

Paradigmi del rapporto, oggi, tra filosofia e teologia*

Adriano Fabris

Università di Pisa

1. Considerazioni introduttive

Tutti abbiamo presente la bella immagine, di ascendenza platonica, con la quale si apre la Lettera Enciclica *Fides et Ratio* dedicata ai rapporti tra fede e ragione. Fede e ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità¹. Ciò vuol dire, al di là della metafora, che il cristiano è caratterizzato da ambedue questi atteggiamenti, dal credere e dal comprendere, e abbisogna di entrambi. Merito dell'Enciclica è, fra l'altro, quello di segnalare con forza, nella nostra epoca spesso preda di tentazioni irrazionalistiche, l'apporto che la riflessione può dare alla crescita e all'elaborazione della fede, e in particolare il ruolo che, in questo quadro, può giocare la filosofia.

Il problema che però s'annuncia subito riguardo a un tale rapporto, e su cui soprattutto verte l'Enciclica, è quello, potremmo dire, dell'*equilibrio* che si deve instaurare, nell'esperienza vissuta del cristiano, tra la ragione e la fede: l'equilibrio, soprattutto, che dev'essere ricercato fra le differenti elaborazioni che della fede e della ragione vengono, di volta in volta, storicamente compiute. Fra tali elaborazioni, com'è ovvio, le più importanti sono, da un lato, quelle della filosofia, quale indagine che procede, almeno inizialmente, mediante l'uso della sola ragione, e, dall'altro lato, quelle della teologia, nella sua specifica configurazione di "scienza della

* È il testo, rivisto, della relazione tenuta il 17.12.2003 al Convivio dei Docenti della Facoltà di Teologia di Lugano. Sono grato ai colleghi che sono intervenuti nel dibattito per i numerosi spunti di riflessione che mi hanno fornito. Di essi ho tenuto conto nella stesura definitiva.

¹ Lettera Enciclica di S.S. Papa GIOVANNI PAOLO II *Fides et Ratio*, *Premessa*.

fede". E dunque l'equilibrio da ricercare nella storia viene a precisarsi in special modo nei modi e nelle forme del rapporto tra filosofia e teologia.

Non credo sia il caso di insistere sulle difficoltà che nei secoli dell'era cristiana sono state sperimentate riguardo proprio alla realizzazione di un incontro equilibrato tra la ricerca filosofica e l'indagine teologica. Si tratta di difficoltà ben note, che sembrano progressivamente diventare insormontabili con gli sviluppi non solo dell'età moderna, ma anche dell'epoca contemporanea: fino al punto da considerare, come talora è accaduto, la filosofia e la teologia come "nemiche mortali". E tuttavia, nel contempo, è un dato storico indiscutibile che il cristianesimo si è caratterizzato fin dalle sue origini per un reciproco rimando non solo di fede e ragione, ma proprio di teologia e filosofia: come dimostrano d'altronde i paralleli processi di "ellenizzazione del cristianesimo" e di "cristianizzazione dell'ellenismo" avvenuti nei primi secoli della cristianità.

Non intendo soffermarmi, però, sulla storia di un tale rapporto. Intendo piuttosto limitarmi a un'analisi dell'"oggi". Desidero cioè riflettere sul modo in cui *oggi* è possibile – posto peraltro che lo sia davvero – il raggiungimento di un equilibrio nella relazione tra la ricerca filosofica e l'indagine teologica, e indicare eventualmente la forma che, sempre oggi, questo equilibrio è in grado di assumere. Lo farò da una prospettiva particolare, forse anzi – di necessità – parziale: cioè da una prospettiva *filosofica*. In tal modo, però, credo di poter dare un contributo effettivo alla questione che è mio compito affrontare. Non solo perché questo contributo è effettivamente legato alle mie competenze. Ma anche perché, forse, può non essere inutile allo stesso teologo il confronto con uno sguardo "altro": uno sguardo certamente diverso dal suo, e tuttavia attento e interessato proprio a ciò che a lui stesso sta a cuore².

2. L'"oggi" in cui può realizzarsi un rapporto fra teologia e filosofia: le esperienze del pluralismo religioso, dei fondamentalismi, dell'indifferenza

Ma qual è propriamente l'"oggi" in cui ci troviamo a vivere, in cui ci troviamo a pensare, in cui ci troviamo a sperimentare la possibilità di realizzare, nuovamente, un rapporto tra filosofia e teologia? L'esperienza religiosa del presente è all'appa-

² Cfr., sul significato di questo sguardo "altro", A. FABRIS, *Introduzione alla filosofia della religione*, Roma-Bari 2002; Id., *Tre domande su Dio*, Roma-Bari 1998.

renza contraddittoria, in quanto risulta caratterizzata dalla compresenza di tre elementi diversi: [1.] L'offerta sullo stesso piano di molteplici proposte di tipo religioso (l'esperienza del *pluralismo religioso*); [2.] Il ritorno a forme religiose caratterizzate da intolleranza e intransigenza (l'esperienza del *fondamentalismo religioso*); [3.] L'emergere, sempre più diffuso, di un atteggiamento d'*indifferenza religiosa*. È bene soffermarci su questa situazione.

2.1. Approfondiamo anzitutto il primo aspetto. A ben vedere oggi ci troviamo in una situazione che in passato solo raramente è stata vissuta. Oggi ci troviamo nella situazione di un'effettiva compresenza, in diverse aree del mondo, di molteplici culti di tipo religioso. Ciò che in passato era stato separato da barriere di spazio e di tempo – che avevano fatto sì che una determinata religione finisse per identificarsi con un particolare territorio – ora spesso si trova mescolato, effettivamente o virtualmente, all'interno di uno stesso ambito. In questa situazione sembra che il problema religioso si riduca al coraggio di fare determinate scelte, rompendo vecchie abitudini e vincendo possibili pigrizie. La prima scelta è quella fra un'opzione di tipo religioso e un'opzione potremmo dire “laica” della vita. Anche a questo proposito siamo oggi in grado, come mai prima d'ora, di assumere una decisione effettiva, dato che, almeno in Occidente, viviamo in un'epoca nella quale l'adesione a un credo religioso non è più, assolutamente, qualcosa di scontato. Poi, una volta deciso di assumere un atteggiamento religioso, sembra che ci sia tutto lo spazio possibile per un'ulteriore scelta: quella fra le diverse religioni possibili che ci offrono prospettive di senso, di giustificazione, di salvezza.

In questo quadro può assumere tutto il suo significato e la sua urgenza una domanda che il passato ignorava, appunto perché le religioni *non* venivano *scelte*, ma ad esse già da sempre *si apparteneva*: per tradizione, per collocazione geografica, per ruolo sociale. La domanda è: «Quale religione, fra le molte possibili?». Ma questa domanda, a ben vedere, segnala non solo la possibilità, sulla quale prima ci siamo soffermati, di scegliere oggi davvero fra varie religioni. Essa è indice soprattutto di un atteggiamento ben preciso: del fatto, cioè, che di fronte alla molteplicità delle proposte religiose ci troviamo, per così dire, in un atteggiamento simile a quello che abbiamo al *supermercato*: quando, volendo comperare qualcosa, confrontiamo prodotti analoghi di marche diverse e decidiamo sulla base di un'esigenza personale, reale o indotta dalla pubblicità.

Questo significa, in ultima analisi, che, nell'epoca contemporanea, sembra che sia *il singolo individuo* l'arbitro della scelta, sulla base delle proprie esigenze, aspirazioni, bisogni. Ma così la religione si configura non già come un'offerta di senso,

bensì come un'iniziativa umana, troppo umana. Di più: questo vuol dire anche che, se siamo in condizione di scegliere, le diverse opzioni religiose stanno per noi tutte *sullo stesso piano*, indifferentemente, e almeno all'inizio le possiamo considerare in maniera distaccata. Dunque, in realtà, nessuna religione ci coinvolge davvero: una vale l'altra, e siamo noi a decidere se vogliamo assumerne una a seconda della nostra convenienza. Oppure, a nostro piacere, possiamo anche mescolare alcuni aspetti di questa o quella credenza religiosa, come accade nelle forme sincretistiche del *New Age*. Insomma: ciò significa che, in fondo, tutte le opzioni religiose *ci sono indifferenti*³.

2.2. Contro l'indifferenza, esito della secolarizzazione, si levano oggi i vari *fondamentalismi religiosi*. Non posso in questa sede analizzare un tale fenomeno, le cui conseguenze, purtroppo, sono sotto gli occhi di tutti. Così come, qui, posso solamente accennare al fatto che esistono forme di fondamentalismo laico altrettanto pericolose di quelle che vengono a caratterizzare specifici contesti religiosi. Mi limito invece a sottolineare quello che è, in verità, lo sfondo comune al quale posso essere ricondotte le differenti tipologie di fondamentalismo: per usare la distinzione di Martin Riesebrodt, soprattutto quella "legalistico-letteralistica" e quella "carismatico-utopistica" (peraltro mai presenti in una forma pura, ma per lo più commiste fra loro)⁴. Questo sfondo è costituito, ancora una volta, da un atteggiamento d'indifferenza.

Questa tesi non deve affatto sorprendere: la tesi, lo ripeto, che *anche alla base dei vari fondamentalismi vi è un atteggiamento d'indifferenza*. Si tratta precisamente di un'indifferenza che si manifesta non già, come precedentemente, nei confronti delle varie esperienze religiose – tutte poste sullo stesso piano nell'odierno

³ Cfr. ad esempio, per una riflessione complessiva su questa situazione in Italia, il volume curato dal Servizio Nazionale della CEI per il progetto culturale e dalle Associazioni teologiche italiane, *Identità nazionale, culturale e religiosa*, Cinisello Balsamo 1999.

⁴ M. RIESEBRODT, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der «Kampf der Kulturen»*, München 2001, 54 ss. La prima forma, potremmo dire, guarda al passato. La fonte alla quale essa si riferisce per dare un senso alla propria vita è un testo sacro, ritenuto in senso letterale "parola di Dio". In quanto tale, questo testo non può essere interpretato, ma solamente accolto. A ciò che esso esprime sotto forma di precetti e di modelli di comportamento si deve ubbidienza. Il passato, insomma, grava sul presente e costringe alla sottomissione. Il credente è davvero, letteralmente, un "sottomesso" (*muslim*).

La seconda forma invece rimanda a un compimento escatologico, a una fine dei tempi che darà salvezza solo ai veri credenti. Essa dunque guarda al futuro. E di questo compimento è data garanzia, nel presente, da una guida che è chiamata ad annunciarlo e, in virtù del suo carisma, a farsene garante presso la comunità. Ci si apre insomma a una dimensione ulteriore: ma questa apertura è possibile solo se ci si affida, nel presente, a una figura che è assimilabile a quella del profeta.

“supermercato delle religioni” –, bensì tanto rispetto a coloro che risultano estranei, “infedeli”, e che dunque senza particolari problemi possono essere combattuti e distrutti, quanto riguardo ai precetti che vengono imposti e, in ultima analisi, a quello stesso Dio che li rivela. Infatti, se ciò che conta è solamente l’obbedienza, l’adesione alla lettera del testo sacro o alle parole della guida spirituale, diventa assolutamente irrilevante tutto il resto: la comprensione di questo testo e di queste parole, la possibilità di un rapporto autentico con altre culture e altre religioni, il senso della rivelazione di Dio all’uomo.

Tutto ciò, dunque, ricade nell’indifferenza. Anche per il fondamentalista – chiamato unicamente a sottoporsi senza domande a ciò che esternamente gli viene imposto – l’unica cosa importante è l’ubbidienza. Che introduce certamente una distinzione fra ciò che va fatto e ciò che non va fatto, ma – in quanto non dà il perché, non fornisce *il senso* di queste azioni – finisce per appiattire tutto su di uno stesso livello. E non è chiara, in ultima analisi l’autentica motivazione che sta alla base del suo agire.

2.3. Ma che cos’è, più precisamente, questa *indifferenza* che s’annuncia già nell’esperienza del fondamentalismo religioso, e che però trova il suo più ampio sviluppo nel mondo occidentale, globalizzato, spinto a consumare e a distruggere le proprie risorse? L’indifferenza, anche in ambito specificamente religioso, assume molte forme. Sono tre soprattutto i modi, correlati fra loro, in cui essa, schematicamente, può venire a configurarsi.

Anzitutto [1.] si presenta, immediatamente, come indifferenza di fronte all’alternativa fra un’opzione religiosa e un’opzione che non fa affatto riferimento a prospettive derivanti da una religione, comunque questa venga intesa. Non si tratta più, com’è accaduto spesso in passato, di assumere un atteggiamento di contrapposizione a Dio e alle possibilità del Suo rivelarsi, nei modi propri delle forme classiche dell’ateismo. Si tratta piuttosto di non prendere in considerazione neppure queste possibilità alternative, perché rispetto ad entrambe pare ormai essersi verificata una caduta d’interesse. [2.] In un’altra sua forma, poi, un tale atteggiamento di disinteresse e di distacco si manifesta come indifferenza fra le diverse e possibili opzioni religiose. Lo abbiamo evidenziato in precedenza, parlando del “supermercato delle religioni” nel quale oggi ci troviamo. Infine [3.] l’indifferenza religiosa può indicare quell’atteggiamento che – di fronte alle prescrizioni e ai valori proposti, secondo una gerarchia ben precisa, all’interno di una particolare confessione – non accoglie affatto tali prescrizioni in maniera incondizionata, non ne riconosce la disposizione gerarchica, ma le pone tutte sullo stesso piano, le considera modificabili a proprio

piacimento e ritiene di poterle adattare, in maniera flessibile, alle situazioni concrete che di volta in volta si presentano. È questa un'altra forma di quel "soggettivismo religioso" che, come abbiamo già notato, contraddistingue la realtà contemporanea.

Se dunque ci atteniamo a queste varie tipologie, incontriamo un'indifferenza che si configura in una triplice accezione: [1.] quella che riguarda il collegamento *fra il religioso e il non religioso*; [2.] quella che interviene nelle relazioni stesse *fra le differenti religioni*; [3.] quella che caratterizza, infine, i rapporti fra gli stessi valori che, pure, dovrebbero essere accettati da chi riconosce di *appartenere a una particolare religione*. E le conseguenze dei tre modi in cui l'indifferenza religiosa oggi si presenta sono, a ben vedere, del tutto analoghe. Nel primo caso si rischia di perdere *la specificità dell'atteggiamento religioso in generale*, favorendo in tal modo la confusione, ad esempio, fra il pensare e l'agire che sono propri del credente e quelli che contraddistinguono invece il non credente. Nel secondo caso si rischia invece di perdere *la specificità di un determinato atteggiamento religioso rispetto ad altri*, favorendo in tal modo l'insorgenza di forme instabili di sincretismo tra religioni e culture ben diverse tra loro. Nel terzo caso, infine, si rischia di perdere *la specificità che caratterizza l'atteggiamento individuale all'interno di un determinato contesto religioso*, favorendo in tal modo l'omologazione tra fedeli che intendono in sensi differenti, e magari contrastanti, i dettami di una medesima confessione.

3. Tre paradigmi del rapporto tra filosofia e teologia

Ecco, in tutta la sua complessità, la situazione in cui oggi ci veniamo a trovare. Dobbiamo allora interrogarci sul modo in cui sia la filosofia che la teologia possono confrontarsi con un tale stato di cose. Dobbiamo chiederci se magari, di fronte ai problemi del presente, filosofia e teologia possono, in qualche modo, fare fronte comune. Giacché indifferenza e fondamentalismo intaccano nel profondo non solo la possibilità di credere, ma anche la facoltà di pensare.

Per rispondere in maniera adeguata a queste domande dobbiamo però, anzitutto, aver chiari i differenti modi in cui fede e sapere si sono storicamente incontrati, ovvero scontrati, dando luogo ai molteplici rapporti possibili fra due discipline come la filosofia e la teologia. *Tre*, a ben vedere, sono le forme concrete in cui il nesso tra fede e sapere si è venuto configurando. Esaminiamole brevemente e in maniera molto schematica.

3.1. Una *prima forma* è quella che potremmo chiamare la forma della *relazione*

nella separazione. Essa emerge ogniqualvolta si vuole ribadire la specificità e la novità dell'annuncio cristiano, sia allo scopo di diffonderlo in una situazione che lo ignora, sia al fine di recuperarlo, qualora fosse diventato qualcosa di abitudinario o lo si ritenesse ormai già ben compreso. In questi casi, infatti, si fa leva con forza sulla paradossalità di un tale annuncio rispetto alla situazione (conoscitiva, culturale, di vita) volta a volta dominante, al fine di recuperare appunto tutte le potenzialità insite nel suo impatto sulla *doxa* comune.

Sono alcune parole di Paolo di Tarso ad esprimere in maniera adeguata una tale situazione: quelle, ben note, di 1 Cor 1,22-24: «E mentre i Giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio. Perché ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini».

In esse, tuttavia, non viene proposta solamente la contrapposizione tra la via cristiana e le convinzioni (e le aspettative soteriologiche) degli Ebrei e dei Greci. È data soprattutto la possibilità di una "risignificazione" di quei termini chiave (*dynamis*, *sophia*) che esprimevano le posizioni degli interlocutori. E questa, a ben vedere, è una strategia che si riproporrà più e più volte nella successiva esperienza di vita cristiana.

Nel cristianesimo delle origini, insomma, la distinzione tra fede e sapere, pur nettamente marcata, risulta fin da subito funzionale a un loro adeguato collegamento, e non è affatto necessariamente destinata a un esito di contrapposizione. Giacché la rivendicazione della specificità della fede, nelle forme paradossali che la contraddistinguono, non appare tanto finalizzata a una sua chiusura al mondo, quanto a una più ampia trasformazione di esso. La questione della fede si scopre allora legata – se non addirittura subordinata (cfr. 1 Cor 13,13) – all'esercizio dell'*agape*.

3.2. D'altronde, nel contempo, lo stesso Paolo si pone con forza il problema della comunicazione del messaggio cristiano. Certo, con tentativi e soluzioni dalle conseguenze non sempre favorevoli, com'è attestato dall'episodio dell'Areopago (cfr. At 17,16-34). E tuttavia con una chiara consapevolezza del fatto che il compito dell'annuncio comporta, di nuovo, un necessario quanto problematico confronto con le categorie del pensiero di matrice greca.

Un tale confronto, come ben sappiamo, è compiuto in modi differenti, anche se con una generale unità d'intenti, sia dai Padri che dai pensatori del medioevo, mentre è progressivamente messo in questione nel corso dell'età moderna. Tutto ciò,

comunque, si verifica non più secondo la forma appena considerata della “relazione nella separazione”, bensì sperimentando la possibilità di una vera e propria *sin-tesi tra sapere e credere*. Emerge qui, insomma, l’esigenza di una *forma diversa* di rapporto: la forma del *legame al di là della separazione*. E a tale esigenza si cerca di rispondere elaborando soprattutto due modelli teologici – il modello sapienziale e il modello apofantico – che si riproporranno con maggiore o minore fortuna fino ai giorni nostri⁵.

3.3. Si tratta, tuttavia, di forme della teologia che vengono messe sempre più in discussione nel corso dell’età moderna. Ed è a partire dal rigetto di questi modelli che rischia effettivamente d’imporsi il divorzio tra “sapere” e “fede”, una volta falliti i progetti egemonici dell’un atteggiamento nei confronti dell’altro. Nella modernità emerge infatti, con sempre maggiore chiarezza, una *terza forma* di rapporto, che si è ormai diffuso e consolidato anche in epoca contemporanea: nonostante le decise reazioni, appunto antimoderne, che possiamo talvolta sperimentare. È la forma, potremmo dire, della *separazione senza collegamento*: una separazione, più precisamente, tra la fede in Cristo e il sapere in generale. Soprattutto il sapere delle scienze esatte. Come ben sappiamo, infatti, oggi per lo più s’intende per “scienza” un tipo d’indagine che sembra non aver niente a che fare né con quella filosofia da cui, pure, ha tratto la sua origine, né con quella teologia che si è definita e intende continuare a definirsi facendo appunto uso di questo termine.

A ben vedere, a seguito della schematica enunciazione dei tre paradigmi storici del rapporto tra fede e sapere, a partire dai quali può diversamente svilupparsi il rapporto tra filosofia e teologia, almeno *due fatti* si delineano, riassuntivamente, come un vero e proprio guadagno. Anzitutto, da un lato, emerge che nel cristianesimo la fede ha bisogno fin da subito di essere compresa per venire comunicata e trasmessa. Il cristianesimo delle origini, infatti, interviene in un mondo pagano: un mondo che può essere, certamente, “cristianizzabile”, ma che non è detto, poi, che lo sia necessariamente. E dunque appunto la presenza dei pagani, per lo più raggiungibili nell’ecumene dell’epoca attraverso il sapere di matrice greca, è ciò che ben presto costringe i primi cristiani a porsi il problema di una comprensione della

⁵ Si veda, a proposito di questa suddivisione in modelli, C. VAGAGGINI, *Teologia*, in *Nuovo dizionario di teologia*, Roma 1977; P. CODA, *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Milano 1997; G. BOF, *Teologia*, in *Teologia*, Cinisello Balsamo 2002; A. FABRIS, *Teologia e filosofia*, Brescia, in corso di pubblicazione.

fede pasquale e di una sua traduzione in forme extragiudaiche. Il che significa, in altre parole, che *la fede cristiana diviene se stessa, storicamente, in rapporto con un certo tipo di sapere e con un particolare modello di scienza*. Anche se questo non significa che pure altre forme e altri modelli possano essere funzionali alla sua auto-comprensione, nella prospettiva di una molteplice inculturazione. È a partire da qui che sorge, a ben vedere l'istanza teologica.

Dall'altro lato, e nel contempo, anche il sapere viene storicamente investito dall'istanza del credere. Non già perché una qualche credenza è sempre implicita in ogni nostro conoscere, come ben si sa fin dai tempi di Platone, bensì perché la fede in Cristo, se pure mette in crisi la pretesa totalizzante della conoscenza, apre altresì dinnanzi ad essa nuovi ambiti d'indagine. Uno di questi riguarda – piuttosto che la *spiegazione*, a cui mirano ad esempio le scienze esatte – la prospettiva di *senso* offerta dalla rivelazione. All'inverso, insomma, anche *il sapere, se si confronta con il cristianesimo, acquisisce particolari possibilità di sviluppo per la propria indagine e subisce un'effettiva trasformazione*. Si delinea qui la condizione per una filosofia aperta alle sollecitazioni del credere e agli spunti provenienti dall'elaborazione teologica di esso.

Ecco dunque dischiudersi quello spazio di possibile reciprocità non solo tra fede e sapere, ma anche tra filosofia e teologia, che è costitutivo e peculiare della nostra tradizione. Questo, più precisamente, risulta lo sfondo generale all'interno del quale si compie l'agire e il pensare non solo del cristiano, ma, più in generale, dell'uomo occidentale. Resta però da vedere in che modo e a quali condizioni oggi – nell'epoca di quel pluralismo che si fa relativismo, di quella religione che può trasformarsi in fondamentalismo, di quei legami che sono a rischio dell'indifferenza – è possibile salvaguardare il rapporto, mantenere la reciprocità di sapere e credere, e delle loro pratiche riflesse incarnate in filosofia e teologia.

4. L'incontro possibile, oggi, di filosofia e teologia

È in gioco quindi la possibilità di un incontro, nell'attuale situazione, di filosofia e teologia. Ma perché un incontro vi sia, dev'esserci un movimento reciproco, un effettivo andare l'uno verso l'altro dei soggetti che s'incontrano. Nel nostro caso dobbiamo vedere se e come, oggi, l'indagine filosofica può volgersi verso la teologia e, parimenti, perché e in che modo la ricerca teologica può a sua volta indirizzarsi verso il filosofare. Analizziamo schematicamente le ragioni di questi possibili movimenti.

4.1. Il sapere vive attraverso una presa di distanze. Già lo mostrano in maniera mirabile, nel mondo greco, Platone con la sua dottrina delle idee (per la quale io penso in maniera vera e universale solo nella prospettiva della distanza iperurania) e Aristotele con la sua “fenomenologia” della conoscenza sviluppata in *Metafisica* A 1 e 2. Ma nel prendere le distanze c'è il rischio di un allontanamento senza ritorno, c'è l'esperienza di un domandare che sembra non avere mai fine, c'è il distacco previo da ogni interesse. Il pericolo della filosofia, in altre parole, consiste nel trovarsi implicata in una prospettiva d'indifferenza.

Non posso soffermarmi ad approfondire le ragioni che stanno al fondo di un tale pericolo. Di fatto, tuttavia, l'indifferenza minaccia costantemente di riassorbire, quale vera e propria “malattia per la morte” nel senso di Kierkegaard⁶, l'atto stesso del filosofare. È in questa indifferenza come mancanza di senso, come insensatezza assoluta, che si esprime l'esito nichilistico del pensiero contemporaneo.

E tuttavia il filosofare conosce anche un'esperienza di coinvolgimento. Volendo prendere le distanze dal mondo è necessario infatti essere motivati a farlo. Dunque la filosofia si configura, potremmo dire, come un “amore per la distanza”: come un'esperienza attraverso la quale si viene coinvolti in quel processo di distacco che si attua nel sapere. Un distacco, però, che rischia di prendere il sopravvento, e di ridurre la motivazione stessa al «vuoto nulla» dell'indifferenza⁷. Come soprattutto accade oggi. A ben vedere, infatti, è anche di fronte a una tale filosofia “debole” e nichilisticamente orientata, capace senza problemi di appiattirsi su ogni posizione sostenuta, di volta in volta, nell'attuale contesto di pluralismo, che i fondamentalismi sono sollecitati a risorgere.

Ebbene, nei confronti di tale specifico modello filosofico, e più in generale rispetto al pericolo che è insito nel distacco del filosofare, può essere utile e attraente il confronto con l'esperienza della fede, e con una sua sobria ed equilibrata espressione teologica. Giacché la filosofia può riconoscere qui una possibilità di senso, una *dimensione di coinvolgimento già da sempre in atto*. E, insieme, il filosofare può essere spinto verso la teologia perché in questa trova l'esempio di una riflessione capace di tenere assieme, in un certo equilibrio, motivazione e distacco. O meglio: perché nella ricerca teologica *la presa di distanze risulta inserita*, come appunto

⁶ Cfr. S. KIERKEGAARD, *La malattia per la morte*, a cura di E. Rocca, Roma 1999.

⁷ L'espressione è di Hegel e ricorre nel settimo capoverso dell'Introduzione della *Fenomenologia dello spirito*.

accade nella condizione paradisiaca descritta in Gn 1-3, *all'interno di un coinvolgimento iniziale*. Sebbene ciò non impedisca, dobbiamo esserne pur sempre consapevoli, il riproporsi di eventuali nuove tensioni.

4.2. Perché invece, dal canto loro, non solo l'esperienza di fede, ma la sua stessa elaborazione teologica sono state sollecitate, e possono essere tuttora spinte, a un incontro con l'atteggiamento e con la prassi della filosofia? Consideriamo brevemente l'attuale situazione della teologia. Si tratta di una situazione di vera e propria frammentazione: sia disciplinare, sia d'impostazione, sia di risultati conseguiti. E soprattutto si ha oggi una vera e propria difficoltà nel mettere a fuoco quelli che sono i fondamenti epistemologici di una tale disciplina. Se, in altre parole, la teologia è "scienza della fede", resta da chiarire, urgentemente e concretamente, che tipo di "scienza" è qui in gioco.

Il dibattito teologico contemporaneo, ben consapevole di questa molteplicità d'impianto e di articolazione, ha sperimentato e sta tuttora sperimentando forme di ricerca duttili e nuove. Non sempre esse risultano finalizzate all'elaborazione di un sapere inteso come pura teoria, ma è accaduto che esse fossero talora più decisamente orientate al sostegno di una specifica prassi. Non sempre, poi, l'elaborazione di un "sapere della fede" porta alla definizione di una vera e propria "scienza teologica", ma invece ripropone un modello tendenzialmente sapienziale, al quale s'accompagnano ora approcci che mirano a privilegiare l'esperienza estetica o i vissuti personali. Quasi mai, infine, possiamo riscontrare fra i sostenitori dell'idea di "scienza teologica" una concordanza riguardo all'approccio metodologico e al modello scientifico da adottare: si pensi, solo per fare un esempio, alle ricerche portate avanti dai teologi analitici, alla proposta elaborata da Lonergan, all'approfondita riflessione compiuta dalla cosiddetta "Scuola di Milano", all'epistemologia teologica di Pannenberg, alla ripresa di significativi modelli attinti dal passato, magari finora non adeguatamente valorizzati. Lo ripeto: si registra oggi davvero, nell'ambito delle discipline teologiche, una pluralità di indirizzi, d'impostazioni, di metodi, di prospettive.

Tutto ciò, naturalmente, è qualcosa di positivo, nella misura in cui attesta la vitalità dell'attuale ricerca in teologia. Ma non può essere inteso come la legittimazione di una babele di approcci e di linguaggi.

È opportuno invece chiedersi, di nuovo, *quale parola*, oggi, è ancora in grado di configurarsi pienamente come "parola di Dio", nel duplice senso del genitivo (Parola che Dio rivolge all'uomo e parola con la quale l'uomo cerca di parlare di Dio). Ed è

necessario, di nuovo, domandarsi *quale possibile sapere, quale tipo di scienza* può, oggi, consentire l'elaborazione di un'autentica "scienza della fede".

Ebbene, un contributo anzitutto in termini di *chiarificazione concettuale*, che favorisca la risposta a queste domande, può provenire appunto dall'indagine filosofica. Già nell'evidenziare questo elemento è data una giustificazione, sia pur generica e provvisoria, del motivo per cui la ricerca teologica può essere spinta anche oggi a indirizzarsi verso la filosofia: sempre nel rispetto delle reciproche differenze; sempre evitando inopportune commistioni. D'altronde oggi non è solamente indispensabile elaborare in maniera adeguata le varie configurazioni del sapere: sia svincolandosi ulteriormente da una concezione teoreticistica, ancora troppo legata a un'assunzione unilaterale del pensiero greco, sia prendendo le distanze da un pragmatismo tecnicizzante che altro non è se non il rovesciamento speculare di quest'ultima impostazione. Oggi, al tempo stesso, bisogna dar vita in maniera sempre più decisa a un sapere che non risulti acriticamente opposto alla fede: che si scopra, cioè, strutturalmente aperto alla sfera del *pathos* e degli affetti, e che pertanto sia in grado, davvero, di coinvolgere in una dimensione di comune condivisione dell'annuncio. Sarebbe, questo, un sapere consapevole della propria storicità e tuttavia, insieme, della sua capacità di prendere le distanze da essa, collocandosi nel contempo "dentro" e "fuori" le determinazioni che lo contraddistinguono: un sapere, dunque, "critico" anche verso se stesso e, appunto perciò, capace di confrontarsi con altre culture e altre tradizioni, in grado di accoglierle e di essere accolto da esse. Sarebbe insomma un sapere a cui riesce di salvaguardare la propria pretesa di validità universale senza con ciò misconoscere la legittimità di altre posizioni, o ritenere che esse debbano venir necessariamente assorbite all'interno dei suoi schemi.

Emergono qui alcune sfide teoriche alle quali la teologia – sentendosi magari sollecitata da quest'idea di sapere e tentando di elaborare a partire da qui un suo proprio modello di scienza – dev'essere oggi in grado di rispondere. Sono sfide che si ricollegano al *predominio della tecnica*, e di quella concezione uniformante e meramente quantitativa dell'umano che si va sempre più diffondendo. Sono sfide che emergono da quell'*indifferenza di fondo* nei confronti della realtà e dell'uomo, che a tale concezione si riconnette, e che insieme fanno emergere la necessità, per il cristiano, di rendere la propria testimonianza, tanto più nell'odierno contesto dei *fondamentalismi religiosi*, in maniera certo chiara ed esplicita, ma niente affatto rigida ed escludente. Sono, insomma, sfide che deve accettare chi voglia riproporre una visione adeguata del cristianesimo tenendo conto del *pluralismo culturale e religioso* oggi dominante.

5. Conclusione

Se le cose stanno così, il rapporto fra teologia e filosofia si configura allora come una relazione *possibile*, ma *non necessaria*. Certo, come abbiamo visto, la sua possibilità risulta ben giustificata. Una tale giustificazione trova riscontro, per un verso, nella sollecitazione che spinge il credente a far ricorso, per comprendere e annunciare la propria fede, al linguaggio variamente elaborato dalla filosofia e, per altro verso, nell'esigenza che anima il filosofo di far prevalere la motivazione sul disincanto, inducendolo magari a confrontarsi con il modello dell'esperienza religiosa e con l'elaborazione teologica di esso.

Questa motivazione al reciproco incontro può valere soprattutto oggi, nell'epoca dell'indifferenza religiosa e dei fondamentalismi. Infatti, nei confronti di un'indifferenza sempre più diffusa, può risultare opportuno riferirsi a quel coinvolgimento del senso che nella fede trova emblematica espressione. Rispetto agli esiti del fondamentalismo, invece, il richiamo al distacco del sapere può risultare, forse, una terapia efficace e adeguata. In ogni caso, concludendo, ciò che va perseguito nel pensiero e nella prassi è, ancora una volta, l'attuazione di quel *giusto equilibrio* che è in grado di unire la dinamica motivante della fede e l'esigenza critica del sapere.