

La monumentale opera di E. Brito vuole essere una presentazione dei diversi modi in cui i principali filosofi dal XVII al XX sec. hanno riflettuto sul cristianesimo. La relazione tra filosofia moderna e cristianesimo va dalla filosofia al cristianesimo, perciò non si tratta di evidenziare come i teologi cristiani hanno recepito la filosofia moderna o quale ruolo tale filosofia abbia giocato nella teologia cristiana, ma quale sia stata la comprensione del cristianesimo presso i filosofi moderni. Naturalmente sarà inevitabile evidenziare anche il contributo considerevole del cristianesimo all'elaborazione della filosofia di un buon numero di autori e di diversi filoni della filosofia occidentale, ma lo scopo è primariamente quello relativo ai diversi tipi dell'articolazione del rapporto fra filosofia moderna e cristianesimo. Il tutto secondo un ordine non sistematico ma rigorosamente storico, che avvicina al tentativo di Pannenberg (cf la sua opera *Teologia e filosofia*) e che ricorda anche la raccolta *Raison philosophique et christianisme* (2004) curata da Ph. Capelle e J. Greisch. L'a. riconosce anche il debito e la prossimità alla cristologia filosofica di Tilliette ma la sua prospettiva si colloca in un orizzonte più ampio (non solo Cristo ma cristianesimo) e secondo l'idea di una "filosofia del cristianesimo" che mette in evidenza la relazione stretta che collega i due soggetti. Nell'*avant-propos* Brito s'interroga se l'opera costituisca solo un'archeologia storiografica relativa a due realtà che stanno per scomparire (da più parti si parla infatti di fine della filosofia e termine del cristianesimo) o se possa dire qualcosa in riferimento alla postmodernità contemporanea. Egli ritiene che la crisi che investe tanto la ragione quanto la fede costituisca un'opportunità non solo per il rinnovamento ma, più radicalmente, per una rinascita di entrambe. Da un lato la crisi della ragione assoluta moderna ci ha resi più consapevoli della forza e dei limiti della ragione, ricordandoci che essa non è né il primo né l'ultimo momento dell'esistenza umana, sia perché proviene da qualcosa di più primitivo e più ricco (il *Lebenswelt*, l'esperienza ante predicativa di Husserl), sia perché non rappresenta il compimento ultimo dell'esistenza. Quando essa finisce non scompare ma riconosce il suo limite e cede il passo a ciò che le sta al di sopra e che l'a. chiama "esperienza spirituale", ovvero la scoperta dell'io finito aperto all'infinito, oltrepassamento di ogni essere racchiuso nel finito. Dall'altro lato l'Occidente attesta il declino del cristianesimo, evento che diventa domanda sul suo avvenire. La sua crisi appare inseparabile da quella crisi più generale che investe molte certezze dell'uomo moderno e tuttavia la crisi della ragione moderna e del suo stretto razionalismo permette uno sguardo diverso verso il cristianesimo: una ragione ampliata e ridimensionata fa nascere una nuova possibilità ben oltre la polemica visione della ragione illuministica. Accade così che il «cristianesimo è malgrado tutto in una postura migliore davanti a una ragione che si riprende gradualmente dal suo razionalismo tenace, piuttosto che davanti a una ragione trionfante e totalizzante dei secoli moderni; e suggerisce, d'altra parte, che la ragione filosofica perviene a meglio obbedire alla sua vera natura quando, cosciente dei suoi limiti, rinuncia alla riflessione totale e rispetta l'apporto dell'esperienza spirituale e della tradizione religiosa, propriamente di quella cristiana» (38).

Prima di entrare *in medias res*, Brito come introduzione ricorda brevemente come il rapporto tra filosofia e cristianesimo si è articolato nell'antichità e nel medioevo. In un primo momento si evidenzia l'influsso di platonismo, aristotelismo e stoicismo sulla teologia sottolineando come costantemente ogni recezione di posizioni della filosofia pagana è stata sempre accompagnata da una ricategorizzazione dei significati, per cui non c'è mai stata acriticità. Se la filosofia ha dato molto al cristianesimo, al punto che la teologia ha ricevuto numerose idee provenienti dalla filosofia pagana, la rivelazione cristiana a sua volta ha portato una nuova visione dell'uomo e del mondo che sono diventate temi della riflessione filosofica; tra questi temi, che rappresentano il "debito" della filosofia vi sono: «la contingenza del mondo e di tutti gli esseri finiti, la concentrazione sull'individualità umana, in particolare sulla sua natura personale, la scoperta della storia come processo irreversibile volto verso il futuro, la valutazione positiva dell'infinito e gli effetti della fede cristiana nell'incarnazione soprattutto in ciò che riguarda la concezione della libertà umana e le nozioni di

riconciliazione e di amore. Ciascuno di questi temi ha ricevuto un impulso decisivo da parte dello spirito cristiano» (55).

Inizia così l'itinerario nella modernità secondo un metodo genetico, ovvero il rintracciare nei secc. XVII-XX la formazione della riflessione filosofica moderna sul cristianesimo e offrirne poi una valutazione critica in sede conclusiva di ciascun capitolo. La prima parte si occupa di razionalismo, empirismo e crisi delle credenze nel XVII sec., le due grandi correnti che precedono la filosofia kantiana. Il cap. I passa in rassegna Cartesio (che involontariamente ha suggerito che l'uomo certo di se stesso possa tranquillamente procedere senza il Dio biblico, la fede e la chiesa), Pascal (guidato da un'intenzionalità apologetica che impone al suo pensiero un senso oltre la filosofia), Malebranche (e il rischio di una naturalizzazione del soprannaturale), Spinoza (che mentre separa nettamente fede e filosofia distingue tra cristianesimo e Cristo proclamando quest'ultimo *summus philosophus*), Leibniz (con il suo tentativo di difesa della religione cristiana in un tempo in cui inizia il combattimento della ragione contro la tradizione), l'enigma di Bayle. L'altro capitolo della prima parte esamina empirismo, platonismo e cristianesimo nel pensiero inglese con l'analisi di figure come Bacone, Hobbes, Herbert di Cherbury, Cudworth, Shaftesbury. La seconda parte considera il pensiero illuministico del sec. XVIII e nei tre capitoli i riferisce alla diverse forme che tale pensiero prende nelle aree geografiche: l'*Enlightenment inglese* (Newton, Clarke, Berkeley, Hume, Butler); le *Lumières* francese dove, a differenza degli altri contesti, è tipica l'attitudine critica e scettica verso la religione e soprattutto verso la religione cristiana, la polemica e il rimprovero ad essa di aver frenato il progresso e fallito nel creare una vera morale e un ordine politico e sociale giusto (Voltaire, Diderot, d'Holbach, Rousseau); l'*Aufklärung* tedesca in cui non c'è più il tratto critico proprio della tradizione francese, non si rifiuta la fede né si vuole dissolvere la religione ma si cerca piuttosto di fondarla e di approfondirla, mentre si avverte in ciò l'influsso di Leibniz e nel sistema di Ch. Wolff non si arriva mai a una separazione tra fede e sapere i quali, piuttosto, sono riconosciuti come fonti originarie della conoscenza. Tuttavia presto la tendenza sarà quella di dimostrare con la ragione lo stesso contenuto della fede, togliendo dal dogma tutti quegli elementi che non sono suscettibili di dimostrazione razionale e che vengono ritenuti aggiunte successive estranee alla purezza iniziale della fede. Se l'idea di rivelazione permane intatta, essa rivelazione, però, non ha altro ruolo che confermare le verità evidenti per la ragione e che si accordano pienamente con lei. La filosofia tende anche ad allentare, talvolta a recidere, il legame tra cristianesimo e il suo fondatore storico. La filosofia dell'*Aufklärung* non riesce ad affermare la natura propria della religione cristiana imprigionandola invece nei ragionamenti astratti di un sistema metafisico (cf 336). Saranno Lessing, con la nozione di sviluppo storico, e Kant, distinguendo tra metafisica e religione e recuperando il tema del male radicale, a oltrepassare l'idea di religione dell'*Aufklärung*. Dopo Lessing vengono analizzati Herder, Jacobi, Hamann.

La terza parte affronta l'imponente filosofia della religione cristiana elaborata da Kant e dai post-kantiani, quel Kant la cui filosofia segna una cesura profonda nel pensiero europeo al punto che si può parlare di epoca pre-kantiana e post-kantiana, una sorta di nuova inizialità come quella di Cartesio all'origine della modernità. I cinque capitoli che formano questa parte sono dedicati oltre che a Kant, a Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher (con delle note su Schiller, Hölderlin, Novalis, Goethe). Kant, in particolare ne *La religione entro i limiti della sola ragione* (1793), offre una vera ermeneutica filosofica del cristianesimo: non una religione dedotta dalla sola ragione e indipendente da qualsivoglia rivelazione storica, ma una determinazione di ciò che nella religione cristiana può essere riconosciuto anche per mezzo della sola ragione, benché, essendo il cristianesimo una religione storico-positiva, esso è posto al di là dei limiti della ragione. In questa ermeneutica è la ragione a svolgere il ruolo di "esegeta supremo": tutto viene interpretato e ricondotto alla ragione nella convinzione che il cristianesimo sia integrabile con le esigenze della ragione. Un aspetto capitale della fede rimane però per Kant non integrabile: il sentimento che il Dio di Kant spira è il rispetto più che l'amore; il dio kantiano è un giudice implacabile piuttosto che un padre. La IV parte mette a tema la critica del cristianesimo nel sec. XIX. In essa sono esaminati in altrettanti capitoli il rapporto del cristianesimo e della negazione della volontà di vivere secondo Schopenhauer, la con-

danna del cristianesimo antisociale fatta da Comte, gli assalti della sinistra hegeliana (Strauss, Bauer, Marx, Stirner), l'attacco sferrato da Kierkegaard contro la "cristianità" e la guerra di Nietzsche contro l'ideale cristiano. Nel cap. su Nietzsche Brito offre piste critiche per capire la posizione dell'"avversario di rigore" e mette in guardia dal pensare che nella ricezione di Nietzsche si possa minimizzare l'opposizione tra le sue vie e quelle del cristianesimo accentuando il preteso carattere nascostamente cristiano del pensatore tedesco. La sua critica del cristianesimo secondo una quadruplici prospettiva (antropologica, cristologica, soteriologica ed ecclesiologica) è impressionante anche se talvolta grossolana perché troppo incline a confondere il cristianesimo con le sue peggiori deformazioni o a prendere unilateralmente alcuni e solo alcuni aspetti della figura del Cristo. La critica di Nietzsche non fu certo concepita come un contributo positivo al rinnovamento del cristianesimo ma può tuttavia «favorirlo indirettamente nella misura in cui il cristiano, discernendo i limiti della polemica niciana, ma anche le deformazioni pseudocristiane che le conferiscono una certa plausibilità, accede ad una interpretazione più pura della fede» (707). Del resto malgrado la virulenza della polemica l'atteggiamento di Nietzsche verso il cristianesimo rimane ambiguo, durissimo nel condannarlo, perché espressione della negazione della volontà di vivere attraverso la morale del risentimento e la passività rassegnata di Cristo, ma anche collegato a Cristo con sui sente affinità fino al punto di mettersi al suo posto. Certo la polemica niciana «sarebbe stata meno unilaterale se avesse dato prova di un maggior senso critico verso la presentazione schopenhaueriana del cristianesimo e se avesse tenuto meglio conto delle espressioni del pensiero cristiano che riconoscono alla vita un senso positivo al posto di condannarla. È chiaro, tuttavia che non si saprebbe vedere in Nietzsche il criptodifensore dei veri valori cristiani di fronte a un cristianesimo deformato» (713).

Il sec. XIX non è solo il secolo della critica radicale del cristianesimo ma è anche l'epoca in cui si afferma una filosofia cristiana che nasce dalla fede vissuta e che, però, cerca di giustificare le sue conoscenze sul terreno della filosofia pura. Tale filosofia cristiana, frequente negli ambienti cattolici del sec. XIX, serve ad opporre alla filosofia moderna emancipata una filosofia che resti favorevole alla chiesa, senza voler con questo ridimensionare la molteplicità di orientamenti al suo interno. In senso ampio filosofia cristiana è da intendersi come «una filosofia che si rapporta alla fede e si orienta verso di essa» (724), che ha dato vita anche ai tentativi di elaborare una filosofia del cristianesimo, quel pensiero, per usare le parole di Rosmini, "cavato dalla viscere della religione cristiana". A questa filosofia cristiana del sec. XIX è dedicata la V parte divisa in 5 capitoli: il contesto francese (il cristianesimo filosofico di Main de Biran, i rapporti tra cristianesimo e giustizia di Proudhon, il vitalismo di Bergson), quello tedesco (Baader e la rigenerazione cristiana, Weiße e Dilthey), quello anglosassone (Newman, James, Royce), il contributo italiano di A. Rosmini, la tradizione russa con Solovëv (e una nota su Dostoevskij). La sesta, ultima e più ampia, parte affronta il tema nel sec. XX. Divisa in sette capitoli i primi tre concernono autori riuniti per aree geografiche (ambito anglosassone, tedesco e francese), il IV s'intitola "Psicanalisi marxismo e cristianesimo" (Freud, Marcuse), il V getta uno sguardo sul pensiero neoebraico (Cohen, Buber, Rosenzweig, Levinas, Derrida), il VI è un breve capitolo sull'Europa del sud cioè l'Italia (Gentile) e la Spagna (Unamuno). L'ultimo capitolo è ancora dedicato alla "filosofia cristiana", questa volta ricostruendo la *querelle* e la controversia sul tema che ebbe luogo negli anni '20 e '30 del sec. XX:

Nelle numerose pagine conclusive (cf 1397-1443) Brito raccoglie i risultati della sua indagine offrendo una griglia di comprensione dei rapporti fra filosofia e cristianesimo in otto tipi ideali (quattro dalla filosofia alla teologia e quattro viceversa) secondo il criterio del: rifiutare l'altro, ignorarlo e separarsi da lui, assorbirlo riducendolo a sé, incontrarlo davvero nel rispetto della sua alterità. Naturalmente, come ogni approccio tipologico, il rischio è di generalizzare, ma ciò nonostante è sempre possibile rinvenire delle configurazioni stabili. Il primo idealtipo è il rifiuto del cristianesimo da parte di alcuni filosofi. In questo tipo possiamo inserire già Celso ma soprattutto, nella modernità, Hume, Voltaire, Diderot, d'Holbach, l'anticristianesimo ateo di alcuni hegeliani di sinistra come Bauer, Feuerbach, Marx, e ancora Nietzsche, Freud, Russell, Sartre ecc. Sul fronte invece del rifiuto della filosofia da parte dei pensatori cristiani l'esempio più netto oltre e più che Tertulliano è Pier Damiani che con la sua particolare interpretazione di *Dt* 21, 10-13 ha dato spunto alla ri-

flessione medievale sulla filosofia come *ancilla theologiae*. A questi nomi si associano Lutero, Pascal, Bayle, Hamann, Kierkegaard, Ebner, Unamuno, Laberthonnière, tutti autori che per giustificare il rifiuto della filosofia si sono appoggiati al *verbum crucis* di *1Cor* 1 anche se poi tutti pur rifiutando la filosofia si sono comunque riferiti ad essa per esplicitare le verità della fede cristiana. Il secondo ambito concerne la separazione di filosofia e cristianesimo. Nei filosofi l'espressione estrema di questa posizione è nella dottrina medievale della doppia verità (cf Sigieri di Brabante) ma in essa rientrano anche quanti hanno messo l'accento sulla separazione di due ordini di conoscenza e d'azione, per cui la ragione guiderebbe il filosofo con la sua luce propria nella conoscenza e nell'organizzazione del mondo mentre la fede cristiana, obbedienza cieca all'autorità della Chiesa farebbe conoscere all'uomo il disegno di Dio orientandolo verso la salvezza. In questo ambito Brito colloca Cartesio e poi Hobbes, ma anche Kant, Husserl, Heidegger e Ricoeur. Dal punto di vista della teologia, in questa posizione di separazione-esclusione non potevano mancare Schleiermacher e Barth. Il terzo tipo è legato alla subordinazione del cristianesimo alla filosofia. Lungi dall'essere solo semplice obbedienza all'autorità religiosa, il cristianesimo suscita una visione dell'uomo e una sapienza che la filosofia pensa nella sua verità esprimendo in forma di pensiero ciò che la religione insegna sotto forma di rappresentazione, mito o simbolo. E qui si possono collocare le varie forme di gnosticismo, deismo, spinozismo, fino ovviamente alla filosofia dell'*Aufklärung*, all'idealismo del primo Fichte e Schelling o di Hegel, a Feuerbach ecc. Sul fronte dei pensatori cristiani, non è mai mancata l'idea della teologia come della sola e salutare filosofia, da Giustino a Clemente Alessandrino fino ad Agostino e all'agostinismo medievale (Bonavenura) o moderno (Malebranche) o anche Tommaso dove, però, meglio che nei rappresentanti della corrente agostiniana, viene assicurata l'unione e la distinzione della sapienza cristiana e della filosofia autonoma. Si giunge infine agli ultimi due tipi basati sul rispetto dell'alterità. Insoddisfatti della tendenza ad assorbire o a subordinare la fede, diversi filosofi hanno cercato di articolare un rapporto fra ragione e fede davvero rispettoso dell'alterità di quest'ultima. L'esempio più riuscito è la filosofia positiva dell'ultimo Schelling con il riconoscimento della libertà del mistero e dell'indeducibilità del contenuto della rivelazione dal punto di vista della ragione. Ed è proprio in alcuni discepoli di Schelling che questo modello perdura: Soloviev, Rosenzweig, Marcel, Jaspers, Scheler, Blondel e poi, sul versante fenomenologico, Henry. Infine anche i teologi hanno rispettato l'alterità della filosofia senza confonderla con la fede e senza nemmeno separarla: è il caso di Troeltsch, Tillich, Rahner. In un certo senso la fecondità della relazione biunivoca e pericoretica di filosofia e cristianesimo dipende dalla misura in cui ciascuno riconosce e accetta l'alterità dell'altro senza pretese di annessioni o riduzioni dell'altro a espressione imperfetta della verità da entrambe intenzionate. Il paradigma di Calcedonia, ripreso ultimamente da Benedetto XVI, del rapporto tra fede e ragione unite ma senza confusione, distinte ma senza separazione, rimane l'orizzonte entro cui entrambe possono arricchirsi, senza che le tensioni possano mai essere cancellate: «non c'è bisogno di sacrificare l'uno all'altra né di confonderle. Tra riflessione filosofica e teologia cristiana la tensione è feconda, fonte di rinnovamento e di progresso. Ma la tensione resta: nessuna sintesi può estirparla totalmente. La fede e la riflessione si uniscono opponendosi e si oppongono unendosi. Il loro rapporto non è un'armonia prestabilita una volta per tutte. Non può essere che *ricerca* di un'armonia. L'unità definitiva non è data che come speranza, essa è escatologica» (1441).

Un'ampia bibliografia e l'indice dei nomi concludono quest'opera che costituirà un riferimento per tutti coloro che vorranno affrontare il rapporto fra filosofia moderna e cristianesimo, un compito necessario per capire la contemporaneità ed avviare modi nuovi per declinare la fede cristiana nel tempo della presunta fine della ragione, dal momento che si abita il postmoderno a partire dalla comprensione del moderno che si fa propria.

Antonio Sabetta