamento oggettivo della verità non è dato dalla ragione ma dalla Rivelazione

È questo, in effetti, il quinto “polo luminoso” che affiora dalla Relazione. Così, mi sembra, può essere sintetizzato: ragione e fede afferiscono, in ultima istanza, a un *soggetto* personale. Poiché tale soggetto deve essere equipaggiato di una ragione forte – e non debole o “impaurita” – ne risulta che il fondamento oggettivo della verità non è offerto dalla ragione, ma dalla Rivelazione. Lo snodo è esattamente messo in capo al *soggetto credente* – quello, appunto dotato di una ragione che non si è autodelegittimata – il quale ha bisogno di ancorare la propria esistenza ad una verità riconosciuta come definitiva e, quindi, rispondere alla “grande domanda” alla quale nessuno può sfuggire: «ha un senso la vita?» (FeR 26). Che non è allogena a quest’altra: «è possibile raggiungere la verità assoluta»? La prima rammenta la constatazione di F. Nietzsche circa l’impossibilità di sbarazzarci della “grammatica”, la seconda quella di Pilato *quid est veritas?*. Ecco, dunque, dimostrato che la fede apre alla ragione se accetta *quell’“ecce homo”* che ha rivelato e operato la Verità *nella* storia.

Gianluigi Pasquale OFM Cap.
g.pasquale@pul.it
Pontificia Università Lateranense
Piazza san Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

⁷ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 2011⁷.

LA FEDE DINANZI ALL’AFFERMARSI DELLA SCIENZA IN EUROPA

*Leonardo Messinese**

1. Premessa

Il titolo della mia trattazione racchiude un significato più manifesto e uno che resterà inizialmente sullo sfondo per venire in primo piano solo nella parte finale, ma che è opportuno segnalare fin d’ora.

Il significato immediatamente percepibile si riferisce alla dimensione della *storia*: in particolare all’affermarsi storico della scienza moderna – a partire circa dalla seconda metà del secolo XVI – e all’aprirsi successivo di una problematica che è andata sotto il nome di “questione del rapporto tra scienza e fede”. La restrizione geografica, poi, presente nel titolo è indice della specificità che contraddistingue la “rivoluzione scientifica” che, alcuni secoli orsono, ha preso forma in Europa. L’altro significato concerne, invece, l’attenzione che deve essere prestata ad alcuni aspetti inerenti la medesima questione e che emergono avendo gli occhi puntati principalmente alla *situazione attuale* della scienza. Non intendo riferirmi qui tanto al mutamento circa la sua “struttura formale” – se pensiamo alla fisica, essa non intende più essere una sorta di specchio della realtà naturale – quanto piuttosto al fatto che viviamo in un tempo in cui sempre di più la scienza è strettamente unita con la tecnica e questo, tenendo conto delle problematiche che vi sono implicate, comporta che il lavoro scientifico meno ancora che in altre epoche possa chiudersi in un orizzonte puramente autoreferenziale.

Sotto tale aspetto, oltre che fornire alcune coordinate di storia del pensiero scientifico e filosofico, superando magari qualche persistente luogo comune, si tratta allora di ripensare quale possa essere il contributo della fede cristiana in relazione all’*affermarsi odierno* della scienza con tutto ciò che esso implica.

* Docente Ordinario di *Storia della filosofia moderna*, Facoltà di Filosofia, PUL.

Aggiungo, a conclusione di questa premessa, che la formulazione del titolo del mio intervento intende volutamente riecheggiare, allo scopo di evidenziarlo, un tono di preoccupazione – che certamente non è l'unico, ma è forse quello prevalente – che, per così dire, avvolge i riferimenti all'attuarsi della ragione scientifica presenti nell'enciclica *Fides et Ratio* i quali, nel loro insieme, appaiono essere a tinte chiaroscurate.

2. Introduzione: *Fides et Ratio e la conoscenza scientifica*

L'enciclica, dopo aver ricordato nel primo capitolo, al n. 10, che «la filosofia e le scienze spaziano nell'ordine della ragione naturale, mentre la fede, illuminata e guidata dallo Spirito, riconosce nel messaggio della salvezza la “pienezza di grazia e di verità” (cf. *Gv* 1,14)» – confermando, così, la dottrina dei “due ordini di conoscenza” – nel quarto capitolo si sofferma ad offrire una sintesi delle «tappe significative dell'incontro tra fede e ragione» (cf. nn. 36-44), le quali sono individuate nel cristianesimo delle origini, nella patristica e nella teologia scolastica. La suddetta trattazione è operata nel contesto di ciò che è chiamato il «dramma della separazione tra fede e ragione» (cf. nn. 45-48).

A questo punto si porta l'attenzione su quello che è considerato un vero e proprio punto di svolta. Si dice, infatti, che mentre in Alberto Magno e in Tommaso d'Aquino, «pur mantenendo un legame organico tra la teologia e la filosofia», è riconosciuta «la necessaria autonomia di cui la filosofia e le scienze avevano bisogno», poco tempo dopo «la legittima distinzione tra i due saperi si trasformò progressivamente in una nefasta separazione» (n. 46).

È all'interno del contesto così descritto della “separazione” tra fede e ragione, che nell'enciclica è presentato un primo segmento di riflessioni relative al sapere scientifico. Si deve, però, rilevare – vorrei dire con una qualche sorpresa – che, sia quando ci si sofferma sulla scienza, sia quando il discorso è rivolto al seguito della vicenda filosofica, ci si dirige subito al secolo XIX, considerato l'apogeo del movimento di progressivo allontanamento del pensiero filosofico dalla Rivelazione, fino a configurare un'esplicita contrapposizione (cf. n. 46).

Questa breve ricognizione consente subito di rilevare, in ordine al nostro tema più diretto, che l'enciclica non si sofferma in modo specifico su ciò che è chiamata comunemente la “rivoluzione scientifica” dei secoli XVI e XVII¹ e

¹ Come ha ricordato Paolo Rossi, «Il termine rivoluzione scientifica (applicato al periodo che va, all'incirca, da Copernico a Newton) è entrato nell'uso comune dopo le letture di Butterfield e il fortunato libro

si concentra esclusivamente sulla «mentalità positivista che non soltanto si è allontanata da ogni riferimento alla visione cristiana del mondo, ma ha anche, e soprattutto, lasciato cadere ogni richiamo alla visione metafisica e morale» (n. 46).

È lecito ipotizzare che il motivo di questo puntare direttamente l'attenzione su un'epoca successiva a quella in cui ha avuto luogo la rivoluzione scientifica potrebbe risiedere nell'aver presente alcuni esiti che ci riguardano, oggi, più da vicino, i quali sono considerati come un ulteriore espandersi della “mentalità positivista” del secolo XIX e sono visti con grande preoccupazione soprattutto per quanto riguarda la dimensione etica dell'agire umano. Infatti, nel medesimo numero dell'enciclica, subito leggiamo:

«La conseguenza di ciò è che certi scienziati, privi di ogni riferimento etico, rischiano di non avere più al centro del loro interesse la persona e la globalità della sua vita. Di più: alcuni di essi, consapevoli delle potenzialità insite nel progresso tecnologico, sembrano cedere, oltre che alla logica del mercato, alla tentazione di un potere demiurgico sulla natura e sullo stesso essere umano» (n. 46).

È bene precisare che una tale preoccupazione di ordine etico non è certo fuori luogo o inopportuna, né si deve opinare che l'enciclica in altre sue parti non si soffermi pure sugli aspetti relativi alla dimensione “conoscitiva” della scienza, proponendo peraltro delle condivisibili indicazioni di carattere “epistemologico” incrociando il sapere filosofico e quello teologico (cf. nn. 81, 84, 88). In ogni caso, una specifica attenzione al concreto svolgersi della “rivoluzione scientifica” da un lato, andando oltre alcune eccessive semplificazioni; e, dall'altro lato, una considerazione maggiore circa le ragioni che, nel nostro tempo, alcuni sostengono ai fini di una legittima “autoreferenzialità” della scienza – almeno dal punto di vista strettamente *conoscitivo* – possono favorire un accostamento al tema della “separazione” tra scienza e fede in termini più sfumati e, in relazione al compito che deve essere svolto da chi è impegnato ad approfondire l'“intelligenza della fede”, anche più innovativi.

di A.R. Hall» (P. Rossi, *Immagini della scienza*, Editori Riuniti, Roma 1977, 156). Il testo di H. BUTTERFIELD, *The Origins of Modern Science*, è del 1949 (tr. it. *Le origini della scienza moderna*, Il Mulino, Bologna 1962, condotta sulla seconda edizione dell'opera ch'è del 1957). Il libro di A.R. HALL, *The Scientific Revolution 1500-1800. The Formation of the modern scientific Attitude*, è del 1954 (tr. it. *La rivoluzione scientifica 1500/1800. La formazione dell'atteggiamento scientifico moderno*, Feltrinelli, Milano 1976). Per alcune prime indicazioni sul ruolo di Galileo nella “svolta epistemologica” condotta dalla scienza moderna, cf. E. AGAZZI, *Le rivoluzioni scientifiche e il mondo moderno*, Fondazione Achille e Giulia Boroli, Novara 2008, 30-33. Infine, circa il cambiamento che la rivoluzione scientifica comportò nella “rappresentazione del mondo”, cf. J. BRONOWSKI - B. MAZLISH, *La tradizione intellettuale dell'Occidente. Da Leonardo a Hegel*, Edizioni di Comunità, Milano 1977², 137-157.

Per fare solo un esempio, un modo di affrontare nella nostra epoca una questione di fondo riguardo al nostro tema, potrebbe essere quello di interrogarsi sulle forme in cui oggi la “fede cristiana” intende rapportarsi con la “mentalità scientifica”. Si deve, infatti, tenere presente che quest’ultima, da una parte, non è soltanto quella di matrice positivista o scienziata; e, dall’altra, in qualche modo possiede già un significato *umanistico*, in quanto concorre in modo sempre più consistente allo sviluppo storico dell’uomo². Nello stesso tempo, però, non è da sottovalutare quanto evidenziato da Hans Jonas e, cioè, che «l’atmosfera *psicologica* creata dalla scienza e rafforzata dalla tecnologia è singolarmente sfavorevole alla *visibilità* di quella dimensione trascendente che le proposizioni bibliche pretendono per la natura delle cose»³. Qualcosa di analogo, anzi, si potrebbe ripetere riguardo al disinteresse nei confronti della metafisica. Il rifiuto di quest’ultima, come ebbe a rilevare Evandro Agazzi in uno studio dedicato al rapporto tra scienza e metafisica, ponendosi sulla scia del suo maestro Gustavo Bontadini, appare «non di ordine teoretico, ma pragmatico: si fonda su una differenza antropologica e può avere svariate motivazioni di natura psicologica, emotiva, socio-culturale»⁴. E in merito all’importanza e del valore della conoscenza metafisica, anche *Fides et Ratio*, al n. 83, presenta delle osservazioni da non trascurare, in vista di una rifioritura – magari pure di una migliore rigorizzazione – del sapere metafisico.

In ogni caso, in linea con quanto prima accennavo, proprio il tema dell’avvento della “rivoluzione scientifica”, considerata nel contesto di un orizzonte ch’è costituito dalla fede cristiana, sarà al centro della mia trattazione, allo scopo di evidenziare se questo evento epocale possa essere rubricato *unicamente* come espressione di un sapere incentrato sulle cose della terra.

3. *La fede cristiana e la “rivoluzione scientifica”*

Una riflessione di carattere storico su questo tema, che lo consideri in riferimento al suo “stato nascente”, presenta almeno *due prospettive diverse*

² Sui caratteri della mentalità scientifica cf. E. CANTORE, *L’uomo scientifico. Il significato umanistico della scienza*, a cura di L. VALDRÈ, EDB, Bologna 1988. L’autore, però, precisa che, ove la scienza non riconoscesse lo spazio proprio della filosofia, dovrebbe «riconoscere che un umanesimo nel senso tradizionale del termine non è più possibile» e, conseguentemente, approdare alla scelta di aderire allo *scientismo* (cf. *ivi*, 324). Circa la concezione della scienza come luogo di un’alleanza tra uomo e natura cf. I. PRIGOGINE - I. STENGERS, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, a cura di P.D. NAPOLITANI, Einaudi, Torino 1993.

³ H. JONAS, *Dalla fede antica all’uomo tecnologico. Saggi filosofici*, Il Mulino, Bologna 1991, 268.

⁴ E. AGAZZI, *Scienza e metafisica oggi*, in AA.VV., *Studi in onore di Gustavo Bontadini*, vol. I, Vita e Pensiero, Milano 1975, 22.

che, beninteso, sono da considerarsi distinte, ma non opposte tra loro, tanto che possono pure intersecarsi. La prima s'interroga se la nascita della scienza moderna sia segnata da un rapporto di carattere conflittuale con la fede cristiana, oppure se si tratti di un rapporto sostanzialmente armonico. La seconda prospettiva ha in vista, piuttosto, il tema di una chiarificazione circa ciò che appartiene effettivamente al campo della forma di sapere il cui riferimento è la fede, quindi al sapere teologico, considerando la questione in relazione all'avvento della specifica forma di sapere costituita dalla scienza moderna.

Nel corso della trattazione farò riferimento a entrambe le prospettive, anche se non in forma sistematica, ma attraverso lo studio di alcuni pensatori e autori che sono particolarmente significativi.

3.1. Scienza moderna e fede: opposizione o distinzione? Alcune interpretazioni

Riguardo alla prima prospettiva è da rilevare come la letteratura critica sia molto abbondante, soprattutto nei paesi anglosassoni. Una prima notazione da fare è che la tesi – e, spesso, il mito – di una radicale opposizione e, addirittura, di una sorta di “guerra” tra scienza e religione, nella forma in cui talvolta è sostenuto ancora oggi, risale essenzialmente alla fine del secolo XIX. Una tale radicale incompatibilità, quando è sostenuta schierandosi dalla parte della scienza, dà luogo a una posizione “scientista”; e quando è sostenuta in nome della fede, dà luogo a una posizione di tipo “fondamentalista”.

Le due opere più famose in cui nel secolo XIX venne ad essere messa in evidenza una tale (presunta) opposizione sono la *Storia del conflitto tra religione e scienza*, di John William Draper, che fu pubblicata nel 1874⁵, e la *Storia della guerra della scienza con la religione nella cristianità* di Andrew Dickson White, pubblicata nel 1896⁶. Riguardo a questa seconda opera, tuttavia, come ha opportunamente chiarito Alistar McGrath, si deve precisare che, malgrado l'impressione che se ne potrebbe ricevere a prima vista sia quella che l'autore intenda egli stesso sostenere una tale “guerra”, White ebbe a dichiarare che «“la più errata di tutte le idee errate” sta nel dire che “religione e scienza sono nemiche”»⁷. In effetti, White intendeva opporsi, piuttosto, al clericalismo, come emerge da questa citazione tratta dall'opera:

⁵ Cf. J.W. DRAPER, *History of the Conflict between Religion and Science*, D. Appleton & Co, New York (NY) 1874.

⁶ Cf. A.D. WHITE, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, D. Appleton & Co., New York (NY) 1896 (tr. it. *Storia della lotta della scienza con la teologia nella Cristianità*, Unione Tipografica Editrice, Torino 1902).

⁷ A.E. MCGRATH, *Scienza e fede in dialogo. I fondamenti*, Claudiana, Torino 2002, 37.

«in tutta la storia moderna, ogni ostacolo frapposto alla scienza nel supposto interesse della religione, per quanto coscienziosamente tale ostacolo sia stato elevato, ha prodotto il più diretto pericolo tanto alla scienza che alla religione e invariabilmente; e, d'altra parte, ogni libera investigazione scientifica, per quanto questa in taluni periodi possa essere sembrata pericolosa alla religione, ha invariabilmente portato i più grandi vantaggi tanto alla religione che alla scienza»⁸.

Nonostante l'influsso esercitato da queste due opere, nelle quali la religione presa effettivamente in considerazione come nemica della scienza era quella cristiana, all'inizio del XX secolo apparvero degli studi che, secondo quanto ricordano David Lindberg e Ronald Numbers nella loro Introduzione a un'importante raccolta di saggi sul rapporto tra cristianesimo e scienza, presero a «sdrammatizzare lo scontro tra scienza e cristianesimo»⁹.

Da parte nostra possiamo prendere visione della prospettiva sia storica che teorica espressa dal filosofo Alfred Whitehead in un volume del 1925 intitolato *La scienza e il mondo moderno*. Questi aveva presente e si confrontava, innanzitutto, con la predetta situazione di carattere “conflittuale” nei termini in cui essa era venuta a prendere forma tra gli ultimi venticinque anni del secolo XIX e i primi venticinque anni del secolo XX. In realtà, però, l'intento principale di Whitehead era di spingere la scienza del suo tempo a prendere maggiore coscienza dei suoi progressi, che avevano condotto alla necessità di riformulare tutta una serie di concetti (tempo, spazio, materia, sostanza, meccanicismo, organismo, struttura, modello, funzione) e, in ragione di questo, a procedere a una profonda critica dei suoi stessi fondamenti¹⁰.

È alla luce di una considerazione di carattere formalmente filosofico riguardo al costituirsi e al progredire del sapere scientifico, che Whitehead affronta in uno specifico capitolo dell'opera il tema “Religione e scienza”¹¹. Egli articola, anche in questo caso, alcuni elementi di natura “storica” ed altri di natura prettamente teoretica, ma con l'occhio rivolto particolarmente al *futuro della dimensione religiosa* – non soltanto quello del cristianesimo – in un mondo dove, al progresso della scienza, dovrà corrispondere un analogo progresso della religione. Quest'ultima è invitata a tenere conto di quegli sviluppi e, prima ancora, ad accogliere dallo “spirito della scienza” la

⁸ A.D. WHITE, *Storia della lotta della scienza*, 5.

⁹ D.C. LINDBERG - R.L. NUMBERS (edd.), *Dio e natura. Saggi storici sul rapporto tra cristianesimo e scienza*, La Nuova Italia, Firenze 1994, XIV. Sono citati, in particolare, Alfred Whitehead, Michael Foster e Robert Merton.

¹⁰ Cf. A.N. WHITEHEAD, *La scienza e il mondo moderno*, Boringhieri, Torino 2001, 34-35.

¹¹ Cf. *ivi*, 197-209.

stessa attitudine al cambiamento, a modificare determinate convinzioni. In tal modo la religione si libererà «dai vincoli con una scienza imperfetta»¹². Whitehead spiega:

«Se la religione è una profonda espressione della verità, tali modifiche non potranno che mettere più adeguatamente in luce l'essenza precisa del suo valore. Un simile processo è una conquista. Pertanto, nella misura in cui qualsiasi religione ha qualche contatto con i fatti fisici, è da prevedersi che la visione di tali fatti debba essere continuamente modificata con il progredire della conoscenza scientifica»¹³.

Ma l'attenzione di Whitehead non è rivolta soltanto al futuro. Nel primo capitolo dell'opera, dedicato alle "origini della scienza moderna", egli sviluppa alcuni elementi che evidenziano un influsso di carattere positivo specifico della fede cristiana sulla scienza e che è opportuno prendere in considerazione. Scrive Whitehead:

«Se paragoniamo il "tono" del pensiero europeo con l'atteggiamento di altre civiltà abbiamo la sicura impressione che il primo sia originato da una sola fonte. Non può infatti provenire che dalla concezione medievale, che insisteva sulla razionalità di Dio, al quale veniva attribuita l'energia personale di Yahwèh e la razionalità di un filosofo greco. Ogni particolare era controllato e ordinato: le ricerche sulla natura non potevano sfociare che nella giustificazione della fede nella razionalità»¹⁴.

Whitehead ritiene, quindi, di aver rintracciato nella fede cristiana, consolidatasi sul piano intellettuale con la teologia del Medioevo, *la fede che sta alla base della "fede scientifica" che muove gli uomini della scienza moderna*. Essa consiste «nella fede inespugnabile che ogni evento particolare può essere correlato, in modo perfettamente definito, ai suoi antecedenti e fungere da esempio di principi generali»¹⁵. Tuttavia – aggiunge Whitehead – affinché da questo potesse sorgere effettivamente la "scienza della natura" sarebbe stato necessario che nascesse pure «un interesse attivo ai semplici fenomeni della vita in quanto tali»¹⁶ e cioè che non restasse più in primo piano una considerazione della natura di tipo "simbolico", ossia di rinvio a un'altra realtà, ma quegli stessi fenomeni divenissero *per se stessi* rilevanti per la conoscenza umana

¹² *Ivi*, 205.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ivi*, 30.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, 31.

e per la potenza umana, come ad esempio sottolinea Bacone nell'aforisma 1 del secondo libro del *Novum Organum*¹⁷ e ne *La Nuova Atlantide*, dove rileva esplicitamente che la scienza deve essere al servizio della comunità umana affinché, comprendendo come funziona la natura, l'uomo possa liberarsi da una sottomissione alla condizione naturale¹⁸.

Si può ritenere che questo elemento della "potenza umana" sia ancora più caratteristico dell'epoca moderna rispetto all'altro, se si tiene conto del rilievo di Alexandre Koyré che, in realtà, già in epoca medievale, con la ripresa dell'aristotelismo, «il mondo si è in qualche modo solidificato, non è più unicamente simbolo e vestigio, possiede una realtà propria; è in se stesso, è natura ed ha una natura»¹⁹.

La tesi di Whitehead esprime l'influsso di carattere positivo esercitato da una fede biblica che, in seno al cristianesimo antico, era venuta configurandosi sul piano speculativo attraverso uno stretto rapporto con la filosofia greca, perfezionato nel corso del cristianesimo medievale. A questa tesi Alexander Kojève aggiunse alcuni elementi che provenivano più direttamente dal contenuto "cristologico", ch'è ancora più specifico all'interno della fede cristiana. In un saggio del 1964, intitolato *L'origine cristiana della scienza moderna*²⁰, egli si pone alcune domande in funzione di giungere a spiegare i motivi per cui altre civiltà, come ad esempio quella cinese o quella indiana, siano rimaste nei confini più ristretti della "scienza greca" e la ragione per la quale «la fisica matematica a vocazione universale sia nata nell'Europa occidentale nel secolo XVI»²¹.

Il cuore della riflessione di Kojève consiste in una tesi che presenta due momenti essenziali. Il primo è che «dal punto di vista della teologia pagana classica si possono scoprire "leggi matematiche", ossia relazioni eterne e precise, solo là dove la materia è assolutamente assente o almeno là dove essa è solo puro etere inaccessibile ai sensi»²². Di conseguenza, «la ricerca di una scienza

¹⁷ «Compito e scopo dell'umana potenza è generare e introdurre una nuova natura o nuove nature in un corpo dato. Compito e scopo dell'umana scienza è trovare la forma di una natura data, ossia la differenza vera, o natura naturante o fonte di emanazione» (F. BACONE, *La grande instaurazione. Parte seconda dell'opera detta Nuovo Organon ossia veri indizi intorno all'interpretazione della natura*, in ID., *Opere*, a cura di P. ROSSI, Utet, Torino 2009, 639-640).

¹⁸ Cf. F. BACONE, *La Nuova Atlantide*, in ID., *Opere*, 823-855 (in particolare 845-855).

¹⁹ A. KOYRÉ, *Scienza e teologia*, in ID., *Filosofia e storia delle scienze*, a cura di A. CAVAZZINI, Mimesis, Milano 2003, 84. Si tratta del testo di una conferenza tenuta negli anni quaranta del secolo scorso.

²⁰ Cf. A. KOJÈVE, *L'origine cristiana della scienza moderna*, in ID., *Il silenzio della tirannide*, a cura di A. GNOLI, Adelphi, Milano 2004, 125-138.

²¹ *Ivi*, 125-126.

²² *Ivi*, 129.

quale la moderna fisica matematica»²³ era fuori del loro orizzonte. Il secondo momento consiste nel rilevare che sarà il dogma cristiano dell'Incarnazione ad apparire, ad un certo punto, foriero di una implicazione di carattere extra-teologico. Scrive Kojève:

«Che cosa è infatti l'Incarnazione se non la possibilità per il Dio eterno di essere realmente presente nel mondo temporale in cui noi viviamo, senza tuttavia decadere dall'assoluta perfezione? Ma se il fatto di essere presente nel mondo sensibile non intacca questa perfezione, allora vuol dire che questo mondo è (o è stato, o sarà) esso stesso perfetto, almeno in una certa misura (una misura che nulla impedisce di stabilire con precisione)»²⁴.

E aggiunge che, considerando le relazioni tra i corpi umani e i corpi celesti alla luce dell'Incarnazione: «se, come ritenevano i sapienti greci, i corpi divini (celesti) riflettono esattamente relazioni eterne che intercorrono tra entità matematiche, allora nulla impedisce di ricercare tali relazioni eterne in questo mondo piuttosto che in cielo»²⁵, per conoscere in tal modo le leggi della natura.

3.2. Il connubio di scienza moderna e fede cristiana. Bacone, Boyle, Cartesio e Mersenne

Senza dubbio, sia nel caso di Whitehead che nel caso di Kojève si può osservare come si tratti di “tesi interpretative”, anche molto specifiche, le quali perciò restano suscettibili di discussione. Ad esempio, muovendo da una considerazione diversa, Koyré nella conferenza prima citata aveva sostenuto che la scienza e la teologia andavano d'accordo solamente perché esse si accontentavano di restare in tranquillità nei loro rispettivi territori; ma che se si fosse approfondita la questione per davvero, ci si sarebbe resi conto che né l'una, né l'altra potrebbero vivere in un regime di reciproca separazione e, a quel punto, non sussisterebbe più l'accordo «tra la teologia fondata sulla fede confermata dal miracolo e la scienza fondata sull'osservazione»²⁶.

È da rilevare, inoltre, che né Whitehead, né Kojève si soffermano su altri elementi che caratterizzano la *nuova* scienza della natura, in particolare

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ivi*, 134-135.

²⁵ *Ivi*, 135. Alla tesi di Kojève ha fatto riferimento anche P. ZELLINI in un libro dal titolo *Numero e Logos*, Adelphi, Milano 2010, 223.

²⁶ A. KOYRÉ, *Scienza e teologia*, 88.

sull'indagine galileiana rivolta alle affezioni delle «sustanze naturali», senza «tentare di penetrar» la loro «essenza vera ed intrinseca»²⁷. Nondimeno, la ferma consapevolezza di un rapporto di carattere positivo tra la fede cristiana professata e la scienza fisica nascente, chiamata allora “filosofia naturale”, era effettivamente presente negli stessi protagonisti della “rivoluzione scientifica”.

Steven Shapin, in un agile ma solido studio dedicato appunto a chiarire il significato dell'espressione “rivoluzione scientifica”, come pure a criticare alcune interpretazioni distorte – anche se tuttora correnti – mostra con chiarezza quale fosse l'effettiva posizione, a tale riguardo, in primo luogo di un Bacone e di un Galileo.

Riporto un passo che riveste un ruolo centrale riguardo alla tesi di fondo di Shapin, la quale consiste nell'evidenziare una sorta di ruolo “ancillare” della scienza nei confronti della religione cristiana, pur sottolineando contemporaneamente il ruolo, svolto dalla ragione, di una corretta “interpretazione delle scritture” in relazione al costituirsi della scienza moderna. Il testo così recita:

«Bacone concordava con Galileo sul fatto che la Scrittura doveva essere interpretata da persone esperte, se davvero si voleva cogliere il suo significato autentico. Ma poiché anche il Libro della Natura poteva essere letto nel modo giusto – grazie alla lingua matematica in cui è scritto e alle regole del metodo adeguato – il filosofo naturale era in grado di contribuire quanto il teologo, o forse meglio di lui, alla determinazione della verità religiosa e alla fondazione del giusto sistema di credenze»²⁸.

A onor del vero, aggiunge Shapin, «scienza e teologia dovevano rimanere due imprese distinte – come abbiamo visto, ad esempio, nel caso della filosofia meccanicistica e dei suoi fondamenti culturali – ma era questa stessa separazione che permetteva a una filosofia naturale riformata di dare autonomamente il proprio contributo agli scopi religiosi»²⁹. E a chiarimento di quest'ultimo passo l'autore, pur senza citare l'opera, ricorda un'affermazione di Francesco Bacone ch'è contenuta nello scritto *Pensieri e conclusioni sulla interpretazione della natura o sulla scienza operativa*, meglio conosciuto come *Cogitata et Visa*, «secondo cui “la filosofia della natura è, dopo la parola di Dio, il rimedio più efficace contro la superstizione, il nutrimento più ricco per la fede, e quindi essa si offre a buon diritto alla religione come la più fedele delle sue

²⁷ Cf. G. GALILEI, *Terza Lettera a Marco Velsari* (Mark Welser) del 1 dicembre 1612, in Id., *Opere*, vol. V, Edizione Nazionale a cura di A. FAVARO, Giunti Barbera, Firenze 1968, 187.

²⁸ S. SHAPIN, *La rivoluzione scientifica*, Einaudi, Torino 2003, 148.

²⁹ *Ibidem*.

ancelle”»³⁰. Bacone, subito dopo, ne specifica anche la ragione: «la religione rende manifesta la volontà di Dio, la filosofia naturale la sua potenza»³¹. E in un'altra opera, *La dignità e il progresso del sapere divino e umano*, scritta in lingua inglese e pubblicata nel 1605³², egli aveva affermato, in modo analogo, che Nostro Signore «apre al nostro studio due libri o volumi per assicurarci contro l'errore: l'uno, le Scritture, che rivelano la *volontà di Dio*, l'altro le creature, che ne mostrano la *potenza*»³³. La considerazione che appare di seguito nel testo è illuminante per comprendere quale sia, per Bacone, la relazione tra il primo libro e il secondo: *il secondo è una chiave per interpretare il primo*, e questo per due ragioni. La prima è che il libro della creature – il libro della natura – «apre la nostra mente ad intendere il vero senso delle Scritture, grazie alle nozioni generali della ragione e alle regole del discorso»; la seconda ragione è che «apre la nostra fede inducendo a meditare debitamente l'onnipotenza di Dio, che è soprattutto incisa ed impressa nelle sue opere»³⁴.

È opportuno sostare ancora un momento sul tema della verità della filosofia naturale e delle Scritture così come è sviluppato da Bacone. Un testo molto significativo si trova nelle pagine conclusive dell'opera sopra citata. Opponendosi alla scuola di Paracelso e ad alcuni altri, i quali «hanno preteso di ritrovare la verità di tutta la filosofia naturale nelle Scritture», condannando così ogni altra filosofia come pagana, egli sostiene piuttosto la tesi che non vi sia affatto una «tale ostilità tra le parole di Dio e le sue opere». Adottando alcune metafore, egli aggiunge che «cercare cielo e terra nella parola divina (di cui è detto: “Il cielo e la terra passeranno, ma la mia parola non passerà”) significa cercare le cose temporali fra le eterne; [...] cercare la filosofia nella teologia significa cercare i morti fra i vivi». E conclude: «Lo scopo ed intento dello spirito divino non è di esprimere le cose naturali nelle Scritture, se non di passaggio, facendo appello alla capacità dell'uomo e a questioni morali e teologiche»³⁵.

Torniamo, ora, alle riflessioni condotte da Shapin. Lo studioso statunitense affronta direttamente la questione, cui avevo fatto cenno, riguardo al possibile contrasto tra la concezione “meccanicistica” della natura, che caratterizzava la scienza moderna ai suoi albori, e la credenza religiosa in un Dio

³⁰ *Ivi*, 149. Cf. F. BACONE, *Pensieri e conclusioni sulla interpretazione della natura o sulla scienza operativa*, in *Id.*, *Opere*, 372 (il testo fu edito per la prima volta nel 1653).

³¹ *Ibidem*.

³² Cf. F. BACONE, *La dignità e il progresso del sapere divino e umano*, in *Id.*, *Opere*, 129-361.

³³ *Ivi*, 174; corsivo mio.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ivi*, 356.

creatore – una questione, quella del rapporto tra la natura e Dio, che peraltro è tuttora presente, anche se oggi essa si pone in termini diversi, stante il diverso paradigma che caratterizza la fisica contemporanea, basti pensare alla nuova concezione della realtà naturale che dipende dalla teoria quantistica.

Shapin, in particolare, rileva che «fu proprio la concezione meccanicistica della natura che generò alcuni degli argomenti più potenti e pervasivi»³⁶ a sostegno di una compatibilità tra scienza e religione. Si pensi alla metafora dell'orologio, che fu adottata già da Malebranche nel XVII secolo in riferimento alla materia, e qui riportata da Shapin: «Quando vedo un orologio, ho ragione di pensare che esista un qualche essere intelligente, poiché non è possibile che tutte quelle rotelle siano state prodotte, sistemate e collegate a caso e accidentalmente»³⁷.

Questa tesi di un *progetto* alla base del mondo della natura costituiva anche per Robert Boyle una delle più forti motivazioni che orientavano alla fede religiosa³⁸. Pure in lui ritroviamo la metafora del “libro della Natura”, al quale si affiancano il libro della Scrittura e il libro della Coscienza³⁹. La lettura del libro della Natura, però, in Boyle non è orientata a «decifrarne il linguaggio matematico», ma piuttosto a «lodare Dio e a proclamarne le opere»⁴⁰. Qui, però, intendo ricordarlo appunto per il rapporto armonico che anch'egli pone tra la concezione meccanicistica della natura e la teologia della creazione. Peraltro, l'espressione “filosofia meccanicista” per definire la teoria che fa risalire tutti i fenomeni naturali ai due soli principi di materia e movimento, è dovuta proprio a lui⁴¹. Inoltre, per avere un quadro più vasto, è da tenere presente la sua concezione “corpuscolare” della materia, in un tentativo di conciliare il cartesianesimo con l'atomismo di Gassendi.

In questa sede, è sufficiente fare riferimento a un suo testo ch'è molto chiaro per quanto riguarda il meccanicismo:

«Dio conferì il movimento alla materia [... ed] egli guidò i vari movimenti delle sue parti [...], in modo da organizzarle nel mondo che egli aveva progettato dovessero formare, e stabilì quelle *regole del movimento* e quell'ordine delle cose materiali che noi abitualmente chiamiamo *leggi di natura*. [...]. Si può ipotizzare che una volta che Dio ebbe dato forma all'universo, e che le leggi del moto furono stabilite

³⁶ S. SHAPIN, *La rivoluzione scientifica*, 153.

³⁷ *Ivi*, 154.

³⁸ Cf. *ivi*, 154-155.

³⁹ Cf. R. BOYLE, *Of the Study of the Book of Nature*, in M. HUNTER - E.B. DAVIS (edd.), *The Works of Robert Boyle*, vol. XIII, Pickering & Chatto, London 1999-2000.

⁴⁰ Cf. G. TANZELLA-NITTI, *Teologia della credibilità in contesto scientifico*, I. *La teologia fondamentale e la sua dimensione di apologia*, Città Nuova, Roma 2015, 437.

⁴¹ Cf. F. BARONE, *Boyle, Robert*, in V. MELCHIORRE (ed.), *Enciclopedia Filosofica*, vol. 2, Bompiani, Milano 2006, 1437.

e ogni cosa ebbe il sostegno del suo concorso incessante e della sua provvidenza generale; i fenomeni del mondo così costituiti, sono prodotti fisicamente dalle affezioni meccaniche della parti di materia, e dall'azione delle une sulle altre in conformità alle leggi meccaniche»⁴².

Concepire una materia passiva significava, per Boyle, attribuire la sovranità di Dio sul mondo e riconoscere quest'ultimo davvero come "creatura", più di quanto accadrebbe ove si concepisse la natura come un'entità attiva⁴³.

Tenendo conto di questo, come pure degli espliciti riferimenti di Boyle a una "rivelazione positiva", Francesco Barone ha precisato che la sua filosofia «pare essere, più che un meccanicismo, una concezione del mondo inteso come "macchina", che richiede un autore intelligente, che opera finalisticamente, e che è perpetuamente vigilante»⁴⁴. Ma considerazioni analoghe – mettendo tra parentesi il "finalismo" – dovrebbero essere fatte anche riguardo alla fisica meccanicistica dei due autori di cui stiamo per occuparci, vale a dire Cartesio e il religioso minimo P. Marin Mersenne.

Una modalità, anche se in parte diversa, di affermare la compresenza di una fisica meccanicistica e di una filosofia e teologia creazioniste, caratterizza palesemente il pensiero di Cartesio⁴⁵. Com'è noto, tale modalità è stata poi criticata – a mio parere con argomenti non congrui, per quanto se ne possano intuire le ragioni che li sottendono – da un altro filosofo credente come Pascal⁴⁶. Fu forse il rifiuto, da parte di Cartesio, di una dottrina finalistica della natura, a ingenerare la critica pascaliana senza che però, da parte dello stesso Pascal, ci si avvedesse del ruolo centrale svolto dal pensiero metafisico-teologico all'interno della filosofia cartesiana⁴⁷.

⁴² R. BOYLE, *The Excellency and Grounds of the Mechanical Hypothesis*, in M. HUNTER - E.B. DAVIS (edd.), *The Works of Robert Boyle*, vol. VIII, 103-104. Il testo è riportato in G. TANZELLA-NITTI, *Teologia della credibilità*, I, 443.

⁴³ Cf. G.B. DEASON, *La teologia riformata e la concezione meccanicistica*, in D.C. LINDBERG - R.L. NUMBERS (edd.), *Dio e natura*, 215-216, che cita l'opera di BOYLE, *In A True Inquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature*.

⁴⁴ F. BARONE, *Boyle, Robert*, 1437.

⁴⁵ Cf. R. DESCARTES, *I Principi della filosofia*, a cura di P. CRISTOFOLINI, Boringhieri, Torino 1976, 150-151.

⁴⁶ Cf. B. PASCAL, *Pensieri*, a cura di P. SERINI, Mondadori, Milano 1980, 51. Si tratta dei "pensieri" n. 51 e n. 52 secondo l'ordine della suddetta edizione. Nel primo di questi leggiamo: «Non posso perdonare a Descartes. Avrebbe pur voluto, in tutta la sua filosofia, poter fare a meno di Dio; ma non ha potuto esimersi dal fargli dare un colpo per mettere in movimento il mondo: dopo di che, non sa che farsi di lui». In realtà, considerando il pensiero cartesiano nella sua interezza, si deve rilevare il persistere della centralità "metafisica" di Dio.

⁴⁷ La posizione di Pascal fu ripresa da Karl Jaspers: «Dio, che nel sistema cartesiano era servito soltanto alla forma pura dell'argomentazione, per scomparire quasi completamente nel contenuto complessivo,

In questo intervento non è possibile soffermarci sulla metafisica di Cartesio che, in quanto “filosofia prima”, assolve anche al compito di fondare la fisica. È doveroso, tuttavia, almeno ricordare quanto sostiene Cartesio all’interno della Terza meditazione riguardo alla necessità che l’io sia *conservato nell’essere*, allorquando osserva: «Se si presta attenzione alla natura del tempo, è infatti evidente che ci vuole proprio la stessa forza e azione, per conservare una qualsiasi cosa in ognuno dei momenti in cui continua ad esistere, di quanta ce ne vorrebbe per crearla una prima volta, se ancora non esistesse»⁴⁸. E inoltre, sempre in relazione a quanto appena rilevato, è pure bene ricordare quale sia, nella trattazione della fisica, l’affermazione principale di Cartesio. Essa consiste nella tesi che, conosciuta l’autentica natura del movimento, «per quanto riguarda la [causa] generale, mi pare manifesto che essa non è altro che Dio stesso, che creò in principio la materia assieme al moto e alla quiete, e ora conserva in essa tutta, per il solo concorso ordinario, tanto movimento e tanta quiete, quanti ne pose allora»⁴⁹.

Consideriamo, ora, quale sia stata al riguardo la posizione di un altro importante autore del secolo XVII. Per un filosofo e scienziato come p. Marin Mersenne, anch’egli strenuo fautore di una fisica meccanicistica, erano piuttosto il “naturalismo rinascimentale” e il suo *revival* ad essere considerati pericolosi per la fede cristiana in quanto, conferendo alla natura i poteri assegnati dal naturalismo, sarebbe venuta meno la distinzione tra il naturale e il soprannaturale⁵⁰. Fu anche per questo che egli s’impegnò a favore della concezione meccanicistica del mondo corporeo almeno quanto Cartesio, pur prendendo le distanze dalla metafisica e anche dalla stessa “filosofia naturale” di quest’ultimo. Per lui la “fisica”, pur avvalendosi della matematica – ed è in questo che Mersenne appartiene pienamente alla schiera dei *novatores* del secolo XVII nel campo della conoscenza della natura – *non può essere una scienza in senso aristotelico*⁵¹, come invece riteneva il suo amico Cartesio. Infatti, dal momento che Dio può mutare tutto ciò di cui si occupa la fisica⁵²

in seguito fu del tutto eliminato perché la ragione aveva ormai acquistato fiducia in se stessa, e perché, in fondo, per una ragione assoluta, un Dio era fin dall’inizio del tutto superfluo» (K. JASPERS, *Descartes und die Philosophie*, W. de Gruyter & Co., Berlin 1937, 97-98. Il testo è citato in U. GALIMBERTI, *Psiche e Techne. L’uomo nell’età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2002, 304).

⁴⁸ R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, a cura di S. LANDUCCI, Laterza, Bari 1997, 81.

⁴⁹ Id., *I Principi della filosofia*, 150.

⁵⁰ Cf. S. SHAPIN, *La rivoluzione scientifica*, 35-36; 162.

⁵¹ Cf. M. MERSENNE, *Questions inouyës ou Recreations des Sçavans*, Jacques Villery, Paris 1634, Question XVIII, 69-71 (ristampa anastatica Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972).

⁵² Cf. M. MERSENNE, *Questions théologiques, physiques, morales, et mathématiques*, Henry Guénon, Paris 1634, Question II, 9. L’opera è stata ristampata, unitamente agli altri quattro trattati del 1634, dall’editore Fayard, Paris 1985. Il passo è il seguente: «l’on ne sçait quasi rien dans la Physique, si l’on suit la definition

e quindi non è dato accedere a dei principi assoluti in questo campo, non è possibile offrire dimostrazioni necessarie. In una parola: noi non conosciamo le vere ragioni degli effetti che vediamo molto chiaramente⁵³.

In alcune “Osservazioni circa la fisica e la matematica”, poste a conclusione di un'imponente opera del 1636-1637 intitolata *Harmonie Universelle*, Mersenne ribadiva: «Appartenendo l'oggetto della fisica alle cose create da Dio, non c'è da stupirsi se non possiamo trovare le loro vere ragioni [...]. Conosciamo infatti le vere ragioni di quelle cose che possiamo costruire con le mani o con l'intelletto»⁵⁴. La sua meccanica, quindi e, più in generale, l'insieme delle numerose discipline di cui egli si occupa, per tale aspetto hanno una valenza ch'è *scientifica* secondo un significato del termine che marca la differenza dalla concezione “moderna” (o galileiana) della scienza fisica e che risulta più vicino all'epistemologia contemporanea.

In relazione a questi temi, lo studio di Robert Lenoble dal titolo *Mersenne ou la naissance du mecanisme*, la cui prima edizione risale al 1943, resta tuttora esemplare⁵⁵. L'autore sottolinea bene quest'elemento dell'epistemologia di Mersenne anche allorquando rileva che per lui la ragione consente di correggere la soggettività della conoscenza sensibile, ma non di cogliere delle “essenze”. La scienza stabilisce soltanto alcuni rapporti tra dati omogenei⁵⁶; la ragione non c'introduce in un mondo superiore grazie alla conoscenza dell'universale⁵⁷. In un'opera del 1625, intitolata *La verità delle scienze*, Mersenne sottolinea che l'errore degli scettici consiste nel chiamare “conoscenza” soltanto quella relativa alle essenze, esattamente come quell'Aristotele che essi combattono⁵⁸. E aggiunge: «Per avere scienza di una cosa è sufficiente conoscere i suoi effetti, le sue operazioni, il suo uso, così che noi possiamo distinguerla da ogni altro individuo»⁵⁹.

Non sono di minore importanza le analisi condotte su ciò che Lenoble chiama “il grande disegno di Mersenne”, quello in cui le scienze vengono ad essere

de la science qu'Aristote a donnée: car si elle doit estre des objects eternels et immuables, et que Dieu puisse changer tout qui est dans la Physique, l'on n'en peut faire une science» (ivi, 216).

⁵³ Cf. M. MERSENNE, *Questions inouyées*, 69.

⁵⁴ M. MERSENNE, *Harmonie Universelle, contenant la théorie et la pratique de la musique*, tome II, Pierre Ballard, Paris 1637: *Nouvelles Observations tant Physiques que Matématiques*, 8 (riedizione in facsimile, C.N.R.S., Paris 1965-1986). Riprendo il testo nella traduzione di P. ROSSI, *Il conoscere come fare*, in *Atque* 18/19 (1998) 10.

⁵⁵ Cf. R. LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mecanisme*, Vrin, Paris 1971.

⁵⁶ Cf. *ivi*, 316.

⁵⁷ Cf. *ivi*, 320.

⁵⁸ Cf. M. MERSENNE, *La vérité des sciences contre les Sceptiques ou Pyrroniens*, édition et annotation par D. DESCOTES, Honoré Champion Éditeur, Paris 2003, 129.

⁵⁹ *Ivi*, 130.

incorporate in un programma di “apologetica” della fede cristiana⁶⁰, orientata a mostrare l’accordo tra la fede cristiana e la ragione che, pur con alcune controversie, data fin dall’inizio del cristianesimo. Un tale accordo, però, nel XVII secolo doveva essere argomentato con modalità nuove, in primo luogo rispondendo a coloro i quali ritenevano che il cristianesimo privasse del piacere della libera ricerca⁶¹. Guardando, poi, ai *contenuti* di tale apologetica, Mersenne si proponeva di ristabilire il contatto che incominciava a perdersi con un Dio personale, criticando in particolare la concezione di una natura divina e magica; come pure egli intendeva ristabilire una relazione positiva con il libro della Bibbia, risolvendo le obiezioni che i deisti indirizzavano alla teologia tradizionale⁶².

È da dire, peraltro, che il lavoro di Lenoble dedicato a Mersenne contiene pure delle precise riflessioni sul conto di Cartesio, che vale la pena ricordare sia pure brevemente. Per tale aspetto, l’intento esplicitamente dichiarato da Lenoble è di liberare Cartesio dall’accusa mossagli da Laberthonnière di aver “costruito una metafisica” *solo* allo scopo di “fondare la fisica”; ma anche dal grido di allarme di Bossuet, secondo il quale «una grande battaglia viene ad essere ingaggiata contro il cristianesimo in nome della filosofia cartesiana»⁶³. Al contrario, la preoccupazione di Cartesio era quella di evitare che il pensiero scientifico, che per lui stava giustamente mettendo da parte la fisica aristotelica, assumesse il ruolo di unica determinazione della conoscenza “naturale” da parte dell’uomo.

Per concludere riguardo al meccanicismo di Mersenne, insieme con Steven Shapin si può ribadire che per lui «il problema di base era costituito dall’idea di una materia essenzialmente attiva, per cui la soluzione doveva venire da una rappresentazione della materia come essenzialmente passiva e inerte»⁶⁴. Solo così si sarebbe potuta conservare la distinzione tra il naturale e il soprannaturale⁶⁵.

3.3. L’area della conoscenza scientifica e il campo della fede. La posizione di Galileo

Ho fatto cenno, poc’anzi, al tema della corretta “interpretazione delle Scritture” sul quale, com’è noto, intervenne tra gli altri Galileo Galilei. Una tale questione è stata molto discussa anche in ambito di storia della scienza, ma in questa sede, ci si può esimere dal trattarla in modo esteso. Mi limito a fornire

⁶⁰ Cf. R. LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mecanisme*, 223-246.

⁶¹ Cf. *ivi*, 228.

⁶² Cf. *ivi*, 233.

⁶³ Cf. *ivi*, 610-611.

⁶⁴ S. SHAPIN, *La rivoluzione scientifica*, 36.

⁶⁵ Per una sintetica introduzione al pensiero di Mersenne mi permetto di rinviare a L. MESSINESE, *Mersenne, Marin*, in V. MELCHIORRE (ed.), *Enciclopedia Filosofica*, vol. 8, 7322-7324.

un'indicazione di carattere bibliografico, che possa costituire un essenziale punto di riferimento, e alcune citazioni testuali.

L'indicazione riguarda il testo maggiore nel quale il "filosofo" e matematico pisano⁶⁶ intese comporre la verità religiosa e quella scientifica, l'esegesi biblica con la conoscenza scientifica, il libro della natura e il libro sacro, ossia la *Lettera a Maria Cristina di Lorena* scritta nel 1615⁶⁷. La prima citazione concerne il passo di questa *Lettera* in cui, appellandosi a quanto sant'Agostino aveva scritto nel *De Genesi ad literam*⁶⁸, Galileo intende mostrare come, nelle "questioni naturali", per una corretta interpretazione delle Scritture si deve avere come riferimento ciò che sarà stato dimostrato:

«Parmi (se non m'inganno) l'intenzione de' s.ti Padri essere che nelle quistioni naturali, e che non sono *de fide*, prima si deve considerare se elle sono indubitabilmente dimostrate, o con esperienze sensate conosciute, o vero *se una tal cognizione e dimostrazione haver si possa*, la qual ottenendosi, et essendo ella ancora dono di Dio, *si deve applicare all'investigazione de' veri sensi delle Sacre Lettere, in quei luoghi che in apparenza mostrassero di suonar diversamente*»⁶⁹.

Il secondo testo che intendo citare guarda al medesimo rapporto, ma dalla prospettiva inversa. Esso, infatti, si riferisce ai vantaggi che derivano a chi professa la fede cristiana dal non impegnare le sacre Scritture nelle "cose del mondo e della natura", ossia in ambiti in cui la conoscenza umana è sempre in evoluzione e che, perciò, sono oggetto di discussione:

«Crederei che fusse molto prudentemente fatto, se non si permettesse ad alcuno l'impegnar i luoghi della Scrittura, e in certo modo obbligarli a dover sostener per vero queste o quelle conclusioni naturali, delle quali una volta il senso e le ragioni dimostrative e necessarie ci potessero manifestar il contrario. E chi vuol por termine alli umani ingegni? Chi vorrà asserire, già essersi veduto e saputo tutto quello che è al mondo di sensibile, e di scibile? Forse quelli, che in altra occasione

⁶⁶ Cf. *Lettera a Belisario Vinta* del 7 maggio 1610, in occasione del suo trasferimento a Firenze, chiamato da Cosimo II de' Medici, Granduca di Toscana: «Finalmente, quanto al titolo et pretesto del mio servizio, io desidererei, oltre al nome di Matematico, che S.A. aggiugnesse quello di Filosofo, professando io di havere studiato più anni in filosofia che mesi in matematica pura» (G. GALILEI, *Opere*, vol. X, 353).

⁶⁷ Cf. G. GALILEI, *Lettera a Cristina di Lorena. Sull'uso della Bibbia nell'argomentazione scientifica*, a cura di F. MOTTA - D. PESCE, Marietti, Genova 2000.

⁶⁸ «Quod licet in praesenti facile non possit compraehendi, arbitror tamen, in processu tractandarum Scripturarum opportuniora loca posse occurrere, ubi nobis de hac re secundum sanctae autoritatis literas, etsi non ostendere certum aliquid, tamen credere, licebit. Nunc autem, servata semper moderatione piaie gravitatis, nihil credere de re obscura temere debemus, ne forte quod postea veritas patefecerit, vis libris sanctis, sive Testamenti Veteris sive Novi, nullo modo esse possit adversum, tamen propter amorem nostri erroris oderimus» (AGOSTINO, *De Genesi ad literam*, 2,2,18.38).

⁶⁹ G. GALILEI, *Lettera a Cristina di Lorena*, 121; corsivi miei, eccetto il primo.

confesseranno (e con gran verità) che *ea quae scimus, sint minima pars eorum quae ignoramus?*»⁷⁰.

Ed aggiunge Galileo:

«Anzi pure, se noi abbiamo dalla bocca dell'istesso Spirito Santo che *Deus tradidit mundum disputationi eorum, ut non inveniat homo opus, quod operatus est Deus ab initio ad finem*, non si dovrà, per mio parere, contraddicendo a tal sentenza, precluder la strada al libero filosofare circa le cose del mondo e della natura, quasi che elleno sien di già state con certezza ritrovate, e palesate tutte»⁷¹.

Consideriamo, ora, la questione del modo in cui Galileo si riferisce alla verità scientifica in relazione al significato che compete al suo essersi dichiarato “filosofo”.

Come ha chiarito Sofia Vanni Rovighi, «per Galileo essere “filosofo” vuol dire dedicarsi alla scienza della natura e nulla più» e non «che gli si possa attribuire una filosofia distinta dalla sua fisica»⁷². Più precisamente ancora, essere “filosofo”, per Galileo, «voleva dire studiare la natura, i corpi e i loro fenomeni realmente esistenti, non limitarsi a formulare ipotesi matematiche»⁷³. Questo elemento del pensiero galileiano era stato espresso molto bene da Alexandre Koyré:

«Egli [*scil.* Galileo] muove dall'idea – indubbiamente precostituita, ma che fornisce la base alla sua filosofia della natura – che le leggi della natura sono delle leggi matematiche. Il reale incarna il matematico. In tal modo non è presente, in Galileo, uno scarto tra l'esperienza e la teoria; la teoria, la formula, non si applica a fenomeni dall'esterno, non “salva” questi fenomeni, ma ne esprime l'essenza»⁷⁴.

Anche Eugenio Garin aveva riconosciuto questo specifico punto, sottolineando che per Galileo la visione copernicana è *reale*, cioè riguarda “cose reali” e non è una «mera ipotesi matematica per salvare i fenomeni»⁷⁵. Nello

⁷⁰ *Ivi*, 105-106. Anche in questo caso Galileo fa leva su un passo di Agostino, che aveva citato in precedenza: «si manifestae certaeque rationi velut Scripturarum sanctarum obicitur autoritas, non intellegit qui hoc facit; et non Scripturae sensum, ad quem penetrare non potuit, sed suum potius, obicit veritati; nec quod in ea, sed in seipso velut pro ea invenit, opponit» (AGOSTINO, *Epistola 143, ad Marcellinum*, 7).

⁷¹ *Ivi*, 106.

⁷² S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia moderna. Dalla rivoluzione scientifica a Hegel*, La Scuola, Brescia 1976, 49.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ A. KOYRÉ, *Studi galileiani*, Einaudi, Torino 1979, 157. Nello stesso tempo Koyré sottolinea pure come i corpi della fisica galileiana non siano i “corpi reali” della fisica aristotelica e del senso comune, ma i “corpi astratti” di Archimede, però dotati da Galileo di movimento (cf. *ivi*, 75-76).

⁷⁵ E. GARIN, *Galileo e la cultura del suo tempo*, in *Id.*, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Laterza, Bari 1965, 132.

stesso tempo, però, Garin attribuisce a Galileo l'aver colto esplicitamente «gli equivoci che la confusione peripatetica fra fisica e teologia avevano introdotto sul terreno religioso»⁷⁶, così che non solo la “filosofia naturale” si stacca dalla fede, nel senso che si costituisce come una forma di conoscenza autonoma, ma accade pure che la filosofia *tout-court* si fa conoscenza umana nel senso di costituirsi come conoscenza di “cose mondane”, la quale non si oppone di certo alla fede, ma appunto considera il contenuto di quest'ultima unicamente sul piano della “esperienza religiosa”⁷⁷. Scrive Garin: «Deserta di presenze ultramondane, la scienza mondana riconosce l'esistenza di un'altra esperienza: la fede; conflitto tra le due non può esserci, quando sia eliminata la confusione aristotelica fra fisica e teologia»⁷⁸.

Per Garin, dunque, il Dio di Galileo è «molto lontano dal Dio dei filosofi»⁷⁹. Al punto che nella pagina conclusiva di un altro suo scritto, intitolato *Galileo «filosofo»*, giunge ad accostare il pisano a Pascal, più che a Cartesio. Anche per il suo accento lirico, il passo merita di essere riportato per intero:

«nel punto in cui la scienza si afferma fuori dal “gridore”, come diceva Leonardo, delle vane opinioni contrastanti; quando la verità impone il silenzio ai suoi falsi sacerdoti che si presentano come filosofi, la ragione prende coscienza dei suoi limiti, e riconosce alla fede il suo significato. Ben precisi i compiti della ragione, e senza illusorie speranze di spiegare all'uomo, essa, il senso ultimo della vicenda universale. Meno confortante, meno pacificata la condizione umana; non consolatoria la riflessione su di essa. Indissolubilmente legata con l'incomprensibilità della vita, con la sua ineliminabile tragicità, la sorgente della fede: una fede e un Dio giustificati sul terreno pratico, e che, qui, alla nascita effettiva del pensiero moderno, fanno pensare a Pascal più che a Cartesio»⁸⁰.

Personalmente sono vicino alla più sobria analisi condotta dalla Vanni Rovighi, e tuttavia Garin, anche se dovesse aver attribuito troppo al Galileo della storia, si fa voce di un sentire che proprio nel nostro tempo è ancora più diffuso. Ed è un sentire che, se può essere discusso quanto alla tesi che lo sottende, ossia il venir meno di un “pensiero metafisico” che in qualche modo funga da *trait-d'union* tra conoscenza scientifica e fede religiosa, può fungere da stimolo per tornare a guardare più da vicino, anche al di là delle intenzioni teoriche proprie di Garin, a ciò che egli chiamava “la confusione peripatetica fra fisica e teologia”.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Cf. *ivi*, 132-133.

⁷⁸ *Ivi*, 132.

⁷⁹ *Ivi*, 133.

⁸⁰ E. GARIN, *Galileo «filosofo»*, in *Id.*, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, 168.

4. Un discernimento circa il carattere bilaterale del rapporto tra scienza e fede cristiana al tempo della rivoluzione scientifica

4.1. Separazione della scienza dalla fede cristiana?

Lo storico della scienza John Hedely Brooke, autore di un libro considerato una “pietra miliare” per ciò che riguarda il nostro tema, dal titolo *Science and Religion. Some Historical Perspectives*, ha osservato che «noi continuiamo a parlar di una rivoluzione scientifica perché, nell’arco di tempo che va dal 1543 alla fine del XVII secolo i precedenti sistemi di credenza furono enfaticamente superati»⁸¹. Si pensi, innanzitutto, al superamento della divisione “aristotelica” tra una fisica celeste e una fisica terrestre operato da Galileo e reso possibile da un certo uso del telescopio e, poi, alla legge di gravitazione newtoniana, in virtù della quale l’universo infine è *divenuto* un “universo”.

Orbene, l’avvento della rivoluzione scientifica ha fatto parlare anche di una *separazione* della scienza dalla religione. Dopo esserci soffermati ad illustrare tanti elementi ed aspetti che miravano ad argomentare la tesi che, stando dal lato della storia, gli elementi conflittuali non devono essere enfatizzati e, anzi, la nascita della scienza moderna non presenta affatto quella opposizione di principio che alcuni hanno voluto evidenziare, è venuto il momento di esaminare, più in breve, *i possibili motivi che indurrebbero a parlare di una separazione del destino della scienza da quello della fede religiosa*. Si tratta di una posizione che è stata fatta valere, a seconda dei casi, sia dal lato della scienza che da quello della fede.

Un primo elemento della suddetta separazione è stato visto nella espulsione delle cause finali dall’ambito della realtà fisica. Un tale processo è stato spesso identificato con una separazione della scienza dalla religione poiché così veniva ad essere eliminata una delle tradizionali congiunzioni tra la natura e Dio. Una variante di questo esito potrebbe essere ritenuta la situazione evidenziata da Koyré di un mondo il quale, con Newton, aveva assunto una tale configurazione unitaria – in virtù del principio di una “attrazione universale” dei corpi e della materia fatta coincidere con lo spazio infinito – che in seguito si ritenne che esso potesse fare a meno di Dio⁸².

Un secondo motivo che è stato addotto per illustrare la separazione risiede nel diminuire dell’autorità della Bibbia in materia di filosofia naturale.

⁸¹ J.H. BROOKE, *Science and Religion. Some Historical Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, 69.

⁸² Cf. A. KOYRÉ, *Dal mondo chiuso all’universo infinito*, Feltrinelli, Milano 1974, 206-208.

Viene ricordata, a tale proposito, la famosa scultorea espressione di Galileo a testimonianza del fatto che la Bibbia insegna “come andare in cielo” e non “come vanno i cieli”⁸³. In maniera analoga, il copernicano inglese John Wilkins sosteneva che «la Bibbia non era da assumere come un testo scientifico, dal momento che lo Spirito Santo aveva usato un linguaggio comprensibile all'uomo comune»⁸⁴.

Un altro elemento ancora era visto nella costituzione di Accademie delle Scienze, come quella ch'era sorta in Inghilterra nel 1640. All'interno di queste istituzioni era rivendicata l'autonomia della ricerca filosofica e di quella scientifica da materie che concernono la Teologia, ma anche gli Affari dello Stato.

Infine, è da prendere in considerazione anche un certo modo d'interpretare il pensiero filosofico del XVII secolo. L'insistenza su una conoscenza della natura che era affidata alla ragione e ai sensi, che aveva portato alla fine del vecchio ordine nel campo della fisica, assumeva agli occhi di alcuni anche il tratto di un'avversione alla dimensione religiosa. In tale ottica, il poeta inglese John Donne, in una sua composizione, lamentava il fatto che «la Nuova Filosofia aveva portato il dubbio su ogni cosa»⁸⁵.

Ci chiediamo: questi elementi sono tali da ribaltare il significato di fondo delle nostre precedenti considerazioni? A mio parere si deve rilevare che, almeno presentati in tale forma, essi non costituiscono un'autentica obiezione e inoltre che, pur se la rivoluzione scientifica ha prodotto dei cambiamenti fortemente significativi nell'ambito della visione del mondo, ciò non toglie che proprio alcune delle più notevoli conquiste della scienza moderna presentavano ancora un riferimento squisitamente “teologico”.

4.2. Riconferma di una distinzione di campi tra la scienza e la fede

Riconsideriamo sinteticamente la questione da questa seconda prospettiva, mediante alcune esemplificazioni.

Cartesio aveva giustificato il suo principio d'inerzia deducendolo dall'immutabilità divina. Più in generale, l'universo meccanicistico fungeva da veicolo per enfatizzare la sovranità di Dio sulla sua creazione. La riduzione della realtà fisica a mera estensione, sancito nei *Principia philosophiae*, portava ad

⁸³ Cf. G. GALILEI, *Lettera a Cristina di Lorena*, 101: «intesi da persona ecclesiastica costituita in eminentissimo grado, cioè l'intenzione dello Spirito Santo esser d'insegnarci come si vadia al cielo, e non come vadia il cielo». L'ecclesiastico era il cardinale Cesare Baronio.

⁸⁴ J.H. BROOKE, *Science and Religion*, 72-73.

⁸⁵ *Ivi*, 74-75.

ascrivere alla volontà di Dio il movimento presente nel mondo. E così, come ha rilevato Brooke, «ciò che noi possiamo riconoscere come un principio scientifico, era enunciato attraverso il concetto teologico dell'immutabilità divina»⁸⁶.

Rivolgiamo, ora, l'attenzione a Bacone. Questi aveva ritenuto che l'universo non possa essere eterno, ritenendo che questa tesi fosse incompatibile con un Dio creatore. Inoltre, egli vedeva nel dominio dell'uomo sulla natura il compiersi del volere divino riguardo all'umanità⁸⁷.

Anche la portata della distinzione introdotta da Galileo riguardo all'interpretazione della Bibbia non deve essere estremizzata, stante che anche per lui quest'ultima continuava a svolgere comunque un ruolo nell'ambito della ricerca scientifica, ad esempio allorquando un'ipotesi scientifica non era stata dimostrata rigorosamente⁸⁸.

In fin dei conti, quindi, ciò che più precisamente viene meno con la rivoluzione scientifica è piuttosto la *subordinazione* dello studio della natura a una prospettiva "teologica", una subordinazione che precedentemente era mediata attraverso il sapere metafisico⁸⁹.

Tale esito, considerando il successivo percorso compiuto dalla storia, non comporta necessariamente una netta separazione tra questi due ambiti, ma piuttosto una loro diversa articolazione; e anche quando quest'ultima fosse resa possibile nel quadro di un'adeguata ripresa della metafisica, non per questo dovrebbe essere ripristinato l'antico modello di subordinazione. Come scrisse Jacques Maritain, «Le scienze e la filosofia non saranno più, come spesso di fatto avvenne nel medioevo, in una relazione di strumentalità nei confronti della teologia; il pieno riconoscimento effettivo della loro autonomia è il prezioso guadagno storico degli sforzi dei secoli moderni: è un guadagno acquisito»⁹⁰.

4.3. La fede cristiana all'origine della rivoluzione scientifica

Umberto Galimberti, a differenza di alcuni altri autori, ha colto bene l'iscrizione del progetto tecnico-scientifico che inaugurò la scienza moderna nell'orizzonte della fede cristiana. Egli viene a mostrare questo soffermandosi, innanzitutto, sul pensiero di Francesco Bacone, del quale mette in luce il

⁸⁶ *Ivi*, 101.

⁸⁷ Cf. *ivi*, 76.

⁸⁸ Cf. *ibidem*.

⁸⁹ Cf. *ivi*, 78-84.

⁹⁰ J. MARITAIN, *Scienza e saggezza*, a cura di P. VIOTTO, Borla, Roma 1980, 79-80.

retrotterra “teologico” sia della critica rivolta agli antichi e soprattutto a Platone ed a Aristotele, sia del suo programma scientifico che è orientato unitariamente alla conoscenza e alla trasformazione della natura⁹¹.

Per Bacone, l'indagine sperimentale rivolta a scoprire le leggi della natura è una «ricerca dell'impronta di Dio, una ricerca che nella sua umiltà non solo corregge [...] la “superbia sterile” della *theoria* degli antichi, ma acquisisce il linguaggio della natura»⁹². Grazie a tale acquisizione l'uomo può dominare la natura, provando rispetto e ammirazione per il Creatore e alleviando i bisogni e le sofferenze umane⁹³.

Galimberti, però, rilegge pure *criticamente* tale stretta relazione, addebitando alla concezione giudaico-cristiana della verità – per la quale “verità” significa “fare la verità” compiendo la volontà di Dio⁹⁴ – il

«capovolgimento di prospettiva avviato dall'epoca moderna, quando l'agire intellettuale, che gli antichi greci chiamavano *theoria* e i latini *contemplatio* non fu più pensato come il fine ultimo a cui subordinare l'agire pratico, ma come strumento operativo. Il programma baconiano: *scientia est potentia*, dice senza esitazione la destinazione del sapere e la sua funzionalità al potere: potere di fare e di modificare la natura in vista della progettualità umana»⁹⁵.

In tal modo si darà l'avvio al radicale processo di “secolarizzazione” che farà seguito all'avvento della rivoluzione scientifica. Scrive ancora Galimberti: «Se l'uomo è *imago Dei*, allora, come Dio ha creato il mondo, così l'uomo, prima per comando di Dio e poi senza Dio, crea il suo mondo, cioè il *saeculum*, la sua storia»⁹⁶. E, più avanti, l'autore sottolinea che la ragione umana si farà “legislatrice” anche rispetto alla stessa natura⁹⁷. Un'analogia relazione tra l'uomo “immagine di Dio” che viene a concepirsi come “padrone del mondo” sul piano del conoscere e del volere, è stata sostenuta dal teologo Jürgen Moltmann, con la differenza che egli l'attribuisce unicamente alla mentalità che è propria dell'uomo moderno⁹⁸.

In un analogo rapporto di vicinanza tra Dio e l'uomo, che discende dalla concezione biblica, è da leggere per Galimberti pure il pensiero di Cartesio.

⁹¹ Cf. U. GALIMBERTI, *Psiche e Techne*, 295-298; 476-477.

⁹² *Ivi*, 297.

⁹³ Cf. *ibidem*.

⁹⁴ Cf. *ivi*, 293-294.

⁹⁵ *Ivi*, 293.

⁹⁶ *Ivi*, 290.

⁹⁷ Cf. *ivi*, 502.

⁹⁸ Cf. J. MOLTSMANN, *La giustizia crea futuro. Una politica ispirata alla pace e un'etica fondata sulla creazione in un mondo minacciato*, Queriniana, Brescia 1990, 78-79.

Anche in questo caso, però, si assisterebbe a un capovolgimento: Cartesio, «pensando l'uomo come imago Dei, fonda quella *metafisica della soggettività* che troverà la sua conclusione nel superuomo nietzscheano che proclamerà la morte di Dio»⁹⁹. È facile vedere in queste espressioni l'eco dell'interpretazione heideggeriana di Cartesio e dell'intero corso della filosofia moderna¹⁰⁰.

Ho voluto richiamare la posizione di Galimberti non tanto per le *conseguenze* “secolarizzanti” che egli ritiene di ricavare dalla nascita della scienza moderna¹⁰¹ e, prima ancora, per il *significato* che ad essa è conferito, quanto piuttosto per una conferma della tesi che vede un rapporto armonico tra la rivoluzione scientifica e la fede cristiana, al di là delle diverse valutazioni che, poi, se ne possano dare.

5. Scienza e fede cristiana nel contesto odierno

5.1. Il significato di “scienza” e la sobria funzione del sapere metafisico nel dialogo tra scienza e fede

L'ultima parte della trattazione non è orientata a riassumere quanto si è cercato di argomentare riguardo alla “nascita” della scienza moderna in relazione all'orizzonte costituito dalla fede cristiana. In effetti, ciò che è emerso sollecita piuttosto a ripensare, in analogia a quell'incontro tutto sommato non conflittuale, le modalità di una nuova considerazione unitaria, ovviamente non a scapito delle loro reciproche distinzioni, di scienza e fede¹⁰².

È oramai possibile mostrare con sufficiente chiarezza i rapporti di ordine “epistemologico” tra ricerca scientifica, sapere filosofico-metafisico e fede cristiana¹⁰³, così che anche per questo il dialogo tra la scienza e la fede risulta

⁹⁹ U. GALIMBERTI, *Psiche e Techne*, 302.

¹⁰⁰ Riguardo a tale interpretazione mi permetto di rimandare a L. MESSINESE, *Heidegger e la filosofia dell'epoca moderna. L'«inizio della soggettività»*: Descartes, LUP, Città del Vaticano 2010². In tale contesto è da segnalare anche la specifica e competente attenzione prestata da Heidegger al tema della scienza (cf. T. GLAZEBROOK [ed.], *Heidegger on Science*, State University of New York Press, Albany [NY] 2012).

¹⁰¹ «La secolarizzazione prende avvio nell'età moderna, quando l'uomo si fa garante della propria salvezza, seguendo lo schema della redenzione cristiana che prevede nell'incarnazione il farsi uomo da parte di Dio, e quindi, come suo implicito, la deificazione dell'uomo. L'implicito diventa esplicito con Galilei e Cartesio in termini di *conoscenza* e con Bacone in termini di *potenza*» (U. GALIMBERTI, *Psiche e Techne*, 496).

¹⁰² Cf. le considerazioni che sono svolte in G. TANZELLA-NITTI, *Unità del sapere*, in G. TANZELLA-NITTI - A. STRUMIA (edd.), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede. Cultura scientifica, Filosofia e Teologia*, vol. 2, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2002, 1410-1431.

¹⁰³ Cf. ad esempio, A. STRUMIA - G. TANZELLA-NITTI, *Scienze, filosofia e teologia. Avvio al lavoro interdisciplinare*, Edusc, Roma 2014. Per una discussione con una specifica tesi di Dario Antiseri, secondo la quale la metafisica sarebbe “necessaria” per la scienza, ma “dannosa” per la fede, cf. L. MESSINESE, *Meta-*

meno difficile di quanto lo sia stato nella seconda metà del secolo XIX e nella prima metà del secolo XX¹⁰⁴. Sono senz'altro condivisibili le riflessioni di Karl Rahner quando ricorda al cultore di scienze naturali che «la “Weltanschauung” da lui realmente vissuta [...] non può esser sostenuta unicamente alla luce» della sua scienza e che «sulle questioni ultime dell'umanità si è riflettuto a fondo [...] già prima che esistesse una scienza naturale nel senso odierno»¹⁰⁵. Nondimeno, *non è univoco il significato ch'è conferito alla “scienza”* sia dagli scienziati, che dai filosofi. E non intendo tanto riferirmi qui a temi quali la continuità o la discontinuità nello sviluppo della scienza, oppure alla distinzione all'interno delle teorie scientifiche tra dottrine specifiche e dottrine generali¹⁰⁶, oppure ancora a questioni interne alla metodologia della scienza e al significato dell'oggettività scientifica¹⁰⁷.

Il tema al quale sto pensando concerne, piuttosto, la questione se l'ambito di ricerca al quale nella scienza ci si rivolge sia di carattere particolare o universale. Riguardo a tale aspetto, infatti, si oscilla almeno tra due diverse posizioni: una concezione “minimalista”, secondo la quale la scienza si configura come un campo sempre più ampio di “ricerche specifiche”¹⁰⁸, sia pure coordinabili tra loro, e che di per sé sono considerate “neutrali” rispetto a una fede religiosa; e una concezione di più larga portata, secondo cui una siffatta ristretta “mentalità” scientifica, che conduce a un pacifico agnosticismo, non potrebbe essere invece a ragione mantenuta. In questo secondo caso, infatti, la scienza è vista costituirsi come un sapere il cui contenuto è alternativo alla fede religiosa, ma non in quanto lo si assolutizzi in modo ingiustificato, dando così prova di una effettiva chiusura mentale, quanto piuttosto perché non

fisica, scienza, fede, in Id., *Il cielo della metafisica. Filosofia e storia della filosofia in Gustavo Bontadini*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2006, 143-152.

¹⁰⁴ Per una documentazione al riguardo cf. F. RUSSO, *Cento anni di dialogo difficile tra la scienza e la fede*, in AA.VV., *Scienza e fede*, Morcelliana, Brescia 1965, 270-299.

¹⁰⁵ Cf. K. RAHNER, *Scienza e fede cristiana*, in Id., *Nuovi saggi IX*, Paoline, Roma 1984, 98.

¹⁰⁶ Per alcune sintetiche indicazioni a tale riguardo cf. G. GISMONDI, *Fede e cultura scientifica*, EDB, Bologna 1993, 51-68. La distinzione tra teorie generali, chiamate anche “favole filosofiche”, e teorie particolari nel campo della filosofia naturale è presente già in Bacone di Verulamio (cf. F. BACONE, *Pensieri e conclusioni sulla interpretazione della natura o sulla scienza operativa*, in Id., *Opere*, 376-384).

¹⁰⁷ Cf. G. GISMONDI, *Fede e cultura scientifica*, 91-114; E. CANTORE, *L'uomo scientifico*, 258-263; 279-293.

¹⁰⁸ Dialogando nel novembre del 2000 con il cardinal Carlo Maria Martini, Carlo Sini aveva opportunamente rilevato, a tale riguardo, la profonda differenza che sussiste tra «frequentare abiti di ricerca e modalità di conoscenza all'interno di una tradizione che abbia via via consolidato tali abiti e tali modalità, assegnando loro compiti e obiettivi ben definiti e circoscritti, e avere invece la capacità di riflettere su questi abiti chiedendosi da dove vengano, che senso abbiano, quali siano le operazioni che effettivamente essi compiono» (C. SINI - C.M. MARTINI, *Dialogo*, in C.M. MARTINI, *Le cattedre dei non credenti, XI Cattedra. I figli di Kronos si interrogano*, a cura di V. PONTIGGIA, prefazione di PAPA FRANCESCO, introduzione di G. FORMIGONI, Bompiani, Milano 2015, 1072-1073).

sono ritenute valide le ragioni di chi teorizza una *realità trascendente* rispetto all'oggettività scientifica.

Il capitolo che Giulio Preti aveva dedicato a "Religione e scienza" in un volume del 1957 intitolato *Praxis ed empirismo* è molto indicativo a tale riguardo¹⁰⁹ e, al di là di ciò che può non essere condivisibile, esso è indice di un impegno "teoretico" che dovrebbe essere tenuto in adeguata considerazione; questo, soprattutto se si conviene che in una discussione circa il "rapporto tra scienza e fede" non possa essere tenuto da parte il contributo del sapere filosofico e, *in primis*, di quello metafisico. Al tempo stesso, si dovrà evitare di ritenere che l'interlocutore che esprime una posizione non armonica del rapporto, lo faccia *semplicemente* perché abbia messo da parte il riferimento alla "verità" – non è questo, ad esempio, il caso di Giulio Preti¹¹⁰ – e, anche per questo motivo, restringa il significato della ragione a quello della "ragione strumentale", orientata unicamente al sapere scientifico e tecnologico e al dominio della natura¹¹¹.

Queste due distinte posizioni circa il modo d'intendere la "razionalità" corrispondono a ciò che spesso si ritiene di dover affermare per ciò che riguarda la cultura prevalente nel nostro tempo, ma non sempre le cose sono così semplici. E comunque, se si volesse dare il nome di "scientismo" anche a trattazioni come quella condotta da Preti – per il quale la riflessione filosofica di certo implica la negazione della fede nel trascendente e della dimensione religiosa, salvo accoglierle come semplice *esperienza*¹¹² – si dovrebbe almeno riconoscere che alcune di esse posseggono una forza argomentativa maggiore di quella presente in altre posizioni, che sono decisamente più deboli. Riguardo a queste ultime, si pensi ad esempio a quella ch'è dato riscontrare negli scritti di Richard Dawkins, il quale ritiene che la questione dell'esistenza di Dio sia

¹⁰⁹ Cf. G. PRETI, *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino 1975, 186-205.

¹¹⁰ Cf. *ivi*, 197-201. Preti si oppone a una concezione puramente frammentaria della scienza e anche a una sua riduzione a un insieme di "procedimenti operativi". È per questo che rivendica per la scienza il carattere della *verità* e ritiene impercorribile l'agnosticismo.

¹¹¹ Per un'analisi oramai classica di tale "riduzione" della ragione cf. M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 1969 (il titolo dell'edizione italiana corrisponde a quello dell'edizione americana del 1947, *Eclipse of reason*; l'edizione tedesca, ch'è del 1967, reca il titolo *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*). Vale la pena citare un passo molto significativo: «Il formalizzarsi della ragione l'ha messa [*scil.* la religione] al riparo da ogni serio attacco da parte della metafisica o della teoria filosofica, e questa sicurezza sembra fare di essa uno strumento sociale estremamente utile. Nello stesso tempo però la sua neutralità comporta un venir meno del suo vero spirito, cioè della convinzione di essere la depositaria di una verità che si credeva fosse la stessa nella scienza come nell'arte e nella politica, e che si credeva eguale per tutto il genere umano. La morte della ragione speculativa, dapprincipio serva della religione, poi sua nemica, può rivelarsi catastrofica per la religione stessa» (*ivi*, p. 23).

¹¹² Cf. G. PRETI, *Praxis ed empirismo*, 204-205.

alla portata della scienza come tale¹¹³, soprattutto pensando alla “selezione naturale” di Darwin¹¹⁴; e che la religione sia da ritenere una mera superstizione¹¹⁵.

Per mio conto, ritengo che l'elaborazione di una rigorosa dottrina dell'*esperienza* sia la condizione previa per una discussione non preconcepita sui limiti, o meno, di una “filosofia empiristica”, cioè di una filosofia che ritenga di dover concludere a un'assolutizzazione dell'esperienza e, *conseguentemente*, a un'assolutizzazione del sapere scientifico nel senso di ritenere validi unicamente i contenuti di quest'ultimo¹¹⁶. Discutendo proprio con Giulio Preti, Gustavo Bontadini ebbe ad osservare: «La funzione metodologica dell'esperienza¹¹⁷ – noi diremmo dell'Unità dell'esperienza – quella è, indubbiamente, che giova a portare ordine e chiarezza nel discorso filosofico; ma è altrettanto chiaro che questo discorso è indirizzato alla *mediazione* di quell'unità»¹¹⁸. È nel concreto articolarsi di una “metafisica dell'esperienza”¹¹⁹ che può essere mostrato ciò che *trascende* il contenuto delle scienze positive, introducendo *teoreticamente* – vale a dire non presupponendolo – ogni concetto la cui intenzionalità non sia strettamente sperimentale¹²⁰.

A onor del vero, si potrebbe qui, subito ribattere: ma anche le scienze hanno a che fare con una “mediazione dell'esperienza”, dal momento che, almeno a titolo di ipotesi, esse presentano alcune proposizioni non direttamente verificabili nell'esperienza. Tuttavia, come Evandro Agazzi ha ben precisato, «le proposizioni ipotetiche della scienza hanno carattere metempirico e tuttavia “riguardano soltanto l'esperienza”»¹²¹, a differenza di quelle *propriamente* metafisiche. Dal versante opposto, si potrebbe invece rilevare: le assunzioni generali che stanno alla base delle conoscenze scientifiche sono funzionali alla possibilità di formulare leggi empiriche, ma da questo non è possibile

¹¹³ Cf. R. DAWKINS, *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, Mondadori, Milano 2007, 41-50.

¹¹⁴ Cf. *ivi*, 81-112. Per una valutazione in chiave teologica del darwinismo cf. G. TANZELLA-NITTI, *Teologia della credibilità*, II. *La credibilità del cristianesimo*, Città Nuova, Roma 2015, 675-707.

¹¹⁵ Cf. R. DAWKINS, *L'illusione di Dio*, 54-55.

¹¹⁶ Per una siffatta discussione, in particolare per la “funzione metodologica” dell'Unità dell'esperienza, ritengo che siano ancora imprescindibili gli scritti di Gustavo Bontadini.

¹¹⁷ Cf. G. BONTADINI, *La funzione metodologica dell'Unità dell'esperienza*, in *Id.*, *Conversazioni di metafisica*, introduzione di A. BAUSOLA, I, Vita e Pensiero, Milano 1995, 33-63.

¹¹⁸ G. BONTADINI, *La posizione della neoscolastica nella filosofia contemporanea*, in *Id.*, *Conversazioni di metafisica*, II, 39; corsivo mio.

¹¹⁹ Cf. *Id.*, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, introduzione di V. MELCHIORRE, Vita e Pensiero, Milano 1995.

¹²⁰ Cf. G. BONTADINI, *La funzione metodologica*, 55. Non si tratta, quindi, solo di rilevare che la scienza «è impossibile senza idee metafisiche sugli oggetti costituenti il mondo e il loro comportamento» (D. ANTISERI, *Perché la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede*, Queriniana, Brescia 1991², 9), ma soprattutto di giustificare, senza presupporla, questa dimensione *ulteriore* rispetto all'Unità dell'esperienza.

¹²¹ E. AGAZZI, *Scienza e metafisica oggi*, 10.

inferire che esse abbiano un valore “metafisico”. O, detto in altri termini, la necessità di *presupporre* non equivale alla necessità di *affermarle* come elementi costitutivi dell’essere¹²². E questo è senz’altro vero, ma aggiungendo come non debba essere dato per scontato che non sussista un “*uso sintetico della ragione*” tale da condurre, non sulla base di un “presupposto”, pure oltre l’Unità dell’esperienza (o l’“esperienza possibile”). La sintesi che conduce oltre l’esperienza non deve essere vista come «un’applicazione *estrinseca* della implicazione logica all’esperienza», dal momento che – fuori del presupposto gnoseologico che pone il pensiero *al di qua* dell’essere – non soltanto il pensiero espressivo, ma anche «l’implicazione logica stessa si riferisce già *per sé* alla realtà, esprime la realtà», ossia è ad essa originariamente intenzionata¹²³.

Considerazioni analoghe potrebbero essere fatte rispetto alla tesi avanzata da Ludovico Geymonat in riferimento alla possibilità di conciliare la “tradizione religiosa” e la “scienza nuova”, secondo il proposito di Galileo che, com’egli sottolinea, è stato fatto proprio nella nostra epoca dal Concilio Vaticano II¹²⁴. Geymonat, infatti, ritiene che una tale conciliazione non sia possibile e che il proporsi di realizzarla sia «legato all’idea che la scienza possa venir separata dalla concezione razionalistica del mondo in essa implicita», così che «i risultati scientifici possano venire considerati come filosoficamente neutrali»¹²⁵. Questa tesi, però, potrebbe essere considerata valida unicamente se si potesse *dimostrare* l’assolutezza dell’esperienza¹²⁶.

5.2. Alcuni elementi per una relazione positiva tra scienza e fede

Anche se in precedenza la questione del rapporto tra scienza e fede cristiana, tranne qualche cenno, non è stata affrontata da un punto di vista sistematico, ma essenzialmente storico, nelle considerazioni appena svolte è emerso almeno un elemento di rilievo che porta ad affermare come, in ultima analisi, non vi possa essere un “confronto diretto” tra queste due dimensioni.

¹²² Cf. P. PARRINI, *Metafisica e filosofia analitica*, in AA. VV., *Corpo e anima. Necessità della metafisica*, Mondadori, Milano 2000, 147-170 (in particolare 167-169).

¹²³ Cf. G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, 196-198.

¹²⁴ Cf. L. GEYMONAT, *Paradossi e rivoluzioni. Intervista su scienza e politica a cura di Giulio Giorello e Marco Mondadori*, Il Saggiatore, Milano 1979, 6.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ In questa sede non intendo soffermarmi sulla tesi avanzata da Emanuele Severino circa la necessaria risoluzione della metafisica (e dell’etica) nell’Apparato scientifico-tecnologico, dal momento che essa esige preliminarmente una discussione circa la filosofia prima severiniana. Per un sintetico ragguglio della posizione severiniana, cf. L. MESSINESE, *Severino, la Chiesa, la filosofia*, Dedalo, Bari 2013, 133-143.

Proseguendo lungo tale direzione, si può giungere così alla conclusione che esistano, piuttosto, problemi che sorgono a partire dai risultati conseguiti dalla ricerca scientifica e che investono la dimensione di fede in quanto essa ne è interpellata in relazione ai suoi contenuti propri e alle implicazioni etiche che vi sono connesse¹²⁷.

Se valgono queste considerazioni, e sottolineando ancora una volta i precedenti rilievi inerenti a un'eventuale assolutizzazione dell'esperienza – in particolare che la scienza presuppone alcuni principi e alcune assunzioni teoriche, le quali ricevono la loro giustificazione in sede extrascientifica – possiamo convenire con quanto sostiene Gualberto Gismondi: «Le conoscenze scientifiche si svolgono fra due rigorosi confini: da un lato, i loro “presupposti metascientifici”, indimostrati e indimostrabili¹²⁸, che le rendono possibili; dall'altro, i “problemi metascientifici”, da loro sollevati ma da loro non risolvibili, e gli “interrogativi metascientifici”, che pongono senza potervi rispondere»¹²⁹. In questa medesima ottica, possono essere ricordate le considerazioni svolte da Claude Tresmontant riguardo al diverso punto di partenza dell'analisi filosofica rispetto alle scienze sperimentali¹³⁰.

In questa sede ci si deve limitare, per forza di cose, a porre tali indicazioni in modo puramente schematico. Ritengo, tuttavia, che esse siano già di per se stesse sufficienti per stabilire la strutturale apertura della scienza a ciò che la trascende, almeno in senso “ideale”, vale a dire almeno nel senso di operare una *relazione* con il campo della filosofia, con quello dell'etica e della fede religiosa. Questo, allo scopo di verificare in concreto se i “confini” prima indicati possano essere riconosciuti non come imposti alla scienza dall'esterno, ossia da considerazioni di carattere estrinseco, ma in quanto emergono dall'interno della stessa ricerca scientifica. È lecito sostenere che il senso del “dialogo” tra scienza e fede debba iscriversi in questa *relazionalità fondamentale*. Forse, questa concezione della scienza come struttura costitutivamente “aperta” potrebbe anche orientare la ricerca scientifica nel determinare quali debbano essere le sue *priorità*, evitando di lasciarsi influenzare, ad esempio, soprattutto da logiche di natura economica; come pure, ma non vorrei esser frainteso, a porsi in una forma nuova il problema dei *limiti* che lo scienziato potrebbe assegnare alla propria ricerca scientifica. E d'altro canto, riferendosi alla strada intrapresa dall'ingegneria biologica,

¹²⁷ Riguardo a tale impostazione della tematica cf. G. GISMONDI, *Fede e cultura scientifica* (in particolare i capp. XII e XIII, 191-214).

¹²⁸ Leggi: indimostrati e indimostrabili *in ambito scientifico*.

¹²⁹ *Ivi*, 198.

¹³⁰ Cf. C. TRESMONTANT, *Cristianesimo, filosofia, scienze*, Jaca Book, Milano 1983, 177-200.

Hans Jonas non ha esitato ad evocare il “vaso di Pandora” e a ciò che da esso potrebbe venir fuori¹³¹. Questo, beninteso, senza tuttavia trascurare quegli aspetti della cultura scientifica che meritano di essere valorizzati anche nell’orizzonte della fede cristiana sia in ordine alla conoscenza della verità che per il bene dell’uomo e della società¹³².

D’altra parte, per rendere manifesta quale sia l’attuale posizione ufficiale della Chiesa Cattolica riguardo alle relazioni tra scienza e fede, può essere segnalato un passo della Lettera del papa Giovanni Paolo II a p. George Coyne, direttore della Specola Vaticana il 1 giugno 1988, a seguito di una settimana di studi tenutasi a Castel Gandolfo dal 21 al 26 settembre 1987 in occasione del trecentesimo anniversario della pubblicazione dei *Philosophia Naturalis principia Mathematica* di Newton:

«Sia la religione che la scienza devono preservare la loro autonomia, la religione non è fondata nella scienza, né la scienza è un’estensione della religione. Ognuna dovrebbe possedere principi, procedure, diversità di interpretazione e conclusioni proprie. [...] L’opportunità senza precedenti che abbiamo oggi è quella di una relazione interattiva comune, nella quale ogni disciplina ritiene la propria integrità eppure è radicalmente aperta alle scoperte e alle intuizioni dell’altra»¹³³.

Si può aggiungere anche qualcosa di più. Sempre nella medesima *Lettera*, si sostiene: «La scienza può purificare la religione dall’errore e dalla superstizione, la religione può purificare la scienza dall’idolatria e dai falsi assoluti»¹³⁴. E infine, accennando a una “crisi che incombe su di noi”, si afferma: «La scienza è stata più volte impiegata in maniera enormemente *distruittiva* e le riflessioni sulla religione sono state troppo spesso *sterili*»¹³⁵.

Sembra chiaro l’invito a una “responsabilità” rivolto sia agli uomini di scienza, che agli uomini che professano la fede cristiana (o un’altra fede religiosa) perché insieme abbiano a cuore la “custodia della terra”¹³⁶, quale segno

¹³¹ Cf. H. JONAS, *Frontiere della vita, frontiere della tecnica*, Il Mulino, Bologna 2011, 121.

¹³² Cf. alcune riflessioni in merito svolte in G. TANZELLA-NITTI, *Teologia della credibilità*, II, 555-557.

¹³³ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera al Reverendo George V. Coyne, Direttore della Specola Vaticana*, in *I Papi e la scienza nell’epoca contemporanea*, a cura di M. SÁNCHEZ SORONDO, Jaca Book, Milano 2009, 285.

¹³⁴ *Ivi*, 287.

¹³⁵ *Ivi*, 288; corsivo mio.

¹³⁶ A titolo di semplice, ma al tempo stesso significativa, evocazione ricordo l’attività di pensiero che ha segnato l’ultima fase della filosofia di Hans Jonas. Cf., innanzitutto, H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. PORTINARO, Einaudi, Torino 2002. Ne riporto un passo, in cui è indicata la “situazione paradossale” della nostra attuale civiltà: «Lo sviluppo delle tecnoscienze, la diffusione dell’informazione e la facilità della comunicazione ne hanno fatto [...] una *società della conoscenza*, ma questo fatto non ha arrecato per nulla quel sollievo che la mentalità moderna si attendeva, quando affermava

oggi particolarmente necessario di una “sapienza più alta” che misteriosamente avvolge l’uomo di ogni fede, sia essa scientifica o religiosa. Se Bacone invitava a leggere nella creazione la “potenza” di Dio e a vedere nella scienza il segno di una vicarietà affidata all’uomo di quella potenza, l’evoluzione storica del processo inaugurato dalla scienza moderna, che nei nostri giorni fa aumentare la preoccupazione per l’emergenza ecologica e per i rischi dell’ingegneria genetica, sollecita a un ripensamento di natura teologica da offrire come contributo al dialogo con la scienza. Gli esiti del progresso tecnologico invitano a leggere nella creazione la *charitas Dei* e nell’opera dell’uomo non il dominio della natura, ma la custodia di quella medesima *charitas*, profondamente interiorizzata dall’uomo e realizzata mediante un operare che porti alla luce le ricchezze ancora nascoste della creazione, a beneficio di ogni essere umano e a tutela dell’intero creato.

Termino, perciò, il mio intervento, con due citazioni, una proveniente dalla filosofia e l’altra dalla teologia. Quasi a conclusione di un suo scritto dedicato ai *Problemi attuali nell’etica in una prospettiva ebraica*, il filosofo Hans Jonas – del quale ho già segnalato l’opera maggiore in cui egli pone il “principio responsabilità” quale limite per la ricerca scientifica – scriveva:

«Ci si dovrebbe sempre opporre alla trasformazione degli uomini in oggetti. La mia opinione generale è che l’idea della creazione è in sé oggetto di reverenza e che da questa reverenza scaturiscono precisi precetti etici nel contesto della nostra situazione attuale»¹³⁷.

Riporto, infine, le espressioni con le quali il teologo Jürgen Moltmann concludeva circa quindici anni fa alcune sue riflessioni dedicate al rapporto tra scienza e sapienza:

«È da più di 400 anni che gli uomini si sono serviti della scienza e della tecnica per impadronirsi della natura e della vita. È venuto il tempo che l’uomo ora integri la propria opera civilizzatrice con il sistema di vita della nostra terra, se è vero che anche noi facciamo “parte della natura” e non ne siamo affatto dei padroni dalle fattezze umane. [...] Dal timor di Dio nasce quella sapienza etica che consente all’uomo di conoscere i propri limiti, di accettare e di padroneggiare il proprio potere scientifico e tecnico. Negli ultimi 50 anni il nostro sapere è diventato enorme. Ebbene, per il prossimo futuro dovremo ampliare ancor più la

che con l’accrescersi della conoscenza (in sostanza di quella scientifica), l’umanità avrebbe risolto tutti i suoi problemi *pratici*. In realtà questi appaiono oggi in parte risolti, ma in parte accresciuti proprio in seguito al progresso tecnoscientifico» (*ivi*, 263-264).

¹³⁷ H. JONAS, *Dalla fede antica all’uomo tecnologico*, 273.

nostra sapienza e rendere sapienziale pure il nostro rapporto con le conoscenze che abbiamo acquisito. Provocatoriamente potremmo dire che il futuro non è della scienza, ma della sapienza, sempre che l'umanità voglia ancora disporre di futuro»¹³⁸.

Leonardo Messinese
l.messinese@pul.it
Pontificia Università Lateranense
Piazza san Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

¹³⁸ J. MOLTSMANN, *Scienza e sapienza. Scienza e teologia in dialogo*, Queriniana, Brescia 2003, 160. Su questo medesimo tema cf. E. AGAZZI, *Il bene, il male e la scienza. Le dimensioni etiche dell'impresa scientifico-tecnologica*, Rusconi, Milano 1992; C.M. MARTINI, *Orizzonti e limiti della scienza. X Cattedra dei non credenti*, a cura di E. SINDONI - C. SINIGAGLIA, Raffaello Cortina, Milano 1999 (riprodotto ora in ID., *Le cattedre dei non credenti*, 829-994).

LA FEDE DINANZI ALL’AFFERMARSI DELLE SCIENZE IN EUROPA¹

Giuseppe Tanzella-Nitti*

La prima questione che mi trovo a dover affrontare è come impostare il mio ruolo di *discussant* alla interessante relazione del prof. Messinese, semplicemente perché mi trovo quasi del tutto in accordo con i contenuti da lui esposti. Se vi sono delle differenze di prospettiva, esse riguardano soltanto la strategia che la filosofia e la teologia potrebbero seguire nei riguardi del pensiero scientifico, non l’analisi storica ed epistemologica da lui offerta, sulla quale non posso che convergere. In merito alla ricostruzione storica, ho personalmente solo un’opinione un po’ diversa circa la maturità della posizione di Galileo sul rapporto fra scienza sperimentale e teologia ma, come sappiamo, si tratta di un tema assai spinoso che si presta a letture diverse.

Convergo, in particolare, sul fatto che, in senso stretto, il metodo scientifico (la *rivoluzione* scientifica, per impiegare la terminologia usata dal prof. Messinese) non abbia necessariamente affermato la propria autonomia *contro* la filosofia e la teologia, ma ne abbia invece solo messo fra parentesi alcuni presupposti fondativi i quali, non venendo più tematizzati, sono stati progressivamente considerati, con il trascorrere del tempo, come erroneamente superflui. Quanto mostrato dal prof. Messinese sul piano storico ed epistemologico lo si potrebbe mostrare anche sul piano antropologico: la scienza partecipa anch’essa ad una ricerca di senso e si nutre di passione intellettuale, cose che le vengono fornite, appunto da un’analisi metafisica, e non solo empirica, sul reale. Da questi legami non è possibile “emanciparsi”, pena la perdita della scienza stessa.

* Docente Ordinario di *Teologia fondamentale*, Facoltà di Teologia, Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

¹ Uno sviluppo di alcune idee qui riassunte possono rintracciarsi nei miei articoli: G. TANZELLA-NITTI, *L’enciclica “Fides et ratio”: alcune riflessioni di teologia fondamentale*, in *Acta Philosophica* 9 (2000) 87-109; ID., *La dimensione personalista della verità e il sapere scientifico*, in V. POSSENTI (a cura di), *Ragione e Verità*, Armando, Roma 2005, 101-121; ID., *L’unità dell’accesso alla verità nella Fides et ratio: quale ruolo per il pensiero scientifico?*, in *Annales theologici* 23 (2009) 377-388. Per una visione del rapporto fra teologia e scienze, cf. ID., *Teologia Fondamentale in contesto scientifico*, 3 voll., Città Nuova, Roma 2015-2018.

Convergo, inoltre, sull'idea che, affinché in Occidente potesse maturare il frutto della scienza moderna, occorre un *humus* filosofico-teologico che era in buona parte la fede cristiana a fornire, tesi che il prof. Messinese ha proposto riprendendo i lavori di A.N. Whitehead e di A. Koyré, ma che potrebbe essere agevolmente confermata anche da altri autori, da Pierre Duhem a Stanley Jaki, solo per fare alcuni nomi.

Convergo, infine, sulle 4 maggiori cause da lui elencate che, a partire dalla rivoluzione scientifica, hanno determinato una separazione fra i destini della scienza e quelli della fede, cause alle quali avrei forse aggiunto, con un pizzico di ironia, ancora due ragioni: la progressiva ignoranza degli uomini di scienza in materia di filosofia e la progressiva ignoranza di filosofi e teologi in materia di scienza.

Riguardo la strategia da seguire per ricomporre questa separazione mi limito a fornire due precisazioni alla relazione del prof. Messinese e a segnalare un suggerimento.

La prima precisazione riguarda il rapporto fra meccanicismo e teologia naturale. Anche se vi sono state correnti apologetiche che hanno fondato l'inferenza di un Creatore su una visione meccanicista della natura – si pensi alla cosiddetta fisico-teologia di Ray, di Derham o, più tardi, di Paley – resta secondo me vero che tali movimenti più che al meccanicismo in quanto tale, erano interessati a difendere l'operatività di un principio di causa. Tali autori vedevano la causalità principalmente legata al moto ma, in ultima analisi, essa puntava all'origine ultima dell'energia e dell'intelligibilità, diremmo noi oggi, ovvero alla prima causa *non meccanica*, come affermato esplicitamente da Newton nella nota *Query* n. 28 dell'*Ottica*. Vale la pena rileggere le stesse parole di Newton in questa nota pagina:

«Il compito principale della filosofia naturale è di argomentare muovendo dai fenomeni senza immaginare ipotesi, e dedurre le cause dagli effetti, finché arriviamo alla vera Causa prima, che certamente non è meccanica; e non solo al fine di sviluppare il meccanicismo del mondo, ma soprattutto al fine di risolvere questi e analoghi problemi: donde viene che la natura non fa nulla invano, e da dove deriva tutto l'ordine e la bellezza che vediamo nel mondo?»²

La seconda precisazione verte invece sul rapporto fra scienza moderna e aristotelismo. Se è vero che la *Fisica* di Aristotele veniva in buona parte superata dalla fisica di Galileo e di Newton, non va dimenticato che si trattava

² I. NEWTON, *Opticks*, Query 28, a cura di A. PALA, Utet, Torino 1978, 576.

di due “fisiche” diverse: quella di Aristotele era una vera e propria filosofia della natura, e dunque capace di agganci con il pensiero metafisico; quella degli scienziati del Seicento, di filosofia naturale aveva solo il nome, avendo esplicitamente messo fra parentesi le cause formali e le cause finali. Se tali cause adesso non erano più necessarie per far di conto, continuavano invece ad esserlo per capire su quali basi si poggiava l'intelligibilità di quanto la scienza sperimentale andava investigando e conoscendo.

La scienza contemporanea ha ampiamente mostrato come alcune intuizioni di Aristotele continuano ad essere valide, direi necessarie. Mi riferisco alla riscoperta dell'analogia e della causalità formale (quest'ultima introdotta oggi con concetti diversi, non ultimo quello di *informazione*); mi riferisco anche all'opportunità che una *scienza della natura* si poggi sempre su una *filosofia della natura* e che quest'ultima, a sua volta, si poggi su un'*ontologia*. Senza questi livelli gerarchici di intelligibilità e senza queste necessarie articolazioni semantiche, la scienza stessa cade in problemi di incompletezza, logica e ontologica, e nell'*impasse* di un'inevitabile auto-referenzialità la quale, svincolandola dal reale, la ricaccia nel terreno del sapere ipotetico e convenzionale.

Il suggerimento che propongo è infine quello di interpretare la relazionalità che la scienza oggi scoprirebbe nuovamente nei confronti della filosofia (ma anche della teologia), ponendo l'enfasi non sulla consapevolezza che la scienza odierna avrebbe dei propri *limiti*, ma piuttosto sulla sua percezione dei suoi *fondamenti*. “Limite” e “fondamento” sono due concetti un po' diversi. Il primo può risultare fastidioso all'uomo di scienza, abituato ad un oggetto materiale illimitato; il secondo gli ricorda invece il piano semantico e quello dell'intelligibilità del reale, quello della specificità formale e dell'ontologia, tutti concetti e prospettive che egli non interpreta come limiti, ma può essere aiutato a riconoscere come le stesse “condizioni di possibilità” del lavoro scientifico.

Detto questo, resterebbe ancora da sviluppare la *domanda centrale* del nostro incontro, domanda che mi limito a formulare. Riassumerò assai brevemente quale sia la mia prospettiva al riguardo. Per “domanda centrale” intendo la seguente: essendo *Fides et ratio* essenzialmente un documento sulla verità, può la ragione scientifica, o meglio l'attività personale dello scienziato, aiutare l'auspicato *passaggio dal fenomeno al fondamento* di cui l'enciclica parla accuratamente, oppure il lavoro scientifico è obbligato a fermarsi sul piano dei fenomeni?

Personalmente ritengo che la scienza non sia estranea alla formulazione delle domande ultime che *Fides et ratio* vuole riportare all'attenzione dell'uomo *naturaliter philosophus*. Come la filosofia, anche la scienza esprime l'anelito dell'uomo verso la ricerca della verità.

All'interno di una visione del rapporto fra fede e ragione maggiormente attenta al ruolo del soggetto conoscente – visione che l'enciclica purtroppo non sviluppa, ma che certamente conosce – anche la ragione scientifica sarebbe in grado di mostrare le sue dimensioni umanistiche e personaliste. Mi permetto di segnalare quali potrebbero essere, a mio avviso, gli aspetti dell'impresa scientifica che meriterebbero di essere valorizzati, allo scopo di favorire una riflessione in chiave personalista del rapporto fra ragione scientifica e fede cristiana.

a) In primo luogo, anche l'impresa scientifica partecipa al cammino umano verso la verità, percependo, sebbene entro i canoni consentiti dal suo metodo, i riflessi della presenza del *Logos* per mezzo del quale tutte le cose sono state create. Tale legame dell'impresa scientifica con la verità rappresenta un'importante controtendenza nei confronti del relativismo e dell'indifferentismo: la natura è fonte di bellezza e di senso, degna di essere studiata, esercita un appello verso il vero.

b) In secondo luogo, l'impresa scientifica è espressione della dignità della persona; non è attività impersonale e meramente oggettivante. La conoscenza scientifica è un valore in sé, meritevole di essere partecipato e trasmesso. Essa interessa anche il mondo dello spirito, ai cui valori anche la scienza può educare, restando così costitutivamente aperta verso l'unità del sapere.

c) In terzo ed ultimo luogo, la scienza contiene formidabili capacità per il raggiungimento del bene comune e per lo sviluppo dei popoli. Lo scienziato, proprio perché *sa di più*, deve *servire di più*. In una visione personalista la "libertà di ricerca" viene compresa dallo scienziato quale libertà del ricercatore, mai avulsa dalla percezione della corrispondente responsabilità etica, le cui esigenze vengono colte dall'interno della sua attività e non imposte in modo estrinseco. Per tutto questo, il sapere scientifico e l'attività delle scienze sono anch'essi fonte di un vero umanesimo, che possiamo chiamare a ragione *umanesimo scientifico*.

Lo spazio limitato che l'enciclica dedica alla ragione scientifica non le consente di sviluppare queste linee, ma gli spunti che essa offre alla scienza – pochi ma significativi – aprono a mio avviso al lavoro di poterli approfondire in futuro.

Giuseppe Tanzella-Nitti
tanzella@pusc.it
Pontificia Università della Santa Croce
Piazza di sant'Apollinare, 49
00189 Roma

“ACTUS [AUTEM] CREDITIS NON TERMINATUR AD ENUNTIABILE SED AD REM”. IL REALISMO DELLA FEDE

*Giuseppe Lorizio**

La frase che mi è stata assegnata come titolo per questa riflessione è innestata nella *quaestio* I della II/II della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino. Muoverò le mie considerazioni intorno a tre poli, che costituiranno i tre momenti di questo percorso. In primo luogo, porrò in evidenza il ruolo dell'Aquinata nell'enciclica di cui celebriamo il ventennale. In secondo luogo contestualizzerò e analizzerò l'espressione tommasiana nell'orizzonte dell'"oggetto della fede", che costituisce la tematica della *quaestio*. In ultimo mi interrogherò circa l'attualità di questa affermazione nell'oggi del pensiero filosofico e teologico. Nell'ambito di questo tentativo di "attualizzazione", metterò in campo delle riflessioni che consentano il necessario superamento dell'enciclica, alla luce del mutato contesto culturale, filosofico e teologico.

Una domanda previa tuttavia si impone, la cui risposta non potrà non condizionare l'ermeneutica qui proposta: quanto sono lontani i tempi in cui si riteneva fondamentale riflettere nella chiesa cattolica e nella teologia sul rapporto tra fede e ragione? Non siamo piuttosto in un momento in cui prevale la domanda concernente il nesso fede/azione? E in che modo si possono reciprocamente fecondare le due prospettive? Si tratta della problematica, sollevata e discussa anche nei dintorni del Vaticano II, del rapporto ortodossia/ortoprassi o, se si vuole, della cosiddetta "cristoprassi"¹, dove la riflessione speculativa, o, brutalmente denominata, "metafisica" rischia di svolgere un ruolo subalterno e marginale e chi si ostenta a praticarla si ritroverebbe condannato a bere la cicuta dell'irrelevanza. Con tale lucida consapevolezza, accompagnata dalla profonda convinzione secondo cui «un popolo senza metafisica offre il

* Docente Ordinario di *Teologia Fondamentale*, Facoltà di Teologia, PUL.

¹ Cf. E. ARENS, *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie*, Herder, Freiburg i. B.-Basel-Wien 1992.

singolare spettacolo di un tempio riccamente ornato, ma privo di santuario»² mi accingo ad affrontare questo argomento, ma soprattutto sostengo la mia quotidiana fatica di ricerca e di didattica.

*I. Tommaso d'Aquino nella Fides et ratio*³

«Un posto tutto particolare in questo lungo cammino spetta a san Tommaso, non solo per il contenuto della sua dottrina, ma anche per il rapporto dialogico che egli seppe instaurare con il pensiero arabo ed ebreo del suo tempo. In un'epoca in cui i pensatori cristiani riscoprivano i tesori della filosofia antica, e più direttamente aristotelica, egli ebbe il grande merito di porre in primo piano l'armonia che intercorre tra la ragione e la fede. La luce della ragione e quella della fede provengono entrambe da Dio, egli argomentava; perciò non possono contraddirsi tra loro» (FeR, 43, cf. *Summa contra Gentiles*, I, VII).

L'*incipit* del n. 43 dell'enciclica mi sembra particolarmente fecondo ed atto ad introdurre il nostro argomento. In primo luogo qui si pone in evidenza il rapporto del pensiero tommasiano con i principali autori islamici (Avicenna e Averroé) ed ebrei (Avicbron e Maimonide) del suo tempo, grazie ai quali se da un lato si è potuta innestare nell'Occidente cristiano la metafisica aristotelica, le loro problematiche in rapporto alla fede coranica e alla fede ebraica hanno fatto da cuscinetto, indicando le criticità che un'assunzione acritica ed immediata del pensiero dello Stagirita comporterebbe nell'elaborazione dell'*intellectus fidei*. Per quel che concerne l'Aquinate si è trattato piuttosto di un confronto critico con le prospettive di questi autori, piuttosto che di un vero e proprio dialogo. La loro esperienza speculativa è comunque stata istruttiva per lui, come per il suo maestro Alberto Magno.

In secondo luogo FeR mette in evidenza la scoperta dei “tesori della filosofia antica”, tra cui eccelle la metafisica aristotelica, dato che la logica e le sue articolazioni risultavano ben note ai teologi e filosofi precedenti la grande scolastica, che se ne servivano abbondantemente nella loro “dialettica”, cui spesso si opponeva in maniera virulenta ed efficace la “mistica”. Il tesoro della metafisica aristotelica incastona la sua pietra più preziosa nel libro Λ , che costituisce al tempo stesso uno dei vertici della storia del pensiero speculativo e un pungolo per la ragione ad andare oltre, fino al limite del comprensibile e del conoscibile per sfiorare l'Assoluto, che tuttavia non coincide, né può identificarsi col Dio della rivelazione ebraico-cristiana (per certi aspetti anche

² G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, I, Laterza, Bari 1981, 4.

³ D'ora innanzi FeR.

islamica). Lo ha efficacemente ricordato papa Benedetto XVI nell’enciclica *Deus caritas est*:

«La potenza divina che Aristotele, al culmine della filosofia greca, cercò di cogliere mediante la riflessione, è sì per ogni essere oggetto del desiderio e dell’amore – come realtà amata questa divinità muove il mondo –, ma essa stessa non ha bisogno di niente e non ama, soltanto viene amata. L’unico Dio in cui Israele crede, *invece*, ama personalmente. Il suo amore, inoltre, è un amore elettivo: tra tutti i popoli Egli sceglie Israele e lo ama – con lo scopo però di guarire, proprio in tal modo, l’intera umanità. Egli ama, e questo suo amore può essere qualificato senz’altro come *eros*, che tuttavia è anche e totalmente *agape*» (DCE, 9, sottolineatura mia).

Il terzo orizzonte fondamentale che si evince da questo passaggio della FeR riguarda l’armonia tra fede e ragione. Mentre, come più volte abbiamo richiamato, non si tratta di un’armonia prestabilita, né di un concordismo che escluda le dissonanze, non ci stancheremo, nemmeno in questa sede, di ripetere che la prospettiva di fondo in cui di volta in volta, procedendo a tentoni, cercare tale armonia è quella del *duplex ordo cognitionis*, che la FeR fa propria fin dalla metafora delle ali, evocata nel suo *incipit*. Obbedisce a un principio realistico la nostra tesi dell’alterità non alternativa fra i due ordini di conoscenza, di fronte a una delle sfide più inquietanti poste in essere rispetto alla società e alla religione. Mi riferisco al fondamentalismo.

La dottrina cattolica, espressa nell’orizzonte del “duplice ordine di conoscenza” (cf. Concilio Vaticano I, *Dei Filius*, cap. IV) costituisce e rappresenta un criterio fondamentale per orientare il rapporto fra la prospettiva credente e i diversi saperi che cercano, ciascuno a suo modo, di interpretare il reale. Si pone così una distinzione imprescindibile fra due dimensioni costitutive della rivelazione, quella che concerne il cosmo e l’uomo e quella che si sviluppa e realizza nella storia della salvezza. Così come, attraverso la metafora delle due ali, l’enciclica *Fides et ratio* disegna il rapporto armonico ma non inclusivo fra la fede e la ragione. Si tratta di evitare accuratamente sia di includere il primo termine nel secondo, adottando in maniera più o meno implicita una prospettiva fideistica, sia viceversa il secondo nel primo, giungendo a posizioni di razionalismo estremo.

In relazione al nesso fede/politica, il tema può essere sviluppato a partire dal detto di Gesù di Nazareth: “Date a Cesare quel che è di Cesare e date a Dio quel che è di Dio” (cf. Mt 22,21), che costituisce il fondamento e la radice di un’autentica laicità, sia in campo scientifico, che in campo politico, in quanto preserva quell’autonomia delle realtà mondane, di cui parla la *Gaudium et spes*, che le scienze sono chiamate ad indagare e le politiche ad abitare, “sen-

za separazione, né confusione”. Sicché questa visione squisitamente cattolica testimonia una profonda fiducia nella ragione umana, nelle sue possibilità e nelle sue risorse, ma anche la coscienza dei suoi limiti e delle sue fragilità.

Nel contesto del pensiero ebraico il *duplex ordo* si può ricondurre alla feconda tematica dei *posteriora Dei*, di cui in *Es* 33,18-23. Le interpretazioni possono muovere in una duplice direzione. In primo luogo, e in connessione all’alleanza, la metafora delle spalle di Dio può indicare la *Torah*: ciò che all’uomo si mostra sono le clausole dell’alleanza, è la legge l’unico modo attraverso il quale l’uomo può incontrare l’Assoluto. In secondo luogo, in una teologia più elaborata anche filosoficamente, le spalle di Dio possono significare la creazione, nel senso della realtà creata, ciò che possiamo vedere di Lui sono le sue opere, che non mancano di additarci il Creatore, senza naturalmente mostrarcelo. Nell’esegesi interpretativa di Maimonide⁴, non si tratta delle “spalle” di Dio, piuttosto di ciò che emana da Lui, essendo preclusa alla visione di Mosé la Sua essenza (volto). Dunque il testo rimanda alla percezione delle azioni di Dio, in cui si esprimono i Suoi attributi, “grazie ai quali Egli è conosciuto”. Un approfondimento filosofico, sulla scorta del pensatore medievale, ce lo offre Hermann Cohen:

«L’ostacolo maggiore è però costituito dal passaggio della gloria. Questo elemento materiale ha reso possibile la traduzione del termine *achoraj* con “lato posteriore”, come se il volto fosse il lato anteriore e non significasse piuttosto soltanto l’innanzi. Se però ciò che corrisponde all’innanzi è l’indietro, non è necessario che questo sia la schiena [...] l’esegesi ebraica delle Scritture ha sempre cercato di eliminare le difficoltà di questa frase: si potrebbe conoscere Dio solamente a partire dalle sue opere, solamente a partire da ciò che segue dalla sua essenza, non però a partire da questa essenza stessa, essenza con cui, secondo tale concezione, si è sempre e dovunque identificato il volto»⁵.

Il realismo (critico) che soggiace alle interpretazioni di questo testo rivelativo fondamentale impone quindi concretezza e riferimento all’esperienza dell’agire divino, lasciando l’essenza nella nube oscura dell’indefinibile.

Ma vorrei qui richiamare alcune interpretazioni del testo biblico nell’ambito del pensiero cristiano, che risulteranno, a mio avviso particolarmente significative per il prosieguo della nostra riflessione. La prima è quella che con

⁴ Cf. *Guida*, I, 54 (traduzioni latine parziali *Liber de parabola*, *Liber de Deo uno benedicto*, traduzione integrale *Dux neutrorum*, la prima e la terza prodotte nell’ambiente della corte di Federico II, il tutto fra gli anni ’20 e ’40 del secolo XIII). Per il testo utilizzerò l’edizione italiana *La guida dei perplessi*, UTET, Torino 2013 in formato *ebook*, pertanto citerò solamente il capitolo e il numero del paragrafo/i.

⁵ H. COHEN, *Religione della ragione dalle fonti dell’ebraismo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, 157.

efficace formula sintetica troviamo nel libro II del *De Trinitate* di Agostino: *posteriora Dei = caro Christi*:

«Non senza ragione abitualmente s'intende il dorso di Dio come un'immagine del Signore nostro Gesù Cristo nel senso della carne secondo la quale nacque dalla Vergine, morì, risorse. Dorso di Dio può dirsi la carne di Cristo perché la mortalità è molto inferiore alla divinità, oppure perché egli si è degnato assumerla posteriormente, quasi alla fine del mondo; mentre la sua faccia significa quella natura divina nella quale *non considerò una rapina la sua somiglianza con Dio Padre*, natura *che nessuno può vedere senza morire* [...]. Questa idea esprime anche lo stesso Mosè che, dopo aver detto, spinto dall'amore di Dio che più di tutto lo bruciava: *Se ho trovato grazia ai tuoi occhi, mostrati a me chiaramente perché trovi grazia al tuo cospetto*, subito per amore anche del prossimo aggiunse: *E perché sappia che questo popolo è il tuo popolo*. Essa dunque è la bellezza il cui desiderio rapisce ogni anima razionale, anima tanto più ardente quanto più pura, tanto più pura quanto più si eleva alle realtà spirituali, tanto più si eleva alle realtà spirituali quanto più muore alle realtà carnali. Ma fino a che *siamo pellegrini lontano dal Signore e camminiamo per fede e non per visione*, è il dorso di Cristo, cioè la sua carne, che dobbiamo guardare per mezzo della stessa fede, ossia fermi sul solido fondamento della fede che la pietra simboleggia: essa dobbiamo contemplare da tale osservatorio perfettamente sicuro, cioè all'interno della Chiesa cattolica, della quale è stato detto: *E sopra questa pietra edificherò la mia Chiesa*. Infatti con tanta maggior certezza amiamo la faccia di Cristo, che desideriamo vedere, quanto più scopriamo nel suo “dorso” la grandezza dell'amore con cui Cristo *per primo ci ha amati*»⁶.

La *christianitas medioevalis*, ispirandosi ad Agostino, ma al tempo stesso scoprendo il pensiero aristotelico, con Filippo il Cancelliere e la sua *Summa de bono* (intorno al 1230)⁷, mette in campo la teoria dei due ordini ontologicamente “sproporzionati”, sicché «non c'è solo la serie familiare di grazia, fede, carità e merito, ma anche quella di natura, ragione e amore naturale di Dio», in una prospettiva in cui «la grazia è al di sopra della natura; la fede al

⁶ AGOSTINO, *De Trinitate*, II, 17,28.

⁷ Cf. PHILIPPI CANCELLARI PARISIENSIS, *Summa De Bono. Ad fidem*, codicum primum, edita studio et cura N. WICKI, Francke, Bern 1985. L'impianto dell'opera si sviluppa a partire dalle prime 11 questioni che pongono il bene in rapporto agli altri trascendentali, per poi passare alla tematica del “bene naturale” (*de bono naturae*) e quindi rivolgere l'attenzione al soprannaturale nella sezione che tratta del bene della grazia (*de bono gratiae*). Interessante il fatto che la trattazione delle virtù cardinali sia posta in questa sezione della *Summa*, dopo quella concernente le virtù teologali e prima della esposizione dei sette doni dello Spirito Santo. Alla luce di questa struttura ed ovviamente dell'esposizione stessa, B. Lonergan interpreta il senso della distinzione in prospettiva non estrinsecista, escludendola quindi da una prospettiva ermeneutica di tipo dualistico: «Il significato della distinzione di Filippo fu che i due ordini costituivano la definizione della grazia e con ciò eliminavano la precedente concezione estrinseca la quale concepiva la grazia come la liberazione della libertà» (B. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia 1975, 328, n. 13).

di sopra della ragione; la carità al di sopra della buona volontà umana; il merito dinanzi a Dio al di sopra della buona stima che uno gode presso i vicini»⁸. Sarà certamente di notevole interesse notare come dobbiamo a questo maestro parisiense anche la sottolineatura dell'analogia (già descritta nel Lateranense IV) e una prima formalizzazione dei trascendentali. L'influsso del suo pensiero su Tommaso d'Aquino è rilevato da tutti i commentatori, ma, per quanto riguarda il duplice ordine di conoscenza non sarà fuori luogo sottolineare come tale dottrina influenzerà tutti i grandi maestri, tanto che ne rinveniamo l'eco ad esempio nella metafora dei due cherubini, evocata da San Bonaventura a proposito dei nomi di Dio. Allorché pone la questione *de divinis nominibus* il *Doctor seraphicus* non esclude la dimensione ontologica, ma pone l'essere appunto come primo nome del Dio della rivelazione in posizione subordinata rispetto al nome che il Cristo ha rivelato come amore. Ma ciò risulta impossibile se non in una prospettiva autenticamente trinitaria, dove l'orizzonte della metafisica della carità viene a nutrirsi di un'autentica ontologia trinitaria, dove la prospettiva ermeneutica trova il suo punto di approdo e di approccio per potersi compiere e al tempo stesso superare appunto metafisicamente. La metafora cherubica, richiama in un certo senso quella delle ali e la necessità per il soggetto di assumere un atteggiamento contemplativo nei confronti del vero cercato e ricevuto nella fede:

«Tu, infatti, sei come il primo cherubino allorché contempi le proprietà che si riferiscono all'essenza di Dio e ammiri con stupore come l'Essere divino è insieme primo ed ultimo, eterno e sempre presente, assolutamente semplice ed immenso o non circoscritto, è tutto in ogni luogo senza essere mai contenuto, totalmente in atto e mai in divenire, perfetto in sommo grado senz'aver alcunché di superfluo né di manchevole, e tuttavia immenso, infinito, senza limiti, sommamente uno eppure modo di tutte le cose, così da avere in sé tutte le perfezioni, ogni potenza, ogni verità, ogni bene. Se, dunque, sei il primo cherubino, guarda verso il propiziatorio e ammira come in esso il primo Principio sia congiunto con l'ultimo, Dio con l'uomo creato nel sesto giorno, l'Eterno sia congiunto con l'uomo temporale, nato dalla Vergine nella pienezza dei tempi, l'Essere assolutamente semplice con quello sommamente composto, l'Essere totalmente in atto con quello che in sommo grado è stato soggetto al patire e al morire, l'Essere perfettissimo e immenso con quello soggetto a misura, l'Essere sommamente uno e modo di tutte le cose con quell'essere singolo, composto e distinto da tutti gli altri, cioè con l'uomo Gesù Cristo. Ma tu sei anche il secondo cherubino allorché contempi le proprietà delle Persone, e ammiri con stupore come la comunicabilità coesiste con le proprietà personali, la consustanzialità con la pluralità, la perfetta somiglianza con la persona-

⁸ B. LONERGAN, *Grazia e libertà. La grazia operante nel pensiero di san Tommaso*, Ed. Università Gregoriana, Roma 1970, 57.

lità, la perfetta uguaglianza con l’ordine, la coeternità con la generazione, l’intimità reciproca con la processione, in quanto il Figlio è mandato dal Padre, e lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, pur restando sempre con loro senza mai staccarsi da loro. Se, dunque, sei come il secondo cherubino, guarda verso il propiziatorio e ammira come in Cristo l’unione personale coesista con la trinità delle persone e con la duplicità delle nature; la totale uniformità del volere coesista con la pluralità delle due volontà, umana e divina; la contemporanea affermazione del nome di Dio e di uomo con la pluralità delle proprietà personali; l’uguale adorazione di Dio e dell’uomo con la molteplicità delle loro prerogative; l’uguale glorificazione di Dio e dell’uomo con al diversa dignità dell’uno e dell’altro; l’uguaglianza nella potestà con la diversità dei poteri»⁹.

Qui per il maestro francescano si accede alla perfetta illuminazione dove appunto il paradosso dei contrari non appare contraddittorio, ma fecondo di suggestioni ed elementi speculativi che l’esercizio della speculazione teologica e la filosofia cristiana si sforzeranno di sviluppare come servizio al cammino verso l’autentica conoscenza del Vero.

Parallelamente e dialetticamente il soggetto abitato dall’amore eserciterà la ragione come apertura agapica verso la fede e come ancella (della fede appunto non della teologia) che le apre la strada, impedendole di inciampare. Muovendosi in questa prospettiva la ragione diverrà capace di elaborare i cosiddetti *praeambula fidei* con la consapevolezza dei propri limiti creaturali e strutturali, che tuttavia non le impediscono di osare la conoscenza della verità e di procedere, sia pure a tentoni, nel cammino della ricerca, senza alcuna preclusione o chiusura. Tale possibilità è fondata sulla presenza nella mente dell’uomo di una traccia dell’Infinito, di una luce intellettuale, che il peccato può affievolire ma mai del tutto spegnere. In questo senso in quanto aperta verso la conoscenza di un “oggetto infinito” la ragione è capace dell’infinito e quindi il suo *quaerere* sarà infinito e senza tregua, finché si è nella storia. La ragione creata ri-conosce che questa traccia è appunto solo una traccia e non l’Infinito stesso, di qui la sua predisposizione all’apofatismo e al silenzio dell’*altiora ne quaesieris*, ed inoltre ri-conosce che questa scintilla non è prodotto dei suoi sforzi e delle sue ricerche, ma è data perché da essa li alimenti e li orienti. Trasferita sul rapporto teologia/filosofia questa concezione della ragione agapicamente aperta comporta prospetticamente una visione della filosofia come *praeparatio evangelii* o come “antico testamento della teologia”, dove il carattere “previo” non induce la separazione o la contrapposizione, bensì appunto l’armonia e la predisposizione.

⁹ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario dell’anima a Dio*, a cura di M. LETTERIO, Rusconi, Milano 1985, 399-400.

Nell'orizzonte cristocentrico muove l'interpretazione di Lutero, il quale nelle *Tesi di Heidelberg* mette in luce la dimensione staurologica del *Deus absconditus*, che la teologia dei *posteriora Dei* suggerisce e ciò in contrapposizione con una troppo filosofica, o naturale o, diremmo noi ontoteologica, conoscenza di Dio: «Non ille digne theologus dicitur, qui invisibilia Dei, per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit, sed qui visibilia et posteriora Dei, per passionem et crucem conspecta intelligit»¹⁰.

A causa ovviamente della cronologia, toccherebbe ora ad Antonio Rosmini, il quale, nell'*Antropologia soprannaturale*, così si esprime, dopo aver riportato il testo: «Questo favore che veniva fatto a Mosè, esprimeva l'operazione della grazia del Redentore la quale sebbene non dia la visione della faccia divina (la percezione completa) tuttavia dà la visione della schiena di Dio (la percezione incoata e indistinta)»¹¹. Qui come si può notare prevale la sottolineatura antropologica nella descrizione del rapporto con la grazia-soprannaturale, senza ovviamente escludere l'orizzonte cristologico e soteriologico.

Una volta tuttavia che siamo messi in guardia da derive naturalistiche ed ontoteologiche, derivanti dall'exasperazione della cosiddetta "conoscenza naturale" di Dio, possiamo non escludere preventivamente dall'interpretazione dei *posteriora Dei* l'aspetto della conoscenza di Dio tramite l'universo e l'uomo da Lui creati. "Perché Dio non si rivela più chiaramente e si limita a mostrarci le sue spalle?" A questo interrogativo Giovanni Paolo II ha risposto con due considerazioni. L'abisso di distanza fra Dio e l'uomo non consente un rapporto diretto e di piena trasparenza, le "spalle di Dio" indicano – secondo

¹⁰ M. LUTERO, *Tesi di Heidelberg* (il testo con ampio commento in S. ROSTAGNO, *Umanità vera e teologia della croce in Lutero*, in Id., *Teologia e società. Saggi sull'impegno etico*, Claudiana, Torino 1989, 21-35). A proposito del "realismo" di Lutero cf. lo studio di L. VOGEL, *Realistische und illusorische Theologie bei Martin Luther (bis 1518)*, in *Lateranum* 83 (2017) 41-61. In questo studio l'A. si è proposto di «analizzare le concezioni di realtà e illusione affermate da Martin Lutero fino al 1518. Ispirato dalla mistica (e in particolare da Johannes Tauler), da Agostino (*De spiritu et littera*) e dall'approccio umanista al testo della Bibbia, il teologo di Wittenberg sviluppò la sua "teologia della croce" come una chiave per interpretare l'intervento di Dio nel mondo nei termini di un'azione che avviene sub contraria specie ed è percepibile esclusivamente nella fede. Da questo punto di vista, la sua critica alla teologia scolastica, alla prassi religiosa convenzionale, al diritto canonico e alle "cerimonie" hanno un denominatore comune nell'accusa di un illusionismo inconsapevole o consapevole. Adoperando un'analisi filologica del testo biblico, Lutero tentò di elaborare una concezione alternativa di vita religiosa ed ecclesiastica basata sulla "promessa" di Cristo, considerata la sola istanza pienamente affidabile. Quando nel 1517-18 si aprì il dibattito sulle indulgenze, questo tipo di pensiero teologico fornì impulsi teologici decisivi al processo storico della Riforma. Merita inoltre attenzione che negli anni 1513-1518 Lutero si presenta ripetutamente come apologeta della fede cattolica contro ciò che considerava la visione arrogante e rigorista dei Fratelli boemi. In realtà, però, questo confronto ugualmente contribuì alla formazione del pensiero teologico di Lutero». Uno sviluppo teologico-sistematico del tema del realismo nella prospettiva evangelica lo si può rinvenire in H.-P. GROSSHANS, *Theologischer Realismus. Ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre*, Mohr Siebeck, Tübingen 1996.

¹¹ A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, Città Nuova-CISR, Roma-Stresa 1983, I, 112.

papa Wojtyła – la conoscenza di Dio attraverso la creazione: conoscenza analogica. Dio però va oltre. Si autorivela umanizzandosi mediante l’incarnazione del suo Verbo. Nella sua «nascita, e poi attraverso la Passione, la Croce e la Risurrezione, l’autorivelazione di Dio nella storia dell’uomo ha raggiunto il proprio zenit: la rivelazione dell’invisibile Dio nella visibile umanità di Cristo»¹².

La dottrina del *duplex ordo* si erge a garanzia della laicità del conoscere, contro ogni fondamentalismo integralista, quale – a detta anche di papa Benedetto – si è potuta esprimere, come abbiamo prima evidenziato, grazie all’avvento dell’*universitas studiorum* e l’ingresso del pensiero aristotelico nel suo contesto. Un ulteriore approfondimento riguardo al duplice ordine di conoscenza e a come esso possa plausibilmente essere interpretato in un orizzonte cristologico si può svolgere a partire dal discorso che Benedetto XVI, avrebbe dovuto pronunciare all’Università della Sapienza (gennaio 2008)¹³, dove si propone un fecondo accostamento fra la dottrina medievale (con riferimento a Tommaso) e il dogma di Calcedonia. Tenendo conto del contesto in cui la sua riflessione si sarebbe situata, il papa inizia dal rapporto fra teologia e filosofia, ovvero fa riferimento alle forme della conoscenza e ai saperi, definendo i due ambiti «una peculiare coppia di gemelli, nella quale nessuna delle due può essere distaccata totalmente dall’altra e, tuttavia, ciascuna deve conservare il proprio compito e la propria identità». Egli aveva evidentemente presente la situazione delle università tedesche, non tenendo conto del fatto che in quelle italiane non è presente la facoltà teologica.

Senza riferirsi ai precedenti, Benedetto XVI attribuisce all’Aquinata la prospettiva dell’armonia tra fede e ragione e l’affermazione della necessaria autonomia del sapere filosofico e con esso delle altre forme del sapere, trattandosi nella *universitas studiorum* dell’inserimento della filosofia nella “facoltà delle arti”. Ma spicca a tale riguardo la differenza che il papa pone in rilievo fra il modello patristico e quello medievale:

«Differenziandosi dalle filosofie neoplatoniche, in cui religione e filosofia erano inseparabilmente intrecciate, i Padri avevano presentato la fede cristiana come la vera filosofia, sottolineando che questa fede corrisponde alle esigenze della ragione in ricerca della verità; che la fede è il “sì” alla verità, rispetto alle religioni mitiche diventate semplice consuetudine. Ma poi, al momento della nascita dell’università, in Occidente non esistevano più quelle religioni, ma solo il cristianesimo, e così bisognava sottolineare in modo nuovo la responsabilità propria della ragione, che non viene assorbita dalla fede».

¹² GIOVANNI PAOLO II, *Varcare le soglie della speranza*, Mondadori, Milano 1994, 42s.

¹³ Per il testo dell’*Allocuzione del santo padre Benedetto XVI per l’incontro con l’Università di Roma La Sapienza*, cf. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza.html (accesso 04.04.2019).

Un ulteriore elemento contestuale, cui fa riferimento il testo, riguarda l'ingresso del pensiero aristotelico, non senza difficoltà e timori, nell'università medievale e la necessità della sacra dottrina di rapportarsi ad esso:

«Tommaso si trovò ad agire in un momento privilegiato: per la prima volta gli scritti filosofici di Aristotele erano accessibili nella loro integralità; erano presenti le filosofie ebraiche ed arabe, come specifiche appropriazioni e prosecuzioni della filosofia greca. Così il cristianesimo, in un nuovo dialogo con la ragione degli altri, che veniva incontrando, dovette lottare per la propria ragionevolezza. La Facoltà di filosofia che, come cosiddetta "Facoltà degli artisti", fino a quel momento era stata solo propedeutica alla teologia, divenne ora una Facoltà vera e propria, un partner autonomo della teologia e della fede in questa riflessa».

A questo punto si colloca l'innesto sulla dottrina cristologica del rapporto filosofia/teologia, in primo luogo nella prospettiva del "senza confusione":

«vuol dire che ognuna delle due deve conservare la propria identità. La filosofia deve rimanere veramente una ricerca della ragione nella propria libertà e nella propria responsabilità; deve vedere i suoi limiti e proprio così anche la sua grandezza e vastità. La teologia deve continuare ad attingere ad un tesoro di conoscenza che non ha inventato essa stessa, che sempre la supera e che, non essendo mai totalmente esauribile mediante la riflessione, proprio per questo avvia sempre di nuovo il pensiero". Ma – aggiunge il papa – insieme al "senza confusione" vige anche il "senza separazione": la filosofia non ricomincia ogni volta dal punto zero del soggetto pensante in modo isolato, ma sta nel grande dialogo della sapienza storica, che essa criticamente e insieme docilmente sempre di nuovo accoglie e sviluppa; ma non deve neppure chiudersi davanti a ciò che le religioni ed in particolare la fede cristiana hanno ricevuto e donato all'umanità come indicazione del cammino».

In quella occasione mancata e con deciso spirito realistico, papa Benedetto, da un lato sottolineava gli errori e le incomprensioni che si sono verificati nel corso della storia, dall'altro metteva in luce il ruolo "profetico" della fede rispetto alla conoscenza della verità:

«Varie cose dette da teologi nel corso della storia o anche tradotte nella pratica dalle autorità ecclesiali, sono state dimostrate false dalla storia e oggi ci confondono. Ma allo stesso tempo è vero che la storia dei santi, la storia dell'umanesimo cresciuto sulla base della fede cristiana dimostra la verità di questa fede nel suo nucleo essenziale, rendendola con ciò anche un'istanza per la ragione pubblica. Certo, molto di ciò che dicono la teologia e la fede può essere fatto proprio soltanto all'interno della fede e quindi non può presentarsi come esigenza per coloro ai quali questa fede rimane inaccessibile. È vero, però, al contempo che il messaggio della fede cristiana non è mai soltanto una *comprehensive religious doctrine* nel senso

di Rawls, ma una forza purificatrice per la ragione stessa, che aiuta ad essere più se stessa. Il messaggio cristiano, in base alla sua origine, dovrebbe essere sempre un incoraggiamento verso la verità e così una forza contro la pressione del potere e degli interessi».

E tutto ciò grazie alle feconde prospettive messe in campo da Filippo il Cancelliere. A proposito della sua dottrina della distinzione fra i due ordini di conoscenza, il teologo-filosofo Bernard Lonergan ebbe a sottolineare che «Questa distinzione e sistemazione fece sì che fosse possibile 1. Discutere la natura della grazia senza discutere della libertà, 2. Discutere della natura della libertà senza discutere della grazia, e 3. Elaborare le relazioni tra grazia e libertà»¹⁴. Accanto a questo che il teologo canadese denomina il «lato brillante dello sviluppo teologico medievale», non vanno – anche a suo dire – sottovalutati i rischi che una tale prospettiva può comportare e che potremmo individuare nella confusione fra gli ambiti della conoscenza, ovvero fra i due ordini, propria del fondamentalismo e nella separazione fra gli stessi, che suggerirebbe una fuorviante ermeneutica “dualista” del *duplex ordo*. Spesso per timore di incorrere nell’uno si cade nell’altro di questi opposti rischi, vanificando di fatto la suggestiva e feconda portata speculativa della metafora delle “due ali”.

Al di là dei momenti elogiativi e di singole citazioni di San Tommaso, presenti nel testo di FeR, credo che l’affinità sostanziale fra la prospettiva dell’enciclica e il modello medievale/tommasiano del duplice ordine di conoscenza risulti in ultima analisi imprescindibile per la sua comprensione, anche in ordine al nostro argomento. Al tempo stesso il rapporto fra i due ordini di conoscenza nella prospettiva del dogma calcedonense, non può non evocare la necessità della *communicatio idiomatum*, che ora ci consente di aprire un momento di riflessione sul tema del “linguaggio” e sul suo rapporto col reale.

2. Linguaggio e realtà nell’atto di fede

Nell’orizzonte di una riflessione sul linguaggio (che necessariamente potrà essere solo sommaria) è ora di affrontare la frase del titolo, nel suo contesto, ovvero nell’orizzonte della riflessione sulla fede e sul suo “oggetto”. Certo i termini “res” e “oggetto” non aiutano una comprensione del dettato tommasiano in chiave contemporanea, mentre un notevole sostegno potrà rinvenirsi nell’oscillazione di una posizione che non si esprime in termini escludenti ed esclusivi, sebbene indichi una direzione precisa: quella appunto del realismo del contenuto

¹⁴ B. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, 328.

dell'atto di fede. Si tratta comunque del linguaggio e della sua valenza veritativa, una tematica che ancora una volta va letta e interpretata alla luce del pensiero aristotelico e in relazione all'*Expositio in libros Perihermeneias* (1268-72). Nella riflessione dello Stagirita e nel commento tommasiano, ci è data occasione di rilevare alcune tematiche fondamentali per il nostro argomento. L'esordio del *De interpretatione*, lo definirei addirittura suggestivo: «[...] i suoni della voce sono simboli delle affezioni che hanno luogo nell'anima (παθηματα ψυχη) e le lettere scritte sono simboli dei suoni della voce» (1,5)¹⁵.

Interessante notare come Tommaso innesti le affezioni sulle "passioni" dell'anima e, sulla scorta del realismo aristotelico, ne indichi l'origine nelle "cose stesse":

«Proponit enim Scripturam, voces et animae passiones, ex quibus intelliguntur res. Nam passio est ex impressione alicuius agentis; et sic passiones animae originem habent ab ipsis rebus. Et si quidem homo esset naturaliter animal solitarium, sufficerent sibi animae passionibus, quibus ipsis rebus conformaretur, ut earum notitiam in se haberet; sed quia homo est animal naturaliter politicum et sociale, necesse fuit quod conceptiones unius hominis innotescerent aliis, quod fit per vocem; et ideo necesse fuit esse voces significativas, ad hoc quod homines ad invicem conviverent» (*Expositio*, 1,2,2).

Ulteriore acquisizione aristotelica fondamentale risulta quella relativa alla distinzione fra "nome" e "verbo". Scrive lo Stagirita: «Il nome è così suono della voce, significativo per convenzione, il quale prescinde dal tempo ed in cui nessuna parte è significativa, se considerata separatamente» (2,20)¹⁶, laddove, invece, «Verbo è il nome, che esprime inoltre una determinazione temporale» (3,7)¹⁷. Il tempo dunque segna la differenza (distinzione) fra i due termini, che Tommaso così esprime: «[Aristoteles] distinguit verbum a nomine, in hoc scilicet quod dicit quod consignificat tempus. Dictum est enim in definitione nominis quod nomen significat sine tempore» (*Expositio*, 1,5,2).

Il nesso linguaggio/res risulta qui fondamentale e l'accenno aristotelico alla convenzionalità dei nomi, segna una abissale distanza fra tale modalità di intendere/interpretare il rapporto e un suo approccio, a nostro avviso più profondo, che ha il sapore della metafisica rivelativa, aprendo al tema del "pensiero rivelativo"¹⁸, al quale si ispira la nostra teologia. E tale problema-

¹⁵ ARISTOTELE, *Opere*, I, Laterza, Bari 1973, 51.

¹⁶ *Ivi*, 52.

¹⁷ *Ivi*, 53.

¹⁸ Cf. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1982³, in particolare l'introduzione, intitolata *Pensiero espressivo e pensiero rivelativo*, 15-31.

tica incrocia il contesto mediatico contemporaneo tendente a considerare il linguaggio in chiave meramente comunicativa e funzionale, attribuendogli un assoluto carattere convenzionale. Mi piace a tal riguardo, insieme a quella di F. Ebner¹⁹, richiamare la lezione di W. Benjamin, che ci suggerisce il recupero della dimensione “rivelativa” della parola, da cui non è assente il riferimento all’allegoria e alla metafora: «il linguaggio non è per nulla al servizio della comunicazione mondana, ma è a servizio della rivelazione dell’Essere. Il linguaggio dunque, se rettamente inteso, è un evento rivelativo, non un evento comunicativo [...]. Questa rivelazione non è però qualcosa che il soggetto avido di conoscenza possa produrre da sé»²⁰.

A questa prima premessa, va affiancata quella relativa al contenuto dell’art. 1 della nostra *quaestio*, immediatamente precedente quello che si riferisce al nostro argomento. La domanda cui si cerca risposta è se oggetto della fede sia la *veritas prima*. Spicca nel *sed contra* la citazione di *De divinis nominibus* VII, 4, la cui analisi ci porterebbe lontano e rischierebbe di farci smarrire il sentiero del nostro tracciato, soprattutto se ci soffermassimo sul nome *Logos*/ragione, qui attribuito a Dio attraverso le Scritture. Ritornando sulla via, non possiamo non chiederci se l’“oggetto” della fede così formulato non coincida con quello della metafisica e, di conseguenza, interrogarci sulla necessità della fede stessa. Mi sembra interessante sottolineare come Tommaso, in altri luoghi a tale proposito risolva la questione alla luce di quanto affermato da Maimonide (*Guida*, I, 33-34). Che la fede sia necessaria all’uomo per attingere alle verità soprannaturali rivelate, è fuori discussione, ma qui l’Aquinates sostiene la necessità di credere anche a verità che la ragione potrebbe giungere a conoscere, tramite il sapere metafisico, che il pensatore ebreo definisce “pericoloso”. Tommaso, sulle orme del rabbi, richiama le motivazioni che rendono necessaria la fede sia nel *Super Boetium de Trinitate* (II,3,1) sia nella *Quaestio de veritate* (14,10). Queste ragioni risultano ispirate da un notevole spirito di concretezza realistica e vengono così esplicitate:

«Ad quorum quaedam plene cognoscenda possibile est homini pervenire per viam rationis etiam in statu huius vitae. Et horum quamvis possit haberi scientia et a

¹⁹ Cf. F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998, 150: «La parola doveva ricevere la vita da Dio, poiché la vita non sarebbe di per sé in grado di trovare la strada per la parola, che nell’uomo ha creato e risveglia la vita dello spirito. Per capire questo ovviamente l’uomo ha bisogno di credere in Dio; e ciò significa in primo luogo: divenir cosciente nella fede del fondamento spirituale della propria esistenza e del proprio orientamento a un rapporto personale con tale fondamento. Dio è tale fondamento ed egli è anche il vero Tu del vero Io che è l’uomo».

²⁰ Cf. W. EILENBERGER, *Il tempo degli stregoni. 1919-1929. Le vite straordinarie di quattro filosofi e l’ultima rivoluzione del pensiero*, Feltrinelli, Milano 2018 (*ebook*), cap. VI: “Libertà (1925-1927)”, paragrafo intitolato “L’elaborazione del lutto”, ma a tal proposito particolarmente significativo è il testo di W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1999 (*ebook*), “Premessa gnoseologica”.

quibusdam habeatur, tamen necessarium est habere fidem propter quinque rationes, quas Rabbi Moyses ponit.

Prima scilicet propter profunditatem et subtilitatem materiae, per quam occultantur divina ab hominum intellectu. Unde ne sit homo sine eorum qualicumque cognitione, provisum est ei ut saltem per fidem divina cognoscat, Eccl. 7: alta profunditas, quis cognoscat illam? Secunda propter imbecillitatem intellectus humani a principio. Non enim provenit ei sua perfectio nisi in fine; et ideo ut nullum tempus sit ei vacuum a divina cognitione, indiget fide, per quam ab ipso principio divina accipiat. Tertio propter multa praeambula, quae exiguntur ad habendam cognitionem de Deo secundum viam rationis. Requiritur enim ad hoc fere omnium scientiarum cognitio, cum omnium finis sit cognitio divinorum; quae quidem praeambula paucissimi consequuntur. Unde ne multitudo hominum a divina cognitione vacua remaneret, provisum est ei divinitus via fidei. Quarto, quia multi hominum ex naturali complexione sunt indispositi ad perfectionem intellectus consequendam per viam rationis; unde ut hi etiam divina cognitione non careant, provisum est fidei via. Quinto propter occupationes plurimas, quibus oportet homines occupari; unde impossibile est quod omnes consequantur per viam rationis illud quod est de Deo necessarium ad cognoscendum, et propter hoc est via fidei procurata, et hoc quantum ad illa quae sunt ab aliquibus scita et aliis proponuntur ut credenda».

Ma ci sono verità concernenti Dio e necessarie alla salvezza, alle quali la ragione umana non può in alcun modo pervenire:

«Quaedam vero divinorum sunt, ad quae plene cognoscenda nullatenus ratio humana sufficit, sed eorum plena cognitio exspectatur in futura vita, ubi erit plena beatitudo, sicut unitas et Trinitas unius Dei. Et ad hanc cognitionem homo perducetur non ex debito suae naturae, sed ex sola divina gratia. Unde oportet quod huius etiam perfectae scientiae quaedam suppositiones primo ei credendae proponantur, ex quibus dirigatur in plenam cognitionem eorum quae a principio credit, sicut et in aliis scientiis accidit, ut dictum est; et ideo dicitur Is. 7 secundum aliam litteram: nisi credideritis, non intelligetis. Et huiusmodi suppositiones sunt illa quae sunt credita quantum ad omnes et a nullo in hac vita scita vel intellecta».

Posta la necessità della fede ai due predetti livelli, la questione seguente è relativa al rapporto fra l'“oggetto” (*res*) del credere e il linguaggio in cui si esprime (*enuntiabilità*). Tommaso in questo articolo sembra arrampicarsi sugli specchi e persino contraddirsi, laddove invece esprime pressoché paradossalmente la complessità di ciò che si crede in rapporto all'atto stesso di fede. E tale complessità si evidenzia nell'intelletto umano, in quanto

«ea quae sunt secundum se simplicia intellectus humanus cognoscit secundum quandam complexionem, sicut e converso intellectus divinus incomplexo cognoscit ea quae sunt secundum se complexa. Sic igitur obiectum fidei dupliciter considerari potest. Uno modo, ex parte ipsius rei creditae, et sic obiectum fidei est aliquid

incomplexum, scilicet res ipsa de qua fides habetur. Alio modo, ex parte credentis, et secundum hoc obiectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis. Et ideo utrumque vere opinatum fuit apud antiquos, et secundum aliquid utrumque est verum».

Ma il paradosso risulta evidente allorché si pone a confronto quanto aveva affermato nel *sed contra*, con quanto dirà nella risposta alla seconda obiezione, la cui formulazione finisce col coincidere con la risposta. Procedendo con ordine. Ecco la seconda obiezione:

«expositio fidei in symbolo continetur. Sed in symbolo non ponuntur enuntiabilia, sed res, non enim dicitur ibi quod Deus sit omnipotens, sed, credo in Deum omnipotentem. Ergo obiectum fidei non est enuntiabile, sed res». Veniamo al *sed contra*: «fides est media inter scientiam et opinionem. Medium autem et extrema sunt eiusdem generis. Cum igitur scientia et opinio sint circa enuntiabilia, videtur quod similiter fides sit circa enuntiabilia. Et ita obiectum fidei, cum fides sit circa enuntiabilia, est aliquid complexum».

Fin qui tutto bene, si fa per dire, almeno finché non ci imbattiamo nell’*ad secundum*, dove ci aspetteremmo la confutazione della seconda obiezione secondo cui oggetto della fede non è l’enunciato, ma la *res*. Invece, ecco il testo da cui è tratto il nostro titolo:

«Ad secundum dicendum quod in symbolo tanguntur ea de quibus est fides in quantum ad ea terminatur actus credentis, ut ex ipso modo loquendi apparet. Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem, non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide».

Le dissonanze si ricompongono nel momento in cui consideriamo la tesi che l’Aquinata intende proporre, che riguarda la complessità dell’atto di fede in quanto l’*obiectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis*.

In tale complessità non si dà un’alternativa netta fra la fede e il suo linguaggio, il mistero e le sue espressioni dogmatiche, il contenuto e l’involucro che lo trasmette e lo comunica. Vorrei comunque sottolineare con forza il verbo che adotta Tommaso in questo passaggio «in symbolo *tanguntur* ea de quibus est fides». *Tangere* = toccare, ma si tratta per quel che può richiamare il greco, del verbo dell’intuizione: *θιγγάνειν*. E questo “intuire” lo rinveniamo nel testo della metafisica aristotelica sopra evocato, allorché lo Stagiritita afferma che «l’intelligenza pensa sé stessa, cogliendosi come intelligibile: infatti essa diventa intelligibile *intuendo* e pensando sé, cosicché intelligenza e intelligibile sono la stessa cosa» [*νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν*]

νοῦς καὶ νοητόν]²¹. La fede rende possibile ciò che alla ragione è precluso: toccare (forse meglio sarebbe dire “sfiorare”) il mistero, in una prospettiva che rende possibile nell’esistenza terrena la partecipazione alla stessa vita divina, che, per Aristotele, è data solo all’Assoluto mentre noi possiamo solo talvolta sperimentarla.

Prima di abbandonare la *quaestio* della *Summa Theologiae* sull’*obiectum fidei* non posso tralasciare di soffermarmi sull’articolo 5, nel quale l’Aquinata affronta il tema della conoscenza di tale oggetto. Anche qui la sorpresa non manca: le verità attinenti alla fede non possono essere conosciute, o, se si vuole, sapute (il verbo è *scire*): «fides et scientia non sunt de eodem». E nel *sed contra* aveva citato un sermone di Gregorio Magno secondo cui «apparentia non habent fidem, sed agnitionem. Ea ergo de quibus est fides agnitionem non habent. Sed ea quae sunt scita habent agnitionem. Ergo de his quae sunt scita non potest esse fides». Saremmo agli antipodi rispetto alla famosa espressione di quel geniale maestro della dialettica (anch’egli commentatore del *Peri hermeneias*) che fu Pietro Abelardo: «nihil credendum nisi prius intellectum» (*Historia calamitatum*, IX) se lo *scire* di cui qui si tratta non è né il *cogitare* agostiniano né l’*intelligere* anselmiano. In ogni caso per chi professa il teologare, si pone il problema della dimensione “scientifica” di tale forma del sapere. Interpretando il pensiero tommasiano potremmo dunque individuare una triplice via d’uscita onde dirimere la questione del rapporto fra il sapere teologico e la *res* del credere. In primo luogo la teologia in quanto scienza così si relativizza. Essa infatti è “scienza subordinata” e qui abbiamo l’eco della *prima quaestio* della *prima pars* (*S. Th.* I, 1, 2c). In secondo luogo la teologia in quanto scienza, secondo l’assunto newmaniano, ha a che fare con l’assenso nozionale, laddove la fede tende (*terminatur*) all’assenso reale. Infine la teologia può anelare ad attingere sia pur relativamente la *res* del credere in quanto sapienza, non in quanto scienza.

Poiché la FeR, nonostante la potente metafora iniziale, si rivolge al *logos/ratio* piuttosto che al *logos/parola*, potremmo dire che insieme a Tommaso d’Aquino possiamo superarla e oltrepassarla, nel momento in cui attingiamo al luogo della *Summa Theologiae*, in cui l’Aquinata esprime la necessità del linguaggio metaforico nella sacra dottrina, dato il ricorso frequente che ritroviamo nelle Scritture sante. Cerchiamo qui di interpretare quanto Tommaso afferma in *S. Th.* I, 1, 9 («*utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris*»), dove

²¹ ARISTOTELE, *Metafisica* XII.7, 1072 b13-30. Sul tema dell’intuizione intellettuale cf. W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*: «Le idee non sono date nel mondo dei fenomeni. Sorge allora la domanda di che natura sia la loro datità [...] e se il compito di giustificare la struttura del mondo delle idee vada proprio assegnato, inevitabilmente, alla famosa intuizione intellettuale». Su tale affascinante argomento cf. X. TIL- LIETTE, *L’intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, Morcelliana, Brescia 2001.

l’Aquinata con interessante scambio semantico parla insieme del linguaggio biblico (= *sacra Scriptura*) e del linguaggio teologico (= *sacra doctrina*), come ad es. alla fine del *sed contra* dove dice: «Ergo ad sacra doctrina pertinet uti metaphoris». Tale uso risulta in ultima analisi giustificato da un duplice ordine di considerazioni.

In primo luogo si tratta di esprimere il sovrasensibile attraverso il sensibile, sicché la metafora risponde proprio a questa esigenza umana di utilizzare un linguaggio incarnato, anche quando si tratta delle realtà più sublimi. Interpretando e forzando il senso di tale dimensione sensibile della conoscenza possiamo proseguire la riflessione sostenendo che di fatto il ricorso al linguaggio metaforico conferisce una coloritura affettiva (sensibile anche in questo senso) alle verità che esprime. In tale orizzonte ermeneutico si comprende come non sia la stessa cosa dire che “il cielo sta piangendo” o semplicemente affermare che “piove”.

In secondo luogo il linguaggio metaforico risulta particolarmente significativo in ordine all’espressione della realtà divina, in quanto lascia il mistero nella sua alterità e nella sua trascendenza, senza violarlo e pretendere di possederlo. A questo proposito Tommaso cita opportunamente il *Corpus dyonisiacum* per affermare che

«radius divinae revelationis non destruitur propter figuria sensibiles quibus circumvelatur, sed remanet in sua veritate; ut mentes quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere sed elevet eas ad cognitionem intelligibilium [...]. Magis enim manifestatur nobis de ipso (= Deo) quid non est, quam quid est: et ideo similitudines illarum rerum quae magis elongatur a Deo, veriolem nobis faciunt aestimationem quod sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus».

Seppure è vero che quando Tommaso parla della teologia come scienza concentra la sua attenzione sulla dimensione speculativa, quasi nessun commentatore nota la peculiarità degli ultimi due articoli della *quaestio* sulla *sacra doctrina*. La risposta dell’Aquinata alla *quaestio* relativa alla metafora sicuramente lascia spiazzati coloro che si affidano agli stereotipi di un Tommaso solamente speculativo. Egli non solo ne afferma la possibilità, ma anzi ne indica la necessità. In termini più vicini ai nostri potremmo quindi dire che la teologia, prettamente speculativa, in quanto tale riguarderebbe gli intelligenti, i dotti, i saggi, gli accademici, e non può usare le metafore e le immagini in quanto esse, facendo parte dell’immaginario collettivo e popolare, rappresenterebbero una conoscenza infima che l’uomo serio (di scienza) non può accettare avendo egli ha che fare con idee e concetti. Tommaso non solo dichiara che tale conoscenza non è infima, ma, al contrario, che essa è portatrice di una profondità che l’idea

ed il concetto non possono esprimere: in altre parole, la metafisica del mistero è la metaforica e l'uso che ne viene fatto nelle Scritture deve essere integrato nella teologia; e la teologia stessa deve lasciarsi interpellare criticamente dai saperi "apparentemente estranei" (ad esempio mitologia, narrazioni e persino fantascienza). L'altra argomentazione che Tommaso usa è la supposizione che le Scritture, e dunque di riflesso la teologia, non dovrebbe usare metafore perché, essendo essa indirizzata alla verità, andrebbe ad attingere da un sapere frutto di fantasia, dunque intrinsecamente falso. Anche qui Tommaso smentisce l'obiezione dicendo che quelle in questione sono forme di verità diverse. Traducendo e interpretando: la verità non è restringibile al campo dei numeri, degli algoritmi, dei concetti o delle idee, ma è qualcosa di più ampio, che ha a che fare con tutto l'umano e quindi anche con l'immaginazione. E – dal punto di vista del linguaggio poetico-metaforico presente nelle Scritture – resta di notevole portata quanto affermato da Northrop Frye, per il quale non solo «un libro sacro è normalmente scritto almeno con la concisione della poesia, tanto da essere, come la poesia, strettamente legato alle condizioni della propria lingua»²², ma «quando noi pensiamo alle parole, è solo la metafora che può esprimere nel linguaggio il senso di una energia comune al soggetto e all'oggetto»²³. E inoltre è la poesia ad esprimere l'universale nell'evento, laddove la storia fa delle affermazioni particolari e risulta così soggetta ai criteri esterni di vero/falso²⁴.

Ponendoci nell'orizzonte del realismo e del nesso *res/verbum*, non possiamo non rilevare che sul piano teologico si tratta di prendere coscienza della sacramentalità della parola, innestata sulla rivelazione stessa. Il critico letterario avverte che la paura dell'eresia, come deviazione logica dai fondamenti cristiani, oltre che costituire una sorta di psicosi collettiva fece sì che si cominciasse a «pensare il linguaggio analogico come a una sorta di linguaggio sacramentale, una risposta verbale alla rivelazione verbale di Dio stesso»²⁵, senza tuttavia con troppa disinvoltura voler bypassare la messa in luce della deficienze dell'analogia ad opera dello Pseudo-Dionigi, di Scoto Eriugena e di Maestro Eckhart.

Dal nostro punto di vista (teologico-fondamentale) si tratta del "realismo sacramentale". Il sintagma preposizionale "sacramentalità della parola" si situa

²² N. FRYE, *Il grande codice. Bibbia e letteratura*, Vita e Pensiero, Milano 2018, 19.

²³ *Ivi*, 23. Sul tema dell'importanza delle immagini e sul rapporto mistero/mito si veda anche B. LONERGAN, *Comprendere e Essere. Le lezioni di Halifax su Insight*, Città Nuova, Roma 1993, 268-271, prospettiva che di fatto Frye capovolge soprattutto in quanto il teologo sostiene che «con la sua immaginazione l'uomo conosce una natura singolare e con il suo intelletto comprende una natura universale» (B. LONERGAN, *Conoscenza e Interiorità. Il Verbum nel pensiero di san Tommaso*, Città Nuova, Roma 2004, 210).

²⁴ Cf. *ivi*, 68.

²⁵ *Ivi*, 28-29.

nell’ambito della riflessione sul nesso sacramento/parola nella dottrina romano cattolica e trova la sua giustificazione e la sua origine nell’Esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini* (n. 56). L’espressione in quanto tale rappresenta un’autentica novità nei testi del Magistero cattolico. Assente nei *Lineamenta*, si rinviene nella proposizione VII, che recita: «[...] i Padri sinodali si augurano che possa essere promossa una riflessione teologica sulla sacramentalità della Parola di Dio» (prop. n. 7). Naturalmente essa rimanda all’espressione di *Fides et ratio* circa l’«orizzonte sacramentale della Rivelazione» (n. 13) e si innesta nella prospettiva sacramentale enunciata nella Costituzione dogmatica *Dei Verbum* del Concilio Ecumenico Vaticano II con la famosa espressione *gestis verbisque* (n. 2).

Tale prospettiva sacramentale in relazione alla tematica del linguaggio, non può distoglierci dal prendere atto del fatto che il nostro contesto, fin dagli albori della modernità, è andato sempre più radicalizzando ed approfondendo la scissione fra parola e cosa, fra nome ed essenza, sicché sia la cultura diffusa che quella accademica hanno finito col dimenticare quello che Giorgio Agamben chiamava, anni or sono, “il sacramento del linguaggio”²⁶. Il cristianesimo nella sua forma cattolica, almeno in Occidente, resta un baluardo perché il nesso *res/verbum* non vada totalmente dissolto e perduto, con grave rischio per l’autenticità dell’umano.

Concludendo sorge spontanea la domanda: di quale *res* si tratta allorché si pensa e si parla anche metaforicamente dell’“oggetto” della fede? Non mi sembra del tutto aleatorio ipotizzare che, nell’orizzonte del pensiero tommasiano, siamo di fronte alla divina essenza, la cui natura risulta inconoscibile e incomunicabile, a meno che non ci venga rivelato il “nome proprio” di Dio: «quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit. Primo ergo considerandum est quomodo non sit; secundo, quomodo a nobis cognoscatur; tertio, quomodo nominetur» (*S. Th.* I,3, proemio).

3. La “perenne attualità” della lezione tommasiana

Il richiamo al nome (o se si vuole ai nomi) di Dio, consente di rilevare un primo elemento di attualità del pensiero tommasiano. Il conflitto delle interpretazioni che si è generato nei dintorni della cosiddetta “metafisica dell’esodo”, mi sembra costituire un motivo della fecondità della teo-ontologia dell’Aqui-

²⁶ Cf. G. AGAMBEN, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Laterza, Bari 2014 (edizione digitale).

nate. Del resto l'esito apofatico del suo percorso esistenziale e speculativo consente che proprio a partire dalla fine si possa interpretare lo sforzo titanico compiuto nel tentativo di armonizzare la rivelazione cristiana col pensiero metafisico, in particolare aristotelico, analogamente a quanto Maimonide aveva tentato in relazione alla fede ebraica²⁷.

Tale esito, in rapporto alla questione del realismo della fede, risulta in qualche modo prefigurato nella concezione dell'essenza divina espressa dall'Aquinate. La realtà di Dio non va confusa con quella della "sostanza" aristotelicamente intesa (come categoria). Una ricorrente espressione tommasiana risulta oltremodo significativa a riguardo: *Deus non est in genere substantiae*, tanto che, anche in ambito tomistico si è potuto parlare di «capovolgimento tomistico riguardo alla nozione di Assoluto»²⁸. Sia concesso rilevare a tale riguardo: a) che certamente si trova nell'Aquinate l'espressione "substantia divina" (cf. *CG*, I,3), ma qui intanto si tratta della divina natura e non della categoria di sostanza, e poi il prosieguo del testo tommasiano mostra come si tratti dell'impossibilità di pervenire alla conoscenza di tale natura da parte della ragione («Unde si intellectus humanus, alicuius rei substantiam comprehendit, puta lapidis vel trianguli, nullum intelligibile illius rei facultatem humanae rationis excedet. Quod quidem nobis circa Deum non accidit. Nam ad substantiam ipsius capiendam intellectus humanus naturali virtute pertingere non potest: cum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipiat; et ideo ea quae in sensu non cadunt, non possunt humano intellectui capi, nisi quatenus ex sensibilibus earum cognitio colligitur»).

Coerentemente con questa prospettiva non-sostanzialistica, nel suo *Comento alle sentenze*, Tommaso aveva scritto:

«quidquid est in genere substantiae, aut est sicut generalissimum, aut est sicut contentum sub ipso. Sed Deus non est in genere substantiae sicut generalissimum, quia praedicaretur de omnibus substantiis; nec etiam sicut contentum substantiae, quia adderet aliquid, scilicet genus, et ita non esset divina essentia simplicissima. Ergo Deus non est in genere substantiae. [...] Praeterea, quidquid est in genere, habet esse suum determinatum ad illud genus. Sed esse divinum nullo modo terminatum est ad aliquod genus; quinimmo comprehendit in se nobilitates omnium generum, ut dicit philosophus et Commentator. Ergo Deus non est in genere substantiae» (*Super Sent.*, I, 8, 4, 2, 1-2).

²⁷ Sul fecondo rapporto fra il pensiero di Maimonide e quello dell'Aquinate cf. M. PANGALLO, *Il posto della metafisica nel sapere umano. Il pensiero di Maimonide e il suo influsso su S. Tommaso d'Aquino*, in *Gregorianum* 74 (1993) 331-352.

²⁸ M. SANCHEZ SORONDO, *Aristotele e Tommaso. Un confronto nelle nozioni di assoluto e di materia prima*, PUL-Città Nuova, Roma 1981, 29.

Al lettore attento della *Contra Gentes* non può sfuggire la conclusione lapidaria cui perviene l’Aquinata a questo proposito:

«Oportet igitur quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia sit res cui conveniat esse non in subiecto; nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse; et sic in ratione substantiae intelligitur quod habeat quidditatem cui conveniat esse non in alio. Hoc autem Deo non convenit: nam non habet quidditatem nisi suum esse. Unde relinquitur quod *nullo modo est in genere substantiae*» (CG, I,25, sottolineatura mia).

Questa fondamentale acquisizione non può non avere un riverbero sul modo più generale (e quindi anche antropologico) di intendere la nozione di “sostanza”. A tal proposito mi sembra un’acquisizione di enorme portata speculativa, quella presente nell’enciclica *Spe salvi*, in particolare dove si afferma, a proposito della fede (“sostanza delle cose sperate”, ma qui il termine greco non è οὐσία, ma giustamente ὑπόστασις):

«Il concetto di “sostanza” è quindi modificato nel senso che per la fede, in modo iniziale, potremmo dire “in germe” – quindi secondo la “sostanza” – sono già presenti in noi le cose che si sperano: il tutto, la vita vera. E proprio perché la cosa stessa è già presente, questa presenza di ciò che verrà crea anche certezza: questa “cosa” che deve venire non è ancora visibile nel mondo esterno (non “appare”), ma a causa del fatto che, come realtà iniziale e dinamica, la portiamo dentro di noi, nasce già ora una qualche percezione di essa» (n. 7).

E più avanti, in maniera estremamente significativa per una teologia che intenda esprimersi in forma ontologica e non meramente ontica:

«La fede conferisce alla vita una nuova base, un nuovo fondamento sul quale l’uomo può poggiare e con ciò il fondamento abituale, l’affidabilità del reddito materiale, appunto, si relativizza. Si crea una nuova libertà di fronte a questo fondamento della vita che solo apparentemente è in grado di sostenere, anche se il suo significato normale non è con ciò certamente negato. *Questa nuova libertà, la consapevolezza della nuova “sostanza” che ci è stata donata, si è rivelata nel martirio, in cui le persone si sono opposte allo strapotere dell’ideologia e dei suoi organi politici, e, mediante la loro morte, hanno rinnovato il mondo*» (n. 8, sottolineature mie).

E tutto ciò, ma non solo, non ha nulla a che vedere col “senso comune”, cui si ispira certa neoscolastica, in quanto

«se il senso comune ha una struttura diversa e procedure proprie di conoscenza, se esso ha un proprio modo di comunicare, e così via, noi non troveremo nel senso

comune le direttive necessarie per costituire la filosofia come un tipo di conoscenza speculativo, come una disciplina speculativa. Inoltre il tentativo di basare una filosofia semplicemente sul senso comune è incoerente non solo in astratto. Se pretendiamo di essere aristotelici o tomisti, allora fraintendiamo le nostre fonti, perché Aristotele non era certo semplicemente un uomo di senso comune e san Tommaso non era certo solo un uomo di buon senso»²⁹.

Mi limiterò ora a segnalare due momenti attraverso i quali non sarà difficile almeno intravedere quanto Tommaso abbia ancora molto da dire al dibattito contemporaneo sulla *quaestio de Deo*. Il primo di questi momenti lo rinvengo nel confronto critico sulla tematica del “nome” messo in atto fra Jean-Luc Marion e Jacques Derrida. Lo sfondo è dato dallo pseudo-Dionigi così come viene ripreso, interpretato e almeno in parte anche contestato dall’Aquinata. A tal proposito Marion così si esprimeva:

«Tommaso d’Aquino comincia con i nomi attribuiti negativamente, per poi riconoscere una preminenza ai nomi di Dio detti *assolutamente* e *affermativamente*, contro la procedura di Dionigi; ma l’affermazione lo conduce, infine, ancora all’eminenza, poiché Dio si lascia nominare come la causa delle perfezioni dette attraverso i nomi, ma di una causalità che ne sorpassa le significazioni *secundum modum altiore* o *secundum eminentiore* modum (*S. Th.*, I, 13, 2c e 3c), al punto di ristabilirne (o piuttosto approfondirne la non conoscenza)»³⁰.

E quando ci troviamo di fronte al tetragramma, già evocato nel *sed contra* dell’art. 3 della II *quaestio*, con la citazione di *Es* 3,14, Tommaso ci avverte da un lato che si tratta del «nome proprio di Dio, dall’altro che esso, come la sua essenza, è incomunicabile». La *quaestio* 13 della I *pars* della *Summa Theologiae*, andrebbe riletta ed analizzata, rimando al testo scritto per eventuali approfondimenti. Lo strumento delicato e rischioso dell’analogia non può, anche in relazione a questo argomento non essere interpretato se non secondo il dettato del Lateranense IV: «Non tamen est idem perfectionis modus humanae et divinae, quia non potest tanta esse similitudo inter creatorem et creaturam, quin maior inveniatur ibi dissimilitudo, propter hoc quod creatura in infinitum distat a Deo» (così l’Aquinata in *Super decretales*).

L’art. 7 della *quaestio* 13, è particolarmente significativo per noi, in quanto introduce il tema del tempo, sulla scorta del *De Trinitate* agostiniano, evocato nel *sed contra*: «Sed contra est quod dicit Augustinus, V de Trin., quod haec relativa appellatio dominus Deo convenit ex tempore. Respondeo dicendum quod quae-

²⁹ B. LONERGAN, *Comprendere e Essere*, 127.

³⁰ J. D. CAPUTO - M. J. SCANLON, *Dio, il dono e il postmoderno. Fenomenologia e religione*, Mimesis, Milano-Udine 2012, 43.

dam nomina importantia relationem ad creaturam, ex tempore de Deo dicuntur, et non ab aeterno». E se è vero che, per Tommaso, il tetragramma propone il nome proprio di Dio, in quanto dice l'essere («Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse» - *S. Th.* I,13,11c), l'indicazione, testé riportata, sulla temporalità sta a significare, anche sulla scorta dell'esegesi ebraica del testo, che si tratta di un nome che è un verbo, ossia – riprendendo Aristotele – di qualcosa di eterno che si coniuga nel tempo. Istruttivo potrà essere a riguardo ripercorrere sia l'esegesi di Maimonide³¹, che quella di autori moderni e contemporanei come Moses Mendelssohn, Franz Rosenzweig e Martin Buber³² del testo biblico, senza dimenticare il profondo e fecondo influsso del filosofo ebreo medievale sul pensiero di Walter Benjamin e Leo Strauss, dopo esserci rivolti a Hermann Cohen per la tematica dei *posteriora Dei*. In ultima analisi, le interpretazioni del “nome” non sono in primo luogo questione esegetica e filologica, ma si esprimono a partire dalla prospettiva ontologica e metafisica che di volta in volta i pensatori assumono. Inoltre va sottolineata l'insistenza di Rosenzweig sul senso del “nome” come “presenza”, sicché, con linguaggio attuale potremmo sostenere che nel rivelare se stesso, Dio dice a Mosè il suo esser-ci piuttosto che il suo essere, come quando a qualcuno che vive un particolare momento di sofferenza diciamo: “io ci sono!”.

Tornando a noi, al di là della plausibilità di un'evoluzione del pensiero di Tommaso, già in diverse interpretazioni contemporanee, non si può negare il fatto che l'essere di Dio, secondo l'Aquinate, debba essere letto alla luce dell'*actus essendi*, piuttosto che nella prospettiva dell'*Ipsum esse subsistens*, il che rileva una dinamicità e una “temporalità” necessaria nella concezione del Dio ebraico-cristiano, a differenza dell'essere aristotelico. Su tale prospettiva si innesta una recente ipotesi, forse poco plausibile sul piano storiografico (addirittura definita “rocambolosa” da parte di chi l'ha avanzata), ma certamente suggestiva dal punto di vista speculativo, secondo cui si può rinvenire una vera e propria “evoluzione” (ma i tomisti duri e puri potrebbero chiamarla “involutione”) nel pensiero dell'Aquinate:

«“in un primo tempo egli ha identificato l'essere con l'atto primo, in seguito, tuttavia, e senza ripensamenti, lo ha identificato senz'altro con l'atto secondo”. La svolta vedrebbe come *terminus a quo* il *Commento al libro I delle Sentenze* e come *terminus ad quem* il *Commento al libro III delle Sentenze* (e la svolta sarebbe avvenuta

³¹ All'interpretazione di Maimonide si riferisce anche G. Agamben nel testo sopra citato. Egli richiama anche lo studio di G. SCHOLEM, *Il Nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, Adelphi, Milano 1998'.

³² Si veda il bel saggio di F. ALBERTINI, dal titolo Èyèh ashèr Èyèh. *Es 3,14 secondo le interpretazioni di Moses Mendelssohn, Franz Rosenzweig e Martin Buber*, riportato in italiano nel sito http://www.nostreradici.it/Esodo3-14_Il-Nome.htm (accesso 04.04.2019). Cf. inoltre G. MICHELINI, *Storia dell'interpretazione di Es 3,14-15 nella tradizione giudaica. Confronto col Nuovo Testamento*, in *Convivium assiense* 12 (2010) 41-70.

fra il 1254 e il 1256), il che porterebbe alla scandalosa affermazione, fatta propria dall'interprete sopra citato, "Dio non 'esiste', ma 'avviene'"»³³.

Per quanto improbabile sul piano storiografico strettamente detto, si rileva anche in questa ardita affermazione la fecondità del pensiero dell'Aquinate, sia pure assunto come semplice stimolo e pungolo per le nostre intelligenze smarrite.

Se cerchiamo di tenere insieme tale affermazione, col fatto, rilevato a proposito dei *posteriora Dei*, ovvero al tema della conoscibilità di Dio attraverso il suo agire, ci viene offerta occasione di cogliere la *res* del credere cristiano nel dinamismo dell'incarnazione e nel suo profondo realismo. L'occasione (attualizzante) ci è offerta dalle pagine conclusive dell'opera di P. Sloterdijk, *Le sfere* (*Bolle*, vol. I), che, in modo provocatorio, portano il titolo di "capriccio mariologico". Qui si evoca la *quaestio* 31 della III *pars* della *Summa Theologiae*, dove rinveniamo un profondo realismo sia allorché esclude la possibilità che il Verbo avrebbe potuto incarnarsi dalla costola di un uomo, come Eva, sia in quanto sottolinea con vigore l'incarnazione nel seno della vergine madre³⁴.

Da ultimo ci sarebbe da chiedersi, a proposito della necessità di riflettere il rapporto fede/azione, piuttosto che quello fede/ragione, se tutto sommato non avesse avuto tutti i torti Goethe nel *Faust*, quando fa tradurre al protagonista l'*incipit* del IV Vangelo con «In principio era l'Azione»³⁵.

Giuseppe Lorizio

lorizio@pul.it

Pontificia Università Lateranense
Piazza San Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

³³ G. VENTIMIGLIA, *Dio non "esiste", ma "avviene". Un punto di incontro (medievale) tra filosofia analitica e teologia continentale*, in *Teoria* 27 (2017) 121-138, il fascicolo contiene gli atti della giornata di studio, organizzata dall'Università di Pisa, sul tema "Linguaggio e verità. La filosofia e il discorso religioso".

³⁴ Cf. P. SLOTERDIJK, *Le sfere. I. Bolle. Microsferologia*, Raffaello Cortina, Milano 2014, 584-585. Qui si polemizza (col ricorso a san Tommaso) con la concezione sessuofobica espresso da Lotario di Segni (il futuro Innocenzo III) nel *De contemptu mundi*, opera intrisa di pessimismo dualistico.

³⁵ Faust si mette a tradurre, proprio poco prima che gli appaia Mefistofele, il prologo del IV vangelo, *En archè ên ho Lógos*, che S. Girolamo aveva reso con *In principio erat Verbum* e Lutero con *Im Anfang war das Wort*. Da qui parte Faust, ma questa traduzione non lo soddisfa: «Sta scritto "In principio era il Verbo". Son già bell'e fermo! Chi mi aiuta a proseguire? È impossibile ch'io stimi la "parola" (*das Wort*) in modo così alto. Devo tradurre altrimenti, se lo Spirito m'illumina bene» (W. GOETHE, *Faust*, trad. it. G. V. AMORETTI, Feltrinelli, Milano 1965, vv. 1220-1235). Pensa allora ad altre soluzioni: *der Sinn* (il pensiero), *die Kraft* (la forza), prima di arrivare alla giusta soluzione: «Sta scritto: "In principio era il Pensiero". Rifletti bene, sin dalla prima riga, affinché la tua penna non abbia troppa fretta. È forse il pensiero che tutto crea ed in tutto agisce? Allora dovrebbe essere: "In principio era la Forza". Ma mentre scrivo questa espressione, già un non so che mi ammonisce che non mi ci fermerò. Lo Spirito mi aiuta! Improvvisamente mi si fa luce dentro: *In principio era l'Azione* (*die Tat*)».

IL REALISMO DELLA FILOSOFIA SUL PENSARE FINITO L'INFINITO

*Patrizia Manganaro**

1. Introduzione – Ragione e azione

1.1. L'esperienza in prima persona della realtà: l'intenzionale-performativo

La *res* che permea l'interesse del teologo è l'*evento* Cristo, *Logos sarx*, che rivela: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6), è il Dio Persona che è venuto nel mondo «per rendere testimonianza alla verità» (Gv 18,37).

È la verità, e *rende testimonianza* alla verità.

Si potrebbe avviare la riflessione chiedendo quale sia il senso-significato di questo *logos* (pensiero-parola) per la *ratio* filosofica, quale esperienza-verità *personale* configuri e persino *incarni*, e intraprendere un percorso che enuclei alcune “questioni” teoriche sia di area analitica, sia di area continentale – percorso non disgiunto dallo studio di alcune “figure”, che hanno arricchito il dibattito contemporaneo sull'esperienza della verità nella parola, sul nesso di ontologia e personalismo e sulla *res* intesa come *segno-evento*¹.

Si potrebbe poi continuare con l'indagine dello statuto epistemologico della testimonianza, intesa quale postura antropologica fondamentale, quale atto di libertà di fronte alla verità. L'istanza teoretica che intreccia il rapporto di *fede e ragione* con quello di *fede e azione* è stata proposta come chiave di volta ermeneutica sin dalla premessa-promessa del contributo del teologo Giuseppe Lorzio, che l'ha articolata in una fitta elaborazione teologica e filosofica, ponendola infine come conclusione aperta, in forma di domanda, che interroga l'originario Logos-azione, il fondamento, la *verità prima* che è esercizio di *libertà* in atto.

* Docente Ordinario di *Storia della filosofia contemporanea*, Facoltà di Filosofia, PUL.

¹ Per una disamina, cf. P. MANGANARO, *L'esperienza della verità nella parola. Filosofia, Linguaggio, Rivelazione*, LUP, Città del Vaticano 2005; Id., *Persona-Logos. La sintesi filosofico-teologica in Edith Stein*, LUP, Città del Vaticano 2015; R. FERRI - P. MANGANARO (edd.), *Gesto e parola. Ricerche sulla rivelazione*, Città Nuova, Roma 2005.

Nella filosofia contemporanea, il nesso tra *ragione* e *azione* può essere declinato almeno secondo due ordini di questioni: a) realismo e linguaggio; b) ontologia e personalismo.

Le due prospettive, non alternative, si fecondano reciprocamente, istituendo l'*intenzionale-performativo* – come tenterò di mostrare, sostenuta dalla formidabile sintesi che trovo al n. 43 di *Fides et ratio*: «La fede è in qualche modo “esercizio del pensiero”; la ragione non si annulla né si avvilisce dando l'assenso ai contenuti di fede; questi sono in ogni caso raggiunti con scelta libera e consapevole».

Al di là della differenza – come certa manualistica propone, ma semplificando – tra atti di lingua (*speech acts*) e atti di coscienza (*intentionale Erlebnisse*), il punto di convergenza tra la tradizione analitica e quella continentale è l'*esperienza in prima persona* della realtà². Pensare e credere sono due dimensioni distinte ma non separate, intrecciate a quel filo rosso che è la persona umana con le sue molteplici, complesse potenzialità: l'una più argomentativa, discorsiva, noetica, logica; l'altra intesa come apertura, disponibilità, accoglimento, affidamento. Entrambe possiedono elementi razionali che sarebbe riduttivo misconoscere, tra i quali la motivazione, la decisione, la responsabilità, il discernimento, la testimonianza, la ricerca del senso, l'attribuzione di significato, l'assenso.

Non solo. Le due prospettive s'intersecano nel punto di domanda cruciale: qual è la *res* che permea l'interesse del filosofo?

Domanda enorme, alla quale non si pretende certo di rispondere in modo esaustivo, ma alla quale non è possibile sottrarsi, sia pure nella fatica quotidiana della ricerca. La terrò dunque costantemente sullo sfondo.

2. Realismo e linguaggio

2.1. Fare la verità: la logica della testimonianza

«Si potrà dire che il linguaggio della fede è tutto intero un linguaggio performativo [...]. Bisogna precisare in che cosa consiste questa performatività»³.

Elaborando alcune tra le più interessanti suggestioni della “svolta linguistica” (*linguistic turn*), l'epistemologo di Lovanio Jean Ladrière si è interroga-

² L'enunciato performativo (dal verbo inglese *to perform*, “eseguire”, “compiere”, “fare”, “agire”) costituisce l'esecuzione di un'azione, è afferente alla prima persona del presente indicativo attivo e il suo nucleo di senso risiede nella qualità della forza illocutiva che lo caratterizza: cf. J. AUSTIN, *How to do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford 1962 (trad. it. *Come fare cose con le parole*, a cura di C. VILLATA - C. PENCO - M. SBISÀ, Marietti, Genova 2005⁷, 10ss; 50ss; 108ss.).

³ J. LADRIÈRE, *Svolta linguistica e parola della fede*, a cura di A. MELI, Dehoniane, Roma 1991, 55; 58.

to sulle condizioni di possibilità del linguaggio della fede, sulla sua specificità, intelligibilità e forza illocutiva. Su questa linea, egli ha legato la teoria degli atti di lingua a una riflessione filosofica sui pronomi personali, spostando l'attenzione dalla semantica alla pragmatica del linguaggio.

Nel suo contributo intellettuale, il passaggio per la filosofia del linguaggio non conduce all'eliminazione della soggettività cosciente, al contrario ne potenzia la capacità espressiva e comunicativa, consentendo all'esistente riflettente di coglier-si attraverso le proprie produzioni linguistiche:

«È a questo punto che interviene l'ermeneutica. Il linguaggio della fede parla di realtà che come tali non sono percepibili; si dà ben altro che una semplice evocazione di una forma di vita vissuta in un dato momento. Questa stessa forma di vita è compresa come testimonianza di un evento non visibile, la rivelazione di Dio in Gesù Cristo»⁴.

I pronomi personali indicano il "posto" che occupa chi ne fa uso, in rapporto a ciò che è detto: non sono dunque termini predicativi o referenziali come i nomi, ma una sorta di "indicatori", che rendono *effettivo* il legame tra la parola e l'azione, *concreto* il rapporto tra il dire e il suo contenuto intenzionale, *sensato* il nesso tra linguaggio ed etica⁵. Analizzare la fede attraverso le forme linguistiche nelle quali essa si presenta, non significa ridurla al mero funzionamento di un sistema di regole sintattiche, quanto seguire la traccia di un'esperienza autonoma e peculiare, che la sottende – una "forma di vita" (*Lebensform*), secondo la dizione di Ludwig Wittgenstein⁶. Con la pubblicazione delle *Ricerche filosofiche*, lo sviluppo dell'analisi del linguaggio fornisce il termine mediatore che consente di articolare gli enunciati (sempre pubblici) e gli atti linguistici (sempre intersoggettivi), individuandone la forza illocutiva. L'atto illocutivo concerne il modo, il colore, il timbro, la forza, appunto, con cui le proposizioni sono intese da chi parla e da chi ascolta: è l'elemento che *qualifica* il proferimento di un enunciato.

Ladrière conduce le indagini sul linguaggio religioso, liturgico e sacramentale nell'ottica di una filosofia in prima persona, coniugata, come s'è detto, al presente indicativo attivo. In tal modo, rintraccia la logica performativa della testimonianza quale forza illocutiva del racconto evangelico: «Il testimone, mediante la sua parola, *riattualizza*, in un certo qual modo, gli avvenimenti nei quali è stato coinvolto, *incorporandoli* nella sua propria vita e presentandoli ai

⁴ *Ivi*, 59-60.

⁵ Cf. *ivi*, 147ss. Di J. LADRIÈRE si vedano anche *L'articulation du sens*, I. *Discours scientifique et parole de la foi*; II. *Les langages de la foi*, Cerf, Paris 1984; ID., *Sense et vérité en théologie. L'articulation du sens III*, Cerf, Paris 2004.

⁶ L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, testo ted. e tr. ingl.: *Philosophical Investigations*, a cura di G.E.M. ANSCOMBE - R. RHEES, Blackwell, Oxford 1953; ID., *Ricerche filosofiche*, a cura di R. PIOVESAN - M. TRINCHERO, Einaudi, Torino 1967.

suoi uditori (o lettori) come degli avvenimenti che hanno una *forza d'appello* che invita anche questi ad aprirsi al loro autentico significato, che è esistenziale, esortandoli alla *conversione*⁷. E conclude: «Quello che, in primo luogo, è riconosciuto alla testimonianza non è, quindi, il ruolo soggettivo che essa comporta, come per esempio la sincerità del testimone, la sua autenticità, la sua forza di convinzione, ma la sua portata immediatamente *oggettiva*. Non è il testimone che è creduto, ma *ciò che* viene da lui annunciato»⁸.

La parola narrata, annunciata e proclamata rende presente e operante la *res* di cui parla e, nello spazio così istituito, convoca il mistero che evoca e mostra. Il racconto evangelico consente l'ingresso in ciò che rende manifesto, nella misura in cui non è considerato mero documento storico, ma *presenza attuale* di una parola che si offre alla nostra ratificazione. Nella prospettiva dell'analisi della forza illocutiva, esso può essere considerato sia dal punto di vista del locutore (è raccontato da qualcuno: atto illocutivo "fondatore"), sia dal punto di vista del suo uso ecclesiale (liturgico, didattico, teologico, mistico: atto illocutivo "derivato"). Infatti, «troviamo un'indicazione molto preziosa alla fine del Vangelo di san Giovanni: "È questo il discepolo che rende testimonianza di questi fatti e che li ha scritti, e noi sappiamo che la sua testimonianza è conforme a verità"»⁹.

In questa sovrapposizione di due locutori, che riflette il binomio visibile-invisibile, Ladrière osserva che viene significata e annunciata una *realtà* di natura spirituale, una realtà altra, il cui contenuto è creduto. Ne conclude che è «a motivo della performatività caratteristica del suo uso ecclesiale che è accolto come parola sempre vivente. Il racconto evangelico esercita, quindi, la sua specifica efficacia attraverso l'atto illocutivo dell'attestazione»¹⁰.

2.2. Fare la verità: la logica della presenza

Anche il linguaggio liturgico non semplicemente dice, ma *agisce*, compie un'azione, realizza concretamente qualcosa: *fa la verità*. Ladrière vi rintraccia una triplice performatività: a) l'induzione esistenziale, cioè l'operazione in base alla quale una forma espressiva risveglia una certa disposizione affettiva, che apre l'esistenza su un campo specifico di realtà; b) il carattere di istituzione, che forma una comunità di parlanti intersoggettiva e pubblica; e infine c) la forza di presentificazione, tipica del contesto sacramentale.

⁷ J. LADRIÈRE, *Svolta linguistica e parola della fede*, 134-135 (corsivi miei).

⁸ *Ivi*, 136-137 (corsivi miei).

⁹ *Ivi*, 130-131.

¹⁰ *Ivi*, 141.

Nel linguaggio liturgico, i partecipanti s'incontrano in uno spazio-tempo oggettivo, delimitato dai loro atti linguistici, che consente un profondo contatto con la realtà resa presente. Dicendo "io", colui che parla prende su se stesso le operazioni legate alla proposizione enunciata, cioè prende coscienza della sua capacità di essere responsabile: rapporta a se stesso i diversi atti di parola, grazie ai quali l'enunciato ha senso in modo unitario, come un tutto significante. Utilizzando la prima persona, colui che parla segue le regole del linguaggio e, se per un verso vi si sottopone, per l'altro egli le crea, perché è solo grazie al locutore che esse divengono operanti. Il pronome della prima persona riguarda il portatore dell'atto di parola: le regole, in se stesse, non possono generare un discorso.

Il pronome della seconda persona, "tu", indica piuttosto il dialogo e la relazione, il gesto del ri-volgersi a qualcuno. Decisivo, qui, l'elemento dell'alterità, che subito s'allarga e s'espande: il linguaggio liturgico, infatti, utilizza in modo specifico la forma del plurale, "noi", che indica il senso di un agire comunitario, condiviso, solido e solidale.

L'epistemologo di Lovanio enuclea infine la forza *illocutiva* del linguaggio sacramentale eucaristico e la *res* che esso rende *presente*: un evento che accade nel mondo visibile, ma che non si manifesta al modo della percezione sensibile, perché la trascende. Scrive:

«La forme de ce sacrement est constituée par les deux phrases, prononcées respectivement sur le pain et le vin, matière du sacrement: "*Hoc est corpus meum*", et "*Hoc est calix sanguinis mei*". Delon la foi chrétienne, l'efficience propre de ce phrases, énoncées dans le conditions qui les rendent effectivement efficientes, est de réaliser la "conversion" par laquelle le pain et le vin deviennent (non dan un processus progressif mais *in instanti*) le corps et le sang de Jésus-Christ. Ce qui est essentiel du point de vue de l'analyse du langage, c'est que, en prononçant les paroles de la consécration et par le seul fait qu'il les prononce, le ministre du sacrement effectue non seulement une opération linguistique, l'énonciation de ces paroles, mais une certaine espèce d'acte, que l'on désigne couramment par le terme de "consécration". D'autre part, la signification des propositions qui sont énoncées est la "conversion", qui est le moment essentiel de l'effectuation du sacrement. L'opération linguistique qui consiste à énoncer les paroles sacramentelles est un événement qui se produit dans le monde visible et qui, comme tel, est parfaitement accesible à la simple perception. L'acte de parole qui est performé par le moyen de cette opération linguistique en est la signification sacramentelle. Celle-ci appartient au mond invisible de la grâce et n'est accessible qu'au regard de la foi. Cet acte ne prend en effet cette signification que de son rapport à la "conversion". Il constitue en quelque sorte la contribution du ministre à l'effectuation du sacrement»¹¹.

¹¹ J. LADRIÈRE, *Langage liturgique, langage humain*, in *Gesù Cristo unico Salvatore del mondo, pane per la nuova vita*, Convegno Teologico in preparazione al XLVII Congresso Eucaristico Internazionale, Pontificia Università Lateranense, *pro manuscripto*, Roma 2000, 180-181.

Così, il linguaggio della fede è irriducibile, è «celui de la présence [...]; s'il fait voir, c'est comme en énigme, mais c'est aussi sur le mode d'une promesse. Ce qu'il annonce, il le donne à espérer»¹².

Non sorprenda, dunque, che il termine *performativo* – questo tecnicismo ascrivibile alla “svolta pragmatica” della filosofia del linguaggio, in particolare a J. Austin e alla sua teoria degli *speech acts*, il cui debito intellettuale nei confronti del “secondo” Wittgenstein è evidente – compaia in alcuni snodi decisivi della Lettera Enciclica *Spe salvi* (il messaggio cristiano non è solo «informativo», ma «performativo»; la fede è «performativa», cambia, trasforma, «plasma in modo nuovo la vita»¹³) e, ultimamente, della Costituzione Apostolica *Veritatis Gaudium*: la Chiesa «in uscita», protesa verso una «coraggiosa rivoluzione culturale» che riflette non tanto «un'epoca di cambiamenti ma un vero e proprio cambiamento d'epoca», è un laboratorio culturale che «fa esercizio dell'*interpretazione performativa della realtà* che scaturisce dall'evento di Gesù Cristo e che si nutre dei doni della Sapienza e della Scienza di cui lo Spirito Santo arricchisce in varie forme tutto il Popolo di Dio: dal *sensus fidei fidelium* al magistero dei Pastori, dal carisma dei profeti a quello dei dottori e dei teologi»¹⁴.

Qual è, dunque, la *res* che permea l'interesse del filosofo?

3. *Intermezzo* – Philosophia capax Dei?

3.1. Sulla forza generativa del pensiero

Nella storia del pensiero occidentale, i concetti filosofici afferenti ai termini *pragma*, *res*, *Sache*, *cosa* non corrispondono alla rigida immobilità dell'oggetto fisico, allo “stare” di fronte o davanti con resistenza ostinata, e forse persino ostile – un ostacolo muto, cristallizzato, anonimo e inanimato, privo di vita.

Il filosofo (non negligente) sa che la “cosa” non è l'oggetto. Sa che la *res* esibisce una “forza”: la forza di *verità* che muove il pensiero e, con esso, la parola.

Se “oggetto” è soltanto misura di scambio o di commercio, esso è merce – lo produco, lo compro, lo vendo, lo uso, lo consumo, lo baratto. La *res* ri-guarda, piuttosto, l'al-di-là del mero significato (funzionale, utilitaristico, convenzionale, referenziale, ostensivo): concerne il *senso* della manifestazione

¹² J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, I, 241.

¹³ BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, nn. 2, 4, 10.

¹⁴ FRANCESCO, *Veritatis Gaudium*, n. 3.

offerente, cioè la pregnanza della datità, persino il mostrar-si come inesprimibile farsi segno¹⁵, la gratuità del darsi. Un tale senso è eminentemente filosofico (si pensi alla “meraviglia”).

La *res*, dunque, come offerta-dono¹⁶ al pensiero-parola: *promessa* di un’eccezione ulteriore e persino esuberante e *custodia* di un oltre, di cui il filosofo *si prende cura* – e proprio così, ne è testimone, senza fagocitare il contenuto della testimonianza.

Il filosofo pensa l’infinito dal finito, nel finito. In quest’ottica, la cosiddetta “ancillarità” della filosofia non è servile subordinazione ma, appunto, cura, *therapeia*, servizio, testimonianza. E proprio così, l’*humus* di cui è intrisa l’*umiltà* costituisce la morfo-logia del pensare¹⁷. Del nostro pensare *finito* l’infinito.

Non solo. Ci si può chiedere ulteriormente se il *sapere* del filosofo possa “convertirsi” in *sapienza*, o se ciò sia appannaggio della sola teologia; se la vocazione della filosofia sia sapienziale, come *Fides et ratio* fortemente auspica – «far maturare in sapienza la scienza umana»¹⁸ –, rinvenendo una profonda consonanza tra la «vocazione della Beata Vergine e quella della genuina filosofia [...]. Maria è mensa intellettuale della fede, immagine coerente della vera filosofia»¹⁹.

Philosophia capax Dei?

Con le parole di M. Cacciari: «Così medita Maria, come *concependo*. Meditare è anche un custodire, conservare in sé la “verità” che appartiene a ciò che si è ascoltato e raccolto, e che dunque non è un nostro prodotto, non ci appartiene.

¹⁵ Cf. la differenza tra “dire” e “mostrare” in Wittgenstein: «*Wie die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht in der Welt. Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist. Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische*» (L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, ed. by A.J. AYER, German text with a new English translation by D.F. PEARLS - B.F. MCGUINNES, with the Introduction by B. RUSSELL, Routledge & Kegan Paul, London 1963², § 6.432, 6.44, 6.522). Per un approfondimento, cf. P. HADOT, *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, a cura di B. CHITUSI, Bollati Boringhieri, Torino 2007; A. PIERETTI, *Wittgenstein. Risvegliarsi al senso*, Marietti, Genova 2017; A. BADIOU, *L’antifilosofia di Wittgenstein*, a cura di S. OLIVA, Mimesis, Milano-Udine 2018. Mi permetto di rimandare anche al mio *Wittgenstein e il Dio inesprimibile*, Città Nuova, Roma 1999.

¹⁶ Mi riferisco molto liberamente a J.-L. MARION, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001, e più in generale al dibattito sorto intorno alla “svolta teologica” della fenomenologia francese, in seguito alla pubblicazione del volume di D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L’Éclat, Paris 1991: cf. le risposte di Marion, Ricoeur, Henry e Chrétien, raccolte nel volume di J.-F. COURTINE (ed.), *Phénoménologie et Théologie*, Criterion, Paris 1992. Secondo Marion, la prima cosa che si può dire di Dio non è che è, ma che dona, la coincidenza di dono e parola essendo mostrata nel darsi presente dell’Eucarestia.

¹⁷ Mi permetto di rimandare a P. MANGANARO - R. FERRI, *Pensieri concentrici. Lettere fenomenologiche al teologo*, prefazione di P. CODA, Carabba, Lanciano 2016, in particolare la Lettera I: *L’umiltà, morfologia del pensiero*, 23-31.

¹⁸ *Fides et ratio*, n. 44.

¹⁹ *Fides et ratio*, n. 108.

Sa di custodirlo, ma il suo sapere non esercita alcun *potere* su ciò che custodisce. Nei suoi confronti essa è *ontologicamente* umile. Di questa *altissima humilitas* dello stesso pensare è icona il concepimento di Maria»²⁰.

Potremmo parlare di una “conversione” (*metanoia*) della ragione, di una «forza purificatrice»²¹, e persino di una sorta di spogliamento e di abban-dono, in vista di una maggiore auto-comprensione della filosofia?

Il teologo von Balthasar scriveva che «solo l'amore è credibile»²². Se volessimo chiederci come esso sia *pensabile*, come faccia ingresso la parola “amore” in filosofia, ebbene *philosophari in Maria* è una risposta che trova nella *humilitas* la forza generativa del pensiero, e che mantiene ciò che promette: generare il *nuovo*, generare l'*altro*, generare la *verità*, generare la *pace*, generare l'*infinito*.

Con le parole di Benedetto XVI: «L'amore promette infinità»²³.

Forse, il suono che affiora alle labbra – il nome di Dio è Amore: *IGv* 4,8 e 4,16; il nome di Dio è Amare: l'amare incondizionato “di” e “da” Dio suscita l'amarsi l'un l'altro, perché chiunque ama *conosce* Dio: *IGv* 4,7 – *ha la forza* di erodere l'alternativa reciprocamente escludente (*aut-aut*) tra l'identificazione di Dio con l'Essere (Tommaso) o con il Bene (pseudo-Dionigi), integrandole, o almeno smussandone la spigolosità, l'asperità, la conflittualità²⁴.

E ciò precisamente perché *non ha la forza* di estinguere la *maior dissimilitudo* espressa dal tetragramma, cioè l'esito apofatico.

4. *Ontologia e personalismo*

4.1. Realismo si dice in molti modi

La «perenne attualità» e la «novità costante» del pensiero di Tommaso, «autentico modello per quanti cercano la verità»²⁵, interpellano la filosofia contem-

²⁰ M. CACCIARI, *Generare Dio*, Il Mulino, Bologna 2017, 29-30.

²¹ *Allocuzione del Santo Padre Benedetto XVI per l'incontro con l'Università degli Studi di Roma "La Sapienza"*, 17 gennaio 2008: «Il messaggio della fede cristiana non è mai soltanto una “*comprehensive religious doctrine*” nel senso di Rawls, ma una *forza purificatrice* per la ragione stessa, che aiuta ad essere più se stessa. Il messaggio cristiano, in base alla sua origine, dovrebbe essere sempre un incoraggiamento verso la verità e così una forza contro la pressione del potere e degli interessi».

²² Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 1982².

²³ *Deus caritas est*, n. 5.

²⁴ Cf. il dibattito sulla “metafisica dell'Esodo” e in particolare Marion, che contesta la priorità dell'essere sul bene, ritenendola l'origine di ogni idolatria. Fare di Dio un concetto significa farne un idolo, e ciò provoca l'ateismo, poiché si può negare solo un Dio ridotto a formula o concetto: cf. J.-L. MARION, *Dio senza l'essere*, a cura di C. CANULLO, Jaca Book, Milano 2008².

²⁵ *Fides et ratio*, n. 78.

poranea sulla questione del realismo e del necessario quanto urgente passaggio «dal fenomeno al fondamento», senza tuttavia escludere l'analisi del linguaggio e l'ermeneutica, quando siano orientate all'universale e all'essenza. Inoltre, l'istanza metafisica «non va vista in alternativa all'antropologia», perché «la persona costituisce un ambito privilegiato per l'incontro con l'essere»²⁶.

Proprio dal legame di *ontologia* e *personalismo* si articolano alcuni percorsi afferenti al "realismo" filosofico, che con alterne vicende hanno attraversato il Novecento, sino ai nostri giorni. Con uno sguardo d'insieme, che non pretende certo di essere esauriente, possiamo fornirne una sorta di mappa, suddivisa per gruppi teorici:

- a) neo-scolastica o neo-tomismo, realismo metodico²⁷, realismo critico²⁸, personalismo comunitario²⁹;
- b) realismo fenomenologico³⁰;
- c) ontologia critica³¹;
- d) realismo, ermeneutica, etica e logica della testimonianza³²;
- e) realismo epistemologico e scientifico³³;

²⁶ *Fides et ratio*, nn. 83 e 84.

²⁷ É. GILSON, *Le Réalisme méthodique*, in *Philosophia perennis. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart. Festgabe Joseph Geysers zum 60 Geburtstag*, Hrsg. von F.-J. VON RINTELEN, Habel, Regensburg 1930, II, 743-755; ID., *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1948 (trad. it. *L'essere e l'essenza*, a cura di L. FRATTINI - M. RONCORONI, introduzione di A. LIVI, Massimo, Milano 1988).

²⁸ J. Maritain documenta la dignità e l'umiltà della ragione, la *grandezza* e la *miseria* della metafisica: «La sua grandezza: essa è sapienza. La sua miseria: essa è scienza umana» (J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 1981², 19).

²⁹ Cf. il gruppo di filosofi che gravita intorno alla rivista *Esprit* e in particolare E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, a cura di A. LAMACCHIA - L. PALLI, Ecumenica, Bari 1984; ID., *Il personalismo*, a cura di G. CAMPANINI - M. PESENTI, AVE, Roma 2004.

³⁰ Si pensi ai Circoli di Monaco e di Gottinga (nei quali spiccano personalità come Pfänder, Reinach, Scheler, Geiger, Ingarden), ma soprattutto a E. STEIN, *Potenza e atto. Studi per una filosofia dell'essere*, a cura di A. ALES BELLO - A. CAPUTO, Città Nuova, Roma 2003; ID., *Essere finito e Essere eterno. Studi per una elevazione al senso dell'essere*, a cura di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 1988.

³¹ Nel dibattito d'impostazione fenomenologica sul rapporto tra ontologia e conoscenza, e in particolare sull'analisi dei modi dell'essere, cf. N. HARTMANN, *La fondazione dell'ontologia*, a cura di F. BARONE, Fabbri, Milano 1963; ID., *Nuove vie dell'ontologia*, a cura di G. PENATI, La Scuola, Brescia 1975.

³² Mi sia concesso di accorpere qui il linguaggio performativo e l'ermeneutica della testimonianza: cf. gli studi di J. Ladrière, già citati, e di P. RICOEUR, *Testimonianza, parola e rivelazione*, a cura di F. FRANCO, Dehoniana, Roma 1997; ID., *La semantica dell'azione*, Jaca Book, Milano 1986; ID., *La memoria, la storia, l'oblio*, a cura di D. IANNOTTA, Raffaello Cortina, Milano 2003. Una menzione a parte merita J.H. Newman, che come è noto distingue l'assenso reale (vera conoscenza umana, legata a inferenze non formali: logica della testimonianza, in prima persona) dall'assenso nozionale (affidato invece all'inferenza formale): J.H. NEWMAN, *Saggio a sostegno di una Grammatica dell'assenso*, in ID., *Scritti filosofici*, a cura di M. MARCHETTO, Bompiani, Milano 2005-2014, 847-1701, testo inglese a fronte.

³³ Cf. M. POLANYI, *La conoscenza personale. Verso una filosofia post-critica*, a cura di E. RIVERSO, Rusconi, Milano 1990; ID., *La conoscenza inespressa*, Armando, Roma 1979. Per una disamina, cf. P. MAN-

- f) realismo o tomismo analitico³⁴;
 g) tomismo wittgensteiniano³⁵.

Mi soffermerò in particolare sull'intreccio di ontologia, personalismo ed etica della testimonianza, che trovo documentato nel realismo fenomenologico di Edith Stein.

Come è noto, la filosofa aveva intercettato il pensiero di J.H. Newman per il tramite di E. Przywara già negli anni Venti, durante quella che è stata definita la “primavera cattolica” in Germania³⁶. Successivamente, sempre su indicazione del padre gesuita, Stein si era dedicata allo studio di Tommaso d'Aquino, in particolare della traduzione in lingua tedesca delle *Quaestiones disputatae de veritate*³⁷.

Prima di presentare alcune interessanti questioni che scaturiscono dall'elaborazione teorica di Stein su ontologia e personalismo, vorrei proporre una breve sosta, relativa ai temi della testimonianza, della coscienza, dell'esperienza in prima persona della realtà e dell'analisi fenomenologica, che si sta qui cercando

GANARO, *Il realismo perso-logico di Michael Polanyi. Verso un'ontologia della conoscenza?*, in R. POLI (ed.), *Prospettive ontologiche. Realismi a confronto*, Morcelliana, Brescia 2014, 177-197. Si veda inoltre M. POLANYI, *Fede e ragione*, a cura di C. VINTI, Morcelliana, Brescia 2012.

³⁴ “Tomismo analitico” è il titolo delle conferenze del 1992, tenute da J. Haldane all'Università di Notre Dame su invito di A. MacIntyre. Cf. i numeri monografici *The Monist* 4 (1997), in particolare J. HALDANE, *Analytical Thomism: a Prefatory Note*, 485-486, e *New Blackfriars* 80 (1999), in particolare J. HALDANE, *Thomism and the Future of Catholic Philosophy*, 158-171. Di J. HALDANE cf. anche *Thomism, analytical*, in T. HONDERICH (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford-New York (NY) 1995, 875; Id., *Faithful Reason. Essays Catholic and philosophical*, Routledge, London-New York (NY) 2004. In italiano, cf. M. MICHELETTI, *Tomismo analitico*, Morcelliana, Brescia 2007.

³⁵ Cf. P.T. GEACH, *Aquinas*, in G.E.M. ANSCOMBE - P.T. GEACH (edd.), *Three Philosophers*, Blackwell, Oxford 1963, 65-125; G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, Blackwell, Oxford 1957. Di A. KENNY cf. *The Legacy of Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1984; *The Metaphysics of Mind*, Oxford University Press, Oxford 1989; e infine *Aquinas on Mind*, Routledge, London 1993. Per un approfondimento, cf. anche F. KERR, *La teologia dopo Wittgenstein*, Queriniana, Brescia 1992; N. MALCOM, *Wittgenstein. A Religious Point of View?*, Cornell University Press, Ithaca-New York (NY) 1994. In area francese, cf. il contributo di R. POUIVET, *Dopo Wittgenstein, San Tommaso*, a cura di E. GRIMI, Jouvence, Milano 2017, che considera Wittgenstein “propedeutico” al pensiero dell'Aquinate; di segno diametralmente opposto A. BADIOU, *L'antifilosofia di Wittgenstein*, che con piglio polemico scrive: «In controtendenza rispetto alla scolastica analitica che si è impadronita di Wittgenstein, saluto il *Tractatus* come un capolavoro» (10-11).

³⁶ Cf. E. STEIN, *Übersetzung von John Henry Newman, Die Idee der Universität*, (Übersetzung I), Hrsg. von H.-B. GERL-FALKOVITZ, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2004; Id., *Übersetzung von John Henry Newman, Briefe und Texte zu ersten Lebenshälfte (1801-1846)*, (Übersetzung II), Hrsg. von H.-B. GERL-FALKOVITZ, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2002. Una ricognizione del rapporto intellettuale tra Newman e Stein attraverso la mediazione di Przywara è disponibile in P. MANGANARO - M. MARCHELLO (edd.), *Maestri perché testimoni. Pensare il futuro con John Henry Newman e Edith Stein*, LAS - LUP, Roma - Città del Vaticano 2017, in particolare cf. H.-B. GERL-FALKOVITZ, *La recezione di John Henry Newman nella Germania degli anni Venti*, 67-82.

³⁷ Cf. E. STEIN, *Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. Quaestiones disputatae de veritate 1*, Hrsg. von A. SPEER - F.V. TOMMASI, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2008; Id., *Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. Quaestiones disputatae de veritate 2*, Hrsg. von A. SPEER - F.V. TOMMASI, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2008.

di enucleare nello snodo afferente al nesso di ragione e azione. Sono davvero eloquenti le parole di Karol Wojtyła, che in un saggio del 1978, dapprima apparso in lingua inglese e successivamente tradotto in italiano, scriveva:

«Ogni uomo è come il *testimone* evidente di se stesso, della propria umanità e della propria persona [...]. L'uomo si rivela a se stesso nei suoi atti, nelle decisioni interiori della coscienza: come colui che continuamente è dato a se stesso come compito, che deve sempre confermare, verificare e perciò stesso in un certo senso “conquistare” quella struttura dinamica del proprio “io” che gli è data come “auto-possesso” e “autodominio” [...]. Il metodo dell'analisi fenomenologica ci consente di soffermarci sull'esperienza come *irréductible*. L'analisi fenomenologica serve dunque alla comprensione transfenomenica»³⁸.

4.2. Fare la verità nella libertà: razionalità dell'azione come pratica del senso inteso

Riprenderei a questo punto il tema dell'*azione* – sollevata da Giuseppe Lorizio nella parte conclusiva del suo contributo, in riferimento al *Faust* di Goethe –, riportando l'*incipit* del volume *Der Aufbau der menschlichen Person*, il corso di antropologia filosofica tenuto da Edith Stein al Collegium Marianum di Münster nel semestre invernale 1932-1933: «Tutto l'agire umano è guidato da un *logos*. La difficoltà di rendere con una parola tedesca ciò che il termine “*logos*” abbraccia, ci è stata chiaramente mostrata dallo sforzo compiuto da Faust per trovarne una traduzione adeguata»³⁹.

In modo esplicito, Stein si riferisce alla scena del *Faust*, nella quale il protagonista s'impegna nella traduzione del Prologo giovanneo «In principio era il *Logos*» (*Gv* 1,1): *Logos* è parola (*Wort*)? È senso (*Sinn*)? È forza (*Kraft*)? È azione (*Tat*)?

Attraverso Faust, Goethe propende per quest'ultimo significato: «In principio era l'Azione». E anche Stein abbraccia la questione dell'agire, collocandola proprio in apertura del suo studio sulla struttura (*Aufbau*) della persona umana, con un'argomentazione stringente, che riporto ora per intero:

«Tutto l'agire umano è guidato da un *logos* [...]. Da un lato, esso indica un *ordine oggettivo (objective Ordnung)* di ciò che esiste, nel quale è inserito anche l'agire umano, dall'altro una *comprensione vivente (lebendige Auffassung)* di quest'ordine da parte dell'uomo, una comprensione che lo rende capace di

³⁸ K. WOJTYŁA, *La soggettività e l'irriducibilità nell'uomo*, in Id., *Metafisica della persona*, a cura di G. REALE - T. STYCZEŃ - G. GIRGENTI, Bompiani, Milano 2005³, 1325-1327.

³⁹ E. STEIN, *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*, a cura di A. ALES BELLO - M. PAOLINELLI, Città Nuova - Ocd, Roma 2013, 3.

comportarsi in maniera ad esso conforme (vale a dire, “conformemente al senso” [*sinngemäß*])»⁴⁰.

Sia pure con sensibilità diversa rispetto alla performatività della testimonianza di Ladrière, anche per la fenomenologia si tratta di una filosofia *in prima persona*, che enuclea un agire conforme al senso, al pensiero, all’idea. Mi sembra rilevante che questa *pratica del senso inteso* leghi in modo efficace, oltre che coerente, intenzionalità e performatività, teoria e prassi, ricerca intellettuale della verità e agire motivato e libero – e quindi ontologia, personalismo ed etica della testimonianza.

Non si tratta di un momento soltanto episodico della proposta filosofico-fenomenologica di Edith Stein, ma fondante, come altrove ho cercato di mostrare⁴¹: nella formazione integrale della persona umana, alla *razionalità dell’azione* corrisponde una *pratica del logos*. Lo si legge anche in un denso paragrafo dell’opera maggiore *Endliches und ewiges Sein*, che reca il titolo *Das Innere der Seele*:

«Ciò che penetra nell’intimo è sempre un appellarsi alla *persona*. È un appellarsi alla *ragione* in quanto forza in virtù della quale capisce ciò che accade. È un appellarsi al *senso*. È un appellarsi alla *libertà*: già la ricerca intellettuale del senso è un atto libero. Oltre a ciò, però, si richiede un altro comportamento conforme a questo senso [...]. La vita personale-spirituale dell’anima è inserita in un grande insieme significante, che a sua volta è anche coesione di azione: ogni senso, una volta compreso, richiede un comportamento ad esso corrispondente»⁴².

In prima persona: la forma intellettuale e verbale – argomentativa, *recta ratio* – coronata con la coerenza dell’agire istituisce quello che all’inizio di questo contributo ho chiamato *l’intenzionale-performativo*. Del resto, il tema della formazione (*Bildung*) è legato all’idea fenomenologica di “spirito” (*Geist*): una dimensione qualitativa, che la filosofa riferisce alla persona umana e alle sue produzioni culturali come a un «insieme pieno di senso (*sinnvolles Ganzes*), che dall’inizio del suo essere è rivolto a un *telos*»⁴³. Si tratta di una

⁴⁰ *Ivi*, 3-4.

⁴¹ Cf. P. MANGANARO, *Persona-Logos. La sintesi filosofico-teologica in Edith Stein*, Introduzione: *L’antropo-logica di Edith Stein. Relazione all’essere ed etica della testimonianza*, 13-32; *Id.*, *La formazione integrale della persona umana in Edith Stein. Una mappa filosofica tra storia e trascendenza*, in P. MANGANARO - E. VIMERCATI (edd.), *Formare e tras-formare l’uomo. Per una storia della filosofia come paideia*, ETS, Pisa 2017, 233-249; *Id.*, *Edith Stein: da Breslavia al mondo. Una mappa filosofica e un nuovo inizio*, in P. MANGANARO - F. NODARI (edd.), *Ripartire da Edith Stein*, Morcelliana, Brescia 2014, 25-59.

⁴² E. STEIN, *Essere finito ed Essere eterno. Per una elevazione al senso dell’essere*, 453.

⁴³ *Id.*, *La struttura della persona umana*, 209.

complessità non riducibile, che abbraccia i due momenti dell'auto-formazione e dell'etero-formazione, intese come *Geistesbildung*.

Nel pensiero di Edith Stein, la rivisitazione della tradizione cristiana si muove tra ontologia, antropologia e metafisica; con la fondazione del nesso tra la relazione personalistica all'essere e l'etica della testimonianza, la filosofa manifesta un'intelligente apertura verso le sue fonti, contrassegnando il suo approccio intellettuale come propositivo, costruttivo, nella concezione dinamica della soggettività fenomenologico-intenzionale ed etico-performativa.

Vorrei segnalare, infine, che nel capitolo VI ("Il senso dell'essere", 351-377) dell'opera *Essere finito e Essere eterno*, dopo aver affermato che l'"Io sono" di Dio

«è un presente vivo ed eterno, senza inizio né fine, senza vuoti, né oscurità. Ha in sé e per sé ogni pienezza: non la riceve da nessun'altra parte – è appunto ciò da cui ogni altro essere riceve tutto, ciò che condiziona tutto, è l'incondizionato. Non ha contenuti mutevoli, non nasce e non sparisce, non passa dal possibile al reale, o da una realtà più bassa a una più alta: la totalità della pienezza è eternamente presente, cioè è tutto essente. "Io sono" significa: io vivo, io so, io voglio, io amo – tutto questo non è un susseguirsi di *atti* temporali, ma proviene dall'eternità nell'unità di *un atto* divino, in cui coincidono tutti i diversi significati di *atto* – essere reale, presente, vivo, essere perfetto, movimento dello spirito, atto libero»⁴⁴

Edith Stein considera *equivalenti* le espressioni «Il Padre genera il Figlio» e il «Padre pronuncia il Verbo»⁴⁵.

Ciò significa che la Parola è il primo *fiat* di Dio, è azione, è gener-azione? È l'originario, primo atto di verità-libertà?

Pur non ignorando, qui, l'entrata in gioco della questione della creazione, del Creatore, del Verbo divino (che Stein rende con i termini *Sinn* e *Logos*), che consolida la *conoscibilità di Dio attraverso il suo agire* (non potendo essere de-finito, il nome di Dio è dunque un verbo?), tornerei conclusivamente a quei rapidi cenni a J.H. Newman, di cui sopra⁴⁶: nell'opera del 1870, egli aveva separato l'inferenza dall'assenso, perché quest'ultimo è adesione (personale e ragionevole) a un contenuto o *cosa* reale, colta come *verità*, che agisce nel-dal centro della persona, nella sede della *libertà*: la voce della coscienza conduce a Dio, perché la coscienza è maestra di trascendenza⁴⁷.

⁴⁴ Id., *Essere finito ed Essere eterno*, 368-369.

⁴⁵ *Ivi*, 376.

⁴⁶ Cf. note 32 e 36.

⁴⁷ Per un utile confronto con Newman sulla questione della coscienza, maestra di trascendenza, cf. E. STEIN, *Essere finito ed Essere eterno*, 453 ss.

Newman e Stein, che hanno condiviso l'*idea* di essere umano e la *pratica* dell'umano come relazione personalistica all'essere, sono menzionati al n. 74 della *Fides et ratio*, insieme ad altri autorevoli maestri del pensiero occidentale ed orientale, dove è espresso l'auspicio che «questa grande tradizione filosofico-teologica trovi oggi e nel futuro i suoi continuatori».

Patrizia Manganaro
manganaro@pul.it
Pontificia Università Lateranense
Piazza san Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

LA RAISON À L'ÉPREUVE DE LA CHRISTOLOGIE

Vincent Holzer*

Au sujet de la théologie l'on a déjà beaucoup disserté et je ne veux pas produire, ni même égaler les nombreux discours de la méthode qui lui ont été consacrés. Parmi ceux-ci, néanmoins, j'en retiendrai deux, tant ils semblent viser juste et voir loin. L'un est dû à Karl Barth dans *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, paru en 1946, le second à Hans Urs von Balthasar, *Zur Gestalt der Theologie*, paru en 1969 dans *Neuer Bund (Herrlichkeit)*. L'ancienneté de leur parution ne nuit pas à leur actualité dans la mesure où l'un et l'autre défendent une même thèse, ou plutôt une même cause, celle de la théologie et de son objet. C'est précisément cette thèse que je m'appête à défendre à mon tour, mais selon d'autres perspectives, moins ambitieuses, plus resserrées et donc partielles : les ambitions rationnelles de la théologie doivent demeurer intactes dans la mesure où, à l'instar de la philosophie qui ne se conçoit pas comme une *Weltanschauung*¹, la théo-

* Professeur de théologie fondamentale et dogmatique, Faculté de théologie de l'Institut Catholique de Paris.

¹ Cette mise en rapport entre la tâche de la philosophie et de la théologie peut paraître inappropriée, surtout si l'on se réfère à la distinction que Martin Heidegger pose entre *Weltanschauung* et philosophie, deux mondes que tout sépare: « La philosophie comme *Weltanschauung* est impossible dès son principe », écrit Martin Heidegger dans le cours de 1927 professé à Marburg sur les concepts fondamentaux de la phénoménologie. Avant qu'il ne prononce cette sentence, il a pris soin d'analyser longuement la constellation significative de ce terme dans les usages qu'en fit la pensée allemande, de Kant à Goethe et Alexandre von Humboldt, en passant par Schelling et Hegel, puis Karl Jaspers, si bien qu'il finit par manifester ce qui sépare la philosophie de toute *Weltanschauung* : « La philosophie est l'interprétation théorico-conceptuelle de l'être, de sa structure et de ses propriétés. Elle est ontologique. En revanche, la *Weltanschauung* est la connaissance théique de l'étant, prise de position théique par rapport à l'étant, non pas ontologiquement, mais ontiquement » (K. JASPERS, *Les concepts fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, Paris 1985, 29). Si, comme il en va dans la *scientia Dei et Beatorum*, Dieu est l'objet premier de la théologie, cette dernière ne saurait être assimilée à une *Weltanschauung*. J'ai bien conscience qu'un concordisme des méthodes doit être proscrit dans ce domaine, et en aucune manière je n'assimile ni ne veux assimiler la philosophie comme *science de l'être* à la théologie comme *scientia Dei*. Quoi qu'il en soit, une *Weltanschauung* implique toujours deux composantes : une « vision-de-la-vie » (*Lebensanschauung*) et une « vision-formatrice-du-monde » (*Bildungsweltanschauung*). Chaque vision-du-monde « déterminée par le milieu » provient d'une « vision-

logie a la prétention de recueillir la *dispensation de l'être*, mais à rebours du schème transcendantal dans lequel la *ratio* inclut en elle « la plénitude des raisons possibles » par « l'activité représentative » (M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*), c'est-à-dire par la connaissance d'objet. Il y a donc à la fois une *rationalité compatible* de la théologie avec les modes fondamentaux du connaître et un *écart* avec cette rationalité, écart qui peut et doit aller jusqu'au renversement des ordres de connaissance, comme il en va par exemple dans la parénèse doctrinale que Paul développe en 1 Cor. 8, 1-6 au sujet des idolâtres et qui porte sur la connaissance (*gnôsis*) rectrice du Dieu unique commandée par l'*agapè*. Je m'apprête à énoncer, en quatre temps, une série de thèses ou propositions argumentées au sujet du rapport, implicite et explicite, entre christologie et raison, sans adopter un point de vue « transcendantal » portant sur les conditions de possibilité du discours théologique. Le concept de « ratio » qui me servira de point d'appui s'éclairera au fil de l'argumentation, c'est-à-dire dans les usages directs ou indirects qu'en font les protagonistes du problème que je me propose de traiter. Néanmoins, et par provision, je me réfère à la conception « moderne » de la *ratio* telle qu'elle correspond à la définition résiduelle que lui attribua Louis Meyer au XVII^e siècle : « *La faculté qui tire des principes connus par la lumière naturelle la connaissance vraie, certaine et indubitable des choses* »².

1. *L'état de la raison théologique dans la « seconde modernité »*

Les ressources de la raison théologique tiennent tout autant dans les contradictions et les résistances qu'on lui oppose que dans les transformations, les hésitations, et parfois les métamorphoses dont elle est capable, car nous avons à faire, dans la « seconde modernité » (période pos-cartésienne), avec une science devenue incertaine et malmenée à laquelle Descartes oppose un mutisme révérencieux : « Je révérais notre théologie, et prétendais autant qu'aucun autre à gagner le ciel ; mais ayant appris comme chose très assurée que le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes, et que les vérités révélées qui y conduisent sont au-dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnements, et je pensais que pour entreprendre de les examiner, et y réussir, il était besoin d'avoir

naturelle-du-monde, « d'un cercle de conceptions du monde et de déterminations de l'existence humaine, à chaque fois données de manière plus ou moins explicite à chaque existant » (22).

² L. MEYER, *Philosophia Sacrae Scripturae Interpres* (1666), traduction par J. LAGRÉE - P.-F. MOREAU, *La philosophie interprète de l'Écriture Sainte, Prologue* (26), Intertextes, Paris, 1988.

quelque extraordinaire assistance du ciel, et d'être plus qu'un homme »³. Seuls ceux qui réclament une « théologie sûre » s'en étonnent ou s'en offusquent. L'exigence d'une théologie « sûre » semble non pas s'imposer ouvertement, mais parfois avec une certaine insistance crispée. On ne parvient qu'avec peine à déterminer avec exactitude les périmètres et les œuvres dans lesquels une telle entreprise – une théologie « sûre » –, pourrait avoir avantageusement existé. Pourtant, *elle semble avoir bien existé et avoir bien mal résisté*. Tout le XXe siècle théologique a ardemment souhaité s'en défaire, non pas parce qu'elle était constituée de thèses extravagantes, mais parce qu'elle reposait sur une scission entre *objet de science* et *objet de foi* et entérinait du même coup, non pas la relégation de la théologie hors de la science et de la sagesse qui caractérisent le jugement discursif et prudentiel, mais sa disparition pure et simple, au profit de deux instances, ou deux ordres de connaissance, dont les modes d'opération demeurent hétérogènes, la foi d'une part, et la raison (*ratio naturalis*) d'autre part. Martin Heidegger a clairement aperçu cette partition qu'il qualifia de partition « triviale ». J'en reproduis l'un des énoncés emblématiques en langue originale et renvoie la traduction en note : « Die vulgäre Auffassung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie orientiert sich gern an den Gegensatzformen von *Glauben* und *Wissen*, *Offenbarung* und *Vernunft* »⁴.

On prétend que la théologie a existé dans la période moderne, mais est-ce si sûr ? Si l'on invoque les querelles sur la grâce, la théologie comme science des causes et des conséquents a bel et bien existé, il suffit de prendre connaissance de la *Concordia Liberi arbitrii cum gratiæ donis* de Luis de Molina pour s'en convaincre. Dans le cours que Martin Heidegger consacra pendant le semestre d'hiver 1923-1924 à « Descartes et à l'ontologie scolastique qui le détermine », n'écrivait-il pas : « Le pays de naissance de la théologie jésuite est l'Espagne »⁵ de Pedro de Fonseca et de Luis de Molina. La théologie pourrait même y apparaître au sommet de sa gloire conceptuelle et existentielle. Ne traitait-elle pas de deux questions salutaires : 1) « Comment déterminer la signification et la modalité de l'efficace de la grâce de Dieu pour que la liberté de l'homme ne soit pas ruinée? » ; 2) « Comment déterminer la liberté pour

³ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, I, AT VI, 8.

⁴ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie*, in Id., *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, 47 : « La conception vulgaire de l'articulation entre philosophie et théologie se complait habituellement sous la forme opposée du rapport entre foi et savoir, raison et révélation ».

⁵ Id., *Introduction à la recherche phénoménologique*, II. *Retour à Descartes et à l'ontologie scolastique qui le détermine*, Gallimard, Paris 2013, paru au tome 17 de la *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994, 172 pour la référence.

qu'elle puisse se soumettre à la gloire de Dieu sans s'abolir du même coup elle-même? ». Martin Heidegger semble prétendre, au moins implicitement, que la théologie n'était déjà plus en mesure de répondre à ces questions et que Descartes se chargea tout bonnement de transposer ce qu'on appelle en théologie l'efficace de la grâce divine « à l'influence qu'exerce l'intellect sur la volonté. La *clara et distincta perceptio* joue le rôle de la grâce »⁶. Une fois ces querelles apaisées, la théologie va subir, non pas une métamorphose, mais une sorte de dilution, voire de disparition. 1) Sur le terrain de la *science*, elle est supplantée par l'*apologétique*, objective et subjective, qui instruit *de facto* le procès de la révélation par une science de la crédibilité du christianisme. 2) Sur le terrain de la *foi* comme obséquiosité du croire (c'est-à-dire assentiment obéissant), elle est précédée par l'*Auctoritas Dei Revelantis*, si bien que ses conditions de déploiement sont neutralisées et du côté de la raison – qui suppose un pôle externe de crédibilité sans que ne soit requis l'assentiment du croire –, et du côté de la foi – qui exige l'hommage obséqueux de ladite raison. Il est possible que la théologie soit d'abord morte *ad intra* (relayée *de facto* par une science antécédente appelée apologétique)⁷ avant de mourir *ad extra*. Pour ne pas sombrer sous les coups de boutoir de la science historique naissante, la théologie invente une parade : le *dédoublement* de son épistémologie en une science rationnellement irréfutable (une épistémologie des motifs de la croyance), au service d'un « objet » qui la dépasse (et dont le principe n'est autre que l'*Auctoritas Dei Revelantis*) mais qui ne saurait pourtant se concevoir sans son appui, si bien que l'apologétique se présente derechef comme une partie de la théologie destinée à reconquérir le domaine de la *ratio*.

Si l'on persiste à soutenir que la théologie exista bel et bien dans la période moderne post-tridentine, il faut alors reconnaître qu'elle prit la forme de l'érudition et de l'entreprise savante. C'est la seule part qu'on lui a laissée. La théologie accumula les autorités et les sources par lesquelles elle crut pouvoir reconquérir une ambition essentiellement savante. Dix « lieux » (*locus/loci*) servirent cette entreprise savante : *Sacra Scriptura, traditiones Christi et Apostolorum, Ecclesia catholica, Concilia, Ecclesia romana, sancti veteres, theologi scholastici, ratio naturalis, philosophi, humana historia*. Il serait certes ridicule de faire le procès de ce moment d'histoire (1563), mais il n'est pas interdit d'estimer, et encore moins de constater, que nous peinons à nous en défaire, j'en veux pour preuve le phénomène d'hypermotivation qui frag-

⁶ ID., *Introduction à la recherche phénoménologique*, II, 174-175.

⁷ VINCENT CARRAUD en a fourni une très remarquable description dans : « L'apologétique inactuelle, l'apologétique actuel », *Communio*, « L'Apologétique », XXXIX, 1-2, tome 39, 2014, 19-32.

mente l'unité perdue de la théologie comme *scientia Dei et Beatorum*, si bien que Karl Barth eut la lucidité et la franchise de réclamer ce que l'on croyait avoir définitivement perdu : « Ce n'est pas le fait que les théologiens lisent les sources, observent les phénomènes historiques et pénètrent les enchaînements de l'histoire, qui en décide ; *seule importe leur aptitude à penser dogmatiquement* »⁸. Tel est le point nodal d'une théologie qui ne renonce pas à l'idéal d'une *scientia*. Pour Karl Barth, une théologie sûre de son objet repose sur l'acte par lequel Dieu lui-même se fait sujet de révélation, là où ni le désir du divin, ni l'Idée de Dieu en nous, ni le système des preuves, qu'elle soit ontologique ou *a contingentia mundi*, ne peuvent suffire à déterminer le contenu ou la forme d'expression de cet acte d'autorévélation. Mais la théologie ne pouvait reprendre la main que si elle parvenait à produire une « critique de la critique », autrement dit une critique de la fameuse *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792-1793) de Johann Gottlieb Fichte : « *Le concept de révélation est donc le concept d'un effet produit par Dieu dans le monde sensible au moyen d'une causalité supranaturelle, par lequel il s'annonce comme Législateur moral* »⁹. En effet, dit Fichte, « quiconque est un homme, s'il veut se représenter Dieu, est contraint de se le représenter sous les conditions de la sensibilité pure, le temps et l'espace [...]. La sensibilisation (*die Sinnlichkeit*) du concept de Dieu peut contredire les attributs moraux de Dieu, et par conséquent toute moralité »¹⁰. La christologie se vit tout naturellement expulsée du savoir ; il n'en subsista que l'Idée, la force suggestive de l'Idée, sans phénoménalisation concevable. Ce qui ne peut pas être, ne doit pas être. La méthode cartésienne de l'*abductio mentis a sensibus* (l'abstention des sens qui nous trompent) garantit seule la probité d'une connaissance d'« objet ». L'expérience célèbre du morceau de cire le confirme : moins l'objet a de matière (*hylè*), plus il répond à la condition d'objet. Une nouvelle métaphysique de l'étant est en train de naître, puis s'ensuivra une critique de toute idée de révélation à laquelle J.-G. Fichte apporta une définition quasi canonique :

« Afin de pouvoir nous convaincre rationnellement de la possibilité qu'une révélation soit de Dieu, il nous faut avoir des critères de cette divinité. Comme le concept de révélation est possible *a priori*, c'est donc sur ce concept qu'il nous faut appuyer une révélation donnée *a posteriori*. Ce qui veut dire que les critères de sa divinité

⁸ K. BARTH, *La théologie protestante au Dix-Neuvième siècle*, Labor et Fides, Genève 1969, 237-238 (C'est nous qui soulignons) ; traduction de : ID., *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, EVZ-Verlag, Zollikorn - Zürich 1946.

⁹ § supprimé dans la seconde édition de la *Versuch* : J.G. FICHTE, *Essai d'une critique de toute révélation*, trad. J.C. GODDARD, Vrin, Paris 1988, § 10, 199 ; 201.

¹⁰ ID., *Essai d'une critique de toute révélation*, § 10, 158 ; 160.

doivent se laisser dériver de ce concept. Nous avons exposé jusqu'ici le concept de révélation simplement d'après sa forme [...], en faisant totalement abstraction du contenu possible d'une révélation donnée *in concreto* »¹¹.

Dans une période bien plus récente, lorsque la partition *foi* et *raison* prit une forme quasi épistémologique, comme il en va dans le texte-encyclique *Fides et ratio*, l'on s'entend dire, ou redire, une chose bien étrange au § 34 dudit texte : si l'unité de la vérité est un « postulat de la raison » (comme si cette raison pouvait être identifiée comme totalement homogène à elle-même) exprimé dans le « principe de non-contradiction », la Révélation donne la « certitude » de cette unité « en montrant que le Dieu créateur est aussi le Dieu de l'histoire du salut [...] celui-là même qui se révèle Père de Notre Seigneur Jésus-Christ ». Cette forme d'absolutisme théologique en dit peut-être trop. En effet, invoquer le principe de non-contradiction, autrement dit le principe d'identité ou du tiers-exclu pour justifier rationnellement l'unité entre le dessein du Dieu créateur et celui du Dieu sauveur, c'est vouloir fonder cette unité par manière d'axiome ou selon la loi du principe. Que la « Révélation » puisse vérifier un principe qui n'a d'usage que métaphysique, puisqu'il s'agit d'un *principium pe se notum*, relève d'une étrange tautologie. Est-ce bien utile?

Pour échapper à ce « philosophisme » – doit-on l'appeler « concordisme » des méthodes –, ne convient-il pas de s'en tenir à de plus justes ambitions ? La théologie du XXe siècle s'y est résolue avec *parrhèsia*, parfois dans des postures très assurées il est vrai, aux accents eschatologiques pour Dietrich Bonhoeffer dans l'extraordinaire *Akt und Sein* (1928), aux accents ontologiques pour Hans Urs von Balthasar dans une livraison de la *Schweizer Rundschau* de 1955. Permettez-moi de citer deux énoncés qui illustrent ces prises de position : « Gott ist immer der *kommende*, nie der *daseiende* Gott (Dieu est toujours le Dieu *en venue* et jamais le Dieu *présent-là*) »¹², tel est le premier énoncé. Voici maintenant le second : « Si le Christ est – *non pas au sens scotiste* –, l'Idée première concrète du Dieu qui crée, et par là même le but du monde, alors il doit être permis d'interroger jusque dans ses profondeurs la phrase : “Une fois (et une fois pour toutes !) l'être (*Sein*) était dans l'être-là” (*Dasein*) »¹³. Étrange rémanence de la langue heideggérienne dans le domaine

¹¹ ID., *Essai d'une critique de toute révélation*, § 10, 138-139.

¹² D. BONHOEFFER, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, Chr. Kaiser Verlag, München 2008³.

¹³ H.U. VON BALTHASAR, *Kleiner Lageplan zu meinen Büchern*, in *Schweizer Rundschau* 55 (1955) ; traduction française : *Petit guide de lecture pour mes livres*, in J. DORÉ - C. FLAMANT, *A propos de mon œuvre*, Lessius, Paris 2002, 20.

de la christologie, alors que *Sein und Zeit* semblait interdire une transposition qui ne pouvait être qu'une falsification au sujet de la question de l'être. Ce qui est eschatologique pour l'un et ontologique pour l'autre procède d'une même situation théologique : comment réarticuler l'être et l'acte, l'Idée et le phénomène, l'éternité et le temps, l'immutabilité et le devenir, la métaphysique et l'histoire, de telle sorte que la théologie ne soit plus soumise à une insurmontable diastase, celle qu'avait entérinée le système apologétique et celle qu'avait consacrée, sur le plan de la science, la critique dite « historique »?

Je vais y venir dans un instant en évoquant l'une des controverses les plus importantes de la théologie du XXe siècle, le *Frühkatholizismus* – autrement dit la présence d'une pluralité de confessions de foi, de formes ecclésiales, de figures ministérielles dans le corpus néotestamentaire –, controverse oubliée, ignorée, sans laquelle, paradoxalement, l'espérance de la raison théologique se fût peut-être éteinte, ou à tout le moins étioyée. La raison théologique ne vint pas au secours de la foi menacée, mais elle s'y réarticula dans une nouvelle synthèse, pour laquelle le P. de Lubac eut une heureuse formule : il réclama que l'on érige l'intelligence de la foi en méthode apologétique, en recevant la vérité du christianisme *propter intrinsecam evidentiam* et non seulement *propter auctoritatem Dei revelantis*. Sous cette formule d'apparence rhétorique ou rhapsodique, la théologie s'exposait à une entreprise qui la livrait à l'appréciation critique de l'historien et à toute autre forme de science qui porte sur la genèse et l'interprétation raisonnée des représentations et des comportements que traduit ou trahit une tradition textuelle. Mais cette fois, la théologie ne se laissa plus prendre au piège de la *diastase* dans laquelle la critique des sources l'enferma dans le dernier tiers du XIXe siècle : « Concevoir la doctrine du Christ de manière que, sans dommage pour la foi, la science n'ait pas à lui déclarer la guerre »¹⁴. Cette tâche impossible fit l'objet d'une postulation idéale et d'une position crypto-théologique. En effet, Kant n'avait-il pas déjà soutenu la thèse selon laquelle « le bon principe est invisiblement descendu du ciel au sein de l'humanité, non pas seulement à une certaine époque, mais depuis l'origine du genre humain ; et Schelling posa le principe que l'incarnation de Dieu est une incarnation de toute éternité »¹⁵. Sous ces deux principes d'essence « métaphysique » que rapporte David-Frédéric Strauss, la christologie peut être maîtrisée et intégrée dans l'odyssée de la raison, mais au prix de quels renoncements, voire de quelles mutilations ? Dans la relation entre la théologie et la nouvelle

¹⁴ D.F. STRAUSS, *Vie de Jésus ou Examen critique de son histoire*, II. *Dissertation finale*, Librairie philosophique de Ladrangé, Paris 1853, § CXLVI, 731.

¹⁵ D.F. STRAUSS, *Vie de Jésus*, II, § CXLVIII, 749.

metaphysica – dans son essence moderne¹⁶, celle dont le luthérien Johannes Scharf est l’artisan en 1620 à Wittenberg –, la christologie s’expose à des « interdits », internes ou externes, à des frontières qu’on ne saurait transgresser. Je reviens sur le mot d’ordre de David-Frédéric Strauss : « Concevoir la doctrine du Christ de manière que, sans dommage pour la foi, la science n’ait pas à lui déclarer la guerre »¹⁷. Cette stratégie d’immunisation réciproque ou de paix négociée a pour théâtre d’opération l’hétérogénéité supposée, postulée, entre le Logos et la chair, entre l’Idée et le phénomène. Je ne veux pas m’étendre davantage sur ce moment d’histoire de la théologie, au sortir de la crise moderniste, sinon pour énoncer ce qui désormais tint lieu de « théologie » :

« L’antagonisme de la théologie et de la critique est donc réel [...]. Il subsiste par le fait de l’opposition absolue de la théologie à toute critique, à tout mouvement de la science exégétique, à tout effort pour introduire dans la science catholique la connaissance historique de la Bible [...]. Il est, certes, impossible de formuler une hypothèse ou une conclusion nouvelle sur un point important de philosophie naturelle, rationnelle ou historique, sans trouver en face de soi la barrière d’une opinion théologique »¹⁸.

2. *Quelle universalité pour la théologie?*

Une théologie située à la marge peut éventuellement s’assurer de son objet, mais à quel prix? Poursuivre un tel dessein – à la recherche d’une « théo-

¹⁶ À ce sujet, la mise au point de Jean-Luc Marion est précieuse : « La *metaphysica* ne recouvre pas toute la philosophie [...]. On doit à Jean Scot son émergence comme *scientia transcendentalis*, puis à Suarez sa domination comme système, jusqu’à Baumgarten et en un sens Kant [...]. La *metaphysica* ne considère pas l’être, mais seulement l’être de l’étant, voire en fait l’étant seul et en tant que tel ; or, pour mériter le titre de science l’être, il eût fallu qu’elle considérât non pas l’*ens in quantum ens*, mais précisément l’*ens in quantum esse* » (J.-L. MARION, *Doubler la métaphysique*, in Id., *Métaphysique et christianisme*, Puf, Paris 2015, 169-170). Formellement, la *metaphysica* au sens moderne du terme, naît peut-être en 1620, à Wittenberg, sous la plume de JOHANNES SCHARF qui y publie une *Theoria transcendentalis primae philosophiae, quam vocant metaphysicam*. Sur Johannes Scharf, on se reportera aux travaux déjà anciens de M. WUNDT, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Olms, Tübingen 1939. La définition canonique de la *metaphysica* prend la forme que voici, telle que la rapporte N. HINSKE, autre commentateur de la *Schulmetaphysik*, in *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1970, 43 : « Transcendentalitas pertinet ad entis communitatem et universalitatem, cujus mentio solet fieri in explicatione entis ».

¹⁷ D.F. STRAUSS, *Vie de Jésus*, II, § CXLVI, 731.

¹⁸ A. LOISY, *Mémoires pour servir à l’histoire religieuse de notre temps*, I, Nourry, Paris 1930, 467. Sur toutes ces questions, on se référera à l’étude documentée de Christoph Theobald, dont le bénéfice ne consiste pas seulement en une mise à disposition d’une documentation précise, mais aussi en une reprise systématique annonciatrice des grands textes du théologien jésuite : « L’entrée de l’histoire dans l’univers religieux et théologique au moment de la “crise moderniste” » (CH. THEOBALD, *La crise contemporaine. Du modernisme à la crise des herméneutiques*, Beauchesne, Paris 1977, 7-85).

logie sûre » par la seule force des autorités convoquées –, c'est faire mourir la théologie qui, en aucune manière, ne peut ni ne doit jamais se confondre avec la règle de foi que porte le kérygme de l'Église et ses cristallisations normatives et déontologiques, livrées par la Tradition sous la forme polyphonique de textes dont personne ne peut prétendre qu'ils sont la répétition infinie et inchangée d'un dépôt figé. Cette étonnante plasticité que la règle de foi instille dans le processus créatif de la tradition ne peut pas encore être identifiée avec la raison théologique. Car la raison théologique, loin d'être un oxymore, vit d'un en-commun qui n'échappe pas à ce qui pour Kant définit l'acte de connaître et sa possibilité : 1) un *donné* et 2) un *pouvoir des règles* qui n'exclut pas l'*ego*, c'est-à-dire le sujet constituant, mais le *réclame tout entier*, ce que le modèle précédemment décrit (l'*apologétique* d'une part, et l'*obséquiosité du croire* d'autre part) laissait totalement inaperçu : une *pistis*, une foi conjugue tantôt à la première personne du singulier, et par trois fois sollicitée, ou à la première personne du pluriel, dans la conjugaison des *egos* rassemblés. Cette articulation primaire entre un *donné* et un *pouvoir des règles*, la théologie n'y déroge pas, et son lieu propre consiste à l'habiter et à la penser sans la produire de toutes pièces. De ce point de vue, la théologie ne peut pas entrer dans un modèle de connaissance qui ait pour norme ultime la relation entre intuition et concept, mais plutôt entre un *donné* et un *pouvoir des règles* qui permet à la théologie de se déployer non comme un discours de la raison univoque, mais comme un discours des raisons, autrement dit des « raisons de convenance » qui forment les équilibres fondamentaux de la christologie et de la théologie trinitaire, dont l'homme n'est pas la mesure, mais dont il est néanmoins le partenaire élu et gracié. Ce n'est pas sans virtuosité que le théologien Hans Urs von Balthasar parvint à proposer, en 1969, une description des dimensions de la théologie qui rassemblent autour d'un centre unificateur les équilibres fondamentaux de cette science singulière. Cette entreprise a quelque chose de vertigineux. Elle représente l'une des plus grandes pages de la théologie du XXe siècle, parce qu'elle se prononce clairement sur les dimensions d'une science authentique, irréductible à d'autres savoirs : *Zur Gestalt der Theologie*¹⁹.

J'ai hésité à en reproduire un trop long extrait, mais je m'y suis résolu pour des motifs historiographiques, car le texte balthasarien traduit un art consommé de l'intégration, dans une période que l'on peut encore qualifier d'immédiat

¹⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, III/2. *Theologie*, 2, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 93-100 : « Die neutestamentliche Theologie ist gesamthaft in einem Zustand des Werdens, ist unabgeschlossenes "Entdeckungszeitalter" (La théologie néotestamentaire est tout entière dans un état de devenir ; elle est un "âge de découverte inachevée") » (p. 100).

après-Concile. S'exprimant au sujet du *Frühkatholizismus* (*als kontrovers theologisches Problem*) – autrement dit au sujet de la genèse interne des théologies néotestamentaires et de leur pluralité²⁰ – Hans Urs von Balthasar énonce une sorte d'axiome heuristique qui redonne à la théologie une vitalité scientifique et conceptuelle à la mesure du *donné* qui la *singularise et l'universalise* : « La théologie néotestamentaire est tout entière dans un état de devenir ; elle est un 'âge de découverte inachevée' ». Cet énoncé, à ma connaissance, n'a guère été remarqué. Il est pourtant, et singulièrement, porteur d'espérance pour la discipline théologique. En théologien averti, Balthasar ajoute :

« Depuis le 2^{ème} siècle, deux facteurs dominent la naissance de la théologie chrétienne. Le premier est l'invitation interne aux Écritures elles-mêmes, à voir dans la plénitude du Christ (*die Fülle Christi*) l'accomplissement (*die Er-Füllung*) de la promesse vétérotestamentaire [...]. Le second facteur est la nécessité d'effectuer de manière réussie (*endgültig*) le passage de la pensée intra-biblique en ses premières expressions à d'autres expressions humaines [...]. Or, par bonheur, les deux facteurs étaient intimement liés l'un à l'autre. D'un côté, les Écritures contenaient déjà en elles-mêmes, grâce à son troisième secteur (à côté de la Loi et des Prophètes), la littérature de sagesse, l'horizon supranational et œcuménique (*den übernationalen und ökumenischen Horizont*). Les transpositions qu'entreprirent Paul, les évangélistes, Clément de Rome et les apologistes, n'étaient pas une *metabasis eis allo génos* »²¹.

3. L'acte de connaître en théologie

À quelle forme du connaître la théologie émerge-t-elle? J'ai prétendu, dans une thèse trop schématique, qu'elle émergeait aux réquisits kantien du connaître, par articulation entre un *donné* et un *pouvoir des règles*. Je m'autorise à tenir une telle thèse en m'appuyant sur le kérygme pré-paulinien d'*1 Cor* 15,1-3. La *paradosis* chrétienne n'est jamais un pur point d'origine, mais un temps déjà stratifié, déjà complexe. Ce faisant, je n'ignore pas que cette articulation entre un *donné* et un *pouvoir des règles* a constitué pour Kant le motif le plus élémentaire en vue de l'expulsion de la théologie hors de la sphère

²⁰ Le *Frühkatholizismus* prend la forme d'une thèse de controverse. Ernst Käsemann en a donné une expression précise : « Le canon néotestamentaire, en tant que tel, ne fonde pas l'unité de l'Église. En tant que tel, c'est-à-dire dans son état de fait accessible aux historiens, il fonde la pluralité des confessions » (E. KÄSEMANN, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?*, in ID., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964, 221, cité par K. RAHNER - K. LEHMANN, *Kerygma und Dogma*, in J. FEINER - M. LÖHRER (Hrsg.), *Mysterium Salutis*, 1, Benzinger, Einsiedeln - Zürich - Köln 1965, 233).

²¹ H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, III/2, 94.

confinée du connaître « par représentation objective », car telle est sa définition strictement kantienne. Mais la théologie n'émarge pas à cette forme du connaître qui a été caractérisée par Martin Heidegger de remarquable manière dans *Der Satz vom Grund* : « La méthode transcendantale parcourt l'immanence de la subjectivité, c'est-à-dire cet acte représentatif où se situent, comme dans leur raison suffisante, les objets en tant qu'objets de représentation. Telle est leur objectité. Tel est l'être de l'étant »²². *Si la théologie n'émarge pas à cette forme du connaître, ce n'est ni par défaut, ni par excès, mais sans doute parce qu'elle reçoit et pense différemment la dispensation de l'être*. Dans ce domaine on évitera cependant toute forme d'absolutisme théologique, tel qu'il semble éclore sous la plume d'auteurs qui, tout récemment (en France notamment), ont joué l'*apokalupsis* biblique contre l'*alêtheia* grecque, dont le sens est privatif, et qui consisterait en un « domaine de visibilité conquis contre l'obscurité de ce qui demeure caché ». L'*alêtheia* grecque s'opposerait ainsi frontalement au « mystère tenu caché » dont parle Paul dans la 1^{ère} épître aux Corinthiens : « C'est une sagesse (*σοφία*) que nous prêchons aux chrétiens accomplis, sagesse qui n'appartient pas à l'ère présente [...] sagesse de Dieu en mystère (*θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ*) tenue cachée, destinée d'avance par Dieu avant les siècles pour notre Gloire », (*1Cor 2,6-7 ; 12,8*). L'*alêtheia* grecque s'opposerait précisément au *músterion* paulinien en ce qu'elle « n'est pas d'abord donnée mais *arrachée* à la *lêthè* »²³, c'est-à-dire arrachée de force à l'oubli, à ce qui demeure invisible. L'identité de l'*alêtheia* et du *logos*, marque spécifique de l'onto-logie, pourrait dès lors trouver un contre-point salvateur dans la pensée biblique de l'*apokalupsis* comme dévoilement du *músterion* et respect de sa transcendance cachée :

« Or le dévoilé ne peut pas simplement s'introduire au sein du monde et y occuper une place parmi d'autres : c'est bien la vérité même du monde qu'il vient réfuter en mettant en évidence sa nature de voile, et don en réduisant sa prétention à déceler la plénitude de l'essence. L'épître aux Romains est sans doute le texte le plus important de saint Paul, celui où il s'adresse à la capitale du monde occidental, et où à ce titre parvient à son acmé la tension entre les Juifs et les Grecs, le mystère et la sagesse, c'est-à-dire le conflit entre deux régimes de vérité antithétiques : elle explicite alors sans équivoque la révélation comme jugement de l'*alêtheia* par l'*apokalupsis* »²⁴.

²² M. HEIDEGGER, *Le principe de raison*, traduction par A. PRÉAU, Gallimard, Paris 1962, 178, cf. 181 et 194 : « La consistance de l'objet se définit par les conditions a priori de possibilité valables pour et par l'activité représentative ».

²³ J. VIOULAC, *Apocalypse de la vérité. Méditations heideggériennes*, Ad Solem, Paris 2014, 76.

²⁴ ID., *Apocalypse de la vérité*, 116-117.

La contraposition entre paulinisme et culture grecque prend cette fois le contrepieds des thèses qui prévalurent dans le modernisme. Je ne sais si ces jeux d'opposition sont pertinents. Je crains qu'ils ne renouent avec une certaine forme d'absolutisme théologique dont les premières expressions furent modernes. L'absolutisme privilégie et vante tantôt la rupture et la scission, comme dans les systèmes gnostiques, tantôt le caractère absolu et omni-compréhensif de l'autorévélation divine, comme dans les philosophies allemandes de la religion et de la révélation. Ses racines me semblent plus modernes qu'antiques. Peut-être remontent-elles à une question christologique posée par Duns Scot : *Utrum Christus sit praedestinatus esse Filius Dei?*

La thèse de l'absolutisme théologique, trop schématiquement caractérisée, est la suivante : le monde ne peut plus être créé, en première instance, *en faveur de l'homme*, et l'incarnation du Verbe ne peut plus avoir en l'homme sa référence exclusive. En affirmant la prédestination absolue du Christ, Duns Scot transforme le *propter nos homines* en *propter se ipsum*. Hans Blumenberg, dans *La légitimité des temps modernes*, appréhende cette mutation grandiose à partir de ses conséquences sotériologiques :

« S'il est vrai que la nature humaine fut destinée à être unifiée à la nature divine, l'histoire de l'homme est alors indifférente pour l'acte de volonté divine et la grâce n'est qu'un effet secondaire de la bonne nouvelle qui advient même sans le besoin de rédemption de l'homme. On peut discerner à quel point l'absolutisme théologique de la fin du Moyen Âge s'était éloigné de ses présupposés bibliques, en constatant son effort timide pour affranchir l'action de son Dieu ne fût-ce que de l'impression qu'il "réagit" à l'action de l'homme, à son histoire, à ses œuvres »²⁵.

L'analyse est-elle pertinente ? Oui, si l'on en juge par les résurgences et les répliques de l'absolutisme théologique qui ne parvient pas à tenir ce que la tradition patristique, grecque et latine, n'a pas cessé de mettre en avant, le *propter nos*, le *pro nobis*, l'*hyper hémôn*. J'ajoute que Jean Vioulac affirme, dans une note infrapaginale, que « l'Incarnation reste inconcevable pour la métaphysique »²⁶. Mais les thèses de Scot et les thèses néo-scotistes semblent contredire cette impossibilité supposée.

²⁵ H. BLUMENBERG, *La légitimité des temps modernes*, Gallimard, Paris 1999, 195. Je me permets de renvoyer à ma propre contribution : *Le Christ devant la raison. La christologie devenue philosophème*, Cerf, Paris 2017.

²⁶ J. VIOLAC, *Apocalypse de la vérité*, 124, note 1. La raison qu'invoque Jean Vioulac est, me semble-t-il, infirmée par la thèse de la prédestination absolue du Christ : « La métaphysique fait du Logos une réalité (*ousia*) universelle et objective posée comme fondement » (p. 124).

La métaphysique s'est emparée de l'Incarnation et l'a érigée en transcendantal. *L'union de grâce est devenue un transcendantal métaphysique lorsque Dieu se plut à contempler l'œuvre parfaite et éminente de la grâce d'union en Christ au bénéfice de sa seule gloire.* La christologie de l'union servit la cause d'un Dieu autarcique, le *pro nobis* relégué et supplanté par le *propter se ipsum*. Cette voie s'est écartée du caractère imprévisible de la révélation, non pas de la révélation au sens absolu du terme comme il en va dans la théosophie de Jakob Böhme et dans les philosophies allemandes de la révélation et de la religion, *mais au sens où Dieu vint au secours de l'homme.* La théologie et son universalité n'ont pas d'autre lieu pour se déployer qu'une sotériologie, mieux encore, un universel sotériologique dont la rigueur, il est vrai, puise jusqu'à l'être de Dieu en tant qu'il est Trinité. Augustin ne récusait pas que Dieu trouve dans le Verbe de quoi satisfaire sa gloire, *mais jamais sans l'homme perdu et retrouvé* :

« Quelle plus grande grâce de Dieu a pu se mettre à luire pour nous? Dieu a un Fils unique et il en a fait le Fils de l'homme et, en retour, du Fils de l'homme il a fait le Fils de Dieu ; cherche les mérites, cherches-en la cause, cherche la justice et vois si tu trouves autre chose que la grâce »²⁷.

La seconde modernité théologique arrime *transcendantalement* la christologie au dessein de Dieu et croit pouvoir ainsi libérer le domaine de la christologie de toute inféodation instrumentale. Ce faisant, elle opte pour un modèle scotiste et s'écarte du modèle augustinien²⁸ en inventant un « transcendant-

²⁷ *Sermo*, 185,3,3 (PL 38,999).

²⁸ Sur l'Incarnation comme événement de grâce, *De civ. Dei*, 10,29,1 (BA 34,530) ; *De peccat. mer. et remis.*, 2,17,27 (PL 44,168). Augustin se garde d'établir une sorte de symétrie entre la christologie des deux natures et l'unité de nature qui prévaut entre l'engendrant qui est le Père et l'engendré qui est le Fils dans la vie trinitaire indivise. Dans le premier cas, celui de l'Incarnation, il s'agit d'une grâce d'union, alors que dans le second, il s'agit d'une unité substantielle, si bien qu'il n'est pas possible d'interpréter l'affirmation de Jésus rapportée par Jean selon laquelle, « celui qui reçoit quelqu'un que j'aurai envoyé me reçoit », comme si le Fils et l'apôtre étaient d'une seule nature (*ut unus naturae sit Filius et apostolus*). Ce parallélisme fallacieux entre les deux membres de l'affirmation johannique ruinerait la compréhension de l'Incarnation comme événement de la grâce. C'est la christologie du Médiateur, développée notamment au Livre IX de la *Cité de Dieu*, qui peut constituer le contrepoint le plus incisif et le plus déterminant d'un *transcendantal christique* : « Il faut chercher un intermédiaire (*medius*) qui soit non seulement homme, mais encore Dieu. Car il pourra ainsi par l'entremise de sa bienheureuse immortalité acheminer les hommes de leur mortalité misérable à l'immortalité bienheureuse. Il fallait donc qu'il ne fût ni exclu de la mortalité (*neque non fieri mortalem oportebat*), ni astreint à y demeurer (*neque permanere mortalem*). Il a été fait mortel sans affaiblissement de la divinité du Verbe (*mortalis quippe factus est non infirmata Verbi divinitate*) mais en portant l'infirmité de la chair (*sed carnis infirmitate suscepta*). Tel est le fruit de la médiation (*ipse est fructus mediationis eius*). Il a donc fallu que le médiateur entre Dieu et nous possédât une mortalité transitoire et une béatitude permanente, pour être conforme, par ce qui passe, aux hommes voués à la mort et les transférer d'entre les morts à ce qui demeure » *De civ. Dei*, 9,14,15 (BA 34,1959).

tal christique » qui ne fait que renforcer le caractère autarcique d'un divin trop envahissant à force de générosité et d'expansibilité. La *Dogmatique* de Michaël Schmaus (1946) apporte une confirmation sans équivoque à l'hypothèse : « Dieu a créé la nature, pour ainsi dire, afin d'avoir un lieu pour pouvoir laisser s'épanouir sa propre vie ». La théologie n'est-elle pas appelée à plus de modestie, à moins de prétention ontologique, à retrouver un ordre de « raisons » qui revendique un *plus haut* degré de puissance (*dynamis*) et de sagesse (*sophôteron*), *1Cor* 1,22-24. Vaut ici, et éminemment, un principe énoncé par Jean-Luc Marion :

« Une pensée de la révélation, si elle veut atteindre un sens et déployer un concept, doit assumer un écart avec la rationalité qu'elle vient subvertir ou compléter, autrement dit *garder une rationalité compatible avec la rationalité sans révélation*. Aucun concept de révélation ne peut s'imposer sans rester d'une certaine manière problématique, mais aussi nécessaire, comme une révélation dans le concept, qui ne peut pourtant pas se dissoudre dans la logique commune du concept. En d'autres termes, un concept correct de révélation doit rester un concept, même et surtout s'il contredit ce que, de lui-même et en logique commune (autrement dit en métaphysique), le concept peut concevoir. Un concept qui contredit le concept en restant un concept se nomme un *paradoxe* »²⁹.

C'est exactement ce que propose Paul dans au moins deux passages célestes des Écritures, en *1Cor* 1,22-24 et en *1Cor* 8,1-6. Je vais y venir maintenant en guise de conclusion.

4. La « pierre d'achoppement » (Rom 9,30-32)

Les prétentions rationnelles de la théologie peuvent donc demeurer intactes puisqu'elle aussi a la prétention de recueillir la *dispensation de l'être*, mais à rebours du schème transcendantal, comme si la raison (*ratio*) « incluait en elle la plénitude des raisons possibles » par « l'activité représentative »³⁰. Le rapport de la théologie à l'objet – si tant est que l'on puisse se saisir d'une terminologie qui semble réfractaire à l'entreprise théologique – est d'un ordre tout différent, comme le confirme et le défend Paul dans la parénèse doctrinale sur les idolâtres en *1Cor* 8,1-6. Je retiens que le discours de vérité sur Dieu en tant qu'il est unique inclut désormais la confession de foi dans le Christ.

²⁹ J.-L. MARION, *Révélation et donation*, texte inédit : Séminaire de recherche sur la *Révélation* du pôle « philosophie et théologie » de l'Institut Catholique de Paris, janvier 2014, 3.

³⁰ M. HEIDEGGER, *Le principe de raison*, 195.

Cette inclusion présuppose que la vérité du Christ ait été éprouvée comme salvatrice, c'est-à-dire digne d'être aimée et procédant du Père. La présence de l'*agapè* sur la *gnôsis* ne peut pas être déduite à partir d'un principe divin, fût-il trinitaire d'ailleurs, et encore moins à partir d'une critique philosophique du concept de révélation qui cherche à en déterminer les conditions de possibilité, à moins que celles-ci soient données avec l'événement. *Le renversement de l'ordre de préséance entre agapè et gnôsis présuppose que la totalité du mystère christologique se soit déployée et que la vérité trinitaire se soit dévoilée* à la lumière de la christologie, pour laisser place à un discours de vérité qui requiert l'ordre testimonial de la foi. C'est cette figure en forme d'ellipse qui caractérise l'objectivité du témoignage de foi, ou ce que Hans Urs von Balthasar appelle le « kérygme objectif ».

De la théologie en état de désarroi, subsista chez Kant la force et l'obligation de l'Idée régulatrice. Cette dernière eut la particularité insigne de se transporter jusqu'en christologie, là où précisément on ne l'attendait pas. *La Religion* semble, en effet, étendre l'Idée théologique à l'Idée de l'« Homme-Dieu » et se sert, pour y satisfaire, de l'une des fonctions qui revient bibliquement au titre de « Fils de Dieu » : *l'homme juste auquel Dieu accorde son secours*. Kant en connaissait-il l'usage biblique, je ne sais. Quelques lignes denses semblent aller dans cette direction. Mais je dois avouer qu'elles sont obscures et empruntent de surcroît une formalité presque syllogistique, comme si l'usage d'un titre biblique encombrerait inutilement la pensée, mais en terre de chrétienté et de piété nourrie de dévotion au crucifié il n'était guère possible de s'en défaire. Cet indice contextuel pourrait déjà révéler que de christologie, chez Kant, il ne reste presque plus rien, sinon sa métamorphose transcendante. Elle fera l'objet d'un accueil tardif et inattendu dans l'œuvre du théologien Karl Rahner, ironie de l'histoire de la métaphysique et des interdits théologiques qu'elle décréta. À quoi bon continuer cette litanie ou ce diagnostic sommaire? Pour aboutir à d'ultimes considérations sur la « pierre d'achoppement » (*Rom 9,30-32*) et l'universel sotériologique auquel est liée la théologie. La sotériologie chrétienne ne peut exister et se dire que sur le fondement d'un christianisme thétique ou « doxique ». La dimension « thétique » de la foi chrétienne (qui paradoxalement échappe à la réduction heideggerienne du christianisme comme science « ontique ») a été fortement, pour ne pas dire radicalement soumise à la critique, si bien que la modernité redouble en quelque sorte le constat de l'apôtre Paul établi à l'endroit des juifs et des païens, mais pour des motifs qui sont très éloignés de ceux auxquels Paul fait référence au chapitre 9 de l'épître aux Romains : « Ils ont buté sur la pierre d'achoppement ». Néanmoins, un dénominateur commun les rassemble : la dif-

ficile intégration de la singularité d'une existence dans laquelle l'universel de la loi et de la justice vient à s'incarner sous la forme d'une plénitude de grâce que rien ne précède ni n'oblige. En concevant les rapports du Créateur et de la créature sous la forme d'une transaction équilibrée (*via media, concordia*), la théologie moderne de la grâce, éloignée de sa source augustinienne (la liberté polarisée par la *determinatio in summum bonum*), n'a-t-elle pas contribué à ouvrir la voie à la conception d'un Dieu captif, soumis à la « prévision » de nos actes bons, librement posés et voulus comme tels, sans que l'énigme du mal qui persiste ne puisse capter la moindre lumière (car dans ce système de la grâce l'homme est seul), cette lumière qui, au matin de Pâques, nimba de sa douce clarté le corps du crucifié? L'espérance de la raison théologique n'a de sens que si les conditions d'universalité de la théologie sont garanties par l'universel sotériologique qui forme le cœur de sa règle de foi et que la théologie doit penser dans les conditions présentes de l'histoire. À cette fin, il ne faudra pas oublier l'avertissement de Nietzsche qui ne fut pas le fossoyeur tant décrié de la théologie, mais qui s'en prit à un christianisme exsangue, réduit à une universalité idéelle. Dans la *Seconde Considération inactuelle*, Nietzsche n'a pas de mots assez durs pour qualifier la « nouvelle théologie » productrice de « christianismes quintessenciés » et dont le *theologus liberalis vulgaris* s'est fait le promoteur anesthésiant :

« Quand nous voyons le “plus grand théologien du siècle” décrire le christianisme comme une religion qui permet de ‘comprendre intuitivement toutes les religions existantes et quelques autres qui ne sont que possibles’, et quand la ‘véritable Église’ doit être ‘une masse mouvante, sans contours arrêtés, où chaque partie se trouve tantôt ici, tantôt là, et où tout s’assemble pacifiquement’ – encore une fois, à quoi donc pourrions-nous penser ? Le christianisme nous montre comment, en s’ouvrant au point de vue historique, il est devenu blasé et artificiel, jusqu’à ce qu’enfin un traitement entièrement historique, c’est-à-dire équitable, l’ait dissous en une pure science du christianisme et l’ait détruit comme religion »³¹.

Vincent Holzer
vincent.holzer@wanadoo.fr
Institut Catholique de Paris
21, Rue d'Assas
75270 Paris (France)

³¹ F.W. NIETZSCHE, *Considérations inactuelles* II, § 7, in Id., *Œuvres* I, sous la direction de M. DE LAUNAY, Gallimard, Paris 2000, 543. Le point de vue historique auquel Nietzsche fait allusion est imputable à la Raison dans l'histoire, à sa phénoménalisation totalisatrice et unificatrice.

TEOLOGIA E FILOSOFIA DELLA RELIGIONE DI FRONTE ALLA RIVELAZIONE: UN DESTINO PARALLELO?

*Pierluigi Valenza**

«La ragione alla prova» del titolo del saggio di Vincent Holzer pubblicato in questo fascicolo assume come oggetto di questa prova la ragione in teologia, e solo indirettamente la ragione in filosofia della religione¹. La filosofia della religione non è fatta oggetto esplicito di trattazione: Kant e l'idealismo tedesco sono iscritti nel processo di razionalizzazione della teologia della seconda modernità, quindi parte della crisi della teologia moderna affrontata nel saggio, e voci della filosofia contemporanea, soprattutto Heidegger, vengono invece utilizzate come strumenti di diagnosi di questa stessa crisi. Tuttavia la filosofia della religione, nella sua origine tardo-settecentesca, può essere vista come una risposta alla crisi della teologia, soprattutto nella forma della teologia razionale sottoposta a critica nella *Critica della ragion pura* di Kant. In questo breve testo, assumendo l'angolo visuale della filosofia della religione tra fine Settecento e primo Ottocento, farò in certa misura l'inverso rispetto a Holzer: ripercorrendo ed evidenziando alcuni nuclei tematici del suo testo che interrogano con radicalità la forma della tradizione teologica moderna e contemporanea, rifletterò a mia volta sulla filosofia della religione come possibile sintomo della crisi della teologia così come prospettata da Holzer, ed essa stessa spiazzata dalla "pietra d'inciampo" che dà il titolo all'ultimo paragrafo del suo testo. La messa alla prova, questa la tesi suggerita, potrebbe essere parallela e forse anche con un esito parallelo.

1. La messa in questione della ragione in teologia

Il saggio di Holzer fin da subito, dal paragrafo dedicato allo stato della ragione teologica nella seconda modernità, presenta una tesi radicale che può

* Professore associato di *Filosofia della religione*, Dipartimento di Filosofia, "Sapienza" Università di Roma.

¹ Cf. V. HOLZER, *La raison à l'épreuve de la christologie*, infra, 147-162.

apparire sconcertante rispetto a tutta la nostra tradizione ed anche rispetto al binomio *fides-ratio* oggetto dell'enciclica. Dietro l'espressione "teologia sicura" usata da Holzer nel suo saggio vedrei l'idea di una teologia razionale fondata, quindi un discorso su Dio condotto in autonomia dalla ragione, con il che è anche implicitamente detto che forse solo una teologia in questa forma potrebbe essere intesa come scienza rigorosa, strettamente dimostrativa, non una teologia che si rivolge al dato rivelato, che nella tradizione cristiana, ma non esclusivamente in essa, non potrebbe essere "sicura" come non lo è il suo dato di partenza, per la costitutiva ambiguità del simbolo e della narrazione che stanno alla base di una rivelazione. La domanda provocatoria di Holzer è se una tale teologia come scienza rigorosa sia mai potuta esistere con un qualche vantaggio. E la risposta è altrettanto provocatoria: certamente una teologia di questo tipo è esistita, ma non ha resistito e questa non resistenza è qualcosa di cui non è il caso di dolersi troppo, dal momento che il XX secolo ha desiderato disfarsene – e in questo senso i due nomi fatti da Holzer nel suo saggio sono Karl Barth e Hans Urs von Balthasar. Disfarsene in ambito teologico, perché per altro verso la teologia filosofica di impianto razionalista ha continuato a sopravvivere, anzi a fiorire, soprattutto in ambito anglofono, impermeabile alle critiche apparentemente mortali portate dal criticismo kantiano². La ragione di questo desiderio di sbarazzarsi della teologia della seconda modernità è forse altrettanto provocatoria: non è la stranezza dei risultati né la loro implausibilità che fa problema, bensì il fatto che questa teologia porti ad una separazione radicale dell'oggetto di fede e dell'oggetto di scienza. Questo significa, almeno implicitamente, che se questa teologia voleva essere un discorso su Dio, questo discorso che può valere come rigoroso, razionale, scientifico, avrebbe poco a che fare con il Dio della fede, con il Dio creduto nelle religioni storiche, nella fattispecie nel cristianesimo, detto altrimenti con il Dio dell'esperienza religiosa del fedele. E ancora significa, questa volta come conseguenza immediatamente esplicitata, che si aprirebbe ancor più la distanza tra una fede per nulla ancorata e ancorabile alla ragione, ed una ragione soltanto naturale che potrebbe sviluppare i suoi discorsi su Dio, ma che varrebbero esattamente lo stesso che discorsi sul teorema di Pitagora o sulle geometrie non euclidee. L'approdo di questo ragionamento è che la teologia sia morta *ad intra* prima di morire *ad extra*. Naturalmente la questione che si pone è quanto all'indietro si risale in questa critica alla teologia, se essa investa la teologia della seconda modernità (da Wolff, risalendo indietro, a Suarez) o risalga alla Scolastica (la

² Per le ragioni che hanno portato ad una per certi versi sorprendente rinascita della teologia filosofica soprattutto in ambito analitico cf. a titolo esemplare N. WOLTERSTORFF, *The Emergence of Philosophical Theology in the Late Twentieth Century*, in *Archivio di filosofia* 75/1-2 (2007) 323-333.

linea riferita a Duns Scoto) – ma c'è da dire che ad esempio Hegel nelle sue *Lezioni di filosofia della religione* differenziava accuratamente la funzione dell'argomento ontologico in Anselmo d'Aosta e nella teologia razionale moderna, già in Descartes³.

2. Per una base epistemologica allargata

Nella risposta, alla sequela di Barth, alla domanda sulla possibilità di una teologia sicura che però non sia scienza di un oggetto estraneo all'esperienza della rivelazione dell'evento sconvolgente del Cristo, il saggio di Holzer evoca in più punti, più o meno esplicitamente, il passaggio storico della fase di nascita della filosofia della religione di fine Settecento. Il *Saggio di una critica di ogni rivelazione* di Fichte ricordato nel testo, opera prima giovanile del 1792, ponendosi il problema dei criteri attraverso i quali riconosciamo una rivelazione, opera indubbiamente da un lato una riduzione, perché definire dei criteri razionali di comprensibilità significa non far spazio all'inaudito e all'incomprensibile, alla "pietra d'inciampo", appunto, per cui, come afferma Holzer, la cristologia ne viene espulsa; dall'altro, però, prova a risolvere quel problema conoscitivo dal quale, formulandolo in termini kantiani, per Holzer l'esercizio della ragione continua a dipendere: il confronto col dato che riguarda ogni conoscenza, e un "potere delle regole" che però riguarda il soggetto tutto intero, credente, e credente in una comunità, insieme ad altri⁴.

È quest'istanza di interezza che guida la riflessione filosofica, al sorgere della filosofia della religione in senso proprio, fuori dalla teologia verso la religione. In Kant e in Fichte ciò avviene in nome del primato del pratico e dell'efficacia morale. Già nelle *Lezioni di filosofia della religione* del 1783-1784 Kant interrogandosi sul valore della conoscenza di Dio e della teologia si rispondeva che esse non valevano come conoscenza dell'oggetto sommo, ma la conoscenza teologica vale «in quanto si rapporta alla religione, poiché la religione non è nient'altro che l'applicazione della teologia alla moralità, cioè ai buoni principi ed una condotta gradita all'essere sommo»⁵, orientando verso la religione la base morale della metafisica teorizzata nella *Critica della ragion pura*. E Fichte nel *Saggio di una critica di ogni rivelazione* utilizzando

³ Cf. G.W.F. HEGEL, *Lezioni di filosofia della religione*, III, a cura di R. GARAVENTA - S. ACHELLA, Guida, Napoli 2011, 134-135: nel comune presupposto dell'identità del pensiero e dell'essere, l'istanza dimostrativa moderna è indice della diversa centralità della soggettività rispetto alla teologia medievale.

⁴ Cf. l'inizio del secondo paragrafo del testo di Holzer (V. HOLZER, *La raison à l'épreuve de la christologie*, infra, 154-155).

⁵ Cf. I. KANT, *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di C. ESPOSITO, Bibliopolis, Napoli 1988, 105.

le etimologie di teologia e religione poneva in opposizione la teologia come morta conoscenza alla religione come fattore di unione tra gli uomini⁶. Infine in Hegel quest'oltrepassamento in senso più generale avviene per la presa d'atto che il contenuto della *theologia naturalis* è un oggetto di pensiero ed il centro della religione nelle diverse religioni è più che questo: «Qui dunque – afferma Hegel nelle *Lezioni di filosofia della religione* con riferimento alla religione rispetto alla *theologia naturalis* – non abbiamo a che fare con Dio in quanto tale, in quanto oggetto, bensì al contempo con Dio quale è nella sua comunità»⁷. La filosofia della religione consolidata nel suo status accademico da Hegel attraverso le sue lezioni berlinesi si attestava come erede della teologia moderna nella sua istanza di conoscenza razionale di Dio («la filosofia è [...] teologia»⁸, afferma Hegel all'inizio del suo corso di filosofia della religione nel 1821, e la stessa affermazione chiude emblematicamente la trattazione del cristianesimo nel corso del 1827⁹), comprendendo dentro questa conoscenza l'intera esperienza umana del divino nel complesso delle religioni storiche.

3. La rivelazione come scacco alla hybris della ragione

Anche con una più comprensiva visione della ragione, il prezzo che paga Hegel nel riportare la religione a speculazione appare lo stesso che quello di Kant nella lettura di Holzer nel suo saggio: la cristologia assunta a

⁶ «La teologia (λογία) è mera scienza, morta conoscenza senza influsso pratico; ma la religione (*religio*) deve essere, secondo il suo significato letterale, qualcosa che *ci lega*, e invero ci lega in modo *più forte* di quanto fossimo legati senza di essa» (J.G. FICHTE, *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, a cura di M.M. OLIVETTI, Laterza, Roma - Bari 1998, 11-12).

⁷ G.W.F. HEGEL, *Lezioni di filosofia della religione*, I, a cura di R. GARAVENTA - S. ACHELLA, Guida, Napoli 2003, 91.

⁸ *Ivi*, 64.

⁹ «La religiosità ingenua – afferma Hegel nelle battute conclusive di questo corso, l'ultimo sulla filosofia della religione ricostruibile nella sua interezza, perché di quello del 1831 abbiamo basi documentali frammentarie – non ha bisogno della filosofia; il cuore dà la testimonianza dello spirito e accoglie la verità che gli giunge per autorità, e sente l'appagamento, la conciliazione per mezzo di questa verità. Ma dato che il pensiero comincia a opporsi al concreto e si oppone al concreto, il processo del pensiero sta nel sostenere questa opposizione fino a giungere alla conciliazione. Questa conciliazione è la filosofia. La filosofia è pertanto teologia» (G.W.F. HEGEL, *Lezioni di filosofia della religione*, III, 273). Hegel afferma questo rispetto alla teologia guardando al presente e al futuro del cristianesimo constatando la rinuncia della teologia del suo tempo a cimentarsi in questa conciliazione del pensiero e del concreto, o per abbracciare una deriva irrazionalistica, come a giudizio di Hegel nel caso di Schleiermacher, o per immergersi in dotte ricerche storiche che però non affrontano la scissione introdotta dal sapere moderno. E quanto a quella che Hegel insistentemente denomina “teologia dell'illuminismo”, e che finisce per includere anche Kant, essa porta a compimento il processo di astrazione già caratterizzante la teologia wolffiana. L'affermazione dell'identità della filosofia con la teologia appare quindi riallacciarsi alla teologia medievale e porsi a erede di quella tradizione. Naturalmente non è qui possibile sviluppare le basi testuali di quest'interpretazione.

trascendentale, o, allargando il ragionamento a Hegel, a struttura e manifestazione del razionale. La riduzione che Kant opera facendo della cristologia l'espressione della personificazione del buon principio, cioè di un ideale della ragione, evita di fare i conti con la rivelazione, messa più ai margini della sua comprensione della religione e forse tirata dentro per esigenza di chiarimento, ambiguo e irrisolto, rispetto all'opera giovanile fichtiana¹⁰. Per Hegel rivelazione e ragione convergono fino a fare tutt'uno nell'idea che la rivelazione sia nient'altro che manifestazione della religione stessa, cioè manifestazione e riunificazione con sé dell'idea, razionale che si fa carne nel complesso delle religioni culminando nel cristianesimo. È tuttavia significativo che al cuore di questi impianti razionali si apra la cesura di una fattualità irriducibile a ragione: se in Kant la rivelazione è un concetto che solo per via di ragione si appone a quello di religione, tuttavia il luogo storico di tutto questo resta un fatto, la nascita di comunità *sui generis* come le chiese, inspiegabile secondo le logiche aggregative umane¹¹; e se il concetto è la fonte del senso tutto razionale della rivelazione in Hegel, per Hegel stesso questo dispiegamento pare richiedere un sempre rinnovato esemplificarsi del concetto nella rappresentazione, quindi in veste sensibile, anche qui con una sorta di salto dalla purezza logica alla concretezza della rappresentazione¹². Si tratta di cesure che aprono ad una possibile lettura in chiave ermeneutica di queste prospettive classiche di filosofia della religione, non più però assu-

¹⁰ Ne *La religione entro i limiti della sola ragione*, Kant dopo aver esposto la sua interpretazione morale della teologia giovannea del Verbo con riferimento al Prologo del Vangelo di Giovanni ed alla sua I Epistola (cf. I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, a cura di M.M. OLIVETTI, Laterza, Roma - Bari 1980, 63), afferma con riferimento alla realtà oggettiva di questa idea che «non vi è [...] bisogno di esempi dedotti dalla esperienza per presentare l'idea di un uomo moralmente gradito a Dio» (ivi, 65) e poco dopo ugualmente con riferimento al Gesù storico afferma che «non avremmo [...] alcun motivo di vedere in lui altra cosa che un uomo generato naturalmente [...] pur non intendendo con ciò di negare assolutamente che quest'uomo possa certo essere stato generato in maniera soprannaturale» (ivi, 66). Il tema della rivelazione è introdotto per argomentare la conciliabilità di religione naturale, cioè prodotto della ragione, e religione storica: la rivelazione per Kant è riferibile ad una religione solo per via di ragione, e solo per comodità programmaticamente si propone di trattare una religione storica, il cristianesimo (cf. ivi, 169-171).

¹¹ All'inizio della Sezione prima, Parte prima, del quarto capitolo de *La religione entro i limiti della sola ragione*, Kant osserva che la condizione della chiesa visibile, schema della chiesa invisibile come ideale regolativo della storia, è data da statuti dotati di prestigio, e ciò «presuppone un fatto e non semplicemente l'idea pura della ragione» (I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, 173). E peraltro, all'inizio del terzo capitolo, Kant osserva ancora a proposito della natura della Società etica che, benché rispondente ad un'idea della ragione, gli uomini soggettivamente non avrebbero motivo di costituirli, problematizzandone l'origine solo umana (cf. ivi, 101).

¹² Cf. G.W.F. HEGEL, *Lezioni di filosofia della religione*, I, 92-93. Su questo mi si permetta di rinviare a P. VALENZA, *Raison spéculative et raison critique en philosophie de la religion. Quelques apports au paradigme herméneutique*, in S. BANCALARI - J. DE GRAMONT - J. LECLERCQ (sous la direction de), *Jean Greisch, les trois âges de la raison. Métaphysique, phénoménologique, herméneutique*, Hermann, Paris 2016, 281-300, in particolare 295-300.

mibili, allo stesso modo della teologia della seconda modernità per Holzer, proprio per il soverchiante razionalismo, anche se di diverso segno, che le caratterizza¹³.

4. Teologia e filosofia della religione: un comune destino ermeneutico?

La risposta alla messa in crisi della ragione in teologia nel saggio di Holzer mi sembra racchiudibile in due espressioni, che riprendo: «La teologia non è forse chiamata ad una maggiore modestia, a minori pretese ontologiche?», si domanda Holzer al termine del terzo paragrafo¹⁴; e al quarto: «La speranza della ragione teologica ha senso solo se le condizioni di universalità della teologia sono garantite dall'universale soteriologico che ne costituisce il cuore della sua regola di fede e che la teologia deve pensare nelle condizioni presenti della storia»¹⁵. Come dire, se interpreto correttamente: il mistero dell'incontro tra l'evento storico salvifico e l'esperienza storica che ne è stata fatta e che si è tradotta nei testi e nelle testimonianze che ce l'hanno trasmesso, mistero mai occultabile e mai racchiudibile del tutto nei confini del sapere caratterizzante la modernità e la nostra epoca, è ciò che la teologia è chiamata a pensare in un'ermeneutica sempre aperta come sono aperte le condizioni e situazioni dell'epoca storica di volta in volta vissuta. La citazione da Nietzsche in conclusione del saggio di Holzer possiamo assumerla come monito di un contesto non più regredibile in cui l'interpretazione è chiamata a muoversi¹⁶. Le indicazioni convergenti sul profilo di

¹³ In *Lectures 3* Paul Ricœur definisce quella operata da Kant ne *La religione entro i limiti della sola ragione* una «ermeneutica filosofica della religione» (cf. P. RICŒUR, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris 1996, 19), così come valuta come permanente in Hegel la funzione del pensiero figurativo, cioè della rappresentazione (cf. *ivi*, 61). Nella sua monumentale opera sui diversi paradigmi della filosofia della religione (cf. J. GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, Cerf, Paris 2002) Jean Greisch, pur non disconoscendo elementi genuinamente ermeneutici nei paradigmi di filosofia della religione sorti nella filosofia classica tedesca, ritiene risolvibili i diversi paradigmi identificati (speculativo, critico, fenomenologico, linguistico) nel paradigma ermeneutico.

¹⁴ V. HOLZER, *La raison à l'épreuve de la christologie*, infra, 160.

¹⁵ *Ivi*, 162.

¹⁶ Cf. *ibidem*. Riprendo per chiarezza il brano nietzscheano citato da Holzer: «Ora, a cosa mai dobbiamo pensare, quando troviamo il cristianesimo definito dal "massimo teologo del secolo" come la religione che consente di "trasferirsi col sentimento in tutte le religioni reali e in alcune altre ancora meramente possibili", e quando la "vera Chiesa" deve essere quella che "diventa una massa fluida, in cui non ci sono contorni, in cui ogni parte si trova ora qui e ora là, e tutto si mescola pacificamente insieme"? – Di nuovo, a che cosa dobbiamo pensare? Ciò che si può imparare riguardo al cristianesimo, ossia che sotto l'effetto di un trattamento storicizzante esso è diventato apatico e innaturale, finché da ultimo un trattamento perfettamente storico, vale a dire giusto, lo risolve ora in puro sapere del cristianesimo, in tal modo distruggendolo» (F.W. NIETZSCHE, *Opere*, a cura di G. COLLI - M. MONTINARI, III/1, Adelphi,

una filosofia della religione contemporanea anch'essa concepita in chiave ermeneutica o di necessario incontro di fenomenologia ed ermeneutica, ad esempio nelle posizioni di Paul Ricœur e Jean Greisch, mi sembrano andare nella stessa direzione¹⁷.

La maggiore modestia di questa ragione non ne inficia la dignità: è una ragione che interpreta e si pone all'ascolto, non una ragione debole o persa nella fabulizzazione del mondo, quella di cui in questa prospettiva si richiede l'esercizio. Una ragione che non rinuncia ai propri strumenti di interrogazione, specifici nei diversi ambiti di sapere, indispensabili per instaurare una relazione feconda con l'ambito della fede, provando ad illuminare ambiguità ed equivoci, anche pericolosi, se riportiamo a "fede" il complesso e sfaccettato fenomeno del ritorno del religioso in età contemporanea. Il binomio *fides-ratio* nei termini proposti dall'enciclica risulta alla luce della riflessione proposta da Holzer forse storicamente collocato, ma non per questo sterile, bagaglio utile di fronte al campo aperto di lavoro che la condizione contemporanea mette davanti.

Pierluigi Valenza
pierluigi.valenza@uniroma1.it
"Sapienza" Università di Roma
Via Carlo Fea, 2
00161 Roma

Milano 1972, 315). Questo a dire che qualsiasi ritorno alla tradizione in cui il cristianesimo si è formato e consolidato non può azzerare la storicità in cui siamo di volta in volta chiamati a comprenderlo, anche là dove la comprendessimo come un processo di decadenza.

¹⁷ Di Jean Greisch ho detto. Quanto a Ricœur, un campione efficace della sua proposta lo si può vedere nel saggio *Phénoménologie de la religion*, sempre in *Lectures 3*, in cui Ricœur assume la mediazione linguistica come un dato ormai acquisito per la fenomenologia, non attestata rigidamente sul primato delle intuizioni eidetiche. Il problema semmai è la pluralità dei linguaggi e la pluralità degli orizzonti culturali di cui le lingue sono espressione, con la difficoltà quindi di rendersi reciprocamente comprensibili nel presentare le rispettive tradizioni (cf. P. RICŒUR, *Lectures 3*, 263-271).

«GAUDIUM AUDE!»
FIDES ET RATIO VENTI ANNI DOPO COME
METODO PER LA RICERCA NELLE UNIVERSITÀ

*Flavia Marcacci**

1. Introduzione: la ricezione della Fides et ratio, la verità come gioia

Unica la verità, due le ali per attingere a essa: la fede e la ragione. L'enciclica che commemoriamo in questo convegno ha donato una metafora che a lungo ha irrorato il nostro immaginario speculativo, stimolando dibattiti e approfondimenti su ruolo e natura della filosofia a fianco della teologia. Ricordando l'impegno alla diaconia della verità, san Giovanni Paolo II ampliava quanto aveva richiamato già nella sua prima lettera enciclica, la *Redemptor hominis*¹, ovvero che esiste una responsabilità di fronte alla verità di Cristo che siamo chiamati ad amare. L'amore implica la comprensione del mistero amato e creduto, una *diakonia* della ragione umana per poter amare e credere ancora di più quel mistero, lasciando che tutte le dimensioni della persona vengano trasfigurate da questo amore. Nel capitolo IV di *Fides et ratio* veniva ricostruito il cammino di reciproca scoperta tra ragione e fede, il cui inizio storicamente è determinato dall'incontro tra la fede ebraico-cristiana con il *logos* greco². Proprio questo aspetto veniva ripreso e confermato da papa Benedetto XVI, che a Regensburg (12 settembre 2006)³, rivolto al mondo dei dotti, ribadiva che la ragione umana sa mediare tra la trascendenza di Dio e il concreto agire dell'uomo: il *logos* indica la via, quel *logos* che il cristianesimo ha sondato e

* Docente Incaricato di *Filosofia*, Facoltà di Filosofia, PUL.

¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettere enciclica *Redemptor Hominis* (4 marzo 1979), disponibile all'URL: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html> (accesso 09.09.2018).

² Cf. Id., Lettere enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998), disponibile all'URL: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html> (accesso 09.09.2018).

³ BENEDETTO XVI, *Discorso in occasione dell'incontro con i rappresentanti della scienza, Università di Regensburg* (12 settembre 2006), disponibile all'URL: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html> (accesso 09.09.2018).

indagato lasciando che messaggio biblico e pensiero greco si compenetrassero. Sulla stessa linea occorre porre i discorsi pronunciati in occasione dell'incontro con il mondo della cultura al Collège des Bernardins (12 settembre 2008)⁴, dove si richiamava l'importanza delle scienze profane per la comprensione corretta della Parola di Dio e l'apporto del pensiero greco, rivolgendosi ai teologi che cercavano di decifrare l'esperienza della fede; così anche l'allocuzione destinata al mondo accademico dell'Università La Sapienza (15 gennaio 2008)⁵ e il discorso per l'incontro con il mondo accademico a Praga (27 settembre 2009)⁶, discorsi sui quali più tardi intendo ritornare.

L'attenzione della Santa Sede al mondo accademico è stata recentemente confermata dalla pubblicazione della costituzione apostolica *Veritatis Gaudium* da parte di papa Francesco⁷. Il titolo sembra fare eco a quanto diceva Benedetto XVI:

«È necessario fare un ulteriore passo. L'uomo vuole conoscere – vuole verità. Verità è innanzitutto una cosa del vedere, del comprendere, della *theoria*, come la chiama la tradizione greca. Ma la verità non è mai soltanto teorica. Agostino, nel porre una correlazione tra le Beatitudini del Discorso della Montagna e i doni dello Spirito menzionati in *Isaia* 11, ha affermato una reciprocità tra *scientia* e *tristitia*: il semplice sapere, dice, rende tristi. E di fatto – chi vede e apprende soltanto tutto ciò che avviene nel mondo, finisce per diventare triste. Ma verità significa di più che sapere: la conoscenza della verità ha come scopo la conoscenza del bene»⁸.

Da qui l'invito di papa Francesco a pensare la verità come scaturigine del *gaudium*, opposto alla *tristitia*. C'è una gioia nello studio e nella ricerca che chi svolge questa professione può capire e comprendere all'istante, ma che talvolta non viene compresa. Invece di sentire la conoscenza come un processo infinitamente aperto e sempre inconcluso, molti attendono soluzioni confezionate

⁴ Cf. BENEDETTO XVI, *Discorso in occasione dell'incontro con il mondo della cultura al Collège des Bernardins*, (12 settembre 2008), disponibile all'URL: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-cultura.html> (visto il 09.09.2018).

⁵ Cf. Id., *Allocuzione per l'incontro con l'Università degli Studi di Roma "La Sapienza"* (15 gennaio 2008), disponibile all'URL: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza.html> (accesso 09.09.2018).

⁶ Cf. Id., *Discorso in occasione dell'incontro con il mondo accademico, Castello di Praga* (27 settembre 2009), disponibile all'URL: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2009/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20090927_mondo-accademico.html> (accesso 09.09.2018).

⁷ Cf. FRANCESCO, *Costituzione apostolica Veritatis Gaudium circa le università e le facoltà ecclesiastiche* (29 gennaio 2018), disponibile all'URL: <<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2018/01/29/0083/00155.html>> (accesso 09.09.2018).

⁸ BENEDETTO XVI, *Allocuzione per l'incontro con l'Università degli Studi di Roma "La Sapienza"* (15 gennaio 2008), disponibile all'URL: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza.html> (accesso 09.09.2018).

e sicure, ma soprattutto veloci e che costino poche energie. Trasmettere gioia nell'insegnamento, nella scrittura, nella conoscenza è qualcosa di più che trasmettere la passione: la passione da sola potrebbe affaticare e rendere schiavi, al contrario la gioia significa vivere la passione da persone libere, sapendo godere dell'*episteme* in quanto *episteme*.

La verità oggetto della gioia del conoscere assume subito un nome fin dalle prime righe della Costituzione VG. In FeR si ricordava che esistono varie forme di verità: scientifica, filosofica, religiosa. Si ricordava l'importanza di superare la credenza e coglierne l'orientamento alla partecipazione del mistero di Cristo (33): così la credenza diventa verità quando incontra Gesù Cristo (34). In *Veritatis gaudium* questo è il presupposto che avvia tutto l'argomentare: la verità è Gesù Cristo, «il Verbo di Dio in cui è la Vita che è la Luce degli uomini» (VG 1, cf. *Gv* 1,4). Una verità che è gioia, che porta gioia. Come anche la più recente psicologia ci insegna, la gioia è quel sentimento che, unico tra gli altri, si contraddistingue per l'intrinseca propensione a essere condiviso, ed è la prova che l'umanità è in grado di mettersi in missione, di andare verso l'altro quando lo prova. Proprio di missione, riferendola alla verità, ci parla la *Veritatis Gaudium* in relazione alla vita accademica.

Se dunque il percorso che la conoscenza deve fare è dalla credenza alla verità di Cristo, quindi dalla verità di Cristo alla gioia, è importante comprendere come concretizzare in modo efficace questo *iter* nel mondo accademico contemporaneo. Non potendo né pretendendo in alcun modo di dare una ricetta risolutiva, rifletterei piuttosto su tre aspetti necessari per avviare un discernimento circa l'integrazione tra ragione e fede dopo venti anni dalla *Fides et ratio*: 1) come è fatto il mondo attuale, riferendosi agli anni più recenti; per ragionare nel merito, mi avvarrò di alcune prospettive legate in particolare al mondo della scienza e della tecnologia; 2) quale sia la "ragione" da esercitare nelle università; 3) quali potrebbero essere le prospettive metodologiche e di ricerca per impostare un corretto rapporto tra scienza e fede.

2. Il contesto dopo la *Fides et ratio*: storicizzare l'ultimo ventennio

La *Fides et ratio* veniva pubblicata nel 1998, fornendo l'importante bilancio di alcuni decenni nei quali la ragione filosofica sembrava aver patito esiti dimissionari con l'obiettivo di rilanciarne il valore inesauribile. Il tempo con cui l'enciclica in quel momento dialogava ormai non esiste più. Nel senso che esattamente in quest'ultimo ventennio sono avvenute trasformazioni epocali: non a caso l'espressione coniata da papa Francesco incontrando i vescovi italiani a Firenze, «oggi non viviamo un'epoca di cambiamento quanto un cambiamento

d'epoca» (discorso del 10 novembre 2015; cf. VG 3)⁹ è diventata virale e utilizzata anche al di fuori degli ambienti ecclesiastici. Il passaggio degli anni Zero, la digitalizzazione del sapere, il ritmo del flusso delle informazioni, hanno reso ancora più difficile ciò che gli storici erano già soliti bandire dal novero delle possibilità del mestiere, ovvero la storicizzazione del presente. Su quest'ultima operazione si ripercuote il problema di non poter usufruire della distanza storica. La comprensione di un'epoca è però l'antecedente di ogni altro tentativo di comprensione di un autore, un testo, un documento, una teoria, un sistema di idee, un'antropologia. L'adesione alle fonti, l'analisi filologica, lo studio dei materiali museali e altri elementi costituiscono gli strumenti che rendono la storia e la storiografia utili a individuare nel tempo confini tra teorie e sistemi di pensiero, capirne gli influssi reciproci, tracciare una mappa dei movimenti delle idee, individuare omogeneità e affiliazioni tra concetti. Pur non essendo la storia una scienza esatta, poiché si avvale di interpretazioni che non sono mai frutto di un calcolo – sebbene le *digital humanities* stanno apportando novità significative a questa attività – essa è comunque un sapere fondato e controllabile.

Questo processo descrittivo diventa difficile, se non impossibile, quando l'armamentario degli strumenti usati non può essere applicato a materiale già codificato, stratificato, catalogato. Aumenta il rischio dell'interpretazione arbitraria e personale, che oscilla facilmente tra fiduciosi ottimismo e lamentosi pessimisti. Se questo vale per “ogni presente”, vale ancora di più per il “nostro presente”. Dapprima perché il sapere si è così specializzato che occorrono strumenti adeguati a comprendere singoli problemi. E soprattutto perché la Rivoluzione dell'informazione ha modificato la società occidentale, sta modificando le altre società e promette di modificare ancora di più la vita e le relazioni umane. Il ventennio che ci separa dalla *Fides et ratio* patisce quanto mai questa radicale modificazione. Chi studia la realtà digitale sa bene che ciò che vale oggi probabilmente non varrà più già tra sei mesi e ogni analisi svolta va ripensata e rimodulata. Oppure si pensi al problema delle *fake news*, che mettono sul patibolo ogni verità e diffondono il sospetto.

La stessa categoria di post-modernità sembra non più adatta alla rappresentazione del presente: non tanto nel senso comune, che ne protrae l'uso per definire una certa congiuntura di fattori (quali la sfiducia nei sistemi di sapere onnicomprensivi e il rifiuto della ragione tecnico-scientifica, la negazione di una visione della storia come un processo necessario e sostanzialmente positi-

⁹ Cf. FRANCESCO, *Discorso in occasione dell'incontro con i rappresentanti del V Convegno Nazionale della Chiesa italiana* (10 novembre 2015), disponibile all'URL: <http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151110_firenze-convegno-chiesa-italiana.html> (accesso 09.09. 2018).

vo, il radicale disincanto verso ogni cosa celebrata come “novità” ed “emancipazione”, la professione di disincanto verso ogni forma di verità), ma dal punto di vista tecnico in quanto categoria ermeneutica. Sono stati introdotti in ambiti diversi, come la critica letteraria e la filosofia dell’informazione, concetti come ipermodernità e iperistoria¹⁰, a indicare la necessità di modificare lo stesso concetto di storia alla luce dell’attuale società dell’informazione. Il secolo breve di Hobsbawm¹¹ termina nel 1989-1991 con il crollo del muro di Berlino, la dissoluzione dell’URSS e la fine dei sistemi ideologici totalitari, e il post-moderno di Lyotard¹² denuncia la società informatizzata per aver dissociato formazione e cultura dall’informazione distribuita a grandi masse. Tale denuncia è già il riconoscimento della centralità che digitalizzazione e produzione di linguaggi artificiali hanno assunto nel mondo attuale, ma non è sufficiente per cogliere la contemporaneità in senso stretto. Le categorie canoniche del post-moderno non descrivono il mondo delle Generazioni Zero, lontane dai paradigmi culturali delineati da Lyotard; neanche le critiche mosse da Habermas non danno una soluzione. Al post-moderno si sono affiancate altre metafore: alcune possono sembrare vincenti, su tutte quella della società liquida di Bauman¹³, o quella della società complessa attorno a cui hanno riflettuto numerosi autori.

A questo proposito si può intendere la complessità in molti modi¹⁴. Per questo conviene distinguere almeno due approcci alla complessità: quello proprio dell’ambito più tecnico delle scienze, in particolare della fisica e della matematica, anche qualora questi risultati vengono applicati alla sociologia o all’economia per ottenere quadri interpretativi significativi – non è un caso se uno dei *Thinkers50*¹⁵, quale Nassim Taleb, usa questo genere di approccio per

¹⁰ Ne discuto in F. MARCACCI - M.G. ROSSI, *Reasoning by Metaphors in Science, Philosophy and Practice*, in F. MARCACCI - M.G. ROSSI (edd.), *Reasoning, metaphor and science*, Isonomia Epistemologica (Special Issue, September 2017), 7-22, riferendomi al concetto di ipermoderno proposto da R. DONNARUMMA *La fatica dei concetti. Ipermodernità, postmoderno, realismo*, in *Between* IV.8 (November, 2014), disponibile all’URL: <<http://ojs.unica.it/index.php/between/issue/view/33/showToc>> (accesso 06.01.2019) e da L. FLORIDI, *Hiperhistoria, el surgimiento de los sistemas multiagente (SMA) y el diseño de una infraética*, in X. M. RUIZ, *Infoesfera*, Quinta del agua, México City 2015, 17-46.

¹¹ Cf. E.J. HOBBSAWM, *Il secolo breve 1914-1991*, Rizzoli, Milano 2014 (tit. or.: *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*, M. Joseph, London 1994).

¹² Cf. F. LYOTARD, *La condizione post-moderna: rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981 (tit. or.: *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Minit, Paris 1979).

¹³ Cf. Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Il Mulino, Bologna 2002 (tit. or. *Liquid Modernity*, Polity, Cambridge-Oxford 2000).

¹⁴ Per una rassegna generale cf. C.S. BERTUGLIA - F. VAIO, *Complessità e modelli*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

¹⁵ *Thinkers50* è la classifica mondiale dei pensatori di management: «When it was launched in 2001, Thinkers50 was the first-ever global ranking of management thinkers. It has been published every two years since, and remains the premier ranking of its kind. Since 2001, the scope of Thinkers50 has broadened to include a range of activities that support our mission of providing innovative access to powerful business

muovere una critica all'economia globale e promuovere la progettazione di una società antifragile capace di fare della complessità una risorsa¹⁶; in secondo luogo nell'ambito delle scienze umanistiche, dove per complessità si intende un approccio che tenga conto della molteplicità dei fattori che investono il fenomeno umano, sia dal punto di vista psicopedagogico che sociologico, per evitare mutilazioni indebite della realtà, ma anche sue frammentazioni sterili¹⁷.

Alla società della complessità sembra riferirsi papa Francesco nella *Laudato si'*, quando denuncia la mancanza di una cultura capace di superare l'attuale crisi antropologica e socio-ambientale (cf. LS 53, 105) per cui serve una «coraggiosa rivoluzione culturale» (LS 114)¹⁸. Le ambiguità e le difficoltà legate alla storicizzazione del presente palesano il motivo di questa difficoltà, che richiede profondità e capacità creativa per cogliere i punti di plesso attorno ai quali descrivere l'identità del nostro tempo. Per accogliere l'invito del Concilio Vaticano II e «superare il divorzio tra teologia e pastorale, tra fede e vita» (VG 2) occorre però trovare una via in questa rivoluzione culturale, un «ingente e non rinviabile compito (che) chiede, sul livello culturale della formazione accademica e dell'indagine scientifica, l'impegno generoso e convergente verso un radicale cambio di paradigma» (VG 3).

Ponendosi sulla stessa linea della *Fides et ratio* papa Francesco invita a cercare una risposta che dia una visione unitaria e organica del sapere (VG 2), ma non propone la soluzione, a cui dovranno provvedere filosofi e teologi ciascuno per il proprio mestiere; propone solo l'atteggiamento del «buon teologo e filosofo (che) ha un pensiero aperto, cioè incompleto, sempre aperto al *maius* di Dio e della verità, sempre in sviluppo» (VG 3), per riuscire in questa impresa urgente e impegnativa.

3. *Il pensare universitario*

La sfida è lanciata e, direi, raccolta. Se spetta agli accademici il compito di proporre soluzioni concettuali e categoriali per rispondere alle esigenze attuali, lasciarsi interrogare ancora dalla *Fides et ratio* significa iniziare ricordandosi

and management ideas – ideas that will make the world a better place». Cf. URL: <<http://thinkers50.com/>> (accesso 06.01.2019).

¹⁶ Cf. N.N. TALEB, *Antifragile: things that gain from disorder*, Random House, New York 2012 (trad. it.: *Antifragile: prosperare nel disordine*, Il Saggiatore, Milano 2013).

¹⁷ Cf. E. MORIN, *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling&Kupfer, Milano 1993.

¹⁸ FRANCESCO, Lettere enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015), disponibile all'URL: <http://w2.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_ enciclica-laudato-si.html> (accesso 09.09.2018).

la linea che distingue filosofia e teologia di ricerca da filosofia e teologia di consumo. Tale linea ammette ovviamente punti di passaggio e di continuità, su cui torneremo a riflettere tra poco, ma anche cesure.

Si resti ora nel panorama del sapere interno alle università. Questa istituzione nasce perché:

«il desiderio di conoscere è così grande e comporta un tale dinamismo, che il cuore dell'uomo, pur nell'esperienza del limite invalicabile, sospira verso l'infinita ricchezza che sta oltre, perché intuisce che in essa è custodita la risposta appagante per ogni questione ancora irrisolta» (FeR 17).

Ne ragionava anche Benedetto XVI in uno dei discorsi sopra citati: «la vera, intima origine dell'università stia nella brama di conoscenza che è propria dell'uomo» (15 gennaio 2018), compresa nel *nosce te ipsum* che i latini ripresero e svilupparono dai Greci. Affinché il gusto del sapere non diventi però né un fuoco di Prometeo né un figlio di Victor Frankenstein, la Chiesa insegna a governare questo desiderio e farne una via di ricerca di Dio. Per questo filosofia e teologia debbono procedere in unità, per non disperdere né disincarnare il pensiero.

Ricordava sempre Benedetto XVI a Praga:

«L'autonomia propria di una università, anzi di qualsiasi istituzione scolastica, trova significato nella capacità di rendersi responsabile di fronte alla verità. Ciononostante, quell'autonomia può essere resa vana in diversi modi. La grande tradizione formativa, aperta al trascendente, che è all'origine delle università in tutta Europa, è stata sistematicamente sovvertita, qui in questa terra e altrove, dalla riduttiva ideologia del materialismo, dalla repressione della religione e dall'oppressione dello spirito umano. Nel 1989, tuttavia, il mondo è stato testimone in maniera drammatica del rovesciamento di una ideologia totalitaria fallita e del trionfo dello spirito umano. [...] Con la massiccia crescita dell'informazione e della tecnologia nasce la tentazione di separare la ragione dalla ricerca della verità».

Questo passaggio descrive particolarmente bene quanto dicevamo sopra a proposito della storicizzazione del presente e ci offre l'occasione per aderire all'intento di valorizzare la ragione evitando ogni atteggiamento disperante nei suoi confronti; a elaborare al contempo una soluzione. La filosofia che ha voluto esaltare scienza e tecnica, lo scientismo e il materialismo, come anche l'atteggiamento post-moderno che ha rigettato le promesse illuministiche, non sono le uniche due soluzioni possibili. Il tema è impegnativo e possiamo dare solo qualche cenno, evidenziandone due aspetti: dapprima il problema dello statuto della conoscenza filosofica, se essa sia dotata di senso e renda possibile alla ragione attingere alla verità; in secondo luogo e in conseguenza, la qualità

del sapere scientifico e tecnologico, se esso sia in grado di offrire una riflessione di valore antropologico.

Veniamo al primo punto. La crisi dei fondamenti delle scienze a inizio Novecento ha costretto a ripensare la possibilità della scienza ad accedere alla conoscenza definitiva: la base induttiva degli asserti scientifici concepiva nel contesto neopositivista il principio di verificaione, profilando una conoscenza probabilistica frutto di una ragione specialistica ma parziale. I fondatori del circolo di Vienna escludevano dal novero delle proposizioni dotate di senso quelle metafisiche, portando inevitabilmente verso concezioni di tipo strumentalistico, relativistico e nel caso di Otto Neurath persino materialistico. Il principio di verificaione era il correlato filosofico della concezione operazionistica introdotta da Percy Bridgman nella fisica, che riduceva i concetti scientifici al metodo, ovvero al gruppo di operazioni impiegate per la loro misurazione. Tuttavia, mentre l'operazionismo, applicato alla fisica, aveva permesso di fondare la nuova fisica relativistica attraverso l'eliminazione di alcuni concetti "metafisici" come quello di spazio e tempo assoluto o di traiettoria, il verificazionismo applicato alla filosofia aveva portato i neopositivisti a escludere tutte le tesi filosofiche come prive di significato. Nello sviluppo storico della filosofia della scienza, queste posizioni hanno avuto un'eco profonda. Ma questi esiti storici del Neopositivismo non erano gli unici possibili dal punto di vista logico. Quando commentava gli sviluppi della meccanica quantistica, Karl Popper focalizzava il problema filosofico alla radice dello "scisma nella fisica"¹⁹: ovvero, fisica e realismo consumavano il loro divorzio nell'interpretazione di Copenaghen, a suo avviso soltanto una teoria epistemologica (ovvero come il soggetto conosce la realtà) e non una teoria fisica (ovvero capace di spiegare la realtà), sebbene basata su una base empirica. Popper denunciava la perdita del valore dell'oggettività, cercando di individuare nel falsificazionismo la via di uscita. La filosofia della scienza ha sviluppato in più direzioni la denuncia popperiana, riconoscendo altri modi di interpretare le istanze neopositiviste. Peraltro, non sono pochi ad aver detto che il Neopositivismo dal punto di vista logico non portava né al relativismo, né al materialismo, ma poteva essere compatibile con qualche forma di realismo (Agazzi²⁰) come il realismo ingenuo (Severino, nell'introduzione alla *La costruzione logica del mondo* di Carnap²¹). Oggi contro un'idea di sapere scientifico, stregua del riduzionismo soggettivistico o del giustificazionismo, si assiste alla

¹⁹ Cf. K. POPPER, *La teoria dei quanti e lo scisma nella fisica*, Il Saggiatore, Milano 1984 (tit. or.: *Quantum Theory and the Schism in Physics. From the Postscript to the logic of Scientific Discovery*, Routledge, London 2008).

²⁰ Mi limito a citare il recente E. AGAZZI, *L'oggettività scientifica e i suoi contesti*, Bompiani, Milano 2018.

²¹ Cf. R. CARNAP, *La costruzione logica del mondo*, a cura di E. SEVERINO, Fabbri, Milano, 1966.

rinascita di nuovi spazi per la metafisica. Spingendo a fondo questa opportunità, si sostiene che proprio la scienza è garanzia di realtà ogni volta che riesce a confermare i suoi risultati: le proprietà *intensive* di Galileo hanno un corrispettivo ontologico (in modo diverso, ad esempio, nel realismo delle proprietà o nel realismo delle relazioni), sebbene questo possa mutarsi nel corso del tempo e il livello ontologico della classe di enti descritti cambia. La realtà si fa conoscibile nella scienza, ma quest'ultima incorpora visioni del mondo e concetti filosofici insopprimibili, ai quali non si può negare una funzione effettiva. Si pensi solo che essi si esplicitano nello stesso formalismo matematico: la storia dei concetti di spazio e tempo e il modo di tradurli da Newton a Einstein, o la logica nella sua forma classica e poi nella sua formulazione quantistica, sono alcuni esempi.

Un secondo esempio riguarda un altro ambito filosofico che mette a tema scienza e tecnica, nelle sue risorse positive. Molti autori che mossero nel corso del Novecento attacchi e critiche contro la scienza e la tecnica, sottolineandone il potenziale potere distruttivo e antiumanistico, facevano parte della cosiddetta “filosofia umanistica della scienza”, come la definì Carl Mitcham nel 1994²². Si possono citare grandi nomi come Martin Heidegger, Hans Jonas, Arnold Gehlen, che pur nella loro finezza critica non avevano una formazione scientifica specifica e guardavano al fenomeno “tecnologia” come un qualcosa di indifferenziato e unitario, diffondendo un certo pessimismo. Negli anni Ottanta nacquero poi i *Science and Technology Studies*, basati su un approccio sociologico privo di ogni tipo di esame metafisico. Da qui seguirono ampie discussioni etiche²³ fino a registrare un sempre maggiore interesse di scienziati e filosofi che indagano e difendono il valore della tecnologia denunciandone i rischi, ma anche vedendo le opportunità. Un'equilibrata filosofia della scienza e della tecnologia è forse la premessa necessaria per decifrare il senso di scienza e tecnica e individuare proposte positive capaci di evangelizzarne i protagonisti e gli intenti. È importante ricordare che esiste una storia poco raccontata ma accaduta che iniziò con la *New Atlantis* (1624) di Francis Bacon, che vedeva nella scienza un'opportunità da mettere a servizio dell'uomo. Venendo al nostro tempo, fin da Wiener sono gli stessi scienziati a chiedersi come orientare in senso benefico la propria attività²⁴ e dagli spunti che essi fornirono occorre partire.

²² Cf. C. MITCHAM, *Thinking through technology*, Chicago University Press, Chicago (IL) 1994.

²³ Cf., ad esempio, R.C. SCHARFF - V. DUSEK (edd.), *Philosophy of Technology. The Technological Condition*, Blackwell, Malden, Oxford (MA) 2003 (2014²).

²⁴ Cf. N. WIENER, *Dio e Golem S.p.a.: un commento su alcuni punti in cui la cibernetica tocca la Religione*, Boringhieri, Torino 1967; Id., *The Human Use of Human Beings. Cybernetics and Society*, Free Association Books, London 1989. La trasformazione dell'uomo operata dalla tecnologia ha ricevuto diversi battesimi: dal *sembiante* di Vittorio Somenzi, all'*homo technologicus* di Giuseppe Longo, all'*infor*g di Luciano Floridi, l'intento comune è trovare una finalità etica e una dimensione ontologica e metafisica alla società tecnologica.

Questo esempio serve a dire che di fronte alle sfide culturali il filosofo e il teologo, ben lontani dallo scoraggiarsi, devono affinare le armi concettuali e inventare nuove sintesi, che abbiano a cuore la descrizione realistica del presente ma, dialogando con esso e con ciò che l'uomo di oggi può intendere e recepire, sappiano interpretarlo e orientarlo a possibilità costruttive. Per far questo occorre spesso porsi ben oltre la manualistica, poiché il pensiero è figlio della storia e spesso si solidificano categorie che sono state frutto di un contesto, ma sono inadatte all'oggi. In questa prospettiva si comprende bene quanto scriveva san Giovanni Paolo II in FeR 29: «non ogni verità che viene acquisita possiede lo stesso valore», poiché esistono varie forme di verità, ovvero filosofica, scientifica e religiosa. Il pensiero diventa così un cantiere aperto, capace di accogliere ogni sfida.

4. Prospettive metodologiche e di ricerca

La *Veritatis gaudium* volge a fornire alcune linee che possono ispirare una vera e propria metodologia per la ricerca universitaria (VG 4). Le richiamo commentandole brevemente.

- a) «criterio prioritario e permanente è quello della contemplazione e della introduzione spirituale, intellettuale ed esistenziale nel cuore del *kerygma*» per «scoprire in tutta la creazione l'impronta trinitaria»;
- b) Il «dialogo a tutto campo», non come una tattica ma come risposta all'esigenza di apportare un contributo reale alla crescita del sapere e della «coscienza umana universale»; in altre parole, riprendendo Benedetto XVI, un *logos* che crei *dia-logos*, capace di evangelizzare ogni ambito del sapere;
- c) Interdisciplinarietà e transdisciplinarietà, «esercitate con sapienza e creatività nella luce della Rivelazione». Gli studi ecclesiastici devono saper offrire una pluralità di sapere per cogliere la «ricchezza multiforme del reale» nella sua unità con l'intenzionalità storica e metastorica espressa in Cristo (cf. Col. 2,3). Non occorre una multidisciplinarietà che giustapponga i saperi, ma al contrario li sappia collocare «entro lo spazio di Luce e di Vita offerto dalla Sapienza che promana dalla Rivelazione di Dio»;
- d) Fare rete, non isolarsi, collaborare con istituzioni che in ogni parte del mondo promuovono gli studi ecclesiastici, ma anche dare vita a «centri specializzati di ricerca finalizzati a studiare i problemi di portata epocale che investono oggi l'umanità». Fare rete diventa occasione per rendere viva anche la Tradizione della Chiesa in ogni parte del mondo, senza «fare sincretismo» né far assorbire esperienze culturali e filosofiche particolari in altre; piuttosto, significa trovare la soluzione su «un piano superiore che conserva in sé le pre-

ziose potenzialità delle polarità in contrasto». È questo un suggerimento utile per comprendere la dinamica di un pensiero non complicato, ma complesso. La soluzione esiste ma sta su un piano superiore, che non nega né discrimina nessuno di quelli che hanno partecipato al processo ma valorizza ogni componente per creare nuova unità. Si coglie questo concetto anche leggendo un altro testo magisteriale quale *Amoris laetitia*, laddove per descrivere la realtà della coppia e della famiglia si ricorda ai coniugi che l'amore si costruisce se c'è «ampiezza mentale, per non rinchiudersi con ossessione su poche idee, e flessibilità per poter modificare o completare le proprie opinioni. È possibile che dal mio pensiero e dal pensiero dell'altro possa emergere una nuova sintesi che arricchisca entrambi» (AL 139)²⁵. Traslato nella dimensione ecclesiale, l'amore sponsale diventa l'amore comunitario. Come diceva Benedetto XVI al Collège de Bernardins:

«Possiamo esprimere tutto ciò anche in modo più semplice: la Scrittura ha bisogno dell'interpretazione, e ha bisogno della comunità in cui si è formata e in cui viene vissuta. In essa ha la sua unità e in essa si dischiude il senso che tiene unito il tutto. Detto ancora in un altro modo: esistono dimensioni del significato della Parola e delle parole, che si dischiudono soltanto nella comunione vissuta di questa Parola che crea la storia».

Gli ultimi passaggi sono un invito a trovare una strategia fattiva per resistere «alle potenze tecnologiche ed economiche che assoggettano sempre di più i sistemi educativi e strumentalizzano i valori umani, ma anche resistenza ai fondamentalismi che ricompiono e trascurano o ricusano la sospensione necessaria del giudizio»²⁶.

Un pensiero aperto, capace di interrogarsi su problemi nuovi senza rinunciare alle verità guadagnate in precedenza, è un pensiero in ricerca. Ho già avuto modo di illustrare in questa stessa università altri esempi di ricerca filosofico-teologica in relazione alle novità che la cultura odierna porta. Ne cito sinteticamente due. Il primo è tratto dal confronto diretto con la scienza: la fisica quantistica, la cosmologia, la biologia, la chimica suggeriscono continuamente nuovi scenari che spesso hanno ricadute dirette con la vita dell'uomo, sia concreta che culturale. A proposito di cosmologia, è nota la proposta del filosofo polacco e premio Templeton M. Heller di elaborare una teologia

²⁵ Cf. FRANCESCO, Esortazione apostolica postsinodale *Amoris Laetitia* (19 marzo 2016), disponibile all'URL: <http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html> (accesso 09.09.2018).

²⁶ P. CAPELLE-DUMONT (ed.), *Fiducia nella ragione. Conferenza inaugurale di Papa Benedetto XVI*, LUP, Città del Vaticano 2010, 6.

della scienza²⁷: laddove la cosmologia propone una matematica che descrive i primi istanti dell'universo tale che il tempo sia solo la derivazione di altre più fondamentali variabili, non ci sarebbe un vero "inizio" del tempo e filosofia e teologia dovrebbero approfondire la categoria del concetto di creazione, che non a caso è stato oggetto di studio lo scorso anno accademico nella nostra facoltà di filosofia. La teologia, di fronte alle sfide che la scienza pone, deve riprendere i suoi strumenti categoriali e, supportata dall'analisi filosofica, trovare nuovi approcci affinché resti ragionevole e coerente con quanto la scienza oggi propone. Un secondo esempio lo trarrei dalle ampie discussioni sulle questioni di genere. Personalmente ho potuto seguire più da vicino soltanto le implicazioni pedagogiche e le conseguenze scolastiche che causerebbe una mancata soluzione alle domande che la società pone. Al di là della liceità della domanda, le questioni di genere devono trovare soluzioni adeguate capaci di promuovere la reciprocità, non la complementarità, tra maschile e femminile; per adeguate intendo sia dal punto di vista giuridico, ovvero capaci di rispettare le richieste burocratiche e legali del suolo scolastico italiano, sia di recepire e analizzare la letteratura scientifica recente. Mai come in questo campo la necessità di "fare rete" e interpellare specialisti di ogni disciplina è il *passpartout* a una soluzione efficace. Si risponde così in modo "cattolico" alla domanda che il mondo laico pone²⁸.

Nell'esperienza culturale cattolica sono tanti gli esempi che si potrebbero elencare: la questione della teoria dell'evoluzione, la risposta di Giovanni Paolo II alla questione galileiana, etc... Ogni volta siamo posti davanti a un problema, lo si analizza e si cerca una via di soluzione, mantenendo fede al *kerygma*. Per la filosofia questo è vitale, poiché ogni sistema viene prodotto anche in relazione al tempo in cui viene formulato e ogni categoria e concetto è una sintesi storicamente situata da comprendere profondamente: prenderne coscienza rende possibile non solo creare nuovi approcci analitici e sistematici (es. Cassirer rispetto a Kant, il tomismo analitico rispetto a Tommaso d'Aquino), ma anche interpretare il passato in modo che sia stimolante per il presente (es. la proposta di una ontologia storica in Ian Hacking²⁹).

Qualcosa di analogo accade in teologia, in quanto studio degli eventi e delle parole in cui Dio si è comunicato in persona (cf. DV 2)³⁰. Questi dati vengono analizzati in relazione alle fonti scritturistiche e della Tradizione,

²⁷ Cf. M. HELLER, *Tensione creativa. Saggi sulla scienza e sulla religione*, a cura di M. ALFANO - R. BUCCHERI, Akousmata Orizzonti dell'Ascolto, Ferrara 2012; F. MARCACCİ, *Creazione e Cosmologia. Prospettive epistemologiche e opportunità speculative*, in *Aquinas* 59 (2017) 147-164.

²⁸ Mi permetto di rimandare all'esperienza illustrata in B. BAFFETTI - F. MARCACCİ, *Quando io non sono tu. Pensare e praticare una cultura del rispetto*, ETS, Pisa 2018.

²⁹ Cf. I. HACKING, *Historical Ontology*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2002.

³⁰ Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione *Dei Verbum*

quindi vengono interpretati per poter discernere le posizioni autenticamente cristiane elaborate nel corso della storia della Chiesa; in base al cambiamento del contesto, alcuni contenuti vanno ripresi e tradotti in modo che non vengano fraintesi, mentre altri possono risultare erronei a motivo di una visione unilaterale, nel senso che possono essere il frutto di un'erronea interpretazione umana, essendo l'uomo limitato e sempre esposto al peccato. È importante che tale discernimento venga fatto da un teologo davvero immerso nell'esperienza cristiana, poiché è solo l'esperienza della fede che rende possibile elaborare categorie significative, per comprendere e apprezzare la tradizione ricevuta e valutare quanto in essa è da credere, ripensare o abbandonare. Dopo questi passaggi, si può proporre una sintesi intellegibile ai credenti, in modo da rispettare e risultare in continuità con la propria tradizione, al contempo abile a rispondere alla sensibilità e ai problemi dell'oggi³¹.

Un ultimo aspetto è da rimarcare. In *Fides et ratio* viene dichiarato un duplice carattere della filosofia: da una parte il carattere di teoria e di conoscenza, capace di fornire un approccio sistematico al sapere che al contempo dimostra la necessità di fornire strumenti critici e analitici, sia sul piano storico che su quello teoretico. Dall'altra parte l'enciclica difende la natura sapienziale e spirituale della filosofia (FeR 64, l'uomo naturalmente filosofo), che conferisce a questa disciplina una dimensione antropologica del tutto speciale e universale. Volendo mantenere il binomio calandolo nell'indagine che stiamo svolgendo, occorre capire in che senso il sapere universitario possa fare del mestiere filosofico anche il bacino speculativo esistenziale da cui possa attingere ogni uomo. Se questa domanda può sembrare forzata o superflua qualora la ricerca filosofica sia impegnata nell'esame di temi strettamente antropologici, già quando si muove verso settori più specifici questa sensazione diventa meno sfocata: a cosa serve per l'esistenza dell'uomo comune studiare aramaico, arida critica letteraria, fenomeni di linearità dei sistemi dinamici, varianti storiche di geocentrismo? A nulla, all'uomo comune, a qualcosa forse allo studioso. E semmai solo al soddisfacimento di sue proprie particolari curiosità, propensioni, manie.

Provando a rendere meno banale quanto espresso, tale sensazione si svela meramente apparente perché chi svolge lavoro scientifico sa bene che anche indagando le problematiche antropologiche ci si deve attardare molto spesso

(18 novembre 1965), disponibile all'URL: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_it.html> (accesso 09.09.2018).

³¹ Cf. F. MARCACCI - S. SEGOLONI RUTA, *Chiesa inclusiva, una questione di metodo* (10 ottobre 2014), disponibile all'URL: <<http://www.lavoce.it/chiesa-inclusiva-una-questione-di-metodo/>>, (accesso 06.01.2019); S. SEGOLONI RUTA, *Il rinnovamento della teologia nel XX secolo a partire dal dettato conciliare*, in P. BENANTI - F. SCIURPA - S. SEGOLONI RUTA, *Un secolo di novità complesse*, Cittadella, Assisi 2013, 141-206.

su aspetti tecnici estremamente circoscritti, che non hanno dirette ricadute con problemi esistenziali. Il passaggio dalla filosofia praticata come professione e la filosofia ad usufrutto esistenziale riflette quando prima detto a proposito del pensare universitario. Dapprima, che non è possibile far scadere e, al contrario, va difesa una metodologia scientifica che innalzi il livello della ricerca in modo da rendere necessario il confronto continuo con la comunità scientifica internazionale realmente operante nei propri settori disciplinari, di modo che la crescita del sapere e della conoscenza cresca tra pari. La ricaduta esistenziale, a questo punto, può non essere immediata, ma proprio per questo essa ha più di un merito, in entrambe le direzioni a cui si rivolge la ricerca: verso il ricercatore, ha il merito di spronarlo a riprendere contatto con la realtà e mettere il suo sapere a servizio dell'uomo, vivendo con autentico spirito di servizio e non come un luogo egolatrivo dove manifestare soltanto se stesso; lo stimola inoltre a distinguere nella propria ricerca sapienza e saggezza, ricordando che la seconda non è inferiore alla prima, ma al contrario ha una natura pratica che spesso accelera gli stessi processi di apprendimento sapienziale (diceva Simone Weil, l'amore è luce per comprendere meglio la realtà). Nei confronti dell'uomo "filosofo naturale" che non pratica la filosofia di professione, chiama alla responsabilità di sensibilizzare le persone sul fatto che il pensiero non è mai neutrale e che comporta un impegno esistenziale; questo induce il ricercatore a sforzarsi per usare un linguaggio profondo ma chiaro, poiché non ci sono misteri intellettuali se non quelli di chi non vuole farsi capire esercitando poca "carità intellettuale", per usare un'espressione di Paolo VI; infine, e soprattutto, ricorda che "rendere ragione della speranza" non è un impegno teoretico, ma è ciò che rende vitale la ricerca intellettuale, audace la speculazione e ardente la passione per lo studio.

5. Conclusioni: osare conoscere per osare la gioia

La via della ricerca universitaria, se fautrice di un pensiero aperto e quindi non chiuso ideologicamente, è una via appassionante, mai conclusa, sempre ricca di novità. È stato detto che la *Fides et ratio* offre un messaggio sull'importanza della ragione e dello studio della filosofia «coerente e incisivo», «prudente e delicato»³². Ammonisce di valorizzare la ragione senza sopravvalutarla (FeR 20). Per questo avvalora tre regole affinché la ragione possa esprimere al meglio la propria natura:

a) tenere conto che la conoscenza dell'uomo è un cammino che non ha sosta;

³² P. CAPELLE-DUMONT (ed.), *Fiducia nella ragione*, 6.

- b) tale strada non si percorre con l'orgoglio di chi pensa di aver fatto una conquista personale;
- c) riconoscere il dono di Dio in ogni cosa.

Un commento sul primo punto. Il cammino della conoscenza accoglie l'invito a passare dal «fenomeno al fondamento» (FeR 83), spingendo verso una direzione metafisica che porti il pensiero al di là della sola esperienza. Scriveva ancora Giovanni Paolo II: «è necessario che la riflessione speculativa raggiunga la sostanza spirituale e il fondamento che la sorregge». Tale fondamento non ha un carattere materiale, intendendo con materia ciò mediante cui si costruisce il sistema. Esso non è neanche una particolare soluzione teoretica, ma un pensiero aperto alla metafisica. Questo movimento del pensiero sgorga da una tensione interna all'essere umano, probabilmente un agone, poiché il pensiero è parte dell'umano in cammino verso Dio. Anche la mente si apre alla contemplazione, e in quel momento lascia andare tutto. Questo desiderio conferisce energia alla ragione, che già senza fede può accedere a conoscenze profonde: non a caso già Orazio affermava che «I buoni hanno avuto in odio il peccato per amore della virtù» (*Lettere*, I,16,52). Il *plus* della fede accresce la tensione verso il fondamento, invitando la ragione a non fermarsi a nessun sistema; ogni genere di costruzione, leggiamo nel Vangelo, ha un tempo. «Mentre usciva dal tempio, uno dei suoi discepoli gli disse: “Maestro, guarda che pietre e che costruzioni!”. Gesù gli rispose: “Vedi queste grandi costruzioni? Non sarà lasciata qui pietra su pietra che non venga distrutta”» (*Mt* 13,1-2).

Veniamo al secondo punto. Per avere il coraggio di aprire nuove piste è importante andare oltre la dicotomia pensiero debole *versus* pensiero forte. Serve piuttosto un pensiero umile, privo di rigidità ma forte della certezza di giungere alla verità, un pensiero che ha l'entusiasmo sempre nuovo tipico dei bambini, ma l'esperienza e la professionalità dei maestri. In questo modo nell'ambiente universitario ricercatori e studenti potranno lavorare insieme, nella comune ricerca della verità ma con atteggiamento critico e collaborativo. Scriveva Karl Jaspers:

«L'università ha il compito di cercare la verità nella comunione di ricercatori e studenti. [...] L'università è sì una scuola, ma una scuola speciale. In essa non si deve soltanto fare lezione, ma far partecipare gli studenti alla ricerca e, tramite ciò, farli pervenire ad una formazione scientifica che sarà determinante per la vita. Secondo questa idea, gli studenti sono pensatori autonomi e responsabili di se stessi, liberi nell'apprendere e capaci di seguire criticamente i loro docenti»³³.

³³ K. JASPERS, *L'idea di università*, Mimesis, Roma 2017, 6 (tit. or.: *Die Idee der Universität*, Springer, Berlin - Heidelberg 1946).

John Henry Newman progettava le lezioni universitarie come il momento in cui lo studente *apprende* un metodo per *apprendere*, in modo che singole nozioni facessero respirare l'ampiezza di un contesto sapienziale e culturale³⁴. In questo modo ogni confronto tra i sistemi di pensiero, sia per quegli studenti che diventeranno ricercatori sia per quelli che non frequenteranno più le aule universitarie, sarà pronto al dialogo. L'obbiettivo non è giungere a un irenismo speculativo privo di nerbo, bensì comprendere più a fondo la verità, orientati a quel «*Quaerere Deum* – cercare Dio e lasciarsi trovare da Lui: questo oggi non è meno necessario che in tempi passati»³⁵.

Venendo al terzo punto, come può il pensiero aiutare a riconoscere Dio in ogni cosa? Abbiamo descritto la tensione della ragione spinta dal desiderio che la fede le imprime. Eppure, una fede cieca e non governata rischia fondamentalismi. Le ragioni del cuore di Pascal, che aprono l'esercizio della razionalità per non impoverirla, potevano essere menzionate perché a farlo era un uomo impegnato a governare profondamente le ipotesi assunte di fronte al mistero. *L'esprit de geometrie* termina con la ricerca intuitiva dei principi, che sono congetturali a motivo della natura della conoscenza. Così, la sua propensione alla ricerca scientifica, costruiva la dinamica speculativa entro cui comprendere la relazione con il mistero di Dio, culmine della ricerca dell'*esprit de finesse*. «L'amore rende intelligenti e si sostiene con l'intelligenza»³⁶, intelligenza che ha tutte le connotazioni dell'umano. Proprio nell'umano culmina la grandezza di Dio, un umano che assume il volto di Gesù Cristo. «Tutti coloro che hanno preteso conoscere Dio e provarlo senza Gesù Cristo avevano solo prove impotenti»³⁷. Si può quindi, sulla scorta del percorso pascaliano, promuovere un umanesimo concreto e di trascendenza, che metta al centro l'Incarnazione³⁸. Se oggi per essere credibili, in ogni ambito, occorrono competenze specifiche di alto livello, qualsiasi competenza non sarà mai in grado di esaurire il mistero di fronte al quale la ragione si verrà a trovare (cf. FeR 13, *La ragione dinanzi al mistero*).

Così «lo stesso e identico Dio, che fonda e garantisce l'intelligibilità e la ragionevolezza dell'ordine naturale delle cose su cui gli scienziati si appoggia-

³⁴ Cf. R. CELADA BALLANTI - L. MAURO (edd.), *L'idea di università tra passato e futuro*, De Ferrari, Genova 2012.

³⁵ BENEDETTO XVI, *Discorso in occasione dell'incontro con il mondo della cultura al Collège des Bernardins*.

³⁶ B. PASCAL, *Opuscoli e scritti vari*, a cura di G. PRETI, Laterza, Bari 1959, 17.

³⁷ ID., *Pensieri*, a cura di P. SELLIER, Città Nuova, Roma 2003, 167.

³⁸ Cf. COMITATO PREPARATORIO V CONVEGNO NAZIONALE DELLA CHIESA ITALIANA, *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo. Traccia del V Convegno Ecclesiale*, (Firenze, 9-13. 11. 2015), disponibile all'URL: <<http://www.firenze2015.it/wp-content/uploads/2014/12/Traccia-Firenze-2015-web.pdf>> (accesso 06.01.2019).

no fiduciosi, è il medesimo che si rivela Padre di nostro Signore Gesù Cristo» (FeR 34). Questo passaggio contiene una soluzione speculativa importante. Quando la filosofia guarda ai sistemi di pensiero che sono stati prodotti nella storia o ai sistemi scientifici che descrivono i fenomeni naturali ha in mano strumenti che esprimono una razionalità storicamente espressa. Ma dietro questa razionalità mutevole vi è ciò che segna in maniera non mutevole la realtà: l'intelligibilità della realtà medesima, oggetto di studio e di ricerca infinito, sfida continua e sempre nuova perché di risultati parziali. La datità della natura, il suo contenuto intellegibile resta per la ragione un punto di partenza; la ragione irrorata dalla fede può scorgervi la firma di Dio che la ama, che la mette di fronte a una natura donata per essere compresa. Il processo di comprensione avviene mediante le categorie logiche e ontologiche della realtà, o mediante le forme trascendentali del soggetto, o mediante l'intenzionalità, e così via a seconda del sistema filosofico proposto. Come si legge in *Fides et ratio* è legittima la pluralità di posizioni. Eppure, tutte muovono dalla possibilità di comprendere e dall'intrinseca intelligibilità del mondo, mai conclusa e sempre possibile. Un processo sempre in atto, che anziché suscitare *tristitia* induce al *gaudium*: la scoperta della ragione *in itinere* diventa constatazione di un dono ricevuto, così la natura diventa il creato. Scoprire questo dono apre alla contemplazione e rende la verità un'esperienza gioiosa. D'altra parte, comprendere non fa crescere la fede, ma fa crescere l'amore aggiungendo motivi per amare (ed amare meglio) Dio, così da avere più fede. È forse questo il punto imprescindibile di ogni convergenza tra ragione e fede e il punto di abbrivio del loro dialogo.

«È appunto perché ho imparato a conoscere i mistici che un mistificatore non può farmela. I mistici veri non nascondono i misteri: li rivelano. Pongono le cose in piena luce; e quando avete visto, rimane un mistero. Ma i mistificatori nascondono la cosa nell'oscurità e nell'incertezza, e quando la trovate, è una meschinità»³⁹.

Flavia Marcacci
f.marcacci@pul.it
Pontificia Università Lateranense
Piazza san Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

³⁹ G.K. CHESTERTON, *L'incredulità di padre Brown*, S.A.S - Paoline, Milano 1953, 54-55.

IL PENSARE TEOLOGICO NELL'AMBITO DELL'UNIVERSITÀ

*Massimo Epis**

L'esercizio dell'*intellectus fidei* all'interno dell'istituzione universitaria, ch'è per vocazione luogo di elaborazione di pensiero, deve dedicare particolare cura alla precisazione del metodo con il quale orienta e sviluppa la propria ricerca, sviluppando la sua indagine nell'orizzonte della questione veritativa¹.

1. Verità e soggetto

L'appello alla verità non gode di buona fama. Anche se diffusa è la preoccupazione per il dilagare delle notizie *fake*, capaci di muovere consensi sulla base di una oculata distorsione dei fatti, nondimeno, quando viene messa a tema la questione della verità, il dibattito pubblico sembra oscillare tra una sospettosa diffidenza ed una pacifica resa. Quanto alla diffidenza, sulle ragioni di rilievo teorico vediamo prevalere motivazioni di ordine socio-politico. Enorme è l'impatto sull'immaginario comune esercitato dai fondamentalismi, interpreti aggressivi e violenti di una verità che non ammette la sfida del confronto, perché mira solamente ad imporsi, specialmente quando si ammanta di una simbolica religiosa, la quale coinvolge gli ideali radicali dell'ordine sociale e il destino complessivo della storia degli uomini. Di fronte all'oscurantismo della coercizione, chiunque riconosca dignità alla libertà dei singoli individui non può che appellarsi ad una tolleranza di principio indifferente ad ogni rivendicazione veritativa (come se l'unica verità degna di consenso fosse il principio di "tenersi a distanza" dalla verità). Viene così rafforzandosi il pregiudizio che,

* Docente Ordinario di *Teologia fondamentale*, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - Milano.

¹ Per una teologia ed una filosofia che non si riducano ad offrire elaborazioni "di consumo" – come auspicato nell'intervento di F. Marcacci –, si deve raccogliere l'indicazione formulata da G. Salmeri: urge occuparsi della verità "in quanto verità", avendo consapevolezza delle mutazioni che investono la concezione stessa dell'umano dell'uomo.

almeno nello spazio pubblico, la bandiera della verità debba essere ammainata, per lasciare libero corso all'insindacabile opzione privata.

Analoga disaffezione nei confronti della verità – considerata ideale per mondi piccoli e menti provinciali – potrebbe persino celarsi dietro l'invito ad assumere un *modus operandi* dialogale, raccomandato dall'inarrestabile moltiplicazione dei punti di vista e dalla frammentazione dei saperi. Qui raggiungiamo la posizione di coloro che teorizzano la necessità di una resa. Il variegato pensiero filosofico contemporaneo trova convergenza nell'obiettivo di decostruire il razionalismo che alligna nella pretesa di raggiungere e adeguare il fondamento di tutto ciò che è reale sul piano di un sistema della ragione². In questa sede non importa verificare storiograficamente quanto l'ideale tracciato trovi corrispondenza nella posizione hegeliana. Degna di nota è la contestazione della postura filosofica che attrae l'effettività della vita sul piano riflessivo-concettuale, sacrificando la drammaticità dell'esistenza.

Senza soffermarci sulle singole posizioni decostruttive, mette conto segnalare due orientamenti contemporanei, i quali si pongono come agli antipodi, ma che proprio nella loro polarizzazione suggeriscono la direzione di un compito da riprendere. Da una parte annoveriamo un modello prospettivistico, che in nome della particolarità storico-soggettiva di ogni significato confina asintoticamente l'ideale della verità, aprendo ad una accezione di pluralismo che con difficoltà contempla la possibilità di un vero *dia-logos*, giacché muove dal presupposto – più o meno tacito – dell'in-differenza delle rispettive posizioni. Rimarrebbe viva semmai l'esigenza di una contrattazione, volta a comporre gli interessi delle parti, tenendosi però a distanza da ogni conclusione assertiva.

A rimedio di una risoluzione soggettivo-biografica di ogni discorso abbiamo, di contro, la riproposizione di un pensiero capace dell'universale, raggiunto sul piano di una argomentazione rigorosa. Nella linea del pensiero analitico la questione della verità trova riformulazione sul piano della giustizia, della correttezza formale del discorso. Anche quando approda all'evidenza di "Dio", raggiunge un contenuto che mantiene il suo valore a prescindere dall'effettività storica. Ora, concesso che non si possa rinunciare alla chiarezza logico-epistemica (la sfiducia nei confronti della ragione speculativa aprirebbe infatti ad una ambigua dispersione dei significati, esponendoli alla manipolazione), la verità può essere adeguata dal canone logico-epistemico dell'incontrovertibile³? L'universale raggiunto per astrazione vale per tutti a prescindere da

² Circa gli ascendenti moderni di un sistema della verità come rappresentazione (*Vorstellung*) ci si può utilmente confrontare con le riflessioni proposte da V. Holzer.

³ L'interrogativo può essere riproposto in questi termini: la qualità sapienziale dell'investigazione teoretica ne inficia il rigore o ne determina la portata realistica?

ciascuno, perché la storicità effettiva viene posta *ad extra* dell'asse veritativo del discorso. Notevole è il fascino di una verità "da sapere", per un soggetto chiamato a interpretare un ruolo semplicemente rappresentativo-spettacolare. Considerazioni analoghe si possono estendere al modello naturalistico, il quale, seppur in chiave biologico-evolutiva, ripropone un modello cosmologico di spiegazione della realtà.

Confrontando sinotticamente i due orientamenti sommariamente illustrati è riconoscibile un dispositivo comune (la comprensione della verità e del soggetto nel quadro di una disgiunzione), rispetto al quale è possibile delineare un compito da svolgere. Nell'orientamento prospettivistico si dà un soggetto *senza* (separato dalla) verità; nell'orientamento logico-epistemico si dà una verità *senza* il (a monte del) soggetto. Benché necessario, per un modello teorico che superi la disgiunzione tra la *quaestio veritatis* e la *quaestio hominis*, non è sufficiente un rinvio generico all'esperienza. Detto in positivo, a mo' di tesi programmatica, si tratta di precisare, in rapporto alla costituzione della verità dell'esperienza, il ruolo determinante dell'attuazione della soggettività, compresa nella sua unicità⁴.

2. Le condizioni veritative di esercizio della razionalità⁵

Pare istruttivo un confronto preliminare con le procedure di tipo empirico-sperimentale, delle cui applicazioni tecniche beneficiamo in misura ampia e irrinunciabile. Un certo ideale scientifico dell'oggettività, nell'auspicata neutralità dell'osservazione, opera una legittima astrazione all'interno di un processo conoscitivo originariamente complesso, dacché ogni rilevamento è incastonato nel dinamismo del senso⁶, come si evince dall'esame delle condizioni di attivazione di ogni ricerca, così come del suo svolgimento e della comunicazione dei suoi risultati. Il chiarimento filosofico di tale dinamismo non mira a predeterminare i contenuti del senso, ma ad esplicitare (mediante un'analisi eidetica) le invarianti

⁴ In rapporto a questo obiettivo l'eredità del pensiero moderno è imprescindibile. Però se ne deve riconoscere il debito nei confronti delle grandi speculazioni medievali. Nello scandaglio del nesso originario tra le istanze della verità e dell'unicità è possibile intercettare e precisare ciò che in *Fides et ratio* viene designato come l'ordine *sapienziale* della verità.

⁵ La teologia non può prevaricare sulla filosofia. Però non deve rinunciare ad essere propositiva. Lo può fare soltanto a condizione di sviluppare un discorso rispettoso dell'autonomia dell'investigazione filosofica. Per riprendere una formula proposta da L. Messinese, si tratta di svolgere «una dottrina rigorosa dell'esperienza».

⁶ Nella tesi neopositivista si cela un realismo ingenuo, perché, come si legge nel contributo di F. Marcacci: «La realtà si fa conoscibile nella scienza, ma quest'ultima incorpora visioni del mondo e concetti filosofici insopprimibili». Un realismo senza il soggetto rimane acriticamente chiuso in un costrutto.

della sua costituzione, all'interno di quello che la filosofia husserliana denomina *a priori di correlazione*, tra l'intuizione sensibile (è il livello della datità) e il conferimento di significato da parte della coscienza.

Forma elementare e fondante la correlazione è la percezione sensibile, la cui portata non si riduce alla stimolazione sensoriale misurabile, perché si istituisce nella fisicità della *carne*. La distinzione tra corpo (*Körper*) e carne (*Leib*) non è da intendere come una separazione; piuttosto segnala la condizione di passività entro la quale la sensazione si accende. Nel momento sorgivo dell'esperienza viene alla luce un subire ch'è già forma dell'agire, perché ciò che il soggetto riceve viene intenzionato da un apprezzamento qualificato dal corpo proprio. Nell'ampio spettro del tatto viene alla luce una differenza che oppone resistenza ad una spiegazione deterministica dell'esperienza. Ogni percezione ha la consistenza di un duplice riconoscimento, perché nella percezione sono contestualmente in azione la realtà sorprendente e la soggettività senziente, nel medio della carne.

Luogo archetipale in cui si genera la percezione è l'esperienza di un corpo come il mio ma che non sono io, quindi di una realtà che si presenta animata, ma il cui principio di animazione viene riconosciuto come differente da me: come soggettività altrà. L'appaiamento delle soggettività è condizione preliminare dell'empatia e varco per fare esperienza del mondo, cioè della realtà che non può essere scambiata per un prolungamento della mia corporeità, dacché si presenta differente da me e da altri dandosi a conoscere ad entrambi. Il disriconoscimento della realtà di altri e del mondo preclude l'affermazione dell'io come un sé. Di qui l'istanza di rispetto che origina da me e da altri, benché né io né altri possa arrogarsene l'origine; nemmeno l'altro che mi genera, perché, dal momento in cui ciascuno è, il generante non può trattenere per sé il principio immanente a me e ad altri della mia e altrui autonomia. Nel plesso di questi legami la dinamica del riconoscimento esibisce una qualità morale. Il riconoscimento della mia originalità in rapporto a quella di altri non è una mera presa d'atto, perché è già gravida di una rivendicazione: il mio esserci – così come quello di altri – chiede di essere riconosciuto in sé – per dirla kantianamente –, come un fine e mai come un mezzo. Di contro abbiamo l'ideale della fusione, il quale lega l'affermazione dell'io al superamento/negazione della differenza di altri.

Ora, all'interno della insuperabile relazione di alterità, nel medio essenziale della carne, si manifesta una ingiunzione nella quale ne va in modo radicale dell'unicità di ogni soggetto. È l'intimazione a decidere di sé. Si tratta di una ingiunzione che rimane indisponibile – infatti non può essere sospesa – e investe me come “proprio io” (l'ipseità). Lo si rileva nella qualità intransitiva di ogni attuazione del soggetto: qualunque determinazione assuma in rapporto

ad altri e al mondo, la decisione ricade sul soggetto stesso: ne va di lui (anche l'omissione è una figura dell'azione che plasma l'identità personale). È in rapporto a questa intimazione che trova fondamento la temporalità dell'esistenza personale. Si tratta di un vincolo esperito come immanente e non indotto (in questo senso è autonomo), che trascende le possibilità personali, perché le investe tutte proprio nell'atto nel quale esse conferiscono a tale imperativo una significazione effettiva. Sotto questo profilo, il nichilismo appare come declinazione derivata – non originaria – dell'esperienza, sebbene il superamento del nichilismo non avvenga deduttivamente.

In rapporto a questa eidetica del senso, quale figura della verità viene in evidenza? L'ideale teoretico-speculativo dell'evidenza viene ricompreso nel quadro di una manifestazione corporea e interpersonale che dispiega il suo primato nel suscitare una responsabilità: l'antecedenza della verità conferisce all'esistenza un tratto fondamentale di responsorialità, la cui rilevanza e il cui destino, però, non possono essere determinati a monte della manifestazione e della decisione che la manifestazione disponibile autorizza. Non si può nemmeno escludere la possibilità che lo scoprirsi posti in una condizione responsoriale venga decifrato come una minaccia per la propria unicità («una beffa prima di incominciare?!»).

La distinzione epistemologica tra soggetto e oggetto appare come una legittima semplificazione di una relazione che in origine non è dicotomica, perché la precedenza della manifestazione assume i tratti di una convocazione autorizzante⁷. La differenza della verità non è da intendere secondo un modello di semplice esteriorità, perché pone nella necessità di decidersi per essa decidendo di sé. È una figura implicativa o testimoniale dell'evidenza. Ne abbiamo (dolorosa) riprova nell'esperienza del male, nell'indignazione che reclama la tutela dell'unicità personale a fronte di una ferita percepita come ingiusta o sproporzionata.

A priori non è possibile determinare il significato di questa implicazione, perché la verità che si manifesta come condizione dell'attuazione del soggetto dispiega il significato della sua indisponibilità nel ri/dis-conoscimento del soggetto libero. La prospettazione di una verità come “da fare” può certo alimentare la nostalgia (ne abbiamo riscontro nelle variegate strategie di occultamento o di fuga dalla libertà) per una figura dispotica della verità, la cui affermazione coinciderebbe con il superamento dell'ipseità, mia e di altri. Di principio, l'effettiva eventualità di questo esito non può essere esclusa (ne dà riscontro la letteratura tragica).

⁷ Il soggetto non è mai semplicemente «colui che si pone domande», perché l'interrogazione origina da una esperienza, qualificata da una decisione soggetta ad una intimazione, nella quale ne va dell'io come un sé.

Dall'analisi sin qui svolta si possono evincere le condizioni qualificanti la sintesi dinamica della verità implicativa dell'ipseità personale. La prima riguarda la gittata effettiva dell'attuazione libera sempre connotata da una ingiunzione: si tratta di un'attuazione totalizzante, perché intenziona il soggetto nella sua integralità, fondandone l'irriducibile temporalità, che si sporge sul significato della sua origine e del suo compimento. Il nome di "Dio" si rende disponibile al pensiero filosofico non solamente come la conclusione argomentativa al principio ultimo di una finitezza che non può vantare autoconsistenza; quanto piuttosto come la designazione di quella alterità, non meno che libera, in relazione alla quale la mia unicità trova la sua origine e il compimento sperato. La questione di Dio si pone al centro dell'esperienza nel suo essenziale profilo morale.

La determinazione radicale e autentica del desiderio che origina dalla ipseità di ognuno è la speranza di essere ospitati in una relazione che custodisca la mia unicità nel vincolo indissolubile a quella di altri. Per quanto possa apparire utopica, questa speranza trova effettiva anticipazione in ogni realizzazione della giustizia, il cui tratto inconfondibile è la fraternità, ovvero la disposizione generativa della libertà, quale si concreta in ogni gesto che dichiara: "voglio che tu sia!". Di qui è possibile, sul piano filosofico, smascherare come idolatrica ogni strategia di realizzazione autarchica della libertà.

3. *Il logos dell'Evento*

Se si cerca una ragione per credere, si dà nell'evento di Gesù. La teologia cristiana origina dalla fede autorizzata dall'evento cristologico e ne mostra sul piano critico-argomentativo le condizioni di universalità. È istruttivo che la comunità cristiana abbia sempre respinto la risoluzione gnostica del *kerygma*, senza rinunciare a misurarsi con la concettualità che permeava l'ambiente della sua missione, come già accadeva nelle scritture mutate da Israele. Si potrebbe dire che, senza indulgere a risoluzioni razionalistiche dell'*intellectus fidei*, i cristiani hanno ritenuto essenziale farsi carico del rilievo filosofico della loro fede e, conseguentemente, del rilievo scientifico del sapere teologico.

Proprio perché ciò che ha ragione di fondamento per la teologia cristiana non è un'inferenza metafisica, ma la testimonianza di Gesù di Nazareth (nell'economia di parole ed opere, quindi nella drammatica di una vita) che trova nella scrittura biblica la sua attestazione normativa, nella ricostruzione dell'iter genetico della fede apostolica e delle condizioni obiettive della sua accessibilità, l'interrogativo critico fondamentale concerne la verità della Scrittura e le metodologie atte a verificarne l'affidabilità. La contrapposizione tra esegesi

critica ed ermeneutica della fede, prima che una questione confessionale, è il sintomo di una lacuna sul piano teoretico: il criterio della neutralità come indice di imparzialità deriva da una concezione positivista della verità storica, che oblitera l'essenziale mediazione antropologica nella costituzione di ogni "fatto" e propone una concezione strumentale del testo.

Sul piano contenutistico, il senso offerto dal *kerygma* si concentra nel Crocifisso risorto, ovvero nell'oblazione che Gesù ha fatto della propria vita – il *logos tou staurou*; cf. *1Cor* 1,18 –, in nome di una verità di Dio – il Regno, nel segno della giustizia e della grazia – radicata in una inaudita confidenza filiale. Nella Pasqua di Gesù la condizione responsoriale dell'esistenza di ogni uomo scopre di essere ammessa in una alleanza definitiva, perché la morte – ch'è la riserva posta ad ogni progettazione incarnata e interpersonale della nostra libertà – viene riscattata all'interno di una relazione (trinitaria) che si rivela essere il segreto dell'Origine e del Compimento della storia. I cristiani non prendono a prestito la nozione di "Dio" da una elaborazione teorica per sovrascriverle l'immaginazione biblica. Piuttosto riconoscono che "Dio" è Gesù perché è nella sua vita e nella sua morte che la nostra vita e la nostra morte non soccombono semplicemente ad una legge evolutiva, perché si scoprono incastonate in una vocazione filiale⁸. La nostra esistenza scopre in Gesù Cristo di essere custodita anche nella morte nella sua unicità (la resurrezione è della carne), nel quadro di una fraternità ricreata (la Gerusalemme celeste). Nell'intenzionalità che Gesù conferisce alla sua missione ed alla sua obbedienza fino alla morte l'ingiustizia, in tutte le sue forme, può essere nominata come "il peccato del mondo" che fa esperienza della redenzione.

Nel Crocifisso risorto trova compimento la concezione della vita umana e del cosmo come creazione, cioè come suscitazione di una alterità reale, non riassorbita nell'Uno-Tutto. L'incondizionatezza della Grazia non deve essere pensata nel modello dell'effrazione soprannaturalistica, perché chiama a partecipare alla sua generatività. Ne discende una concezione drammatica della salvezza, opera di un Dio che si propone *nell'*effettività dei nostri vissuti, esponendosi al rischio del rifiuto. L'interrogazione legata all'esperienza del male – vera *crux interpretum* – non accede a semplicistica soluzione; anzi, viene ponderata su di un piano ontologico, perché nell'evento di Gesù la verità dispiega il proprio senso ponendo un legame indissolubile alla determinazione alla nostra libertà, anche quando fallisce. La figura dell'assolutezza che il Crocifisso risorto rivela non è dispotica, perché ospita le determinazioni

⁸ Non c'è pregiudizio nei confronti delle potenzialità argomentative del pensiero che muove dalla finitezza ed inferisce le ragioni ultime della sua datità. Si vuol piuttosto pensare la forma propria della singolarità umana in rapporto alle condizioni del suo compimento.

effettive della nostra libertà, conferendo rilievo escatologico alla temporalità umana. Ciò che rimane in-condizionato e in-disponibile è la sua decisione di essere a-favore-nostro. Chiunque si decida per uno stile oblativo come il suo («voglio che tu viva e in questo mio desiderio sono disposto a impegnare la mia stessa vita») entra nel suo destino. In questo senso l'unicità di Gesù non è totalitaria, ma ospitale.

Anche chi non si risolve nel cammino della sequela di Gesù, in nome della fedeltà all'umano è chiamato alla cura della qualità spirituale dell'esistenza, ovvero alla valorizzazione di ogni forma di responsabilità, *in primis* quella politica, vincendo l'indifferenza all'oblio delle forme morali della vita. Nell'apologia di ciò che è umano dell'uomo appare evidente che una libertà che si ripiegasse narcisisticamente tradirebbe sé stessa.

La circolarità asimmetrica che *Fides et ratio* ritiene qualificante il rapporto tra teologia e filosofia non è che la versione epistemologica di un reciproco interesse, tra una filosofia conforme alla sua indole sapienziale ed una teologia che prende parola dalla fede che sboccia nell'incontro con un Dio che sposa la causa dell'uomo⁹.

Massimo Epis
epism@ftis.it
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale
Piazza Paolo VI, 6
20121 Milano

⁹ L'autonomia della filosofia risponde (anche) ad una esigenza intrinseca alla teologia: l'interrogazione sulla verità è imprescindibile, in quanto relativa alla consistenza dell'antropologico nell'evento di Dio. «Una leggenda rabbinica favoleggia di un fiume in terre lontane, un fiume così pio che durante il sabato cessava di scorrere. Se in luogo del Meno attraverso Francoforte scorresse quel fiume, senza dubbio tutti quanti gli ebrei di Francoforte osserverebbero scrupolosamente il sabato. Ma Dio non opera tali segni. Egli ha palesemente orrore della inevitabile conseguenza: che in tal caso proprio i meno liberi, i timorosi e i meschini diverrebbero i "più pii". E, si sa, Dio vuole per sé soltanto uomini liberi» (F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, a cura di G. BONOLA, Vita e Pensiero, Milano 2005, 274).

UNA RAGIONE PER CREDERE: *FIDES ET RATIO* VENT'ANNI DOPO

CONCLUSIONI

*Gianluigi Pasquale**

Approntare delle *Conclusioni* a un Convegno Internazionale di così ampio e alto respiro potrebbe essere interpretato come un “azzardo” teoretico oppure un titanico tentativo di imbrigliare contenuti e contributi all’interno di uno schema interpretativo precostituito. Non è, certo, esattamente questa la nostra intenzione, quanto, quella, invece, di rendere un servizio all’unità dei saperi e dei contenuti che sono via via emersi durante questi due giorni. Quattro sembrano essere le coordinate teoretiche alle quali corrispondono altrettanti punti con i quali vogliamo strutturare una proposta conclusiva, con il solo intento di non fermarsi e di continuare a cercare ancora. Li elenchiamo: 1) il recupero di alcune intuizioni – diciamo pure – “profetiche” incapsulate nella più lunga Enciclica firmata da San Giovanni Paolo II nella Festa dell’Esaltazione della Santa Croce vent’anni fa, *Fides et ratio*, ma che, appunto, sono rimaste (ancora) non del tutto esplorate; 2) il «ciò di cui si parla», rispetto a vent’anni or sono ha certamente subito un processo di metamorfosi quando oggi utilizziamo termini quali *ratio*, “uomo”, “*destinatario* della Rivelazione”, semantemi che dovrebbero provocare *la fede*; 3) un “punto di fuga” per un ripristino rinnovato dei rapporti tra “fede” e “ragione” sembra rintracciarsi nell’universale cristologico innestato nelle condizioni di possibilità della storia, ovvero nel volto dell’*ecce homo* che, osservandoci, *ci* provoca a pensare sul presente e guardando al quale desideriamo salvarci; 4) “fede” e “ragione” si coniugano oggi meglio tra di loro se “tarati” in modo sapienziale. In uno sforzo di massima sinteticità, allineiamo meglio questi quattro punti alle Relazioni e, quindi, facciamoli “brillare” – non solo il Tedesco – parafrasando Hegel (1770-1831) –, ma anche la lingua italiana possiede verbi impareggiabili e intraducibili – in quattro *Conclusioni*.

* Docente incaricato di *Teologia*, Facoltà di Teologia, PUL.

1. Fides et ratio vent'anni dopo: un'enciclica con "molto da scoprire"

"Molto da scoprire". Non credo sia un'affermazione esagerata. Vent'anni fa la ricezione immediata di quest'*Enciclica* si dipanò piuttosto tra lo spartiacque di un'accettazione entusiasta *ad intra* (ecclesiale) e un'ermeneutica critica (*ad extra*) a motivo dello *specimen* di forte interdisciplinarietà di cui gode, dimenticandosi che all'interno dei rapporti tra fede e ragione San Giovanni Paolo II intendesse innanzitutto valorizzare l'uomo *libero e responsabile* dinnanzi a Dio muovendo dall'esperienza che egli *ne* fa – magari per contrapposizione – essendo proprio il credere l'atto performativo più qualificate che l'uomo può compiere come "uomo umano". Per questo l'Enciclica ribadiva e ribadisce la necessità di una teologia e di una filosofia "di ricerca", tutt'altro che "di consumo", in cui la questione della verità sia attenta sia al momento oggettivo del mistero della Rivelazione, come pure a quell'ermeneutico nella valorizzazione appropriata del *destinatario* che oggi sono soprattutto l'uomo e la donna adulti nati nella "generazione zero", affinché la verità della Rivelazione possa essere trasmessa *comprensibilmente* grazie anche al contributo di culture altre, oltre a quella europea (FeR 72).

2. "Ragione", "nuova epistemologia delle scienze", "uomo credente"

La domanda centrale dell'intera *Enciclica* inerisce senza dubbio al concetto di verità, superando, però il *duplex ordo cognitionis*, il quale interessava sia la cifra teologica del poter conoscere Dio che si rivela all'uomo, sia quella filosofica di mirare a uno sguardo integrale sulla realtà. Affermare che la *ratio humana* di cui parla San Giovanni Paolo II sia radicalmente mutata rispetto a vent'anni fa, pur essendo oggi irretita e quasi scossa dallo scadenziario della "società della tecnica", sarebbe, forse eccessivo. Pare sia, invece, emersa la necessità di approfondire meglio la categoria di Rivelazione e di "mistero" provenienti dalla Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, assieme a ciò che si intende per "rivoluzione scientifica" la cui eziologia epistemologica e filosofica, si può ascrivere ben prima del XIX secolo, forse addirittura al XV, categorie che hanno portato nel secolo XX – e certamente anche grazie all'Enciclica – a un dialogo tra la scienza e la fede molto meno intricato rispetto a quanto occorso nella seconda metà del secolo XIX e nella prima metà del secolo XX. Piuttosto, tra scienza e fede esiste una *relazionalità intenzionale*, essendo entrambe costitutivamente aperte all'esperienza sul reale o su Dio che nel reale e nella storia si rivela. Anzi, la teologia, di cui si occupa l'uomo credente non confligge con la scienza soprattutto nel territorio unificante della cristologia. Vediamo in che accezione.

3. La soluzione spendibile è nell'universale cristologico e soteriologico

Nel corso della storia gli equivoci intercorsi nella determinazione relazionale tra «fede» e «ragione» hanno, in qualche caso messo a repentaglio sia la teologia che la filosofia, proprio in quanto scienze. Nel primo caso quando Dio e Idea erano perfettamente coincidenti, nel secondo quando la teologia aveva accorpato in sé la *ratio* dell'Apologetica, fino al punto di pensare *dogmaticamente* anche la cristologia, escludendola, quindi dalla stessa teologia. Proprio ricorrendo alla cristologia, in fattispecie alla persona incarnata del *logos* crocifisso e risorto per la nostra salvezza, è, invece, possibile universalizzare la teologia, anche nel dialogo interreligioso, recuperando la trascendentalità del suo potersi dire. Da questa prospettiva la lezione di San Tommaso d'Aquino (1225-1274) riacquista una peculiare *attualità* là dove, in uno sforzo quasi titanico, il *doctor communis* dichiara che la fede semplifica anche le più semplici acquisizioni naturali assimilabili per via razionale. L'Aquinata, pur lasciando aperto il dibattito se la *fides* si appoggi a Gesù Cristo (*res*) o su quanto *di Egli* si possa enunciare, spinge a pensare che la teologia, come la filosofia, si debbano necessariamente confrontare con una "temporalità" del processo indagante, sposando, quindi, l'accento dalla dimensione scientifica a quella *sapienziale*.

4. Filosofia e teologia possono disporre del futuro in modo sapienziale

Siamo arrivati al quarto e ultimo punto conclusivo. Filosofia e teologia possiedono entrambe un *datum* e un "potere delle regole" che consiste per tutte e due nell'affidarsi a ciò su cui si indaga, e questo anche dal punto di vista epistemologico, il che può essere o la ragione scientifica o il giudizio sulla verità che dal cristianesimo è posto dall'apocalissi del mistero. In entrambi i casi – così abbiamo sentito dalle Relazioni – ci si deve confrontare con l'*esperienza*, per la teologia anche quella che emana dalla confessione di fede del Cristo. Ne risulta, in conclusione, che filosofia e teologia possono mantenere le loro pretese razionali – anche di permanere nell'arena delle scienze – rispettando, però, le condizioni di possibilità che ciò accada entro i limiti della storia, che in particolare per la teologia è la promessa di una storia di salvezza. Ecco perché ragione e fede potranno disporre del futuro se accetteranno una curvatura *sapienziale* nel loro anelito alla verità per il presente.

A questo proposito voglio concludere ricordando che la verità non è un *oggetto*, ma sempre un *evento*, l'esperienza di una relazione che non implica solo il pensiero ma anche un atto di *libertà* e una *fede* in ciò che non si conosce ancora prima di generare una trasformazione di se stessi. Si tratta di un

fil rouge dell'intera Enciclica, corroborato dal paragrafo finale dedicato a un sorprendente parallelo tra la «vocazione della Beata Vergine e quella della genuina filosofia» (FeR 108). Così, infatti, sembra ci spinge a pensare il testo:

«come Maria, nell'*assenso* dato all'annuncio di Gabriele, nulla perse della sua vera umanità e libertà, così il pensiero filosofico, nell'accogliere l'interpellanza che gli viene dalla verità del Vangelo, nulla perde della sua autonomia, ma vede sospinta ogni sua ricerca alla più alta realizzazione»¹.

Un grazie sincero a chi ha progettato questo «Congresso Internazionale» (Prof. Giuseppe Lorizio e al Comitato Scientifico), a chi lo ha sostenuto (i Decani) e chi ha studiato e ricercato (i Relatori e i *Discussant*) e a chi, nel silenzio, ha permesso che tutto ciò fosse possibile (dr. Margherita Sani). Non ho dubbi. Abbiamo lasciato un "segno", che è un compito: quello di non smettere mai di ricercare.

Gianluigi Pasquale OFM Cap.
g.pasquale@pul.it
Pontificia Università Lateranense
Piazza san Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Enciclica circa i rapporti tra fede e ragione «Fides et Ratio»* (14.09.1998), LEV, Città del Vaticano 1998, 141-142; e in *AAS* 91 (1999) 5-88, con mie sottolineature.

INDICE

Editoriale

GIUSEPPE LORIZIO 7

Introduzione

GIANLUIGI PASQUALE, *Una ragione per credere: Fides et Ratio vent'anni dopo* 11

Relazioni

ACHIM SCHÜTZ, *Glauben – Der im höchsten Sinne qualifizierende Akt des Homo humanus* 17

1. Richtungsweisende Intuitionen in Fides et ratio (28-35), 19 –
2. Vorstoß zu einer integrativen Definition des *homo humanus*, 22 –
3. Existentielle Verortung: die Logiken des Gelebten, 28 –
4. Der dynamisch performative Charakter des Glaubens: ein Sehen „als“, 31 –
5. Die Implikationen des Glaubens zwischen Akt und Inhalt, 33

GIOVANNI SALMERI, *La fede come atto umano. Una riflessione a partire da Giovanni Duns Scoto* (discussant) 35

1. Il sogno è finito?, 35 –
2. L'umanità della fede e il suo luogo, 39 –
3. Quale ragionevolezza per la fede?, 45

RINO FISICHELLA, *“Fede” e “ragione”: perché la Rivelazione apre alla ragione* 51

1. Una metafora, 51 –
2. Un richiamo storico, 52 –
3. Per andare oltre il dualismo, 55 –
4. Il primato del mistero, 56 –
5. L'evento misterico dell'incarnazione, 61

GIANLUIGI PASQUALE, *Il concetto di Rivelazione nella storia e come storia: quello che “apre alla ragione”* (discussant) 67

1. Il binomio «*fides et ratio*» oltre la metafora delle «due ali», 68 –
2. La novità sta nell'accezione di «Rivelazione» proveniente dal Vaticano II, 68 –
3. La categoria di “mistero”, quale evento che libera la ragione, 69 –
4. L'attività gnoseologica del credente gode di unità e scaccia la paura, 70 –
5. Il fondamento oggettivo della verità non è dato dalla ragione ma dalla Rivelazione, 71

LEONARDO MESSINESE, *La fede dinanzi all'affermarsi della scienza in Europa* 73

1. Premessa, 73 –
2. Introduzione: *Fides et Ratio* e la conoscenza scientifica, 74 –
3. La fede cristiana e la “rivoluzione

scientifico”, 76 – 3.1. Scienza moderna e fede: opposizione o distinzione? Alcune interpretazioni, 77 – 3.2. Il connubio di scienza moderna e fede cristiana. Bacone, Boyle, Cartesio e Mersenne, 81 – 3.3. L’area della conoscenza scientifica e il campo della fede. La posizione di Galileo, 88 – 4. Un discernimento circa il carattere bilaterale del rapporto tra scienza e fede cristiana al tempo della rivoluzione scientifica, 92 – 4.1. Separazione della scienza dalla fede cristiana?, 92 – 4.2. Riconferma di una distinzione di campi tra la scienza e la fede, 93 – 4.3. La fede cristiana all’origine della rivoluzione scientifica, 94 – 5. Scienza e fede cristiana nel contesto odierno, 96 – 5.1. Il significato di “scienza” e la sobria funzione del sapere metafisico nel dialogo tra scienza e fede, 96 – 5.2. Alcuni elementi per una relazione positiva tra scienza e fede, 100

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *La fede dinanzi all’affermarsi delle scienze in Europa* (discussant) 105

GIUSEPPE LORIZIO, “*Actus [autem] credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*”. *Il realismo della fede* 109
 1. Tommaso d’Aquino nella *Fides et ratio*, 110 – 2. Linguaggio e realtà nell’atto di fede, 119 – 3. La “perenne attualità” della lezione tommasiana, 127

PATRIZIA MANGANARO, *Il realismo della filosofia. Sul pensare finito l’infinito* (discussant) 133
 1. Introduzione – Ragione e azione, 133 – 1.1. L’esperienza in prima persona della realtà: l’intenzionale-performativo, 133 – 2. Realismo e linguaggio, 134 – 2.1. Fare la verità: la logica della testimonianza, 134 – 2.2. Fare la verità: la logica della presenza, 136 – 3. Intermezzo – *Philosophia capax Dei?*, 138 – 3.1. Sulla forza generativa del pensiero, 138 – 4. Ontologia e personalismo, 140 – 4.1. Realismo si dice in molti modi, 140 – 4.2. Fare la verità nella libertà: razionalità dell’azione come pratica del senso inteso, 143

VINCENT HOLZER, *La raison à l’épreuve de la christologie* 147
 1. L’état de la raison théologique dans la « seconde modernité », 148 – 2. Quelle universalité pour la théologie?, 154 –

3. L'acte de connaître en théologie, 156 – 4. La « pierre d'achoppement » (Rom 9,30-32), 160

PIERLUIGI VALENZA, *Teologia e filosofia della religione di fronte alla rivelazione: un destino parallelo?* (discussant) 163

1. La messa in questione della ragione in teologia, 163 – 2. Per una base epistemologica allargata, 165 – 3. La rivelazione come scacco alla *hybris* della ragione, 166 – 4. Teologia e filosofia della religione: un comune destino ermeneutico?, 168

FLAVIA MARCACCI, «Gaudium aude!». *Fides et ratio venti anni dopo come metodo per la ricerca nelle università* 171

1. Introduzione: la ricezione della *Fides et ratio*, la verità come gioia, 171 – 2. Il contesto dopo la *Fides et ratio*: storicizzare l'ultimo ventennio, 173 – 3. Il pensare universitario, 176 – 4. Prospettive metodologiche e di ricerca, 180 – 5. Conclusioni: osare conoscere per osare la gioia, 184

MASSIMO EPIS, *Il pensare teologico nell'ambito dell'università* (discussant) 189

1. Verità e soggetto, 189 – 2. Le condizioni veritative di esercizio della razionalità, 191 – 3. Il *logos* dell'Evento, 194

Conclusioni

GIANLUIGI PASQUALE, *Una ragione per credere: Fides et Ratio vent'anni dopo* 197

1. *Fides et ratio* vent'anni dopo: un'enciclica con “molto da scoprire”, 198 – 2. “Ragione”, “nuova epistemologia delle scienze”, “uomo credente”, 198 – 3. La soluzione spendibile è nell'universale cristologico e soteriologico, 199 – 4. Filosofia e teologia possono disporre del futuro in modo sapienziale, 199

Indice

Enti e riviste con cui è attivo un cambio

INTERNAZIONALI

- Anales valentinos* - Facultad de Teología San Vicente Ferrer - Valencia (E)
Anatellei se levanta - Centro De Estudios Filosóficos y Teológicos - Cordoba (RA)
Augustiniana - Augustijns Historisch Instituut - Leuven (B)
Biblioteca Apostolica Vaticana (SCV)
Biblioteka uniwersytecka - Katolicki Uniwersytet Lubelski - Lublin (PL)
Bogoslovni vestnik - Teološka Fakulteta Univerza v Ljubljani - Ljubljana (SLO)
Bulletin de littérature ecclésiastique - Institut Catholique de Toulouse (F)
Burgense - Facultad de Teología del Norte de España - Burgos (E)
Catholic Biblical Quarterly - Catholic University of America - Washington (USA)
Ciencia tomista - Facultad de Teología de San Esteban de Salamanca (E)
Ciudad de Dios - Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial - Madrid (E)
Collationes. Vlaams Tijdschrift voor Theologie en Pastoraal - Grootseminarie - Bruges (B)
Conferencia Episcopal Española - Madrid (E)
Culture e fede - Pontificio Consiglio della Cultura (SCV)
Dialog teologic - Institutul Teologic Romano-Catolic - Iași (RO)
Diálogo ecuménico - Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos. Uni. Pont. de Salamanca (E)
Ephemerides mariologicae - Inst. teológico de vida religiosa. Escuela “Regina Apostolorum”
- Madrid (E)
Estudio agustiniano - Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid (E)
Hispania sacra - Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid (E)
Irenikon - Monastère Bénédictin - Chevetogne (B)
Iter - Instituto de Teología para religiosos - Caracas (YV)
Laval théologique et philosophique - Université Laval - Quebec (CND)
Library of Congress - Washington (USA)
Mayeutica - Casa de Formación San Agustín. Orden de Agustinos Recoletos - Madrid (E)
Medellin - Universidad Pontificia Bolivariana - Medellín (CO)
Miscelanea comillas - Universidad Pontificia Comillas - Madrid (E)

Naturaleza y gracia - Hermanos Menores Capuchinos de la Provincia de Salamanca (E)
Nouvelle revue théologique – Ins. d'Études Théol. Fac. de Théol. de la Comp. de Jésus - Bruxelles (B)
Old Testament abstracts - Catholic University of America - Washington (USA)
Path - Pontificia Academia Theologica (SCV)
Perspectiva teológica - Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia - Belo Horizonte (BR)
Philippiniana sacra - University of Santo Tomas - Manila (RP)
Recherches de théologie et philosophie médiévales - Thomas-Institut. University of Cologne (DE) - De Wulf-Mansion Centre. University of Leuven (B)
Religión y cultura - Revista mensual redacta por los PP. Agustinos - Los Negrales (E)
Revista agustiniana - Agustinos Españoles - Madrid (E)
Revista catalana de teologia - Facultat de Teologia de Catalunya - Barcelona (E)
Rivista teologica di Lugano - Facoltà Teologica - Lugano (CH)
Revue des sciences religieuses - Faculté de théologie catholique - Strasbourg (F)
Revue théologique de Louvain - Faculté de théologie. Université catholique - Louvain (B)
Sacris erudiri. A Journal on the Inheritance of Late Antique and Medieval Christianity - Turnhout (B)
Scripta Theologica - Facultad de Teología. Universidad de Navarra - Pamplona (E)
Selecciones de teología - Jesuitas de Cataluña - Barcelona (E)
Theoforum - Saint Paul University - Ottawa (CDN)
Theologica - Universidade Catolica Portuguesa. Faculdade de Teologia - Braga (P)
Theologica Xaveriana - Pontificia Universidad Javeriana - Bogotá (CO)
The Thomist. A speculative quarterly review of theology and philosophy - Dominican Fathers Province of St. Joseph - Washington (USA)
Trierer Theologische Zeitschrift - Theologische Fakultät - Trier (D)
Vidyajoti - Vidyajyoti College of Theology - Delhi (IND)
Zeitschrift für katholische Theologie - Kath.-theol. Fakultät der Universität Innsbruck (A)

ITALIANE

Angelicum - Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino - Roma
Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento - Istituto storico italo-germanico - Trento
Antonianum - Pontificia Università "Antoniano" - Roma
Apulia theologica - Facoltà Teologica Pugliese - Bari
Archivio teologico torinese - Facoltà di Teologia - Torino
Archivum franciscanum historicum - Collegio S. Bonaventura - Grottaferrata
Asprenas - Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Napoli
Augustinianum - Istituto Patristico "Augustinianum" - Roma
Biblica - Pontificio Istituto Biblico - Roma
Biblioteca casanatense - Ist. periferico del Ministero dei Beni e delle Att. culturali e del Turismo - Roma
Bollettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo - Istituto storico italiano per il medioevo - Roma
La Civiltà Cattolica - Rivista quindicinale di cultura della Compagnia di Gesù - Roma

Claretianum - Istituto di Teologia della vita consacrata "Claretianum" - Roma
Commentarium ordinis fratrum minorum conventualium - Convento SS. XII Apostoli - Roma
Conferenza episcopale italiana - Servizio nazionale per il progetto culturale - Roma
Convivium assisiense - Istituto teologico - Assisi
Credere oggi - Istituto Teologico S. Antonio Dottore dei Frati Minori Conventuali - Padova
Euntes docete - Pontificia Università Urbaniana - Roma
Firmana - Ist. Teol. Marchigiano (sede di Fermo) - ISSR "SS. Alessandro e Filippo" - Fermo
Forma sororum - Monastero Clarisse S. Lucia - Città della Pieve
Gregorianum - Pontificia Università Gregoriana - Roma
Islamochristiana - Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica - Roma
Istituto di filologia classica - Università degli Studi - Genova
L'Italia francescana - Conf. Ital. dei Ministri Prov. dei Frati Minori Cappuccini - Frascati
Laurentianum - Collegio Internazionale San Lorenzo da Brindisi - Roma
Marianum - Pontificia Facoltà Teologica "Marianum" - Roma
Orientalia christiana periodica - Pontificio Istituto Orientale - Roma
Protestantesimo - Facoltà Valdese di Teologia - Roma
Quaderni teologici - Studio Teologico "Paolo VI" del Seminario Diocesano - Brescia
Rassegna di teologia - Sez. "San Luigi" della Pont. Facoltà Teol. dell'Italia Merid. - Napoli
Ricerche teologiche - Società italiana per la ricerca teologica - Roma
Rivista biblica - Organo dell'Associazione biblica italiana - Bologna
Rivista liturgica - Abbazia S. Giustina - Messaggero di S. Antonio - Padova
Rivista di archeologia cristiana - Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana - Roma
Rivista di teologia dell'evangelizzazione - Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna - Bologna
Rivista di teologia morale - ATISM - Centro Editoriale Dehoniano - Bologna
Sacra doctrina - Provincia San Domenico in Italia. Ordine dei Predicatori - Bologna
Sacramentaria e scienze religiose - Istituto Teologico Marchigiano - Ancona
Schede medievali - Officina di Studi Medievali - Palermo
Spicilegium historicum congregationis SS.mi Redemptoris - Accademia Alfonsiana - Roma
Studi ecumenici - Istituto di Studi ecumenici "San Bernardino" - Venezia
Studi di teologia - Istituto di Formazione Evangelica e Documentazione - Padova
Studium Generale Marcianum - Fondazione Studium Generale Marcianum - Venezia
Teologia - Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - Milano
Theologica - Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna - Cagliari
Vetera christianorum - Università degli Studi di Bari. Dipartimento di studi classici - Bari
Vita consacrata - Rivista per istituti religiosi e secolari - Roma
Vita e Pensiero - Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano
Vivens homo - Facoltà teologica dell'Italia Centrale - Firenze

L'**indice generale, tematico** e degli **autori** degli anni 1976-2002
 si trova nel volume LXVIII (2002), numero speciale.