

# *Intellectus quaerens fidem*

## **La fede come compimento della ragione**

di Antonio Sabetta

[pubblicato in M. Cozzoli (ed.), *Pensare Professare Vivere la fede*. Nel solco dell'esortazione apostolica "Porta Fidei", LUP, Città del Vaticano 2012, 77-107]

«La stessa ragione dell'uomo, infatti, porta insita l'esigenza di "ciò che vale e permane sempre". Tale esigenza costituisce un invito permanente, inscritto indelebilmente nel cuore umano, a mettersi in cammino per trovare Colui che non cercheremmo se non ci fosse già venuto incontro. Proprio a questo incontro la fede ci invita e ci apre in pienezza»<sup>1</sup>.

### Introduzione

Il brano appena citato di *Porta fidei* (d'ora in poi PF) ci aiuta a collocare il senso delle riflessioni che seguiranno e che concernono il tema *intellectus quaerens fidem*, ovvero quel movimento insito della ragione verso la fede, inscritto nella nostra natura e che l'enciclica *Fides et ratio* (d'ora in poi FeR) ha esemplificato nella fortunata metafora delle due ali: «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; *I Gv* 3, 2)». Questa immagine suggerisce alcune considerazioni generali di cui occorre tener conto quando si riflette sul rapporto tra ragione e fede, soprattutto nella direzione che va dalla ragione alla fede.

Anzitutto, in quanto due ali, fede e ragione si presentano come necessarie in vista dello scopo; propriamente esse hanno lo statuto del mezzo rispetto al fine, il quale, oltre ad essere più importante del mezzo, ne qualifica l'identità e il valore, poiché il mezzo è per sua natura ordinato ad un fine, senza il quale perderebbe significato. Il fine in questione è la verità che lo spirito umano desidera conoscere o, più esattamente, contemplare; infatti, la conoscenza di cui si parla nel testo non ha un carattere astratto ma concerne la vita dell'uomo. La tensione alla verità, ovvero, in definitiva, a Dio, nella cui conoscenza l'uomo incontra la verità su se stesso e comprende chi egli sia, costituisce il segno distintivo della sua creaturalità.

La metafora delle ali, inoltre, suggerisce la necessità tanto della fede quanto della ragione per conoscere la verità nella sua globalità. In quanto entrambe necessarie, fede e ragione sono anche chiamate ad una collaborazione, ad una armonia, nel rispetto dei loro ruoli. Pertanto accanto al primato della verità il testo indica la dovuta interazione di fede e ragione, poiché l'una non può escludere l'altra o, detto più radicalmente, l'una non avrebbe fino in fondo senso senza l'altra.

---

<sup>1</sup> BENEDETTO XVI, *Porta fidei*, 10. Il brano rimanda a due testi, il primo è un passaggio del *Discorso al Collège des Bernardins*, Parigi (12 settembre 2008), in «Acta Apostolicae Sedis», 100 (2008), 722; il secondo è il luogo "classico" di Agostino, *Confessioni*, XIII, 1. Del discorso al Collège des Bernardin mi sono occupato nel mio *Lo sguardo della fede*, LUP, Città del Vaticano 2010, 121-131.

Se da un lato è necessaria una collaborazione, dall'altro è evidente che fede e ragione restano due realtà distinte. Tuttavia non sempre si è riusciti a salvaguardare distinzione e collaborazione; piuttosto c'è stata nel corso della storia la ricorrente tendenza o a non garantire alterità e integrazione, finendo col negare la dignità ora dell'una ora dell'altra, o la possibilità di una loro relazionalità intrinseca. Quando questa "fatica della composizione" non è stata sopportata sono sorti il razionalismo e il fideismo, due tentazioni con cui, soprattutto dalla modernità compiuta in poi, ci si confronta, prevalendo il razionalismo nel tempo della ragione forte-assoluta, affermandosi più diffusamente il fideismo, soprattutto nella contemporaneità segnata dalla cosiddetta ragione debole.

C'è un razionalismo che basandosi sul "dogma" moderno dell'autonomia assoluta della ragione, quale supremo ed unico arbitro della verità e dell'errore, del bene e del male, nega ogni plausibilità conoscitiva alla rivelazione e ogni valore antropologico alla fede. L'idea di una ragione assoluta è stata presente anche nel razionalismo e semirazionalismo dell'Ottocento teologico che, ipervalorizzando la ragione, finirono col ridurre la fede a pura conclusione scientifica razionalmente evidente, subendo in ciò la seduzione delle due grandi visioni ideologiche della ragione moderna: l'illuminismo e l'hegelismo.

Dall'altro lato vi è la tentazione del fideismo che, ipervalorizzando la fede, si espone al rischio di azzerare il valore della ragione, come accaduto nel fideismo dell'Ottocento legato, non senza motivazioni, alla tradizione di pensiero francese; contro queste posizioni il magistero ribadì che l'uso della ragione precede la fede e conduce l'uomo ad essa e che non potrà mai esserci un vero dissidio o dissenso tra fede e ragione, procedendo entrambe dalla stessa immutabile fonte della verità<sup>2</sup>.

La difficile composizione tra fede e ragione e la fatica a tenerle unite senza prevaricazioni dell'una sull'altra, per certi versi riproduce le stesse tensioni registrate nel pensare la relazione tra umanità e divinità di Gesù, al punto che quella stessa parola chiarificatrice riguardando tale relazione, che proviene dal Concilio di Calcedonia, può essere applicata alla questione fede-ragione; è quanto ha fatto Benedetto XVI che, nel discorso che avrebbe dovuto tenere all'Università La Sapienza di Roma, scrive:

«filosofia e teologia devono rapportarsi tra loro "senza confusione e senza separazione". "Senza confusione" vuol dire che ognuna delle due deve conservare la propria identità. La filosofia deve rimanere veramente una ricerca della ragione nella propria libertà e nella propria responsabilità; deve vedere i suoi limiti e proprio così anche la sua grandezza e vastità. La teologia deve continuare ad attingere ad un tesoro di conoscenza che non ha inventato essa stessa, che sempre la supera e che, non essendo mai totalmente esauribile mediante la riflessione, proprio per questo avvia sempre di nuovo il pensiero. Insieme al "senza confusione" vige anche il "senza separazione": la filosofia non ricomincia ogni volta dal punto zero del soggetto pensante in modo isolato, ma sta nel grande dialogo della sapienza storica, che essa criticamente e insieme docilmente sempre di nuovo accoglie e sviluppa; ma non deve neppure chiudersi davanti a ciò che le religioni ed in particolare la fede cristiana hanno ricevuto e donato all'umanità come indicazione del cammino»<sup>3</sup>.

Procederemo in questo modo. In un primo più breve momento esamineremo il senso del movimento dalla fede alla ragione (*intellectus quaerens fidem*) quindi ci soffermeremo sul rapporto "dalla ragione alla fede", ricomprendendo questa espressione nella direzione del compimento della ragione nella fede, infine collocheremo il senso della ragione compiuta dalla fede nell'orizzonte della verità come domanda di senso.

### 1. *Fides quaerens intellectum*: dalla fede alla ragione (*credo ut intellegam*)

---

<sup>2</sup> Cfr. DH 2811-2814.

<sup>3</sup> BENEDETTO XVI, *Insegnamenti IV/1* (2008), LEV, Città del Vaticano 2009, 84-85.

Le parole *fides quaerens intellectum* possono essere considerate la traduzione di quanto scrive PF circa l'idea del metterci in cammino per trovare Colui che non cercheremmo se non ci fosse già venuto incontro; la fede apre alla verità, solo il "senso donato" anziché esaurire la domanda dischiude la ricerca ("il senso cercato")<sup>4</sup> e dunque la fede, anziché fermarci, ci rimette permanentemente in cammino in un movimento inarrestabile di desiderio di conoscere sempre più e sempre meglio quella verità che si è fatta incontro a noi rivelandosi. In quanto la rivelazione corrisponde e risponde alla domanda di verità, al bisogno di senso, essa allo stesso tempo "pone di nuovo" (ri-sponde) tale domanda.

Come è noto *Fides quaerens intellectum* costituiva il titolo originario che Anselmo diede al *Proslogion*, opuscolo che egli redasse con l'intenzione «di chi tenta di innalzare la sua mente a contemplare Dio e a comprendere ciò che crede»<sup>5</sup>; l'espressione è divenuta "canonica" nell'indicare la direzione della circolarità che va dalla fede alla ragione, ovvero la necessaria implicazione della ragione sia a livello della fede personale che della fede riflessa e articolata in forma scientifica, cioè la teologia.

Il rapporto fede-ragione è esigito dalla fede anzitutto a livello personale; infatti non si può credere senza ragione, né la fede può essere estranea alla ragione, pena la perdita del suo essere atto umano e lo scadere in superstizione o altro simile. Se la fede è l'adesione incondizionata ad un senso riconosciuto come donato gratuitamente da Dio (la rivelazione), l'atto con cui si aderisce a tale dato in quanto è posto liberamente non è arbitrario o irragionevole. Proprio perché nella fede si ha a che fare con Dio e con l'inesauribilità del suo mistero e della ricchezza della sua realtà, l'uomo da un lato percepisce l'attrattiva della conoscenza di Dio, dall'altro sperimenta l'ulteriorità ininterrompibile della comprensione, per cui mentre comprende quello che crede, vuole credere di più e in questo dinamismo di inabissamento nell'infinità del mistero mai si appaga il desiderio di conoscere ciò che si ama.

Questo riguarda sia l'esperienza personale di ogni credente sia, a maggior ragione, la riflessione sistematica e scientifica sulla fede cioè la teologia; essa come comprensione-conoscenza del dato creduto (*fides quae*) presuppone la fede (*fides qua*) «ma è qualcosa di più della semplice fede, rappresentandone un approfondimento di tipo intellettuale; e questo perché il mistero dischiuso dalla fede è immenso, e quindi dev'essere sempre di nuovo ricercato e indagato (*veritas semper indaganda*): il che corrisponde alla vocazione più profonda dell'intelligenza umana chiamata alla "visione di Dio"»<sup>6</sup>.

Si potrebbero indicare numerosi esempi di questa relazione "dalla fede alla ragione" a partire già dal dato biblico che è indicativo; nella Scrittura, infatti, l'appello dell'autore sacro a rendere ragione, a fare l'apologia della fede (cf 1Pt 3,15ss) si riferisce all'esplicitazione di quel motivo dotato di senso per cui si crede, assodato che si tratti del *logos* della speranza e che dunque la giustificazione, esigita in un contesto esistenzialmente connotato dall'esperienza drammatica della persecuzione, si appella alla ragione quale unico foro dinanzi al quale la fede può legittimarsi<sup>7</sup>. Scrive il recente documento della CTI: «La Parola di Dio, accolta nella fede, illumina l'intelligenza e la comprensione del credente. La rivelazione non è ricevuta in un modo puramente passivo dalla mente umana. Al contrario, l'intelligenza credente abbraccia in modo attivo la verità rivelata. Provocata dall'amore, si sforza di assimilare tale verità perché questa Parola risponde alle sue domande più profonde. Senza mai pretendere di esaurire le ricchezze della rivelazione, prova in tutti i modi ad apprezzare ed esplorare

<sup>4</sup> Cf il mio *Dal senso cercato al senso donato. Pensare la ragione nell'orizzonte della fede*, LUP, Città del Vaticano 2009<sup>2</sup> dove ho riflettuto più ampiamente in prospettiva diacronica e sincronica sul rapporto ragione-fede.

<sup>5</sup> Cf *Proslogion*, Prologo.

<sup>6</sup> P. CODA, *Teo-logia*. La parola di Dio nelle parole dell'uomo, LUP, Roma 2005<sup>2</sup>, 85-86.

<sup>7</sup> Cf quanto Benedetto XVI il 9 novembre 2006 diceva ai vescovi della Svizzera: «Dio è *Spiritus creator*, è *Logos*, è ragione. E per questo la nostra fede è una cosa che ha da fare con la ragione, può essere trasmessa mediante la ragione e non deve nascondersi davanti alla ragione, neanche a quella del nostro tempo» (*L'Osservatore Romano*, 12 novembre 2006, 6).

l'intelleggibilità della Parola di Dio – *fides quaerens intellectum* – e a offrire una giustificazione razionale della verità di Dio. In altre parole, cerca di esprimere la verità di Dio in un modo scientifico e razionale che è proprio della comprensione umana»<sup>8</sup>.

In questo orizzonte ci aiuta sant'Agostino e il suo commento nel *Sermo* 43 alle parole di Isaia 7,9: “nisi credideritis non intellegetis” (secondo la traduzione imperfetta della Settanta)<sup>9</sup>. Nel *Commento al vangelo di Giovanni* con riferimento a Gv 6, 65, l'Ipponate invita a credere per comprendere; infatti mediante la fede siamo uniti a Dio e mediante l'intelligenza siamo vivificati, perciò occorre prima unirsi nella fede per essere poi vivificati per mezzo dell'intelligenza<sup>10</sup>. Più avanti sempre citando Is 7,9 ripete: «vuoi capire? Credi. [...] L'intelligenza è il frutto della fede. Non cercare dunque di capire per credere, ma credi per capire perché *se non crederete, non capirete*»<sup>11</sup>.

Dunque il punto di partenza rimane la fede e all'interno dell'orizzonte dischiuso dalla fede l'*intelligere* deve condurre ad una fede sempre più profonda e consapevole di sé; scriverà Agostino alla fine dell'ardita speculazione del *De Trinitate*, nella preghiera conclusiva del libro XV: «ti ho cercato ed ho desiderato di vedere con l'intelletto ciò che ho creduto (“desideravi intellectu videre quod credidi”»)» (XV, 28, 51). E nel *De praedestinatione sanctorum* leggiamo: «La fede è pensare con assenso; colui che crede, pensa e credendo pensa e pensando crede. La fede, se non è pensata, è nulla» (2,5). Pertanto si crede ma in quanto si crede si cerca: la fede è un trovare che invita ad andare a più a fondo della fede e dell'inesauribilità dell'oggetto di conoscenza donato dalla rivelazione alla ragione<sup>12</sup>.

Un ulteriore esempio è Sant'Anselmo per il quale il dinamismo della ragione è tale che l'uomo più ama più desidera conoscere ciò che ama e questo desiderio di verità spinge la ragione ad andare sempre oltre. Anselmo intende mostrare l'intelligibilità dei misteri cristiani *sola ratione*, cioè mediante un uso della ragione che nel suo puro esercizio si accerta della verità di ciò che crede senza la mediazione di alcuna autorità.

Nella *Commendatio* a papa Urbano II, che accompagna la *Lettera sull'incarnazione del Verbo* (1094), Anselmo da un lato afferma che occorre frenare la presunzione di coloro che temerariamente disputano contro alcuni punti della fede cristiana ritenendoli non veri solo perché non possono afferrarli con l'intelligenza, mentre invece dovrebbero riconoscere con umiltà che possono esserci molte verità che non siamo in grado di comprendere; tuttavia, aggiunge Anselmo, seppur mantenendo senza esitazione il dato della fede, bisogna chiedersi il perché della fede, ossia chiedersi il perché le cose stanno in questo modo, mostrando che esse si raccordano necessariamente con i motivi della ragione. Senza la fede, l'intelligenza si comporta come i pipistrelli e gli uccelli notturni che non potrebbero mai discutere dei raggi del sole meridiano, essendo abituati solo alle tenebre della notte. Perciò dapprima occorre purificare il cuore con la fede e illuminare gli occhi con l'osservanza dei precetti in modo da apprendere la sapienza, altrimenti non ci sarà comprensione; infatti chi non avrà creduto non potrà fare

<sup>8</sup> CTI, *La teologia oggi: prospettive, principi e criteri*, n. 59.

<sup>9</sup> «Ogni uomo vuol essere compreso, nessuno ricusa di conoscere, mentre non tutti vogliono credere. Ecco uno che mi dice: Fammi capire affinché possa credere. Gli rispondo: Credi per poter capire. In certo qual modo sorge fra noi una controversia su questo tema. Lui mi dice: Fammi capire affinché possa credere, e io gli ribatto: Viceversa, credi per poter capire» (43,4). Per il testo cf SANT'AGOSTINO, *Discorsi*. I (1-50) sul Vecchio Testamento (NBA 29), Città Nuova, Roma 1979, 754-759.

<sup>10</sup> *Commento al vangelo e alla prima lettera di Giovanni*, 27,7 in SANT'AGOSTINO, *In Iohannis evangelium tractatus* (NBA XXIV/1), Città Nuova, Roma 1968, 625.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 29,6 (655-657). E più avanti: «Se non credi non riuscirai mai a capire, perché diventerai sempre meno capace. Lascia che la fede ti purifichi, affinché ti sia concesso di giungere alla piena intelligenza» (*ibid.*, 30, 7, p. 753).

<sup>12</sup> Riporto due brevi testi: il primo è tratto dal *De libero arbitrio* dove Agostino sinteticamente scrive «sed nos id quod credimus, nosse et intelligere cupimus» (2,4,5) mentre il secondo proviene dal commento al Vangelo di Giovanni: «quaeramus inveniendum, quaeramus inventum. Ut inveniendus quaeratur, occultus est; ut inventus quaeratur, immensus est» (*In Iohannis Evangelium*, 63, 1).

esperienza e senza esperienza non potrà conoscere; e come l'esperienza è al di sopra del semplice ascolto, così la scienza di colui che ha l'esperienza supera la conoscenza di chi possiede solo l'ascolto. Di conseguenza nessuno osi discutere le profondissime questioni della fede senza prima credere: «in mancanza della fede e dell'obbedienza ai comandamenti di Dio, non solo lo spirito è impedito di ascendere verso un'intelligenza più profonda, ma talora anche l'intelligenza data è sottratta, e la fede stessa viene sconvolta, una volta che è messa da parte la buona coscienza. [...] Nessuno dunque si addentri sconsideratamente nella selva delle questioni divine, se non ha acquisito una serietà di costumi e di sapienza con la solidità della fede, in modo che correndo qua e là con incauta leggerezza attraverso le molteplici scappatoie dei sofismi, non sia preso nel laccio di qualche ostinata falsità»<sup>13</sup>.

## 2. Dalla ragione alla fede: *intellectus quaerens fidem*

### 2.1 La separazione tra ragione e fede

Sul piano del pensiero filosofico la modernità resta l'epoca che ha spesso declinato il sapere sul presupposto della separazione, negando non di rado alla fede un valore conoscitivo, rivendicando alla ragione il ruolo di norma unica della verità sul piano teoretico, pratico (la morale) e finanche religioso (la religione naturale di contro alla religione rivelata), considerando impossibile il salto-passaggio dalla ragione alla fede, quell'orrendo fossato che separerebbe la fede dalla ragione e che Lessing vedeva nella pretesa del cristianesimo di far derivare dai fatti storici delle verità eterne. Una modernità spesso segnata dalla celebrazione del trionfo della ragione (sorgente di libertà) che o si è sbarazzata delle fede (propendendo per un umanesimo ateo) oppure ha visto nella ragione l'inveramento della fede, la quale è stata così ridotta a propedeutica della ragione<sup>14</sup>, una sorta di condizione infantile dell'umanità superata dalla e nella ragione che rende i contenuti della fede pienamente intelligibili, riducendoli così a verità e contenuti di ragione.

Chi più di tutti ha teorizzato una “separazione senza collegamento”<sup>15</sup>, un divorzio di principio tra sapere e credere o, più propriamente tra filosofia e teologia, è stato M. Heidegger nella conferenza *Phänomenologie und Theologie* tenuta a Tubinga il 9 marzo 1927 e ripetuta a Marburgo il 14 febbraio 1928, all'indomani della pubblicazione di *Essere e tempo*<sup>16</sup>. L'impostazione heideggeriana si basa fundamentalmente sulla distinzione fra scienze ontiche e scienze ontologiche. Assumendo come definizione formale di scienza «lo svelamento che fonda un ambito in sé concluso dell'ente o dell'essere, senz'altro scopo che la svelatezza stessa»<sup>17</sup>, le scienze si dividono in scienze degli enti, e quindi positive o ontiche, che hanno per oggetto un ente dato (*positum*) in un certo modo e già precomprensivamente svelato prima della sua apprensione in forma scientifica, e scienza ontologica, cioè dell'essere, dove non c'è più il dare forma strutturata alla conoscenza derivante dallo sguardo prescientifico verso un ente, ma un passare dall'ente all'essere.

---

<sup>13</sup> *Epistola de Incarnatione Verbi*, I, 8 (ed. it. ANSELMO D'AOSTA, *Perché un Dio uomo? Lettera sull'incarnazione del Verbo*, a cura di A. Orazio, Città Nuova, Roma 2007, 186).

<sup>14</sup> Cf l'interpretazione della modernità contenuta in FeR 46.

<sup>15</sup> Mutuo qui la classificazione di A. Fabris che nel ricostruire i modelli del rapporto tra filosofia e teologia parla di tre modelli; “legame nella separazione”, “legame al di là della separazione” e, appunto, “separazione senza collegamento”. Cf A. FABRIS, *Teologia e filosofia*, Morcelliana, Brescia 2004.

<sup>16</sup> Per il testo cf M. HEIDEGGER, *Fenomenologia e teologia*, in ID., *Segnavia*, Adelphi, Milano 2002<sup>4</sup>, 3-23. su questo testo cf PH. CAPELLE-DUMONT, *Filosofia e teologia nel pensiero di Martin Heidegger*, Queriniana, Brescia 2011, 17-31.

<sup>17</sup> M. HEIDEGGER, *Fenomenologia e teologia*, cit., 6.

Proprio perché la teologia è una scienza positiva, essa si distingue in modo assoluto dalla filosofia. Il *positum*, cioè l'oggetto della teologia, è la fede, intesa come quel modo di esistere dell'esserci umano che «non matura spontaneamente a partire dall'esserci, né per opera sua, ma a partire da ciò che si manifesta in e con questo modo d'esistere, cioè a partire da ciò che si crede»<sup>18</sup>, ovvero la rivelazione, in cui l'ente si svela e accade nel credere stesso; perciò la teologia può definirsi scienza della fede, di ciò che si svela nella fede, in altre parole ciò che si crede (*fides quae creditur*).

In che modo la teologia, come scienza positiva, entra in rapporto, con la filosofia? Nonostante il *positum* non possa essere scandagliato o dimostrato con la ragione, tuttavia non si esclude una comprensione concettuale dell'oggetto, condizione necessaria per dare forma scientifica alla fede. In definitiva la filosofia rimane il fondamento ontologico, ovvero la comprensione dell'essere che l'esserci umano come tale ha da sé in quanto esiste, quel corretto ontologico, cioè precristiano, del contenuto ontico, dei concetti teologici fondamentali. Heidegger esemplifica l'affermazione con riferimento all'idea di peccato: la filosofia con la categoria di colpa, come concetto ontologico (in quanto determinazione ontologica originaria dell'esistenza dell'esserci, secondo il § 58 di *Essere e tempo*), riempie e corregge il concetto ontico del peccato. Qui risiede l'unico punto d'incontro tra filosofia e teologia, però tale da non impedire affatto che la fede sia il "nemico mortale" della forma esistenziale che è propria solo della filosofia la quale, in quanto ontologia, sarà irrimediabilmente altra e diversa da ogni scienza positiva<sup>19</sup>.

La posizione heideggeriana è esemplare dell'affermazione di una estraneità di principio tra ragione e fede. Si potrebbero addurre numerosi esempi di una separazione netta tra sapere e credere, tuttavia bisogna aggiungere che storicamente questa separazione non è provenuta solo dalla ragione; infatti, oltre alla diffidenza della ragione verso la fede, occorre registrare anche il sospetto della fede verso la ragione. Se infatti non sono mancati coloro che hanno sostenuto e tematizzato la complementarità fra fede-ragione – si pensi a Giustino, a Clemente Alessandrino, alla grande sintesi speculativa ed esistenziale di Agostino e alle sintesi della filosofia medioevale da Anselmo a Tommaso – allo stesso tempo la storia annovera figure fortemente polemiche come Tertulliano che nel *De praescriptione haereticorum* esclamava: «Che cosa hanno in comune Atene e Gerusalemme? Che cosa l'Accademia e la Chiesa?» per poi aggiungere: «La nostra disciplina viene dal Portico di Salomone, il quale aveva insegnato che si doveva cercare Dio in semplicità di cuore. Ci pensino coloro che hanno inventato un cristianesimo stoico e platonico e dialettico. Non fa per noi l'opera della curiosità dopo Gesù Cristo né l'investigare dopo il vangelo. Quando crediamo non desideriamo credere cose che solo al di là della fede» (VII, 9ss)<sup>20</sup>.

Lo statuto paradossale della fede cristiana pone la fede oltre la misura della ragione ed occorre sempre essere cauti ed evitare di fare troppa filosofia nell'orizzonte della fede. Qualcosa di simile si trova anche come posizione in Consenzio, che in una lettera del 410 ad Agostino dopo aver affermato che la verità riguardante la natura di Dio deve raggiungerci più con

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>19</sup> Si veda questo passaggio di *Introduzione alla metafisica* (a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1979): «Per chi, ad esempio, considera la Bibbia come fonte di rivelazione e di verità divina, la risposta si trova già pronta ancor prima dello stesso porsi della domanda: "Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?". La risposta è la seguente: l'ente, in quanto non è Dio stesso, è creato da lui. Dio stesso "è" come creatore increato. Chi si mantiene sul terreno di una tal fede può certo, in qualche modo, seguire il nostro domandare, e anche parteciparvi, ma non può autenticamente interrogare senza cessare di essere un credente, con tutte le conseguenze che tale passo comporta» (19).

<sup>20</sup> Questo brano, che conclude il cap. VII, si colloca dopo una lunga requisitoria contro la filosofia accusata di essere l'istigatrice delle eresie, fino ad esclamare: «Disgraziato Aristotele che hai insegnato loro [ai filosofi] la dialettica che discute di tutto per non concludere di nulla su alcun tema. Da qui derivano quelle favole, quelle genealogie interminabili, quelle questioni oziose, quei discorsi che strisciano come un cancro».

la fede che con la ragione, scrive: quando «si tratta di problemi teologici, non si deve andare in cerca d'argomenti razionali, quanto piuttosto è da seguire l'autorità dei santi. Eccone una prova: se avessero prestato fede alle Sacre Scritture anziché alle proprie argomentazioni, non avrebbero persistito nella loro eresia gli Ariani, i quali considerano il Figlio minore del Padre, mentre noi lo confessiamo generato dal Padre; allo stesso modo i Macedoniani non avrebbero cacciato via dall'eccelso trono della divinità lo Spirito Santo, che noi non crediamo né generato né non generato (1.3)»<sup>21</sup>.

Più avanti si pensi ad Alano di Lilla (1128-1203) che vedeva nell'incarnazione il paradosso per eccellenza per cui non è possibile nessuna razionalizzazione di fronte all'evento cristologico, anzi l'incarnazione è un assurdo per le sette arti liberali, le quali rappresentavano, nel Medioevo, tutte le possibilità della ragione umana. In questo Alano esprimeva la perplessità di tutta una tradizione che di fronte al progressivo prendere piede della dialettica, ne sottolineava la totale inadeguatezza nel campo del divino: allorché ci si sposta dal piano dell'universo creato a quello della rivelazione, la dialettica non funziona più, perché le regole delle arti (dalla grammatica alla logica ecc.) sono sovvertite.

In pieno Medioevo quando la simbiosi tra ragione e fede si avviava a ricevere formulazione esemplare nella scolastica – e in modo particolare nella sintesi di S. Tommaso –, una figura del calibro di S. Bonaventura metteva in guardia i teologi dal ricorrere più alla ragione che all'autorità, per fondare le verità di fede; egli si riferiva all'esempio di Gesù, sia per quello che fece nel deserto, dove – tentato dal diavolo – non citò gli argomenti della ragione ma la Scrittura, sia per quanto accade nell'episodio delle nozze di Cana: è vero che Gesù trasforma l'acqua in vino – e dunque il vino (la grazia) non appare senza il contributo dell'acqua (la natura) – ma il rischio è di mescolare così tanta acqua della filosofia nel vino della Scrittura da trasformare il vino in acqua; e concludeva: «da ciò è chiaro che per i credenti la fede può essere provata non per la ragione ma per la Scrittura e i miracoli»<sup>22</sup>.

Parole che richiamano indirettamente quanto, con tono piuttosto preoccupato, Gregorio IX scriveva nella lettera ai teologi di Parigi del 7 luglio 1228<sup>23</sup>. In questo testo il Papa denunciava i teologi rei di piegare alla disciplina filosofica delle realtà naturali la comprensione della celeste pagina, rivelandosi così non esperti di Dio (*theodocti*) ma diffamatori di Dio (*theophanti*). I teologi, infatti, cercando più del dovuto di rafforzare con la ragione naturale la fede, la rendevano in un certo qual modo inutile e inconsistente.

Se ci spostiamo in epoca moderna, incontriamo gli esempi di Kierkegaard e Pascal. Il filosofo danese si poneva contro Hegel, la cui filosofia voleva essere la traduzione filosofica della fede cristiana, e dunque l'affermazione della totale permeabilità tra filosofia e rivelazione tanto che si potrebbe dire non più “Cristo e la filosofia” ma “Cristo è la filosofia”; la filosofia inverava, cioè dava forma perfetta (il concetto), alla rivelazione cristiana la cui verità era espressa imperfettamente (mediante la rappresentazione), ma non per questo era “meno vera”. A giudizio di Kierkegaard tale filosofia rappresentava lo svuotamento della rivelazione cristiana e cancellava la fede eliminandone il dramma esistenziale del “prendere posizione”, trasformando l'imitazione del Cristo in ammirazione<sup>24</sup>, per cui a suo parere il Cristo dei filosofi era una vera e propria “bestialità filosofica”.

Prima di Kierkegaard era stato Pascal a ribadire con fermezza la netta alternativa, l'inconciliabilità tra filosofia e rivelazione, tra il Dio dei filosofi e il Dio di Gesù Cristo; nei suoi *Pensieri* incontriamo un virulento attacco alla filosofia, soprattutto cartesiana, rea di aver

---

<sup>21</sup> Per il testo della lettera cf S. AGOSTINO, *Le lettere*. I (1-123) (NBA 21), Città Nuova, Roma 1969, 1179-1197 (1179 per il brano citato).

<sup>22</sup> In *Hexaëmeron XIX*, 14.

<sup>23</sup> Per il testo della lettera *Ab Aegyptiis argentea* cfr. H. DENIFLE, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, Ex Typis Fratrum Delalain, Parisiis 1889, n. 59, 114-116 (ripreso in DH 824).

<sup>24</sup> Si veda soprattutto l'opera *Esercizio del cristianesimo*, a cura di C. Fabro, Studium, Roma 1971.

ridotto Dio a colui che dà la spinta iniziale all'universo e di aver così cancellato il volto vero di Dio, quel volto che autenticamente rifulge in Gesù Cristo: Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, altro e contro il Dio dei filosofi.

## 2.2 La fede come compimento della ragione

Tuttavia accanto alle perplessità, che talvolta resero l'incontro della fede con il sapere della ragione né immediato né facile, dobbiamo riconoscere anche quanti con entusiasmo hanno guardato alla ragione, mostrando come la fede non sia alternativa alla ragione ma il suo compimento-superamento, senza che questo superamento implichi l'abbandono della ragione. Ed è proprio al paradigma del compimento che voglio riferirmi per illustrare il senso dell'espressione *intellectus quaerens fidem*.

Già molti Padri della Chiesa accolsero la ragione aperta all'assoluto e in essa innestarono la ricchezza proveniente dalla Rivelazione, esplicitando quanto risultava implicito e propeudeutico all'interno del pensiero dei grandi filosofi antichi. Basta ricordare san Giustino che fu il pioniere di un incontro positivo con il pensiero filosofico. Rivolgendosi agli imperatori filosofi, Antonino il Pio e Marc'Aurelio, nelle sue due *Apologie* mentre difende i cristiani dalle accuse ingiuste, insiste particolarmente sulla continuità fra ragione e fede, attraverso la teoria dei "semina Verbi", i frammenti di verità che si sono compiuti in Cristo il quale è il *Logos*, la verità in pienezza; semi di *Logos*, di ragione e di verità che lo Spirito di Dio dissemina nella storia e che Giustino riconosce in quegli uomini che prima di Cristo hanno vissuto secondo ragione i quali vengono considerati da Giustino cristiani *ante litteram*. Un esempio concreto è rappresentato da Socrate che viene paragonato a Cristo<sup>25</sup>.

Nella valorizzazione della filosofia più oltre si spinge Clemente Alessandrino che considera il sapere della ragione una *praeparatio evangelica*, una sorta di rivelazione di Dio per i pagani. Negli *Stromata* egli distingue fra una conoscenza comune di Dio acquisita mediante l'uso della ragione (*logos*), accessibile a tutti e perciò naturale, e, su un piano differente, l'azione personale del *Logos* che introduce gli uomini nei segreti di Dio altrimenti inaccessibili. Questa influenza del *Logos* raggiunge il mondo pagano la cui filosofia fu assistita da Dio e da Lui voluta come un'economia divina parallela che, al pari dell'economia ebraica della legge, deve cedere il passo a Cristo, essendo questi la verità tutta intera<sup>26</sup>.

L'idea di compimento della ragione nella fede in una rivelazione era anche l'intuizione contenuta nel famoso passo del *Fedone* circa l'opportunità di una rivelazione per la ricerca della ragione, la quale altrimenti resterebbe incompleta, incapace di dare una forma esaustiva corrispondente alla misura infinita dell'interrogare. Rivolgendosi a Socrate, Simmia nel considerare i diversi modi con cui l'uomo può rapportarsi alla conoscenza di quelle cose che sono le più significative e decisive della vita, distingueva fra tre modalità, le più ragionevoli: o affidarsi alla testimonianza di chi conosce di più, oppure confidare in quella posizione che pare maggiormente inattaccabile sul piano degli argomenti, oppure, e questa soluzione sarebbe di fatto la più auspicabile, essendo più sicura e meno rischiosa, affidarsi ad una rivelazione divina. Queste le parole di Simmia: «Trattandosi di questi argomenti, non è possibile se non fare una di queste cose: o apprendere da altri come stiano le cose, oppure scoprirlo da se stesso; ovvero, se ciò è impossibile, accettare, tra i ragionamenti umani, quello migliore e meno facile da confutare, e su quello, come su una zattera, affrontare il rischio della traversata del mare della vita: a meno che non si possa fare il viaggio in modo più sicuro e con minor rischio su una più solida nave, cioè affidandosi a una rivelazione divina»<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Cfr. ad esempio *I Apologia* 46, 2-4 e *II Apologia* 10, 1-8.

<sup>26</sup> Cfr. *Stromata* I, 5, 28, 1-3.

<sup>27</sup> PLATONE, *Fedone*, ed. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, 185 (85 c-d).



Ma il paradigma del compimento trova forma esemplare nell'adagio tommasiano *gratia non tollit naturam sed perficit*. In particolare questa espressione è collocata nel *respondeo ad 2* dell'art. 8 *quaestio* 1 della prima parte della *Summa theologiae*. Chiedendosi se la teologia sia *argumentativa*, Tommaso risponde affermativamente sostenendo che come le altre scienze non devono argomentare per dimostrare i propri principi ma invece dai principi argomentare per dimostrare altre cose contenute nelle medesime scienze, così la teologia non argomenta per dimostrare i propri principi che sono gli articoli di fede ma procede da essi per mostrare qualcos'altro (*ex iis procedit ad aliquid aliud demonstrandum*) sull'esempio di Paolo che in *1Cor 15*, 12ss che dalla risurrezione di Cristo argomenta e prova la risurrezione di tutti.

Questa posizione deve però rispondere ad una obiezione. Infatti se la teologia fosse argomentativa dovrebbe procedere *aut ex auctoritate aut ex ratione*; ma l'argomento di autorità, ricorda Boezio, è il più debole di tutti e dunque non è congruente alla dignità dell'argomentare, e d'altra parte l'argomentare per ragione non conviene al fine della teologia poiché, come dice Gregorio Magno, la fede non ha più merito dove la ragione umana procura l'evidenza della dimostrazione (*praebet experimentum*). Nel rispondere Tommaso da un lato ricorda che derivando la teologia i suoi principi dalla rivelazione, a cui è necessario credere per l'autorità di coloro ai quali essa fu fatta, l'argomento di autorità è il più forte proprio perché fondato sulla rivelazione divina. Quanto all'argomento di ragione, esso svolge la funzione non di dimostrare le verità di fede, altrimenti si cadrebbe, diremmo noi, nel razionalismo e si perderebbe il merito della fede, ma per chiarire alcuni punti del suo insegnamento. In questo senso nell'orizzonte della continuità tra ragione e fede, la ragione è a servizio della fede come l'inclinazione naturale della volontà è al servizio della carità; scrive Tommaso:

«tuttavia la sacra dottrina usa anche del ragionamento, non già per dimostrare i contenuti di fede (*ad probandum fidem*) perché così facendo si perderebbe il merito della fede, ma per chiarire alcuni aspetti che sono trasmessi in questa dottrina. Poiché, infatti, la grazia non cancella la natura ma la perfeziona (*gratia non tollit sed perficit naturam*), occorre che la ragione naturale serva alla fede (*subserviat fidei*) nel modo stesso in cui l'inclinazione naturale della volontà asseconda la carità. Onde l'Apostolo dice in *2Cor 10,5*: “facendo schiava ogni intelligenza all'obbedienza di Cristo”. E da ciò segue che la Sacra Scrittura si serve anche dell'autorità dei filosofi nella misura in cui essi riuscirono a conoscere la verità mediante la ragione naturale; come fece Paolo in *At 17,28* che citò il poema di Arato dicendo: “come anche alcuni dei vostri poeti hanno affermato, siamo stirpe di Dio”»<sup>28</sup>.

Nel *Super Boetium De Trinitate* Tommaso, obiettando alla tesi secondo la quale non è lecito utilizzare la ragione filosofica nelle cose della fede, cita di nuovo *At 17,28* e, nella *responsio*, offre alcuni ulteriori dettagli sul rapporto ragione-fede secondo l'analogia natura-grazia. Si legge infatti: «i doni della grazia si aggiungono alla natura in modo non da sopprimerla, ma piuttosto perfezionarla (*perficiunt*); perciò anche il lume della fede, che viene infuso in noi per grazia, non distrugge il lume della ragione naturale posto in noi da Dio. E quantunque il lume naturale della mente umana non sia in grado di mostrare ciò che viene manifestato dalla fede, è tuttavia impossibile che ciò che ci è affidato da Dio per fede risulti contrario a ciò che è posto in noi per natura»<sup>29</sup>. Occorrerebbe, infatti, che una delle due fosse falsa; ma poiché entrambe sono date a noi da Dio, Dio sarebbe di conseguenza autore della falsità, il che è impossibile.

Affermando la liceità dell'investigazione argomentativa sulle cose divine, come anzitutto raccomandato scritturisticamente da *1Pt 3,15* e *Tt 1,9*, nella risposta alla posizione di Gregorio, che nell'Omelia dell'ottava di Pasqua aveva scritto che una fede confermata dalla ragione perderebbe il suo merito, Tommaso distingue fra una ragione “dimostrativa” e una ragione “persuasiva”. La ragione dimostrativa, che costringe l'intelletto al consenso, non può

<sup>28</sup> *Summa Theologiae* I, 1, art. 8 ad sec.

<sup>29</sup> *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3, co 1; ed. it. TOMMASO, *Commenti a Boezio*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2007, 143.

essere impiegata per ciò che riguarda la fede (i suoi contenuti), ma solo per confutare ciò che sembra implicare l'impossibilità della fede; diversamente la necessità dell'assenso renderebbe vano l'atto di fede. La ragione persuasiva, invece, non svuota il senso stesso della fede, perché non fa apparire evidenti i suoi oggetti, né svuota il merito della fede, perché non costringe l'intelletto al consenso, ma desume analogie e le applica a ciò che appartiene alla fede<sup>30</sup>. La ragione, dunque, segue sempre la fede e non si deve mai pensare di credere solo a ciò che si può dimostrare (*invenire*) con la ragione.

Ora, in quanto legata solo alla natura, la filosofia non può raggiungere la perfezione della fede, ma per imitazione di ciò che è più perfetto rinviene similitudini e preamboli che precedono e introducono alla grazia<sup>31</sup>. Pertanto quando la ragione argomenta contro la fede o è perché vi è un difetto di ragione (che determina un cattivo uso – *abusus* – della filosofia), e le argomentazioni di conseguenza possono essere corrette mediante gli stessi principi della filosofia, o perché si sottomette la fede alla filosofia mediante una sorta di inclusione della prima nella seconda, quando invece è la filosofia a dover essere ricondotta entro i limiti della fede. Scrive Tommaso:

«Come però la sacra dottrina si fonda sul lume della fede, così la filosofia si fonda sul lume della ragione naturale; per cui è impossibile che ciò che riguarda la filosofia risulti contrario a ciò che appartiene alla fede: certamente la prima non raggiunge la stessa perfezione della seconda, ma contiene alcune similitudini di essa e alcuni preamboli, così come la natura funge da preambolo alla grazia. Se poi nelle dottrine dei filosofi si ritrova qualcosa di contrario alla fede, ciò non dipende dalla filosofia stessa, ma dal suo cattivo uso (*abusus*) per colpa della ragione; e pertanto è possibile, in base agli stessi principi della filosofia, correggere un tale errore, mostrando o che è impossibile, o che non è necessario: come infatti le cose che appartengono alla fede non possono essere provate in modo dimostrativo, così anche alcune delle cose che si oppongono ad essa non possono essere confutate in modo dimostrativo, mentre si può mostrare che non sono necessarie»<sup>32</sup>.

Un ultimo esempio, che ci aiuta a pensare la relazione ragione-fede nella direzione del compimento proviene dalla prospettiva del filosofo M. Blondel contenuta nella sua opera *L'azione*. Proprio attraverso un'analisi fenomenologica dell'azione – quale centro della vita – Blondel mostra che la volontà dell'uomo si scopre “volente non voluta”, cioè vuole ma non ha voluto volere, cerca ed agisce ma non è libera nel decidere se cercare o no. Obbligata ad agire, la volontà si accorge che nulla di quanto realizza appaga il bisogno di azione ed ogni soddisfazione si configura come preludio ad un'ulteriore azione. L'inquietudine generata da un desiderio strutturale e dall'inadeguatezza della sua realizzazione, a cui tende asintoticamente, rende l'azione inarrestabile.

C'è dunque una radicale, drammatica (ed esistenziale) sproporzione fra la “volontà volente”, cioè l'aspirazione infinita verso la realizzazione della domanda, e la “volontà voluta” ovvero quanto l'uomo realizza agendo. Sproporzione in virtù della quale tutto quello che la coscienza costruisce ed opera non appaga mai il dinamismo della libertà che è sempre ulteriore. Qui risiede la sfida, il paradosso di un uomo che aspira ad essere integralmente ciò che vuole, ma non può assolutamente diventarlo suo malgrado<sup>33</sup>. Pertanto occorre constatare una duplice insufficienza-impossibilità: da un lato riconosciamo che l'ordine naturale (l'azione compiuta) non esaurisce il fine della volontà, dall'altro percepiamo la nostra impotenza e im-

---

<sup>30</sup> Cfr. *Super Boetium De Trinitate*, I, q. 2, art. 1, ad 5.

<sup>31</sup> Cfr. *ibid.*, q. 2, a. 3, resp.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pars 1 q. 2 a. 3, resp., ed. it. cit., 143-145.

<sup>33</sup> «Indubbiamente la lezione della sazietà è forse quella più probante di qualsiasi altra. Immesso nell'azione, l'universo non la satura. Accostarsi allo scopo significa allontanarsi dal desiderio e la volontà, che attraversa quasi con un balzo tutte le gratificazioni apparenti in cui si imbatte, si ritrova alla fine di fronte a un vuoto più insondabile» (M. BLONDEL, *L'azione*. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997<sup>2</sup>, 430).

possibilità a raggiungere con le nostre forze il fine necessario cioè la soddisfazione, la realizzazione del dinamismo.

In questo punto emerge la nozione del soprannaturale sotto forma di domanda: ci si chiede se quanto l'uomo da sé non è in grado di raggiungere, non possa essergli offerto da qualcosa o qualcuno fuori di lui. Il soprannaturale ("oltre il naturale") si manifesta essere, quasi a mo' di ossimoro, «l'assolutamente impossibile e assolutamente necessario dell'uomo»<sup>34</sup>: necessario perché l'uomo desidera il compimento, impossibile perché non può autoprodurlo<sup>35</sup>. Tale necessità in definitiva è l'umile confessione della ragione filosofica che attesta un bisogno e, al tempo stesso, l'incapacità a procurare quel dono la cui attesa è stata evidenziata nel dinamismo dell'azione. E così «concludere alla necessità assoluta del soprannaturale comporta coerentemente l'affermazione dell'impossibilità di negarne filosoficamente la possibile realizzazione nel dono gratuito di una rivelazione e nella pratica effettiva della vita. Il compimento *necessariamente* eteronomo dell'aspirazione dell'uomo conserva una inesauribile eccedenza nei confronti della ragione: proprio per il suo carattere di ineludibile alterità rimane indisponibile ad ogni razionale "invenzione" sia nella sua forma che nel suo contenuto»<sup>36</sup>.

### 3. Dalla ragione alla fede nell'orizzonte della verità-senso come *praeambulum fidei*

Come abbiamo detto all'inizio, la ragione nell'esperienza del reale, provocata dagli eventi e dalla vita con la sua drammaticità o anche con la sua ferialità, non può fare a meno di interrogarsi e cercare la verità. Essa percepisce anche che la sua ricerca oltre che dentro un dinamismo inarrestabile giunge sempre a risultati provvisori che chiedono ulteriorità. La ragione, cioè, riconosce il mistero come l'orizzonte ultimo al quale tende ma che non riesce ad esaurire. La ricerca della verità qualifica a tal punto l'uomo<sup>37</sup> che tutta la storia può essere ricondotta ad essa, e tale ricerca si declina come tentativo di dare risposta alle domande che ogni uomo porta con sé, qualunque sia il tempo e il luogo in cui egli si collochi: "chi sono, da dove vengo e dove vado"<sup>38</sup>. Questo ci dice che la ricerca della verità si configura essenzialmente come domanda di senso. Dal momento che dalla risposta a tale domanda scaturisce l'orientamento di tutta l'esistenza, essa sta realmente al fondo del nostro essere come inestirpabile; la domanda di senso, pressante e ineludibile, non definisce una ricerca qualunque ma è

---

<sup>34</sup> Cfr. *ibid.*, 491.

<sup>35</sup> Blondel precisa il concetto con queste parole: «l'azione dell'uomo trascende l'uomo; e lo sforzo supremo della sua ragione consiste nel vedere che egli non può, che non deve circoscriversi a essa. È un'attesa sincera del messia ignoto, un battesimo di desiderio che la scienza umana è impotente a provocare, perché questo stesso bisogno è un dono. La scienza può mostrarne la necessità, non può farlo nascere. In effetti se bisogna istituire una associazione reale e cooperare con Dio, come presumere di riuscirvi, senza riconoscere che Dio rimane padrone assoluto del suo dono e della sua operazione?» (*ibid.*, 491-492).

<sup>36</sup> M. ANTONELLI, *L'eucaristia nell'"Action" (1893) di Blondel*. La chiave di volta di un'apologetica filosofica, Pontificio Seminario Lombardo-Glossa, Roma-Milano 1993, 41-42.

<sup>37</sup> L'enciclica FeR definisce l'uomo colui *qui veritatem quaerit* (28) e che *ex natura sua veritatem perscrutatur* (33).

<sup>38</sup> «Un semplice sguardo alla storia antica, d'altronde, mostra con chiarezza come in diverse parti della terra, segnate da culture differenti, sorgano nello stesso tempo le domande di fondo che caratterizzano il percorso dell'esistenza umana: *chi sono? da dove vengo e dove vado? perché la presenza del male? cosa ci sarà dopo questa vita?* [...]. Sono domande che hanno la loro comune scaturigine nella richiesta di senso che da sempre urge nel cuore dell'uomo: dalla risposta a tali domande, infatti, dipende l'orientamento da imprimere all'esistenza» (FeR 1).

indirizzata verso un assoluto<sup>39</sup>, indica, cioè, il bisogno di orientare l'esistenza alla verità che protegga proprio dal nulla<sup>40</sup>.

Mi sembra molto interessante e innovativo che PF definisca la ricerca sincera del senso ultimo e della verità definitiva sull'esistenza e sul mondo un autentico "preambolo alla fede" (n. 10), perché mentre muove le persone le conduce al mistero di Dio. In tal modo la *quaestio de veritate*, declinata come domanda sul senso, diventa un "presupposto" necessario per parlare della rivelazione e della fede. Negare il senso e la sua significatività decisiva per la vita dell'uomo significa rendere in-sensata la stessa fede che non avrebbe più a cosa riferirsi e come giustificarsi, divenendo così non più plausibile, insomma, per citare Niebuhr, la risposta ad una domanda che non si pone<sup>41</sup>. Eppure noi sappiamo quanto non sia scontato oggi considerare il senso l'oggetto della ragione la quale nel postmoderno tende sempre più a considerarsi come ragione strumentale, rinunciataria sul piano della domanda sulla verità-senso.

Già FeR constatava che uno degli aspetti più rilevanti della condizione attuale è la "crisi del senso", da intendere non solo come difficoltà a trovare il senso ma anche, e forse più radicalmente, come messa in questione della sensatezza della stessa domanda di senso<sup>42</sup>. La negazione del senso, non quanto alla sua raggiungibilità ma alla significatività del darsi come domanda fondamentale, costituisce un aspetto molto problematico della dicibilità del cristianesimo nell'epoca post-moderna. Nel momento in cui la fede cristiana si "pretende" l'evento del senso, negare che il problema del senso sia il problema ultimo della vita, rende l'uomo del tutto indifferente all'evento cristiano<sup>43</sup>.

Se c'è qualcosa di assoluto nella vita è proprio il senso; «il senso – scriveva Ratzinger in *Introduzione al cristianesimo* – è il pane di cui l'uomo vive nel più profondo del suo essere uomo. Senza la parola, senza il senso, senza l'amore, egli perviene alla condizione di non-poter-più-vivere»<sup>44</sup>. E allo stesso tempo la fede si autocomprende essenzialmente in relazione all'evento dell'accadere e del darsi del senso; la fede, infatti, è la forma con cui «l'uomo coglie in modo stabile il tutto della realtà, è il dar senso senza il quale la totalità dell'uomo rimarrebbe utopia, senso che precede il calcolo e l'azione dell'uomo, senza il quale in definitiva non potrebbe né calcolare né agire, perché lo può unicamente nell'ambito di un senso che lo sostiene»<sup>45</sup>.

Se il significato della ragione è nella ricerca del senso, quello che conta non è che il senso sia "prodotto" dalla ragione ma che essa possa riconoscerlo, accoglierlo. Se la ragione rimane modernamente "misura del vero" la rivelazione sarà sempre percepita come "altra dalla ragione" nel senso di "senza ragione". Occorre invece ritrovare un'idea di ragione come "apertura alla verità" il che presuppone per la ragione una professione-ammissione di umiltà: non è essa a produrre la verità ma l'accadere della verità fa sì che la ragione si definisca come capacità di riconoscere il vero qualunque ne sia la fonte. L'umiltà della ragione (non certo l'umiliazione) è il suo riconoscersi indigente, qualcosa di simile all'affermazione pascaliana secondo la quale la ragione raggiunge il suo culmine ammettendo che sono infinite le cose

---

<sup>39</sup> «L'uomo cerca un assoluto che sia capace di dare risposta e senso a tutta la sua ricerca: qualcosa di ultimo, che si ponga come fondamento di ogni cosa. In altre parole, egli cerca una spiegazione definitiva, un valore supremo, oltre il quale non vi siano né vi possano essere interrogativi o rimandi ulteriori. Le ipotesi possono affascinare, ma non soddisfano. Viene per tutti il momento in cui, lo si ammetta o no, si ha bisogno di ancorare la propria esistenza ad una verità riconosciuta come definitiva, che dia certezza non più sottoposta al dubbio» (FeR 27).

<sup>40</sup> Cfr. FeR 33.

<sup>41</sup> «Niente è tanto incredibile quanto la risposta ad una domanda che non si pone» (R. NIEBUHR, *Il destino e la storia. Antologia degli scritti*, Rizzoli, Milano 1999, 66).

<sup>42</sup> Cfr. FeR 81.

<sup>43</sup> Perciò la questione del senso è il luogo della fede; cfr. W. KASPER, *Introduzione alle fede*, Queriniana, Brescia 1985<sup>8</sup>, 37-50 e H. VERWEYEN, *La teologia nel segno della ragione debole*, Queriniana, Brescia 2001.

<sup>44</sup> J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2003<sup>12</sup>, 65.

<sup>45</sup> *Ivi*.

che la sorpassano e che, di conseguenza, non può ergersi a misura del vero e dell'essere; così recita un celebre frammento: «l'ultimo passo della ragione sta nel riconoscere che vi è una infinità di cose che la oltrepassano: essa è ben debole cosa, se non arriva a riconoscere questo. Ché se le cose naturali la sorpassano, cosa si dovrà dire delle soprannaturali?»<sup>46</sup>.

Una ragione umile, cioè fedele alla sua identità, avvertirà l'evento della rivelazione non come estraneo ma inscritto in quella dinamica rivelativa dell'essere implicata strutturalmente dalla domanda e dall'interrogazione radicale, e allo stesso tempo l'accoglienza del dono sarà in linea di principio non altro né alternativo all'essere della ragione, poiché il dono, pur nella sua irriducibile alterità e discontinuità, si darà sempre corrispondente a ciò che la ragione è.

Di una ragione siffatta la fede non può fare a meno, anzi è in forza del suo legame intrinseco con la ragione che la fede si manifesta come credibile, distinta dall'opinione, che può prescindere dalla ragione, come pure dall'evidenza, perché la fede non è l'esito del ragionamento, ma credibile perché dotata di argomentazioni, a sostegno della sua plausibilità, che non possono che darsi sul piano della ragione<sup>47</sup>. È doveroso tuttavia ricordare che le ragioni della fede non sono il motivo per cui si crede; la fede precede le sue ragioni le quali sono sempre "dopo" la fede e ne esplicitano la sensatezza e ragionevolezza. La fede rimane l'atto con cui l'uomo, mai con le sue sole forze ma sempre sostenuto dalla grazia e dall'ispirazione divina, aderisce e accoglie il contenuto della rivelazione in forza dell'autorità di Dio che si rivela in Gesù Cristo che non si inganna né inganna; per questo non è dalla percezione dell'evidenza interna dei contenuti rivelati (*non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam*)<sup>48</sup> che sorge la fede, perché altrimenti essa si ridurrebbe a sapere, a gnosi.

Allo stesso tempo, però, poiché la fede oltre ad essere un atto che trascende le capacità native dell'uomo (quindi non *ex ratione*), è anche un atto *consentaneum rationi* (conforme alla ragione), allora non potrà mai essere *sine ratione*: in quanto atto umano libero, l'atto di fede non può essere posto dal soggetto senza che questi sia consapevole delle ragioni che rendono plausibile la decisione. Nell'esperienza autentica della fede esiste allora un'unità profonda tra l'atto con cui si crede, cioè ci si affida completamente a Dio (*fides qua creditur*), e i contenuti a cui diamo il nostro assenso (*fides quae creditur*), poiché il credere non è un generico riconoscere che Dio esiste ma "stare con il Signore"; e in quanto la fede si definisce come incontro con la persona di Gesù<sup>49</sup> da tale incontro deriva l'esigenza di comprendere le ragioni per cui si crede, e dunque la conoscenza dei contenuti di fede è essenziale per dare l'assenso di fede, per aderire pienamente con l'intelletto e la volontà a quel contenuto rivelato che la Chiesa propone. In questo senso riscoprire la fede giustamente, come insiste PF, vuol dire anche riscoprire i contenuti della fede, quel *depositum fidei* rispetto al quale non si può mai "essere pigri" (cfr. 15).

D'altro canto, se la fede non può fare a meno della ragione, anche la ragione non può non «farsi forte della fede per scoprire gli orizzonti ai quali da sola non potrebbe giungere» (FeR 67), poiché la rivelazione immette verità che oltrepassano del tutto le capacità naturali

---

<sup>46</sup> B. PASCAL, *Pensieri opuscoli e lettere*, a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1978, 582 (fr. 466).

<sup>47</sup> Si potrebbero richiamare a tal proposito alcune esemplificazioni di san Tommaso. Per esempio la q. 14 ("De Fide") del *De Veritate*. Nell'art. 2 ("Quid sit fides") l'Aquinate, discutendo la definizione di fede della lettera agli Ebrei, afferma che la fede in quanto prova (*argumentum*) si distingue dall'opinione e dal dubbio e da tutti gli abiti che non sono conoscitivi; in quanto poi prova relativa a cose che non si vedono, la fede è distinta dalla scienza e dalla intuizione dei principi. Ciò rafforza comunque l'idea che la fede risieda non nell'ambito affettivo ma in quello conoscitivo (cfr. art. 4), avendo come oggetto la verità prima, ragione per cui *fides est in cognitiva* e la sua plausibilità si declina con argomenti di ragione. Cfr. l'ed. it. del *De Veritate*: TOMMASO D'AQUINO, *Sulla verità*, a cura di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005, q. 14 "De Fide", 1055-1141.

<sup>48</sup> Cfr. *Dei Filius* (DH 3008).

<sup>49</sup> Cfr. *Deus caritas est* 1.

della ragione (cfr. FeR 76). La fede dunque come provocazione per il pensiero, anzi la “vera stella di orientamento”. Una ragione, infatti, che si definisce come ricerca della verità e del senso delle cose, non può non confrontarsi con un eventuale latore del senso. Qui risiede la “valenza speculativa della rivelazione”, per cui oggi, superati gli steccati e le separazioni, la rivelazione è tornata ad essere al centro di una ricca riflessione filosofica<sup>50</sup> in quanto produce pensiero e allarga gli orizzonti della ragione<sup>51</sup>. Proprio questo ampliamento degli orizzonti della razionalità resta per Benedetto XVI il compito prioritario e la specificità del contributo della fede cristiana al dibattito odierno<sup>52</sup>.

## Conclusione

Al di là dei contesti culturali che possono più o meno aiutare a credere, la ragione porta con sé una “fatica a credere” di carattere “strutturale” che definisce, come leggiamo in *Introduzione al cristianesimo*, lo scandalo primario della fede, una fatica che rende la fede mai un atto scontato ma sempre il risultato di una decisione<sup>53</sup>. La ragione di questa difficoltà risiede nell’abisso che esiste tra Dio e l’uomo: da un lato l’uomo come essere che “vede”, dall’altro Dio che esula l’ambito del vedere, essendo Egli per l’uomo essenzialmente invisibile; eppure Dio è anche riconosciuto non come irrealista ma come la realtà autentica, in quanto origine e sostegno di ogni altra realtà. Per questo la fede «comporta da sempre un salto su un abisso infinito vale a dire fuori dal mondo afferrabile che si presenta all’uomo»<sup>54</sup> e, dunque, come si richiamava prima, il contenuto di una decisione: la fede, infatti, non è l’adattamento spontaneo all’inclinazione dell’esistenza umana; credere significa decidere «che nel cuore stesso dell’esistenza umana c’è un punto che non può essere alimentato e sostenuto da ciò che è visibile e percettibile, ma dove si incontra l’invisibile, sicché quest’ultimo gli diviene quasi tangibile, rivelandosi come una necessità inerente alla sua esistenza stessa»<sup>55</sup>.

La fede non può sussistere senza la grazia che sostiene la decisione della libertà con cui si aderisce a Dio che si rivela, nella plausibilità riconosciuta di un atto che la ragione garantisce come umano e dunque tale che “ne valga la pena”. Proprio perché, per quello che spetta all’uomo, è alla ragione che tocca rendere possibile e “raccomandabile” l’atto di fede, l’essere facilitati o ostacolati a credere dipende sempre da quale idea di ragione abbiamo e quale ruolo le riconosciamo. Alcuni vedono nella contemporaneità postmoderna un *kairos* unico per la fede cristiana, altri la considerano un tempo che rende più problematico credere. In un’epoca di forza della religione (l’ambiguo ritorno del sacro) e debolezza della ragione e della fede, però, si continua comunque a credere; nel 1996 l’allora card. Ratzinger si chiedeva: «come mai la fede ha ancora in assoluto una sua possibilità di successo?». Rispondendo egli riconosceva che l’inevitabilità della fede dipende dal fatto che «essa trova corrispondenza nella natura dell’uomo»; e concludeva: «nell’uomo vi è un’inevitabile aspirazione

---

<sup>50</sup> Si pensi a quella che è stata definita come la svolta teologica della fenomenologia in autori come Marion o Henry. Cf a tal proposito C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in J.-L. Marion, M. Henry e J.-L. Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004.

<sup>51</sup> Cfr. FeR 14-15.

<sup>52</sup> Si veda la conclusione della *lectio magistralis* di Ratisbona: «L’occidente, da molto tempo, è minacciato da questa avversione contro gli interrogativi fondamentali della sua ragione, e così potrebbe subire solo un grande danno. Il coraggio di aprirsi all’ampiezza della ragione, non il rifiuto della sua grandezza – è questo il programma con cui una teologia impegnata nella riflessione sulla fede biblica, entra nella disputa del tempo presente» (BENEDETTO XVI, «Fede ragione e universalità. Ricordi e riflessioni», in ID., *Chi crede non è mai solo. Viaggio in Baviera. Tutte le parole del Papa*, Cantagalli, Siena 2006, 30).

<sup>53</sup> «Si potrebbe persino dire che il credente è un ateo che ogni giorno si sforza di cominciare a credere» (CEI, *Lettera ai cercatori di Dio*, Paoline, Milano 2009, 37).

<sup>54</sup> J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, cit., 44.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 43.

nostalgica verso l'infinito. Nessuna delle risposte che si sono cercate è sufficiente; solo il Dio che si è reso finito, per lacerare la nostra finitezza e condurla all'ampiezza della sua infinità, è in grado di venire incontro alle domande del nostro essere. Perciò anche oggi la fede cristiana tornerà a trovare l'uomo»<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2005, 143. Leggiamo in PF: «La gioia dell'amore, la risposta al dramma della sofferenza e del dolore, la forza del perdono davanti all'offesa ricevuta e la vittoria della vita dinanzi al vuoto della morte, tutto trova compimento nel mistero della sua Incarnazione, del suo farsi uomo, del condividere con noi la debolezza umana per trasformarla con la potenza della sua Risurrezione» (13).