

INTRODUZIONE

Prendendo congedo dalla Facoltà teologica di Tubinga il 6 giugno 1989, Walter Kasper proponeva una riflessione dal titolo *Invito a pensare. Non si può prescindere dalla metafisica quando si fa teologia*¹. Il titolo dell'intervento aveva valore di sintomo: rilevava criticamente una tendenza della teologia nei decenni successivi al concilio Vaticano II; il contenuto del breve saggio illustrava poi la necessità di fare tesoro della tradizione teologica occidentale. Il desiderio di prendere le distanze dalla Neoscolastica aveva portato alcuni orientamenti della teologia ad abbandonare la convinzione che tra ragione e fede, tra filosofia e teologia, ci fosse convergenza. La storia dell'apologetica moderna attesta che in vari modi si era cercato di custodire l'armonia tra le due forme di accesso alla realtà trascendente: da una parte, la filosofia (quella "sana", cioè quella di Tommaso d'Aquino) ha la capacità di aprire la strada alla fede e di dare alla teologia la figura sistematica, dall'altra, la medesima filosofia contribuisce con argomenti "razionali" a mostrare la plausibilità della fede di fronte alle esigenze della ragione (cfr. Leone XIII, enciclica *Aeterni Patris*, 1879, DH 3136-3138).

Nella seconda metà del secolo XX la situazione è notevolmente cambiata. La lodevole riscoperta della Bibbia come fonte della teologia si è congiunta con la diffusa sfiducia nella capacità della ragione di raggiungere la realtà trascendente, con la conseguenza di scavare un fossato più largo di quello immaginato da Lessing tra le verità della fede e quelle della storia e/o della ragione. Questa, tendenzialmente identificata con la ragione scientifica, è stata dichiarata incompetente nell'ambito religioso in genere e, ancor di più, in quello del cristianesimo. Si sono quindi create le condizioni per nuove forme di fideismo, che si mostravano – a volte in forma di slogan – nella contrapposizione tra fede e religione, tra credere e sapere, tra raccontare/testimoniare e pensare. Si riteneva necessario, in questo modo, di raccogliere l'eredità di Lutero nelle famose tesi XIX e XX della disputa di Heidelberg (1518), nelle quali si dichiara che il vero teologo è soltanto colui che non risale alle caratteristiche di Dio a partire dalle cose create bensì a partire dalla croce di Cristo; di ascoltare le provocazioni provenienti da Wittgenstein e dalla sua recezione nella filosofia positivista del linguaggio; di lasciarsi istruire da Heidegger quando

¹ In W. Kasper, *Teologia e Chiesa 2*, Queriniana, Brescia 2001, pp. 9-26.

dichiara che il pensiero privo del Dio della metafisica (onto-teologia) sarebbe più vicino al Dio divino.

A fronte di una ragione “forte”, che sarebbe stata caratteristica della tradizione occidentale, si proponeva una ragione “debole” o perfino un abbandono della stessa ragione, con la conseguenza di ripensare anche l’identità di Dio: da un Dio onnipotente a un Dio debole, quale si era mostrato soprattutto nella *Shoah*. Visione della ragione e visione di Dio andavano di pari passo. La ragione – così si è arrivati a pensare – aveva infatti avuto la pretesa di de-limitare Dio (o più in generale la verità) nei concetti, dimenticando peraltro un filone fecondo della tradizione teologica, che sulla scorta della filosofia platonica passata nella teologia cristiana attraverso lo Pseudo-Dionigi, aveva difeso strenuamente l’ineffabilità di Dio. Ora si trattava di rimettere ordine, lasciando che Dio sia Dio e quindi abbandonando la convinzione che di Lui si possa dire qualcosa di diverso da quanto Egli ci ha detto. Alterità di Dio e piccolezza della ragione – attestata sia dagli errori denunciati anche dal Magistero ecclesiastico del XIX secolo sia dalla riduzione della stessa a ragione scientifica – andavano di pari passo. La teologia tendeva a identificarsi con la cristologia, senza che, a volte, ci si avvedesse della incongruenza: se, infatti, si vuole mantenere l’identità di Gesù Cristo, non si può prescindere dall’identità di Dio, e questa non può tautologicamente essere ricavata dall’identità di Gesù Cristo. Peraltro il riferimento a Gesù Cristo suppone che la confessione di fede in Lui, l’unica in grado di dirne la verità, abbia una base accertata storicamente e quindi il fossato di lessinghiana memoria sia valicato. Ma anche in questo ambito la base storicamente accertata sembrava non rilevante agli effetti di cogliere identità e funzione di Gesù di Nazaret. L’ombra di Rudolf Bultmann ha coperto per molti anni la riflessione teologica nella forma di contrapposizione tra storia e *kérygma*, storia e dogma, verità storiografica e fede. Dei due poli della contrapposizione era infatti il secondo a prevalere.

In termini sintetici si potrebbe dire che una forma di fideismo si era insinuata nella teologia come nella riflessione filosofica. I contenuti della fede perdevano valore agli occhi di quanti ritenevano che la ragione (strumentale) fosse il criterio della verità e quindi che la fede fosse un’opzione possibile, lasciata alla libera decisione delle singole persone, senza valenza veritativa, paragonabile a un’opinione che si limita a essere dichiarata, ma non ha la forza di mostrarsi come plausibile. Non si tratta più del fideismo di matrice ottocentesca, che si fonda e si esprime appellandosi alla rivelazione di Dio e alla tradizione (non si può dimenticare che una delle forme di fideismo trova sintonie con il tradizionalismo); bensì di un

fideismo che misconosce, da una parte, il valore della ragione, dall'altra, la valenza universale dei contenuti della fede. Questi sono ritenuti validi per chi decide di riconoscerli. Indiscutibile l'istanza presente in questo orientamento: la fede è decisione grazie alla quale la rivelazione si attua. Se però si pone l'accento sulla decisione e si fa dipendere da questa la verità della rivelazione, non è più questa a fondare la decisione, bensì il contrario, con la conseguenza che non si vede quale sia il presupposto del darsi della rivelazione, cioè l'esistenza di Dio. In tal senso la lezione del concilio Vaticano I – pur con tutti i limiti che la *Dei Filius* presenta, stante l'obiettivo che si prefiggeva – andrebbe ripresa; a fronte del duplice orientamento del contesto: la pretesa della ragione moderna di stabilire i criteri per stabilire la verità dei contenuti della rivelazione e la sfiducia nella ragione a causa della condizione peccaminosa degli esseri umani, il Concilio aveva affermato (*de principio*) la possibilità della conoscenza di Dio, principio e fine di tutte le cose, a partire dalle cose create (pur senza dire attraverso quale percorso – per esempio, il deferimento – si possa arrivare a *conoscere*). In questo modo il Vaticano I riconosceva la necessità “morale” della rivelazione nell'attuale condizione degli esseri umani (*de facto*) e mostrava che la ragione lasciata a se stessa non avrebbe potuto realizzare le sue possibilità *expedite, firma certitudine nullo admixto errore* (DH 3005). Dio è sommamente intelligibile e quindi può essere conosciuto dagli esseri umani, però solo per alcuni aspetti, ma la conoscenza di Lui si dà effettivamente solo grazie alla rivelazione che Egli dà di se stesso e dei suoi disegni (cfr. DH 3004). In questo modo il Concilio indica la strada per superare non solo il tradizionalismo e il razionalismo, ma pure il fideismo, che è considerato sotto traccia nel capitolo quarto della *Dei Filius*, soprattutto dove si parla della teologia e dello stile secondo il quale questa deve procedere: *sedulo, pie et sobrie* (DH 3016). Nessuna esaltazione della ragione, ma neppure alcuna svalutazione della stessa.

Può apparire strano che il Magistero ecclesiastico cattolico si faccia paladino della ragione. La stranezza appare ancora maggiore nel contesto odierno, quando si pensa – almeno da parte di alcuni – che là dove c'è rivelazione/fede e autorità non c'è posto per la ragione. In verità, come già era avvenuto nell'epoca d'oro della Scolastica, la rivelazione/fede custodisce la ragione perché considera la persona umana come immagine e somiglianza di Dio e quindi capace di volgersi al principio e fine di tutte le cose. Se però la rivelazione/fede custodisce la ragione, questa serve alla fede, che non esiste mai senza comprensione e quindi senza un procedimento *logico*. In questo senso si potrebbe cogliere la plausibilità della visione più volte proposta da Joseph Ratzinger sul rapporto intrinseco

tra *lógos* greco e fede cristiana, evidenziando tra l'altro che il fideismo priva di respiro umano e universale anche la carità, che è ritenuta il cuore dell'esperienza cristiana (Benedetto XVI, enciclica *Veritas in caritate*, 29 giugno 2009, n. 3). Situazione paradossale quella allusivamente richiamata in queste righe: la teologia, che statutariamente si configura come *intellectus fidei*, se non si fida della ragione, rischia di negare se stessa. Ovvio che la ragione non è il criterio ultimo della verità di Dio – qualora lo si pensasse, si cadrebbe nella stessa pretesa del pensiero scienziata, pur arrivando a conclusioni diverse, in dipendenza dalla concezione di ragione con la quale si procede – tuttavia, se non si dà credito alla ragione come *capax veritatis*, si perde il senso del teologare e, con esso, la possibilità di mostrare che la fede attinge nativamente alle dinamiche fondamentali dello spirito umano. Sarebbe paradossale che la teologia diventasse legittimazione dei nuovi fideismi: per essere *à la page* smetterebbe di svolgere la funzione di sapere critico e quindi di portare un contributo alla cultura, con la conseguenza di non contribuire alla custodia dell'umano.

I saggi contenuti in questa sezione monografica vorrebbero aiutare in prima battuta a verificare se e come nella storia degli ultimi due secoli il fideismo si sia generato e sia stato configurato. Si prende avvio dall'indagine di *Raffaele Maiolini* su L. Bautain, notoriamente ritenuto un esponente, se non l'iniziatore del fideismo nel secolo XIX: l'indagine porta a scoprire che in realtà l'abbé Bautain voleva reagire al razionalismo del suo tempo e mostrare che la fede è esperienza di vitale relazione con Dio, non semplice adesione intellettuale a verità. Si prosegue con la riflessione su uno degli autori normalmente ascritto alla corrente positivista del linguaggio, L. Wittgenstein. *Marco Damonte* mostra come nasca l'etichetta di fideista applicata a Wittgenstein e la scarsa pertinenza di questa attribuzione. Wittgenstein, infatti, riconosce alla filosofia il compito di riflettere in materia religiosa in forma pragmatica; in tal senso egli può essere ritenuto fideista solo se con questo termine si intende il riconoscimento della religione come sfera, dotata di autonomia e valore propri, ma non assoluta, né indipendente, cioè, in ultima analisi, non autoreferenziale. Da parte sua, *Mario Micheletti* passa in rassegna le forme di fideismo generate dalla tradizione analitica, per giungere alla conclusione che anche il "fideismo scettico", come ogni forma "modesta" di fideismo, presenta una cattiva interpretazione del ruolo filosofico giocato dalla teologia naturale, che nel contesto dell'attuale confronto con il naturalismo appare ognor più necessaria.

Dopo questi tre saggi di natura prevalentemente descrittiva (che però non mancano di indicazioni teoretiche), gli ultimi due saggi si pongono

più dal punto di vista sistematico. Dopo una introduzione sui significati che il termine “fideismo” contiene, *Andrea Aguti* propone due tesi: la prima, che il fideismo non può essere confuso con l’irrazionalismo, in quanto intende mostrare l’inadeguatezza della ragione nella ricerca della verità e non vuole negare l’esercizio della ragione; la seconda, che il fideismo consiste nel rifiuto di utilizzare argomenti razionali per difendere la fede. Questo tipo di fideismo appare soprattutto nella questione della teodicea, quando questa rinuncia a connettere, mediante la teologia naturale, l’identità di Dio e l’esperienza del male. Riprendendo il pensiero di Anselmo di Canterbury e di Tommaso d’Aquino, *Giacomo Canobbio* mostra che cosa significhi stare di fronte al Mistero, accettando l’eccedenza di questo rispetto alla tensione della ragione di raggiungerlo e quindi di dirlo. In questo modo evidenzia l’istanza positiva contenuta nel fideismo, almeno in alcune forme di esso: quelle che non negano la funzione della ragione, ma ne evidenziano il limite quando questa è lasciata a se stessa, posto che sia possibile una ragione totalmente autonoma.

I saggi che compongono questo *dossier* vorrebbero essere una Introduzione al tema del fideismo, cogliere le ragioni di una possibile plausibilità di questo e mostrarne i limiti quando diventa negazione della capacità veritativa della ragione, con la conseguenza di sfociare o nel relativismo o nel fanatismo.

Giacomo Canobbio