

Fede e ragione

Bruno Forte

È a Cristo, alla Sua Croce che il pensiero credente è appeso. Kierkegaard lo ha espresso una volta chiedendosi “Chi è mai un professore di teologia?” e rispondendo così: “Un professore di teologia è uno che è tale perché un altro è morto crocifisso per lui”. Stare appesi alla Croce non significa rinunciare alla ragione: tutt’altro! Luigi Pareyson non esita anzi a dire: “La questione [del cristianesimo] è filosofica nel senso più intenso della parola: ecco perché essa è ineludibile, e il dilemma che ne risulta è perentorio. Inutile obiettare che si tratta d’una questione extrafilosofica, esclusivamente religiosa, e quindi intima e privata, che interessa soltanto un determinato genere di persone. Come questione filosofica, che emerge dalla coscienza critica d’una concreta situazione storica, essa interessa tutti: di fronte alle rovine della cultura moderna, nasce il problema d’una nuova cultura, di un nuovo mondo da edificare, nel quale tutti abbiamo da vivere (*de re nostra agitur*), ed è qui che la scelta per e contro il cristianesimo diventa decisiva. Non meno che la questione, è filosofica anche la decisione: è la filosofia che configura il dilemma, che pone l’*aut aut*, che esige la scelta. Non ci si può sottrarre: *il faut choisir*” (L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Genova 1954, 11s.)

Il grande codice che è la Bibbia segna, insomma, la nostra identità di pensanti nella tradizione occidentale ben al di là della nostra stessa consapevolezza. Si può e si deve parlare di Cristo, allora, da credenti ed insieme da testimoni di un esercizio della ragione, che non solo non rinuncia ad essere tale, ma viene enormemente sfidato da questo incontro con la fede. Nasce allora la domanda: di quale ragione propriamente si tratta? di quale fede? di quale possibile incontro fra di esse? Ciò che è in gioco non è una qualunque ragione, né una qualunque fede, ma quella ragione e quella fede che entrano in gioco nella tradizione europea occidentale, di cui l’Enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et ratio* (14 settembre 1998) è altissima testimonianza: ed in particolare di quella ragione, che è stata segnata dalla parabola della modernità negli ultimi due secoli, e di quella forma di fede, propria della tradizione ebraico-cristiana, ricca di quell’autocoscienza di cui è stata voce il Concilio Vaticano II.

1. Quale ragione?

Rispondere a questa domanda in Occidente oggi significa riferirsi agli scenari del tempo in cui si è mossa la modernità. Hans Blumenberg (*Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell’esistenza*, Il Mulino, Bologna 1985) li ha descritti con la metafora del “naufragio con spettatore”, ripresa e riformulata a partire dal *De rerum natura* di Lucrezio. Questi immagina uno spettatore che dalla terra ferma osserva un naufragio lontano, sentendosi rassicurato dal suolo saldo che sente sotto i piedi. Un simile spettatore rappresenta il mondo classico, ancorato ad alcune certezze assodate. Per noi, invece, figli della modernità e della post-modernità occidentale, non si dà alcuna terra ferma da cui assistere al naufragio. Noi siamo spettatori e naufraghi al tempo stesso. Siamo sulle onde di questo mare, sbattuti ed appesi alle assicelle della nave, ormai naufragata. “Non c’è più lo stabile punto di vista a partire dal quale lo storico potrebbe essere lo spettatore distaccato” (99). La conclusione del libro di Blumenberg resta però aperta, in un senso che è tutto da decifrare: a chi tenta di ricostruire la nave, ecco giungere altre tavole di legno sul mare in tempesta. Da dove vengono? “È chiaro che il mare contiene altro materiale rispetto a quello già impiegato nella costruzione. Da dove può venire, per far

coraggio a chi ricomincia daccapo? Forse da precedenti naufragi?» (110s). Forse, risuona qui l'eco o l'attesa di un Altro, che una ragione consapevole del suo limite non può non aprirsi a cercare. La metafora di Blumenberg evoca così tre passaggi, che sono poi quelli del modo di concepire la ragione nella parabola della modernità. Per esprimerli, può essere utile il ricorso a tre metafore: la luce, la notte, l'aurora.

La metafora della *luce* è quella che caratterizza la grande stagione dell'Illuminismo. *Siècle des lumières*, *Aufklärung*, *Enlightenment*: nelle diverse lingue europee diamo a quest'epoca la qualifica propria della luce. Ma qual è la luce che la ragione moderna vuole portare su tutte le cose? È quella della ragione stessa: è *l'ordre de la raison*, l'ordine della ragione. Si tratta di baciare col sole della ragione tutte le cose. Si tratta di comprendere che, come dirà potentemente Hegel, "l'ideale è il reale". Questo asserto contiene in sé una inaudita grandezza ed una inaudita violenza: se l'ideale è il reale, occorre imporre alla realtà l'ordine della ragione. La ragione pensa e plasma la realtà: questa è la ragione moderna, una ragione ebbra di sé, che sente la sua potenza e vuole per essa trasformare il reale. È la ragione ideologica, la ragione che ha ispirato i grandi modelli ideologici di destra e di sinistra, il "sole dell'avvenire", che vuole baciare di sé tutte le cose con la sua luce. Questa ragione ha prodotto al tempo stesso la straordinaria avventura che è l'emancipazione propria dei processi della modernità, che vuol fare il soggetto storico signore e protagonista del proprio destino, ed ha prodotto quel tragico risultato, che è stato denunciato da Nietzsche: dietro questa ragione c'è la volontà di potenza, che piega a sé tutte le cose. L'effetto drammatico di questa luce, a cui grida Goethe sul letto di morte invocando "*Licht, mehr Licht!* Luce, più luce!", è la violenza. Il grande dramma dell'ebbrezza della luce è che essa non tollera più la notte, e cioè la differenza: l'avventura della ideologia, l'avventura cioè di una ragione solare, onnicomprensiva, ha prodotto inesorabilmente violenze, interruzioni, negazione della differenza, soppressione dell'altro. Verso questa ragione è necessario essere critici, non in nome di una cieca resa alla oscurità, ma in nome della dignità stessa della persona e della ragione umana.

La crisi di questa ragione è stata denunciata potentemente da Max Horkheimer e Theodor W. Adorno all'inizio della loro *Dialettica dell'illuminismo*: "La terra interamente illuminata risplende di trionfale sventura" (M. Horkheimer - Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966, 11:). La violenza della ragione assoluta - resa evidente dalle avventure dei vari totalitarismi ideologici - cede il posto alla sua crisi, che è possibile indicare con una seconda metafora, quella della *notte*. Sono i Romantici ad esaltare in alternativa alla freddezza della ragione eccessivamente luminosa la metafora della notte - *die Weltnacht*, la notte del mondo. Che cos'è questa notte del mondo? Martin Heidegger la descrive chiedendosi a che servano i poeti nel tempo della povertà (*Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, Firenze 1984): la notte del mondo non è per lui la mancanza di Dio, ma il fatto che gli uomini non soffrano più di questa mancanza. La notte della ragione consiste nel non avere la struggente nostalgia dell'Altro. Analogamente, secondo la tradizione rabbinica, l'esilio vero di Israele comincia nel momento in cui Israele non soffre più del fatto di essere in esilio. Questa è la notte, questa è la stagione del cosiddetto "pensiero debole" della post-modernità, cioè la stagione della rinuncia al fondamento, al senso, alla patria rispetto a cui orientare il cammino dell'esilio o comunque la dignità del frammento. Il vero nichilismo non è l'affermazione trionfale del nulla - che ha una potenza ideologica analoga all'affermazione trionfale dell'essere: il vero nichilismo è quello stare sulla striscia sottile fra cielo e terra, rinunciando ad aprirsi alla possibilità dell'Altro. Nichilismo è la rinuncia a passare dal fenomeno al fondamento, è il dire che la nostra casa unica e definitiva è quest'isola sperduta nell'infinito oceano, la tavola di legno del naufragio. Di questo nichilismo Nietzsche si sentiva il profeta: "Io sono il profeta dell'avvento del nichilismo". Questo nichilismo rischia di essere la malattia dell'anima: non il nichilismo della possibilità di cercare, ascoltare, lasciarsi inquietare, ma il nichilismo della rinuncia ad amare, a pensare. Ecco la notte.

Il terzo passaggio dell'avventura della ragione moderna può essere espresso dalla metafora dell'*aurora*. È Nietzsche che intitola così gli scritti ultimi. Che cosa si intende con questa immagine? L'aurora è l'incapacità di accasarsi nella solitudine del frammento. L'aurora è l'impossibilità di dire: mi basta il nulla. L'aurora è la condizione di chi dice: una vita senza orizzonti, senza senso, è una vita che sento indegna di essere vissuta. L'aurora è la sofferenza di un divenire senza approdi, di un naufragio senza porti: un'inquietudine dell'anima, una ferita dentro, che ti fa cercare, interrogare, forse non trovare, ma comunque ti rende pellegrino del senso, o, come direbbe Jacques Maritain, "mendicante del cielo". L'aurora è capire che la vera domanda è quella di un ultimo orizzonte e di un ultimo approdo, è ritornare alle domande ultime, quelle che investono la vita, la morte, il senso, il futuro. Questa domanda, questa ferita dell'anima è la "questione dell'altro". In sede filosofica è questa la vera, grande questione oggi. Se la modernità è stata il tempo dell'identità, la sfida della post-modernità non nichilista è la questione della differenza, dell'altro.

La ragione di fronte a cui ci troviamo oggi ha pertanto due caratteristiche fondamentali: è una ragione ferita, perché nella parabola dell'ideologia ha sperimentato la fragilità dei suoi orizzonti totali; ed è una ragione, nonostante tutto, inquieta, problematica, aperta, una ragione che domanda, che spinge a passare dal fenomeno al fondamento. Con questa ragione dialoga la fede pensosa di *Fide set Ratio*.

2. Quale fede?

Qual è il tipo di fede cui si riferisce la *Fides et ratio*? Caratterizzerei questa fede in tre direzioni: una fede mistica, una fede pensosa, una fede responsabile. Sono le discriminanti della fede cristiana, fondata sull'incarnazione del Logos eterno. Si tratta in primo luogo di una fede *mistica*: con ciò si vuol esprimere l'idea di una fede ben consapevole del fatto che Dio non è un semplice oggetto delle nostre dispute, ma il Vivente che trascende tutto e tutti, pur toccando e sostenendo ogni cosa. Se chiamiamo verità questo Dio, tutti, credenti e non credenti, siamo chiamati alla diaconia della verità, a stare in punta di piedi davanti al mistero, a lasciarci interrogare, turbare da esso. Una fede che sia tale non può che essere nutrita dalla contemplazione di Dio, da questo lasciarsi sfidare dalla soglia che soltanto l'invocazione, l'ascolto, la preghiera, l'abbandono, la resa adorante può dare. Una fede mistica è una fede che lotta con Dio e lascia che Dio vinca. Così la presenta una delle pagine più alte della storia religiosa dell'umanità, il testo del libro di Geremia, (20,7. 9), detto *delle confessioni* del Profeta: "Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre; mi hai fatto forza e hai prevalso...Mi dicevo: 'Non penserò più a lui, non parlerò più in suo nome!'. Ma nel mio cuore c'era come un fuoco ardente, chiuso nelle mie ossa; mi sforzavo di contenerlo, ma non potevo". Questa è la fede mistica: una fede in cui Dio non è un gioco del concetto, una superstizione, ma il Vivente col quale ogni giorno confrontarsi. Ed è questo confronto che dà vita alla vita: ragione di vita è l'incontro, il dialogo, l'ascolto, il silenzio di Dio. Il Dio vivente, di cui questa fede è esperta, è tutt'altro che il *Deus otiosus* o il *Deus mortuus* della Scolastica decadente o dell'ontoteologia criticata da Heidegger: è il Dio che è "fuoco divorante".

In secondo la fede, cui si riferisce *Fides et ratio* è una fede *pensosa*. Testimone esemplare di un tale tipo di fede è per la tradizione cattolica Tommaso d'Aquino: egli è il maestro che si pone in ascolto dell'essere, del fondamento, e porta all'idea questo costante riferirsi a una custodia, a un grembo, che è appunto l'orizzonte unificante, totalizzante dell'essere. Una simile rigorosa intenzionalità è stata ripresa al nostro tempo da Edmund Husserl, il grande maestro di Edith Stein: la sua ricerca è educazione all'attenzione, a vedere le cose, accogliendole per quello che sono nel loro esibirsi, per non schiacciarle sotto il dominio violento dell'idea. Una fede che nei fenomeni ascolta il fondamento è una fede pensosa. Così la presenta *Fides et ratio*: "Una grande sfida... 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" (83). Questo fa una fede pensosa: essa rifiuta di essere banale, superstiziosa, ripetitiva di comode certezze, sforzandosi piuttosto di vivere l'inquietudine continua della ricerca e della domanda e la pace dell'abbandono in Dio, che solo ad esse può conseguire.

Infine, la fede di cui parliamo è una fede *responsabile*. Si potrebbe qui richiamare l'insegnamento di Max Scheler, maestro e ispiratore del pensiero di Karol Wojtyła. Scheler è il filosofo dell'etica materiale, che - rispetto all'etica formale kantiana - intende recuperare la rilevanza del contenuto della scelta etica: non basta l'attitudine in cui ti poni, occorre anche la rilevanza dell'oggetto della scelta concreta in cui questa attitudine si realizza. È qui che la responsabilità investe le scelte della storia. Ora, la fede è responsabile non solo quando esercita la sua azione di riserva critica in nome dell'assoluto divino cui obbedisce, ma anche quando evidenzia come tutti siamo chiamati a corrispondere all'Altro e agli altri. In questo senso, se pure è possibile un'etica senza Dio - negando la quale si dovrebbe misconoscere la dignità etica di tanti che non credono -, non è possibile un'etica senza l'altro. Se non c'è un esodo da te senza ritorno verso l'altro, nessuno dei tuoi atti avrà uno spessore etico. La responsabilità della fede appella così a un'etica dell'amore, a farti carico dell'altro che ti guarda, e che col suo semplice volto ti ricorda che non sei un assoluto, ma un essere chiamato a responsabilità. Non senza ragione "volto" in ebraico si dice *panim*, termine plurale, per dire che il volto è sempre molteplice nel divenire del tempo, e almeno duplice nella esiguità: quella del volto che vedi e quella a cui il visibile rimanda, il volto di Dio. Responsabilità è corrispondere all'altro che ti chiama, a quei volti che ti strappano dalla solitudine egoistica del tuo io, in cui viene a chiamarti il volto stesso di Dio. A questa fede responsabile - che è inseparabilmente mistica e pensosa - si rapporta la ragione uscita dalle avventure della modernità: in che modo?

3. Quale incontro?

Quale incontro, dunque, fra questa ragione e questa fede, di cui abbiamo parlato? L'incontro è un *et et*, non un *aut aut*: e questo in tre direzioni fondamentali. In primo luogo, è in grado di incontrare la fede una ragione che sia consapevole del suo limite e resti orientata a trasgredirlo: una *ragione agonica*, in continuo stato di "agón", di lotta, aperta cioè alla sfida dell'ulteriorità, in lotta con l'Altro come lo fu Giacobbe al guado dello Jabbok (cf. Gen 32). Sulla tomba di Ernst Bloch a Tübingen è scritta una frase del suo *Das Prinzip Hoffnung*: "Denken heißt überschreiten" – "pensare significa trasgredire". Pensare è andar oltre, varcare la soglia. Pensare è rigettare tutte le comode forme di sicurezze ideologiche, tutte le espressioni cioè di presuntuoso assorbimento della realtà, che ambisca alla totalità. È questo il vero, grande limite dei modelli ideologici: la realtà assorbita impedisce la trasgressione simbolica, quel superamento cioè che mantiene vivo il legame fra le sponde del guado, senza confonderle; se si pensa di aver compreso il tutto o di averlo risolto totalmente nella storia, non resta più alcun oltre verso cui trascendere. È dunque necessario fare l'apologia di una ragione trasgressiva e interrogante, di una ragione in ricerca. Ciò che spaventa non è il non credente, è il non pensante, perché chi pensa non può non porsi la grande domanda, non può non sentire che il Dio di cui si deve parlare non può essere un oggetto mercificato o del filosofo o della devozione volgare, ma deve essere il Dio vivente col quale continuamente impegnarsi nella lotta, lasciando che la Sua parola possa raggiungerci e strapparci a noi stessi e cambiarci il cuore. Una ragione agonica: ecco la prima sfida che l'enciclica *Fides et Ratio* pone. Difende la dignità della ragione nel suo senso più pieno chi promuove una tale ragione: la fede non cancella la ragione, la esalta nella sua apertura, nella sua lotta per superarsi, nel suo stupirsi e trascendersi, non nelle sue chiusure ideologiche.

In secondo luogo, può incontrare la ragione una *fede* che sia parimenti essa stessa *agonica*: qui l'“agón” assume la forma dell'“agápe”, senza con questo cessare di essere lotta, come è in ogni vero incontro di amore. Afferma Agostino: “Fides, nisi cogitetur, nulla est”, una fede, che non sia pensata, non è. Si comprende allora perché la grande storia del pensiero occidentale è legata alla fede cristiana e alla potenza delle sue interrogazioni, sfidate dal paradosso dell'Assoluto entrato nella storia: dall'ermeneutica ai grandi sistemi filosofici della modernità, la fede ha dato e dà a pensare. Non è un caso che nella biografia di Hegel, di Schelling o di Heidegger bisogna annoverare lo studio della teologia: da quello essi sono partiti e senza di esso, come dice Heidegger, non si sarebbero messi in cammino allo stesso modo sulla strada del pensiero. Dunque, non è esagerato dire che la fede pensosa, in lotta con l'Altro per lasciarsi vincere da Lui senza rinunciare alla dignità del domandare, ci rende sommamente pensanti. Come afferma l'Enciclica *Fide set Ratio*: “È la fede che provoca la ragione a uscire da ogni isolamento e a rischiare volentieri per tutto ciò che è bello, buono e vero. La fede si fa così avvocato convinto e convincente della ragione” (n. 56). Una fede agonica non sarà mai separata dall'ascolto delle Scritture, da cui anzi è veramente nutrita: obbedienza della fede significa *ob-audire*, cioè non fermarsi alla lettera superficiale della cosa, ma ascoltare ciò che è dietro e oltre la Parola che si dice nelle parole, per lasciarsene raggiungere e corrispondervi. La verità si schiude alla fede pensosa come l'ulteriorità che ci custodisce, a cui dobbiamo rispondere, se siamo veramente usciti dalle secche della ragione ideologica, avvitata su se stessa. Diaconia della verità, obbedienza alla verità sono condizioni che uniscono la ragione aperta e la fede pensosa in un comune “agón”, in una ricerca e in un servizio responsabile, cioè, resi alla libertà di tutti.

Infine, dall'incontro fra fede e ragione, entrambe agoniche, nasce un pensare propriamente *dialogico*, capace di far incontrare sempre più ragione aperta e fede inquieta. Afferma il teologo russo Pavel Evdokimov: “Non è la conoscenza che illumina il mistero, è il mistero che illumina la conoscenza. Noi possiamo conoscere. Questo è profondamente vero: una vita senza trascendenza, è una vita ben misera, chiusa su se stessa ed alla fine povera di vera conoscenza. Una ragione che si fermi al chiuso orizzonte di un possesso presuntuosamente solare resta ferita a morte, come ha dimostrato la parabola delle ideologie. *Fides et ratio* ha il merito di ricordarci questo, di renderci tutti più cercatori, più inquieti e questo vale per il filosofo, come per il teologo. Agostino, al termine della più tormentata e forse più bella delle sue opere, il *De Trinitate*, scrive queste parole, manifesto orante di un pensiero dialogico della ragione e della fede: “Signore mio Dio, unica mia speranza, fa' che stanco non smetta di cercarti, ma cerchi il tuo volto sempre con ardore. Dammi la forza di cercare, tu che ti sei fatto incontrare e mi hai dato la speranza di sempre più incontrarti. Davanti a te sta la mia forza e la mia debolezza: conserva quella, guarisci questa. Davanti a te sta la mia scienza e la mia ignoranza. Dove mi hai aperto accogliami al mio entrare, dove mi hai chiuso aprimi quando busso. Fa' che mi ricordi di te, che intenda te, che ami te”. Perciò, nessuna negligenza della fede è ammissibile, nessuna fede indolente, statica ed abitudinaria può essere giustificata. Parimenti, nessuna chiusura della ragione può essere condivisa, nessuna presunzione ideologica può ritenersi fondata. Entrambe, fede e ragione, sono chiamate a essere in cammino, sempre interroganti e vive, in lotta con l'Altro ed in dialogo l'una con l'altra, capaci ogni giorno di cominciare di nuovo a lasciarsi sfidare dall'Altro e dagli altri, per vivere l'esodo da sé senza ritorno in cui solo si apre l'accesso alla Verità, che libera e salva. solo grazie alle cose che non conosceremo mai” (*La donna e la salvezza del mondo*, Jaca Book, Milano 1980, 13).

(Chieti, 21 Ottobre 2008)