

## Fede e Ragione

Wolfgang Huber, vescovo - della Chiesa luterana - di Berlino  
(Frankfurter Allgemeine Zeitung, 31 Ottobre 2006).

“Ma il nodo della storia deve sciogliersi proprio in questo modo: la scienza con la non-fede (*Unglauben*) e la religione con la barbarie?” Duecento anni or sono, Friedrich Daniel Schleiermacher rivolse questa domanda a un amico. Questo “padre della chiesa” del protestantesimo moderno si definì, nel corso della sua vita, come traduttore di Platone e politico della chiesa, come filosofo della religione e predicatore, come teologo e teorico dell’arte. Sotto tutti questi aspetti cercò di dimostrare che ragione e fede si coappartengono (*zusammengehören*) in via di principio e che pertanto devono essere tenute insieme anche nella vita. Con lucidità egli percepì che il legame tra fede e ragione viene messo in discussione su fronti diversi. Mentre, da un lato, la religione tende a sottrarsi alla pretese della ragione, dall’altro, in nome della ragione, si demolisce il ponte verso la religione. Tuttavia non è in questo modo che va sciolto il “nodo della storia”. Scindere il Dio dei filosofi dal Dio della bibbia, per Schleiermacher, che amava tanto Atene quanto Gerusalemme, sarebbe stata semplicemente una catastrofe. Il legame tra fede e ragione fa parte delle caratteristiche determinanti del protestantesimo. Per alcuni questo può essere oscurato dal fatto che il riformatore Martin Lutero si difese con tutta la sua forza polemica contro ogni pretesa di dominio della filosofia sul messaggio biblico, non esitando nemmeno di parlare di “ragione puttana”.

Eppure Lutero, al modo stesso degli altri riformatori, fu animato dalla convinzione che la ragione debba servire con tutte le proprie potenzialità a conoscere la verità biblica. Già il giovane Lutero, perciò, affermava nel suo commento alla *Lettera ai Romani*, che la ragione è impegnata “per il meglio” e compie “buone opere”. E il titolo più alto che riconobbe a se stesso fu quello di “Dottore della Santa Scrittura”. In questo modo, la riforma aprì la via verso la configurazione della teologia come scienza critica, nel senso moderno, e pose anche al centro del mandato della chiesa il compito di legare fede e formazione culturale (*Bildung*).

L’asse tra universo filosofico e pensiero biblico, irrinunciabile per il protestantesimo, emerge in misura a volte sorprendente nella letteratura teologica del XVII secolo, che media tra il secolo della Riforma e quello dell’Illuminismo. Con maggiore vigore si manifesta nella teologia dell’illuminismo. Eppure, proprio a questo periodo si riferisce la preoccupazione di Schleiermacher, che potesse venir separato ciò che pure si coappartiene.

Questa preoccupazione è determinata da due linee di sviluppo. La prima proviene dalla Francia ed è conseguenza di un materialismo filosofico che intende confinare la religione nel regno dell’irrazionale. L’altra proviene dallo stesso cristianesimo, ed è guidata dalla paura della modernità. In uno spirito di auto-isolamento (*Abschottung*) si condannano le cognizioni della critica biblica e della ricerca sulla storia della Chiesa così come le nuove conquiste delle scienze della natura. Secondo questa concezione, la fede cristiana deve servire da antidoto allo spirito della modernità e produrre una via di salvezza nei confronti delle sfide del tempo.

Già nei suoi celebri *Discorsi sulla religione*, del 1799, Schleiermacher descrive con lucidità le conseguenze di questo sviluppo. La religione va alla ricerca di nuovi territori nei quali sfuggire agli interrogativi della modernità: da un lato come spazio entro cui ritirarsi, il salotto borghese con i suoi riti religiosi di gusto e intrattenimento, dall’altro come fede esasperata nella nazione.

Movimenti migratori del religioso, simili a quelli diagnosticati a cavallo tra sette e ottocento dal Padre della Chiesa del protestantesimo moderno, sono influenti ancor oggi. Nuovamente si diffondono tendenze sia verso l'estetizzazione sia verso la politicizzazione della religione. Nel primo caso, la religione diventa ricerca privata di senso nel mondo del Bello e del Sublime, nel secondo caso diventa un medium della guerra civile. La prima figura del religioso si involupa in un mondo altamente individualizzato, la seconda figura cerca la massa ed evita qualsiasi differenziazione. Le accomuna il fatto di sfuggire il contatto con il lato ragionevole della fede. Questo contatto, tuttavia, deve necessariamente aver a che fare con la capacità di giudizio critico (*kritischer Urteilskraft*), con il dialogo delle scienze e con la responsabilità davanti al foro della ragione pubblica.

L'estetizzazione e la politicizzazione della religione non risparmiano nessuna delle tre grandi forme tradizionali del cristianesimo, quella cattolica, quella ortodossa e quella protestante. Eppure, per ottimi motivi, Schleiermacher è convinto che il protestantesimo rischierebbe di dissolversi dall'interno, qualora il nodo della storia dovesse sciogliersi nel modo anzidetto. Perché, per ragioni propriamente teologiche, il protestantesimo è preordinato (*angewiesen*) a uno stretto legame tra fede e ragione. E ciò vale sia per la fede, che richiede di essere fatta propria, e dunque compresa, soggettivamente; sia per la ragione, per la quale è indispensabile la spina dell'autoriflessione critica, affinché non dimentichi e non rinneghi la propria finitezza (*Endlichkeit*).

Nella propria veste evangelica, la fede cristiana si concentra sul fatto che Gesù Cristo è la verità del Vangelo in persona. Questa verità libera l'uomo dall'autoinganno secondo cui egli dovrebbe la propria vita a se stesso e sarebbe in grado, con le proprie forze, di conferirle un senso permanente. Essa permette di ancorare la dignità dell'uomo alla realtà di Dio e dunque a una forza più grande del sé; solo per questo motivo tale dignità può valere come inviolabile. Pertanto, la figura evangelica della fede cristiana si concentra, dalla Riforma sino ai giorni nostri, sul tema della libertà cristiana; la Chiesa evangelica comprende se stessa come una chiesa della libertà. Ciò produce conseguenze notevoli. Innanzitutto, colui che è chiamato in libertà deve essere in grado di comunicare la fede dalla quale riceve questa libertà. La libertà della fede cristiana esige pertanto di servirsi della propria ragione. Farlo è un segno essenziale della libertà stessa. Perché, al modo in cui l'uomo sa di essere, come persona individuale, interpellabile da Dio direttamente, senza rappresentazione (*unvertretbar*), è anche soggetto al dovere di testimoniare e comunicare direttamente.

Questo dovere non può essere delegato a nessuna istanza, all'interno o all'esterno della Chiesa, per quanto dotta o potente. Infatti, rimettersi esclusivamente alla ragione altrui è incompatibile con la conquista peculiare della Riforma: la scoperta della coscienza e della sua libertà. Per questo motivo nel pensiero evangelico il rapporto tra fede e ragione è sempre stato espresso richiamando una celebre formulazione di Anselmo di Canterbury: "Neque enim quaero intelligere ut credam sed credo ut intelligam. Fides quaerens intellectum – Non cerco di comprendere per credere, ma credo per comprendere. La fede è alla ricerca del vedere-dentro-le-cose (*Einsicht*)".

L'intelligenza della fede deve partire dalla fede stessa. Solo di qui si comprende quanto la ragione riesca a gettare luce nel contesto della fede. Pertanto Eberhard Jüngel ha proposto di integrare il detto di Anselmo "fides quaerens intellectum", parlando, per amore della chiarezza, di una "fides quaerens intellectum quaerentem fidem". La fede è alla ricerca dell'intelligenza che a sua volta è alla ricerca della fede. Una ragione non illuminata dalla fede resta inesperta e opaca, perché non si rende conto dei propri limiti. Essa disconosce la propria caratteristica di essere una ragione finita, che è stata affidata all'uomo perché impari ad esercitare la propria libertà finita. Una fede non illuminata dalla ragione, invece, corre il rischio di diventare barbara e violenta. Al contrario, è necessario dispiegare sempre di nuovo la reciproca interdipendenza di ragione e fede.

"Le decisioni fondamentali relative al nesso fede e ricerca della ragione umana appartengono alla fede

stessa e sono il suo dispiegarsi appropriato” è stato correttamente constatato da papa Benedetto XVI nella sua lezione di Ratisbona. A ben vedere, non occorre limitarsi a un concetto di ragione “greco” e premoderno, per aderire pienamente a questa proposizione. Anche gli sforzi moderni per accomunare ragione e fede sono comprensibili da questo punto di vista; e in questa direzione potrebbero aggiungersi anche i nostri sforzi. Infatti, la connessione tra la fede e la ricerca della ragione umana deve essere sempre di nuovo dispiegata e interpretata. Soltanto in virtù di una simile appropriazione, sempre rinnovata, essa ci protegge tanto da una ragione senza fede quanto da una fede senza ragione.

Questa connessione intrinseca tra fede e ragione non è affatto evidente. Ad essa si oppone, apparentemente, soprattutto la svolta copernicana della filosofia illuministica di Immanuel Kant, intorno al soggetto come punto di partenza aprioristico (*unhintergebar*) di ogni sapere del mondo. Interpretando questo passo, compiuto da Kant, nel senso di una definitiva separazione tra sapere mondano e fede divina si sono prodotte conseguenze particolarmente gravi. Caratteristici sono gli equivoci che ha scatenato il famoso detto di Kant, secondo cui egli avrebbe dovuto “oltrepassare il sapere” per “far spazio alla fede”. E’ necessario citare questo passo dal Prologo della *Critica della ragion pura* di Kant, dopo che Papa Benedetto XVI l’aveva riprodotto nella versione secondo cui Kant “avrebbe dovuto accantonare il pensiero per fare spazio alla fede.”

Tuttavia, con le sue parole, Kant non colloca l’idea di Dio fuori dal pensiero e non riserva alla fede uno spazio apparentemente privo di ragione. Piuttosto, libera l’idea di Dio dall’ambito di applicazione del sapere empirico, che si serve degli strumenti dell’osservazione e della prova. Egli dimostra che Dio oltrepassa in via di principio il quadro dei nostri accessi al mondo, predeterminati dallo spazio e dal tempo. In tal modo non viene limitata l’idea di Dio, bensì l’ambito di applicazione delle scienze empiriche. Vengono così superati i tentativi di dedurre Dio dalle leggi del mondo, come causa necessaria. La superiorità di Dio sulla creazione assume una nuova forma linguistica. Kant non separa quindi forzatamente fede e ragione, ma costruisce una via sulla quale l’idea di Dio può persistere anche davanti al foro della ragione filosofica. Si può ritenere problematica questa via, ma non si dovrebbe invocare la filosofia di Kant per dimostrare la tesi secondo cui l’Illuminismo avrebbe definitivamente sciolto i legami tra ragione e fede.

La concezione cristiana di Dio come creatore e conservatore del mondo si adatta senz’altro a un simile accesso al concetto di Dio. Il diffuso parlare di un mero “dio dei postulati”, che avrebbe solo una vaga funzione intrinsecamente filosofica per la ragione pratica e servirebbe come una sorta di “assistente all’adempimento dell’etica protestante”, sottovaluta il significato dell’idea di Dio per la libertà della persona. Nel senso di Kant, Dio è l’orizzonte complessivo di ogni agire, anche del ragionamento teorico. Il motivo che unifica il mondo, e che solo dà la prospettiva che la vita possa riuscire felice (*glücken*), racchiude quindi anche il mondo della scienza, e quello dell’esperienza istruita dalla scienza. Diversamente da quanto teme Papa Benedetto XVI, in questo modo alla fede non viene affatto “negato l’accesso all’insieme della realtà”. No, essa è proprio l’accesso all’insieme della realtà. Nella misura in cui ancora il rapportarsi alla realtà al rapportarsi a Dio, essa offre un accesso all’unità interna dell’esistenza, entro cui trovano un collegamento il rapportarsi dell’uomo verso sé stesso, verso gli altri uomini e verso il mondo.

La fede viene concepita in questa riflessione come un disporsi (*Einstellung*) nei confronti del mondo che è anteriore ad ogni sapere. Tuttavia sarebbe un grave equivoco comprendere, per questo motivo, la fede come irrazionale, o rinchiuderla tra le mura del mero sentire e opinare. Proprio la concezione evangelica della fede ha sempre sottolineato con forza che la fede stessa include qualcosa di più della semplice presa di coscienza di massime giuste.

In effetti, la fede non è soltanto una certezza che risiede nel sapere, ma una certezza esistenziale (*Daseinsgewißheit*) complessiva. Ne fanno parte la fiducia nella potenza di presenza

(*Gegenwartsmächtigkeit*) di Dio così come l'assenso interiore a lasciar determinare la propria vita dalla presenza di Dio. Per il credente, in Dio si dischiude il senso complessivo, al quale egli è rinviato attraverso la relazione con la finitezza della propria esistenza come un tutto e attraverso ogni agire sotto le condizioni di questa finità. In questo modo egli si apre alla comprensione che l'uomo, anche come essere ragionevole, può essere libero solo se si lascia determinare da qualcun altro. In virtù di questa comprensione, la libertà del cristiano trova una versione del tutto moderna.

Una concezione della fede moderna in questo preciso senso, scaturita dalla Riforma e dalla storia dei suoi effetti, comporta davvero, necessariamente, una riduzione del cristianesimo a un "misero frammento"? Papa Benedetto XVI ha individuato l'esempio di una siffatta riduzione soprattutto nello storico della chiesa protestante Adolf von Harnack. Eppure il rinvio alla frammentarietà delle nostre cognizioni vale per ogni teologia. In tutte le sue forme, la teologia è posta sotto la riserva dell'apostolo Paolo: "Ora vediamo in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia. Ora conosco in modo frammentario; ma allora conoscerò come anch'io sono conosciuto. Queste dunque le tre cose che restano: la fede, la speranza e l'amore, ma di tutte la più grande è l'amore" (Prima lettera ai Corinzi, 13, 12ss.). Con grande audacia si riconosce qui a fede, speranza e amore un carattere frammentario, scheggiato; proprio in questo si vedono i segni premonitori della pienezza che è ancora da venire. Se questo vale perfino per fede, speranza e amore – quelle attitudini che nella tradizione teologica si chiamano "virtù teologiche" – tanto più allora anche per la ragione, che assiste la fede nella ricerca del vedere-dentro-le-cose.

Eppure la ragione tende sempre di nuovo ad avvicinarsi alla verità nel suo insieme. E succede sempre di nuovo che ne resta distante al di là della misura dell'inevitabile – ad esempio quando si limita a sottoporre *tout court* la fede al dominio del sapere empirico nella forma delle moderne scienze naturali. Tuttavia, non vi è alcun motivo che costringa ad annoverare simili tendenze allo scioglimento dell'alleanza tra ragione e fede sotto la rubrica di un "programma di de-ellenizzazione" (*Enthellenisierungsprogramm*), come una storia di inarrestabile decadenza, e a dichiarare Riforma e Illuminismo in senso eminente colpevoli di tale destino.

L'epoca della teologia evangelica segnata dal nome di Adolf Harnack certo non è stata priva di angustie mentali (*Engführungen*). A loro volta, queste angustie hanno provocato movimenti di rinnovamento, rappresentati soprattutto da Karl Barth e dalla teologia dialettica. Ora stiamo scoprendo anche il loro carattere frammentario, e cerchiamo di portare il nostro pensiero fuori dalle loro angustie. Anche la teologia è un terreno all'interno del quale si conferma la necessità di comprendere il carattere storico della ragione umana.

Certo, il relativismo è un rischio particolare della modernità. E certamente ha conferito un'impronta preoccupante al sentimento della vita in Europa, nella generazione passata. Ma non dobbiamo abbandonare il concetto di ragione della modernità come tale, per sincerarci della forza di resistenza che può farsi valere contro un tale relativismo: la fede alla ricerca di comprensione. Una fede così concepita è tutt'altro che impersonale. La fede cristiana, in effetti, insegna a pensare il concetto di Dio a partire dal suo divenire-uomo (*Menschwerdung*); la fede cristiana è determinata intrinsecamente dal fatto che Dio si incontra come persona, come la persona del Gesù di Nazareth. La fiducia nell'accessibilità di Dio, che ne deriva, produce, nella concezione cristiana, il legame indissolubile tra Dio e ragione.

Dobbiamo ancorare l'analogia (*Entsprechung*) tra Dio e uomo, da Dio stesso resa manifesta nel suo divenire-uomo, nel concetto stesso di Dio e far dunque valere la coappartenenza di Dio e ragione. Ovunque si affermi o si giustifichi l'antiragionevole nel nome di Dio, occorre resistere. Su questo ha attirato l'attenzione Papa Benedetto XVI, esponendo un'argomentazione contro la "conversione per mezzo di violenza" che risale all'anno 1391.

Questa comprensione, tuttavia, deve esser fatta valere non solo nei confronti di tendenze violente presenti nel mondo islamico. Va rivolta, anche in senso autocritico, contro ogni forma di violenza, a

maggior ragione contro la conversione coatta presente nella storia del cristianesimo. Un'elaborazione di tali esperienze storiche fu assunta dalla Riforma, nel precetto programmatico che il vangelo deve essere diffuso "senza coercizione, solo tramite la parola".

La conferenza episcopale cattolica tedesca ha recentemente ripreso questa comprensione in modo molto saggio. Espressamente ha dichiarato che anche le Chiese cristiane hanno conosciuto, nella propria storia, la tentazione della violenza, e non sempre sono riuscite a resistere. Un tale atteggiamento autocritico costituisce un presupposto necessario per poter rivolgere nei confronti dell'Islam l'attesa che si opponga in modo chiaro ed efficace alla legittimazione religiosa della violenza e alla strumentalizzazione di convinzioni religiose a scopi politici.

Siffatta riflessione sulla coappartenenza di Dio e ragione certo non contiene un argomento definitivamente convincente, per far valere tale relazione contro il rispetto della volontà divina. Tale volontà consiste - come indica l'interpretazione biblica del divenire-uomo di Dio - nel fatto che la volontà divina è amore. Tale amore vale per ogni singolo uomo e conferisce ad esso un valore infinito, una dignità intoccabile. Questo amore garantisce che Dio vuole bene al suo mondo, nonostante l'abisso del male che incontriamo in esso, e vuole bene all'uomo, nonostante il peccato in cui egli è invischiato. La fedeltà di Dio verso la propria creazione e la salvezza del peccatore per mezzo della grazia divina determinano il posto dell'uomo nel mondo. Entrambe determinano il compito, da parte del singolo uomo, di comprendere da questa premessa della fede il senso della propria vita e di adempierne i compiti.

Questo è il contesto all'interno del quale si deve parlare dell'individuo in senso cristiano. Ed è la ragione per cui già i riformatori, ma anche pensatori protestanti moderni, come Kant e Schleiermacher, hanno sviluppato un rapporto enfatico con l'individuo. Inoltre fu sempre evidente che questo individuo non è semplicemente una "persona privata" distaccata dagli altri uomini e dal mondo. Piuttosto, la sua vita si compie in relazioni - nel rapporto con sé stesso, con gli altri e con il mondo e in tutto ciò nel rapporto con Dio.

Se si premette questo, si devono rispettare gli argomenti forti che si oppongono a quelle forme della vita religiosa che non rispettano l'individuo. Ogni cristiano è chiamato a far luce su se stesso, nella propria fede. Ovviamente non può farlo esclusivamente parlando con sé stesso; altrimenti da dove potrebbe trarre nuovi stimoli e prospettive alternative? Non si è cristiani da soli, ma nello scambio vivace di una comunità. Per la confessione della fede vale sempre la prima persona: "Io credo", si dice nella confessione della fede. Se la prima persona al singolare si trasforma nella prima persona al plurale, questo si deve al fatto che il singolo inserisce la propria voce (*Einstimmen*) nella confessione comune, nell'esecuzione della liturgia o nelle parole della preghiera. Tuttavia, anche a questo proposito vale il principio: "non mediante coercizione, solo mediante la parola." La confessione comune della fede è un atto di colui che si inserisce volontariamente nel coro (*Einstimmen*). La partecipazione volontaria presuppone formazione culturale. Se il Protestantismo è stato apostrofato come religione della formazione culturale, l'origine va ricercata nella sua peculiare definizione positiva del rapporto tra ragione e fede. Il Protestantismo è orientato al modello del cristiano maggiorenne in grado di render conto della propria fede. Chiunque prenda sul serio il ruolo della fede per la ragione e il ruolo della ragione per la fede non può ritenere che la formazione religiosa si esaurisca in un sapere da recitare - per quanto sia desiderabile che i cristiani tornino ad appropriarsi del loro patrimonio di testi biblici, confessioni, canti e preghiere. Un uomo cristiano ben formato è invece anche capace di ricollegare alla propria vita personale un senso complessivo della vita di cui rendere testimonianza agli altri.

Ciò comporta l'ambientarsi all'interno di ciò che è proprio, così come il percepire l'alterità. L'accesso alla comprensione della fede della propria religione deve oggi coniugarsi con una capacità di percezione delle altre religioni. Anche il lavoro della teologia deve essere impostato su questo duplice compito. Accanto alla ragione individuale si pone la ragione scientifica sotto forma di teologia.

La teologia scientifica è indispensabile per l'auto-sincerarsi (*Selbstvergewisserung*) della fede e quindi per la chiesa. La chiesa non può mai fare a meno del confronto scientifico approfondito con le fonti e i classici della fede cristiana. Ha sempre bisogno di un'elaborazione approfondita della propria storia e di quella spina nel fianco che consiste nel riconoscere come errate alcune opinioni cui si è affezionati. Tuttavia non solo la ragione individuale, ma anche la ragione pubblica è un'alleata critica della fede.

Certo, l'affidabilità e la forza di attrazione della fede si manifestano prima di tutto nella prassi religiosa, in servizi religiosi dai contenuti intelligenti, nel diaconato laico della carità per i deboli, nell'agire responsabile di ognuno all'interno della propria professione. Tuttavia è necessario anche il dialogo pubblico sul senso della fede cristiana e sulle sue conseguenze pratiche. Se, ad esempio, arte e religione si intrecciano, perché libertà artistica e sentimento religioso si scontrano, deve seguirne un dibattito tanto aperto quanto differenziato, dal momento che la nostra libertà riguarda allo stesso modo religione e arte. Il finora deficitario confronto della gente di chiesa con l'arte contemporanea deve quindi diventare un tema di discussione, allo stesso modo del livello, talora troppo semplicistico, della critica della religione, artistica o intellettuale.

L'accompagnamento critico della fede da parte della ragione ha, non da ultimo, conseguenze anche sotto l'aspetto della concezione della chiesa. La chiesa non professa la verità, che le è stata affidata, solo agli altri. In quanto comunità di fedeli, è anch'essa destinataria di questa verità. Non domina tale verità ma si pone al suo servizio; non dispone della verità, ma, sotto questo riguardo, è sempre in ritardo. Pertanto il proprio agire e la propria forma devono sempre di nuovo essere riaccostati alla luce della verità della fede. La chiesa stessa sta nella storia, e non è identica a quella verità che trascende ogni storia. Deve restare consapevole della propria storicità e non può risparmiare se stessa quando si tratta di riconoscere la propria colpevolezza.

Dopo quanto tempo il Cristianesimo ha definito finalmente il proprio rapporto con lo stato secolare, affermato positivamente i diritti dell'uomo, e fatto pace con la democrazia come forma di vita? Tutti questi sviluppi dovevano il proprio impulso decisivo alla stessa fede cristiana, eppure i relativi processi d'apprendimento nella chiesa furono fin troppo esitanti. Con quale tenacia le forme della violenza si erano radicate all'interno del Cristianesimo! Con quale profondità l'antigiudaismo ha permeato le nostre convinzioni di fede! Il rapporto tra fede e ragione ha capitoli di buio.

Anche nei rapporti con l'Islam, tali capitoli non vanno taciuti. Se l'Islam, che per lunghi tratti è una religione del dominio, deve servire alla pace contenuta nel proprio nome, il Cristianesimo quale religione dell'amore deve parlare anche delle ombre gettate sull'amore nella propria storia. Soltanto in questo modo può essere diffuso il legame, salutare, tra ragione e fede. Una chiesa che riesca a scorgere la propria storia anche alla luce di simili, salutari, revisioni e riforme, anche nel futuro sarà in grado di aprirsi a comprensioni migliori. Per amore della coappartenenza di ragione e fede considererà la disponibilità al rinnovamento un dovere permanente - *ecclesia semper reformanda*.

*Traduzione di Joerg Luther e Luca Savarino*