

Parrocchia di san Simpliciano – Quattro incontri di catechesi su

Fede e ragione, oppure fede e sapere?

Una questione posta male

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2013

Schede

1. La fede come assenso a una <i>dottrina</i>: origine di un'idea e suoi limiti.....	3
2. La fede e l'avvento della scienza: fine della visione religiosa del mondo	7
Istruzione preliminare	7
Scienza e visione del mondo	7
Scienze biologiche e della biomedicina	8
Sapere scientifico e fuga dalla libertà	8
La questione vera: scienza e coscienza	9
Il non senso, la tecnica e il mercato	9
3. Fede e autonomia della ragione: la polemica contro la cultura laica	11
Il binomio ragione/fede: le radici politiche	11
Ragione laica e guerre di religione.....	12
«Come se Dio non ci fosse».....	12
Laïcité versus religious freedom	13
Libertà religiosa e responsabilità sociale	14
4. Fede e cultura: può la civiltà cancellare Dio?.....	15
La nascita dell'idea di cultura	15
La chiesa cattolica e la nuova cultura.....	15
La distanza tra cultura e coscienza.....	16
Differenza tra senso e verità.....	16
La cultura e la nuova immagine dell'uomo.....	16
Gli interrogativi elusi	16
Compiti della intelligenza cristiana.....	17

Parrocchia di san Smpliciano – Quattro incontri di catechesi su

Fede e ragione, oppure fede e sapere?

Una questione posta male

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2013

Testo

1. La fede come assenso a una <i>dottrina</i>: origine di un'idea e suoi limiti.....	18
2. La fede e l'avvento della scienza: fine della visione religiosa del mondo	28
Istruzione preliminare	29
Scienza e visione del mondo	30
Scienze biologiche e della biomedicina	31
Sapere scientifico e fuga dalla libertà	32
La questione vera: la scienza abbandona la coscienza	34
Il non senso, la tecnica e il mercato	35
3. Fede e autonomia della ragione: la polemica contro la cultura laica	37
Il binomio ragione/fede: le radici politiche	37
La ragione laica e le guerre di religione	40
«Come se Dio non ci fosse».....	42
Laicità versus religious freedom	43
Libertà religiosa e responsabilità sociale	44
4. Fede e cultura: può la civiltà cancellare Dio?.....	47
La nascita dell'idea di cultura	48
La prima frattura tra cultura e coscienza	48
La chiesa cattolica e la nuova cultura.....	49
La seconda frattura tra cultura e coscienza	50
La differenza tra senso e verità	50
La cultura e la nuova immagine dell'uomo.....	51
Dalla filosofia alle nuove scienze	51
Gli interrogativi elusi	52
Nuovi compiti per l'intelligenza cristiana	55

Parrocchia di san Simpliciano – Quattro incontri di catechesi su

Fede e ragione, oppure fede e sapere?

Una questione posta male

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2013

1. La fede come assenso a una *dottrina*: origine di un'idea e suoi limiti

Lettura iniziale

«La mia dottrina non è mia, ma di colui che mi ha mandato. Chi vuol fare la sua volontà, conoscerà se questa dottrina viene da Dio, o se io parlo da me stesso. (Gv 7, 17)

*La mia dottrina – dice Gesù – non è mia, ma di colui che mi ha mandato. Chi dice di non aver capito, ascolti un consiglio. Al momento di rivelare una verità così importante e profonda, Cristo Signore si rese conto che non tutti l'avrebbero capita, perciò subito aggiunse un consiglio. Vuoi capire? Credi. Dio infatti per mezzo del profeta ha detto: *Se non crederete, non capirete*. A questo principio di riferisce il Signore, quando poi dice: *Se qualcuno vuol fare la volontà di lui, conoscerà se questa dottrina è da Dio, o se io parlo da me stesso. [...] L'intelligenza è il frutto della fede. Non cercare dunque di capire per credere, ma credi per capire; perché se non crederete, non capirete. Sicché, dopo averti consigliato, per capire, l'obbedienza della fede, e avendoti fatto osservare che lo stesso Signore Gesù Cristo nelle parole che seguono dà questo medesimo consiglio, vediamo che dice: Se qualcuno vuol fare la volontà di lui, conoscerà se questa dottrina**

SAN'AGOSTINO, *Trattato 29 sul vangelo di Giovanni*, n. 6

«Fede e ragione»: è la formula concisa che riassume il confronto, polemico, della fede cattolica con la cultura moderna. La *ragione* designa il pensiero critico; la *fede* invece è assimilata al pregiudizio e alla conservazione.

Nella lingua pubblica, di fede si parla quasi soltanto per metterla a confronto con la ragione. Davvero la fede si oppone alla ragione (laici), o la supera senza opporsi (cattolici)? Dopo una breve stagione tradizionalista, il cattolicesimo ha adottato la tesi dei due ordini di conoscenza: ragione e fede, naturale e soprannaturale.

(distinguere tra tradizionalismo dell'Ottocento e neo tradizionalismo dopo il Vaticano II)

Le tesi tradizionaliste mettono in evidenza problemi obiettivi sottesi all'aggiornamento del Vaticano II, che paiono irrisolti. La tradizione è mediazione essenziale per accedere alla verità della rivelazione; ma è mediazione, e non 'fonte'; attraverso di essa occorre accedere a una verità che sta oltre.

La tradizione è mediazione essenziale anche per accedere alle verità di ragione, alla verità dell'umano in genere. In tal caso la tradizione è quella della cultura antropologica. Non è vero che la ragione possa conoscere il senso di tutte le cose, e soprattutto il valore morale dell'agire. In tal senso la protesta tradizionalista contro l'illuminismo ha ragione.

Lo scorporo di due ordini di conoscenza. fede e ragione, non convince. Non c'è conoscenza della pura ragione; alla radice del sapere c'è sempre l'esperienza, la memoria, la cultura. Il sapere credente non nasce dal consenso a una parola; la fede nel vangelo di Gesù genera essa stessa un sapere di tutte le cose, grazie a una cultura, a tradizioni di senso che la fede riprende. La fede presiede a una ripresa del sapere offerto dalla tradizione culturale. La formula di Agostino – *Credo, ut intelligam* – allude appunto a questo fatto; si può capire soltanto quello che in prima battuta è stato creduto.

* * *

Si pensa di solito che ci sarebbero verità subito a tutti note, e verità non evidenti, rivelate dal cielo, conosciute soltanto per fede. Le prime sarebbero quelle della ragione; le seconde quelle accessibili per la testimonianza di altri. Queste non potrebbero essere imposte al consenso di tutti; crederci dipende dalla decisione.

La vita comune ha bisogno di verità condivise; esse non possono essere quelle legate alla fede, ma soltanto quelle raccomandate dalla ragione; in esse dovrebbe essere cercato il fondamento della vita comune.

Di contro a questi principi occorre riconoscere:

- a) che non esiste alcuna verità nota alla sola ragione;
- b) che la fede non è soltanto una possibilità, ma una necessità; vivere non è possibile se non credendo.
- c) La fede necessaria alla vita (fede-1) si realizza in prima battuta a monte rispetto alla scelta consapevole e libera, grazie a un'evidenza che pare lì per lì indubitabile. Soltanto in seconda battuta la fede iniziale appare legata a una scelta libera. Quando la prima fede indeliberata è confermata dalla scelta libera, oltre il momento del dubbio, si realizza la fede-2.

La fede-2 si riferisce a una verità che non è altra da quella oggetto della fede-1; e tuttavia la scelta libera 'sublima' la prima verità della vita. Un'illustrazione suggestiva offrono le parole di Mosè:

Egli dunque ti ha umiliato, ti ha fatto provare la fame, poi ti ha nutrito di manna, che tu non conoscevi e che i tuoi padri non avevano mai conosciuto, per farti capire che l'uomo non vive soltanto di pane, ma che l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore. (Dt 8,3)

Solo la fede-2 nutre la vita per sempre; essa è possibile grazie alla prima esperienza della manna; che fa capire la parola. La verità della fede-2 non può essere definita mediante le parole; non può essere ridotta a proposizioni. Essa ha un senso istituito attraverso il primo cammino della vita, dunque attraverso la fede-1. Ad essa occorre sempre da capo tornare, per intendere il senso delle formule della fede; non ci si può limitare alle formule. La trasformazione della fede viva in un prontuario di formule è assai facile (esempi).

* * *

La reticenza di Gesù di fronte alla fede che nasce dai segni, o rispettivamente davanti alla fede che si racchiude in formule verbali ("Tu sei il Messia") si capisce appunto alla luce della necessità di realizzare sempre da capo il passaggio dalla fede-1 alla fede-2, dai segni ai significati (esempio del segno dei pani).

* * *

L'immagine della verità della fede come dottrina, verità ridotta a una serie di affermazioni, si afferma in maniera precisa con la nascita della *schola* medievale: la *sacra doctrina* diventa un sistema di affermazioni, che presumono di dire la verità cristiana pur senza fede. La polemica dei monaci contro i dialettici nel XII secolo illustra questo aspetto problematico della dottrina.

La polemica si prolunga nella *devotio moderna*, bene rappresentata dall'*Imitazione di Cristo*. Classico è questo testo, subito nel Cap. 1 del Primo Libro:

Ma accade che molta gente trae un ben scarso desiderio del Vangelo dall'averlo anche più volte ascoltato, perché è priva del senso di Cristo. Invece, chi vuole comprendere pienamente e gustare le parole di Cristo deve fare in modo che tutta la sua vita si modelli su Cristo. Che ti serve saper discutere profondamente della Trinità, se non sei umile, e perciò alla Trinità tu dispiaci? Invero, non sono le profonde dissertazioni che fanno santo e giusto l'uomo; ma è la vita virtuosa che lo rende caro a Dio. Preferisco sentire nel cuore la compunzione che saperla definire.

Fino ad oggi è facile la polemica degli "spirituali" contro la teologia e il suo intellettualismo; anche troppo facile. L'intelligenza non può e non deve certo essere disprezzata quando si tratti della fede; ma essa non è garantita dalla definizione del concetto; è resa possibile solo a procedere dalla pratica della parola. Soltanto in seconda battuta ha ragion d'essere, in ordine alla comprensione della, anche la definizione del concetto, il lavoro della ragione. Occorre appunto precisare quale sia questo posto e impedire che esso usurpi il posto della virtù teologale della sapienza.

Il rischio che la teologia scolastica diventi una questione di parole è bene descritta dal Catechismo della Chiesa Cattolica, dove tratta dell'atto della fede:

Noi non crediamo in alcune formule, ma nelle realtà che esse esprimono e che la fede ci permette di "toccare". "L'atto (di fede) del credente non si ferma all'enunciato, ma raggiunge la realtà (enunciata)". Tuttavia, queste realtà noi le accostiamo con l'aiuto delle formulazioni della fede. Esse ci permettono di esprimere e di trasmettere la fede, di celebrarla in comunità, di assimilarla e di viverne sempre più intensamente. (n. 170)

L'atto della fede non termina all'enunciato, ma alla cosa; gli enunciati servono a realizzare la conoscenza pratica delle cose, non la sostituiscono.

Il rischio di reificare l'asserto è alimentato dalla fisionomia complessiva della teologia scolastica, che procede dal libro, dalle *auctoritates*, e non dalla pratica della vita cristiana. Alano di Lilla espressamente dice che «l'autorità ha il naso di cera e per ciò può essere piegato in diverse direzioni». Il monaco legge l'*auctoritas* in coro, nel contesto della celebrazione e della preghiera; prolunga la lettura (*lectio*) con la meditazione, l'orazione e la contemplazione; appare meno esposto al rischio di fraintendimento rispetto a quanto non accada al *magister*, che iscrive invece l'*auctoritas* entro una cornice di discorso che le è estranea.

* * *

Una chiara illustrazione della concezione della rivelazione come dottrina offre il pensiero di Tommaso. Alla domanda se la *sacra dottrina* sia una scienza risponde:

Certamente è una scienza. Occorre però considerare che c'è un duplice genere di scienze: alcune scienze procedono da principi noti grazie al lume naturale dell'intelletto, come l'aritmetica, la geometria, e altre scienze simili. Altre scienze procedono invece da principi noti grazie alla luce di una scienza superiore; la prospettiva procede da principi che sono notificati dalla geometria, e la musica procede da principi noti grazie all'aritmetica. In modo analogo la sacra dottrina è una scienza, che procede dai principi noti alla luce di una scienza superiore, che la scienza di Dio e dei beati. E come la musica crede ai principi consegnati dal matematico, così la dottrina crede ai principi rivelati da Dio. (1a, 1, 2c)

Una delle obiezioni che Tommaso si pone è quella che ricorda come la scienza sia solo delle verità universali, mentre la sacra dottrina dice di una storia; e risponde:

Di realtà singolari si dice nella sacra dottrina, non quasi che di esse principalmente si tratti, ma esse sono introdotte talora come esempi di vita, così nelle scienze morali; talora anche per mostrare l'autorità degli uomini mediante i quali viene a noi la rivelazione divina, sulla quale è basata la sacra Scrittura o sacra dottrina. (1a, 1, 2, ad 2m).

Non potrebbe essere più chiara la negazione di un'evidenza indubitabile: la rivelazione cristiana non è prima di tutto un insegnamento, ma una storia:

Questa economia della Rivelazione comprende eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, mentre le parole proclamano le opere e illustrano il mistero in esse contenuto. La profonda verità, poi, che questa Rivelazione manifesta su Dio e sulla salvezza degli uomini, risplende per noi in Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta intera la Rivelazione. (*Dei Verbum*, 2)

Parrocchia di san Simpliciano – Quattro incontri di catechesi su

Fede e ragione, oppure fede e sapere?

Una questione posta male

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2013

2. La fede e l'avvento della scienza: fine della visione religiosa del mondo

Io, Qoèlet, sono stato re d'Israele in Gerusalemme. Mi sono proposto di ricercare e investigare con saggezza tutto ciò che si fa sotto il cielo. E' questa una occupazione penosa che Dio ha imposto agli uomini, perché in essa fatichino. Ho visto tutte le cose che si fanno sotto il sole ed ecco tutto è vanità e un inseguire il vento. Ciò che è storto non si può raddrizzare e quel che manca non si può contare. Pensavo e dicevo fra me: «Ecco, io ho avuto una sapienza superiore e più vasta di quella che ebbero quanti regnarono prima di me in Gerusalemme. La mia mente ha curato molto la sapienza e la scienza». Ho deciso allora di conoscere la sapienza e la scienza, come anche la stoltezza e la follia, e ho compreso che anche questo è un inseguire il vento, perché molta sapienza, molto affanno; chi accresce il sapere, aumenta il dolore. [...] Ho concluso che non c'è nulla di meglio per essi, che godere e agire bene nella loro vita; ma che un uomo mangi, beva e goda del suo lavoro è un dono di Dio. Riconosco che qualunque cosa Dio fa è immutabile; non c'è nulla da aggiungere, nulla da togliere. Dio agisce così perché si abbia timore di lui. (Qoèlet 1, 12-18; 3, 12-14)

Istruzione preliminare

Il momento maggiore della frattura tra fede e sapere in epoca moderna è parso essere quello determinato dalla nascita delle scienze. Il caso clamoroso è stato quello di Galileo. A distanza di quattro secoli può sembrare che le agitazioni suscitate dalla rivoluzione copernicana nella visione del mondo siano state eccessive. Ma, quando si considerino le cose con più attenzione, si deve riconoscere che l'avvento delle nuove forme del sapere ha posto effettivamente le premesse per un conflitto profondo tra fede e sapere.

Nel 1992 Giovanni Paolo II, recependo i risultati Commissione di Studio incaricata di rivedere il processo a Galileo e la condanna del 1633, ha "riabilitato" Galileo. Ha però espressamente distinto una questione minore posta dall'*affaire* Galileo da una questione maggiore. Quella minore è l'apparente contraddizione tra la tesi copernicana e affermazioni della Bibbia; quella maggiore è invece la fine della visione religiosa del mondo, o il suo *disincanto* ad opera delle scienze.

Scienza e visione del mondo

L'espressione *disincanto* è di Max Weber, non a caso fautore del progetto scientifico di "sociologia comprendente": sussiste un nesso stretto tra legami sociali e significato di tutte le cose, che è come dire visione del mondo. Appare ingenuo pensare che la conoscenza di tutte le cose sia garantita dalla ragione a monte del rapporto sociale; la conoscenza del senso di tutte le cose si realizza attraverso le forme dello scambio sociale. Ora sul processo di scambio, e quindi sulla *costruzione*

sociale del mondo, l'avvento della scienza incide profondamente. La progressiva signoria della scienza opera in una direzione precisa, la riduzione il mondo a repertorio di materiali per l'iniziativa tecnica dell'uomo. Questo appunto è il *disincanto* del mondo.

La *visione del mondo* è il nostro modo di percepire il *senso* di tutte le cose. La categoria di *sensò*, divenuta di impiego assai frequente, non è mai stata mai oggetto di chiarificazione nella tradizione del pensiero. Soltanto nel Novecento la nozione di *sensò* sale al centro della ricerca filosofica; ogni sapere appare *ermeneutico*, volto cioè all'interpretazione del senso. Le questioni relative al *sensò* s'impongono a misura in cui la percezione immediata di esso diventa meno ovvia. La crescente incidenza dell'artificio nel rapporto tra uomo e natura, e quindi anche nel rapporto tra uomo e uomo, mostra quanto poco *naturale* sia il senso.

Scienze biologiche e della biomedicina

Illustrazione efficace del nesso che lega crescente intervento dell'artificio e rischio di evaporazione del senso offre il campo della biomedicina. La medicina recente è caratterizzata dal crescente intervento di tecnologie che intervengono sulla dinamica dei processi biologici. Ma tali processi nell'uomo non sono mai solo biologici; attraverso la parola e il rapporto sociale in genere è propiziata la percezione del loro senso, e cioè del loro profilo davvero umano. La trattazione biomedica minaccia di pregiudicarne tale percezione.

Pensiamo a titolo di esempio all'invecchiamento, più in generale alla malattia: due esperienze di indubbio e assai denso rilievo morale, ma che oggi appaiono decisamente medicalizzate, consegnate cioè alla competenza esclusiva dell'istituzione clinica.

L'esempio più clamoroso è quello offerto dal processo di generazione. Che cosa vuol dire generare di più rispetto al semplice produrre un bambino? Oggi un figlio può essere facilmente *fabbricato*. Quello che nasce, tuttavia, non è un prodotto, ma un *figlio*. Che vuol dire figlio? Che senso ha la generazione per chi genera, e per chi nasce? La domanda non è mai stata posta prima; un tempo però aveva risposta ad opera del costume; ed era risposta profondamente segnata dalla fede cristiana. La medicalizzazione del processo di generazione propizia la rimozione sociale di tutte le questioni relative al senso; esse sono consegnate alla competenza esclusiva dei singoli, che boccheggiano.

Sapere scientifico e fuga dalla libertà

Il conflitto tra fede e scienza fino ad oggi si prolunga, ma non si gioca più sulle tribune pubbliche, ma entro gli spazi segreti della coscienza individuale. Le forme pubbliche del dibattito sono alimentate soltanto da interventi ecclesiastici, che si riferiscono alla disciplina giuridica e appaiono remoti dal riferimento puntuale al punto di vista della coscienza individuale. Il conflitto ideologico rimuove il problema civile serio, quello della distanza tra cultura e coscienza. L'egemonia della scienza alimenta la frattura tra cultura e coscienza.

Il conflitto tra fede e scienza non si riferisce alle affermazioni rispettive, ma agli occhi; ci sono occhi della fede e occhi della scienza; il rischio è che ormai rimangano soltanto gli occhi della scienza. Il singolo magari ancora crede in Dio Creatore del cielo e della terra, ma non lo "vede"; quel che vede è ormai soltanto quel che la scienza insegna a vedere. La scienza infatti «regna su di noi e neppure un analfabeta si salva dal suo dominio, giacché impara a convivere con innumerevoli cose che son nate dotte».

Secondo tradizioni attendibili s'è incominciato nel sedicesimo secolo, un periodo di fortissimo movimento spirituale, a non più sforzarsi di penetrare i segreti della natura, com'era successo fino allora in due millenni di speculazione religiosa e filosofica, bensì ad accontentarsi di esplorarne la superficie, in un modo che non si può fare a meno di chiamare superficiale. Il grande Galileo Galilei ad esempio, il primo nome che sempre si cita a questo proposito, tolse di mezzo il problema: per

quale causa intrinseca la natura abbia orrore degli spazi vuoti, così da obbligare un corpo che cade ad attraversare spazi su spazi, finché esso giunge su un terreno solido; e s'accontentò di una constatazione molto più volgare: stabilì semplicemente la velocità di quel corpo che cade, la via che percorre, il tempo che impiega, e l'accelerazione della caduta. [...] La Chiesa cattolica ha commesso un grave errore minacciando di morte un tal uomo e costringendolo alla ritrattazione invece di ammazzarlo senza tanti complimenti; perché il suo modo di considerare le cose, e quello dei suoi simili, ha poi dato origine – in brevissimo tempo, se usiamo le misure della storia – agli orari ferroviari, alle macchine utensili, alla psicologia fisiologica e alla corruzione morale del tempo presente, e ormai non può più porvi rimedio.

L'attrattiva di un sapere *oggettivo*, che non coinvolga il soggetto, *sine ira et studio*, e dunque anche di un' *ethica more geometrico demonstrata* (Spinoza) è facile da intuire; ma quel sapere è impossibile; affidarsi ad esso equivale ad arrendersi al non senso.

La questione vera: scienza e coscienza

Il confronto più urgente, e più difficile, non è quello tra le diverse scienze, ma quello tra sapere delle scienze e sapere della coscienza; questo secondo è un sapere 'condannato' alla fede. Il teologo stesso, molto prima che con le scienze, dovrebbe dialogare con l'uomo comune, che non è "scienziato", ma è malato di scientismo, perché abita in un mondo tutto fatto di cose che nascono scientifiche.

Occorre distinguere tra scienza e mentalità scientifica. A meno di operare tale distinzione il pericolo diventa il rifiuto pregiudiziale della scienza; o magari la tentazione di progettare una rivoluzione del sapere scientifico, come quello che fu progettato negli anni settanta dal pensiero ecologista. Non sono da rifare le scienze. Occorre invece affrontare un interrogativo a lungo rimosso: qual è il significato della scienza? Il significato delle scienze consiste nella loro modo di incidere sulla coscienza che l'uomo ha di sé stesso e di tutte le cose; dunque sulla sua visione del mondo. M. Heidegger sottolinea che il significato della scienza non è un problema scientifico..

A prima vista pare che della scienza non si possa dire che bene. La diffusa pubblicistica (o pubblicitaria) continua a celebrare la scienza come sapere non solo *vero*, ma *meritorio*; tra tutti i saperi non ce n'è un altro che procuri maggiori benefici all'uomo. Essa dilata i confini del possibile, di ciò che è praticamente possibile. Tanto essa fa in quanto ha la fisionomia radicale di un saper come si fa. E d'altra parte, non impone alcun fare ad alcuno; soltanto dispone le condizioni perché si possa fare.

Ma il prezzo del suo progresso è la sospensione della domanda sul senso di tutte le cose. Non solo non si cura del *senso*, ma pregiudica la percezione di esso.

Il non senso, la tecnica e il mercato

Il non senso, che minaccia la vita nei paesi occidentali, è da attribuire alle forme complessive che assume la vita comune, non certo ai filosofi. Le nuove forme della vita civile, d'altra parte, per una parte cospicua dipendono dalla scienza e dalla tecnica sua figlia legittima. Per altra parte, dipendono dall'economia, e cioè dal rilievo egemonico che lo scambio mercantile ha assunto nella vita civile tutta; il primato del mercato sanziona la separazione tra scambio reale (*cose*, beni e servizi) e scambio simbolico (*significati*); la separazione alimenta l'estenuazione dei significati. Tra primato del mercato e della tecnica il nesso è stretto.

Il salmo descrive lo smarrimento dell'uomo sotto gli spazi infiniti del cielo:

*Se guardo il tuo cielo, opera delle tue dita,
la luna e le stelle che tu hai fissate,
che cosa è l'uomo perché te ne ricordi*

e il figlio dell'uomo perché te ne curi? (Sal 8, 4-5)

Da esso l'uomo è riscattato dall'evidenza delle cose prossime, che parlano della cura di Dio per lui:

*Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli,
di gloria e di onore lo hai coronato:
gli hai dato potere sulle opere delle tue mani,
tutto hai posto sotto i suoi piedi. (Sal 8, 6-7)*

La soggezione sorprendente delle creature al *bisogno* dell'uomo, o al suo *desiderio* di vivere, è documento della cura di Dio. La nostra vita appare fin dall'inizio possibile e grata unicamente grazie alla sorprendente prossimità di tutte le cose. Soprattutto, grazie alla sorprendente prossimità di *altri* alla nostra vita: pensiamo alla prossimità di uomo e donna, di madre e figlio, dei fratelli. Ma questi rapporti paiono ormai cancellati dall'interesse della cultura comune. A tale rimozione il sapere della fede deve porre rimedio.

Parrocchia di san Simpliciano – Quattro incontri di catechesi su

Fede e ragione, oppure fede e sapere?

Una questione posta male

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2013

3. Fede e autonomia della ragione: la polemica contro la cultura laica

Il binomio ragione/fede: le radici politiche

Il distacco della città terrena dall'egemonia ecclesiastica alimenta la necessità di una verità umana e/o razionale quale fondamento della vita comune.

La verità è identificata in termini di *legge naturale*, raccomandata dalla ragione, suscettibile d'essere riconosciuta da tutti, anche se Dio non ci fosse. Nel XVII secolo fu formulato anche il progetto di un assetto *laico* della città; oltre che dal cosmo, Dio è cacciato anche dalla *polis*. Allora è ancora soltanto un progetto. La secolarizzazione effettiva della vita comune dovrà attendere per realizzarsi tre secoli circa.

La Chiesa cattolica inizialmente si oppone. Poi accetta in termini suoi il principio della laicità politica: la legge naturale, e non il vangelo, è alla base della vita civile (cenno alla diversità delle chiese protestanti).

I contrasti con la cultura liberale rimangono; non riferiti alla fede, ma alla ragione *recta ratio* opposta alla *ratio* soggettivistica moderna.

a) Il *diritto naturale* nella visione cattolica (soprattutto del magistero pontificio) ha la figura del rapporto giusto tra gli umani; mentre nella concezione moderna e liberale è il complesso dei diritti dell'uomo, delle attese soggettive del singolo meritevoli di tutela legale.

b) Il diritto naturale nel magistero cattolico non è deciso dalle maggioranze parlamentari; la verità della legge naturale è (stranamente) fissata autorevolmente dal magistero, interprete autentico della ragione.

Il credito accordato alla ragione in materia di giustizia (di morale), quasi rappresenti un ordine di verità distinto rispetto a quello della fede, è il riflesso del confronto con la cultura liberale e laica moderna.

Lo schema dei due ordini (ragione e fede, natura e grazia) è falso in linea di principio. Poteva tuttavia apparire plausibile fino a che il costume suppliva al difetto della ragione. Dissolta l'univocità del costume, quello schema appare decisamente poco plausibile. La conoscenza morale ha un'essenziale mediazione storica e culturale. Su questo sfondo si può intendere il contributo che la religione dà alla vita di un popolo.

a) La coscienza morale ha una storia, non è una facoltà "naturale", al modo in cui dice Kant (due cose riempiono di meraviglia, cielo stellato e coscienza morale). Freud ci ha insegnato che la coscienza morale passa per il rapporto con mamma e papà. L'interpretazione del giudizio morale come giudizio di ragione non va più bene. Eppure:

La verità circa il bene morale, dichiarata nella legge della ragione, è riconosciuta praticamente e concretamente dal giudizio della coscienza, il quale porta ad assumere la responsabilità del bene compiuto e del male commesso: se l'uomo commette il male, il giusto giudizio della sua coscienza rimane in lui testimone della verità universale del bene, come della malizia della sua scelta particolare. (*Veritatis splendor*, n. 61)

b) La mediazione storica della coscienza morale si riferisce poi alla *cultura*, intesa nella nuova accezione antropologica.

Che cos'è *cultura*? Il complesso delle forme simboliche attraverso le quali i significati elementari della vita trovano oggettivazione nelle forme della vita comune, e sono in tal modo acquisiti alla coscienza comune.

La ripresa soggettiva dei significati del vivere definiti dalla cultura non è tautologica. Il singolo non si limita ad applicare verità generali alla sua situazione. La ripresa interpreta e rinnova i significati comuni. Attraverso le singole realizzazioni il modello generale trova determinazione, si incrementa nel tempo, oppure si logora. In questa prospettiva occorre intendere il concorso della fede all'incremento della cultura.

Non dunque due ordini, la fede e la ragione, ciascuno dei quali avrebbe le sue verità; ma due forme distinte nelle quali l'identico è attestato.

La stagione presente, segnata da una vistosa crisi di civiltà, impone ai cristiani, alla Chiesa, alla società tutta un approfondimento riflesso del senso della cultura e delle sue dinamiche. La tradizione cristiana è apparsa come sospesa nella stagione illuminista, ad opera dei *philosophes*. Un tratto caratteristico della stagione moderna è il crescente rilievo degli *intellettuali* nella vita comune. La loro voce ha il potere di segnare la trasformazione dei modi di sentire comuni. L'intelligenza cristiana il sapere della fede – ha responsabilità grandi a tale riguardo.

Ragione laica e guerre di religione

La ragione (politica) moderna nasce per esorcizzare:

- a) la violenza del potere teocratico (sacro romano impero), che per altro finisce con la fine dell'impero.
- b) la violenza della religione dei singoli (vedi il principio *cuius regio eius religio*, strumento per ridurre le probabilità di conflitto.
- c) la violenza delle guerre di religione.

«Come se Dio non ci fosse»

Agli inconvenienti derivanti dalla sanzione religiosa del potere politico i filosofi pensarono si rimediassero mediante la *laicità* politica. La formulazione più tempestiva e radicale è quella proposta dalla nota formula di Grozio (*De jure belli ac pacis*, 1625), che definisce il diritto naturale come

...un dettato della retta ragione che indica come a una certa azione, secondo che essa sia o meno conforme alla stessa natura razionale, compete una condanna morale o una necessità morale, e che di conseguenza tale azione è vietata o prescritta da Dio, autore della natura.

L'evidenza razionale esonera, non soltanto dalle fedi, ma in genere dalla memoria, dalla cultura, da qualsiasi mediazione storica dell'evidenza etica. Si può capire come l'ideale della ragione laica apparisse attraente in un tempo in cui i conflitti confessionali apparivano tanto pretestuosi. Ma la pretesa evidenza 'razionale' era in realtà frutto di sedici secoli di storia cristiana.

La concezione razionalistica del diritto naturale alimenta il passaggio da una concezione oggettiva a una soggettiva del diritto. Diritto non è più la figura dei rapporti giusti, ma la tutela ad opera del potere legittimo che esige la libertà del singolo.

Il successivo passaggio dai diritti di libertà (di prima generazione) ai diritti sociali (“di seconda generazione”), comporta un’ulteriore indeterminazione dell’idea di diritto, e la crescente evidenza dell’impossibilità di garantirlo.

L’estenuazione dell’idea di diritto evidenzia la necessità di staccarsi dal formalismo della ragione, che rivendica a monte del confronto con la realtà; quindi la necessità di procedere dalla considerazione dei processi storico sociali effettivi per definire che cos’è giusto.

Se si riconosce che il riferimento alle forme effettive del rapporto umano è indispensabile per sapere quel che è giusto è disposto insieme lo spazio per riconoscere il rilievo che possono avere le forme religiose della coscienza per istituire il rapporto sociale. Il progetto di azzerare il disturbo che il dissenso religioso può assumere nella vita sociale mediante la pretesa laicità lascia la vita comune senza criteri per provvedere alle forme effettive dello scambio sociale.

Di fatto questo sta accadendo nelle società europee, e in Francia e Italia in particolare. La singolarità del caso europeo è evidenziata dal confronto con il Nuovo Mondo, e gli USA in specie.

Laïcité versus religious freedom

In Europa i legami sociali sono rappresentati quasi fossero laici, immuni da ogni referenza religiosa. La possibilità che uno creda è prevista; al singolo è garantita la libertà di scegliere; ma la sua scelta dev’essere rigorosamente privata, rispettosa dei legami sociali vincolanti, che non suppongono alcuna sanzione religiosa.

Tale rappresentazione appare censoria; non descrive la realtà effettiva; pregiudica la comprensione della transizione presente. La coscienza cristiana al presente conosce in effetti un’innegabile difficoltà a divenire principio di sapere circa la realtà sociale e i compiti che essa propone. Ma tale difficoltà è di ogni coscienza. È ragionevole pensare che sussista un nesso stretto tra problemi proposti alla Chiesa e problemi posti alla società tutta per rapporto alla coscienza del singolo.

Il modello teorico che postula la separazione tra cristianesimo e civiltà, tra fede e cultura, quindi anche tra giustizia del regno e giustizia civile, corrisponde nelle linee di fondo al progetto francese di *laïcité*. Esso persegue l’obiettivo dell’assoluta privatizzazione della religione, della sua scomparsa dallo spazio pubblico.

Il modello americano della *religious freedom* riconosce dignità pubblica all’esperienza religiosa; chiede alle religioni di valere come riserve di senso, che impediscano la statalizzazione dello spazio pubblico. La sovranità” delle istituzioni politiche è infatti considerata come una minaccia alla democrazia; le istituzioni non possono valere quali istanze supreme della vita civile.

La libertà religiosa è riconosciuta da entrambi i modelli, ma con aspetti diverse. Nella prospettiva della *laïcité* comporta il diritto di aderire interiormente a determinate credenze, di professare tale adesione con parole e pratiche culturali, senza però che mai queste contaminino lo spazio pubblico. La *religious freedom* invece vede la libertà religiosa estesa quanto l’agire sociale e il confronto pubblico. L’agire può sempre cercare il suo fondamento nell’esperienza religiosa (*in God we trust*); la circostanza non è avvertita come minacciosa della libertà pubblica; le manifestazioni dei singoli concorrono a generare lo spazio pubblico della scelta.

Per la *laïcité* francese la libertà religiosa è un caso particolare della generale libertà di coscienza; per la *religious freedom* americana invece la libertà religiosa è una delle condizioni che concorrono a garantire lo spazio pubblico per la libertà di coscienza.

Il modello della *laïcité* si spiega sullo sfondo della polemica contro il *sacro romano impero*; l’enfasi sul carattere laico della giustizia è alimentata dal timore che riconoscere un debito della giustizia nei confronti della religione autorizzi invadenze pubbliche delle chiese.

L’ideale della laicità ha potuto avvantaggiarsi per lungo tempo del consenso sociale garantito dall’*ethos* condiviso, che disponeva a ritenere evidenza di ragione o di natura criteri di valore in

realtà raccomandati alla coscienza dei singoli dal costume. A procedere dagli anni Sessanta del Novecento si produce in Occidente un mutamento antropologico, che mostra in maniera spietata quanto poco “razionale” fosse il consenso tradizionale sui significati elementari della vita.

Libertà religiosa e responsabilità sociale

La vita comune soffre oggi di un evidente difetto di evidenze morali, che pure sarebbero necessarie ad evitare che lo scambio sociale assuma forma di scambio mercantile. Rimedio a tale difetto dovrebbe offrire la coscienza religiosa dei cittadini; ma per far questo, essa dovrebbe trovare opportunità di formazione nelle comunità ecclesiastiche, e dovrebbe essere autorizzata a esprimersi liberamente nello spazio sociale.

Parrocchia di san Simpliciano – Quattro incontri di catechesi su

Fede e ragione, oppure fede e sapere?

Una questione posta male

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2013

4. Fede e cultura: può la civiltà cancellare Dio?

La *fede* nel vangelo di Gesù Cristo per diventare principio di *sapere*, ha bisogno di riprendere quelle tradizioni di senso che stanno alla base dell'intesa umana di un popolo, che la lingua recente chiama *cultura*. La fede ha bisogno di memorie, di dialogo, di una lingua; che è anche una [incoativa] visione del mondo. Ogni cultura porta già in se stessa di segni di Dio. Nel lessico cristiano la categoria di *cultura* è entrata soltanto in tempi recenti. Ma appartiene ormai al numero delle categorie inevitabili. Manca però un'idea precisa; e il difetto rende l'uso del termine confuso.

Per suggerire il significato di *cultura* è utile procedere dalla nozione di *sensò*. Potremmo definire la cultura come *il complesso dei codici di senso* sottesi alla vita comune. Essi sussistono non come realtà ipostatiche, ma grazie alla ripresa che ne fanno i singoli, mai tautologica, ma rigenerante.

La nascita dell'idea di cultura

Il primo incentivo all'elaborazione dell'idea di cultura è venuto dagli studi dei *primitivi*; riti e abitudini loro apparivano incomprensibili agli occidentali; inizialmente si pensava che l'incomprensibilità dipendesse dalla loro ignoranza; erano appunto *primitivi* destinati a diventare poi evoluti. Presto però lo schema evolutivo mostrò i suoi limiti. Tylor nella sua opera *Cultura primitiva* (1871) dà una prima formulazione, nella forma dell'elenco; conoscenze, credenze, arte, morale, diritto, costume e ogni altra capacità che il singolo acquisisce come membro di una società.

L'idea di cultura incoraggia lo schema semplicistico, quello che distingue e oppone natura e cultura: quel che è *solo* culturale è per ciò stesso convenzionale, mutevole, non obbligatorio. In realtà, tra natura e cultura non si può distinguere in maniera materiale; tutto è culturale, e tutto trova fondamento nella natura. Un esempio: la distinzione maschio/femmina, certo naturale, il suo senso può essere riconosciuto solo grazie alle forme della cultura. La differenza è voluta da Dio, ma per portare a coscienza il suo disegno è indispensabile la cultura

Tra codici di senso della cultura e ripresa ad opera dei singoli pare essersi prodotta in epoca moderna una frattura. I profondi mutamenti sociali mettono in crisi la precedente visione del mondo. I filosofi lì per lì progettano di rimediare mediante la ragione e la scienza (illuminismo). Ci si rende però poi conto che le pretese evidenze di ragione (legge naturale) apparivano tali non grazie alla ragione, ma solo grazie a una tradizione culturale. Gli *ideali forti* del moderno (libertà, uguaglianza, fraternità) erano propiziati dal costume; a misura in cui si sgretola il costume subentra un vuoto culturale, che pregiudica la percezione del senso del reale. Il pensiero postmoderno prospetta una comprensione decostruttiva della tradizione culturale: una miniera a cui attingere, ma non una norma della vita buona.

La chiesa cattolica e la nuova cultura

Il cattolicesimo, che già s'era opposto all'illuminismo, si oppone poi anche al relativismo culturale recente. A partire dal Concilio registra però la necessità di rimediare alla distanza intollerabile della lingua e dei costumi cattolici dall'uomo moderno (*aggiornamento*). In Italia in specie è stato formulato il programma di un *progetto culturale*: l'aggiornamento pastorale deve passare per il confronto critico con la nuova cultura.

All'uso abbondante della categoria di cultura, non corrisponde ancora una precisa idea. Il difetto di teoria dispone lo spazio propizio a banalizzazioni del compito. Prendere atto dei nuovi codici culturali non significa

adeguarsi. Occorre piuttosto istruire, a procedere dalla fede, una critica dei luoghi comuni. Ma per far questo occorre pensare in linea di principio il rapporto. La verità del vangelo non è nota a monte della sua mediazione culturale. La teologia convenzionale non vedeva il debito della coscienza nei confronti della cultura. In un'ottica di "psicologia razionale" conoscenza e volontà dell'uomo dipendono solo dalle sue facoltà.

La distanza tra cultura e coscienza

Al mutamento culturale rapido si aggiunge, nei tempi recenti, un ulteriore fattore: la crescente distanza tra modi di pensare e vivere del singolo e codici sociali del senso. Questi appaiono agli occhi del singolo sempre meno univoci e chiari. Il difetto è particolarmente evidente nel caso dei temi morali. I codici sociali di comportamento sembrano convenzioni, non indicazioni di ciò che si *deve*; regole di *etichetta*, e non *etica*. La cosa è particolarmente evidente proprio nel caso della religione. Il profilo normativo della tradizione cattolica si eclissa; essa è apprezzata e utilizzata, ma non trattata come verità normativa. Il singolo la usa in maniera selettiva e *decostruttiva*.

Differenza tra senso e verità

Per accedere alla verità, la coscienza ha bisogno di attingere alle risorse delle tradizioni sociali di senso. Esse però sono soltanto una mediazione; grazie ad esse il singolo deve poi rapportarsi in maniera personale alla verità. La ripresa di quelle tradizioni comporta una loro rinnovata determinazione, nel anche critica.

La percezione del senso, propiziata dalla cultura, indica la direzione nella quale muoversi per conoscere la verità di tutte le cose. La verità infatti non si conosce mediante le parole, ma soltanto attraverso il cammino personale; le forme effettive dell'agire manifestano al singolo la verità fin dall'inizio promessa dal senso. La cultura non dispensa il singolo dal compito di rapportarsi alla verità che sta al di là della cultura. La famosa sentenza di Gesù offre uno schema utile: *Se rimanete fedeli alla parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi* (Gv 8, 31s).

Per chiarire la mediazione della cultura è necessario pensare il processo disteso nel tempo attraverso il quale il singolo giunge alla conoscenza della verità, da subito intuita.

La cultura e la nuova immagine dell'uomo

Prima i filosofi (vedi l'*antropologia pragmatica* di Kant), poi anche e soprattutto i sociologi (la *sociologia comprendente* di Weber) e gli psicologi (A. Schütz, G. H. Mead, T. Parsons, P. B. Th. Luckmann) illustrano l'essenziale mediazione storica, biografica ed culturale, dell'identità umana.

Il riferimento alla *cultura* è esplicito nella *antropologia culturale*. Essa alimenta l'assunto che la pluralità delle culture comporti una incomparabilità delle diverse forme storiche dell'umano. In realtà, ogni cultura rimanda a una verità ulteriore, che la trascende, e che sola consente la comparazione tra le diverse culture.

Gli interrogativi elusi

Perché sussista *res publica*, diceva Cicerone, non basta un accordo qualsiasi; occorrono l'accordo sulla utilità comune e su ciò che è giusto. Proprio la necessità di un consenso ideale o morale spiega il nesso stretto che lega nascita della città e nascita dell'uomo.

L'alleanza sociale consente di dare nome e dunque senso a tutte le cose. L'attitudine dell'alleanza sociale a plasmare il senso di tutte le cose dispone le condizioni per la promessa del singolo, e dunque per il consenso. La vita comune "addomestica" il mondo.

La cultura intesa come sistema simbolico sotteso allo scambio sociale non sussiste prima dell'uso effettivo; vive grazie a quell'uso dei singoli; esso sempre da capo ne determina i contenuti, e li trasmette alle nuove generazioni. Il debito obiettivo del codice nei confronti del suo uso determina il carattere circolare del rapporto che lega cultura e coscienza. Il singolo non sa apprezzare e volere prima del rapporto con altri; soltanto grazie alla *vox* suggerita dalla lingua il singolo viene a coscienza del *verbum* interiore. E anche ne è impedito:

Ohimè! Io sono perduto,
perché un uomo dalle labbra impure io sono
e in mezzo a un popolo

dalle labbra impure io abito;
eppure i miei occhi hanno visto
il re, il Signore degli eserciti». (Isaia 6,6)

Nei discorsi correnti l'aspetto non asettico della cultura è spesso ignorato. Essa anche espone a inganno; sempre il singolo ha un compito critico per rapporto alla ripresa delle risorse della cultura. La considerazione vale a titolo speciale per le riprese degli elementi di cultura nella prospettiva religiosa: esse non possono essere tautologiche; comportano di necessità una rinnovata interpretazione della cultura stessa.

Per trovare la verità iscritta nella prossimità facile e grata occorre promettere. Occorre trovare la parola che iscrive la vicenda singola nell'orizzonte del *per sempre*. A meno di promettere, di dire una parola per sempre, la prossimità è esposta al rischio di apparire falsa.

La verità di tali affermazioni trova chiaro riscontro nel rapporto tra uomo e donna. Ma certo invocano il *per sempre* anche i rapporti tra genitori e figli, o tra fratelli. Il carattere universale della parola non può essere inteso nei termini troppo formali del concetto. La parola è universale perché la vicenda concreta istituisce una speranza per sempre, la necessità morale di promettere.

La circolarità dei rapporti tra lingua e parola, tra cultura e vicende singolari, è esposta a minacce sistematiche nell'esperienza civile recente; la rottura di tale circolarità pregiudica l'efficienza formativa della cultura. La *Kultur* rischia di essere separata dalla *Bildung*. È compromessa l'attitudine della cultura a fungere quale legge dell'alleanza sociale, documento di quel che accomuna. La vita comune si affida allora allo schema essere socio piuttosto che a quello essere prossimo. La coscienza diventa una faccenda privata; le leggi della vita sociale sanciscono l'estraneità reciproca e non provvedono più in alcun modo alla prossimità.

Questa minacciata separazione tra cultura e forme della *Bildung* trova spiegazione in molte ragioni. La più profonda è il regime di separazione tra famiglia e società. Nella famiglia, luogo dei rapporti "primari", trovano infatti sempre da capo espressione i significati elementari della vita. La sottrazione dei rapporti famigliari alla competenza pubblica erode lo spazio della famiglia quale luogo di tradizione culturale. Se la tradizione culturale alle nuove generazioni si produce nel quadro dei rapporti secondari, la circostanza pregiudica la possibilità che la cultura conosca quei processi di rigenerazione, che si producono grazie alle evidenze dischiuse dalle esperienze primarie della vita.

Compiti della intelligenza cristiana

Nella vita pubblica, d'altra parte, hanno rilievo egemone forme *scientifiche* del sapere, che per loro natura rimuovono l'interrogativo sul senso di tutte le cose. I saperi pubblici sempre meno investano i territori della vita personale. Minaccia di ottendersi la valenza simbolica della città, o della civiltà, o della cultura. L'interruzione di tale circolarità propone con urgenza alla teologia –in generale al pensiero che abbia a cuore la questione umana – il compito di chiarire la dinamica dei rapporti tra cultura ed esperienza personale.

Essa, per natura sua, è attenta al punto di vista della coscienza individuale, e al rilievo determinante che deve essere riconosciuto alla memoria in ordine al riconoscimento del senso di tutte le cose. Essa è nelle condizioni più propizie per cogliere la gravità dello scoglio presente tra cultura e coscienza.

Parrocchia di san Smpliciano – Quattro incontri di catechesi su

Fede e ragione, oppure fede e sapere?

Una questione posta male

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2013

1. La fede come assenso a una *dottrina*: origine di un'idea e suoi limiti

L'obiettivo dei nostri incontri è quello di chiarire il nesso tra la fede e il sapere. Di chiarire che e come la fede promuova l'intelligenza.

L'obiettivo è, più precisamente, quello di correggere il pregiudizio secondo il quale la fede comporterebbe al rinuncia a capire. La fede sarebbe tanto più grande quanto più assurda è la cosa creduta.

È sbagliato pensare che esistano due ordini di conoscenza: la conoscenza della ragione, chiara e distinta, e la conoscenza della fede, che sarebbe invece assenso a una dottrina oscura. La fede è in ogni caso all'origine della intelligenza o del sapere.

Ci introduciamo al tema rileggendo il passo del *Commento a Giovanni* di Agostino, in cui l'autore propone la geniale formula: *Credo ut intelligam*, credo per capire, che sarà resa famosa poi da Anselmo d'Aosta (*Proslogion seu fides quaerens intellectum*, 1077-78).

Lettura iniziale

Quando ormai si era a metà della festa, Gesù salì al tempio e vi insegnava. I Giudei ne erano stupiti e dicevano: «Come mai costui conosce le Scritture, senza avere studiato?». Gesù rispose: «La mia dottrina non è mia, ma di colui che mi ha mandato. Chi vuol fare la sua volontà, conoscerà se questa dottrina viene da Dio, o se io parlo da me stesso. Chi parla da se stesso, cerca la propria gloria; ma chi cerca la gloria di colui che l'ha mandato è veritiero, e in lui non c'è ingiustizia. (Gv 7, 14-18)

*La mia dottrina – dice Gesù – non è mia, ma di colui che mi ha mandato. Chi dice di non aver capito, ascolti un consiglio. Al momento di rivelare una verità così importante e profonda, Cristo Signore si rese conto che non tutti l'avrebbero capita, perciò subito aggiunse un consiglio. Vuoi capire? Credi. Dio infatti per mezzo del profeta ha detto: *Se non crederete, non capirete*. A questo principio di riferisce il Signore, quando poi dice: *Se qualcuno vuol fare la volontà di lui, conoscerà se questa dottrina è da Dio, o se io parlo da me stesso. [...] L'intelligenza è il frutto della fede. Non cercare dunque di capire per credere, ma credi per capire; perché se non crederete, non capirete. Sicché, dopo averti consigliato, per capire, l'obbedienza della fede, e avendoti fatto osservare che lo stesso Signore Gesù Cristo nelle parole che seguono dà questo medesimo consiglio, vediamo che dice: Se qualcuno vuol fare la volontà di lui, conoscerà se questa dottrina**

SAN' AGOSTINO, *Trattato 29 sul vangelo di Giovanni*, n. 6

La Fede e la Ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità.

Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, n. 1

«Fede e ragione»: questa è la formula concisa nella quale si riassume il confronto della fede cattolica con la nuova cultura moderna. Il confronto è fondamentalmente polemico; la nuova cultura è scientifica e laica; denuncia il ‘dispotismo’ della fede, o – per usare una lingua meno dura – denuncia il privilegio pregiudizialmente accordato alla fede dalla tradizione culturale. La parola *ragione* assume il valore di generica denominazione del pensiero critico, argomentato, senza connotazioni morali, che apparirebbero moralistiche. La parola *fede* invece è tendenzialmente assimilata alle forme del pensare suggerite dal pregiudizio e dalla conservazione.

È da notare anche che, nella lingua divenuta ormai più familiare al confronto pubblico in Europa, di fede si parla quasi soltanto per metterla a confronto e magari in opposizione alla ragione. La fede si oppone alla ragione, questo è il modo di vedere prevalente presso i ‘laici’; la fede soltanto supera la ragione senza opporsi ad essa, questa è la tesi dei cattolici.

Il cattolicesimo infatti, dopo una stagione abbastanza breve di indulgenza al tradizionalismo, alla tesi dunque che soltanto la fedeltà all’ autorità della tradizione avrebbe potuto salvare la società tutta dalla dissoluzione, ha decisamente adottato la tesi dei due ordini di conoscenza: quello della ragione e quello della fede, quello naturale e quello soprannaturale.

La stagione tradizionalista, alla quale facciamo qui riferimento, è quella che si è sviluppata nel periodo della restaurazione, dopo la rivelazione francese, dunque durante i primi decenni del XIX secolo. I suoi rappresentanti sono soprattutto francesi. Joseph de Maistre (1753-1821) fu il precursore, Louis de Bonald (1754-1840) il padre, e Félicité de Lamennais (1782-1854) il principale esponente; si debbono però ricordare anche Louis Bautain, Joseph de Maistre, e lo stesso François-René de Chateaubriand. Tutti costoro difendono il principio secondo il quale appunto la tradizione sarebbe il fondamento irrinunciabile del consenso sociale.

Le tesi tradizionaliste, le quali sono attente al tema politico, e dunque al tema dei rapporti tra cristianesimo e società, e non al tema della coscienza del credente, hanno tuttavia sullo sfondo la tesi fideista, la quale si riferisce appunto alla dottrina della conoscenza; essa nega in radice le capacità della ragione in materia di religione e di morale. Il fideismo è rappresentato da Philippe Olympe Gerbet (1798-1864), dallo stesso Louis Bautain già citato, e da Augustin Bonnetty (1798-1879).

Nel 1832 con la *Mirari vos* Gregorio XVI condannò le tesi del cattolicesimo liberale e parve in tal senso supportare tradizionalismo e fideismo. Soltanto con Pio IX e soprattutto con il Concilio Vaticano I si affermò decisamente la tesi dei due ordini di conoscenza. È riconosciuto dunque un ordine di conoscenza razionale, che è quello della filosofia, al quale compete anche la conoscenza della legge morale, e dunque della legge naturale; appunto questa legge naturale, legge di ragione, sarebbe al fondamento della vita comune della società. Distinta dalla verità della ragione sarebbe la verità rivelata, nota soltanto alla fede; soltanto l’assenso a tale verità passerebbe per il consenso libero del soggetto, raccomandato tuttavia dalla ragione (le basi razionali dell’atto di fede).

Dal tradizionalismo del XIX secolo va distinto il nuovo tradizionalismo del XX secolo, e più precisamente della stagione successiva al Vaticano II; esso è rappresentato soprattutto dai seguaci di Lefebvre, e dalle posizioni di Alleanza Cattolica; in genere da tutti quei cattolici che sono legati alle forme liturgiche, alle devozioni e agli stessi insegnamenti catechistici della Chiesa cattolica precedenti il Concilio Vaticano II. Essi rifiutano le riforme del Concilio in tali materie come addirittura ereticali. I cattolici tradizionalisti preferiscono definirsi «cattolici tradizionali». Effettivamente essi rinnovano tesi simili a quelle che furono già del fideismo e del tradizionalismo del primo Ottocento.

Le tesi dei tradizionalisti mettono in evidenza alcuni problemi sottesi al programmatico aggiornamento del Vaticano II, che appaiono effettivamente irrisolti. Non si possono separare la ragione e la fede, la filosofia e la teologia. La tradizione è una mediazione essenziale per accedere alla verità della rivelazione; e tuttavia essa è appunto mediazione, e non 'fonte'; mediante la tradizione occorre accedere da una verità che sta oltre la tradizione.

La tradizione è, in altro modo, mediazione essenziale anche per accedere alla verità della ragione, alla verità dell'umano in generale. In tal caso la tradizione rilevante sarà non certo quella della pratica cristiana, ma quella della cultura intesa in senso antropologico. Non è vero che la ragione come concepita dal pensiero illuminista possa conoscere il senso di tutte le cose, e soprattutto il valore morale dell'agire umano. In tal senso la protesta tradizionalista contro l'illuminismo della ragione aveva ragione di essere.

Lo scorporo di due ordini di conoscenza – fede e ragione, filosofia e teologia – non convince. Non esiste alcuna conoscenza che sia espressa dalla ragione soltanto; alla radice del sapere c'è sempre un'esperienza vissuta, e dunque una memoria, e anche una cultura, una lingua; in una parola, c'è un'eredità culturale. Il sapere stesso del credente non nasce dal semplice consenso accordato a una parola udita, che verrebbe in ipotesi dal cielo; la fede nel vangelo genera un sapere di tutte le cose soltanto sullo sfondo di e grazie a una cultura, a tradizioni di senso che la fede riprende, anche corregge certo, ma non sostituisce.

Invece del modello fede e ragione per pensare i rapporti tra fede e sapere occorre introdurre un altro modello teorico. Penso a un modello che intenda la fede come principio che presiede a una ripresa del sapere offerto dalla tradizione culturale.

Agostino diceva: *Credo, ut intelligam* – credo per capire; la formula di Agostino allude appunto ad un modello dei rapporti tra la fede e il sapere, che riconosca come soltanto la fede sia in grado di disporre le basi perché diventi possibile capire. Deve venire prima la fede, perché accada poi che la ragione sia possibile. Si può capire soltanto quello che in prima battuta è creduto.

Appunto questa è la direzione nella quale intendo muovermi. Penso si debba finalmente superare il modello di pensiero che immagina fede e ragione come due principi di conoscenza paralleli. La ragione da sé sola non è in alcun modo principio di sapere. Il sapere nasce sempre nella forma della fede, e cioè nella forma del credito concesso a una prospettiva promettente dischiusa dalle forme effettive del vivere. Soltanto in seconda battuta quella verità, che in prima battuta è dischiusa dalle forme promettenti della vita, può e deve essere raccomandata al consenso di tutti attraverso anche le risorse offerte della argomentazione riflessa, o dalla ragione.

* * *

Per istruire il tema, richiamo brevemente le idee più comuni che stanno sullo sfondo del travagliato rapporto tra fede e ragione, o addirittura del loro presunto conflitto, per suggerirne poi una critica. Richiamo le idee più comuni, per suggerirne gli aspetti problematici. Quelle idee non sono affatto così chiare e distinte come i discorsi correnti lasciano intendere.

Quali sono dunque queste idee comuni? Pressappoco queste.

Nella nostra vita ci sarebbero verità evidenti, che possono essere subito da tutti riconosciute; e ci sarebbero invece altre verità non evidenti, rivelate dal cielo, le quali potrebbero essere conosciute soltanto per fede. Le prime verità sarebbero quelle che la ragione mostra, e la ragione è di sua natura universale. Le seconde verità sarebbero invece quelle accessibili unicamente mediante la

testimonianza di altri. Queste seconde verità non potrebbero in alcun modo essere imposte al consenso di tutti; crederci o meno dipende dalla decisione del singolo. La fede è, di natura sua, un atto libero; a credere nessuno può essere costretto.

La vita comune ha certo bisogno di verità condivise: esse non possono essere quelle legate alla fede, ma possono essere soltanto quelle che, raccomandate dalla ragione, si impongono di necessità al consenso di tutti. Appunto in tali evidenze della ragione, o della scienza, dovrebbe essere cercato il fondamento della vita comune nella società civile e laica.

Di contro a questi principi occorre

- d) riconoscere anzi tutto che non esiste alcuna verità nota alla sola ragione;
- e) riconoscere poi che la fede nella vita umana non rappresenta soltanto una possibilità, una scelta possibile cioè, ma sospesa alla decisione libera della persona; la fede è invece prima di tutto una necessità; vivere non è possibile se non a condizione di credere.

Questa fede assolutamente necessaria alla vita di tutti si realizza in prima battuta a monte rispetto alla scelta consapevole e libera del soggetto; si realizza grazie a un'evidenza che appare lì per lì indubitabile. Un figlio piccolo non sceglie di credere alla mamma; è automatico che creda. Soltanto in seconda battuta la fede iniziale appare legata a una scelta; e la scelta certo è libera. Quando la prima fede indeliberata venga confermata dalla scelta libera, superando il momento della prova, si realizza quella che potremmo chiamare fede-2.

La fede-2 si riferisce a una verità che non è altra da quella oggetto della fede-1; il senso della verità creduta con scelta libera è certo istituito mediante il primo cammino della fede. E tuttavia la mediazione della scelta libera 'sublima' la prima verità della vita. Un'illustrazione suggestiva del principio enunciato offrono le parole di Mosè:

Egli dunque ti ha umiliato, ti ha fatto provare la fame, poi ti ha nutrito di manna, che tu non conoscevi e che i tuoi padri non avevano mai conosciuto, per farti capire che l'uomo non vive soltanto di pane, ma che l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore. (Dt 8,3)

La fede-2 è quella nella parola che esce dalla bocca di Dio. Solo quella fede consente di nutrire la vita; ma quella fede è possibile soltanto grazie alla prima esperienza della manna; attraverso di essa Dio ha fatto capire la parola.

La verità oggetto della fede-2 non può essere definita mediante le parole; non può essere ridotta a una proposizione, o a una serie di proposizioni. Quella verità ha un senso originariamente istituito attraverso il primo cammino della vita, reso possibile appunto dalla fede-1.

L'evidenza promettente dischiusa dal primo cammino trova oggettivazione attraverso le forme della vita comune; certo anche attraverso le parole, ma non solo attraverso quelle; attraverso tutte le forme simboliche che rendono possibile la vita comune. Questa vita non è resa possibile dalla ragione, ma dall'esperienza sorprendente della prossimità reciproca, quindi dalle parole, dai riti e dalle promesse mediante le quali il senso di quella esperienza è fissato, assicurato alla memoria comune.

L'esperienza promettente della prossimità reciproca, di cui si dice, ha anzi tutto le forme della prossimità tra uomo e donna, della prossimità tra genitori e figli e della prossimità fraterna. I rapporti primari sono all'origine della lingua, del costume, della religione, della cultura tutta.

L'attitudine di parole, riti, abitudini e forme tutte della vita comune a dare espressione alla verità della promessa originaria, grazie alla quale soltanto è stato per noi possibile il primo cammino della vita, è legata a fatto che essi siano effettivamente strumenti per ricordare, per tenere viva la memoria del cammino fatto. Se essi si staccano dalla memoria, se presumono di valere da soli come documenti della speranza, va a finire che diventano muti.

Occorre notare a tale riguardo anche questo: il passaggio dalla fede-1 alla fede-2 non si produce una volta per tutte; dev'essere invece sempre da capo ripreso. Vale per la fede quel che si dice per la manna: quella raccolta ieri, oggi è andata a male. Quella necessaria per il cibo di oggi deve essere oggi da capo raccolta. La fede che serve alla vita di oggi deve essere oggi da capo raccolta.

Ho appreso a suo tempo il simbolo della fede e lo recito ogni domenica da capo; la recita rinnova la mia fede. Vero? Dipende. Se le parole del Simbolo servono effettivamente a ricordare, servono anche a rinnovare la fede; se non servono a ricordare, neppure servono a rinnovare la fede.

Facciamo un esempio. Il Simbolo inizia così: «Credo in un solo Dio, Padre onnipotente, Creatore del cielo e della terra». Queste parole da sole non dicono la verità della creazione. Quella verità è espressa anzi tutto dai cieli e dalla terra, dai monti, dai mari e dai fiumi. Credere nel Creatore non vuol dire credere nelle parole del *Credo*, ma ricordare lo stupore che dall'inizio lo spettacolo cosmico ha suscitato in noi. Se le parole non servono a ricordare quello stupore, diventano vuote.

La trasformazione della fede viva in un prontuario di formule è assai facile. Realizza un meccanismo simile a quello per il quale le formule della preghiera, pure nate per confessare la fede e la speranza in Dio, poi sono ripetute non per esprimere la fede, ma per mettere il cuore in pace. Oppure pensiamo al meccanismo degli auguri, fatti per esempio in occasione del compleanno di una persona cara. Perché si fanno gli auguri? La consuetudine è nata per dire alle persone care che siamo loro grate di esistere. Ma poi gli auguri diventano una regola, una rito, un debito da onorare. A quel punto gli auguri minacciano di essere fatti non per confessare la riconoscenza, ma per onorare un appuntamento. Oggi ci sono le memorie automatiche, si possono programmare le cose in maniera tale che alla data giusta un e-mail parta da solo.

* * *

Il rischio che si realizzi – senza neppure che il soggetto se ne accorga – il passaggio dalla fede viva e vera a un semplice suo simulacro è dunque molto alto. Simulacro della fede è la ripetizione meccanica di gesti che dalla fede in effetti sono nati, ma la cui ripetizione non basta a garantire la ripetizione della fede.

Le forme che propiziano un tale passaggio dalla fede al suo simulacro sono molteplici. Una delle più comuni è quella resa rappresentata dalla dottrina. La fede esige anche una dottrina; ma non consiste certo nell'assenso a una dottrina. Quando la fede si riduce all'assenso a una dottrina si passa appunto dalla fede al simulacro.

La fede comporta certo l'assenso a una verità. Ma la verità alla quale va il consenso non è una dottrina, ma è Dio stesso. Egli trascende ogni dottrina, come trascende ogni discorso e immagine. Egli non può essere conosciuto attraverso le semplici parole, o la dottrina; può essere conosciuto unicamente a condizione che egli davvero *capiti* nella nostra vita. E le forme nelle quali capita sono le *esperienze del sacro*, esperienze che sorprendono, e insieme inquietano.

Pensiamo – per riferirci a un caso certo privilegiato di esperienza del sacro – a un miracolo di Gesù; pensiamo ad esempio a quello più clamoroso, la moltiplicazione dei pani e dei pesci. Quella sera, in

quel luogo deserto, Gesù compì quel gesto suscitò un enorme stupore, e anche euforia. La folla avrebbe voluto prolungare all'infinito la sera; e anche i discepoli. Gesù manda via tutti, la folla e anche i discepoli sulla barca. Lui stesso sale sul monte solo a pregare.

Quella sera tutti avevano *creduto* in lui. Creduto che cosa? Il vangelo di Giovanni ce lo spiega.

Allora la gente, visto il segno che egli aveva compiuto, cominciò a dire: «Questi è davvero il profeta che deve venire nel mondo!». Ma Gesù, sapendo che stavano per venire a prenderlo per farlo re, si ritirò di nuovo sulla montagna, tutto solo. (6, 14s)

E poi spiega in che cosa avessero creduto le folle la parola con la quale Gesù accolse quella folla che lo cercava ancora il giorno dopo:

In verità, in verità vi dico, voi mi cercate non perché avete visto dei segni, ma perché avete mangiato di quei pani e vi siete saziati. Procuratevi non il cibo che perisce, ma quello che dura per la vita eterna, e che il Figlio dell'uomo vi darà. (6, 26s)

La folla che cerca dei pani, che cerca la ripetizione della esperienza entusiasmante, illustra in maniera assai efficace la figura scadente della fede: la folla cerca Gesù, ma non crede in Lui, perché la fede comporta che si vedano segni, e quindi si passi dal segno alla realtà. È necessario il segno, ma insieme è pericoloso.

Le parole, con le quali è professata la fede in Gesù, possono essere paragonate al segno dei pani. Occorre passare oltre al segno, occorre passare oltre le parole. Le parole non definiscono la verità, non la circoscrivono; esse servono soltanto a ricordare la direzione nella quale muovere i passi. Le parole confessano la fede, e rispettivamente l'attestano. Confessano la verità della fede le parole pronunciate davanti a Dio; attestano la verità della fede le parole pronunciate davanti a suoi riguardo davanti ad altri.

Chi ascolta le parole che attestano la fede, non deve ovviamente fermarsi ad esse, né rivolgersi al testimone; mediante le parole deve volgere invece l'attenzione al Signore stesso Gesù. Attraverso parole e gesti di Gesù deve volgersi a Dio stesso.

* * *

L'immagine della verità della fede come una verità di carattere dottrinale, come una verità dunque che potrebbe essere ridotta a una serie di affermazioni su Dio, sull'uomo e sul mondo, si afferma in maniera particolarmente precisa con la nascita della teologia. La *schola* medievale conferisce alla *sacra doctrina* la forma di un sistema di affermazioni, che elevano la pretesa di dire la verità cristiana a prescindere dal riferimento alla fede.

La teologia non nasce certo solo con la scolastica; l'esercizio di una riflessione volto all'intelligenza della fede sussiste da sempre, nasce con il cristianesimo stesso. Nei secoli antichi però essa è coltivata da vescovi e monaci, non da gente di scuola¹. Agostino è certo teologo, è grande teologo. Ma la sua riflessione sulla fede si realizza a margine della sua predicazione, della sua catechesi, della sua preghiera; non in una scuola. Proprio nel caso di Agostino appare molto chiara la differenza tra la sua prima riflessione, come intellettuale e filosofo nel circo chiuso di Cassiciaco, e la riflessione che produrrà come prete e vescovo. Decisamente filosofica la prima, mentre decisamente cristiana la seconda.

¹ Occorrerebbe forse fare un'eccezione per alcune scuole catechistiche, tra tutte famosa quella di Alessandria, illustrata da Origene; ma anche lui medita assai più che insegnare.

Quando Agostino predica, cerca di volgere la mente dei suoi uditori a Dio. Quando un maestro spiega la Bibbia o i detti dei padri della Chiesa sui banchi della scuola di Parigi o di Bologna, non cerca di edificare la fede, ma di mettere in ordine le parole della fede ricevute dalla tradizione.

Possiamo apprezzare la differenza tra i due approcci al testo considerando la polemica che caratterizzò gli inizi dell'approccio dialettico ai testi sacri nel XII secolo. La polemica fu mossa dai monaci devoti, che consideravano l'applicazione delle regole della grammatica e del sillogismo ai testi sacri come una profanazione. Riferendosi in particolare al *Cantico dei cantici*, ad esempio, Bernardo sottolinea che un Cantico così resiste in tutti i modi al tentativo di comprenderlo mediante l'analisi logica e grammaticale.

C'è un cantico che sorpassa per la sua singolare dignità e soavità tutti quelli di cui abbiamo parlato e quanti altri vi potessero essere: meritatamente lo chiameremo «Cantico dei cantici». Solo l'unzione (dello Spirito) lo può insegnare, solo con l'esperienza si entra nella sua verità. Lo riconoscano quelli che hanno fatto questa esperienza; chi non l'ha fatta, arda dal desiderio, non però tanto di conoscerlo, quanto di sperimentarlo. Esso non consiste in suono che esce dalla bocca, ma in giubilo del cuore; non è espressione delle labbra, ma tripudio di gioia intima, non armonia di voci, ma di volontà. Non si sente di fuori, non risuona in pubblico: sola lo sente colei che lo canta e colui al quale è cantato, cioè lo Sposo e la sposa. (*Sermoni sul Cantico*, I, VI. 11)

Il cultore della Parola nella prospettiva di Bernardo ha la figura di un contemplativo, o addirittura di un mistico. Di contro ai sofisticati ragionamenti dei dialettici, Bernardo dice che “miele alla bocca, cantico all'orecchio, giubilo nel cuore (*mel in ore, in aure melos, in corde iubilum*)” è soltanto il nome di Gesù. Tra nominalisti e realisti si combatte una battaglia aspra e sterile; il *doctor mellifluus* perentorio proclama che uno solo è il nome che conta, quello di Gesù, appunto. «Arido è ogni cibo dell'anima, se non è irrorato con questo olio; insipido, se non è condito con questo sale. Quello che scrivi non ha sapore per me, se non vi avrò letto Gesù ... Dunque, quando discuti o parli, nulla ha sapore per me, se non vi avrò sentito risuonare il nome di Gesù»².

La polemica dei monaci sarà prolungata, dopo che la scolastica avrà raggiunto il suo apogeo, dalla *devotio moderna*; tipicamente dalla *Imitazione di Cristo*. Classico è questo testo, subito nel Cap. 1 del Primo Libro:

Ma accade che molta gente trae un ben scarso desiderio del Vangelo dall'averlo anche più volte ascoltato, perché è priva del senso di Cristo. Invece, chi vuole comprendere pienamente e gustare le parole di Cristo deve fare in modo che tutta la sua vita si modelli su Cristo. Che ti serve saper discutere profondamente della Trinità, se non sei umile, e perciò alla Trinità tu dispiaci? Invero, non sono le profonde dissertazioni che fanno santo e giusto l'uomo; ma è la vita virtuosa che lo rende caro a Dio. Preferisco sentire nel cuore la compunzione che saperla definire. Senza l'amore per Dio e senza la sua grazia, a che ti gioverebbe una conoscenza esteriore di tutta la Bibbia e delle dottrine di tutti i filosofi? "Vanità delle vanità, tutto è vanità" (Qo 1,2), fuorché amare Dio e servire lui solo. Questa è la massima sapienza: tendere ai regni celesti, disprezzando questo mondo.

Fino ad oggi è assai facile la polemica degli “spirituali” contro la teologia e il suo intellettualismo. Ma è anche troppo facile. L'intelligenza non può e non deve certo essere disprezzata quando si tratti della fede, e neppure quando si tratti dei testi che stanno alla base della fede. La comprensione tuttavia non è certo garantita dalla definizione del concetto; essa è resa possibile anzi tutto dalla meditazione della parola, e quindi dalla sua pratica. Soltanto in seconda battuta ha una sua ragione

² *Sermones in Cantica Cantecorum* XV, 6; deriviamo l'indicazione di questi testi da un discorso su san Bernardo fatto da Benedetto XVI all'Udienza generale di Mercoledì 21 ottobre 2009; vedi sul sito www.vatican.va

d'essere, in ordine all'intelligenza della verità della fede, anche la definizione del concetto, e dunque il lavoro della ragione. Occorre appunto precisare quale sia questo posto e impedire che esso usurpi il posto della virtù teologale della sapienza.

Per la forma che di fatto assume, la teologia scolastica alimenta in maniera consistente il rischio di semplicemente sostituire alla verità trascendente di Dio le parole mediante le quali ad essa è resa testimonianza. Invece di cercare Dio si discutono led affermazioni fatte a suo riguardo. La *quaestio de Deo* sostituisce il *quaerere Deum*.

Accade con una certa frequenza anche nei rapporti umani abituali che, per resistere a una richiesta che altri ci rivolga, ci si attacchi alle parole. "Una volta mi hai detto..." Quando ti ho detto? In quale circostanza? È davvero la stessa circostanza a cui dobbiamo riferirci oggi? Accade talor che, invece di cercare l'intesa nel presente, ci si attacchi appunto a parole pronunciate non si sa quando. Per comprendersi, è necessario certo servirsi alle parole, ma non attaccarsi alle parole; perché le parole sono sempre molto imprecise e la loro attitudine a dire la verità dipende da molte circostanze che stanno oltre il discorso.

La qualità del rischio che la teologia scolastica diventi una questione di parole è bene descritta dal Catechismo della Chiesa Cattolica, là dove tratta dell'atto della fede e precisa:

Noi non crediamo in alcune formule, ma nelle realtà che esse esprimono e che la fede ci permette di "toccare". "L'atto (di fede) del credente non si ferma all'enunciato, ma raggiunge la realtà (enunciata)". Tuttavia, queste realtà noi le accostiamo con l'aiuto delle formulazioni della fede. Esse ci permettono di esprimere e di trasmettere la fede, di celebrarla in comunità, di assimilarla e di viverne sempre più intensamente. (n. 170)

La formula di Tommaso qui citata è di straordinaria efficacia: in latino suona alla lettera così:

Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem, non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide. (IIa IIae, q. 1, a.2, ad 2m)

L'atto della fede non termina all'enunciato, ma alla cosa; noi infatti elaboriamo enunciati soltanto al fine di realizzare attraverso di essi la conoscenza delle cose; a tale riguardo non c'è differenza tra la scienza e la fede.

Nonostante Tommaso segnali con molta chiarezza la trascendenza della verità della fede rispetto agli enunciati nei quali essa si esprime, anche lui appare esposto al rischio di confondere la fede con l'enunciato.

Il rischio è alimentato dalla fisionomia complessiva della teologia scolastica. Essa ha origine dal programma di mettere ordine nelle *auctoritates*. Le *auctoritates* sono le sentenze autorevoli della Scrittura e dei padri tutti della fede. Tali sentenze giungono ai *magistri* in maniera sconnessa; spesso attraverso florilegi, attraverso i testi liturgici o magari attraverso la loro citazione all'interno di opere successive. Fino a che esse vengono lette nel quadro di una tradizione viva che le interpreta, il loro significato appare proporzionalmente chiaro; ma quando se ne tenti una ricomprensione tale da farne elementi di un macro discorso unico, esse appaiono facilmente esposte a letture arbitrarie.

Alano di Lilla espressamente dice che «l'autorità ha il naso di cera e per ciò può essere piegato in diverse direzioni»³.

³ *Contra Haereticos libri quatuor*, I, 30, PL 210, 333.

Il monaco che legge l'*auctoritas* in coro, nel contesto della celebrazione e della preghiera, che prolunga la sua lettura (*lectio*) con la meditazione, l'orazione e la contemplazione, appare decisamente meno esposto al rischio di fraintendimento rispetto a quanto non accada per il *magister*, che iscrive invece l'*auctoritas* entro una cornice di discorso che le è estranea.

E tuttavia la sintesi dottrinale appare necessaria. Tanto più necessaria, quanto più la vita si fa complessa. La scolastica nasce con la vita urbana. La scuola cattedrale è diversa da quella *dominici schola servitii* che è il monastero. In monastero la parola di Dio celebrata insieme diventa coibente della vita comune quotidiana. Nella città invece non c'è vita comune quotidiana. Alla parola di Dio occorre che ciascuno attinga distintamente e sia poi in grado di individuare di volta in volta la parola rilevante per la situazione che via via si presenta. In tal senso l'uomo della città ha bisogno di sintesi, di proutuari ordinati, in una parola soltanto ha bisogno di qualche cosa come una "dottrina".

* * *

La verità cristiana ha alla sua origine la rivelazione di Dio realizzata attraverso la discesa del Figlio nel tempo, dunque attraverso la sua storia. La fede in Gesù, la confessione dunque che egli è il Figlio di Dio, disceso dal cielo per la nostra salvezza, fatto uomo, morto per i nostri peccati e risorto per la nostra giustificazione, prende forma attraverso la fede dei discepoli divenuti apostoli. Credere in lui non vuol dire semplicemente credere alle parole che Egli ha detto; vuol dire invece accedere a una nuova comprensione di se stessi e del mondo intero. Tale nuova comprensione, dischiusa appunto dalla fede in lui, è articolata dal credente attingendo alla cultura, alle tradizioni di senso attraverso le quali è articolata la sua visione del mondo.

Già negli scritti del Nuovo Testamento sono rappresentate diverse "teologie", come si dice; o più cautamente diverse forme di confessione e attestazione della fede.

La mediazione ermeneutica, attraverso la quale soltanto Dio realizza la traduzione della fede nel *kerygma* ad una visione credente di tutte le cose nella vicenda storica del cristianesimo è stata decisamente poco consapevole. Hanno operato in tal senso soprattutto le necessità connesse alla correzione delle comprensioni errate del *kerygma*.

Valore paradigmatico hanno i Concili antichi volti alla risposta agli errori trinitari e cristologici. Le formule dogmatiche, alle quali è giunta la disputa, hanno acquisito indebitamente la consistenza di definizioni quasi metafisiche, il cui senso e la cui verità più non dipenderebbe dalla referenza alla storia, attraverso la quale soltanto invece è istituita l'univocità di quelle definizioni. La successiva comprensione del mistero trinitario si affiderà dunque assai più alla chiarificazione dei concetti di natura, persona, relazione e simili che alla comprensione delle memorie bibliche.

La dottrina trinitaria, che si è costituita attraverso le dispute del XII secolo sui "nomi divini", offre l'esempio probabilmente più eloquente di teologia nominale, realizzata cioè nella forma della spiegazione dei nomi, o delle parole.

Tutto il corpo delle affermazioni cristiane ha acquisito alla fine in maniera progressiva, nell'arco di circa settecento anni, la forma di una dottrina piuttosto che quella di una confessione di fede. Il corpo di tale dottrina è pensato come fondato su poche affermazioni elementari, che sarebbero poi quelle rivelate (gli *articuli fidei*), dai quali sarebbero poi derivate per deduzione – grazie anche a premesse garantite dalla ragione filosofica – tutte le affermazioni della fede.

In ogni caso, l'attitudine della formula dogmatica ad indicare in maniera sintetica il senso di una verità cristiana è alta in un momento storico in cui alto è l'indice di consenso culturale e magari anche di consenso religioso; la densità semantica delle formule è alimentata dalla lingua da tutti usata.

Faccio un esempio, l'espressione timore di Dio appare oggi decisamente poco parlante; siccome essa è intensamente usata dal testo biblico, non ne può fare a meno neppure la lingua cristiana; diventa proporzionalmente urgente un'elaborazione riflessa a proposito della nozione. Un tempo, senza che sussistesse alcuna elaborazione del genere, l'espressione appariva decisamente univoca.

Appunto per rapporto all'immagine della rivelazione quale dottrina si propone in epoca moderna il problema del rapporto tra fede e ragione, e cioè tra enunciati rivelati, la cui verità sarebbe garantita da una rivelazione positiva di Dio, ed enunciati che sono invece proposti dalla ragione umana. Davvero dalla ragione? Così si dice, per caratterizzare gli enunciati elaborati dalla coscienza umana da quelli propri della dottrina cristiana; in realtà quegli enunciati non sono espressi dalla ragione, ma dall'esperienza e rispettivamente dalla elaborazione culturale di essa. L'immagine della verità cristiana quale dottrina appare in ogni caso decisamente irreali; essa ha bisogno, se non di un radicale rifiuto, certo di sostanziali precisazioni.

* * *

Vediamo una chiara illustrazione della concezione dottrinale della rivelazione nel pensiero di San Tommaso a proposito della teologia. Alla domanda se la *sacra dottrina* sia una scienza, Tommaso risponde così:

Certamente è una scienza. Occorre però considerare che c'è un duplice genere di scienze: alcune scienze procedono da principi noti grazie al lume naturale dell'intelletto, come l'aritmetica, la geometria, e altre scienze simili. Altre scienze procedono invece da principi noti grazie alla luce di una scienza superiore; la prospettiva procede da principi che sono notificati dalla geometria, e la musica procede da principi noti grazie all'aritmetica. In modo analogo la sacra dottrina è una scienza, che procede dai principi noti alla luce di una scienza superiore, che la scienza di Dio e dei beati. E come la musica crede ai principi consegnati dal matematico, così la dottrina crede ai principi rivelati da Dio. (1a, 1, 2c)

Una delle obiezioni che Tommaso considera alla tesi che la sacra dottrina sia una scienza è quella che dice che la scienza dice solo delle verità universali, mentre la sacra dottrina dice di una storia, quella di Abramo, Isacco e Giacobbe. A tale obiezione Tommaso risponde:

Di realtà singolari si dice nella sacra dottrina, non quasi che di esse principalmente si tratti, ma esse sono introdotte talora come esempi di vita, così nelle scienze morali; talora anche per mostrare l'autorità degli uomini mediante i quali viene a noi la rivelazione divina, sulla quale è basata la sacra Scrittura o sacra dottrina. (1a, 1, 2, ad 2m).

Non potrebbe essere più chiara la negazione di una verità oggi diventata scontata: la rivelazione non è prima di tutto un insegnamento, ma una storia. Certo si tratta di storia che insegna, che rivela; ma non insegna mediante proposizioni, ma attraverso un dramma. Le parole che interpretano il dramma sono quelle di Abramo, Isacco, Giacobbe, Mosè e tutti i profeti.

Questa economia della Rivelazione comprende eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, mentre le parole proclamano le opere e illustrano il mistero in esse contenuto. La profonda verità, poi, che questa Rivelazione manifesta su Dio e sulla salvezza degli uomini, risplende per noi in Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta intera la Rivelazione. (*Dei Verbum*, 2)

Parrocchia di san Simpliciano – Quattro incontri di catechesi su

Fede e ragione, oppure fede e sapere?

Una questione posta male

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2013

2. La fede e l'avvento della scienza: fine della visione religiosa del mondo

Lettura iniziale

Già nell'Antico Testamento il rapporto tra la fede e la ragione era apparso a tratti arduo. Più precisamente, era apparsa come una tentazione per la sapienza credente, quella che nasceva dalla fede, la nuova sapienza greca, scettica nei confronti della tradizione, fiduciosa invece nell'esperimento, nel referto oggettivo che doveva nascere dalla prova. Mi riferisco – come facilmente si può intuire - al libro del Qoélet, questo libro sorprendente, scandaloso, spesso anche male interpretato, di grande attrattiva fino ad oggi per tutti, anche per i credenti.

Il progetto del Qoélet descritto nel libro è quello del re Salomone, di un improbabile re Salomone, il quale, per accedere a una sapienza più certa e sicura di quella invocata dal cielo, immagina di affidarsi appunto all'esperimento universale.

Leggo le parole iniziali che descrivono il suo progetto:

Io, Qoélet, sono stato re d'Israele in Gerusalemme. Mi sono proposto di ricercare e investigare con saggezza tutto ciò che si fa sotto il cielo. E' questa una occupazione penosa che Dio ha imposto agli uomini, perché in essa fatichino. Ho visto tutte le cose che si fanno sotto il sole ed ecco tutto è vanità e un inseguire il vento. Ciò che è storto non si può raddrizzare e quel che manca non si può contare.

Pensavo e dicevo fra me: «Ecco, io ho avuto una sapienza superiore e più vasta di quella che ebbero quanti regnarono prima di me in Gerusalemme. La mia mente ha curato molto la sapienza e la scienza». Ho deciso allora di conoscere la sapienza e la scienza, come anche la stoltezza e la follia, e ho compreso che anche questo è un inseguire il vento, perché molta sapienza, molto affanno; chi accresce il sapere, aumenta il dolore. (1, 12-18)

L'esperimento conduce questo immaginario re Salomone a cambiare progetto. Non serve provare tutto; anzi, se uno sospende la propria decisione ai risultati di un esperimento universale, certo giungerà alla conclusione che tutto è vanità. Meglio vivere il presente, fidarsi di quel che di bene oggi offre, e riconoscere che all'origine di quel bene è il dono di Dio. La fede in lui, o il timore di lui, è il principio vero della sapienza.

Ho concluso che non c'è nulla di meglio per essi, che godere e agire bene nella loro vita; ma che un uomo mangi, beva e goda del suo lavoro è un dono di Dio. Riconosco che qualunque cosa Dio fa è immutabile; non c'è nulla da aggiungere, nulla da togliere. Dio agisce così perché si abbia timore di lui. (3, 12-14)

Istruzione preliminare

Dobbiamo occuparci in questo capitolo della frattura maggiore tra fede e sapere, o quanto meno di quella che è apparsa come la frattura maggiore, quella cioè che si è determinata in epoca moderna a seguito dell'avvento della scienza. Nel momento in cui si sono affacciate sulla scena della vita spirituale dell'Europa le scienze s'è determinata infatti una grande frattura. Davvero grande? Certo, lì per lì, ha fatto grande rumore.

Il caso clamoroso è stato quello di Galileo. A distanza di quattro secoli può sembrare che le agitazioni suscitate dalla crisi del sistema geocentrico tolemaico⁴ e dalla rivoluzione copernicana nella visione del mondo siano state eccessive. L'eliocentrismo, e poi lo spostamento del centro dell'universo molto al di là del sole, non pare costituisca più motivo di alcuno scandalo per la fede. Ma, quando si considerino le cose con più attenzione, si deve riconoscere che l'avvento delle nuove forme del sapere costituite dalle scienze della natura ha posto effettivamente le premesse per un conflitto profondo tra fede e sapere. Al punto che la fede oggi facilmente rinuncia in partenza a valere quale forma del sapere a proposito delle cose del mondo e si raccomanda subito e solo come uscita di sicurezza da un mondo fatalmente destinato ad apparire senza senso.

Giovanni Paolo II nel 1979 ha costituito una Commissione di Studio incaricata di rivedere il processo a Galileo e la sua condanna del 1633 ad opera del Sant'Ufficio; il risultato dei lavori di quella Commissione fu la "riabilitazione" di Galileo nel 1992. La rinnovata considerazione di questo dossier appare assai istruttiva, per rapporto al tema generale dei rapporti tra fede e sapere scientifico.

Nel discorso del 1992 ai partecipanti alla sessione plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze, in cui riferì appunto a proposito dei risultati della Commissione Poupard, Giovanni Paolo II espressamente distingue una questione minore da una questione maggiore. La questione minore è quella dell'apparente contraddizione tra la tesi copernicana e alcune affermazioni la Bibbia; la questione maggiore è invece quella del rapporto tra visione religiosa del mondo – e dunque anche biblica – e visione scientifica.

La prima questione impone un aggiornamento epistemologico della ricerca sulla Bibbia, e più in generale delle discipline scientifiche tutte:

L'irruzione di una nuova maniera di affrontare lo studio dei fenomeni naturali impone una chiarificazione dell'insieme delle discipline del sapere. Essa le obbliga a delimitare meglio il loro campo proprio, il loro angolo di approccio, i loro metodi, così come l'esatta portata delle loro conclusioni. In altri termini, questa novità obbliga ciascuna delle discipline a prendere una coscienza più rigorosa della propria natura.

Il capovolgimento dell'immagine del mondo, che la tesi eliocentrica di Copernico comporta, dispone le condizioni remote che rendono necessaria una profonda revisione dei criteri di lettura della Bibbia. Una tale revisione di fatto oggi ormai s'è realizzata; ma – come è assai noto – s'è realizzata con molta lentezza. Essa ha raggiunto risultati apprezzabili soltanto con la profonda riforma delle strategie teologiche promossa dal Vaticano II (*Dei Verbum*). Per un secolo e più quello che oggi ormai possiamo qualificare come un innaturale fondamentalismo biblico ha impedito alla ricerca cattolica di partecipare all'avventura della rinnovata lettura storico-critica del testo sacro. Soltanto negli ultimi 50 anni la riflessione ermeneutica sulla Bibbia, e quindi la conseguente ricerca prodotta sul campo, ha portato nella scuola cattolica frutti abbondanti.

⁴ Claudio Tolomeo, vissuto tra il 100 e il 175 circa, fu un astrologo, astronomo e geografo greco antico di epoca imperiale e cultura ellenistica che visse e lavorò ad Alessandria d'Egitto; fu poi considerato uno dei padri della geografia, scrisse importanti opere scientifiche, la principale delle quali è appunto il trattato astronomico noto come *Almagesto*. "Il grandissimo"; il titolo originale è però quello di *Trattato matematico*; contiene appunto una descrizione matematica dei moti celesti, solari e lunari in specie.

b) L'altra questione, la maggiore e decisamente la più complessa, è difficile anche soltanto da definire. Giovanni Paolo II nel discorso sopra ricordato ne parla come di questione *pastorale*, o rispettivamente di questione *culturale*. Le nuove acquisizioni della scienza determinano, inevitabilmente, un consistente impatto sulla stessa *visione del mondo* di ogni uomo. Ed è impatto alternativo rispetto a quello che un tempo aveva sulla visione del mondo l'immaginario biblico. Anzi, è impatto che azzerava pregiudizialmente ogni possibile concorso dell'immaginario biblico alla configurazione della visione del mondo. La questione maggiore che la scienza pone alla fede non è quella proposta dalla sementita di singole affermazioni del testo biblico; è invece quella posta dal *disincanto* del mondo.

Scienza e visione del mondo

L'espressione *disincanto* (*Entsauberung*) del mondo è di Max Weber, fautore agli inizi del Novecento di un importante progetto scientifico, quello di una "sociologia comprendente", e cioè di una sociologia attenta al nesso stretto che sussiste tra legami sociali e significati di tutte le cose, che è come dire visione del mondo. Non è vero infatti quello che ingenuamente pensavano filosofi e teologi antichi, che cioè la conoscenza di tutte le cose sia garantita dalla ragione; secondo loro appunto la conoscenza della ragione presiederebbe poi alle stesse forme del comportamento, e alle forme del rapporto sociale. È vero invece che la conoscenza di tutte le cose, o meglio la conoscenza del senso di tutte le cose, si realizza proprio attraverso le forme dello scambio sociale. Attraverso lo scambio di beni e servizi è dato nome a tutte le cose, e insieme al nome è dato il senso.

Su tale processo di invenzione del mondo – spontaneo e certo non deliberatamente progettato da alcuno – l'avvento della scienza incide profondamente. Incide, più precisamente, nel senso che il sapere della scienza esorcizza le cose, ne esclude ogni referenza al divino, o al sacro. La progressiva signoria della scienza nella vita sociale opera in una direzione precisa: riduce il mondo a repertorio di materiali, di possibili materiali, messi a disposizione dell'iniziativa pratica – e più precisamente, tecnica – dell'uomo stesso. Questo appunto è il *disincanto* del mondo.

La visione del mondo propria dell'abitante della metropoli occidentale è segnata da tale disincanto. Più precisamente, il disincanto pregiudica la possibilità che esista ormai più una visione del mondo alla base della vita sociale.

Come precisare il senso di quest'espressione, *visione del mondo*? Certo la visione del mondo non può essere risolta nel complesso delle informazioni proposte dalle scienze; se si produce una tale riduzione, se le cose sono così rappresentate nelle forme della comunicazione pubblica corrente, si produce la rimozione di un grave problema della civiltà contemporanea. La predicazione ecclesiastica – ma non solo essa – parla in tal senso di *scientismo* come di un pericolo per la nostra civiltà.

L'espressione *visione del mondo* si riferisce al modo di percepire il *senso* di tutte le cose. Che cos'è il *senso*? La categoria di *senso* è divenuta oggi di impiego assai frequente; essa però non è stata mai oggetto di una chiarificazione riflessa nella tradizione del pensiero filosofico. Soltanto il pensiero del Novecento pone tale nozione di *senso* al centro dell'attenzione; una delle correnti maggiori della filosofia del Novecento è intitolata appunto all'*ermeneutica*; ogni sapere avrebbe consistenza *ermeneutica*, volta cioè alla interpretazione del senso. Di *ermeneutica*, di sapere interpretante o comprendente, si dovrebbe parlare non soltanto per riferimento ai libri antichi, ma per riferimento alla generalità dei fatti storici, o dei fatti di cultura.

È facile intuire un preciso nesso: le questioni relative al *senso* di tutte le cose s'impongono all'attenzione del pensiero riflesso a misura in cui meno ovvia diventa la percezione immediata del senso stesso. Così probabilmente deve intendersi il dato di fatto a prima vista sorprendente, che cioè per secoli la nozione di senso sia rimasta estranea all'interrogazione filosofica: la qualità della cultura condivisa rendeva il senso di tutte le cose così ovvio, che neppure ci si rendeva conto del

fatto che esso fosse frutto di un'elaborazione culturale. Il senso aveva di che apparire semplicemente "naturale".

Soltanto a misura in cui si produce una crescente incidenza dell'artificio nel rapporto tra uomo e natura, e quindi poi di necessità anche nel rapporto tra uomo e uomo, ci si accorge di quanto poco *naturale* sia il senso di tutte le cose.

Scienze biologiche e della biomedicina

Possiamo trovare un'illustrazione assai efficace del nesso che lega il processo di crescente intervento dell'artificio nella vita e il rischio di evaporazione del senso della vita nel campo della biomedicina. La medicina recente è caratterizzata da un crescente intervento del ricorso a tecnologie di manipolazione della vita; a tecnologie cioè che intervengono sulla dinamica o la meccanica dei processi biologici per ottenere il risultato perseguito, sia esso la cura della malattia o più genericamente il benessere della persona. I processi biologici nell'uomo non sono mai generici processi biologici. Appunto le forme che quei processi assumono a livello di coscienza, e quindi attraverso la mediazione della parola e del rapporto sociale in genere, propizia la percezione del loro senso, e dunque del loro profilo eminentemente umano. La trattazione biomedica di quei processi minaccia di pregiudicarne la percezione significativa.

Pensiamo a un processo quale l'invecchiamento. Si tratta di un processo biologico? Certo non solo, non prima di tutto e non soprattutto. Nelle società tradizionali la vecchiaia era soprattutto un'età della vita, uno stato sociale, addirittura un titolo di dignità sociale. Nella società di oggi la vecchiaia è vista e vissuta quasi come una malattia, o in ogni caso una condizione di debolezza, per rapporto alla quale sono disposti presidi sociali. Tali presidi provvedono alle diminuite abilità, non certo alla valorizzazione delle accresciute competenze nel mestiere di vivere. I presidi sono anzitutto quelli dell'assistenza medica.

La vecchiaia conosce una sorte simile a quella della malattia. Nella letteratura biblica la malattia è presente soprattutto attraverso la preghiera dei salmi. E in quella preghiera di essa si parla come di condizione sociale marginale. L'esperienza della malattia offre le risorse metaforiche assolutamente privilegiata, per descrivere ogni esperienza di marginalità sociale. Il malato si sente abbandonato, addirittura tradito dai famigliari; essi parlano di lui fuori della porta, e dicono della sua fine prossima. In tal senso il malato vive la propria malattia come esperienza che mette in crisi un'alleanza, che egli supponeva dovesse durare per sempre.

Una tale esperienza è, prevedibilmente, potentemente investita dalla fede. Da sempre infatti l'alleanza umana agli occhi della fede è apparsa posta sotto il presidio della più antica alleanza con Dio. In tal senso, la fede ha concorso con tutta naturalezza a elaborare il *senso* della malattia. Il tempo della malattia ha assunto nel passato la precisa consistenza di tempo di penitenza, di conversione dunque e di preghiera, di verifica della propria condotta, di confessione e invocazione di perdono, di rinnovata ricerca dell'alleanza con Lui.

Questa densità morale e religiosa dell'esperienza della malattia svanisce nel tempo presente; (a) certo anche perché la malattia grazie alla medicina ha cambiato la sua fisionomia; è cronico-degenerativa assai più che rapida e transitoria come un tempo (traumatica o infettiva); (b) ma soprattutto perché la malattia è medicalizzata. Appaltata alla competenza dell'istituzione clinica, nelle sue forme più gravi vissuta in regime di ricovero, essa è di fatto sottratta alla competenza della vita ordinaria, e della cultura ordinaria. Proprio questo processo di specializzazione e marginalizzazione culturale della malattia determina un inesorabile impoverimento delle risorse offerte dalla cultura per vivere la malattia. Ho scritto a tale proposito un libro sulla malattia, al quale ho dato come sotto titolo *un tempo per volere*, quasi a sottolineare il fatto che la malattia non può essere considerata semplicemente come un impedimento alla vita, che deve essere rimosso, e può essere rimosso unicamente ad opera di specialisti, altri dal soggetto malato. La malattia è un vissuto che oggettivamente interpella la libertà del soggetto e lo chiama a volere.

Per essere appena un poco meno formali, la malattia, quando sia proporzionalmente grave, quando paralizzi le possibilità operative immediate del soggetto o addirittura prospetti la possibilità concreta della morte, suscita inevitabilmente il compito di riconsiderare la vita pregressa; il soggetto ha l'impressione facile di avere perso un tempo prezioso, che ora soltanto appare in tutta la sua preziosità. In tal senso il tempo di malattia assume la consistenza di un tempo di penitenza.

Ma la cultura della società medica non offre risorse al singolo per elaborare questo aspetto della sua esperienza di malattia. Le stesse relazioni umane rimangono estranee a tale ordine di interrogativi che la malattia propone. In tal senso le relazioni umane rimangono estranee alla malattia e di riflesso il malato stesso rischia di diventare estraneo ai suoi fratelli.

L'esempio più clamoroso dell'impoverimento culturale determinato dalla medicalizzazione di tutte le esperienze che interessano il corpo, i processi biologici dunque, è offerto dal processo di generazione. Che cosa vuol dire generare di più rispetto al semplice produrre un bambino? Oggi un figlio può essere facilmente *fabbricato*. Quello che nasce, tuttavia, non è un prodotto fabbrile, è invece un *figlio*. Ma che cosa vuol dire figlio più che semplice essere vivente? O detto altrimenti, che significato ha la generazione per colui che genera, e rispettivamente anche per chi è generato? La domanda non è mai stata posta, e dunque neppure ha mai avuto risposta teorica. Ha però avuto risposta ad opera del costume e della cultura. Nella tradizione europea ha avuto risposta profondamente segnata dal cristianesimo, e dunque dall'immaginario biblico.

La medicalizzazione del processo della generazione, e in maniera più clamorosa la procedure di procreazione medicalmente assistita, propiziano la rimozione sociale di tutte le questioni relative al senso della generazione. La questione corrispondente è consegnata alla competenza esclusiva della coscienza personale dei genitori. Ma le possibilità per loro stessi di realizzare una comunicazione a tale riguardo appaiono compromesse dal difetto di una lingua comune, e più in generale di un costume condiviso. L'elaborazione del senso della generazione minaccia d'essere confinata entro lo spazio assai angusto della coscienza della madre.

Sapere scientifico e fuga dalla libertà

Le questioni poste dalla scienza alla fede, o meglio alla coscienza credente, hanno decisamente mutato ubicazione rispetto a quanto accadeva ai tempi di Galileo. Agli inizi dell'astrologia le questioni vertevano sui cieli e in genere sulle cose degli spazi ampi, del sole e dalle altre stelle; ora vertono soprattutto sulle cose piccole, sugli spazi microscopici, occupati dalle cellule e dai cromosomi.

Soprattutto, il conflitto tra la fede e la scienza, che certo fino ad oggi nascostamente si prolunga, non si gioca più sulle tribune pubbliche, ma prima di tutto entro gli spazi segreti della coscienza individuale. Le forme pubbliche del dibattito sono ormai alimentate soltanto dagli interventi ecclesiastici. Essi tuttavia – questo è l'inconveniente maggiore – si riferiscono alle decisioni in materia politica, di disciplina giuridica dunque dei rapporti, e appaiono nel complesso abbastanza remoti dal riferimento puntuale al punto di vista della coscienza individuale. Il conflitto assume in tal senso la forma prevalente di un conflitto ideologico, non invece quella di conflitto a proposito delle forme della civiltà, e in radice a proposito del rapporto tra cultura e coscienza. Il rischio consistente che l'egemonia della scienza alimenta è quello di una radicale frattura tra cultura e coscienza.

Il conflitto stesso tra fede e scienza, assai più che conflitto tra le affermazioni rispettive, è conflitto tra gli occhi rispettivi. Ci sono infatti occhi della fede e occhi della scienza. O meglio ancora, il rischio è che neppure più sussista un tale conflitto, nel senso che sono ormai rimasti soltanto gli occhi della scienza. Il singolo magari ancora crede in Dio Creatore del cielo e della terra, ma non lo vede; il Dio in cui egli crede non corrisponde a quello che egli vede con gli occhi. Quel che vede con gli occhi è ormai quello che la scienza stessa insegna a vedere.

La scienza infatti «regna su di noi – come nota acutamente Robert Musil – e neppure un analfabeta si salva dal suo dominio, giacché impara a convivere con innumerevoli cose che son nate dotte»; egli suggerisce in tal modo che il dominio della scienza non si esercita su di noi soprattutto attraverso le affermazioni che essa ci propone, ma attraverso gli oggetti che crea. I prodotti della tecnica infatti, nati “scientifici”, attraversati cioè fin dalla nascita dallo spirito della scienza (o dal suo difetto di spirito – plasmano poi il nostro stesso modo di vivere, e quindi anche il nostro modo di vedere il mondo. In questo senso la scienza plasma i nostri occhi, e proprio in tal modo minaccia la nostra fede.

Se poi ci si chiede senza pregiudizi come sia stato possibile che la scienza realizzasse questa sua sovranità sulla nostra vita, prosegue Musil, s’ottiene pressappoco questa risposta:

Secondo tradizioni attendibili s’è incominciato nel sedicesimo secolo, un periodo di fortissimo movimento spirituale, a non più sforzarsi di penetrare i segreti della natura, com’era successo fino allora in due millenni di speculazione religiosa e filosofica, bensì ad accontentarsi di esplorarne la superficie, in un modo che non si può fare a meno di chiamare superficiale. Il grande Galileo Galilei ad esempio, il primo nome che sempre si cita a questo proposito, tolse di mezzo il problema: per quale causa intrinseca la natura abbia orrore degli spazi vuoti, così da obbligare un corpo che cade ad attraversare spazi su spazi, finché esso giunge su un terreno solido; e s’accontentò di una constatazione molto più volgare: stabilì semplicemente la velocità di quel corpo che cade, la via che percorre, il tempo che impiega, e l’accelerazione della caduta.

Ricorrendo ad un linguaggio lieve e sarcastico, Musil ci propone qui in realtà una immagine assai sottile del sapere della scienza e delle ragioni che presiedono al suo successo. Essa è un sapere assolutamente “positivo”, un sapere cioè che rileva i fatti e rigorosamente si astiene da commenti. Appunto questo è il significato della sua scelta di limitarsi a misurare i fenomeni. La scienza si limita a rilevare quelle che, nella lingua di Cartesio, si chiamano *qualità primarie*; rifacendosi esattamente a Galilei, Cartesio distingue infatti tra qualità primarie e secondarie; le prime sole sono *oggettive* (forma, grandezza e movimento); si distinguono dunque da quelle *soggettive* (colore, odore, sapore ecc.) lasciate al congetturale apprezzamento dei singoli. Le qualità oggettive corrispondono all’estensione, agli attributi dunque della realtà estesa (*res extensa*, come la chiama appunto Cartesio), in tal senso superficiale; mentre alle qualità secondarie non corrisponderebbe alcuna realtà: esse corrisponderebbero soltanto all’interpretazione soggettiva di aspetti quantitativi della materia.

Con accresciuto sarcasmo Musil prosegue:

La Chiesa cattolica ha commesso un grave errore minacciando di morte un tal uomo e costringendolo alla ritrattazione invece di ammazzarlo senza tanti complimenti; perché il suo modo di considerare le cose, e quello dei suoi simili, ha poi dato origine – in brevissimo tempo, se usiamo le misure della storia – agli orari ferroviari, alle macchine utensili, alla psicologia fisiologica e alla corruzione morale del tempo presente, e ormai non può più porvi rimedio.

L’elenco delle conseguenze infauste della scienza, deliberatamente affrettato, concorre a raffigurare il carattere inesorabile del processo. Il cammino rapido della scienza non può essere fermato; troppo esso conviene all’economia del pianeta:

Probabilmente ha commesso quest’errore per troppa prudenza, giacché Galileo non era soltanto lo scopritore del moto della terra e della legge della caduta dei gravi, ma era anche un inventore al quale s’interessava, come si direbbe oggi, il gran capitale; e inoltre non era l’unico che fosse pervaso allora dallo spirito nuovo; al contrario, la storia c’insegna come il freddo positivismo che lo animava si diffondesse violento e disordinato come un’epidemia e per quanto possa essere

urtante sentir dire, quasi vanto, che uno era “animato da freddo positivismo”, mentre ci sembra di averne già fin troppo, a quel tempo il risveglio dalla metafisica per darsi al severo esame delle cose secondo differenti testimonianze dev'esser stato addirittura un fuoco, un'ebbrezza di positività

Merita di sottolineare questa associazione del freddo positivismo del sapere scientifico con l'“ebbrezza”, e dunque con ciò di meno freddo che si possa immaginare. La fedeltà al referto dei dati appare come la fonte di un'ebbrezza, di una vertigine, di un'esaltante esperienza di libertà. Essa è da intendere pressappoco in questi termini: l'aderenza al dato positivo libera il sapere dal *timore di Dio*, che è come dire dalla *fede*, dalla necessità di un atto libero, di una risposta dunque in prima persona all'interpellazione che i fatti propongono alla persona.

L'ebbrezza della positività, di un sapere senza coinvolgimento del soggetto, ha attratto già nell'antichità i cultori della storiografia, del sapere dunque riferito ai fatti umani. È infatti di uno storico antico, e cioè Tacito (*Annales* 1, 1, 3), la formula destinata a divenire famosa, *sine ira et studio*, il proposito dunque di esporre con assoluta imparzialità i fatti, evitando ogni indignazione ed entusiasmo.

L'espressione latina è divenuta in epoca moderna programmatica per il sapere scientifico; e quindi poi dello stesso sapere riferito alla realtà umana. Le moderne scienze umane sono precedute dal programma di Spinoza di scrivere un'*ethica more geometrico demonstrata*. Il progetto già dichiarato da Tacito nell'età antica è ripreso ormai all'inizio della stagione moderna da Spinoza, nella Parte Terza di quell'opera, per riferimento all'origine e alla natura degli affetti umani.

Ancora al giorno d'oggi, la locuzione *sine ira et studio* è utilizzata correntemente per sottolineare un sapere che sarebbe “scientifico” appunto perché imparziale.

È passata la stagione del positivismo, nella quale per un attimo alla scienza fu riconosciuto un prestigio vertiginoso. Oggi tra gli addetti ai lavori, tra i cultori delle scienze dunque, in specie di quelle “dure”, la fisica e la chimica che portano per eccellenza il nome di scienze, è molto chiara la consapevolezza dei limiti stretti del rispettivo approccio al reale. Un po' più ambiziosi sono semmai i biologi, e soprattutto i cultori delle nuove scienze, quelle umane; dunque psicologia, sociologia, e antropologia culturale. E tuttavia, in grande sintesi e con inevitabile approssimazione vale la diagnosi: non viviamo più in tempi di scientismo.

E tuttavia vivono ancora in mezzo a noi fautori un po' fanatici dello scientismo. Si trovano molto più tra i giornalisti che tra gli scienziati. Oppure, si trovano tra gli scienziati che convertiti al giornalismo.

La questione vera: la scienza abbandona la coscienza

Il confronto più urgente, e anche più difficile, non è quello tra le diverse discipline, poniamo tra la teologia e la paleoantropologia, o tra la teologia e la biochimica; il confronto difficile e necessario è quello il sapere delle scienze e il sapere della coscienza. Appunto la coscienza è per sua natura condannata alla fede; la coscienza ha però a che fare invece ogni giorno con mille cose che nascono scientifiche, come dice Musil.

Il teologo stesso, molto prima che con la scienza e con lo scienziato, dovrebbe dialogare con l'uomo comune, con quell'uomo che certo non è “scienziato”, ma è malato di scientismo, perché abita in un mondo tutto fatto di cose che nascono scientifiche. Per questo motivo l'approccio più ovvio ad ogni questione della vita quotidiana, che alla sua coscienza si raccomanda, è appunto quello tecnico, non quello etico; le questioni di senso e le questioni di bene e di male sfumano per lui sullo sfondo, fino ad apparire del tutto irreali.

La distinzione tra scienza e mentalità scientifica è sottile, eppure è fondamentale. A meno di saper operare tale distinzione si prospetta il pericolo di un rifiuto pregiudiziale e dogmatico della scienza. O magari la tentazione è quella di progettare una rivoluzione del sapere scientifico, come quello che fu progettato negli anni settanta dal pensiero ecologista: esso voleva sostituire alle cosiddette scienze dure una sapere olistico, che sempre tenesse conto del rapporto olistico tra singolo sistema vivente ed ecosistema.

Il compito non è rifare le scienze. Occorre invece affrontare un interrogativo troppo a lungo rimosso. Mi riferisco all'interrogativo che può essere sinteticamente espresso in questi termini: qual è il significato della scienza.

Diceva un filosofo del Novecento molto celebrato, M. Heidegger: il significato della scienza non è un problema scientifico. Che cosa si intende dire con l'espressione *significato delle scienze*? In primissima approssimazione possiamo rispondere così: il significato delle scienze consiste nella loro modo di incidere sulla coscienza che l'uomo ha di sé stesso e di tutte le cose; dunque sulla sua visione del mondo.

A prima vista parrebbe che della scienza non si possa dire altro che bene. Di fatto, la diffusa pubblicistica (o la letteratura pubblicitaria) continua oggi ancora a celebrare la scienza come un sapere non solo *vero*, ma addirittura molto *meritorio*; tra tutti i saperi dell'uomo non ce n'è un altro – si dice – che procuri maggiori benefici all'uomo. La scienza infatti dilata i confini del possibile, di ciò che appare praticamente possibile all'uomo. Tanto essa fa in quanto essa ha la fisionomia radicale di un saper fare, di un sapere come si fa. E d'altra parte, si aggiunge, la scienza per se stessa non impone alcun fare determinato; soltanto dispone le condizioni di conoscenza perché si possa fare.

La pubblicistica vanta, quale prerogativa della scienza, il fatto d'essere sapere progressivo e senza confini. In certo senso, in effetti, la scienza progredisce senza limite. Per la prima volta nella storia umana grazie alla scienza prende corpo la figura di un sapere *progressivo*, capace di accumulare i propri risultati senza fine, senza dover sempre da capo tornare agli stessi interrogativi. Appunto in questo suo tratto cumulativo è da riconoscere una delle ragioni decisive del suo successo. Il grande vantaggio delle scienze rispetto alla filosofia, alla teologia, o anche rispetto a più recenti scienze molli come la psicologia e la sociologia, è quello di non dover ricominciare sempre da capo – come invece in qualche modo avviene nel caso delle altre scienze.

Ma il prezzo di questo progresso è la sospensione della domanda intorno al senso di tutte le cose. Non solo il sapere scientifico non si cura del *senso*, ma il fare tecnico da essa promosso sistematicamente pregiudica la percezione del senso nella pratica della vita. Appunto per riferimento alla qualità del progetto originario della scienza si deve parlare di un suo limite radicale.

Il non senso, la tecnica e il mercato

Il non senso, che minaccia la vita nei paesi occidentali, è da attribuire alle forme complessive che assume la vita comune, non certo ai filosofi. Le nuove forme della vita civile, d'altra parte, per una parte cospicua dipendono dalla scienza e dalla tecnica sua figlia legittima. Per altra parte, dipendono dall'economia, e cioè dal rilievo egemonico che lo scambio mercantile ha assunto nella vita civile tutta; il primato del mercato sanziona la separazione tra scambio reale (*cose*, beni e servizi) e scambio simbolico (*significati*); la separazione alimenta l'estenuazione dei significati. Tra primato del mercato e della tecnica il nesso è stretto.

Il salmo descrive lo smarrimento dell'uomo sotto gli spazi infiniti del cielo:

*Se guardo il tuo cielo, opera delle tue dita,
la luna e le stelle che tu hai fissate,
che cosa è l'uomo perché te ne ricordi
e il figlio dell'uomo perché te ne curi? (Sal 8, 4-5)*

Da esso l'uomo è riscattato dall'evidenza delle cose prossime, che parlano della cura di Dio per lui:

*Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli,
di gloria e di onore lo hai coronato:
gli hai dato potere sulle opere delle tue mani,
tutto hai posto sotto i suoi piedi. (Sal 8, 6-7)*

La soggezione sorprendente delle creature al *bisogno* dell'uomo, o al suo *desiderio* di vivere, è documento della cura di Dio. La nostra vita appare fin dall'inizio possibile e grata unicamente grazie alla sorprendente prossimità di tutte le cose. Soprattutto, grazie alla sorprendente prossimità di *altri* alla nostra vita: pensiamo alla prossimità di uomo e donna, di madre e figlio, dei fratelli. Ma questi rapporti paiono ormai cancellati dall'interesse della cultura comune. A tale rimozione il sapere della fede deve porre rimedio.

Parrocchia di san Simpliciano – Quattro incontri di catechesi su

Fede e ragione, oppure fede e sapere?

Una questione posta male

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2013

3. Fede e autonomia della ragione: la polemica contro la cultura laica

⁴Rallegratevi nel Signore, sempre; ve lo ripeto ancora, rallegratevi. ⁵La vostra affabilità sia nota a tutti gli uomini. Il Signore è vicino! ⁶Non angustiatevi per nulla, ma in ogni necessità esponete a Dio le vostre richieste, con preghiere, suppliche e ringraziamenti; ⁷e la pace di Dio, che sorpassa ogni intelligenza, custodirà i vostri cuori e i vostri pensieri in Cristo Gesù.

⁸In conclusione, fratelli, tutto quello che è vero, nobile, giusto, puro, amabile, onorato, quello che è virtù e merita lode, tutto questo sia oggetto dei vostri pensieri. ⁹Ciò che avete imparato, ricevuto, ascoltato e veduto in me, è quello che dovete fare. E il Dio della pace sarà con voi! (Fil 4, 4-9)

La formulazione più consueta è quella del rapporto tra fede e ragione. Essa pare infelice, attraversata com'è da pregiudizi indebiti. Ha raccomandato il successo della formula prima la concezione della verità cristiana quale *dottrina*, che lascerebbe alla mente umana, o alla coscienza credente, soltanto un compito *logico*, di elaborazione formale di un discorso preconstituito rispetto alla coscienza. Ha poi rinforzato quel successo la vicenda civile moderna. Il distacco della città terrena dall'egemonia ecclesiastica e da ogni riferimento religioso, dispone lo spazio per cercare, quale fondamento della vita comune nella città, una verità umana, soltanto umana, che non dipenda dalla fede e dalla sua discrezionalità.

Il binomio ragione/fede: le radici politiche

La verità cercata è, più precisamente, quella di carattere pratico; è la verità della giustizia, della norma dunque che presiede dell'agire giusto. Tale verità è pensata in termini di *legge naturale* raccomandata dalla ragione, riconosciuta da tutti, al di là di ogni dissenso religioso, *etsi deus non daretur*, come se Dio non ci fosse.

In quel medesimo XVII secolo, che ha visto la svolta copernicana e l'inizio di una visione disincantata del mondo, fu formulato anche il progetto di un assetto *laico* della città. Oltre che dal cosmo, Dio è stato cacciato dalla *polis*.

Inizialmente si trattava soltanto di un progetto. La secolarizzazione effettiva della vita comune, della politica e della stessa civiltà, dovrà attendere pressappoco tre secoli per realizzarsi.

Il progetto conosce inizialmente la prevedibile opposizione della Chiesa cattolica. Essa difende la visione decisamente sacrale della città, dei poteri che la governano e della legge morale che lega i suoi abitanti; l'autorità indispensabile all'ordinata vita comune viene da Dio e dev'essere esercitato in conformità alle sue leggi.

Le cose stavano in termini un po' diversi per le chiese protestanti. Per ciò che si riferisce al rapporto tra città terrena e Parola di Dio, o più in generale verità cristiana, sussistono differenze significative tra luterani e calvinisti.

Nella prospettiva di Lutero la dottrina dei due regni nettamente distingue tra legge e vangelo, tra regno della mano sinistra e regno della mano destra; incoraggia in tal senso la secolarizzazione politica e civile.

Le chiese riformate sono caratterizzate da una visione tendenzialmente 'fondamentalista' della vita sociale. Esse inclinano a ritenere la Bibbia, e in particolare l'Antico Testamento, norma immediata del vivere terreno, anche del vivere sociale e politico.

Nell'Ottocento accade però che abbastanza in fretta anche nell'ambito della chiesa cattolica si affermi, almeno nominalmente, la prospettiva della laicità. A fondamento della vita comune deve stare – si dice – è il diritto naturale, noto alla ragione universale.

I contrasti tra cattolici e liberali rimangono; assumono però un'altra fisionomia: non la fede contro la ragione, ma la *recta ratio* contro la *ratio* soggettivistica.

a) Nella dottrina cattolica (rappresentata soprattutto dal magistero pontificio, da Pio IX in poi), il *diritto naturale* ha la figura di rapporto giusto tra gli umani; nella concezione moderna e liberale invece il diritto naturale è il complesso dei diritti del singolo, delle sue attese soggettive meritevoli di tutela ad opera della legge. I diritti dell'uomo sono definiti – così si suppone – a monte delle evidenze dischiuse dal rapporto sociale effettivo, e dai rapporti primari *in primis* (uomo/donna, genitori/figlie, fratelli).

b) Alla concezione oggettiva del diritto naturale consegue l'altra caratteristica: quel diritto non è fissato dalle maggioranze parlamentari. Ci sono – così oggi si dice – *valori non negoziabili*. Questo tratto oggettivo dispone lo spazio per giustificare l'autorità del magistero. La verità della ragione è autorevolmente proposta dal magistero della Chiesa, unico interprete autentico della ragione.

La ragione dunque determinerebbe in materia di giustizia (e quindi di morale in genere) un ordine di verità distinto da quello della fede. La distinzione dei due ordini, morale e fede, è il riflesso del confronto della fede con la cultura liberale e laica.

Lo schema teorico dei due ordini è certamente sbagliato. Poteva tuttavia apparire plausibile finché il costume suppliva al difetto della ragione. Venuto meno il consenso morale che esso rendeva possibile, la tesi secondo la quale la ragione determinerebbe il bene appare decisamente non plausibile. S'impone l'evidenza della mediazione storica e culturale dell'evidenza morale. Su questo sfondo appare evidente anche il contributo – indubitabile nei fatti, ma necessario anche sul piano dei principi – che la religione e rispettivamente le chiese, o le aggregazioni religiose comunque configurate, danno alla formazione morale di un popolo.

Facciamo un esempio. Poteva sembrare verosimile che il matrimonio indissolubile fosse verità di ragione fino a che il costume cristiano incideva tale evidenza morale nella coscienza di ognuno. Quando quel consenso vien meno, appare evidente che la promessa tra maschio e femmina, per apparire indissolubile, ha bisogno di una fede, un'evidenza di coscienza, che può essere realizzata soltanto dalla vicenda storica. Tale vicenda certo non è infallibile.

Si tratta, più precisamente, della vicenda biografica del singolo e insieme della vicenda storica della cultura.

a) La coscienza morale del singolo è plasmata dalla biografia, non è una facoltà "naturale", al modo in cui la descriveva Kant con meraviglia:

Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente, quanto più spesso e più a lungo la riflessione si occupa di esse: *il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me*. Queste due cose io non ho bisogno di cercarle e semplicemente supporle come se

fossero avvolte nell'oscurità, o fossero nel trascendente fuori del mio orizzonte; io le vedo davanti a me e le connetto immediatamente con la coscienza della mia esistenza. (*Critica della ragion pratica*)

La forma della coscienza morale, come Freud ci ha insegnato, passa attraverso il rapporto con la mamma e papà; soprattutto con papà. La progressiva "evaporazione" del padre (M. Recalcati), oggetto di insistente denuncia negli anni recenti, mette in evidenza inquietante il rilievo essenziale della vicenda biografica in ordine alla formazione della coscienza morale; essa appare decisamente irriducibile all'evidenza della ragione.

Il magistero corrente parla però ancora la lingua della tesi convenzionale, secondo la quale la legge naturale sarebbe legge dichiarata dalla ragione. Per esempio:

La verità circa il bene morale, dichiarata nella legge della ragione, è riconosciuta praticamente e concretamente dal giudizio della coscienza, il quale porta ad assumere la responsabilità del bene compiuto e del male commesso: se l'uomo commette il male, il giusto giudizio della sua coscienza rimane in lui testimone della verità universale del bene, come della malizia della sua scelta particolare. (*Veritatis splendor*, n. 61)

b) La mediazione storica della coscienza si riferisce poi, oltre che alla vicenda biografica (in certo senso anche prima), alla cultura del contesto sociale. La categoria di *cultura*, intesa nella sua accezione antropologica, è nuova per la lingua cattolica, come per altro per la lingua di tutti.

Che cos'è *cultura* in senso antropologico? Propongo questa definizione breve: il complesso delle forme simboliche attraverso le quali i significati elementari della vita trovano oggettivazione nelle forme della vita comune, e sono in tal modo acquisiti alla consapevolezza comune.

Che cosa significhi essere maschio o femmina, che cosa significhi essere genitore o figlio, che cosa significhi essere fratello, non è affatto determinato da una natura in ipotesi accessibile alla ricognizione della ragione; non è in generale definito da alcuna teoria; è determinato invece da una cultura – da una lingua e da un costume – che hanno una storia. E non si tratta di una storia infallibile.

Occorre subito precisare – ed è precisazione di grande rilievo per rapporto al tema fede e sapere – che la ripresa soggettiva dei significati elementari del vivere definiti ad opera della cultura, non è affatto un'operazione tautologica. Il singolo non si limita certo ad applicare alla propria vita verità generali. La sua ripresa interpreta, realizza una rinnovata invenzione di quei significati – se così possiamo esprimerci. L'alleanza matrimoniale della singola coppia, per esempio, non è la mera applicazione al caso singolo del modello generale; soltanto attraverso le singole realizzazioni il modello generale trova determinazione, vive e si incrementa nel tempo, o deprecabilmente si logora.

In questa prospettiva occorre intendere per un primo lato il debito della coscienza credente nei confronti della cultura, e per altro lato il contributo che la fede dei singoli può e deve dare alla cultura comune.

Non dunque due ordini, la fede e la ragione, ciascuno dei quali avrebbe le sue verità; ma due forme distinte nelle quali l'identico è attestato.

La stagione nella quale viviamo è segnata da una vistosa crisi di civiltà, la quale impone – ai cristiani, alla Chiesa, come alla società tutta – un approfondimento riflessivo del senso della cultura e delle sue dinamiche. Penso in particolare ai paesi dell'Occidente; essi però hanno un'innegabile *leadership* per rapporto alla dinamica planetaria. Essi sono d'altra parte profondamente segnati dalla tradizione cristiana, connotata dal rilievo egemone che hanno i valori connessi alla dignità della persona.

La tradizione cristiana è apparsa per lungo tempo come sospesa. Nella stagione illuminista essa è stata sospesa anzi tutto dai discorsi dei *philosophes*, ma non solo. Uno dei tratti caratteristici della stagione civile moderna, della stagione dunque segnata dal passaggio dalla società organica alla società complessa, è il crescente rilievo che gli *intellettuali*⁵ hanno nella vita comune e alla fine decisivo. La voce dei *philosophes* – in generale della comunicazione pubblica – ha il potere di segnare la trasformazione dei modi di sentire comuni. Nei confronti di questo pericoloso processo l'intelligenza cristiana – dunque il sapere della fede – ha prevedibili competenze e responsabilità.

La ragione laica e le guerre di religione

La fine del consenso religioso e della visione sacrale del potere pare rimuovere la pertinenza della fede per la vita civile. Come era a priori prevedibile, quella fine è stato accompagnato lì per lì da violenza: prima di quella della rivoluzione francese, c'è stata quella delle *guerre di religione*. Esse furono espressione della preesistente egemonia politica della fede. L'errore religioso è stato oggetto di repressione violenta non certo a motivo del deprecabile desiderio di potere dei chierici; il carattere *sacro* del potere politico pareva esigesse tanto.

La massima espressione storica del principio che afferma l'egemonia civile del Dio cristiano è il *sacro romano impero*. La dizione diventa corrente nel XV secolo per riferimento alla *nazione germanica*; sancisce la replica in Occidente della visione sacra orientale dell'impero. Il Sacro Romano Impero germoglia dalla precedente esperienza carolingia; la denominazione imperiale nel caso di Carlo Magno era strettamente legata allo speciale rapporto con il papato.

Funse da titolo storico legittimante per l'origine sacra e papale dell'autorità temporale la leggenda della donazione di Costantino; essa spiega il nesso tra *sacro* e *romano*. La leggenda ha origine da documento apocrifo, conservato in copia nelle Decretali dello Pseudo-Isidoro (IX secolo) e, ma soltanto come interpolazione successiva, in alcuni manoscritti del *Decretum Gratiani* (XII secolo). La falsità del documento fu dimostrata in modo inequivocabile da Lorenzo Valla.

Secondo tale documento l'imperatore Costantino avrebbe conferito a papa Silvestro I e ai suoi successori il primato sulle cinque chiese patriarcali (Roma, Costantinopoli, Alessandria d'Egitto, Antiochia e Gerusalemme); come pure la sovranità su tutti i sacerdoti del mondo e la superiorità del potere papale su quello imperiale. A queste dichiarazioni seguivano svariate concessioni, come gli onori, le insegne e il diadema imperiale ai pontefici e soprattutto la sovranità temporale su Roma, l'Italia e l'intero Impero Romano d'Occidente. L'editto confermerebbe inoltre la donazione di proprietà immobiliari estese fino in Oriente e costituirebbe atto di donazione a Silvestro in persona del palazzo Lateranense.

Chi ha scritto il documento? quando? E per che fine? Non è facile rispondere. Ci sono due tesi principali in conflitto. La prima pensa che il documento sia stato composto all'epoca di papa Stefano II (seconda metà VIII secolo) per giustificare la creazione dello Stato della Chiesa: La seconda invece pensa sia stato ideato in occasione dell'incoronazione di Carlo Magno (800) a imperatore Romano. Secondo questa seconda ipotesi all'origine del documento sarebbe appunto il desiderio di conferire sanzione religiosa al potere temporale. In ogni caso, la fortuna storica del documento è senza dubbio legata alla percezione del potere imperiale, e dunque temporale, come potere autorizzato dal cielo. Il carattere *sacro* del potere è accreditato dal suo carattere *universale* (impero)

⁵ «Il *philosophe* è l'intellettuale illuminista che pratica il libero esame, senza temere di passare al vaglio della critica dell'ordine costituito, politico, sociale e culturale, e assieme l' *honnête homme* che vive in società e forma la pubblica opinione. Il termine *philosophie* ha quindi un senso più ampio di quello che siamo abituati a conferirgli: esso è un sinonimo di scienza e designa ogni uso libero della ragione», così scrive Albert SOBOUL, *Da Voltaire a Diderot, ovvero "che cos'è un philosophe?"*, in *Feudalesimo e stato rivoluzionario*, trad. it. di M. Leonardi, Guida, 1973.

La fine di un potere temporale di carattere universale dispone insieme le condizioni propizie alla fine del suo carattere sacro.

Con la nascita degli stati nazionali, e soprattutto con la fine dell'unità religiosa dell'Occidente a seguito della Riforma protestante, dovette essere rivista anche la formula che sanciva il carattere religioso della sovranità temporale. Nei paesi tedeschi, si affermò in fretta il principio: *Cujus regio ejus religio*, di chi è il potere, di lui dev'essere anche la religione dei sudditi. L'espressione latina definisce un principio di ordine politico proclamato nel trattato successivo alla Pace di Augusta, del 1555; l'imperatore del Sacro Romano Impero (Carlo V) e le forze della Lega di Smalcalda per garantire la pace religiosa dell'Impero, dopo l'affermazione della riforma luterana a dunque l'inevitabile coesistenza di protestantesimo e cattolicesimo sul territorio dell'impero, convennero che ciascun cittadino praticasse la religione del suo principe territoriale. Il principio significava che i principi e le città libere avevano la facoltà di introdurre la fede luterana (*jus reformandi*) sul loro territorio, conservando gli stessi diritti degli stati cattolici all'interno dell'Impero. La popolazione di confessione diversa da quella del principe, sia che fosse cattolica oppure protestante, doveva adattarsi alla confessione del principe oppure emigrare. che ebbe grande rilevanza all'epoca della riforma protestante e anche nei secoli successivi.

Il principio fu applicato dapprima negli stati tedeschi; in un secondo momento in tutto il territorio dell'Impero, dunque in tutta l'Europa. Il principio comportava che la libertà religiosa fosse garantita soltanto ai principi. Si opponeva dunque alle le idee di tolleranza e libertà di coscienza, destinate ad affermarsi soltanto in una stagione successiva.

Il mancato riconoscimento della libertà del singolo in materia religiosa nell'*ancien régime* alimentava, come facile da prevedere, il tasso di litigiosità sociale, e quindi la tendenza dei dissensi religiosi tra cattolici e riformati a tradursi in guerre civili. Tali guerre di fatto si protrassero fino alla metà del XVII secolo. Il principio *cuius regio eius religio* pareva allora lo strumento adatto a ridurre le probabilità di conflitto. In realtà concorse ad alimentare l'evidenza del carattere assurdo dell'egemonia civile e politica della religione.

Merita di osservare, per inciso, che la sanzione religiosa del potere politico era destinata ad apparire assurda, a motivo del singolare carattere della religione cristiana, e dell'immagine che essa propone della fede e della sua libertà.

A proposito dell'idea stessa di libertà in genere si deve riconoscere che essa nasce con il cristianesimo. Lo riconosce in maniera molto esplicita un filosofo, che non può essere sospettato di intendimenti apologetici. Mi riferisco a Hegel, che scrive:

Di nessun'idea si sa così universalmente, che è indeterminata, polisensa, e adatta e perciò soggetta a maggiori equivoci, come dell'idea della *libertà*; e nessuna corre per le bocche con così scarsa coscienza. [...] Intere parti del mondo, l'Africa e l'Oriente, non hanno mai avuto questa idea, e non l'hanno ancora. [...] Quest'idea è venuta nel mondo per opera del cristianesimo, ed essendo oggetto e scopo dell'amore di Dio, l'uomo è destinato ad avere relazione assoluta con Dio come spirito, e far sì che questo spirito dimori in lui: cioè l'uomo è in sé, destinato alla somma libertà.⁶

Che il potere politico avesse una sanzione religiosa nella storia antica, prima dell'avvento del cristianesimo, non parve comportare inconvenienti; la sanzione era infatti assai formale e poco impegnativa per la coscienza del singolo. Cominciò a comportare vistosi inconvenienti quando intervenne la diffusione del cristianesimo, e con esso la puntigliosa e ingombrante obiezione di coscienza contro il carattere religioso pagano (idolatra) di quella sanzione religiosa.

⁶ G.F.W. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche* § 482, trad. B. Croce, Biblioteca Universale Laterza, Bari 1994, pp. 473s.

Agli occhi dei cristiani la professione pubblica della fede aveva un grande rilievo, e si trattava di rilievo ineluttabilmente alternativo rispetto all'idolatria pagana. Appunto questo singolare mix cristiano, di *interiorità* della fede ed *esteriorità* della confessione, dispose le condizioni che rendevano ineluttabile il conflitto.

Parve porre fine a quel conflitto l'editto di Costantino del 313, non a caso definito *di tolleranza*. Lo sfondo per così dire "ideologico" del rescritto è quello di una religione filosofica, che riconosce una *divinità* che potrebbe essere da tutti riconosciuta, il cui senso per la vita comune possa essere riconosciuto a monte delle differenze dei culti con i quali poi ciascuno giudicherà più conveniente per lui onorarla; la disparità dei culti appare legittima e tollerata. Licinio e Costantino dicono:

... abbiamo stabilito di emanare editti con i quali fosse assicurato il rispetto e la venerazione della Divinità: abbiamo, cioè, deciso di dare ai cristiani e a tutti gli altri libera scelta di seguire il culto che volessero, in modo che qualunque potenza divina e celeste esistente possa essere propizia a noi e a tutti coloro che vivono sotto la nostra autorità. Con un ragionamento salutare e rettilissimo abbiamo perciò espresso in un decreto la nostra volontà: che non si debba assolutamente negare ad alcuno la facoltà di seguire e scegliere l'osservanza o il culto dei cristiani, e si dia a ciascuno facoltà di applicarsi a quel culto che ritenga adatto a se stesso, in modo che la Divinità possa fornirci in tutto la sua consueta sollecitudine e la sua benevolenza.

La protezione de «la Divinità» è dunque riconosciuta come necessaria alla vita comune; ma di tale Divinità è postulata un'univocità, al di là della molteplicità dei culti, che è tutta da verificare. Il modello della tolleranza costantiniana un poco assomiglia a quello della laicità politica nord americana, del quale subito poi diremo.

«Come se Dio non ci fosse»

Agli inconvenienti derivanti dalla sanzione religiosa del potere politico i filosofi pensarono di rimediare mediante la *laicità* politica. La formulazione più tempestiva, e anche più radicale, del moderno ideale di laicità politica è quella proposta dalla formula di Grozio, diventata famosa, *etsi deus non daretur*. Essa compare nell'opera *De jure belli ac pacis* (1625), la quale costituisce il testo fondatore del giusnaturalismo moderno. Il diritto naturale deve rimediare al conflitto delle fedi mediante la sua evidenza razionale. Il diritto naturale è definito infatti come

...un dettato della retta ragione che indica come a una certa azione, secondo che essa sia o meno conforme alla stessa natura razionale, compete una condanna morale o una necessità morale, e che di conseguenza tale azione è vietata o prescritta da Dio, autore della natura.

L'evidenza razionale dovrebbe esonerare, non soltanto dalle fedi e dalla loro dispersione contraddittoria, ma più in generale dalla memoria, dalla cultura, da una qualsiasi mediazione storica dell'evidenza etica.

Si può certo capire come l'ideale della ragione laica apparisse attraente e persuasivo in un tempo nel quale i conflitti confessionali apparivano spesso tanto pretestuosi. Ma quella che era celebrata come un'evidenza 'razionale' in realtà era il frutto (anche, non solo) di sedici secoli di storia cristiana.

La concezione razionalistica del diritto naturale concorre a raccomandare il passaggio, tipico della cultura liberale moderna, da una concezione oggettiva a una concezione soggettiva del diritto. Diritto non è più la figura giusta dei rapporti, ma il diritto soggettivo, e cioè la tutela che la libertà del singolo merita da parte del potere legittimo.

Il successivo passaggio dai diritti di libertà ("di prima generazione") ai cosiddetti diritti sociali o "di seconda generazione", quelli cioè che non consistono nella facoltà di fare, ma in un positivo

beneficio che i poteri pubblici dovrebbero garantire al singolo⁷, comporta un'ulteriore indeterminazione dell'idea di diritto, e insieme una crescente evidenza dell'impossibilità di garantirli.

Il processo di estenuazione dell'idea di diritto mette in evidenza la necessità anzi tutto di staccarsi dal formalismo declamatorio della cosiddetta ragione, che rivendica a monte rispetto ad ogni confronto con la realtà; mette quindi in evidenza la necessità di procedere dalla considerazione dei processi storico sociali effettivi per definire che cos'è giusto. L'idea di un giusto per natura noto alla ragione a monte rispetto ad ogni confronto con l'effettivo appare decisamente astratta.

Il riconoscimento del fatto che il riferimento al concreto, alle forme effettive del rapporto umano, è indispensabile per conoscere ciò che è giusto dispone insieme lo spazio logico per riconoscere del rilievo sociale che possono e addirittura debbono avere le forme religiose della coscienza individuale. Il progetto di azzerare il possibile effetto di disturbo che il dissenso religioso può assumere nella vita sociale mediante una pretesa laicità è assurdo. Lascia la vita pubblica senza i criteri necessari per provvedere alle forme effettive dello scambio sociale.

Di fatto proprio questo è quello che sta accadendo nelle società europee contemporanee, e in Francia e Italia a titolo tutto particolare. La singolarità caso europeo è messa in evidenza attraverso il confronto con il caso abbastanza diverso del Nuovo Mondo, degli USA in specie⁸.

Laïcité versus religious freedom

Nella laicissima Europa, i legami sociali sono rappresentati quasi fossero rigorosamente secolari, immuni da ogni referenza cristiana, e religiosa in genere. La possibilità che uno creda è certo prevista; al singolo è garantita in tutti i modi la libertà di scegliere; ma la sua scelta deve essere rigorosamente individuale, rispettosa dei legami sociali universalmente vincolanti, i quali non suppongono alcuna sanzione religiosa. Tra vangelo e legami sociali si darebbe, in tal senso, una fondamentale sostanziale estraneità reciproca.

Tale rappresentazione appare decisamente censoria; non descrive la realtà effettiva del rapporto; pregiudica quindi la comprensione della transizione presente e la possibilità di elaborare un progetto per il futuro. La cristiana nel presente conosce in effetti un'innegabile precarietà; in particolare, un'innegabile difficoltà a divenire principio di sapere a proposito della realtà sociale, e quindi anche dei compiti che la vita sociale propone. Ma tale precarietà corrisponde alla più generale precarietà della coscienza individuale di ogni abitante della metropoli secolare. È ragionevole pensare che tra i

⁷ «I diritti della seconda generazione, comunemente denominati 'diritti economici e sociali', si ispirano a una filosofia che mette in risalto, al contrario di quella liberale, il dovere d'intervento dello Stato. La collettività deve garantire agli individui un minimo di mezzi di sussistenza: i diritti enunciati sono 'diritti di credito', in base ai quali gli individui potranno reclamare dalla società il soddisfacimento di un certo numero di bisogni. I diritti economici e sociali sono dunque in generale - secondo una locuzione talvolta utilizzata in Italia - 'diritti a' (in contrapposizione ai 'diritti di', ossia ai diritti e alle libertà classici): diritto al lavoro, alla casa, all'istruzione, alla sicurezza sociale, alla tutela della salute, ecc. Essi permettono di chiedere allo Stato non più un'astensione, ma un'azione positiva, consistente per lo più nella fornitura di una prestazione e implicante l'istituzione e il funzionamento di servizi pubblici. Poiché questi diritti non trovano applicazione direttamente, bensì attraverso un intervento legislativo, non sempre esiste la possibilità di fondare su di essi un'azione giudiziaria. Non bisogna però pensare che sia impossibile invocarli davanti alla giustizia costituzionale o a quella ordinaria: in effetti, la cosiddetta 'normatività' dei diritti economici e sociali non è necessariamente legata all'intervento preventivo del legislatore» da Louis FAVOREU, «Diritti dell'uomo», in *Enciclopedia del*

Novecento, [http://www.treccani.it/enciclopedia/diritti-dell-uomo_\(Enciclopedia_Novecento](http://www.treccani.it/enciclopedia/diritti-dell-uomo_(Enciclopedia_Novecento)

⁸ Tratteggia efficacemente tale differenza il saggio di Luca DIOTALLEVI, *Una alternativa alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, al quale qui ci riferiamo; se ne può vedere una sintesi succinta in L. DIOTALLEVI, *Una alternativa alla laicità*, in «Vita e Pensiero» 6/2009, ...

problemi proposti alla responsabilità pastorale della Chiesa e i problemi proposti alla responsabili della società civile sussista un nesso abbastanza stretto.

Il modello teorico che postula la separazione tra cristianesimo e civiltà, tra fede e cultura, quindi anche tra giustizia del regno e giustizia civile, corrisponde nelle linee di fondo al progetto francese di *laïcité*. Esso persegue l'obiettivo dell'assoluta privatizzazione della religione, della sua scomparsa dallo spazio pubblico.

Al contrario, il modello americano della *religious freedom* riconosce dignità pubblica all'esperienza religiosa; chiede anzi alle religioni, intese come forme del legame sociale, di valere come riserve di senso che impediscano la statalizzazione dello spazio pubblico. La "sovranità" delle istituzioni politiche è infatti considerata come una minaccia alla democrazia; quelle istituzioni non possono valere quali istanze assiologiche supreme della vita comune.

La libertà religiosa è riconosciuta da entrambi i modelli, ovviamente; assume però aspetti diverse. Nella prospettiva del modello *laïcité* comporta il diritto di aderire interiormente a determinate credenze, anche di professare tale adesione con parole e pratiche culturali, senza però che mai queste contaminino lo spazio pubblico. Nel modello *religious freedom*, invece, la libertà religiosa è estesa quanto le forme dell'agire sociale e del confronto pubblico; l'agire può cercare fondamento nell'esperienza religiosa; anzi deve cercare in Dio il suo fondamento. *In God we trust* (è dal 1956 il motto nazionale degli Stati Uniti d'America); tale circostanza non è avvertita come minacciosa della libertà pubblica; le manifestazioni della rispettiva libertà religiosa concorrono alla generazione dello spazio pubblico.

I due modelli propongono concezioni diverse, addirittura opposte, del rapporto tra libertà religiosa e libertà di coscienza; per la *laïcité* francese la libertà religiosa è un caso particolare della generale libertà di coscienza; per la *religious freedom* americana invece la libertà religiosa è una delle condizioni che concorrono a garantire lo spazio pubblico per la libertà di coscienza.

Il modello francese della *laïcité* è comprensibile soltanto sullo sfondo del regime ierocratico che un tempo regolava i rapporti tra Cristianesimo e società (*sacro romano impero*); l'enfasi posta sul carattere laico della giustizia che sta a fondamento della vita comune è alimentata dal timore che riconoscere un debito della giustizia nei confronti della religione autorizzi invadenze pubbliche delle chiese.

L'ideale della laicità, d'altra parte, ha potuto avvantaggiarsi per lungo tempo del consenso sociale garantito da un *ethos* condiviso; esso disponeva lo spazio per ritenere evidenze di ragione, addirittura di natura, i criteri di valore posti a fondamento della vita comune. Non a caso, la prima giustificazione ideologica della laicità politica, del progetto di vivere insieme come se Dio non ci fosse, è stato il giusnaturalismo laico.

La ragione in realtà, comunque sia intesa, non ha il potere di conoscere le forme giuste del rapporto umano. Esse sono configurate dalla cultura. Il rilievo strategico della cultura, e in particolare dell'*ethos*, s'impone però all'attenzione del pensiero riflesso soltanto nel momento in cui le trasformazioni antropologiche mettono in crisi l'antico consenso. A procedere dagli anni Sessanta si produce un in Occidente un mutamento antropologico accelerato, che mostra in maniera spietata quanto poco "razionale" fosse il consenso tradizionale a proposito dei significati elementari della vita.

Libertà religiosa e responsabilità sociale

La vita comune soffre oggi di un macroscopico difetto delle evidenze morali, che pure sarebbero necessarie ad alimentare l'alleanza sociale, ad evitare dunque che lo scambio sociale assuma le forme dello scambio mercantile.

Rimedio a tale difetto potrebbe offrire la coscienza religiosa dei cittadini, qualora essa trovasse effettive opportunità di formazione nelle forme di aggregazione dalle comunità ecclesiastiche, e qualora la coscienza religiosa fosse autorizzata ad esprimersi liberamente nello spazio sociale.

L'impedimento maggiore a tale apporto della coscienza religiosa con la vita civile sembra essere oggi in Europa non tanto portato dalla censura opposta alla coscienza religiosa in nome della laicità civile (una censura che pure sussiste), quanto piuttosto il difetto effettivo di un sapere della fede, della coscienza credente, in tale materia. Tale difetto riflette la povertà di elaborazione sui temi della vita sociale ad opera del ministero ecclesiastico e rispettivamente della teologia.

La povertà di cui si dice è, per una parte almeno, il riflesso del pregiudizio corrente, che i vincoli sociali risultino da un ordine fissato dalla ragione e non dalla fede. L'assunto appare del tutto irrealistico. L'irrealità della concezione razionalistica della legge, e della coscienza morale in genere, diventa manifesta nel momento in cui la rapida trasformazione antropologica fa mancare il consenso un tempo garantito dall'*ethos* condiviso.

Diventa allora del tutto evidente l'essenziale rilievo della coscienza individuale in ordine alla configurazione dei rapporti sociali. Non può garantire l'alleanza sociale una legge razionale e astratta, ma soltanto una memoria condivisa. I legami sociali custodiscono una verità, che conosce soltanto il soggetto in essi implicato; tale verità non può in alcun modo essere conosciuta dalla ragione astratta e senza riferimento al soggetto.

Per conoscere tali legami il singolo dipende dalla sua storia. Soprattutto, dalla sua storia primaria, quella costruita attraverso l'incontro tra uomo e donna, la relazione tra genitori e figli, tra fratelli. Da tali legami nasce il soggetto e attraverso di essi prende coscienza di sé. Perché quei legami generino la persona responsabile e capace di alleanza sociale c'è essenziale bisogno di risorse simboliche, che cultura comune deve disporre.

La cultura occidentale nel suo passato ha fatto largo ricorso al vangelo di Gesù Cristo, per articolare i significati elementari della vita. L'efficienza della fede per rapporto alla creazione culturale è stata possibile grazie al fatto che i legami sociali sono in ogni caso gravidi di un'obiettivo verità religiosa; hanno cioè bisogno di riferimento al sacro. I processi di secolarizzazione moderni hanno rimosso tale qualità religiosa dei legami sociali, dunque la loro obiettiva necessità di riferimento al sacro per trovare sanzione. Il progressivo distanziamento tra società e religione ha comportato un progressivo distanziamento tra società e coscienza. Di riflesso, ha compromesso l'attitudine della coscienza del singolo a investire la convinzione religiosa nei rapporti sociali e secolari.

Il rimedio all'impovertimento parallelo della cultura e della coscienza religiosa può venire soltanto da un rinnovato investimento di quella coscienza sul fronte delle relazioni sociali. Appunto tale investimento assume – se così ci si vuole esprimere – una “nuova evangelizzazione”. Essa non può configurarsi certo come improbabile ritorno alla società ierocratica premoderna. Deve invece prendere atto dell'incancellabile differenza tra cultura e verità della fede. La differenza però non è indifferenza. La cultura, complesso delle forme nelle quali le verità elementari della vita trovano oggettivazione nella vita sociale, rimanda per sua natura a una verità religiosa. Essa può essere determinata in ultima istanza soltanto ad opera della libertà del singolo. E tuttavia appunto attraverso il concorso della coscienza religiosa alla vita sociale è generata e poi sempre da capo rigenerata l'attitudine della cultura a realizzare il rimando al sacro che gli è intrinseco.

* * *

Concludo ricorrendo a un'immagine, tratta dal ricco repertorio dei miracoli di Gesù, la guarigione del paralitico. Essa certo non coincide certo con il perdono dei peccati, oggetto vero del gesto di Gesù; e tuttavia proprio attraverso la guarigione è reso manifesto il potere che il Figlio dell'uomo ha sulla terra di rimettere i peccati. La cura per i molteplici aspetti di infermità dell'uomo occidentale, abbandonato nel suo complesso mestiere di vivere dalla cultura secolare, non è la salvezza escatologica; e tuttavia essa concorre a disporre le condizioni che sole consentono di conoscere la

verità del vangelo del regno. Attraverso la cura per l'uomo, e prima ancora attraverso l'ansia per l'uomo⁹, attraverso la rottura quindi di quella ostinata censura che le forme della comunicazione pubblica delle società laiche occidentali esercitano nei confronti della coscienza sola, la Chiesa dispone lo spazio perché possa essere inteso il messaggio evangelico di Gesù e possa esserne apprezzata la verità.

⁹ *Ansia per l'uomo* è il felice titolo che il traduttore italiano, A. Babolin, ha dato a una raccolta di discorsi, conferenze e articoli di Romano Guardini (Morcelliana, Brescia 1970), che nell'edizione originale tedesca è intitolata invece *Sorge um den Menschen*; appunto Guardini ha rappresentato al meglio e in tempo proporzionalmente precoci l'attenzione della coscienza cristiana alla cultura presente e alle minacce che essa comporta per il destino dell'uomo.

Parrocchia di san Simpliciano – Quattro incontri di catechesi su

Fede e ragione, oppure fede e sapere?

Una questione posta male

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2013

4. Fede e cultura: può la civiltà cancellare Dio?

Nell'anno in cui morì il re Ozia, io vidi il Signore seduto su un trono alto ed elevato; i lembi del suo manto riempivano il tempio. Attorno a lui stavano dei serafini, ognuno aveva sei ali; con due si copriva la faccia, con due si copriva i piedi e con due volava. Proclamavano l'uno all'altro: «Santo, santo, santo è il Signore degli eserciti. Tutta la terra è piena della sua gloria». Vibravano gli stipiti delle porte alla voce di colui che gridava, mentre il tempio si riempiva di fumo. E dissi:

Ohimè! Io sono perduto,
perché un uomo dalle labbra impure io sono
e in mezzo a un popolo
dalle labbra impure io abito;
eppure i miei occhi hanno visto
il re, il Signore degli eserciti».

Allora uno dei serafini volò verso di me; teneva in mano un carbone ardente che aveva preso con le molle dall'altare. Egli mi toccò la bocca e mi disse:

«Ecco, questo ha toccato le tue labbra,
perciò è scomparsa la tua iniquità
e il tuo peccato è espiato».

Poi io udii la voce del Signore che diceva: «Chi manderò e chi andrà per noi?». E io risposi: «Eccomi, manda me!». (Is 6, 1-8)

Fede e ragione, oppure fede e sapere? La prima formula suppone che la ragione sia per se stessa fonte di sapere; la seconda formula suggerisce invece che il sapere ha sempre bisogno d'altro che di ragione. E anche di altro che di sensazione, o di esperienza sensibile. Ha bisogno di tradizione, di un sapere che si trasmette di generazione in generazione e che attraverso le generazioni si rigenera. Ha bisogno di memorie, di dialogo, della lingua; essa non è soltanto un codice formale, di cui servirsi; è sempre anche una [almeno incoativa] visione del mondo. La lingua ricorda una figura del mondo, elaborata dalla storia ed è scritta nei modi di vivere comuni. Il sapere umano ha bisogno di cultura. Ogni cultura, d'altra parte, porta di segni di Dio.

Nel lessico cristiano, come nel lessico di tutti, la categoria di cultura è entrata soltanto in tempi recenti. Appartiene ormai al numero delle categorie che non si possono evitare. Manca però ancora un'idea precisa. Tale difetto rende l'uso del termine assai confuso.

Per suggerire il significato di *cultura* è utile procedere dalla nozione di *senso*. Conosciamo il *senso* di tutte le cose non certo grazie allo studio, o all'uso della ragione; ma attraverso le forme concrete del vivere comune. Anzi tutto attraverso le relazioni primarie; esse consentono di dare nome a tutte le cose, e con il nome anche il senso, le ragioni di prossimità delle cose alla vita. Potremmo definire la cultura come *il complesso dei codici di senso* sottesi alla vita comune. Tali codici sussistono non come realtà ipostatiche, ma grazie alla ripresa che ne fanno i singoli; essa non sono mai tautologica, rigenera invece – o magari deprecabilmente sfinisce – l'attitudine del codice a propiziare la percezione del senso.

La nascita dell'idea di cultura

Il primo incentivo all'elaborazione dell'idea di cultura è venuto dagli studiosi delle popolazioni non storiche, di coloro che erano chiamati un tempo i *primitivi*; i loro riti e le loro abitudini apparivano incomprensibili a procedere dai codici di senso dell'Occidente sviluppato; inizialmente si pensava che la non comprensibilità dipendesse dalla loro ignoranza; lo schema sotteso era quello evolutivo: i *primitivi* sarebbero poi diventati evoluti.

Presto però lo schema evolutivo rigido fu mitigato. Edward Burnett Tylor (1832–1917), antropologo britannico vissuto durante l'epoca vittoriana caratterizzata da notevole sviluppo coloniale oltre che da un clima di fiducia nel progresso, nella sua opera *Cultura primitiva* (1871) ha dato una prima formulazione del concetto di cultura: essa elenca conoscenze, credenze, arte, morale, diritto, costume e qualsiasi altra capacità o attitudine che il singolo acquisisce in quanto membro di una società. Cultura sussiste in ogni popolo l'appartenenza al quale configuri una visione del mondo. La credenza negli esseri spirituali – egli nota – costituisce un ingrediente essenziale di ogni cultura; da tale credenza si dipana poi la visione via via più complessa della religione (manismo o culto dei defunti, feticismo o culto dei feticci o di oggetti ritenuti sacri, politeismo e finalmente monoteismo). Il concetto di cultura introduce insieme l'idea che le singole credenze e usanze si possono comprendere soltanto nella correlazione reciproca e nella loro relazione con una pratica di vita; non invece per comparazione alla visione moderna del mondo.

L'idea di cultura incoraggia spesso uno schema teorico semplicistico, quello che distingue e anzi oppone natura e cultura. Quel che è *solo* culturale sarebbe per ciò stesso convenzionale, contingente, mutevole, non obbligatorio per la libertà del singolo. In realtà, tra natura e cultura non si può distinguere in maniera materiale, attribuendo l'una cosa alla natura e l'altra alla cultura; tutto è culturale, ma insieme tutto trova fondamento nella natura.

Propongo a titolo di esempio un'illustrazione concreta: la distinzione maschio e femmina. È naturale o culturale? Certamente naturale. E tuttavia alla differenza non può essere riconosciuto un senso che grazie alle forme della cultura. E d'altra parte, soltanto quando alla differenza sia riconosciuto un senso essa è quella propriamente umana. Un recente filone di pensiero nord americano (femminista) distingue tra *sex* e *gender*; attribuisce il primo alla natura e lo intende in termini riduttivamente biologici (scientifici); attribuisce invece il *gender* alla cultura e lo intende come in nessuno modo normativo (*Ondoing gender*, è l'imperativo formulato da Judith Butler). Il compito dell'intelligenza credente, dell'intelligenza che procede dalla fede nel Dio Creatore – *maschio e femmina li creò, li benedisse e disse loro ...* - è appunto quello di tenere insieme il dato naturale e la sua necessaria mediazione culturale.

La prima frattura tra cultura e coscienza

In epoca moderna pare essersi prodotta una frattura tra codici di senso della cultura e loro ripresa a opera dei singoli. All'origine della frattura stanno profondi mutamenti, che si sono prodotti a livello sociale (avvento delle scienze, disincanto del mondo, economia di mercato, fine del consenso religioso, e simili); essi mettono in crisi la precedente visione del mondo; paiono anzi pregiudicare la possibilità stessa che si formi una nuova cultura.

I filosofi moderni li per li progettano di rimediare alla crisi dell'antica visione del mondo mediante la ragione e la scienza in genere (illuminismo). Ma ci si rende però poi conto (età postmoderna) che le pretese evidenze di ragione (legge naturale) appaiono tali non grazie alla ragione, ma solo grazie a una precisa tradizione culturale. I cosiddetti *ideali forti* del moderno – libertà, uguaglianza e fraternità – erano evidenze propiziate dal costume; lo sgretolamento del costume nella stagione postmoderna dispone le condizioni per un vuoto culturale, che pregiudica la stessa percezione del senso del reale da parte della coscienza singola. La circostanza mette in evidenza la dipendenza della coscienza singola dalla tradizione.

Il pensiero postmoderno prospetterà poi una comprensione *decostruttiva* della tradizione culturale: ad essa è necessario attingere, certo; essa però non proporrebbe alcuna visione del mondo; ma solo le risorse simboliche utili al singolo per costruirsi una. La negazione di ogni valore normativo della tradizione diventa sistemica; e tuttavia si riconosce la necessità che la coscienza del singolo ha di una tradizione per costruirsi un mondo. Prende corpo il relativismo culturale.

La chiesa cattolica e la nuova cultura

Il cattolicesimo, che già s'era opposto all'illuminismo del sapere moderno, si oppone poi anche al relativismo culturale più recente. A partire dal Concilio registra però la distanza intollerabile della propria lingua e magari anche dei propri costumi da quelli raccomandati dalla cultura comune. È allora inaugurato un programma di *aggiornamento*.

In Italia ha addirittura riconosciuto – con il suo *progetto culturale* - che proprio il mutamento culturale costituisce il fattore fondamentale di crisi della fede, e più in generale della difficoltà che la fede incontra a divenire principio di una visione del mondo, e quindi anche della forma morale della vita. Attraverso il confronto critico con le nuove forme della cultura deve dunque passare l'aggiornamento delle pastorale della Chiesa.

All'uso abbondante, addirittura inflattivo, che la lingua ecclesiastica recente fa della categoria di cultura, non corrisponde ancora una precisa idea di cultura, né tanto meno una diagnosi chiara della transizione culturale che stiamo vivendo.

Appunto tale difetto di elaborazione teorica dispone lo spazio propizio a rappresentazioni banalizzanti del compito di aggiornare la pastorale. Spesso quel compito è inteso come necessità di adeguarsi a pretese "verità del giorno". Esso va inteso invece come necessità anzi tutto di prendere atto dei nuovi codici mediante i quali si realizza nello scambio sociale il riferimento ai significati elementari della vita. La predicazione della Chiesa non può ignorare tali codici, se vuole comunicare con i contemporanei. La necessità di un aggiornamento è segnalata dalla percezione diffusa di una grande distanza che separa la predicazione, la catechesi, e le forme tutte del ministero della Chiesa, dalle forme prevalenti della coscienza diffusa.

Prendere atto dei nuovi codici non significa però adeguarsi ad essi. Occorre piuttosto istruire, a procedere dalla fede, una critica dei luoghi comuni o degli *idola fori*. Pensiamo, ad esempio, al modello che descrive la meta della vita come *autorealizzazione*, oppure ancora pensiamo al luogo comune che pensa l'imperativo morale in termini di *valori*. La lingua ormai corrente anche nella Chiesa accoglie queste cifre simboliche come scontate e del tutto pertinenti; esse sono invece cifre di precise malattie spirituali del nostro tempo. Occorre che la coscienza credente sia istruita a tale riguardo.

Deve anzitutto riconoscere che la stessa verità del vangelo non le è nota a monte rispetto alla mediazione culturale. La teologia convenzionale non vedeva il debito essenziale della coscienza – in tesa come consapevolezza di sé e insieme come visione del mondo, indissolubilmente congiunte¹⁰ – nei confronti della cultura, della lingua appresa, delle forme pratiche della vita comune, dei codici del costume familiare dunque

¹⁰ Uso il termine coscienza per designare le forme nelle quali si realizza la soggettività del soggetto, e cioè la sua relazione intenzionale alla realtà tutta; il termine coscienza è oggi usato sempre meno ed è accompagnato da diffuse riserve; intendiamo tale circostanza come riflesso della concezione intimistica della coscienza, prevalente nella tradizione cristiana antica (Agostino) e ancora nel pensiero filosofico moderno (Descartes). Dichiaro qui espressamente la differenza del mio uso rispetto a questa tradizione "coscienzialista".

e del costume sociale in genere. Lo schema della “psicologia razionale” faceva dipendere la conoscenza e ogni esercizio spirituale dell’uomo unicamente dalle sue facoltà.

Il riconoscimento del debito che la coscienza ha nei confronti delle condizioni sociali della vita è imposto dal mutamento rapido; esso rende subito evidente il nesso che lega le forme nelle quali il singolo percepisce il senso di tutte le cose, e anche realizza il proprio giudizio pratico, e la qualità dei costumi sociali. Quel che agli occhi di una generazione appariva scontato cessa di apparire tale alla generazione successiva. La percezione del senso non dipende, pare, dalla scienza; né da una pretesa ragione senza luogo e senza tempo; ma da una tradizione storica concreta. L’affermarsi di questa nuova consapevolezza introduce, prevedibilmente, nella coscienza del singolo un coefficiente di dubbio nei confronti delle tradizioni sociali di senso.

La seconda frattura tra cultura e coscienza

Al mutamento culturale rapido si aggiunge, nella vicenda più recente – come già si accennava – un ulteriore fenomeno che alimenta la consapevolezza della mediazione culturale della coscienza: la crescente distanza che separa modi di pensare e di vivere del singolo e codici sociali del senso. La distanza non è da intendere subito e solo nel senso che quei codici non sono riconosciuti come autorevoli, e quindi sono facilmente trasgrediti; essi prima ancora appaiono agli occhi del singolo poco univoci e chiari.

Il difetto di perspicuità è particolarmente evidente nel caso dei temi morali, che interessano gli stili personali di vita. I codici sociali appaiono agli occhi del singolo soltanto come regole convenzionali, non come indicazioni di ciò che si deve; sono come regole di etichetta; esse non possono essere ignorate, certo; ma non hanno alcun valore normativo.

Una delle illustrazioni più eloquenti è offerto proprio dalla *religione*. Essa ha anche il profilo di tradizione sociale; per molto tempo, ha offerto addirittura la cornice sintetica e unificante delle tradizioni di senso; soltanto grazie a tale cornice era possibile l’intesa sociale. Il tratto normativo della tradizione religiosa appare assai evidente nel caso del cattolicesimo; esso proponeva una dottrina da credere, una norma morale da praticare, e un sistema rituale attraverso il quale soltanto era possibile accedere alla grazia di Dio. Il profilo normativo persiste, a parole, fino ad oggi; la coscienza del singolo però sempre meno intende la tradizione cattolica come normativa; l’aspetto normativo è prospettato in termini meno urgenti dallo stesso ministero della Chiesa. La tradizione cattolica offre molteplici risorse simboliche virtualmente utili per rapporto al compito che il singolo non può evitare, di articolare i significati elementari del vivere. Il singolo usa di quelle risorse, ma in maniera selettiva però, e *decostruttiva*; opera cioè una selezione, e poi una ricomposizione creativa del codice. Spesso appare vistosa l’allegoria: i simboli della tradizione assumono altro senso rispetto a quello proprio.

La differenza tra senso e verità

I due fenomeni, rapido mutamento e crescente distanza tra codici culturali e coscienza individuale, impongono con evidenza crescente un compito finora eluso, di pensare cioè il nesso, e insieme la differenza, tra codici culturali del senso e verità religiosa, alla quale solo va il consenso della fede.

Per accedere alla verità, la coscienza singola ha indispensabile bisogno di attingere a risorse offerte dalle tradizioni sociali di senso. Esse offrono però soltanto una mediazione; grazie ad esse, il singolo deve rapportarsi in maniera personale alla verità. La ripresa di quelle tradizioni comporta in tal senso anche una loro rinnovata e più univoca determinazione; essa potrà (o magari dovrà) assumere anche la forma di una critica; di quelle tradizioni infatti vengono fatti a livello sociale anche usi arbitrari.

Le tradizioni sociali di senso articolano la cultura di un popolo, che è mediazione necessaria della percezione del senso di tutte le cose da parte del singolo. Del senso, o della verità? La distinzione tra senso e verità ha bisogno d’essere precisata; chiarire tale distinzione è uno dei compiti essenziali della riflessione cristiana ai nostri giorni; soltanto così sarà possibile correggere la concezione intellettualistica di verità, che affligge tutta la tradizione pastorale.

Il senso attestato dalla cultura indica la direzione nella quale il singolo deve muoversi per conoscere la verità. La verità infatti non si conosce mediante parole, ma solo attraverso il cammino personale; le forme effettive dell'agire manifestano al singolo la verità fin dall'inizio promessa dal senso.

In ogni caso, la cultura è una mediazione; non dispensa il singolo dal compito di rapportarsi direttamente alla verità, che sta al di là della cultura. Proprio perché soltanto mediazione, la cultura ha un'essenziale consistenza "simbolica"; non definisce la verità, ma rimanda ad essa, a un rapporto pratico con essa. La famosa sentenza pronunciata da Gesù all'indirizzo di quei Giudei che avevano creduto in lui offre uno schema per descrivere tale intreccio: *Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi* (Gv 8, 31s).

Per chiarire la figura mediatrice della cultura sarebbe necessario descrivere il processo disteso nel tempo attraverso il quale soltanto il singolo giunge alla conoscenza della verità fin dall'inizio intuita. L'esperienza iniziale del mondo ha i tratti passivi, dell'essere *affetti* dalla realtà. Il singolo è colpito e la sorpresa accende un interrogativo, "Che cos'è?". all'interrogativo egli può rispondere soltanto muovendo le gambe, e cioè andando incontro alla realtà, e anzi tutto all'altro prossimo, attraverso il quale egli è raggiunto dall'appello della realtà tutta. Il confronto con l'altro è possibile unicamente grazie alla parola, e alle risorse simboliche in genere, attraverso le quali trovano oggettivazione sociale i significati della vita. Soltanto attraverso tale risposta pratica trova configurazione l'immagine del mondo, e insieme l'identità del soggetto.

La cultura e la nuova immagine dell'uomo

La connotazione pratica della visione del mondo e la distensione nel tempo del processo di identificazione impongono il passaggio dallo schema essenzialistico tradizionale di comprensione dell'uomo a uno schema drammatico. Lo schema concettualistico era quello della *psicologia razionale*; il nuovo schema drammatico esige un'attenzione al momento empirico. Esso riceve in fretta il nome di *antropologia*. Il termine è già stato usato da Kant, per designare l'approccio empirico all'umano; all'uomo che si fa da sé, mediante il proprio agire. L'antropologia pragmatica è da lui distinta da quella fisiologica:

La conoscenza fisiologica dell'uomo si propone di indagare ciò che fa dell'uomo la natura, la pragmatica ciò che fa o può fare di se stesso l'uomo stesso, in quanto essere libero¹¹.

La prospettiva pragmatica appare obbligatoria nel caso della teologia cristiana. La fede può dire infatti chi è l'uomo soltanto raccontando una storia, quella di Adamo, e rispettivamente quella di Gesù, il secondo Adamo. La conoscenza dell'uomo, e della verità della quale soltanto l'uomo può vivere, assume di necessità la forma di ripresa delle evidenze dischiuse dalla vicenda pratica pregressa. Soltanto attraverso una tale ripresa si dischiude all'uomo la verità, che assegna un senso o una speranza alla sua avventura.

La consapevolezza di tale nesso tra approccio *antropologico* alla questione umana e mediazione storico pratica della sua identità rimane fino ad oggi soltanto implicita; in ogni caso, non è chiarita in maniera riflessa. Appunto la chiarificazione della mediazione culturale della coscienza umana promette di propiziare questo chiarimento riflesso.

Dalla filosofia alle nuove scienze

La necessità di una considerazione in prospettiva empirica, attenta alla vicenda storica e alle forme del rapporto sociale, spiega il progressivo passaggio dell'interesse per l'uomo dalla filosofia alle cosiddette scienze umane. Un tal passaggio si annuncia già nell'Ottocento con la lievitazione delle conoscenze storiografiche, la nascita dell'etnologia, poi della sociologia e della psicologia. Si realizza nelle forme più cospicue nel Novecento. Soltanto allora assume rilievo crescente la categoria di cultura.

Pur senza fare ricorso esplicito all'impiego della categoria di cultura, un indirizzo importante della sociologia del Novecento, la *sociologia comprendente* mette a tema del suo studio dei fatti sociali il nesso tra società e

¹¹ I. KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 1970, p. 541, traduzione lievemente corretta.

verità, tra rapporti sociali e visione del mondo. Max Weber (*Alcune categorie della sociologia comprendente*, saggio del 1913) afferma che per comprendere l'agire sociale è indispensabile interpretare il senso che orienta l'agire nella mente del soggetto. In ordine a tale interpretazione propone lo strumento dei *tipi ideali*, e cioè di modelli generalizzanti che descrivono le caratteristiche ricorrenti di determinate classi di agire; pensiamo, per esempio, ai due modelli dell'agire *razionale rispetto allo scopo* e *razionale rispetto al valore*; e quindi ai due tipi di etica, della convinzione e della responsabilità. Appunto l'idea di sociologia comprendente consente a Weber di immaginare un'opera come *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904/5), che studia la correlazione tra sorgere del capitalismo e visione del mondo delle chiese riformate.

Sul solco della sociologia comprendente di Weber si sono posti poi numerosi ricercatori del Nuovo Mondo, i quali hanno congiunto in maniera stretta sociologia e psicologia (Alfred Schütz, George H. Mead, Talcott Parsons, Peter Berger, Theodor Luckmann, e altri); essi hanno prodotto studi interessanti a proposito delle forme della religione nelle società tardo moderne.

Riferimento alla categoria di cultura è invece esplicito nel caso dell'*antropologia culturale*, attraversata spesso dal tacito assunto secondo il quale la pluralità delle culture determinerebbe una incomparabilità delle diverse forme storiche dell'umano. Tratto qualificante di ogni cultura è invece il rimando a una verità ulteriore, trascendente rispetto alle forme della cultura, che consente e anzi impone la comparazione tra le diverse culture.

Il tratto per così dire "feticistico" nella considerazione della cultura non è esclusivo dell'antropologia culturale; è caratteristica che accomuna gran parte del pensiero "laico" contemporaneo, post metafisico.

Gli interrogativi elusi

Che cos'è dunque cultura in accezione antropologica? Già abbiamo suggerito una definizione sintetica: essa è il complesso delle forme simboliche mediante le quali trovano articolazione i significati elementari del vivere. Essa è ingrediente essenziale del rapporto sociale; esso infatti è possibile soltanto sullo sfondo di una intesa reciproca a proposito dei significati elementari della vita comune; una tale intesa è garantita non da un sapere dei singoli antecedente rispetto al rapporto sociale stesso, ma grazie alla stessa vita comune; realizzandosi, essa produce insieme le risorse simboliche che consentono l'intesa. La cultura è in tal senso una qualità del sistema sociale grazie alla quale quel sistema concorre in maniera essenziale alla configurazione della coscienza stessa di coloro che vi partecipano.

Perché sussista una *res publica*, diceva già Cicerone, non basta un accordo qualsiasi; occorrono due accordi: l'uno sull'utilità comune e l'altro su ciò che è giusto¹². Oltre all'accordo sull'utile occorre dunque il consenso sul buono. Proprio la necessità di un consenso ideale o morale, perché sussista *res publica*, spiega il nesso stretto che lega la nascita della città o della civiltà¹³ alla nascita dell'uomo.

L'alleanza sociale consente di dare nome a tutte le cose, e con il nome un senso; esse sono iscritte entro la figura della vita buona. L'attitudine dell'alleanza sociale a plasmare la percezione del senso di tutte le cose,

¹² *coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*, CICERONE, *De re publica* 1,39.

¹³ Non a caso, la letteratura storiografica che cerca di ricostruire la storia della categoria di *Kultur* si occupa di necessità della distinzione tra *Kultur* e *Zivilisation*; nel pensiero di Oswald Spengler (*Tramonto dell'Occidente*, del 1918-21) prima, poi al suo seguito in una diffusa letteratura del Novecento l'opposizione tra *Kultur* e *Zivilisation* assume la consistenza di paradigma per leggere la vicenda civile tardo moderna: la *Kultur* designa il complesso di valori che fissano l'identità spirituale di un popolo; la *Zivilisation* invece è il grado raggiunto nel processo progressivo di padronanza materiale del mondo, garantita dalla scienza e dalla tecnica; l'affermarsi della categoria di *Kultur* appare in tal senso legata al processo di finimento della *Zivilisation*, ridotta a progresso soltanto materiale; la tesi di Spengler è che la *Zivilisation* costituisca la fase terminale della cultura, la fase cioè della sua decadenza, in tale fase la cultura perde la capacità di elaborare i significati del vivere; l'universo simbolico da essa istituito, esaurita la propria capacità ermeneutica, si avvia lentamente al tramonto. Contributi recenti, che tornano a valorizzarne il pensiero di Spengler al di là della sua squalifica quale esponente del pensiero reazionario, sono Oswald Spengler, *Tramonto e metamorfosi dell'Occidente*, a cura di M. Guerri e M. Ophälders, Mimesis, Milano 2004; F. M. CACCIATORE, *Indagini su Oswald Spengler*, Rubbettino 2005.

la sua fecondità simbolica dunque, dispone le condizioni che consentono e insieme impongono la promessa; soltanto sulla base di una figura di mondo “oggettiva”, acquisita al comune consenso, è possibile la promessa. La vita comune “addomestica” il mondo, nel senso letterale di renderlo come una casa (*domus*), un luogo noto e amichevole, propizio alla vita comune.

Alla cultura intesa come sistema simbolico, che rende possibile il consenso su ciò che è giusto, addirittura buono, corrisponde il modo di guardare il mondo del singolo. Dovrebbe essere facile il consenso su questa affermazione: tra cultura nelle sue forme oggettive e cultura intesa come forma del soggetto, come sua visione del mondo, sussiste un rapporto circolare. La cultura intesa come codice, come sistema simbolico sotteso allo scambio sociale, non sussiste a monte rispetto all’uso effettivo che di esso fanno i singoli; la cultura vive appunto grazie all’uso che ne fanno i singoli; mediante quell’uso è sempre da capo determinata nei contenuti, e si trasmette di generazione in generazione .

Quell’*uso* non può essere considerato come mero uso, come l’impiego cioè per necessità contingenti di un codice noto da prima; soltanto l’*uso* consente al singolo di accedere alla verità del codice. Il debito obiettivo del codice nei confronti del suo uso illustra il carattere circolare del rapporto che lega la cultura e la coscienza del singolo. Non è vero che il singolo sa apprezzare e volere a monte rispetto al rapporto con altri, e alle indicazioni che vengono dalla cultura comune; è vero invece che soltanto grazie alla *vox* suggerita dalla lingua egli viene a coscienza il *verbum* interiore¹⁴.

Vale a proposito della cultura tutta quel che è stato notato più volte a proposito della lingua: essa prefigura una visione del mondo; ma non la realizza ancora. Anche la cultura non rappresenta una visione del mondo, ma la prefigura. La ripresa delle risorse simboliche disposte dalla cultura ad opera della coscienza singola non è ripresa tautologica; ulteriormente determina i significati prefigurati dalla cultura comune; di ripresa pur sempre si tratta, però, che sconta vantaggi e pregiudizi connessi alla qualità del codice.

Nel racconto della vocazione di Isaia (*cf.* Is 6, 1-8) è detto come il futuro profeta fosse sopraffatto dalla visione di Dio nel tempio; lì per lì, la sua impressione fu di non poter sostenere una presenza tanto impegnativa:

Ohimè! Io sono perduto,
perché un uomo dalle labbra impure io sono
e in mezzo a un popolo
dalle labbra impure io abito;
eppure i miei occhi hanno visto
il re, il Signore degli eserciti». (6,6)

Come avrebbe potuto non essere *uomo dalle labbra impure*? Prima ancora delle sue labbra, impure erano quelle del popolo in mezzo al quale abitava. Uomo dalle labbra impure è l’uomo che mente; il profeta constata che, molto prima che egli potesse scegliere, mentiva la lingua grazie alla quale aveva imparato a parlare. La lingua è una delle espressioni della cultura, e certo una delle espressioni più qualificanti; soltanto grazie alla lingua i membri di un popolo possono intendersi a proposito dei significati elementari della vita comune. Il testo del libro di *Isaia* segnala un profilo interessante del rapporto tra cultura e religione, che una concezione troppo “interiore” della religione viceversa non riconosce; la stessa qualità del nostro rapporto con Dio è segnata dalla tradizione del popolo in mezzo al quale viviamo, e cioè dalla sua cultura.

Nei discorsi ecclesiastici correnti sulla cultura questo aspetto non asettico della cultura stessa è spesso ignorato. Essa anche espone all’inganno. E in ogni caso la coscienza del singolo ha un compito obiettivo per rapporto alla sua ripresa delle risorse della cultura, la loro rinnovata e non tautologica determinazione. Per riferimento alla legge, è stato spesso notato che ogni sua applicazione mediante il giudizio comporta un

¹⁴ La distinzione tra *vox* esteriore che passa e *verbum* interiore che rimane è di sant’Agostino, come noto; essa è svolta a interpretazione della differenza e insieme del rapporto tra il Precursore e il Verbo fatto carne (vedi *Tractatus in Johannis Evangelium* 4,7); la distinzione riflette le aporie che affliggono in generale l’immagine che egli propone dell’“interiorità” cristiana.

incremento del suo senso; una cosa analoga si deve dire della cultura: ogni ripresa dei suoi elementi ad opera dei singoli e per riferimento a vicende concrete comporta una rinnovata determinazione.

La considerazione generale vale a titolo speciale per riferimento alle riprese di elementi di cultura nella prospettiva del rapporto religioso: esse non possono essere tautologiche; comportano di necessità una rinnovata interpretazione della cultura stessa; così come comportano, sotto altro profilo, una rinnovata determinazione del senso stesso della verità oggetto della fede.

Si ritiene di solito che il singolo dica quello che pensa e faccia quello che vuole usando a tal fine delle risorse offerte dalla lingua comune, o dalla cultura comune. In realtà la dinamica è più complessa. A monte della parola detta ad altri, e dunque dell'uso della lingua comune, il singolo non ha un pensiero proprio; e neppure una volontà propria. La coscienza che il singolo ha di sé è resa possibile dalle risorse offerte dal codice. Non c'è prima il soggetto, e soltanto dopo il rapporto sociale; il soggetto viene e capo di sé mediante il rapporto con altri, quindi mediante il codice comune. Il soggetto articola la propria visione del mondo appunto mediante le risorse offerte dal codice della cultura, e mediante le risorse offerte dai rapporti pratici con altri; essi gli consentono di accedere alla verità intesa dal codice.

Occorre per altro ricordare anche l'altro lato della questione: il codice comune sussiste soltanto grazie alla vicenda che lo ha generato, che è vicenda singolare. Il codice "universale" pare come cancellare la memoria della vicenda; appare subito e solo universale. In realtà nasce da una vicenda concreta; che essa possa generare un codice universale, si capisce soltanto considerando la necessità che le vicende individuali mostrano fin dall'inizio di riferirsi a una legge universale per trovare la loro verità.

L'affermazione dev'essere meglio chiarita. In che senso si può parlare di verità a proposito di una vicenda singolare? E come chiarire l'idea che sia necessario riferirsi a una legge universale per trovarne la verità? Occorre considerare questo fatto: ogni vicenda singolare genera rapporti di prossimità, che promettono d'essere *per sempre*; "vera" appare in tal senso la vicenda che sa definire la figura del *per sempre* che essa promette. Appunto per definire tale figura è indispensabile il riferimento alla legge.

Il nesso tra singolare e universale si chiarisce meglio per riferimento alla figura della promessa. La prossimità sorprendente con altri è subito apprezzata, da chi la vive, come buona, addirittura come *il bene – non è bene che l'uomo sia solo* (cfr. Gen 2, 18). Per trovare la propria verità, la prossimità invoca la promessa. Essa è possibile soltanto a condizione di trovare la parola, che iscrive la vicenda singola nell'orizzonte della legge *per sempre*. A meno di promettere, di poter dire una parola ferma per sempre, la prossimità reciproca appare mancante, esposta al rischio di apparire come menzogna.

La verità di tali affermazioni trova chiaro riscontro nel rapporto tra uomo e donna. Convincenti indizi indicano come proprio quel rapporto sia l'archetipo di ogni relazione umana. A procedere da esso nasce la parola, e quindi la lingua, la cultura, l'universo del significato. Ora appunto la considerazione di quel rapporto illustra in maniera eloquente il nesso tra parola e promessa. Il legame tra uomo e donna, annunciato dal desiderio che tra loro si accende, e poi dall'affetto che la consuetudine di rapporti genera, invoca un'alleanza per sempre; invoca in tal senso la parola capace di iscrivere il rapporto entro l'ordine universale; solo così è possibile la promessa. L'alleanza coniugale ha la forma appunto di una promessa, di uno sposalizio (dal latino *spondere*).

Certo invocano il *per sempre* anche i rapporti tra genitori e figli, o tra fratelli; tali ma rapporti diventano però possibili soltanto poi e a seguito dell'alleanza tra uomo e donna. Il carattere universale della parola, del nome, o (come troppo precipitosamente si traduce) del concetto, non può essere inteso nei termini troppo formali che scorgono in esso l'opera della ragione. La parola è universale, non perché astratta, senza riferimento alla storia di chi la pronuncia; al contrario soltanto quella vicenda consente di istituire il senso della parola; la parola è universale perché la vicenda concreta istituisce per i singoli una speranza per sempre, e quindi la necessità morale di promettere.

Il nesso tra carattere universale della parola ed esigenze della promessa si rinnova da ogni volta che ha inizio una nuova storia, ogni volta che l'incontro tra uomo e donna da capo suscita il desiderio della promessa. I singoli apprendono le parole della promessa dalle generazioni che li hanno preceduti, certo; ma quelle parole

vedono come risuscitata la loro verità grazie a un'evidenza che non è certo dischiusa dalle parole, ma dal rinnovato evento dell'incontro sorprendente e promettente.

La verità, di cui il codice della lingua è gravido, e più in generale la verità dei codici tutti della cultura, da capo diventa manifesta grazie alle evidenze dischiusa dalle vicende singolari; possiamo verificare nella maniera più perspicua e persuasiva la pertinenza del principio generale considerando il rapporto con il piccolo infante, senza parola; attraverso il suo apprendimento della lingua, gli adulti stessi toccano con mano – per così dire – l'effetto magico della parola, la sua capacità di addomesticare il mondo, di dischiudere in tal modo il suo volto accogliente e promettente agli occhi del bambino. Una tale esperienza vive in maniera molto eloquente in primo luogo la madre; la virtù della parola sembrava ormai come dimenticata, ma grazie al bambino essa rivive.

Questa circolarità di rapporti tra lingua e parola, e più in generale tra cultura e vicende singolari mediante le quali quel codice vive, pare esposta a minacce sistematiche nel quadro dell'esperienza civile recente; appunto la rottura di tale circolarità pare pregiudicare l'efficienza formativa della cultura. In tal senso, la *Kultur* rischia di essere separata dalla *Bildung*; se questo avviene, è compromessa l'attitudine della cultura a fungere quale legge dell'alleanza sociale, quale documento di quel che accomuna e rende possibile la prossimità. La vita comune si affida allora allo schema della *Gesellschaft* piuttosto che a quello della *Gemeinschaft*, per usare la lingua di Ferdinand Tönnies¹⁵; oppure allo schema essere socio piuttosto che a quello essere prossimo, per usare la lingua di Paul Ricoeur¹⁶. La coscienza del singolo diventa una faccenda privata; le leggi della vita sociale sanciscono semplicemente l'estraneità reciproca e non provvedono più in alcun modo alla prossimità.

La minacciata separazione tra forme della cultura pubblica, alle quali fa riferimento la vita comune, e forme della *Bildung* individuale trova spiegazione in molteplici ragioni. La più profonda è il regime di sostanziale separazione che regola i rapporti tra famiglia e società; proprio nella famiglia, luogo dei rapporti "primari", trovano sempre da capo espressione i significati elementari della vita. La sottrazione dei rapporti famigliari alla competenza pubblica, la loro rappresentazione come rapporti soltanto affettivi, il regime di sostanziale clandestinità nel quale sono vissuti, tutti questi fattori erodono lo spazio della famiglia quale luogo di tradizione culturale. Se accade che l'apprendimento culturale delle nuove generazioni si produce nel quadro dei rapporti secondari, e soprattutto dei rapporti tra pari, questa circostanza molto pregiudica la possibilità che la cultura conosca quei processi di rigenerazione, che si producono grazie alle evidenze dischiusa dalle esperienze primarie della vita.

Nuovi compiti per l'intelligenza cristiana

Nella vita pubblica d'altra parte acquistano rilievo egemonico forme *scientifiche* del sapere, che per loro natura rimuovono l'interrogativo relativo al senso di tutte le cose; essi si occupano soltanto del come fare, di ciò che serve per rapporto a obiettivi esistenziali considerati di esclusiva competenza del singolo. Si capisce in tal senso perché i saperi pubblici sempre meno investano i territori della vita personale e dei rapporti primari. Minaccia in tal modo di ottundersi quella valenza simbolica della città, o della civiltà, o della cultura, che un tempo era invece fondamentale. Il fatto che essa si realizzasse con tutta naturalezza pareva come esonerare il pensiero riflesso dal compito di pensare quella funzione della cultura.

L'interruzione di tale circolarità spontanea propone invece con urgenza alla teologia – e in generale al pensiero che abbia a cuore la questione umana – il compito di chiarire la dinamica dei rapporti tra cultura ed esperienza personale.

La ricerca di carattere antropologico culturale, quella dunque che statutariamente privilegia la categoria di cultura, privilegia decisamente l'attenzione al codice precostituito e ignora le risorse per comprendere il

¹⁵ La sua opera *Comunità e società* è del 1887, è tradotta in italiano presso le Edizioni di Comunità, Milano 1963.

¹⁶ Vedi il suo saggio *Il socio e il prossimo*, del 1954, pubblicato nella raccolta *Histoire et vérité*, Seuil, Paris 1955, tradotto in P. RICOEUR, *Storia e verità*, C. Marco ed., Lungro di Cosenza 1994, 101-116.

codice che sono disposte dalle vicende individuali; si occupa di cultura non nell'ottica della coscienza, ma in quella della funzionalità sociale. In tal senso l'antropologia culturale appare assai distante dalla sensibilità per i problemi posti dalla transizione civile tardo moderna, che pure appaiono clamorosamente evidenti.

Tanto maggiore appare la responsabilità della riflessione teologica, la quale, per natura sua attenta al punto di vista proprio della coscienza individuale, e sotto altro profilo attenta al rilievo determinante che deve essere riconosciuto alla memoria in ordine al riconoscimento del senso di tutte le cose, è nelle condizioni più propizie per cogliere la gravità dello scoglio presente tra cultura e coscienza. Occorre però che la teologia superi finalmente quella prospettiva troppo ingenua, che affronta il problema dei rapporti tra fede e cultura subito e solo nei termini del famoso "aggiornamento". Occorre che la teologia abbia occhi per i problemi sistemici della trasformazione culturale recente. A tal fine appunto appare indispensabile un'elaborazione di carattere propriamente teorico a proposito dell'idea di cultura; non basta la ricognizione delle forme effettive della cultura contemporanea; questa stessa ricognizione, per essere realizzata in maniera consapevole e critica, ha bisogno di quell'elaborazione.