

Introduzione

Non è così facile comprendere il senso della fede cristiana e cogliere quale sia il rapporto che sussiste tra la verità del suo messaggio e l'esistenza umana. Questo libro cerca di chiarire tale questione sul piano della riflessione filosofica delineando una lettura della prospettiva di vita che il cristianesimo schiude e non una presentazione sistematica di tutti i suoi aspetti dottrinali¹. Un progetto di questo tipo può risultare improprio perché la filosofia sembra non avere altro da offrire se non, appunto, astratte considerazioni. Ed esse sono particolarmente inopportune e fuorvianti quando ci si propone il compito della comprensione di una fede che riguarda la vita di ognuno e il cammino dell'umanità. In

¹ Per un esempio di queste introduzioni sistematiche penso a opere ormai classiche come quelle di H. KÜNG, *Essere cristiani*, Mondadori, Milano 1975 [*Christ sein*, Piper, München 1974] e di K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Alba 1977 [*Grundkurs des Glaubens*, Herder, Freiburg i. Br. 1976].

queste pagine vorrei smentire l'ovvietà di simili conclusioni presentando una riflessione sul senso della fede cristiana che, se non è strettamente teologica, nel significato specialistico dell'aggettivo, né è di natura esegetica, nondimeno cerca un dialogo sia con la teologia sia con l'esegesi biblica. La doverosa giustificazione di questa "pretesa" comporta, da un lato, di riconsiderare il valore e l'utilità di un approccio filosofico e, dall'altro, di evidenziare l'esigenza di un ripensamento del senso della fede, anzi, nello specifico del mio discorso, del senso del vangelo come annuncio e chiave per una vita nuova.

Tra filosofia e astrazione non sussiste una scontata coincidenza. Si può semmai dire che il pensiero filosofico si serve dell'astrazione. E in ogni caso non in modo indifferenziato. Esiste infatti una cattiva astrazione che consiste nel volgere le spalle all'unicità dei viventi e ai dati dell'esperienza per personificare i concetti attribuendo a essi una vita propria. C'è invece una buona astrazione che va oltre l'esperienza diretta e i singoli dati non per liquidarli, bensì per coglierli alla luce del più ampio contesto di senso cui appartengono. Il primo tipo di astrazione è una perdita di contatto con la realtà. Il secondo è un ampliamento dello sguardo su di essa. Solo quest'ultimo tipo di astrazione rientra nel cammino della conoscenza filosofica. Infatti, a dire il vero, la filosofia è concreta, va dritta al cuore della realtà, del suo senso, del valore delle cose. Quando si riduce a essere astratta, ciò accade perché ha smarrito

la sua anima sapienziale ed è divenuta nient'altro che una tecnica.

Di ogni sapere umano si deve dire che è vivo, perspicace e fecondo a due condizioni: che sia un sapere di servizio all'umanità e alla vita del mondo, e che sia l'unione armonica di scienza e sapienza. L'astrazione arida subentra allorché si spezza questa armonia. La filosofia è il servizio della prospettiva. Poiché, infatti, per noi vedere davvero significa cogliere cose, situazioni, eventi, processi e dinamiche reali sullo sfondo di un orizzonte sensato, ogni autentica conoscenza sa riconoscere ciò che incontra e studia se sa collocare i singoli dati nella giusta prospettiva. Una prospettiva che sia non tanto inventata ed elaborata dal soggetto che conosce, quanto ricevuta dalla verità inerente a ciò che viene indagato. Così, se la filosofia smarrisce la vocazione alla ricerca della giusta prospettiva e alla sua chiarificazione fedele, diviene un gioco di esercizi logici e di invenzioni semantiche senza congruenza con la realtà e senza apertura alla verità. Si riduce a una teoria senza visione. Al contrario, la filosofia realizza una forma di autentica sapienza quando con pazienza impara a riconoscere la tessitura invisibile delle cose visibili, a cogliere lo specifico di ogni aspetto del reale e della condizione umana, a lasciare che la propria prospettiva interpretativa iniziale sia trasformata e illuminata da una prospettiva ricevuta, la cui fonte è ciò che da sempre la filosofia stessa ha chiamato verità. In questo caso la conoscenza filosofica schiude una visione che diventa accessibile e istruttiva per molti.

Ammettiamo pure, allora, che la riflessione filosofica possa svolgere il servizio della prospettiva. Che cosa succede però nel caso in cui la filosofia s'imbatta nella fede? Nell'incontro con l'eredità biblica ed evangelica il pensiero filosofico ha dinanzi a sé diverse possibilità. La prima è quella di mettere da parte questo mondo di senso in quanto si tratta di una materia religiosa rispetto alla quale la filosofia per prima si dichiara incompetente, se non proprio allergica. Qualora poi si vada oltre la rigida osservanza di ambiti disciplinari separati e non comunicanti – la filosofia da una parte, la religione e la teologia dall'altra –, allora si può giungere a liquidare la fede come una favola puerile. È quanto fa in maniera esemplare Freud nei suoi scritti più “filosofici”, quelli in cui tenta di rendere ragione della prospettiva complessiva sulla condizione umana dischiusa dalla psicoanalisi. Nel saggio *Il disagio della civiltà*, commentando il fenomeno del sentimento di figliolanza creaturale nei confronti di Dio e della sua paterna Provvidenza, egli scrive:

l'uomo comune non può rappresentarsi questa Provvidenza se non nella persona di un padre straordinariamente elevato. Soltanto un essere simile può comprendere i bisogni del figlio dell'uomo, venir impietosito dalle sue preghiere, placato dai segni del suo pentimento. L'insieme è così manifestamente infantile, così irrealistico, da rendere doloroso, a un animo amico dell'umanità, pensare che la grande maggioranza dei mortali non sarà mai capace di sollevarsi al di sopra di questa concezione della vita².

² S. FREUD, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino 1975, 209 [*Das Unbehagen in der Kultur*, Fischer, Frankfurt a. M. 1978 (1ª ed. 1929)].

Le prime due possibilità rimandano dunque a una ragione che viene impiegata o in chiave agnostica o nella direzione dell'ateismo. C'è però un'altra possibilità che, all'opposto, affida alla ragione stessa il compito dell'elaborazione di una filosofia della religione e, nel caso del cristianesimo, del riconoscimento in esso della religione vera e rivelata. Nel quadro di questa impostazione l'incontro tra la filosofia e il messaggio evangelico alimenta uno specifico ambito disciplinare nel contesto dei saperi filosofici, quello appunto della filosofia della religione, talvolta sino al punto da qualificare proprio la filosofia come tale in quanto "ermeneutica dell'esperienza religiosa"³. D'altra parte, tale incontro apre molteplici percorsi di configurazione per una filosofia della religione cristiana.

Esiste tuttavia una possibilità ulteriore, che orienta la filosofia non verso l'ateismo oppure verso la religione, poiché piuttosto riguarda la via di una filosofia della fede e, di conseguenza, una filosofia della fede cristiana. Una simile possibilità si delinea a condizione che si mantenga la cognizione di una netta differenza tra religione e fede. Come è noto, grandi teologi del Novecento, quali Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer, hanno insistito sul fatto che l'una e l'altra sono alternative tra loro: la religione è il sistema di rappresentazione di Dio e del divino secondo l'immaginazione dell'uomo; la fede invece è la risposta di affidamento degli esseri umani all'invito

³ Cf. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1992, 83-149.

e all'iniziativa di Dio. Tanto è vero che nella religione Dio risulta conosciuto, definito, vincolato dalle rappresentazioni dell'uomo, mentre la fede ha a che fare con "il Dio sconosciuto"⁴. Nel cristianesimo che risale ai vangeli e accoglie la memoria di Gesù come una Parola viva che, accolta interiormente, apre alla vita nuova, questa differenza tra fede e religione risulta congruente e necessaria. Perché la fede è non solo risposta all'invito del Padre di Gesù, ma anche critica di quelle forme religiose che pongono una divinità immaginaria e da essa traggono un'ideologia, una morale, una tradizione che sono in effetti "secessioniste". Infatti la loro radice non è la relazione con il Dio vivente, ma la separazione da lui. Prevale così il bisogno di specchiarsi in una divinità che confermi, senza passare per alcuna conversione o rinascita, l'uomo così com'è. È a tale secessionismo che si rivolge la denuncia di Gesù: «Avete annullato la parola di Dio con la vostra tradizione» (Mt 15,6).

Il senso della contrapposizione tra religione e fede sta tutto nell'alternativa tra il riferimento a un dio immaginato dagli uomini e l'adesione al Padre di Gesù, grazie a cui uomini e donne nascono a vita nuova. In questo secondo caso «Cristo non è più oggetto della religione,

⁴ K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1974, 21-27 [*Der Römerbrief*, EVZ, Zürich 1954]. La stessa espressione ricorre anche nelle opere di María Zambrano: cf. soprattutto *L'uomo e il divino*, Edizioni Lavoro, Roma 2001 [*El hombre y lo divino*, Siruela, Madrid 1991 (1^a ed. 1955)].

ma qualcosa di totalmente diverso: è veramente il Signore del mondo»⁵, cosicché i cristiani pervengono alla completa libertà, che è anche «libertà dalla religione»⁶. Se questa alternativa e la critica della religione in nome della fede sono ben note da tempo e ritenute quasi scontate, altrettanto nota è anche, ormai, quella che definirei la replica normalizzatrice a tale istanza di differenziazione. La replica sottolinea che comunque e di fatto ogni fede prende forma storica in riti, comportamenti e organismi collettivi e proprio per questo deve tradursi in una configurazione religiosa della vita. Perciò la dicotomia tra fede e religione sarebbe astratta e non permetterebbe di vedere che la prima trova nella seconda non la sua contraffazione, ma la sua naturale espressione⁷.

Per tutti coloro che trovano ragionevole questa replica è chiaro che una filosofia del cristianesimo si prospetta necessariamente come la filosofia di una religione.

⁵ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, Queriniana, Brescia 2002, 378 [*Widerstand und Ergebung*, Kaiser, München 1950].

⁶ *Ibid.*, 379.

⁷ Per un esempio di riflessione che evita di riprendere l'alternativa in questione, correlando organicamente fede e religione, rimando alla prospettiva offerta da Italo Mancini, in particolare al volume *Filosofia della religione*, Marietti, Genova 1986³ (1^a ed. 1968), 93-112. Anche di fronte alla proposta del cristianesimo non religioso di Bonhoeffer Mancini, nonostante un grande apprezzamento per la sua testimonianza, resta perplesso. Egli sottolinea in particolare che Bonhoeffer non ha sviluppato «le conseguenze ecclesologiche di questa impresa», lasciando aperta la domanda «che cosa rimane della chiesa?»: I. MANCINI, *Novecento teologico*, Vallecchi, Firenze 1977, 343.

Ritengo invece che l'alternativa debba essere mantenuta anzitutto in considerazione del fatto che il rischio di degenerazione della fede in una ideologia secessionista si sia mostrato storicamente non solo possibile, ma assai frequente. Perciò, senza un criterio di discernimento si finisce quasi fatalmente nell'autoequivoco e nella falsificazione del cristianesimo. La riprova dei pericoli che comporta la mancanza di questo discernimento sta nel fatto storicamente cronico per cui l'organizzazione religiosa della civiltà, della società e della chiesa stessa è tale che «noi non sappiamo organizzare il nostro mondo in modo da lasciare a ciascuno uno spazio possibile»⁸. La mancanza di giustizia: ecco un sintomo inconfondibile dell'inautenticità dell'assetto religioso di una collettività. Questa constatazione non è affatto inficiata, anzi è confermata, dalla sottolineatura del fatto che sono esistiti ed esistono regimi atei che brillano per la loro iniquità. Se si va a guardare il loro apparato ideologico di legittimazione, si vede che simili regimi sono sempre religiosi, nel senso che pongono al centro della vita collettiva delle “divinità” a cui è dovuta obbedienza assoluta: il capo, il partito, la nazione, il progresso.

La facilità con cui ci si dimentica dell'alternativa tra religione e fede⁹ è tutt'uno con quella per cui non si

⁸ R. WILLIAMS, *Il giudizio di Cristo. Il processo di Gesù e la nostra conversione*, Qiqajon, Magnano 2003, 79 [*Christ on Trial. How the Gospel Unsettles Our Judgement*, Darton, Longman & Todd, London 2000].

⁹ Un esempio di questa disinvoltura analitica è rintracciabile nei contri-

considera sospetto che credenza religiosa e iniquità convivono volentieri e tendono ad alimentarsi a vicenda. Spesso tale dato storico è preso quasi per scontato e noto, oppure è ignorato, ma in ogni caso non è approfondito nelle sue cause. Questa miopia analitica è resa possibile in gran parte da un'altra insufficienza, dovuta al modo in cui si svolge la critica alla religione. Infatti accade non di rado che chi è critico verso il mondo religioso si limiti alla denuncia e alla polemica, senza ascoltare le esperienze alternative di fede vissuta e incarnata, senza spingersi più in là nell'elaborazione concettuale del senso di queste alternative. Così la critica si ferma a metà e il discorso, poggiato su un equilibrio instabile, non può che ritornare indietro sino alla pacifica accettazione della categoria di religione. La critica si svolge e va fino in fondo se si dispiega una filosofia della fede che sappia ascoltare, riconoscere e

buti raccolti in J. DERRIDA – G. VATTIMO (edd.), *La religione. Annuario filosofico europeo*, Laterza, Roma - Bari 1995. Tra essi la sola eccezione è offerta nel saggio di Vincenzo Vitiello, *Deserto ethos abbandono. Contributo a una topologia del religioso* (pp. 135-168) nel quale si segue uno schema contrappositivo che differenzia la fede di Gesù dalla religione instaurata da san Paolo, proponendo però di cogliere in Gesù stesso soltanto una fede interiore. Proprio per questa lettura, che spezza illegittimamente l'interiorità e l'azione, la coscienza e le vicende della storia, la filosofia del cristianesimo delineata da Kant (che peraltro si presenta a sua volta come filosofia della religione) secondo Vitiello «rappresenta il *luogo* nel quale l'esperienza della parola di Gesù – non quindi del cristianesimo di Paolo – trova la sua più alta e coerente *interpretazione*». Il risultato più negativo di una simile prospettiva sta nel fatto che essa riconferma il pregiudizio secondo cui la fede non può avere altra incarnazione storica che la religione.

interpretare le forme di vita concrete eppure non religiose della comunità di Gesù nella storia. L'alternativa tra fede e religione è preziosa e necessaria come principio euristico per imparare a riconoscere quale sia la forma storica di vita generata dalla fede, se tale forma non è di tipo religioso. La religione non è l'incarnazione della fede, questa richiede anzi una forma di incarnazione alternativa.

Quali sono allora i frutti della fede fedele? La mia riflessione cercherà una risposta a questa domanda sulla via di una *filosofia della fede*. La formula è chiaramente polemica non nei confronti della *filosofia della religione* intesa come ambito disciplinare nel quale convivono le più diverse prospettive interpretative, bensì nei confronti della filosofia che riporta la fede alla religione, non importa se per farne l'apologia o per screditarla. Nella formula che qui propongo resta la consapevolezza dello scarto tra filosofia e fede, dunque tra filosofia e annuncio evangelico. Un approccio filosofico non è chiamato a spiegare questo annuncio nel senso di riassorbirlo e risolverlo nella teoria, come se lo si potesse esaminare a un tempo dal di dentro e dall'alto. Non penso neppure a una sistematizzazione da manuale, dove l'analisi filosofica ricostruisca significati e implicazioni della fede evangelica dal principio alla fine. Il cristianesimo non è una concezione filosoficamente costruita e non si lascia riassumere in una filosofia cristiana. Bisogna riferirsi piuttosto a un evento, quello in cui il pensiero possa a un certo punto ospitare in sé un

frammento incandescente di vangelo, una scintilla della sua luce, e salvaguardare, in tanta opacità delle parole che si dicono, uno spiraglio di visione al di là della costruzione più o meno abile di teorie. Si tratta quindi di un evento di reciproco contatto. Il pensiero filosofico può far emergere il senso della fede liberandolo, per quanto possibile, dall'involucro religioso che rischia di soffocarlo e di occultarlo. Ma a sua volta la parola evangelica può attrarre il pensiero filosofico verso un orizzonte inatteso e liberante, facendo luce così, tra l'altro, sulla stessa dignità del pensiero umano¹⁰.

La speranza che mi ha spinto a proporre le mie riflessioni in questo libro¹¹ è quella di contribuire ad approfondire la prospettiva di un incontro fecondo tra filosofia e fede in modo da ridurre gli equivoci che finiscono per nascondere quel messaggio cristiano che nella tradizione della nostra cultura sembra così cono-

¹⁰ In merito rimando all'ampia riflessione proposta in G. FERRETTI, *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002.

¹¹ Il testo riprende, modifica e approfondisce i miei seguenti scritti: nel cap. 1, *L'anima e la promessa. Una riflessione sulla natura della fede*, in *Vita Monastica* 242 (2009) 59-78; nel cap. 3, *Riflessioni sui confini dell'esistenza*, in AA.VV., *Verità, esistenza, linguaggio. Scritti in onore di Mario Ruggenini*, Mimesis, Milano 2010; nel cap. 4, *Memoria di Bonhoeffer nel tempo della cristianità mediatica*, in *Testimonianze* 443-444 (2006) 62-69; nel cap. 5, *La logica dell'amore*, in AA.VV., *Per una fede critica*, a cura di A. Rossi, Edizioni L'altrapagina, Città di Castello 2009, 81-115; nel cap. 6, *Creaturalità e risurrezione. La finitezza della morte*, in G. FERRETTI (ed.), *La risurrezione mistero del desiderio. Un dialogo interdisciplinare*, EUM, Macerata 2006, 147-181. Il cap. 2 è inedito.

sciuto e familiare. Le tappe del libro seguono il filo conduttore di un'alternativa radicale, sottesa a quella ora ricordata tra religione e fede. Parlo dell'alternativa tra l'angoscia di morte tenacemente insediata nel cuore dell'uomo e, al contrario, l'affidamento filiale al Padre di Gesù. Per questo i primi tre capitoli del libro riguardano, rispettivamente, la natura del credere inteso come affidamento, la conversione della percezione ordinaria del tempo e il compito umano di sostenere il confronto con la morte. Si tratta di momenti tematici preliminari e fondamentali in quanto preparano l'ermeneutica del cristianesimo attraverso un'ermeneutica di alcuni tratti salienti della condizione umana. Il quarto momento presenta lo sviluppo in senso peculiarmente cristiano di questi temi, orientandolo verso l'ipotesi di un cristianesimo non più religioso, secondo la lezione di Dietrich Bonhoeffer. Un'ipotesi che, considerata la difficoltà di trovare attuazione, si presenta come una vera e propria profezia inascoltata, se messa a confronto con il persistere delle forme religiose nel cristianesimo concepito e praticato di solito. Il passaggio successivo, nel quinto capitolo, delinea il profilo del cristianesimo riguardato come esperienza di fedeltà e, proprio per questo, come fede critica, che si incarna in forme di vita quotidiane. Il punto, di conseguenza, sta nel cercare di capire quali sono la forza attrattiva e l'energia specifica che possono consentire alla fede non un esito religioso, bensì un'incarnazione conforme alla Parola che l'ha suscitata. Prendendo sul

serio questa esigenza si giunge a ripensare in Gesù il Risorto. Nel sesto e ultimo capitolo, infatti, è affrontata la questione della centralità della risurrezione nella fede cristiana e nella sua incarnazione storica. Una risurrezione concepita come orizzonte e fonte di vita nuova già per l'esistenza umana attuale, oltre i confini della distinzione tra credenti e non credenti e anche oltre l'abitudine di rinviare e di relegare la sua eventualità sempre solo dopo la fine della vita terrena¹².

Un percorso del genere, articolato nei sei momenti ora richiamati, non è certamente sistematico, né tocca tutte le questioni principali di una filosofia della fede cristiana. Esso punta nondimeno a offrire elementi per sollecitare un nuovo pensiero su tali questioni o, forse, per promuovere semplicemente la riscoperta di quelle evidenze della fede che spesso restano paradossalmente misteriose e inaccessibili. Ciò accade a causa del sedimentarsi di una serie di ovvietà sul conto del cristianesimo che qui vorrei mettere in discussione.

¹² Lo spirito di questa prospettiva è ben riassunto dalle parole di Giuseppe Barbaglio, per il quale l'esperienza di Gesù risorto è «un'esperienza aperta come possibilità reale e non illusoria a tutti gli uomini e sperimentata di fatto da quanti anticipano realmente per grazia nella loro esistenza la risurrezione ultima. Risurrezione non solo di persone singole, ma anche di gruppi e di popoli capaci, per grazia del Risorto, di schiodarsi dal legno della croce, di creare vita anche sui campi di morte. Perché Gesù resta nel tempo il Risuscitato che risuscita»: G. BARBAGLIO, *Gesù risuscitato, "primula" di partecipata risurrezione*, in *Concilium* 5/2006, 75.

A conclusione di queste note introduttive desidero esprimere la mia gratitudine alla dott.ssa Fabiola Falappa per l'aiuto competente e paziente offerto nella revisione del testo.