

W. STOKER, *Is faith rational? A hermeneutical-phenomenological accounting for faith*, Peeters, Leuven-Paris-Dudley (MA) 2006, 268pp.

Da sempre i Cristiani hanno avvertito l'esigenza di giustificare la propria fede dinanzi alle domande e alle provocazioni della storia. Il compito vale anche oggi nel delicato passaggio d'epoca che stiamo vivendo, in cui il posto della fede in Occidente ha subito graduali ma radicali modifiche. Due sono in particolare le sfide con cui occorre confrontarsi. Da un lato la perdita per il cristianesimo della sua posizione centrale fino al punto da divenire una minorità, tanto che oggi esso non è più unanimemente considerato come parte della nostra cultura, per cui chi crede deve giustificare la sua fede a chi non crede a partire dalla sua esperienza. Dall'altro lato riscontriamo oggi l'essere divenuto l'Occidente un mondo "plurale" e pluralistico dove sono presenti diverse religioni ciascuna con la sua pretesa di absolutezza e verità, pretese che rendono necessaria una mutua giustificazione delle fedi per garantire un pluralismo pacifico nella società.

Oggi diventa evidente che la giustificazione della fede deve assumere nuovi connotati in conseguenza del cambiamento della visione della razionalità che si è consumato nella contemporaneità. In particolare facciamo i conti con la fine del fondazionalismo classico moderno che è stato alla base dell'apologetica classica secondo la quale ragione e fede sono due aree relazionate, come due livelli uno più basso e uno più alto in cui il livello della ragione fornisce prove naturali per la fede che fa conoscere alla ragione verità a lei del tutto inaccessibili (cf la *Dei Filius*), e, allo stesso tempo, procura l'origine divina della rivelazione cristiana facendo leva sui miracoli e l'adempimento delle profezie in Cristo. L'illuminismo in particolare (Hume, la critica storica, Lessing e infine Kant) ha minato i pilastri dell'apologetica tradizionale anche se nella discussione tra sostenitori e oppositori delle prove razionali dell'esistenza di Dio non si possono contare vincitori né vinti dal momento che non convincono mai fino in fondo la parte opposta. Tuttavia la perdita di credibilità dell'apologetica classica è un dato di fatto e si accompagna con il mutamento del paradigma di razionalità in forza del quale «la ragione non è più vista come qualcosa al di là, contro o sopra l'esperienza, come qualcosa rispetto a cui l'esperienza non è utilizzabile» (9); ed è proprio sull'esperienza che l'a. intende far leva nel suo argomentare, in considerazione del fatto che «il cristianesimo non è principalmente una dottrina o una morale ma, soprattutto, una esperienza che riguarda l'essere umano nella totalità del suo essere» (3). Un'esperienza riletta sul presupposto della razionalità come concetto normativo (per cui si deve seguire nella vita e vivere secondo ragione e compiendo cose ragionevoli), idea sulla quale, mi permetto di aggiungere, oggi non c'è molta convergenza visto che viviamo in un tempo di ragione senza verità e verità senza ragione; un'esperienza studiata con un approccio ermeneutico-fenomenologico nel senso heideggeriano e ricœuriano. Si rende necessario quindi chiarire quale sia la definizione di partenza dell'esperienza di fede così come la vive chi crede; per l'a. l'esperienza religiosa è "l'implicazione dell'intera persona con la Trascendenza" (cf 15), formalmente definita come "lo stato di essere ultimamente afferrati" (Tillich) e materialmente considerata come la testimonianza della Trascendenza o di Dio, che rende il credente un testimone. Al di là delle diverse fenomenologie dell'esperienza religiosa, l'a. si riferirà all'esperienza con Dio mediata dalla Bibbia, dalla tradizione e dalla comunità di fede.

Fatte queste premesse lo studio si articola in due parti. Nella prima vengono presentate e discusse due vie per una giustificazione della fede che assumono entrambe come punto di partenza l'esperienza religiosa. Si tratta della via trascendentale di P. Tillich che fa leva sull'idea che l'esperienza religiosa, tanto ampia quanto l'esperienza stessa, sia fondamentalmente un'esperienza ultima e come tale appartiene alla natura umana. La seconda è la via del filosofo analitico americano W.P. Alston che partendo da un'idea di razionalità pratica mostra come la percezione di Dio implicata nell'esperienza sia fondamentalmente oggettiva. Riguardo alla prospettiva di Tillich l'a. si mostra alquanto critico e perplesso. A suo parere, infatti, l'idea tillichiana della religione come parte della natura umana, e quindi l'impossibilità di negare Dio o l'assoluto, non è convincente poiché tutto il progetto si basa su quella visione della razionalità tipica del

fondazionalismo classico (l'apriori trascendentale) che appare oggi inadeguata (cf 46). Dal canto suo Alston cerca una fondazione della fede basandosi sulla diretta percezione di Dio nell'esperienza religiosa intesa come esperienza "mistica", percezione che possiede un carattere oggettivo e in questa oggettività della percezione si fonda l'argomento cumulativo. Tuttavia, per quanto l'a. accordi una maggiore preferenza alla prospettiva di Alston, egli la giudica comunque limitata sia per l'insufficienza della caratterizzazione dell'esperienza religiosa come percezione, sia soprattutto per il limite di una fondazione soltanto epistemologica che necessita invece di un supplemento ermeneutico. La fine della razionalità classica, il divorzio fra ragione e verità che si compie oggi, impone di dare ragioni in un senso debole: non apodittiche e assolute ma fondate nella storia concreta di chi crede dove è ragionevole accettare qualcosa a meno che non ci siano ragioni per smettere di credere che esso è cosa giusta. Per questo motivo l'autore abbandona tanto la prospettiva trascendentale quanto quella epistemologica optando per la prospettiva ermeneutico-fenomenologica in cui viene anche riformulata l'idea di razionalità, abbandonando quella propria del fondazionalismo ed adottando un modello praticamente orientato definibile come *presumptionism*; procede sul principio della *presumption* in base al quale «è razionale accettare proposizioni come credibili senza dapprima dare ragioni di loro, a meno che non si possano dare ragioni contro una tale accettazione» (89). Su questa base si costruisce la proposta dell'a. che egli sviluppa nella seconda più ampia parte del volume.

L'opzione ermeneutico-fenomenologica impone che la giustificazione della fede assuma come punto di partenza l'esperienza del credente; poiché la fede cristiana è essenzialmente "testimonianza della trascendenza (*testimony to Transcendence*)" (cf 85), la categoria di testimonianza diventa la più ampia e riassuntiva per riferirsi a come l'esperienza biblica vetero e neotestamentaria parla di Dio. Tale categoria implica dal punto di vista oggettivo il fatto della rivelazione (si testimonia il dirsi di Dio nella storia) e dal punto di vista soggettivo la fede del testimone. Quanto al polo soggettivo, il compito sarà quello di analizzare l'esperienza religiosa e di indicare il suo carattere originario, non contraddittorio è dunque razionale, esperienza che l'autore definisce come luogo di una "relazione trans-intenzionale" (cf 91-102). Così facendo si verificherà l'esigenza della affidabilità del testimone in modo da accertare se la testimonianza che egli rende concerne Dio o dei falsi dei. Quanto invece al polo oggettivo, occorrerà cercare le testimonianze dell'agire di Dio all'interno della scrittura, testimonianze che hanno una struttura essenzialmente narrativa. All'analisi dell'esperienza religiosa sono dedicati i capitoli 3-5. Nel caso dell'esperienza religiosa dato il suo carattere totalizzante, occorre che sia recuperata la dimensione affettivo-cognitiva in ordine alla determinazione della ragionevolezza-razionalità del senso di fede; è tale dimensione, infatti, che dona potere di persuasione alla validità logica degli argomenti, come aveva già detto Newman con la sua celebre distinzione fra assenso nozionale ed assenso reale. proprio l'assenso reale ci dice che assentire ad una testimonianza è un atto di fiducia, una "affettiva, assoluta-relativa affermazione, un credere in" (199). Questo non toglie comunque il carattere razionale del senso di fede in forza del quale un giudizio responsabile riguardo alla fede esige sia che si confutino le obiezioni, sia che si cerchino buone ragioni per credere. L'ultimo ed ampio capitolo ("Perché dovremmo credere?", 201-247), sorta di proposta conclusiva, intende offrire una ragione positiva per il credere.

La costruzione dell'argomentazione si apre con un'analisi-confronto con il contestualismo di R.F. Thiemann e il rifiuto di una lettura fideista della giustificazione della fede che parta dall'esperienza del credente. In ogni caso una giustificazione della fede sul piano della ragione, richiede il presupposto dell'esistenza di una "razionalità universale" oltre le determinazioni concrete dei molteplici contesti, razionalità che non si dà al di sopra di tali contesti (come nell'apologetica classica) ma si declina come "razionalità trasversale" (cf C.O. Schragg) che permette il dialogo tra fede e visioni del mondo diverse. L'autore elabora così, sulla scorta di S.E. Toulmin, un "argomento sostanziale" (*substantial argument*) in cui l'affermazione centrale dell'esperienza religiosa (i credenti che sperimentano la salvezza di Dio in Gesù Cristo) è razionalmente sostenibile in quanto basata: a) sull'idea che l'esperienza religiosa è un fenomeno

saturato (Marion); b) sull'affermazione neotestamentaria in forma narrativa che Gesù è il figlio vivente di Dio; c) sulle testimonianze innumerevoli della Chiesa che attestano che Gesù vive ed opera attraverso il suo Spirito. Tutto questo è garantito dal carattere autoritativo della Scrittura quale documento fondamentale per la chiesa e deve poter confutare le spiegazioni psicologiche (Freud) o sociologiche (Marx) che tendono a ridurre la religione a patologia dell'umano, privandola del riferimento alla trascendenza.

L'autore conclude la sua proposta con uno sguardo al dialogo con le altre fedi e visioni del mondo. Egli articola la riflessione attorno a tre punti essenziali. Anzitutto l'idea che la questione della verità religiosa non può essere risolta in modo definitivo. Ci si può lasciar guidare da due principi nel dialogo: la disponibilità teoretica di una prospettiva rispetto alla domanda circa il perché del nostro esserci, e la disponibilità esistenziale che s'interroga su come una religione possa rendere la vita qualitativamente buona. Questo primo punto rifiuta ogni forma di esclusivismo; infatti "è irragionevole credere che uno ha l'intera verità e gli altri niente affatto come fanno, tra gli altri, i fondamentalisti" (242). La seconda idea è che il consenso non può costituire lo scopo del dialogo perché la pluralità è data con la condizione umana. Il pluralismo è strutturale perché le esperienze religiose da cui nascono le fedi sono sempre ermeneuticamente situate e personali. Infine in un dialogo con i membri di altre fedi non solo è possibile la reciproca comprensione dei rispettivi punti di vista, ma anche il reciproco valutarsi, l'imparare l'uno dall'altro e la critica.

Il libro di Stoker è impegnativo ed interessante poiché prospetta una proposta significativa per la giustificazione della fede nell'oggi pluralistico e postmoderno, proposta in grado di assumere criticamente le istanze della contemporaneità.

Antonio Sabetta