

La teologia tra fede e ragione

G. AMENDOLA

(dispense ad uso degli studenti)

Avviamo una riflessione sui rapporti tra fede e ragione, cercando di chiarire il significato della fede e della ragione nell'attraversamento della critica della modernità e della postmodernità. Cosa possiamo intendere oggi, dopo duemila anni di cristianesimo, parlando di fede? E cosa intendiamo, dopo duemila e seicento anni di pensiero filosofico, riferendoci alla ragione?

Cercheremo di intraprendere un duplice viaggio: uno a partire dalla ragione ed uno a partire dalla fede. Non si tratterà di fare un cammino che dalla fede conduce alla ragione e viceversa, ponendo fede e ragione al medesimo livello. Porre la questione in tali termini lascerebbe intendere ancora la possibilità di poter restare interamente all'interno degli orizzonti della razionalità oppure interamente all'interno degli orizzonti della fede. Entrambe queste visioni non corrispondono all'esistenzialità umana e proveremo ad argomentarlo nel seguito. Ragione e fede non possono essere intese come reciproci prolungamenti conoscitivi, secondo la classica visione che vedrebbe il procedere della ragione richiedere, ad un certo punto del cammino, l'accoglienza della fede per continuare così il suo viaggio epistemico su orizzonti più ampi. Visione sottesa alla concezione di una filosofia come ancella della teologia, che farebbe procedere la conoscenza umana dapprima esclusivamente in modo razionale, per poi proseguire la riflessione alla luce della acquisizioni rivelate da accogliere nella fede, continuando ora la riflessione della ragione in base a queste conoscenze meta-razionali (la teologia come mera riflessione razionale sulla fede). Se dunque tra fede e ragione non c'è conflitto, non c'è neppure continuità epistemica e separazione esistenziale.

1. Nella ragione la fede

Per comprendere il rapporto tra fede e ragione, iniziamo il nostro viaggio esplorativo cercando di capire più in profondità che cosa sia la ragione umana. Esploriamo dunque in queste pagine il reame della ragione, gli spazi che essa abita. Che cos'è questa ragione che sembrerebbe opporsi alla fede? In realtà, il percorso che svilupperemo ci condurrà non all'opposizione con la fede, ma addirittura alla richiesta di un approfondimento della ragione attraverso un inevitabile e sempre compiuto salto nella fede, come direbbe il filosofo danese Kierkegaard. Un salto che la stessa ragione richiede per comprendere meglio se stessa e non essere ritrovarsi paradossalmente abbandonata nell'irrazionalità. La ragione non solo non è in opposizione alla fede, ma il cammino che essa, anche storicamente, ha percorso, sembra condurre ad un "luogo" ben preciso, che proveremo assieme a raggiungere.

1.1. La ragione nel processo di secolarizzazione

Fino a qualche decennio fa, si sarebbe pensato che questo "luogo", dove la ragione giunge, fosse quello dell'allontanamento da Dio e, forse per certi aspetti lo è, almeno da una certa visione di Dio, quella sacrale. Ancora oggi, infatti, siamo portati a ritenere che il cosiddetto "**processo di secolarizzazione**" proceda verso la negazione totale di Dio, verso quella che alcuni hanno chiamato come "morte di Dio". Le cose non stanno così. Già all'interno dello stesso processo di secolarizzazione, alcuni pensatori laici, hanno sostenuto che esso si sia svolto e, per certi aspetti, continui a svolgersi, proprio grazie ad una dinamica interna profondamente cristiana.

Ci riferiamo, ad esempio, alle considerazioni che pone **Umberto Galimberti**, quando sostiene che il dinamismo storico del cristianesimo sia all'origine e permei internamente i grandi movimenti della modernità, quali le scienze moderne, in particolare nella loro concezione positivista ottocentesca; la filosofia di Marx e il comunismo; la psicanalisi di Freud. Galimberti sostiene infatti che il cristianesimo concepisce la storia umana secondo la seguente tripartizione: il passato è qualcosa di negativo, di male, perché è dominato dal peccato umano; nel presente invece si opera la redenzione, la liberazione dal peccato, tramite la Chiesa e i sacramenti; cosicché il futuro sarà la salvezza, una salvezza non esclusivamente intramondana, storica, ma che richiede una pienezza ulteriore di realizzazione attraverso la "seconda venuta" di Gesù. Ora, dice Galimberti, tale dinamismo, sebbene privato della sua dimensione trascendente, ovvero in cui la realizzazione finale sia totalmente intramondana, è fatto proprio dalla modernità. Innanzitutto, le scienze moderne percepiscono il passato come male, in quanto è ignoranza, mancanza di conoscenze sulla natura; il presente in cui operano gli scienziati è essenzialmente ricerca e acquisizioni di nuove conoscenze; cosicché il futuro sarà progresso scientifico, che condurrà ad una vita migliore sulla terra. Nel marxismo accade qualcosa di analogo. Marx infatti ritiene che il passato sia alienazione dal lavoro e ingiustizia sociale, per cui il presente deve essere rivoluzione e il futuro il raggiungimento della giustizia sociale sulla terra. Anche la psicanalisi di Freud si può comprendere in tale prospettiva. Il passato dell'essere umano è male, in quanto traumatico e tali traumi sono accumulati nell'inconscio, per cui il presente deve essere analisi interiore, psico-analisi, analisi della mente, della psiche, cosicché il futuro sarà guarigione del soggetto. Per cui tre grandi movimenti della modernità, propongono grandi progetti per il futuro, un futuro percepito con grande positività: progresso scientifico e tecnologico, giustizia sociale, guarigione psichica. È interessante anche notare che, la Chiesa Cattolica, già da diversi decenni, è giunta a non demonizzare questo processo di secolarizzazione, ma ad abbracciarne la validità poiché internamente cristiano. **Paolo VI**, infatti, nell'esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* del 1975 distingue chiaramente tra **secolarizzazione** e **secolarismo**:

«si è obbligati a constatare nel cuore stesso di questo mondo contemporaneo il fenomeno che diviene quasi la sua nota più sorprendente: il secolarismo. Noi non parliamo della secolarizzazione, che è lo sforzo in sé giusto e legittimo, per nulla incompatibile con la fede o con la religione, di scoprire nella creazione, in ogni cosa o in ogni evento dell'universo, le leggi che li reggono con una certa autonomia, nell'intima convinzione che il Creatore vi ha posto queste leggi. Il recente Concilio ha affermato, in questo senso la legittima autonomia della cultura e particolarmente delle scienze. Noi vediamo qui un vero secolarismo: una concezione del mondo, nella quale questo si spiega da sé senza che ci sia bisogno di ricorrere a Dio, divenuto in tal modo superfluo ed ingombrante. Un simile secolarismo, per riconoscere il potere dell'uomo, finisce dunque col fare a meno di Dio ed anche col negarlo» (*Evangelii Nuntiandi*, 55).

1.2. Tra ragione forte e ragione debole

La ragione della modernità è stata denominata come "**ragione forte**", proprio per via delle sue "pretese" di condurre "da sé" alla realizzazione di una società futura pienamente felice. In realtà, i grandi progetti della razionalità moderna, hanno incontrato le stesse difficoltà del cammino storico della religione cristiana. Le attese illuministiche di una liberazione dalla violenza e dall'oppressione dei poteri ecclesiastici e aristocratici sono state disattese, in quanto si è compreso, storicamente e concretamente, che i dinamismi violenti e odianti, non erano dovuti alla religione e alla fede, ma appartenevano alla stessa ragione umana. La ragione, si sente dire, ha prodotto dei mostri, in modo simile ad una certa concezione sacrale e ad una

religiosità deviata che si mostra oppressiva e distruttiva, cedendo a fanatismi, fondamentalismi e assolutismi. Il futuro di pace e di prosperità affidato alla ragione non è giunto, ma l'uomo del Novecento ha visto infrangersi le sue aspettative attraverso due guerre mondiali e la costante minaccia di una guerra nucleare. Ancor più drammaticamente i movimenti che nella prima metà del Novecento mostravano praticamente il loro ateismo, come il nazismo di Hitler e il comunismo di Stalin, quest'ultimo addirittura con un ateismo teorico e statale, hanno prodotto una delle realtà più abominevoli di tutta la storia umana, i campi di concentramento e di sterminio. Tutto ciò ha condotto ad un ripensamento della ragione forte, fino a proporre, in quest'ulteriore fase della modernità, una **ragione debole**. Una ragione che mette da parte ogni pretesa di "grandi narrazioni" sulla storia umana e sullo stesso uomo, ritenendosi incapace di "grandi visioni", fino a scadere in un estremo relativismo e nichilismo.

Proviamo in quanto segue a comprendere qualcosa di più del cammino storico della ragione e ad individuare la possibilità reale, al di là di una ragione forte e di una ragione debole, almeno come esse sono state qualificate in passato, di parlare di una ragione di altro genere, forse **forte e debole** al tempo stesso, di una **ragione sensibile ed amante**, in quanto l'amore è al tempo stesso forza e debolezza.

1.3. Ragione come differenza essenziale umana

Aristotele definisce l'uomo come l'**animale ragionevole**, ovvero dice che ciò che distingue l'uomo dagli altri animali è proprio la ragione. Dunque egli ha una concezione molto ampia di ragione, nella ragione c'è tutta la differenza essenziale dell'essere umano. Nella ragione di Aristotele, in ciò che chiama **anima razionale**, troviamo, esemplificando: l'intelletto e la volontà¹. Con **intelletto** possiamo riferirci all'**intelligenza** in una sua duplice accezione, che rimanda anche ad alcune problematiche etimologiche.

1.4. Ragione come capacità di *inter-legere*

La prima accezione etimologica di intelligenza, ci dice che il termine deriva da *inter-legere*, ovvero un legare assieme dell'idee, dei concetti, delle affermazioni che abbiamo nella nostra mente. Questo concetto è molto più vicino al ragionamento logico, ai famosi sillogismi di Aristotele. Ad esempio, se leghiamo assieme le affermazioni "Tutti gli uomini sono mortali" e "Tutti i greci sono uomini", possiamo dedurre che "Tutti i greci sono mortali".

1.5. Ragione come capacità di *intus-legere*

La seconda accezione rimanda all'intelligenza come all'*intus-legere*, al leggere dentro, dunque ad una comprensione profonda delle cose, al vedere qualcosa che prima non si vedeva, dunque all'**intuizione**. L'immagine è quella di una lampadina che si accende nella mente e illumina qualcosa, che prima non capivamo ed ora invece ci appare chiaro. Intuizione infatti deriva dal verbo **intueor** che significa **vedere**.

1.6. La ragione fredda e insensibile

D'Alembert e Diderot, gli ideatori dell'*Enciclopedia* (che sarà data alle stampe nel 1751), emblema di tutto il movimento **illuminista** del Settecento, hanno come figure ispiratrici, in particolare, Francesco Bacone e John Locke. Il primo fu tra i padri del metodo delle scienze moderne, mentre il secondo, a cui abbiamo già accennato, ha

¹ Per ulteriori chiarimenti a riguardo, si può consultare la seguente pagina su internet, dove si spiega cosa intende Aristotele per "anima intellettuale": <https://www.culturanuova.net/filosofia/1.antica/aristotele.php>.

dato grande importanza ai sensi e alla conoscenza sensibile, spesso etichettato come “empirista” (il termine infatti deriva da “empirìa” che vuol dire “esperienza”). La ragione degli illuministi dell’Enciclopedia: la perdita dell’intuizione. L’intuizione era presente negli scienziati/filosofi del ‘600:

Non è la ragione a cui si riferisce **Francesco Bacone**: Da *La Nuova Atlantide* (1626):
Come funziona la società utopica guidata dagli scienziati?

«[...] scopro negli antichi documenti che quest'ordine o società è talvolta chiamata Casa di Salomone, e talvolta Collegio delle Opere dei Sei Giorni; dal che mi risulta che il nostro eccellente sovrano avesse appreso dagli Ebrei che Dio aveva creato il mondo e tutto ciò che vi si trova nello spazio di sei giorni: e perciò egli, istituendo quella casa per la scoperta della vera natura di tutte le cose (in modo che Dio potesse avere tanta più gloria per averle create, e gli uomini un frutto tanto maggiore nel servirsene), diede a essa anche quel secondo nome».

Una società guidata da scienziati cristiani:

«Per questi due giorni il Tirsan siede in consultazione intorno al buon andamento della famiglia. Qui, se v'è una discordia o una lite fra persone della famiglia, essa è composta e placata. Qui, se qualcuno della famiglia è in angustie o in rovina, si dispongono per lui aiuti e mezzi sufficienti a vivere. Qui, se qualcuno è succubo del vizio o segue cattive strade, è riprovato e censurato».

«Abbiamo inni e funzioni quotidiane di lode e di ringraziamento a Dio per le Sue meravigliose opere. E formule di preghiera con le quali imploriamo il Suo aiuto e la Sua benedizione affinché ci illumini nelle nostre fatiche, e le faccia volgere a buono e santo uso».

«Infine facciamo giri o visite delle varie città principali del regno, ove, secondo l'opportunità, rendiamo pubbliche le nuove invenzioni utili che giudichiamo giusto divulgare».

Non è la ragione a cui si riferisce **John Locke**:

«La *ragione* è la *rivelazione naturale*, con cui l’eterno Padre della luce e la fonte di ogni conoscenza comunica all’umanità la parte di verità che egli ha posto nell’ambito delle sue facoltà naturali. La *rivelazione* è la *ragione naturale estesa* da una nuova serie di scoperte, comunicate immediatamente da Dio e di cui la ragione garantisce la verità mediante le testimonianze e le prove, che essa fornisce, che tali scoperte vengono da Dio»².

Abbiamo un concetto di ragione, molto riduttivo, pensiamo che la ragione sia qualcosa di freddo e asettico. L’uomo razionale è oggi colui che agisce con freddezza e calcolo. La ragione è stata ridotta a quella che il filosofo tedesco **Heidegger** chiamava ***pensiero calcolante***. Questa forma di pensare era per il filosofo tedesco la forma più degradata della ragione umana. In modo paradossale, Heidegger diceva che “la scienza non pensa”. È un’espressione che va ben intesa. Innanzitutto, il “non pensare” va compreso nel senso di “non pensare con tutta l’estensione della ragione umana”, ovvero con quello che Heidegger chiama ***pensiero meditante***, un pensiero che prima ancora di individuare le relazioni tra le idee e i concetti, si pone in ascolto di qualcosa che non possiede, ma che liberamente gli si offre. Dunque Heidegger, dice che la scienza non pensa secondo le profondità del pensiero umano, ma soltanto attraverso quella modalità che ha chiamato calcolante. A questo punto, comprendiamo anche che quando parla di scienza, non si riferisce semplicemente alle scienze della natura, come la fisica, la biologica, la chimica, ma a tutte quelle scienze che hanno assunto come loro forma di pensiero quella del calcolo. Questo può accadere, e di fatto è accaduto, anche alla filosofia e alla teologia, quando si riducono a tecnicismi e ad astratte speculazioni.

2 J. LOCKE, *Saggio sull’intelletto umano*, 795.

Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, 1883:

«Giacché questa è la verità: ho abbandonato la casa dei dotti e ne ho chiuso la porta dietro di me. Troppo a lungo la mia anima sedette affamata alla loro mensa; non avvezzo come essi a romper le noci. Io amo la libertà e la brezza che soffia su la terra fresca; amo meglio dormire su le pelli che sui loro onori e su ciò ch'essi tengono in pregio. Io sono fatto troppo ardente dai miei pensieri: sì che talvolta mi par che mi manchi il respiro. E allora sento bisogno dell'aria libera, e fuggo dalle stanze che hanno odor di rinchiuso.

Essi siedono freschi all'ombra fresca: **d'ogni cosa non vogliono essere che spettatori**: si guardan bene dal seder sui gradini fatti roventi dal sole.

Simili a coloro che se ne stanno su la via e guardano oziosi la gente che passa, tali **si soffermano anch'essi in attesa d'idee pensate da altri**.

Se una mano appena li tocchi, essi mandan polvere intorno a sè come i sacchi di farina: ma chi potrebbe pensare che questa lor polvere venga dal grano e dalla delizia dorata dei campi estivi?»

1.7. La ragione sensibile e amante

La ragione umana non è semplicemente calcolante, ma è anche una "ragione sensibile". Distinguiamo almeno due aspetti di questa sensibilità:

1.7.1. Ragione come *inter-amare*

Secondo tale accezione, la ragione sensibile è simile a ciò che alcuni hanno chiamato "intelligenza emotiva": ogni nostro pensiero è intriso di esperienze emotive. Le emozioni non sono mai assenti dalla nostra mente.

Esempio: *il caso di Phineas Gage* (1848). Phineas Gage era un operaio statunitense che nel 1848 subì un grave incidente mentre lavorava alla costruzione di una ferrovia. Una trave di ferro gli perforò la guancia sinistra trapassandogli il cranio e recidendo parte del lobo frontale sinistro. Sebbene si salvò, la sua personalità subì notevoli cambiamenti divenendo iriconoscibile dai suoi stessi amici. Dall'analisi di casi simili a questo, Damasio individuò il ruolo attivo e l'interazione delle emozioni nei processi decisionali e razionali fino ad affermare, in riferimento al caso Gage che «il suo carattere, i suoi gusti, i suoi sogni, le sue aspirazioni: tutti cambieranno. Il corpo di Gage può essere ben vivo e vegeto, ma c'è un nuovo spirito che lo anima»³.

Caratteristiche fondamentali dell'**intelligenza emotiva**: (1) la consapevolezza delle proprie emozioni; (2) il dominio delle proprie emozioni; (3) la motivazione; (4) l'empatia; (5) l'abilità sociale.

Ragione sensibile come *inter-amare*: connessa alla ragione come ***inter-legere***: qui si cercano relazioni tra concetti e idee della mente; lì invece le relazioni che si instaurano personalmente con ciò che ci circonda: la natura, gli animali e gli altri uomini.

1.7.2. Ragione come *intus-amare*

L'orizzonte del pensiero umano: il pensiero meditante

Ci riferiamo, in modo emblematico, alla riflessione heideggeriana sul pensiero e alla sua irriducibilità al calcolo asettico e freddo⁴. C'è un pensiero oltre il calcolo, quello che

³ A. DAMASIO, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1996, 36.

⁴ Cf M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?*, SugarCo, Milano 1971.

il filosofo tedesco definisce “pensiero meditante”, dove il pensare (*Denken*), a cui la scienza non può pervenire con il suo approccio metodologico ed epistemico, ha a che fare con il ringraziare (*Danken*). Si tratta di un pensiero che varca il limite, che compie un salto, in un territorio non più chiaro e distinto, ma incerto e indefinito a cui tuttavia non è lecito sottrarsi a meno di non rinunciare a priori a ciò che darebbe appunto da pensare.

Pensare sensibilmente

La legittimità di un pensiero che si affaccia sull'oltre, sebbene non sia un richiamo immediato alla dimensione religiosa, è stata esplorata proprio da alcuni esponenti della filosofia e della sociologia della religione che hanno mostrato come al di là di una razionalità logico-formale, vada riconosciuta una liceità alla ragionevolezza, intesa come richiesta di **un senso globale del vivere**, che non si qualifica come illogica o irrazionale, ma piuttosto si manifesta come meta-logica, come possibilità che il Meta-razionale o l'Ulteriorità, propria di ogni esperienza religiosa, incroci in qualche modo l'uomo e la sua ragione. Il sociologo **Ferrarotti** ritiene che tale ragionevolezza «sembra affermare che l'uomo trova e troverà sempre forza per non rassegnarsi alla mera razionalità formale, quella del calcolo, della macchina e della burocrazia, che ne schiaccerebbe tutte le speranze», mentre è in ricerca di un orizzonte globale di senso «verso ciò che non può assolutamente essere soddisfatto dalla razionalità di tutto ciò che la scienza e la tecnica hanno già escogitato o potranno offrire nel futuro»⁵. Giancarlo **Gaeta**, storico del cristianesimo, giunge per altri versanti a conclusioni analoghe, passando in rassegna alcuni dei testimoni più autentici delle vicende catastrofiche dello sterminio razziale⁶. Nello specifico, osserva come Walter Benjamin si sia rifiutato «di leggere il mondo dal di fuori, in base e in funzione di determinate categorie filosofiche, estetiche, storiche, eccetera, ma vuole mettere il pensiero a contatto con i fatti e le cose affinché “si rivelino nel loro segreto significato”. Si tratta di pensare sensibilmente»⁷.

Il cuore della ragione

Non si tratta dunque di rinunciare a pensare, specie dinanzi a ciò che sembra distruggere ogni forma di razionalità e di umanità, ma di scoprire modalità nuove del pensiero, come scrive Etty Hillesum nel suo diario nel dicembre del 1942, mentre sempre più avanza il delirio dei totalitarismi e dell'oppressione nazista: «Certo, accadono cose che un tempo la nostra ragione non avrebbe creduto possibili. Ma forse possediamo altri organi oltre alla ragione, organi che allora non conosceamo, e che potrebbero farci capire questa realtà sconcertante. Io credo che per ogni evento l'uomo possieda un organo che gli consente di superarlo»⁸. In modo simile a Pascal, Etty Hillesum riconosce il “cuore” come uno di questi organi, dove accade un pensare nuovo e alternativo, in grado di scorgere anche uno spiraglio infinitesimo di luce nel fondo dell'abisso. La stessa Hillesum nel suo diario si definirà come «il cuore pensante della baracca»⁹. Non si tratta tuttavia di un cuore al di fuori o in contrapposizione alla ragione umana, come alcune interpretazioni erronee del pensiero pascaliano hanno sostenuto, ma addirittura «ne costituisce il suo nucleo più intimo. È cioè altrettanto pascaliano parlare di *cuore della ragione* quanto di *ragioni del cuore*»¹⁰. Se dunque l'essenza dell'uomo resta, in termini classici, la sua ragione, il cuore si palesa internamente alla ragione stessa come fonte conoscitiva previa, senza la quale nessun

5 F. FERRAROTTI, *Il paradosso del sacro*, Laterza, Roma-Bari 1983, 118.

6 Cf G. GAETA, *Religione del nostro tempo*, Edizioni E/O, Roma 1999.

7 Ivi, 51.

8 E. HILLESUM, *Lettere 1942-1943*, Adelphi, Milano 1990, 45.

9 E. HILLESUM, *Diario 1941-1943*, Adelphi, Milano 1985, 196.

10 A. DI GIOVANNI, «Ragioni del cuore o cuore della ragione? Il “cuore” come parola-fondamentale in Pascal», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 70 (1978) 3, 388-389.

ragionamento di tipo discorsivo sarebbe possibile. Anche da questa prospettiva emerge una forma di razionalità, quella del “pensiero sensibile”, che può accedere a significati non accessibili dal pensiero asettico e freddo, ma forse più profondamente umani e umanizzanti.

La ragione cordiale

Il teologo Leonardo Boff in riferimento all'emergenza della questione ecologica¹¹ sostiene che tali problemi non possono essere affrontati restando nell'ambito del razionalismo moderno, incentrato sulla logica, ma necessita una proposta alternativa «*fundada num outro tipo de racionalidade, naquela cordial e sensível*»¹². Una tale “ragione cordiale” ha a che fare con gli affetti, i sogni e le utopie che orientano la vita e danno speranza all'esistere umano, fino a ribaltare il paradigma cartesiano del «*cogito, ergo sum*» in quello del «*sentio, ergo sum*»¹³. Infatti, secondo Boff, la razionalità analitica da sola non è capace di attivare quella passione e tensione vitale che spinge ad agire concretamente per la salvaguardia dell'ambiente, per essere corresponsabili della cura del mondo.

Un pensiero appassionato

Il poeta e filosofo Marco Guzzi, analizzando gli stravolgimenti del pensiero filosofico, ad opera particolarmente di Nietzsche e di Heidegger, ritiene che i tentativi di reindirizzamento del pensiero umano verso forme altre, come quelli del comunismo marxista o del nazifascismo si sono mostrati incapaci di ascoltare ciò che il pensiero stesso invocava, sfociante nelle risposte dialetticamente opposte ma psicologicamente complementari, neo-pragmatiste, neo-liberaldemocratiche o del pensiero debole, da un lato, e quelle fanatiche e fondamentaliste, dall'altro. Così sintetizza Guzzi: «il fondamentalista è un nevrotico ossessivo, mentre il nichilista neopragmatico e tecnodipendente è un depresso»¹⁴. Pertanto occorre ritornare alle intuizioni originarie dell'oltrepassamento del pensare asettico della razionalità filosofica nella sua evoluzione storica per ricercare una nuova forma di pensiero per non ricadere nelle astratte elucubrazioni apatiche e insensibili: «Finora l'uomo ha esercitato un'astrazione intellettuale attraverso una contestuale separazione dal proprio corpo emozionato. Il pensiero doveva essere spassionato, tanto più quello scientifico, che è figlio del pensiero filosofico. Oggi invece vorrei proporvi un pensiero *appassionato*, un pensiero che resti nella passione, e non si separi mai dalla passione della trasformazione in atto»¹⁵.

La dimensione sensibile del pensare: “sensibilità per il senso”

La sensibilità che aggettiva questa modalità del pensare umano non va intesa come mero recupero dell'importanza della percezione sensibile nell'atto di conoscenza, dimensione mai dimenticata dalla filosofia tomista e dalla scolastica medievale e riportata in luce, attraverso il recupero della corporalità, evidenziandone ulteriori aspetti, dalla riflessione fenomenologica husserliana e post-husserliana, ma piuttosto di una categoria fondamentale e fondante per la stessa ragione umana. Sequeri propone una concezione di sensibilità non meramente corporale, dipendente esclusivamente dai sensi umani, ma una *sensibilità per il senso* propria dello spirito e non soltanto del corpo. Soltanto a questo livello si ha a che fare con una ragione all'altezza dell'umano e dell'esperienza umana della realtà: la *ratio hominis digna*. Non ritrovare la profondità di questo pensiero significa continuare a consegnare la conoscenza della realtà e dell'uomo a forme di razionalità inadeguate a comprendere il

11 Cf L. BOFF, *Ethos Mundial: Um consenso mínimo entre os humanos*, Sextante, Rio de Janeiro 2003.

12 L. BOFF, «A busca de um ethos planetario», *Perspectiva Teologica* 40 (2008), 175.

13 Ivi, 176.

14 M. GUZZI, *L'insurrezione dell'umanità nascente*, Paoline, Milano 2015, 28.

15 Ivi, 30.

senso della vita umana. La razionalità matematica, fisica, chimica, biologica non si mostrano all'altezza di questa forma ulteriore di razionalità, in quanto non riescono, per propria costituzione, a guardare la realtà propria dell'umano, la connotano come calcolo ottimizzato, come relazioni di onde/particelle quantistiche, come processi e reazioni molecolari o come emergenza di necessità ormonali, restando troppo al di là di ciò che realmente appare a livello dell'umano¹⁶.

Anche la contrapposizione romantica della dimensione sensibile ed emozionale a quella razionale ed intellettuale non si è mostrata all'altezza del razionalismo illuministico. Sebbene abbia cercato di richiamare lo sguardo su aspetti che superano le logiche del puro calcolo utilitaristico, si è mostrata per lo più come irrazionale, incapace di un pensiero critico da porre in dialogo con la ragione asettica e insensibile, sempre più forte della sua pretesa onnipotenza produttiva. La filosofia e la teologia non sono riuscite a cogliere questa dinamica e si sono allarmate per attrezzarsi anch'esse di un pensiero insensibile, per fondare, da un lato, i presupposti delle analisi linguistiche a fondamento delle scienze della natura e per rintracciare, dall'altro, argomentazioni per tutelare estrinsecamente la verità del cristianesimo. In tal modo, si è data per scontata l'affidabilità all'impostazione razionalistica di fondo. L'affondo a quella tipologia di razionalità è stato così affidato, quasi completamente, al nichilismo nietzschiano, finendo col dissolvere la razionalità stessa¹⁷.

La grande ragione della carne

Sulla stessa scia Marion recrimina una razionalità «più sofisticata, più sottile e dunque più alta»¹⁸. Intuire la presenza di una ragione altra, oltre il calcolo, fondamentale per vivere umanamente sulla terra, richiede una comprensione più profonda di essa, per individuare almeno delle tracce per questa ragione più alta. Marion coglie alcune suggestioni suscitate proprio da Nietzsche in un passo di *Così parlò Zarathustra*: «Tu dici "Io" e sei fiero di questa parola. Ma più grande è ciò che non vuoi credere – la tua carne e la sua grande ragione (*dein Leib und seine grosse Vernunft*), che non dice "Io", ma che lo fa»¹⁹. Se il *Leib*, a differenza della nozione tedesca di *Körper*, denota la carne come corpo vivente o vissuto, assieme a Marion occorre chiedersi come sia possibile e in che senso il *Leib* sia superiore alla concezione occidentale di "Io" e di *Vernunft*, quella ragione che Kant riteneva in grado di individuare i limiti della stessa conoscenza umana.

Marion fa notare che la razionalità comunemente intesa rappresenta una «conoscenza da lontano degli oggetti»²⁰, mentre la carne mostra che siamo anche in grado di sentire da più vicino o, addirittura, nella profondità di noi stessi e della nostra vita vissuta. Le distanze imposte dalla razionalità asettica sono abolite, ma non per questo la conoscenza di qualcosa ad essa inaccessibile per sua stessa costituzione: «noi non siamo posti dinanzi a noi stessi, *ma sentiamo ciò che siamo e siamo ciò che sentiamo da vicino*, cioè nel dolore e nel piacere, nella morte e nella nascita, nella fame e nella sete, nel sonno e nella fatica, e ancora nell'odio e nell'amore, nella comunione e nella divisione, nella giustizia e nella violenza. Di questo, del più vicino, sappiamo molto

16 «La vera realtà di cui è fatto il mondo umano, qui, non appare semplicemente. Quello che si cerca in quel piano di realtà – ossia la verità della coscienza, della libertà, della creatività, degli affetti, del pensare e del credere, dell'immaginazione e della memoria – lì non si vede proprio. Se ne scorgono, al più, tracce: del tutto disgiunte dal significato che immaginosamente viene loro attribuito: lucine di *led* che si attivano, tracce di particelle che svaniscono, emissione e metabolismo di sostanze, attivazione di nodi e terminali nervosi. Ed è tutto: inclusivo dello sguardo della madre e di un motto di spirito, dei *Dialoghi* di Platone e della *Quinta sinfonia* di Beethoven, della fedeltà alla parola data e dei dieci *Comandamenti*» (P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, Queriniana, Brescia 2016, 27).

17 Cf *ivi*, 20.

18 J. L. MARION, *Credere per vedere. Riflessioni sulla razionalità della Rivelazione e l'irrazionalità di alcuni credenti*, Lindau, Torino 2012, 44.

19 *Ibidem*.

20 *Ivi*, 46.

chiaramente che la razionalità comune degli oggetti non conosce e non può conoscere nulla»²¹. Ecco spiegata, in tal modo, l'enigmatica affermazione di Nietzsche: «La carne mi espone a ciò che l'“io” non può costituire in oggetto. Essa supera la mia razionalità oggettivante. Essa designa dunque una ben più “grande ragione”»²². Paradossalmente proprio quella ragione oggettivante che non riconosce il conoscere della carne, diventa incapace di sentire i valori, fino ad annullarli, e cieca dinanzi ad ogni scelta valoriale, fino a cedere alle ideologie²³. Questo pericolo evidenziato da Marion si fa sempre più evidente all'interno di un sistema socio-politico che assume, forse inconsapevolmente, il pensiero oggettivante come guida per il progresso umano. Non sono infatti poche le situazioni all'interno delle società occidentali in cui la dignità dell'essere umano è lesa dagli apparati tecno-burocratici, che traducono l'uomo nei linguaggi del calcolo, facendone scomparire l'essenza all'interno delle campionature statistiche, sensibili solo alle minime variazioni numeriche, ma incapaci di sentire le grida strazianti degli oppressi e la sofferenza da essi stessi generata.

Ragione sensibile come *intus-amare*: connessa alla ragione come ***intus-legere***: qui si legge in profondità, intuendo cose profonde, al di là della superficie dei concetti; lì invece si ama dal di dentro, in quanto si intuisce il senso profondo della nostra vita nell'universo. Un filosofo vivente, il francese Jean-Luc Nancy, non religioso, a proposito della ragione, scrive: «Il filosofo è quello che non si prosterne. Eppure deve prosternarsi: in quanto filosofo deve sapere che la ragione si prosterne davanti a ciò che di essa si supera infinitamente. Deve quindi sapere che **solo la ragione adorante è pienamente razionale e ragionevole**»²⁴.

1.8. Conclusioni del viaggio esplorativo nella ragione

Se la decostruzione del cristianesimo giunge ad intravedere tutto ciò, il **termine ultimo del processo di secolarizzazione** non è l'allontanamento da Dio (la morte di Dio) ma l'incontro con Dio. Il dialogo tra **Gesù e la Samaritana** sembra quasi la descrizione di questo processo di secolarizzazione e del suo compimento: «“I nostri padri hanno adorato su questo monte; voi invece dite che è a Gerusalemme il luogo in cui bisogna adorare”. Gesù le dice: “Credimi, donna, viene l'ora in cui né su questo monte né a Gerusalemme adorerete il Padre. [...] Ma viene l'ora - ed è questa - in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità» (Gv 4,20-21.23).

Se la ragione giunge a riconoscere la sua autenticità nella dimensione del silenzio adorante e di un sentire profondo come amore agapico, giungerà anche a riconoscere la necessità pratica di un atto di fede specifico, da compiere consapevolmente, in quanto una qualche forma di fede è già presente in ogni uomo in quanto essere razionale.

2. Nella fede la ragione

Dopo aver approfondito il modo di concepire la ragione umana, una ragione sensibile, adorante ed amante, riconoscente della fede ed aperta ad una scelta consapevole, inizieremo ora un cammino esplorativo all'interno della fede che ci condurrà a considerare la ragione come qualcosa di essenziale per la fede. La fede, per essere la fede di cui ci parla Gesù, incontra internamente la ragione. Potremmo dire che la ragione è condizione necessaria per la realizzazione della fede. Senza ragione non si

21 Ibidem. Il corsivo è nostro.

22 Ivi, 47.

23 Ivi, 48.

24 J-L NANCY, *L'adorazione. Decostruzione del cristianesimo*, Cronopio, Napoli 2012, 123

dà neppure fede. Ma procediamo in modo graduale, iniziando con il superamento di alcuni luoghi comuni sulla fede come separata dalla ragione.

2.1. Fede come credere nell'esistenza di Dio?

Oggi, comunemente, la fede viene intesa come il credere nell'esistenza di Dio. Per cui sentiamo spesso espressioni come: "ci sono quelli che hanno fede"; "quelli che hanno perso la fede"; "i credenti"; "i non credenti". Queste espressioni finiscono col ridurre la fede al ritenere che esiste un Qualcosa/Qualcuno che chiamiamo Dio: alcuni ci credono, altri no.

Questo modo di intendere la fede è qualcosa di molto moderno. Se guardiamo ai duemila anni trascorsi dalla nascita del cristianesimo, notiamo che quello che oggi viene comunemente descritto come "il problema di Dio" era tutt'altro che un problema in passato. Nessuno dei principali pensatori dei secoli scorsi, almeno fino al XIX secolo, incontrava serie difficoltà nel credere nell'esistenza di Dio.

Credere nell'esistenza di Dio non era per nulla ritenuto un qualcosa di appartenente all'ambito della fede, ma piuttosto a quello della ragione. Negare l'esistenza di Dio era considerato come qualcosa di contrario alla ragione umana. Su questo punto erano concordi i principali scienziati e filosofi che diedero vita alle scienze moderne, pensiamo ad esempio a Cartesio, Galilei, Bacone, Pascal, Leibniz, Newton, Locke. Infatti sarà solo attorno al 1870 che la Chiesa Cattolica, nel Concilio Vaticano I, avvertirà il bisogno di affermare nella costituzione *Dei Filius* la ragionevolezza dell'esistenza di Dio: «Se qualcuno dirà che l'unico vero Dio, nostro Creatore e Signore, non può essere conosciuto con certezza dal lume naturale della ragione umana, attraverso le cose che da Lui sono state fatte: sia anatema».

Al di là della forma storica dell'affermazione appena citata, il riferimento che si ritrova risale alla *Lettera ai Romani*, dove viene detto:

«Io infatti non mi vergogno del Vangelo, perché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del Giudeo, prima, come del Greco. In esso infatti si rivela la giustizia di Dio, da fede a fede, come sta scritto: *Il giusto per fede vivrà*. Infatti l'ira di Dio²⁵ si rivela dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia, poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha manifestato a loro. Infatti le sue perfezioni invisibili, ossia la sua eterna potenza e divinità, vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui compiute» (Rm 1,16-20).

Riportiamo di seguito alcune riflessioni su Dio di due fondamentali autori, **Cartesio e Locke**, che hanno notevolmente contribuito alla nascita e allo sviluppo del pensiero scientifico moderno. Essi vengono etichettati rispettivamente come "razionalista" ed "empirista". Il primo si affiderebbe totalmente alla ragione umana, il secondo invece all'esperienza dei sensi. Sono semplificazioni che, a nostro giudizio, offrono un'immagine deforme di questi autori, e in generale di tutto il contesto in cui sono sorte le scienze moderne, lasciando pensare ad una scienza e ad una filosofia in contrapposizione alla fede. Niente di più falso. Leggiamo per il momento alcuni passi

25 L'"ira di Dio" è un'espressione biblica che va ben intesa. Occorre fare attenzione a non interpretarla secondo le accezioni comuni. Ricordiamo che tra "ira di Dio" e "bontà di Dio" non vi è alcun equilibrio. Ad esempio nel Salmo 30, si legge: «La sua ira dura un istante, la sua bontà per tutta la vita» (Sal 30,6). Possiamo interpretare tale espressione come una presa di posizione nei riguardi dell'ingiustizia. Nel Nuovo Testamento tutto ciò si chiarirà ulteriormente: «Dio è amore» e «Dio è giustizia». In Dio giustizia e amore coincidono: non c'è amore senza giustizia e non c'è giustizia senza amore. L'amore orienta la vita in una ben determinata direzione: invertire la rotta dell'amore, significa seguire le vie dell'ingiustizia. La giustizia di Dio è la fedeltà all'amore.

di questi due grandi filosofi della storia del pensiero occidentale, ma poi vedremo anche come altri scienziati che hanno dato l'avvio alle scienze moderne, siano tutt'altro che atei, ma trovino gli stessi fondamenti della scienza in Dio.

Dalla Terza delle *Meditazioni Metafisiche* di Cartesio (1641):

«In quale modo infatti potrei comprendere di dubitare, di desiderare, cioè avvertire che mi manca qualcosa, e capire che io non sono del tutto perfetto, se non ci fosse in me l'idea di un ente più perfetto, dal cui confronto potrei avvertire i miei difetti?»

«[L'idea di Dio] essendo al massimo grado chiara e distinta, ed avendo più realtà oggettiva di alcun'altra, nessuna è più vera di per sé stessa, né esiste nessuna nella quale si trovi un minore sospetto di falsità. Questa idea di un ente sommamente perfetto ed infinito — affermo — è vera al massimo grado [...]. Non vi è poi un ostacolo nel fatto che io non comprenda l'infinito, o che in Dio vi siano altre cose innumerevoli, che non posso comprendere, e forse nemmeno raggiungere in nessun modo col pensiero; fa parte infatti della natura dell'infinito il non poter essere compreso da me, che sono finito».

«[...] mi piace qui per un certo tempo fermarmi nella contemplazione dello stesso Dio, considerare nel mio intimo i suoi attributi, e guardare, ammirare e adorare la bellezza di questa immensa luce, per quanto lo possa sopportare l'acume del mio ingegno che si offusca. Come infatti crediamo per fede che la somma felicità dell'altra vita consista in questa sola contemplazione della divina maestà, così anche sperimentiamo di poter ricevere il massimo piacere, del quale siamo capaci in questa vita, dalla stessa contemplazione, sebbene molto meno perfetta».

Dal *Saggio sull'intelletto umano* di Locke (1684):

«Sebbene la comprensione del nostro intelletto sia assai ristretta rispetto alla vasta estensione delle cose, avremo tuttavia motivi sufficienti per esaltare il prodigo Autore del nostro essere per quella proporzione e quel grado di conoscenza che egli ci ha conferiti al di sopra di tutti gli altri abitanti di questa dimora. Gli uomini hanno ragione di essere ben soddisfatti di ciò che Dio ha ritenuto adatto per loro, giacché ha dato loro, come dice san Pietro, "ogni bene per quanto riguarda la vita e la pietà" (2Pt 1,3), tutto ciò che è necessario per le esigenze della vita e la formazione della virtù, e li ha messi in grado di scoprire il modo di provvedere ai bisogni di questa vita e il cammino che conduce ad una vita migliore. Per manchevole che sia la loro conoscenza [...] essa tuttavia assicura loro cose di grande importanza, cioè che abbiano lumi sufficienti a condurli alla conoscenza del loro Creatore e alla visione dei loro doveri. Gli uomini troveranno sempre materia sufficiente per tener operose le loro teste e occupate le loro mani in modo vario, dilettevole e soddisfacente, se non vorranno arrogantemente prendersela con la loro propria costituzione e buttar via i tesori di cui sono colme le loro mani, solo perché non sono grandi abbastanza per afferrare tutto [...]. La Candela²⁶ posta in noi brilla abbastanza per tutti i nostri scopi. Le scoperte che possiamo fare dovrebbero soddisfarci; e adopereremo bene il nostro intelletto quando ci occuperemo degli oggetti nella maniera e nella proporzione in cui sono adatti alle nostre facoltà [...] invece di richiedere perentoriamente e senza discrezione una dimostrazione ed esigere una certezza

26 Lo stesso Locke pone in nota la seguente citazione dal libro dei Proverbi: «Lo spirito dell'uomo è la candela del Signore» (Prv 20,27). Il lume della ragione proviene da Dio stesso.

là dove si può avere solo una probabilità, che è tuttavia sufficiente per regolare ciò che ci sta a cuore. Se non crederemo a nulla perché non possiamo conoscere tutto con certezza, agiremo altrettanto saggiamente di uno che non volesse servirsi delle gambe, ma rimanesse fermo e deperisse, perché non ha le ali per volare».

In sintesi:

1. Fino al 1800 era comunemente ritenuto che, anche senza la rivelazione di Dio in Gesù di Nazareth, si poteva giungere e di fatto gli uomini sono giunti a ritenere che debba esistere un fondamento dell'esistenza, che hanno chiamato Dio.
2. I principali scienziati e filosofi dell'età moderna, che diedero vita alle scienze moderne e all'illuminismo non erano atei, ma ritenevano di cogliere l'esistenza di Dio con la ragione, e riconoscevano l'importanza della fede e di Dio per vivere al meglio il loro cammino sulla terra.

2.2. Fede come accettazione dei contenuti che crediamo (*fides quae*).

Si tratta della fede come **contenuto di fede**, ovvero la **fede oggettiva** detta *fides quae creditur*, cioè «**fede che si crede**». È l'insieme delle cosiddette dottrine della rivelazione, ad esempio i dogmi, cioè le verità di fede, quali la Trinità di Dio, l'incarnazione del Verbo, la resurrezione di Gesù, ecc.

Esempi di *Fides quae*

Riguarda ciò che crediamo. Ad esempio, guardando la tv, ascoltiamo un telegiornale e ci viene detto che "l'Italia ha vinto tutte le partite per la qualificazione ai campionati Europei di calcio". Anche se non abbiamo visto tutte le partite, noi "crediamo" che quel fatto sia vero. In modo simile, ma c'è qualcos'altro che vedremo in seguito, noi crediamo che Gesù è risorto dalla morte perché altri ci hanno trasmesso questo fatto.

Chi dice di credere in tutti i contenuti rivelati nella Chiesa cattolica è "formalmente" un cristiano cattolico. È un cristiano con una corretta-opinione, orto-dosso, cioè accetta tutti i principi della dottrina cristiana. Ma, capiamo bene, che questo ancora non raggiunge in pieno il significato della fede a cui ad esempio si riferisce Gesù quando dice «Va' la tua fede, ti ha salvata» (Mc 10,52). La semplice accettazione esteriore dei contenuti di fede, non è il tipo di fede che richiede Gesù ai suoi discepoli.

1. Occorre **un'adesione ai contenuti che coinvolga il cuore** dell'uomo:

«quei farisei e scribi lo interrogarono: "Perché i tuoi discepoli non si comportano secondo la tradizione degli antichi, ma prendono cibo con mani impure?". Ed egli rispose loro: "Bene ha profetato Isaia di voi, ipocriti, come sta scritto: *Questo popolo mi onora con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me*"» (Mc 7,5-6)

2. Occorre **una comprensione sempre più profonda dei contenuti** di fede:

«Avete inteso che fu detto: Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico. Ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano, affinché siate figli del Padre vostro che è nei cieli; egli fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti» (Mt 5,43-45).

«Vi ho detto queste cose mentre sono ancora presso di voi. Ma il Paràclito, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, lui vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto» (Gv 14,25-26).

2.3. Fede come atteggiamento interiore di affidamento (*fides qua*)

Si tratta della fede intesa come **atto di fede**, ovvero la **fede soggettiva** detta *fides qua creditur*, cioè «**fede con la quale si crede**».

Esempi di *Fides qua*

Riguarda la fiducia in qualcuno. Ad esempio, se dovete chiedere un'informazione per raggiungere qualche posto, parlate con una persona e vi rendete conto che è ubriaca. Non vi fidate granché di quella persona. Ora supponete invece di incontrare un vostro caro amico e di chiedere la stessa cosa. Sicuramente seguirete le indicazioni del vostro amico. Avete avuto fiducia in lui. In modo simile, Gesù chiede di avere fiducia in lui.

Chi *dice* di avere fiducia in Gesù è formalmente un cristiano. Ma questa fiducia potrebbe restare soltanto a livello superficiale. In chi si ripone davvero, in profondità, la fiducia nella nostra vita quotidiana? **La *fides qua* da sola non basta**: in chi o cosa diciamo di affidarci? Questo si scopre soltanto nel nostro agire concreto: dai frutti si riconosce l'albero.

2.4. La circolarità tra *fides quae* e *fides qua*.

Circolarità:

(1) *Fides quae* → *Fides qua*: Crediamo le cose che ci ha detto il nostro amico, perché abbiamo fiducia nel nostro amico.

(2) *Fides qua* → *Fides quae*: Abbiamo fiducia nel nostro amico, perché abbiamo già sperimentato che ciò che dice è veritiero.

Anche nella fede cristiana ritroviamo tale circolarità: il testimone (martire), colui che trasmette i contenuti della fede, deve essere un testimone credibile, degno di fiducia. Se il testimone non è affidabile, sarà difficile che altri uomini e donne credano nei contenuti della fede. Papa Paolo VI durante un'Udienza al Pontificio Consiglio per i laici nel 1974 disse che «**l'uomo contemporaneo ascolta più volentieri i testimoni che i maestri** o, se ascolta i maestri, è perché sono dei testimoni».

2.5. La fede come affidamento radicale e comprensione esistenziale

A questo punto dobbiamo superare un ulteriore rischio di scissione: la *fides qua*, come affidamento, sembra coinvolgere la volontà, mentre la *fides quae*, riferendosi alla comprensione dei contenuti di fede, richiama la dimensione più intellettuale. La fede rischia in tal modo di restare qualcosa di esteriore ed intellettuale, mentre parliamo comunemente dell'**esperienza della fede**. Dunque *i contenuti della fede si possono sperimentare nella vita e richiedono un affidamento radicale ed una comprensione esistenziale*.

2.5.1. Affidamento radicale

L'affidarsi coinvolge tutti gli aspetti della persona, la sua intelligenza, i suoi sentimenti, la sua volontà, il suo cuore. Credere infatti discenderebbe dal proto-indoeuropeo, significando letteralmente "mettere il cuore in" e dunque "affidare, affidarsi, avere fiducia in". Tutti per vivere ripongono o hanno riposto in passato fiducia negli altri, hanno messo totalmente il proprio cuore nelle mani di un altro. E ciò che accade fondamentalmente nella nostra infanzia: un neonato ripone tutta la sua fiducia (inconsciamente) nei suoi genitori. I bambini sono l'emblema della fede: «Chi non accoglie il regno di Dio come un bambino, non entrerà in esso» (Mc 10,13-16).

Si tratta di una fiducia radicale, che coinvolge tutto il nostro essere. Occorre guardare all'orientamento della propria vita, al senso verso cui dirigere se stessi. È appunto un **affidamento radicale ed integrale**. Anche in questa accezione si comprende che la fede non riguarda soltanto questioni religiose, ma coinvolge tutti gli esseri umani. La fede come "affidarsi", è sempre presente in noi, anche in quanti dicono di non credere, perché nella vita tuttavia facciamo delle scelte di senso e a questo senso affidiamo noi stessi, a volte consapevolmente, altre volte in modo inconsapevole.

Anche quanti affermano che "la vita non ha senso", tuttavia, quando devono vivere quotidianamente, sono chiamati a fare scelte e a prendere decisioni, che *orientano* la vita in una direzione oppure in un'altra. Tali scelte richiedono una visione di fondo della vita, un modo di concepire la vita. Ogni decisione quotidiana è sempre all'interno di un orizzonte di senso.

Ad esempio, pensiamo ad una persona che affermi di non credere in nessun Dio e che la vita sia senza senso. Una mattina si presenta alla porta di casa sua un vicino, dicendogli che è in grave difficoltà perché sua madre si è sentita male, ma la sua auto non parte e non può accompagnarla in ospedale. La persona "atea" lascia immediatamente tutto quello che stava facendo, per prendere la sua auto ed accompagnare l'amico con sua madre all'ospedale.

Questa decisione ci mostra un orientamento di vita, in cui possiamo rinvenire un senso della vita nel rendersi disponibili verso chi è in difficoltà, nel generare attorno a sé gesti concreti di amore. C'è dunque **un affidamento, anche inconsapevole**, a questo senso. Inoltre, come tutti possiamo constatare, si tratta di un senso che va proprio nella direzione della fede nel Dio che ci ha rivelato Gesù. Uno dei principali teologi cattolici del XX secolo, Karl Rahner, definiva proprio queste persone come "**cristiani anonimi**".

Intendere la fede esclusivamente in questa accezione soggettiva, sebbene radicale ed integrale, non è ancora sufficiente per comprendere pienamente il significato della fede, perché questo affidamento radicale ed integrale potrebbe rivolgersi a qualsiasi cosa, anche molto distante dal «Dio Vivo e Vero» (1Ts 1,9). **La fede in Dio quasi sempre rischia di trasformarsi nella fede in un idolo.**

Nel libro dell'Esodo l'idolo viene espresso in forme materiali: il vitello d'oro (Es 32,1-4), che il popolo non può fare a meno di costruirsi. L'idolo è così una immagine, in questo caso materiale e concreta, che viene adorata al posto del vero Dio.

Ma l'idolo è anche qualsiasi immagine falsa che ci facciamo di Dio, riponendo in questa contraffazione di Dio la nostra fede. Ad esempio, una fede in un Dio punitore e vendicatore è una fede idolatrica. Gli stessi discepoli di Gesù, quando vedono che alcuni non vogliono accogliere Gesù, chiedono al maestro se non sia il caso di vendicarsi:

«Mentre stavano compendosi i giorni in cui sarebbe stato elevato in alto, egli prese la ferma decisione di mettersi in cammino verso Gerusalemme e mandò messaggeri davanti a sé. Questi si incamminarono ed entrarono in un villaggio di Samaritani per preparargli l'ingresso. Ma essi non vollero riceverlo, perché era chiaramente in cammino verso Gerusalemme. Quando videro ciò, i discepoli Giacomo e Giovanni dissero: "Signore, vuoi che diciamo che scenda un fuoco dal cielo e li consumi?". Si voltò e li rimproverò» (Lc 9,51-55).

Sono tante le idolatrie del tempo presente, la fede in Dio si trasforma spesso in fede nel successo, nella fama, nel carrierismo, nel denaro come principio ultimo del vivere, nell'efficienza, nel fare, nell'attivismo. Occorre vegliare evangelicamente e continuamente per crescere nella consapevolezza di ciò a cui affidiamo la nostra vita.

In tal senso, possiamo parlare di una *fides qua* che abbraccia la totalità della persona e riguarda un affidamento radicale, che coinvolge il senso stesso della nostra esistenza.

2.5.2 Comprensione esistenziale

Questo risvolto esistenziale, riguarda anche la *fides quae*. La comprensione dei contenuti di fede non può avvenire soltanto ad un livello intellettuale, ma deve giungere ad una **comprensione esistenziale**. Quei contenuti si comprendono quando si sperimentano nella vita in prima persona.

Ad esempio, come sarebbe possibile comprendere che Gesù è Salvatore (come recitiamo nel Credo: il Verbo è venuto "Per noi uomini e per la nostra salvezza"), se nella mia vita non avverto un bisogno di salvezza?

Questa fede dipende dall'idea che ci siamo fatti di Dio! Ecco perché la teologia può purificare la nostra fede. Purificando l'idea di Dio, si purifica la nostra fede. Gesù infatti continuamente purifica l'idea di Dio presente negli uomini del suo tempo. Tutto il vangelo, la buona notizia, rappresenta questa **rivelazione del volto di Dio**. Si pensi, ad esempio, alla parabola del padre misericordioso e alla parabola dei talenti. Nella prima entrambi i figli mostrano di avere una falsa immagine di chi sia realmente il loro padre: il primo lo ritiene un pericolo all'espressione della propria libertà, il secondo invece non avverte di essere figlio, ma vive nella casa del padre come uno schiavo. Nella parabola dei talenti, ci sono quei servi che hanno paura del padrone: per essi è un uomo ingiusto, che agisce in totale arbitrarietà.

2.5.3. Che cosa intende Gesù quando parla di fede?

Alcuni episodi dai Vangeli:

«Salito sulla barca, i suoi discepoli lo seguirono. Ed ecco, avvenne nel mare un grande sconvolgimento, tanto che la barca era coperta dalle onde; ma egli dormiva. Allora si accostarono a lui e lo svegliarono, dicendo: "Salvaci, Signore, siamo perduti!". Ed egli disse loro: "Perché avete paura, **gente di poca fede?**"» (Mt 8,23-26)

«Ed ecco, una donna cananea, che veniva da quella regione, si mise a gridare: "Pietà di me, Signore, figlio di Davide! Mia figlia è molto tormentata da un demonio". Ma egli non le rivolse neppure una parola. Allora i suoi discepoli gli si avvicinarono e lo implorarono: "Esaudiscila, perché ci viene dietro gridando!". Egli rispose: "Non sono stato mandato se non alle pecore perdute della casa d'Israele". Ma quella si avvicinò e si prostrò dinanzi a lui, dicendo: "Signore, aiutami!". Ed egli rispose: "Non è bene prendere il pane dei figli e gettarlo ai cagnolini". "È vero, Signore - disse la donna -, eppure i cagnolini mangiano le briciole che cadono dalla tavola dei loro padroni". Allora Gesù le replicò: "**Donna, grande è la tua fede!** Avvenga per te come desideri". E da quell'istante sua figlia fu guarita» (Mt 15,22-28)

«Allora i discepoli si avvicinarono a Gesù, in disparte, e gli chiesero: "Perché noi non siamo riusciti a scacciarlo?". Ed egli rispose loro: "**Per la vostra poca fede.** In verità io vi dico: se avrete fede pari a un granello di senape, direte a questo monte: "Spòstatiti da qui a là", ed esso si sposterà, e nulla vi sarà impossibile"» (Mt, 17,19-21)

«E Dio non farà forse giustizia ai suoi eletti, che gridano giorno e notte verso di lui? Li farà forse aspettare a lungo? Io vi dico che farà loro giustizia prontamente. Ma il Figlio dell'uomo, quando verrà, **troverà la fede sulla terra?**» (Lc 18,7-8)

«"Anch'io infatti sono nella condizione di subalterno e ho dei soldati sotto di me e dico a uno: "Va!", ed egli va; e a un altro: "Vieni!", ed egli viene; e al mio servo: "Fa' questo!", ed egli lo fa". All'udire questo, Gesù lo ammirò e, volgendosi alla folla che lo seguiva, disse: "**Io vi dico che neanche in Israele ho trovato una fede così grande!**"» (Lc 7, 8-9)

Gesù quando parla di fede si riferisce sempre all'**affidamento radicale** di se stessi in Dio: «Non sia turbato il vostro cuore. **Abbiate fede in Dio e abbiate fede anche in me**» (Gv 14,1).

Tuttavia, come abbiamo visto, l'affidamento in un "generico" Dio non basta. È necessario purificare l'immagine che ci siamo fatti di Dio e di Gesù. Ecco perché **assieme all'affidamento Gesù pone delle domande** sulla sua persona:

«Gesù, giunto nella regione di Cesarèa di Filippo, domandò ai suoi discepoli: "La gente, **chi dice che sia il Figlio dell'uomo?**". Risposero: "Alcuni dicono Giovanni il Battista, altri Elia, altri Geremia o qualcuno dei profeti". Disse loro: "**Ma voi, chi dite che io sia?**". Rispose Simon Pietro: "Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente". E Gesù gli disse: "**Beato sei tu, Simone, figlio di Giona, perché né carne né sangue te lo hanno rivelato, ma il Padre mio che è nei cieli**"» (Mt 16,13-17).

«Da allora Gesù cominciò a spiegare ai suoi discepoli che doveva andare a Gerusalemme e soffrire molto da parte degli anziani, dei capi dei sacerdoti e degli scribi, e venire ucciso e risorgere il terzo giorno. Pietro lo prese in disparte e si mise a rimproverarlo dicendo: "Dio non voglia, Signore; questo non ti accadrà mai". Ma egli, voltandosi, disse a Pietro: "**Va' dietro a me, Satana!** Tu mi sei di scandalo, perché **non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini!**"» (Mt 16, 21-23).

In questi due passi evangelici, troviamo in successione una lode e un biasimo verso la **comprensione esistenziale** di fede dell'apostolo Pietro. Entrambi ci mostrano quanto sia importante capire chi sia Gesù per poterci affidare realmente a lui e non ad una falsa immagine di Dio, ad un idolo, come accade anche a Pietro nel secondo passo.

Per avvicinare la nostra idea di fede a quella che intende Gesù, occorre che il nostro affidamento radicale, la *fides qua*, sia rivolto a Dio e non ad un idolo. I contenuti della fede cristiana, la *fides quae*, cercano di indicarci dei punti inequivocabili per allontanarci dagli idoli e rivelarci il Volto di Dio, come ci mostra Gesù nel dialogo con Pietro. I **dogmi** di fede allora rappresentano proprio dei contenuti come punti fermi, come segnali stradali che ci indicano chi è Dio. Se non ci fossero, saremmo costantemente in balia degli idoli.

2.5.4. La fede è incontro con Dio: la dimensione del dono

L'esperienza della fede è al tempo stesso incontro con Dio. Ripensiamo nuovamente a Gesù che dice a Pietro: «Né la carne né il sangue te lo hanno rivelato, ma il Padre mio che è nei cieli». Si attua in tal modo un incontro, un dialogo tra il credente e Dio. In tale incontro, si comprende che **la fede non è un possesso del credente, ma è dono** che viene dalla gratuità di un Dio che cerca continuamente l'uomo.

2.5.5. La fede si realizza nella vita

La fede che il Figlio dell'uomo si aspetta di trovare sulla terra, la fede che salva, non può che manifestarsi nella vita quotidiana, non è qualcosa che può restare qualcosa di astratto e teorico. Se resta a quel livello, non è ancora la fede richiesta da Gesù.

Consideriamo Lc 13:

«²⁵ Quando il padrone di casa si alzerà e chiuderà la porta, voi, rimasti fuori, comincerete a bussare alla porta, dicendo: "Signore, aprici!". Ma egli vi risponderà: "Non so di dove siete". ²⁶ Allora comincerete a dire: "Abbiamo mangiato e bevuto in tua presenza e tu hai insegnato nelle nostre piazze". ²⁷ Ma egli vi dichiarerà: "Voi, non so di dove siete. Allontanatevi da me, voi tutti operatori di ingiustizia!"» (Lc 13, 25-27).

Consideriamo anche Mt 25:

«³¹ Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria, e tutti gli angeli con lui, siederà sul trono della sua gloria. ³² Davanti a lui verranno radunati tutti i popoli. Egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dalle capre, ³³ e porrà le pecore alla sua destra e le capre alla sinistra. ³⁴ Allora il re dirà a quelli che saranno alla sua destra: "Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla creazione del mondo, perché ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere, ero straniero e mi avete accolto, ³⁶ nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, ero in carcere e siete venuti a trovarmi". ³⁷ Allora i giusti gli risponderanno: "Signore, quando ti abbiamo visto affamato e ti abbiamo dato da mangiare, o assetato e ti abbiamo dato da bere? ³⁸ Quando mai ti abbiamo visto straniero e ti abbiamo accolto, o nudo e ti abbiamo vestito? ³⁹ Quando mai ti abbiamo visto malato o in carcere e siamo venuti a visitarti?". E il re risponderà loro: "In verità io vi dico: tutto quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me". ⁴¹ Poi dirà anche a quelli che saranno alla sinistra: "Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli, ⁴² perché ho avuto fame e non mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e non mi avete dato da bere, ⁴³ ero straniero e non mi avete accolto, nudo e non mi avete vestito, malato e in carcere e non mi avete visitato". ⁴⁴ Anch'essi allora risponderanno: "Signore, quando ti abbiamo visto affamato o assetato o straniero o nudo o malato o in carcere, e non ti abbiamo servito?". ⁴⁵ Allora egli risponderà loro: "In verità io vi dico: tutto quello che non avete fatto a uno solo di questi più piccoli, non l'avete fatto a me". ⁴⁶ E se ne andranno: questi al supplizio eterno, i giusti invece alla vita eterna"» (Mt 25,31-46).

2.6. Che cos'è allora la teologia?

La teologia è spesso definita come **scienza della fede**, come *riflessione critica* su tutto quello che abbiamo detto per descrivere la fede.

Capiamo bene allora che una tale teologia non può essere soltanto qualcosa di intellettualistico. Certo ci si potrebbe fermare soltanto ad una riflessione esteriore sui contenuti della fede e sull'atto di fede, indagando su ciò che dice la Tradizione della Chiesa e su quanto si legge nei testi delle Sacre Scritture, cercando connessioni e

relazioni tra i vari contenuti. Era quanto di fatto è accaduto, quasi completamente, nel modo di fare teologia prima del Concilio Vaticano II e, purtroppo, in vario modo continua ad essere presente ancora oggi.

Questo genere di teologia la ritroviamo anche nell'*Enciclopedia* degli Illuministi:

«L'intelletto o fa una cernita pura e semplice delle proprie percezioni attraverso la memoria, o **le esamina, le confronta e le assimila mediante la ragione**; oppure si diletta a imitarle e a contraffarle con l'immaginazione».

«La filosofia, ovvero l'ambito delle conoscenze umane che si rifà alla ragione, è estesissima. Non c'è praticamente cosa percepita dai sensi che non diventi scienza se resa oggetto di riflessione. Ma nella moltitudine di tali oggetti ce ne sono alcuni che risaltano per la loro importanza [...]. I loro riferimenti sono **Dio, al cui cospetto l'uomo si eleva riflettendo sulla storia naturale e su quella sacra**: l'Uomo, che è certo della sua esistenza in virtù della coscienza o senso interiore; la Natura, la cui storia l'uomo ha appreso mediante i sensi esteriori. Dio, l'uomo e la natura ci forniscono dunque una generale suddivisione della filosofia o della scienza (i due termini sono sinonimi): e la filosofia o scienza sarà allora **scienza di Dio**, scienza dell'uomo e scienza della natura».

Tuttavia, per quanto visto sull'esperienza di fede, è una definizione riduttiva della teologia. La teologia si fermerebbe in tal modo a quella dimensione esteriore, che non tocca la vita vissuta, non giunge all'esistenza, che invece abbiamo visto essere qualcosa di imprescindibile per la stessa fede, in quanto essa è affidamento radicale e comprensione esistenziale: **la teologia è invece sia scienza sia sapienza della fede**.

Era questo, ad esempio, il modo di fare teologia dei **Padri della Chiesa**. Per essi la teologia non era una mera riflessione intellettualistica sui contenuti della fede. Essa trae origine dalla vita vissuta, dalle situazioni concrete, da esperienze esistenziali. I Padri della Chiesa infatti sono spesso celebrati nella Chiesa come **Santi e Dottori** della Chiesa, **testimoni e maestri** della fede che comunicavano e vivevano.

Alcuni oggi, sostengono infatti, che abbiamo bisogno di "una nuova patristica". Una teologia che si fa carne, che si incarna nelle esperienze di fede dei credenti cristiani nelle varie parti del mondo. La teologia non può che essere teologia contestuale: nasce da un determinato contesto e solo in esso si dà una riflessione autentica sulla fede, non in senso astratto. Come osservava don Giovanni Mazzillo: "si fa teologia non tanto leggendo dentro, ma amando dal di dentro"²⁷.

3. Sintesi conclusiva

Se la ragione giunge a riconoscere la sua autenticità nella dimensione del silenzio adorante, a nostro giudizio, giunge a riconoscere la necessità pratica dell'atto di fede, che si realizza in ogni uomo, in ogni essere razionale. Ogni uomo compie una scelta di fede. Generalmente questa scelta è implicita, inconsapevole. Chi dice di essere cristiano ha un suo credo, ma anche chi dice di essere ateo ha un suo credo. Perfino chi si dichiara agnostico **professa inevitabilmente un suo credo**, ad esempio: "credo soltanto in ciò che dimostra la scienza". È un'affermazione che potremmo dire, rientra nella *fides quae* dell'agnostico!

D'altro canto una fede consapevole richiede un totale coinvolgimento della persona umana, in primo luogo della sua ragione. Come potrebbe altrimenti darsi una fede senza alcuna comprensione di ciò in cui si crede, mancherebbe completamente

²⁷ G. MAZZILLO, «Teologia ed esperienza. Osservazioni preliminari e proposta di un nuovo punto di partenza», in *Asprenas* 69 (2022) 1-2, pp. 61-78, consultabile al link <http://www.puntopace.net/VARIE/VeritaEsperienza.pdf>.

l'aspetto della *fides quae*, che come abbiamo visto, è essenziale alla fede. A chi dice: "io ho fede in Dio e non ho bisogno della ragione umana", occorrerebbe chiedere "Chi è questo Dio in cui hai fede?". Una qualche comprensione di ciò in cui si crede, deve essere presente, sebbene non sia stata approfondita. Una fede cieca non vede nulla del suo "oggetto", non può sapere se ci si sta affidando a Dio oppure ad un idolo.

Dunque **non esiste una ragione senza fede e non esiste una fede senza ragione**. Si tratta piuttosto di prendere consapevolezza della nostra fede per comprenderne sempre meglio le ragioni che ci spingono alla scelta di fede cristiana o per chi si ritiene ateo o agnostico, alle ragioni della loro scelta di fede.

Se siamo giunti fino a questo punto, dovremmo aver compreso che l'opposizione tra ragione e fede non è reale, ma è dovuta ad una comprensione parziale di ciò che è la ragione e di ciò che è la fede: «le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità» (*Fides et ratio* 1).