

Il rapporto tra fede e ragione nell'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II

Andrzej Proniewski*

Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Fides et ratio* (FR), ha sviluppato l'argomento del reciproco rapporto tra fede e ragione. Questa relazione è già segnalata nella prima frase del documento: «La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità. È Dio ad aver posto nel cuore dell'uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere Lui perché, conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso (cfr. Es 33,18; Sal 27 [26],8-9; 63 [62],2-3; Gv 14,8; 1 Gv 3,2)»¹.

È un dato di fatto che l'uomo, cercando la verità, si riferisce sia alla fede che alla ragione. Entrambe sono considerate le forze conoscitive dell'uomo. Dato che l'oggetto dell'enciclica è la conoscenza naturale e la fede soprannaturale, il suo contenuto non può essere limitato ad un solo argomento. Il Papa dimostra la complementarità di entrambi.

Sembra che Giovanni Paolo II, indirizzando la sua enciclica ai vescovi della Chiesa Cattolica, cioè ai pastori, raccomandi alla Chiesa nella sua dimensione universale di superare la crisi della fede e quella della ragione che si manifesta nel nostro tempo. La crisi della fede è conseguenza dello spostamento della ragione in secondo piano. La conseguenza di questa mossa è evidente nelle diverse manifestazioni di fideismo. La crisi della ragione, invece, deriva dalla sostituzione della ragionevolezza dell'ordine naturale con il razionalismo, che di conseguenza conduce a diversi tipi di scientismo.

La Chiesa invece – osserva Giovanni Paolo II – «permane nella più profonda convinzione che fede e ragione “si recano un aiuto scambievole” esercitando l'una per l'altra una funzione sia di vaglio critico e purificatore, sia di stimolo a progredire nella ricerca e nell'approfondimento» (FR 100). Per questo motivo, prendendo anche

* L'autore è professore di Teologia presso la Cattedra di Teologia Cattolica dell'Università di Białystok (Polonia). E-mail: a.proniewski@uwb.edu.pl.

¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio*, Città del Vaticano 1998.

in considerazione «sia la difesa della dignità dell'uomo sia l'annuncio del messaggio evangelico», la Chiesa deve «portare gli uomini alla scoperta della loro capacità di conoscere il vero e del loro anelito verso un senso ultimo e definitivo dell'esistenza» (FR 102), sottolinea Giovanni Paolo II.

L'enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et ratio*, firmata il 14 settembre 1998, è nata come dimostrazione della preoccupazione del Papa per il presente e il futuro della cultura occidentale, dove la nozione di “retta ragione” (*orthòs lógos, recta ratio*) sembra sempre più scomparire (cfr. FR 4)². La conseguenza di questo processo è l'onnipresenza del relativismo e dello scetticismo che conduce al nichilismo, alla filosofia del nulla (cfr. FR 46). La filosofia ha tradito la sua vocazione primaria, che consisteva nel porre domande sul senso della vita, sul suo scopo, sulla morte, sul bene e sul male (cfr. FR 1). La filosofia ha smesso di essere «vera saggezza» e volontariamente si è ridotta a una delle tante scienze. Secondo Giovanni Paolo II questa situazione è pericolosa per l'uomo e per la sua dignità, ma anche, in prospettiva futura, per la teologia, che nella filosofia ha perso il proprio alleato nella ricerca della verità ultima (cfr. FR 48; 64ss.).

Il Papa ha desiderato di nuovo, cent'anni dopo la promulgazione dell'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII (1879), sottolineare le relazioni che collegano la filosofia e la teologia, la fede e la ragione³.

Fides et ratio, queste due parole con le quali incomincia l'enciclica di Giovanni Paolo II sulle relazioni tra la fede e la ragione, indicano un significativo numero di questioni che nel corso dei secoli sono state sollevate e analizzate, dimostrando la ricchezza sia della fede religiosa sia della ragione che si riferisce all'evidenza naturale⁴. La questione fondamentale, per tutte le questioni nascoste dietro l'espressione *Fides et ratio*, è la razionalità della fede cristiana e del cristianesimo come tale. In tutto questo l'attenzione è incentrata tanto sullo stato attuale (uno stato che nel corso di 2000 anni non è e non può essere omogeneo), quanto sulla fondamentale importanza del cristianesimo, tale da permettergli di conservare la sua attualità nel continuo cambiamento della storia dell'umanità.

² J. BUJAK, *Czy wiara może uzdrowić rozum? Fides et ratio o wzajemnych relacjach teologii i filozofii* [Può la fede sanare la ragione? *Fides et ratio* circa i rapporti ambigui tra la teologia e la filosofia], in *Teologia w Polsce* [Teologia in Polonia] 1/1 (2007) 65.

³ *Ibid.*

⁴ J. KROKOS, *Racjonalność chrześcijaństwa* [Razionalità del cristianesimo], in *Czy rozum jest w konflikcie z wiarą? W X rocznicę ogłoszenia encykliki Fides et ratio* [La fede è in conflitto con la ragione? Nel X anniversario della proclamazione dell'enciclica *Fides et ratio*], a cura di J. Krokos – M. Ryś, Warszawa 2009, 39.

1. Gli argomenti della ragione nella dottrina della fede di Gesù Cristo

Quando si intende indagare sulla razionalità della dottrina del cristianesimo, bisogna dapprima e soprattutto analizzare l'insegnamento di Gesù Cristo. Si deve anche affermare che senza Cristo non si può capire il cristianesimo. Per il cristianesimo e per il cristiano la vita e l'insegnamento di Gesù Cristo hanno un carattere normativo: designano il modello di vita che nei diversi luoghi e tempi viene realizzato nella vita dei cristiani. Ricordiamo l'espressione di Giovanni Paolo II secondo cui non si può «capire pienamente l'uomo senza Cristo» (dall'omelia tenuta a Varsavia nel 1979).

Per illuminare il mistero della Chiesa di Cristo, il Concilio Vaticano II ha adottato le figure bibliche dell'ovile, del gregge, del podere o campo di Dio, dell'edificio di Dio, della «Gerusalemme celeste», «madre nostra», del corpo mistico di Cristo (cfr. LG 6).

In tutto il Nuovo Testamento, indirettamente, emerge l'immagine della Chiesa come scuola. Essa non viene sempre evidenziata, anche se le testimonianze bibliche non lasciano alcun dubbio. L'immagine della scuola è collegata con l'insegnamento, che presuppone la sua razionalità. Per questo motivo questa immagine ha un significato cruciale per la questione della razionalità della dottrina di Gesù Cristo.

Si può parlare della Chiesa come di una scuola soprattutto perché Gesù Cristo era chiamato Maestro. Così si è rivolto a lui uno scriba che era pronto a seguirlo (Mt 8,19) e il padre che gli ha chiesto di guarire suo figlio (Mc 9,17). Così lo hanno chiamato i farisei nel colloquio con i suoi discepoli (Mt 9,11) e i suoi discepoli stessi (Gv 1,36; Mc 4,38; 9,38). Anche le donne che lo seguivano (Gv 11,28; 20,16) proclamavano Gesù il Maestro. Alla fine lo stesso Gesù si descriveva così (Mt 26,17; Gv 13,13).

I seguaci di Gesù, da lui eletti (Lc 10,1), oltre gli Apostoli, perché predicassero la Sua dottrina, erano chiamati discepoli, «discepoli di Cristo» (*mathētaí, discipuli*: At 6,1-2.7; 9,26). Questo nome è scomparso nel periodo post-apostolico. Ma non è scomparso il suo significato, nascosto nell'espressione latina che indica l'appartenenza a qualche persona o gruppo: *christianus* è qualcuno che appartiene a Cristo (*Christus*), il suo seguace, discepolo, che partecipa alla sua missione⁵. Per la prima volta, nell'anno 45/46 d.C. circa (secondo At 11,26), i suoi discepoli ad Antiochia furono chiamati «cristiani» (*christianoí*). I cristiani appartenevano a Cristo, alla Sua dottrina⁶.

⁵ M. NICCOLI – G. MARTELOTTI, *Discepolo*, in *Dizionario Enciclopedico Moderno Illustrato* 2, a cura della Sezione «Enciclopedie e Dizionari» della Casa Editrice Sansoni, Firenze 1968, 885.

⁶ M. NICCOLI – G. MARTELOTTI, *Cristiano*, in *Dizionario Enciclopedico Moderno Illustrato* 1, a cura della Sezione «Enciclopedie e Dizionari» della Casa Editrice Sansoni, Firenze 1968, 771.

Il rapporto tra Cristo-Maestro e i discepoli ha un carattere educativo nel senso fondamentale (*educare*)⁷. Il Cristo insegna, cioè trasmette ai discepoli la sua scienza e sapienza. Egli educa, cioè fa sviluppare le concrete capacità pratiche. La razionalità dell'insegnamento di Gesù si svela nell'argomentazione che giustifica la verità annunciata. L'argomentazione ha un carattere differenziato, sempre però indica l'errore del pensiero in cui incorrono tutti coloro che rifiutano la verità specifica. Questa argomentazione è contenuta nel *Discorso della montagna* (cfr. Mt 6,19-7,29), come anche nel colloquio di Gesù con i farisei, dottori della Legge e sadducei che dimostra che il loro comportamento fa trascurare i Comandamenti a favore della tradizione umana (cfr. Mt 15,2-6; Lc 11,37-54). Gesù ha dimostrato che questi principi non si accordano con il buonsenso e con la vera conoscenza del mondo (cfr. Mt 12) e che i suoi avversari, difendendo la propria posizione, cadono in contraddizione (cfr. Mt 12,24-26; Mc 3,22-27; Lc 11,14-20)⁸.

La razionalità dell'insegnamento di Cristo è confermata anche dalle parabole, che hanno lo scopo di aiutare a comprendere i misteri di Dio. Come ha affermato Yves Congar, le parabole, essendo un particolare genere letterario («semi-oscura e semi-chiara forma nella quale si rivela la verità»), annunciano oppure suggeriscono qualcosa di oggettivo, cioè «esse parlano di Dio e di noi, tendono a chiarire in che cosa consiste il vero rapporto che deve essere stabilito tra Dio e noi sulla base di quello che Dio è per noi e come vuole che noi siamo per Lui»⁹.

L'argomento teologico, ma anche culturale, per la razionalità della dottrina cristiana è il Prologo del Vangelo di Giovanni, dove il Figlio di Dio che viene nel mondo è chiamato Verbo (*Lógos*). Così san Giovanni si è riferito al pensiero e alla cultura greca, dove *Lógos*, nonostante una moltitudine di significati e i loro mutamenti, conserva il riferimento alla ragione e alla conoscenza. Applicato nel *Prologo* entra nella tradizione del giudaismo ellenistico, dove il «Verbo» era considerato una rivelazione di Dio. Prendendo in considerazione questo significato del termine, sant'Ignazio d'Antiochia, nella *Lettera ai Magnesii* (8, 2), chiamerà Gesù Cristo «Logos che esce dal silenzio di Dio». Nel Verbo e per il Verbo che è Gesù, Dio, che fino ad ora, anche se agiva, taceva, ha parlato rivelando la verità di se stesso. Per questo non è diventato meno misterioso, ma comunque più conosciuto, più comprensibile e più raggiungibile¹⁰.

⁷ Educare vuol dire istruire, guidare con metodo. Cfr. M. NICCOLI – G. MARTELOTTI, *Educare*, in *Dizionario Enciclopedico Moderno Illustrato* 2, 953.

⁸ Cfr. J. KROKOS, *Racjonalność chrześcijaństwa* [Razionalità del cristianesimo], 40.

⁹ Y. CONGAR, *Chrystus i zbawienie świata* [Cristo e la redenzione del mondo], Kraków 1968, 97.

¹⁰ Cfr. J. KROKOS, *Racjonalność chrześcijaństwa* [Razionalità del cristianesimo], 41.

2. La fede e la ragione alle fonti del cristianesimo

Giovanni Paolo II nota che il confronto tra l'insegnamento di Gesù e le scuole filosofiche di allora non è avvenuto subito e senza problemi (cfr. FR 38). All'inizio esisteva un reciproco antagonismo tra i seguaci di Cristo e i filosofi pagani. I filosofi accusavano i seguaci di Cristo di occultismo, magia e antropomorfismo nel loro modo di presentare Dio. Invece i cristiani accusavano i filosofi della loro inutilità e della falsità delle loro speculazioni filosofiche¹¹. Il Nuovo Testamento dimostra che i primi cristiani si sono trovati di fronte al confronto tra la Buona Notizia di Gesù risorto e la filosofia e la cultura greca di allora.

Nella Sacra Scrittura i termini *filosofo* e *filosofia* compaiono raramente, solo una volta nel Nuovo Testamento. Dei filosofi si parla negli Atti degli Apostoli. L'apostolo Paolo, come leggiamo nel capitolo 17,16-17, «fremea dentro di sé al vedere la città piena di idoli. Frattanto, nella sinagoga, discuteva con i Giudei e con i pagani credenti in Dio e ogni giorno, sulla piazza principale, con quelli che incontrava. Anche certi filosofi epicurei e stoici discutevano con lui...».

San Luca riporta anche le loro reazioni alla predicazione di Paolo. Scrive: «... alcuni dicevano: "Che cosa mai vorrà dire questo ciarlatano?". E altri: "Sembra essere uno che annuncia divinità straniere", poiché annunciava Gesù e la risurrezione» (At 17,18). In seguito san Luca scrive che l'apostolo Paolo fu condotto (probabilmente da questi filosofi) sull'Areopago, dove fece il suo famoso sermone venendo incontro alla curiosità degli Ateniesi, che desideravano sapere in che cosa consistesse questo nuovo insegnamento da lui annunciato. Il messaggio degli Atti degli Apostoli mette in rilievo un fatto che ha un significato più profondo per il nostro argomento¹².

Nella Lettera ai Colossesi, quindi di nuovo nell'ambiente della cultura greca, san Paolo avverte i cristiani, «santi e credenti fratelli in Cristo che sono a Colosse» (Col 1,2), del pericolo della filosofia. Scrive infatti: «Fate attenzione che nessuno vi catturi con la filosofia e con vuoti raggiri ispirati alla tradizione umana, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo» (Col 2,8). E aggiunge: «È in lui che abita corporalmente tutta la pienezza della divinità» (Col 2,9). Senza entrare nelle questioni esegetiche, è facile notare che Paolo, in questo caso, non punta sul discredito della filosofia, ma sul mantenere la fedeltà a Cristo e alla sua Parola da parte della Chiesa di Colossi, sul renderli consapevoli che hanno posto la loro fiducia in Cristo e che su di lui devono costruire la loro vita e che nulla lo potrà mai sostituire, neanche la filosofia. Sembra che così non metta in guardia dalla filosofia come tale ma da una filosofia erronea¹³.

¹¹ Cfr. J. BUJAK, *Czy wiara może uzdrowić rozum? Fides et ratio o wzajemnych relacjach teologii i filozofii* [Può la fede sanare la ragione? *Fides et ratio* circa i rapporti ambigui tra la teologia e la filosofia], 66.

¹² Cfr. J. KROKOS, *Racjonalność chrześcijaństwa* [Razionalità del cristianesimo], 42.

¹³ Cfr. *ibid.*

Bisogna ricordarsi che nell'antichità, soprattutto nel periodo ellenistico, la filosofia non consisteva solo nel puro conoscere teorico. Non si limitava alla conoscenza metodica della realtà, ma aveva anche la sua dimensione esistenziale: aveva una ben determinata dimensione etica, presupponeva un comportamento morale descritto con precisione e uno stile di vita che era considerato importante dagli antichi filosofi e dalla gente a loro contemporanea. In essa era presente anche un importante elemento della filosofia della religione. Si poteva trovarlo – in diversi modi – in tutti sistemi della filosofia greca: nel platonismo, nello stoicismo e anche nell'epicureismo. Sappiamo che anche Aristotele considerava le ricerche su Dio la tappa culminante dello sviluppo della filosofia nel corso dei tempi. In modo particolare nei primi secoli dopo Cristo, è noto l'indirizzamento della filosofia alle ricerche riguardanti Dio e il mondo soprannaturale. In alcuni pensatori, per esempio in Plotino, gli scopi della filosofia erano più vicini a quelli della religione. Dalla filosofia ci si aspettava un sistema che potesse chiarire i principi del mondo, dell'uomo e di Dio. Il pensiero filosofico, venendo incontro a questo bisogno, dedicò sempre più spazio alla ricerca di Dio. Alla filosofia compresa in questo modo si riferisce tutto l'impegno dei cristiani dei primi secoli per avvicinarsi a Dio¹⁴.

È un dato di fatto che la storia del cristianesimo, nonostante l'avvertimento di Paolo, sia strettamente collegata con la filosofia e con la storia della filosofia. Questo significherebbe che i grandi cristiani, come i Padri e i Dottori della Chiesa, non leggevano gli avvertimenti di Paolo come un ordine di rifiutare o di distanziarsi dalla filosofia greca. Piuttosto attingevano ad essa, la modificavano e anche spingevano al suo sviluppo attraverso la necessità di comprendere la fede cristiana. San Paolo avvertiva: «Fate attenzione che nessuno vi catturi con la filosofia e con vuoti raggeri ispirati alla tradizione umana, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo» (Col 2,8). Allo stesso modo, un'opinione negativa sui «Greci che cercavano la sapienza» l'Apostolo delle Genti ha espresso nella Lettera ai Corinzi (1Cor 1,18-25).

Dove cercare allora la fonte di questo rapporto negativo dei cristiani con la filosofia? Rino Fisichella è dell'opinione che esso derivi dal fatto che per le prime generazioni di cristiani la cosa più importante era l'annuncio del *kérygma*, che aveva per scopo la *metanoia*. Per questo motivo l'unica cosa che contava era la conversione. La risurrezione annunciata dal cristianesimo era qualcosa di nuovo e originale che esigeva il rifiuto di tutto ciò in cui fino allora si era creduto. Un convertito, che prima poteva essere un retore o un giurista oppure un filosofo, nel cristianesimo trovava il senso della vita, che senza effetto cercava nella filosofia basata sugli argomenti della ragione. Esempi di questa posizione possono essere: Giustino, Tertulliano, Cipriano¹⁵.

Il primo che fu chiamato filosofo cristiano è Giustino Martire (morto nel 165

¹⁴ Cfr. *ibid.*

¹⁵ Cfr. R. FISICHELLA, *Oportet philosophari in theologia* (I), in *Gregorianum* 76/2 (1995) 235.

circa; cfr. FR 38), il quale si riferì alla filosofia in modo positivo. Egli stesso si considerava filosofo nel senso che prendeva il cristianesimo per l'unica e giusta filosofia. Considerò il cristianesimo la filosofia perfetta, perché dà risposta a tutte le domande della filosofia pagana ed è capace di dimostrare una conoscenza piena e vera basata sull'autorità di Dio. Essendo anche teologo, Giustino non pensava che il cristianesimo detenesse l'esclusività della verità¹⁶.

La Chiesa primitiva non era caratterizzata solo dalla sua decisa opposizione alla filosofia. Anche se esisteva un radicale rifiuto di ogni contatto con il pensiero filosofico (questo si vede soprattutto in alcuni rappresentanti della scuola africana e siriana, per esempio in Tertulliano), d'altra parte i cristiani si aprirono abbastanza presto al dialogo e all'incontro con la filosofia. Come esempio può essere nominato san Giustino con la sua teoria dei *lógoi spermatikoi*.

La fonte delle difficoltà nelle relazioni tra la dottrina, cioè la teologia, e la filosofia era il fatto che i cristiani, diversamente dalla cultura ellenistica, all'inizio non si preoccupavano della loro educazione e formazione, non frequentavano le scuole, i ginnasi o le accademie pagane. Per questo motivo diverse persone li consideravano gente primitiva, priva di cultura, non educata, capace solo di fare proseliti esclusivamente da società non educate. Contro questa opinione sui confessori di Cristo combatté ancora Origene nella sua opera *Contra Celsum*. Nelle prime scuole fondate dai cristiani a Roma, Alessandria o Antiochia si poneva l'accento soprattutto sulla formazione biblico-teologica e non sulla filosofia. Origene († 253/254), nella sua scuola di Alessandria, poi a Cesarea di Palestina, raccomandava un profondo studio della filosofia, vedendo in esso un elemento importante dell'educazione generale e anche un notevole aiuto nella comprensione della Sacra Scrittura. Formato in questo modo, già nella tappa iniziale il programma della scuola poteva servire sia ai cristiani che ai pagani, che erano numerosi ad essere aiutati a prendere la decisione di ricevere il Battesimo. Origene stesso adoperava la filosofia nei commenti della Sacra Scrittura e nella ricerca teologica. Ai suoi occhi la filosofia è diventata non solo una scienza umana per conoscere il mondo o una collaboratrice nell'opera di formazione dell'uomo, ma anche un territorio che può e deve essere evangelizzato. I filosofi greci li trattava con riserva, però nella necessità di approfondire la fede attraverso la ragione, chiamata a svolgere questa missione, scoprì la sostanza della saggezza cristiana. Secondo lui, dal momento in cui è nato il cristianesimo la filosofia puramente razionalistica, come disciplina indipendente, ha perso la sua ragion d'essere. Da quel momento in poi deve avere un riferimento a Dio e indirizzarsi verso la conoscenza delle verità divine e così servire all'uomo e al cristiano. Così è nato il concetto di teologia come riflessione razionale sulla Rivelazione.

Dal III secolo dopo Cristo si nota, nel pensiero dei grandi scrittori ecclesiastici

¹⁶ Cfr. J. KROKOS, *Racjonalność chrześcijaństwa* [Razionalità del cristianesimo], 43.

alessandrini Clemente e Origene, una parziale accettazione della filosofia, considerata però solo uno strumento per un duplice scopo: apologetico, per difendere la fede, e teologico, per una migliore spiegazione delle verità di fede¹⁷.

Il carattere razionale della fede cristiana, che ha il suo fondamento biblico, non è così evidente. Non era così ovvio neanche per i primi cristiani. Atteggiamenti fideistici, nel corso dei secoli, hanno accompagnato lo sguardo razionale sul cristianesimo.

Nella storia del pensiero cristiano troviamo un approccio alla fede e al suo deposito espresso dall'adagio *credo quia absurdum* (credo perché questo è un assurdo), di cui Tertulliano è considerato l'autore.

Tertulliano è autore di scritti apologetici e polemici che presuppongono la razionalità del discorso e anche della terminologia teologica latina (importanti termini come *trinitas*, *persona*, *substantia*), che è servita alla migliore conoscenza dei misteri della fede, inclusi i misteri della Trinità e della divinità e umanità di Gesù Cristo¹⁸.

Indipendentemente dalla posizione di Tertulliano riguardo alla fede cristiana, la formula *credo quia absurdum* non solo non descrive lo spirito della teologia cristiana, ma è – come ha affermato Gilson – la sua contraddizione¹⁹.

3. I fondamenti del dialogo tra la fede e la ragione

Un'importanza particolare per la questione della razionalità della fede cristiana ha l'opera di sant'Agostino (354-430). È proprio Agostino, come osserva Giovanni Paolo II nella sua enciclica, che «riuscì a produrre la prima grande sintesi del pensiero filosofico e teologico nella quale confluivano correnti del pensiero greco e latino. Anche in lui, la grande unità del sapere, che trovava il suo fondamento nel pensiero biblico, venne ad essere confermata e sostenuta dalla profondità del pensiero speculativo. La sintesi compiuta da sant'Agostino rimarrà per secoli come la forma più alta della speculazione filosofica e teologica che l'Occidente abbia conosciuto» (FR 40). Agostino per primo scopre il doppio metodo della conoscenza di Dio: quello filosofico-naturale e quello teologico-religioso, ma il primato in questa conoscenza lo dà alla fede. Questo suggeriscono le sue parole: *credo ut intelligam*. Questo non vuol dire che Agostino sia entusiasta del fideismo; al contrario, considera sempre la fede un atto razionale e ritiene che debba essere sostenuta dall'intelletto. Per questo il Vescovo di Ippona è il primo a raggiungere l'equilibrio nella relazione tra la fede e

¹⁷ Cfr. R. Fisichella, *Oportet philosophari in theologia* (I), 237.

¹⁸ Cfr. J. KROKOS, *Racjonalność chrześcijaństwa* [Razionalità del cristianesimo], 46.

¹⁹ E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich* [Storia della filosofia cristiana nel medioevo], Warszawa 1996, 48

la ragione. La verità rivelata e la verità razionale vanno l'una verso l'altra ed entrambe sono presenti nell'atto del ragionamento dell'uomo credente. Egli, come ogni persona intelligente, parte dall'ordine naturale e prova in che modo la verità razionale possa essere il fondamento della verità della fede. Esiste allora un'autonomia tra i due modi di conoscenza, e i problemi derivanti da questo fatto possono essere risolti solo dal ragionamento della persona credente. La filosofia indica il fine dell'uomo attraverso le verità naturali, ma i mezzi per raggiungerlo vengono forniti dalla Rivelazione. Il termine cruciale, per Agostino, è *verità*. La sua pienezza è in Dio, ma essa si è incarnata nel *Lógos*-Cristo. Questa verità è desiderata dall'uomo con tutto il suo essere. La fede e la ragione sono due realtà che sono presenti entrambe nella persona credente, dice Agostino²⁰.

Nel cristianesimo latino egli si distingue come teologo e filosofo. Come spiega Giovanni Paolo II: «Il grande Dottore occidentale era venuto a contatto con diverse scuole filosofiche, ma tutte lo avevano deluso. Quando davanti a lui si affacciò la verità della fede cristiana, allora ebbe la forza di compiere quella radicale conversione a cui i filosofi precedentemente frequentati non erano riusciti ad indurlo. Il motivo lo racconta lui stesso: "Da quel momento però cominciai a rendermi conto che una preferenza per l'insegnamento cattolico mi avrebbe imposto di credere a cose non dimostrate (sia che una dimostrazione ci fosse ma non apparisse convincente, sia che non ci fosse del tutto) in misura minore e con rischio d'errore trascurabile in confronto all'insegnamento manicheo. Il quale prima si prendeva gioco della credulità con temerarie promesse di conoscenza, e poi imponeva di credere a tante fantasie favolose ed assurde, dato che non poteva dimostrarle". Agli stessi platonici, a cui si faceva riferimento in modo privilegiato, Agostino rimproverava che, pur avendo conosciuto il fine verso cui tendere, avevano ignorato però la via che vi conduce: il Verbo incarnato» (FR 40).

Le sue scoperte hanno dominato il pensiero dell'Occidente fino al XIII secolo. Dobbiamo ad Agostino, fino ad oggi, la descrizione della relazione reciproca tra la fede e la ragione che si racchiude nelle parole *credo ut intellegam, intellego ut credam*, che Giovanni Paolo II ha usato come titoli per il secondo e il terzo capitolo dell'enciclica.

Nella Lettera apostolica *Augustinum Hipponensem*, riferendosi a queste parole e interpretandole, Giovanni Paolo II ha scritto che questo grande Padre della Chiesa «ascoltò la fede, ma non esaltò meno la ragione, dando a ciascuna il suo primato, o di tempo o di importanza. Disse a tutti il *crede ut intelligas*, ma ripeté anche il *intellige ut credas*. Scrisse un'opera, sempre attuale, sull'utilità della fede e spiegò che è la fede la medicina destinata a sanare l'occhio dello spirito, la fortezza inespugnabile per la difesa di tutti, particolarmente dei deboli, contro l'errore, il nido in cui si mettono le

²⁰ Cfr. R. FISICHELLA, *Oportet philosophari in theologia* (I), 241.

penne per gli alti voli dello spirito, la via breve che permette di conoscere presto, con sicurezza e senza errori, le verità che conducono l'uomo alla sapienza. Ma sostenne anche che la fede non è mai senza ragione, perché è la ragione che dimostra "a chi si debba credere". Pertanto "anche la fede ha i suoi occhi con i quali vede in qualche modo che è vero quello che ancora non vede". "Nessuno dunque crede se prima non ha pensato di dover credere", poiché "credere altro non è che pensare con assenso (*cum assentione cogitare*)", tanto che "la fede che non sia pensata non è fede"»²¹.

Agostino è un pensatore che, quando ha sollevato un problema, lo ha studiato dai diversi punti di vista, senza separare il discorso filosofico da quello teologico. «Per lui la Sapienza cristiana era compresa come unità integra»; egli cercava di comprendere con la ragione la fede cristiana e di guardare il mondo e la vita umana alla luce della sapienza cristiana. Il primato agostiniano della fede non è né fideismo né sentimentalismo. La fede esige dei motivi razionali. Nel senso che la fede deve precedere la conoscenza dei misteri Divini, prendendo in considerazione la verità della fede, nel Commento al Vangelo di Giovanni Agostino scriverà: *Credimus ut cognoscamus, non conoscimus ut credimus*²².

4. Teologia come razionalizzazione della fede

Il pensiero di Agostino sull'unità della fede e della ragione è ripreso, continuato e portato alla perfezione dalla teologia scolastica. Esso non ha mai perso il suo splendore, neanche di fronte all'aristotelismo di san Tommaso d'Aquino e della sua scuola, soprattutto perché egli non sminuì l'importanza di Agostino, anzi – attinse tanto da lui. Sia Anselmo d'Aosta (o di Canterbury) che Tommaso d'Aquino hanno sviluppato queste teorie.

Giovanni Paolo II nota che Anselmo racchiude la sua teoria sulle relazioni tra la fede e la ragione nelle parole *fides quaerens intellectum* (la fede cerca la comprensione) e dichiara che la ragione, dopo il peccato originale, in parte ha perso le sue capacità conoscitive. Solo la fede la libera dai limiti nelle quali è caduta a causa del peccato. Grazie alla fede, è capace di scoprire che è indirizzata al Dio rivelatosi nella fede cristiana (cfr. FR 42). Come scrive Giovanni Paolo II, «la ragione filosoficamente educata diventa ancora più cospicua sotto la spinta dell'interpretazione anselmiana dell'*intellectus fidei*. Per il santo Arcivescovo di Canterbury la priorità della fede non

²¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Augustinum Hipponensem*, in https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/1986/documents/hf_jp-ii_apl_26081986_augustinum-hipponensem.html (consultato il 15.02.2018).

²² S. AURELI AUGUSTINI, *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*, tr. 40, 9, in *Patrologia latina* 35, 690.

è competitiva con la ricerca propria della ragione. Questa, infatti, non è chiamata a esprimere un giudizio sui contenuti della fede; ne sarebbe incapace, perché a ciò non idonea. Suo compito, piuttosto, è quello di saper trovare un senso, di scoprire delle ragioni che permettano a tutti di raggiungere una qualche intelligenza dei contenuti di fede. Sant'Anselmo sottolinea il fatto che l'intelletto deve porsi in ricerca di ciò che ama: più ama, più desidera conoscere. Chi vive per la verità è proteso verso una forma di conoscenza che si infiamma sempre più di amore per ciò che conosce, pur dovendo ammettere di non aver ancora fatto tutto ciò che sarebbe nel suo desiderio: *Ad te videndum factus sum; et nondum feci propter quod factus sum*. Il desiderio di verità spinge, dunque, la ragione ad andare sempre oltre; essa, anzi, viene come sopraffatta dalla constatazione della sua capacità sempre più grande di ciò che raggiunge. A questo punto, però, la ragione è in grado di scoprire ove stia il compimento del suo cammino: "Penso infatti che chi investiga una cosa incomprensibile debba accontentarsi di giungere con il ragionamento a riconoscerne con somma certezza la realtà, anche se non è in grado di penetrare con l'intelletto il suo modo di essere [...]. Che cosa c'è peraltro di tanto incomprensibile ed inesprimibile quanto ciò che è al di sopra di ogni cosa? Se dunque ciò di cui finora si è disputato intorno alla somma essenza è stato stabilito su ragioni necessarie, quantunque non possa essere penetrato con l'intelletto in modo da potersi chiarire anche verbalmente, non per questo vacilla minimamente il fondamento della sua certezza. Se, infatti, una precedente riflessione ha compreso in modo razionale che è incomprensibile (*rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*) il modo in cui la sapienza superna sa ciò che ha fatto [...], chi spiegherà come essa stessa si conosce e si dice, essa di cui l'uomo nulla o pressoché nulla può sapere?"» (FR 42).

Il fatto che la fede cerchi la comprensione significa che essa rivolge lo sguardo ai suoi fondamenti. Il punto di partenza rimane però solo la fede.

San Tommaso ha sviluppato le idee di Agostino e di Anselmo per quanto riguarda le relazioni fede-ragione, però già su nuove basi filosofiche, perché sul fondamento di Aristotele, non di Platone. Per questo il concetto di Tommaso, da una parte, è una continuazione dell'epoca patristica, dall'altra è un allontanamento da essa²³. Se nell'epoca patristica la filosofia non era ancora considerata una disciplina autonoma in rapporto alla teologia, già all'inizio della scolastica è stata considerata indipendente dalla teologia a motivo del metodo che adopera²⁴.

Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Fides et ratio*, scrive: «Tommaso riconosce che la natura, oggetto proprio della filosofia, può contribuire alla comprensione della rivelazione divina. La fede, dunque, non teme la ragione, ma la ricerca e in essa confida.

²³ Cfr. R. FISICHELLA, *Oportet philosophari in theologia* (I), 248.

²⁴ Cfr. J. BUJAK, *Czy wiara może uzdrowić rozum? Fides et ratio o wzajemnych relacjach teologii i filozofii* [Può la fede sanare la ragione? *Fides et ratio* circa i rapporti ambigui tra la teologia e la filosofia], 69.

Come la grazia suppone la natura e la porta a compimento, così la fede suppone e perfeziona la ragione. Quest'ultima, illuminata dalla fede, viene liberata dalle fragilità e dai limiti derivanti dalla disobbedienza del peccato e trova la forza necessaria per elevarsi alla conoscenza del mistero di Dio Uno e Trino. Pur sottolineando con forza il carattere soprannaturale della fede, il Dottore Angelico non ha dimenticato il valore della sua ragionevolezza; ha saputo, anzi, scendere in profondità e precisare il senso di tale ragionevolezza. La fede, infatti, è in qualche modo «esercizio del pensiero»; la ragione dell'uomo non si annulla né si avvilisce dando l'assenso ai contenuti di fede; questi sono in ogni caso raggiunti con scelta libera e consapevole» (FR 43).

Tommaso d'Aquino, anche se si sente soprattutto teologo, dichiara l'autonomia della teologia e della filosofia, perché sono differenti per l'oggetto delle loro ricerche, per gli obiettivi che vogliono raggiungere e per il metodo usato. Ma per quanto riguarda l'oggetto il fattore che unisce la filosofia e la teologia è il concetto di Dio.

Autonomia per Tommaso non significa un'opposizione di questi ambiti. Al contrario, entrambi hanno bisogno l'uno dell'altro: la fede ha bisogno della ragione per chiarire meglio le verità rivelate e la ragione ha bisogno della fede perché senza la fede, dopo il peccato originale, non è più capace di conoscere le verità rivelate.

Tommaso d'Aquino ha seguito la formula anselmiana nel suo sguardo sulla fede e sulla teologia, però l'ha modificata, per esempio, distinguendo le ragioni di necessità e di appropriatezza. Negli argomenti che vengono cercati per comprendere la fede, ha visto un'armonia (*convenientia*) e non – come Anselmo – *rationes necessariae* (ragioni necessarie). Nonostante questo ha potuto inserire la teologia nell'ambito della scienza compresa secondo il pensiero di Aristotele, rimanendo fino ad oggi – come desidera il Concilio Vaticano II – il maestro dell'approfondimento delle verità rivelate²⁵ e anche – come ha ripetuto, dopo Paolo VI, papa Giovanni Paolo II – «l'apostolo della verità», che ha visto la complementarità delle due forme di sapienza: «quella filosofica, che si fonda sulla capacità che l'intelletto ha, entro i limiti che gli sono connaturali, di indagare la realtà; e quella teologica, che si fonda sulla Rivelazione ed esamina i contenuti della fede, raggiungendo il mistero stesso di Dio» (FR 44).

Tommaso ha presentato il suo concetto di teologia soprattutto all'inizio della *Somma teologica*, dove indica la necessità della teologia (*sacra doctrina*) accanto alla filosofia. La salvezza dell'uomo necessita della scienza basata sulla Rivelazione divina, perché le discipline filosofiche, che si basano solo sulla ragione, non riescono a cogliere tutta la verità, perché esistono verità necessarie per la salvezza che superano le capacità conoscitive della ragione oppure ci sono verità che la ragione può comprendere, però solo da parte di poche persone, dopo una faticosa ricerca, con una mescolanza di errore²⁶.

²⁵ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatum totius*, 16.

²⁶ Cfr. J. KROKOS, *Racjonalność chrześcijaństwa* [Razionalità del cristianesimo], 48-49.

Giovanni Paolo II afferma che «san Tommaso amò in maniera disinteressata la verità. Egli la cercò dovunque essa si potesse manifestare, evidenziando al massimo la sua universalità. In lui, il Magistero della Chiesa ha visto ed apprezzato la passione per la verità; il suo pensiero, proprio perché si mantenne sempre nell'orizzonte della verità universale, oggettiva e trascendente, raggiunse "vette che l'intelligenza umana non avrebbe mai potuto pensare..."». La sua è veramente la filosofia dell'essere e non del semplice apparire» (FR 44).

Tommaso afferma che, nell'ambito della conoscenza della verità in filosofia e teologia, il punto di partenza è diverso (*diversa ratio cognoscibilis*) e conduce all'istituzione di un ramo della scienza diverso. Anche se la filosofia e la teologia, essendo scienze (*scientia*), si basano su principi conoscitivi *per se notis*, in filosofia questi principi sono acquisiti dalla ragione naturale, in teologia, invece, derivano dalla Rivelazione di Dio²⁷.

La conseguenza di questo concetto di teologia le attribuisce una dignità particolare (*dignitas*). Tommaso chiarisce che la teologia, essendo scienza sia teoretica che pratica (*speculative et practica*), per la sua importanza supera ogni scienza speculativa e pratica. Come scienza speculativa supera le altre speculative a motivo della certezza (le altre scienze si basano sulla luce della ragione naturale, che può sbagliare, ma la teologia acquisisce la sua certezza dalla luce della scienza di Dio, dove non esiste errore) e anche a motivo dell'importanza dell'oggetto (la teologia si occupa di questioni che per la loro profondità superano le forze della ragione, mentre le altre scienze si occupano solo di questioni percepibili dalla ragione). Come scienza pratica, la teologia supera le altre scienze pratiche perché tende al fine supremo, che è la felicità eterna²⁸.

Nell'articolo 5 della prima questione della prima parte della *Somma teologica* Tommaso si avvicina alla dichiarazione che *philosophia est ancilla theologiae* e chiarisce che, anche se la teologia può esistere senza la filosofia, però adopera i frutti del suo pensiero per poter presentare meglio le sue questioni. Questo lo fa non perché sia insufficiente, ma perché così il nostro intelletto può arrivare più facilmente a conoscere le questioni che superano le sue capacità e di questo si occupa la scienza sacra, partendo dalle questioni conosciute a partire dalla sua luce naturale. Questo ruolo ausiliario della filosofia si dimostra – secondo Tommaso – nell'argomentazione teologica e nella deduzione delle conclusioni delle verità di fede²⁹.

La ricerca delle prove razionali della fede è per Tommaso equiparata alla ricerca dei motivi, alla quale la strada viene aperta dalla domanda *propter quid*. E questa è – come sappiamo dagli scritti di Aristotele – la domanda scientifica nel senso stretto

²⁷ Cfr. *ibid.*, 49.

²⁸ *STb*. I, q. I, a. 5.

²⁹ Cfr. J. KROKOS, *Racjonalność chrześcijaństwa* [Razionalità del cristianesimo], 50.

della parola, che conduce all'Assoluto come fonte primaria di ogni verità e di ogni essere, dove la metafisica si incontra con la teologia³⁰.

Grazie a Tommaso la teologia ha ottenuto lo statuto di disciplina di tipo scientifico, attraverso la descrizione della sua particolarità metodologica. Mantenendo la struttura formale di ogni tipo di scienza, si differenzia per il suo punto di partenza, che è la fede soprannaturale. Così indica che il suo oggetto si sottomette alla conoscenza razionale e alla spiegazione. Anche se i secoli successivi, fino ai tempi odierni, hanno contribuito allo sviluppo delle diverse discipline teologiche e dei metodi di ricerca, il concetto di teologia come pensiero razionale e metodico sul deposito della fede elaborato da Tommaso rimane in vigore. Questo conferma Giovanni Paolo II nell'enciclica *Fides et ratio*.

5. La scissione tra la fede e la ragione

L'equilibrio tra la fede e la ragione, tra la teologia e la filosofia non è durato a lungo. A partire dal tardo Medioevo, infatti, inizia una separazione della filosofia dalla teologia: la prima è stata subordinata alla pura ragione e la seconda alla fede. Contemporaneamente a questa divisione sorge la domanda se tra questi due generi di scienza esista ancora qualche legame metodologico. La risposta, da entrambe le parti, è negativa. I primi rappresentanti di questa visione delle reciproche relazioni tra la fede e la ragione, dopo il periodo della scolastica, sono Sigieri di Brabante (1240 ca.-1280), che propone la teoria della "doppia verità", Duns Scoto (1266-1308), sostenitore del primato della volontà e dell'onnipotenza di Dio, e Guglielmo di Ockham (1280 ca.-1347/49), nominalista, che si può definire come il primo filosofo dell'epoca moderna³¹.

Il passo successivo per separare la filosofia e la teologia l'ha fatto Martin Lutero. Egli sostiene che l'unica fonte della fede è la Sacra Scrittura (*sola Scriptura*). Per questo bisogna respingere non solo la Tradizione e il Magistero della Chiesa, ma anche tutta la filosofia, considerata da Lutero un tradimento della teologia e un tentativo di autogiustificazione dell'uomo davanti a Dio. Un atteggiamento simile verso la filosofia ha presentato, nel XX secolo, Karl Barth, teologo calvinista, che considera la scienza cattolica sull'*analogia entis* tra Dio e l'uomo opera dell'Anticristo³².

Successivamente si è arrivati al rifiuto della teologia, in modo particolare della

³⁰ *Ibid.*

³¹ Cfr. J. BUJAK, *Czy wiara może uzdrowić rozum? Fides et ratio o wzajemnych relacjach teologii i filozofii* [Può la fede sanare la ragione? *Fides et ratio* circa i rapporti ambigui tra la teologia e la filosofia], 71.

³² *Ibid.*

metafisica, da parte dei filosofi stessi. Immanuel Kant ha definitivamente respinto la filosofia, soprattutto la metafisica, come scienza. Invece il principale rappresentante dell'idealismo tedesco, G.W.F. Hegel, desiderando rivitalizzare la fede cristiana e armonizzare di nuovo la filosofia e la teologia, di conseguenza ha razionalizzato le verità rivelate e portato la ragione al livello della fede.

Nel XX secolo, il filosofo più scettico riguardo all'eventualità di ricostruire il legame tra la filosofia e la teologia è Martin Heidegger, che critica la possibilità dell'esistenza della "filosofia cristiana" o dell'esercizio della filosofia nell'ambito della fede cristiana. Heidegger sostiene che là dove inizia la fede finisce la filosofia, perché la filosofia chiede e la fede dà le risposte alle domande e questo rende impossibile fare altre domande³³.

La filosofia, privata del riferimento alla fede – come osserva Giovanni Paolo II –, successivamente ha perso la fiducia in se stessa e nelle capacità conoscitive della ragione, passando dal razionalismo allo scetticismo e all'agnosticismo, perdendo il senso del fine ultimo. Invece «la fede, privata della ragione, ha sottolineato il sentimento e l'esperienza, correndo il rischio di non essere più una proposta universale» (FR 48). Alla fine la filosofia è andata verso il nichilismo, che è diventato l'ideologia dominante nella cultura postmoderna, avendo come padri Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger³⁴.

Che cos'è allora il nichilismo? Nella *Fides et ratio* Giovanni Paolo II scrive che il nichilismo, «quale filosofia del nulla, riesce ad esercitare un suo fascino sui nostri contemporanei. I suoi seguaci teorizzano la ricerca come fine a se stessa, senza speranza né possibilità alcuna di raggiungere la meta della verità. Nell'interpretazione nichilista, l'esistenza è solo un'opportunità per sensazioni ed esperienze in cui l'effimero ha il primato. Il nichilismo è all'origine di quella diffusa mentalità secondo cui non si deve assumere più nessun impegno definitivo, perché tutto è fugace e provvisorio» (FR 46).

Il Papa afferma che esistono due fondamentali dimensioni del nichilismo. Sono le sue origini (la fine del razionalismo) e la sua natura (la dimenticanza dell'essere, la negazione dell'umanità nell'uomo, la crisi della nozione di verità).

Con il nichilismo compreso come mancanza di senso è collegato il nichilismo pratico/etico, cioè l'attacco ai principi, il relativismo morale, la mancanza di una chiara descrizione del bene e del male. Il nichilismo conduce inevitabilmente alla stanchezza morale. Un nichilista vive giorno dopo giorno non sapendo dove va, che cosa è meglio fare e che cosa evitare, qual è il senso del lavoro, della sofferenza, della gioia, della libertà. L'uomo si sente sradicato, confuso, estraneo e deluso. L'eccessiva speranza degli scorsi decenni è stata sostituita da una crisi generale della realtà priva di spe-

³³ *Ibid.*

³⁴ Cfr. I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2004, 234.

ranza. Alla mancanza di fiducia nella tradizione e nel passato si è aggiunta quella nel futuro. In questo modo l'uomo è rimasto senza radici e senza futuro. Gli unici valori considerati ancora validi sono la capacità di curare gli interessi economici e l'identità territoriale. Questi sono però solo mezzi che aiutano a camminare, ma non dicono qual è il senso di questo cammino e dove va l'uomo. La perdita della speranza escatologica si può considerare il fallimento del nichilismo³⁵.

6. La razionalità della fede cristiana

Il cristianesimo razionale è indirizzato a trovare la verità oggettiva sul destino umano. Per la razionalità del cristianesimo la questione fondamentale è la razionalità della fede cristiana. Giovanni Paolo II, sostenendo che essa è razionale, non sostiene che sia razionalista, cioè che tutta la realtà della fede cristiana si possa ridurre al frutto delle capacità naturali della ragione: «Questo fatto aveva obbligato il Concilio a ribadire con forza che, oltre alla conoscenza propria della ragione umana, capace per sua natura di giungere fino al Creatore, esiste una conoscenza che è peculiare della fede» (FR 8). Osserva dunque che la fede non contraddice alla ragione, che non è contraria all'accurata conoscenza naturale, che è comprensibile per l'uomo, che nell'ambito specificato dalla sua essenza possiede una giustificazione essenziale, che il suo contenuto è intersoggettivo, comunicativo, controllabile.

In altre parole, la fede cristiana non è un assurdo, sia come *fides qua* sia come *fides quae* (termini tecnici di derivazione patristica e medievale con i quali si è soliti designare le componenti dell'atto di fede: *fides qua* indica l'atto stesso con il quale il credente, sotto l'azione della grazia, si affida a Dio che si rivela e ne assume il contenuto come vero; *fides quae* indica il contenuto della fede che viene accolto, le diverse verità di fede che sono accolte e credute come un tutt'uno, in un solo atto). Non c'è separazione tra *fides qua* e *fides quae*; entrambi i termini, infatti, vogliono specificare i diversi momenti di un unico atto. Nel credere, ognuno accetta un contenuto che lo impegna; la *fides qua*, pertanto, non astraе dalla *fides quae*, ma da essa è determinata. La *fides quae*, a sua volta, rimanda alla *fides qua* come all'atto fondamentale mediante il quale il credente, nella sua libertà, accetta di affidare se stesso pienamente alla rivelazione di Dio³⁶.

Analizzando la questione della fede razionale, bisogna notare che essa è un elemento necessario della vita della persona umana.

³⁵ Cfr. J. BUJAK, *Czy wiara może uzdrowić rozum? Fides et ratio o wzajemnych relacjach teologii i filozofii* [Può la fede sanare la ragione? *Fides et ratio* circa i rapporti ambigui tra la teologia e la filosofia], 73.

³⁶ Cfr. S. PIÉ-NINOT, *Fides qua fides quae*, in *La teologia fondamentale*, Brescia 2007, 176.

Quando Giovanni Paolo II, nelle udienze del mercoledì, il 5 dicembre 1984 iniziò una catechesi sistematica sul *Credo* soffermandosi sulla parola “credo”, osservò che già nell’uso comune della parola sono presenti alcuni elementi importanti della fede. La fede nasce dall’annuncio e dall’ascolto della parola di Dio, dunque la fede per sua natura ha bisogno dell’altra persona: «“... come potranno credere, senza averne sentito parlare?”, ammonisce san Paolo. Sin dal momento della sua nascita a Gerusalemme nel giorno della Pentecoste, la Chiesa “è assidua nell’ascoltare l’insegnamento degli apostoli” – e ciò significa *l’incontro* reciproco, nella fede, di coloro che insegnano e di *coloro che vengono istruiti*». Il significato di *istruire* è collegato al verbo greco *katechéō*: «(quando la voce di colui che insegna echeggia nella voce dell’allievo, così che la risposta dell’allievo è quasi l’eco cosciente del maestro). Quest’ultima spiegazione è importante poiché indica che un’istruzione [...] non avviene in modo solo unilaterale, *come lezione*, ma anche come colloquio, *mediante domande e risposte*. [...] Nel nostro contesto si tratta ovviamente dell’uomo “che viene istruito” nelle verità di fede e nelle leggi di un comportamento ad essa conforme»³⁷.

Così delineata, l’essenza della fede naturale si realizza nella fede soprannaturale. La fede è, nella sua essenza, un comportamento razionale dell’uomo che si rende conto quali sono le sue capacità conoscitive di fronte all’immensa verità e realtà e anche di fronte alle competenze delle altre persone che cercano di conoscerla.

Al contrario della conoscenza che solo in modo limitato può essere ottenuta con le proprie forze, la fede per sua natura esige la presenza di un’altra persona che viva la fede e desideri condividere la sua esperienza. Se la fede deve essere un riferimento razionale a un’altra persona, quest’ultima deve essere competente nell’ambito della verità che annuncia.

La razionalità della fede è basata sulla santità della vita di Gesù Cristo e sulla verità degli elementi del suo insegnamento che l’uomo può conoscere con le sue capacità naturali – i *preambula fidei*.

La questione più difficile per la questione della razionalità della fede è la questione del mistero delle verità di fede, come la verità sulla Trinità, sull’Incarnazione, sulla Risurrezione, sulla grazia, sulle verità mariane ed escatologiche. Esse possono essere comprese dall’uomo solo nella fede. Non sono qualcosa di non conoscibile, anche se non sono conosciute pienamente e la loro profondità supera le capacità della ragione umana. La razionalità delle verità di fede si dimostra quando l’intelletto scopre i suoi limiti e nello stesso tempo l’immensa grandezza di Dio.

³⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale* del 12 dicembre 1984, in http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1984/documents/hf_jp-ii_aud_19841212.html (consultato il 15.2.2018).

7. Le prospettive del dialogo tra la fede e la ragione

L'enciclica *Fides et ratio* rende attuale l'invito a dare nuova forma al dialogo tra fede e ragione e quindi tra la filosofia e la teologia, superando antichi pregiudizi e riduzionismi per offrire una più profonda comprensione della modernità e della questione antropologica raccogliendo la verità ontologico-metafisica.

Oggi siamo testimoni del fatto che i pregiudizi verso il cristianesimo e verso la metafisica pian piano scompaiono. L'uomo di oggi si rende conto sempre più spesso che non c'è un'alternativa ai concetti che hanno le loro fonti nella tradizione greca e cristiano-medievale; essi devono essere accolti, se si vuole salvare la ragione come tale e insieme la vitalità della società, la libertà della persona umana e la sua identità. Per questo motivo i non credenti riconoscono sempre più spesso che l'insegnamento della Chiesa, almeno per quanto riguarda la ragione, la legge e la legge naturale, non va respinto *a priori*, perché esso si dimostra degno di attenzione.

Che cosa propone dunque la Chiesa per quanto riguarda la ricostruzione della fiducia nella ragione, persa dopo la crisi del razionalismo? Qual è la strada per sanare la ragione e per istituire di nuovo una giusta relazione tra la fede e la ragione, tra la filosofia e la teologia?

Giovanni Paolo II vede due principali strade per uscire dalla crisi della ragione. La prima è il ritorno alla metafisica, alla filosofia dell'essere; la seconda, invece, riguarda l'apertura alle ispirazioni ed esigenze derivanti dalla Rivelazione.

La filosofia dell'essere, il cui punto di partenza è il fatto stesso dell'essere, rende possibile «una piena apertura alla realtà» (FR 97). Per questo motivo anche la filosofia contemporanea dell'Occidente, che ha respinto la metafisica, è diventata incapace di fornire una visione totale della realtà. Essa ha subito un processo di «deellenizzazione», si è allontanata dal patrimonio greco, soprattutto per quanto riguarda l'ontologia, e anche di «debiblicizzazione», per quanto riguarda il rifiuto del concetto di Dio come Essere³⁸.

Questo, di conseguenza, ha portato alla costruzione di un altro concetto di realtà, concentrato su un umanistico coinvolgimento per il mondo. Secondo Giovanni Paolo II, una risposta a questo fatto potrebbe essere che «è necessaria una filosofia di portata autenticamente metafisica, capace cioè di trascendere i dati empirici per giungere, nella sua ricerca della verità, a qualcosa di assoluto, di ultimo, di fondante. È un'esigenza, questa, implicita sia nella conoscenza a carattere sapienziale che in quella a carattere analitico; in particolare, è un'esigenza propria della conoscenza del bene morale, il cui fondamento ultimo è il Bene sommo, Dio stesso. Non intendo qui parlare della metafisica come di una scuola specifica o di una particolare corren-

³⁸ Cfr. J. BUJAK, *Czy wiara może uzdrowić rozum? Fides et ratio o wzajemnych relacjach teologii i filozofii* [Può la fede sanare la ragione? *Fides et ratio* circa i rapporti ambigui tra la teologia e la filosofia], 74.

te storica. Desidero solo affermare che la realtà e la verità trascendono il fattuale e l'empirico, e voglio rivendicare la capacità che l'uomo possiede di conoscere questa dimensione trascendente e metafisica in modo vero e certo, benché imperfetto ed analogico. In questo senso, la metafisica non va vista in alternativa all'antropologia, giacché è proprio la metafisica che consente di dare fondamento al concetto di dignità della persona in forza della sua condizione spirituale. La persona, in particolare, costituisce un ambito privilegiato per l'incontro con l'essere e, dunque, con la riflessione metafisica. Ovunque l'uomo scopre la presenza di un richiamo all'assoluto e al trascendente, lì gli si apre uno spiraglio verso la dimensione metafisica del reale: nella verità, nella bellezza, nei valori morali, nella persona altrui, nell'essere stesso, in Dio. Una grande sfida che ci aspetta al termine di questo millennio è quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal fenomeno al fondamento. Non è possibile fermarsi alla sola esperienza; anche quando questa esprime e rende manifesta l'interiorità dell'uomo e la sua spiritualità, è necessario che la riflessione speculativa raggiunga la sostanza spirituale e il fondamento che la sorregge. Un pensiero filosofico che rifiutasse ogni apertura metafisica, pertanto, sarebbe radicalmente inadeguato a svolgere una funzione mediatrice nella comprensione della Rivelazione» (FR 83). Anche se il Papa aggiunge la clausola che non vuole parlare di metafisica di una concreta scuola filosofica (FR 83), ritiene quella di san Tommaso la metafisica più elaborata, perché la sua filosofia è nello stesso tempo concreta ed esistenziale, concentrata sulla dottrina dell'atto dell'essere (*actus essendi*)³⁹.

Che cosa invece può portare la fede o, forse meglio, il pensiero teologico nell'esercizio della filosofia? Prima di tutto la fiducia che la ragione umana è capace di conoscere la verità. Giovanni Paolo II, nella sua enciclica, chiama i filosofi a prestare maggior fiducia alla fede e alla teologia, alla fiducia nelle capacità della ragione e della metafisica, alla fiducia nella tradizione tomista e, in generale, al cristianesimo (cfr. FR 56). Il Papa sottolinea che non solo la teologia ha bisogno della filosofia, ma anche la filosofia ha bisogno di ricostruire i legami con la teologia, se vuole mantenere la freschezza e l'originalità del pensiero (cfr. FR 101). La Rivelazione, in modo particolare l'Incarnazione e la Croce di Cristo, sono grandi e bellissimi stimoli per il pensiero filosofico: «La Rivelazione, pertanto, immette nella nostra storia una verità universale e ultima che provoca la mente dell'uomo a non fermarsi mai; la spinge, anzi, ad allargare continuamente gli spazi del proprio sapere fino a quando non avverte di avere compiuto quanto era in suo potere, senza nulla tralasciare» (FR 14). Dal momento che la filosofia è in crisi epistemologica, la teologia può aiutarla a trovare la strada giusta.

Oggi, generalmente, abbiamo tre principali metodi di esercizio della teologia. Esiste la teologia narrativa, oggi molto popolare, che sembra però essere troppo poco

³⁹ Cfr. JAN PAWEŁ II, *Pamięć i tożsamość* [Memoria e identità], Kraków 2005, 16-17.

sistematica per dare indicazioni nella ricerca di solidi fondamenti della filosofia compresa come una scienza. Il secondo genere di teologia si può descrivere come una teologia autonoma: essa cerca da sola di costruire la filosofia di cui ha bisogno. Infine c'è la teologia tradizionale, che si riferisce alla filosofia agostiniana e tomistica. L'incontro del secondo e del terzo metodo di esercizio della teologia può avere effetti positivi sia per la teologia che per la filosofia. In questo caso il teologo costruisce la "propria" filosofia sostituendo il filosofo, che non è capace di garantirgli degli strumenti per il suo lavoro. Il ruolo di guida, su questa strada, è svolto però dal terzo tipo di esercizio della teologia, basato sulla filosofia di Agostino e di Tommaso. La teologia tradizionale può aiutare la filosofia (compresa come scienza) offrendole il suo modo proprio di esercizio della filosofia, descritto a volte come *filosofia cristiana*, che trova le sue fonti nel pensiero greco, giudaico e cristiano e può dialogare con la scienza contemporanea suggerendole gli obiettivi da raggiungere e le leggi che bisogna formulare⁴⁰.

Conclusione

La fede cristiana, se deve essere un'autentica conoscenza di Dio, deve essere una fede razionale. Altrimenti sarà solo un'abitudine, un sentimento o una superstizione. La sua razionalità è la condizione indispensabile della partecipazione del cristianesimo al dialogo interculturale e della sua partecipazione alla formazione responsabile del «volto della terra» – ricorda Giovanni Paolo II. La fede cristiana non serve solo per saziare la curiosità dell'uomo, ma è il modo dell'essere destinato a raggiungere la pienezza escatologica. La ragione non può mai sostituire la fede. Per questo non il *credo quia absurdum*, ma il *credo ut intelligam*, completato dalla *fides quaerens intellectum*, indica il modo di vivere del cristiano che corrisponde alla natura umana.

⁴⁰ Cfr. A. STRUMIA, *La fede e il risanamento della ragione*, in *Divus Thomas* 40/1 (2005) 169.

Riassunto

L'articolo si concentra sul rapporto tra fede e ragione. Questa relazione è complementare per l'uomo che cerca la verità della vita. L'enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et ratio* apre l'orizzonte della ricchezza sia della fede religiosa sia della ragione che si riferisce all'evidenza naturale. L'argomento del reciproco rapporto fede – ragione viene riflettuto in ordine cronologico ciò che aiuta a toccare il problema sin dall'inizio della vita pubblica di Gesù Cristo fino ai tempi moderni.

Abstract

The article focuses on the relationship between faith and reason. This relationship is complementary to the human beings who seek the truth of life. The encyclical of John Paul II *Fides et ratio* opens the horizon of the wealth of both religious faith and reason that refers to natural evidence. The topic of the mutual faith - reason relationship is reflected in a chronological order that helps to touch the problem from the beginning of the public life of Jesus Christ up to modern times.