

DIBATTITO

a cura di Michele Turrisi

## Che cos'è la filosofia della religione? Andrea Aguti risponde ai lettori

Pubblichiamo qui alcuni commenti all'intervista **Che cos'è la filosofia della religione?** <https://www.filosofiadellareligione.it/index.php/2-primopiano/43-che-cos-e-la-filosofia-della-religione-intervista-ad-andrea-aguti> (NGFR n. 2 maggio-giugno 2017) e la risposta dell'interlocutore.

PAOLO DI SIA

Ho letto con interesse l'intervista al prof. Aguti. Viene indicato il percorso e il significato della filosofia della religione, partendo dalle origini e arrivando ai nostri giorni. Da possibile elemento di "allontanamento" dalla religione (come alcuni hanno sostenuto), ad essa va invece senza dubbio riconosciuto il merito di interfacciare l'aspetto religioso con l'aspetto scientifico, divenendo anche terreno comune per la scienza contemporanea (in particolare la fisica) e la speculazione filosofica.

ANDREA FACCI

Vorrei commentare, senza alcuna pretesa e sperando di non aver troppo frainteso, la risposta del prof. Aguti alla domanda intorno al rapporto tra fede e dubbio.

La fede, quando è presente, esclude il dubbio e il dubbio, quando è presente, esclude la fede? Aguti risponde affermativamente: «si tratta di due atteggiamenti incompatibili: se si crede e finché si crede non si dubita; se si dubita e finché si dubita non si crede». Naturalmente anche Aguti conoscerà i tanti credenti cristiani (pensosi), anche figure eccellenti della fede, che hanno parlato, descritto e testimoniato del rapporto tra fede e dubbio nel credente, e in loro stessi. Possiamo ricordarne alcuni, come il teologo e papa emerito J.

Ratzinger (in *Introduzione al cristianesimo*, pp. 17-18), il monaco priore di Bose E. Bianchi (in “L'incredulità del credente” – VI Cattedra dei non credenti; e in *MicroMega* n. 2/2000, “La fede è un rischio”), il cardinal C.M. Martini (introduzione alla Cattedra dei non credenti, 1987), il teologo e vescovo B. Forte (in varie occasioni, anche come Presidente della Commissione Episcopale per la dottrina della fede, l'annuncio e la catechesi nella *Lettera ai cercatori di Dio*, 2009, pp. 37-38), nonché papa Francesco e sante come Madre Teresa di Calcutta e Teresa di Lisieux.

Ma Aguti non ne sembra convinto e parla di “confusione che aleggia su questo punto”. La questione, allora, è quella di capire se quando c'è la fede non ci possa essere il dubbio, se i due aspetti non possano coesistere. In altri termini, se la fede rappresenti una certezza, una sicurezza, tale da non ammettere dubbi, quando c'è. Occorrerebbe forse, per evitare possibili fraintendimenti, enucleare precisazioni e distinzioni su quello che si intende per “fede” religiosa, per “credere”. Ma qui non è il caso, e nemmeno saprei farlo, e quindi mi limito solo a dire che associo le parole “aver fede” o “credere” ad espressioni come “aver fiducia, abbandonarsi”, come ad “atto di volontà e di intelligenza”, come “grazia, dono di Dio”. Sono coinvolti cioè i più diversi aspetti della persona umana: volontà, ragione, emozioni, sentimenti, esperienze. È l'uomo nella sua interezza che crede o non crede in Dio.

Mi soffermo brevemente solo su tre aspetti, sulla fede come atto della volontà, della ragione e come grazia. La fede in Dio è una scelta libera dell'uomo, un'opzione fondamentale, attraverso la quale l'uomo si abbandona fiducioso al Dio in cui crede, in cui spera. È un salto. La fede in Dio, quando non la si intenda come fede cieca, coinvolge anche la componente razionale dell'uomo, cioè vuole essere una fede ragionevole, che non contrasta con la ragione – importante, anche se non esclusiva, componente dell'uomo – e preferibilmente che possa essere dalla ragione appoggiata, confortata. La fede è infine, teologicamente parlando, grazia, dono di Dio: sarebbe Dio a prendere l'iniziativa, Dio si farebbe conoscere prima all'uomo, in modo misterioso ma reale.

Ora, non è difficile rilevare i punti deboli di tale fede. La fede come atto della volontà, come abbandono, non garantisce certo l'esistenza o la “bontà” dell’“oggetto” a cui ci si abbandona. Forse questo abbandono può essere incondizionato, esclusivo, totale – e qui sono

d'accordo che non ammetterebbe dubbi e incertezze – ma, fin qui, dice qualcosa solo *a parte hominis*, non *a parte Dei*. Sarebbero solo la passione dell'uomo, la sua convinzione soggettiva, la sua fiducia ad essere presenti ed evidenti.

La fede come atto anche ragionevole deve fare i conti con i dubbi che “da sempre” tormentano gli uomini (pensanti): dubbi sull'esistenza di un Dio, e sulla sua natura; dubbi circa la tesi che testi dichiarati sacri, come la Bibbia, o il Corano, contengano realmente la parola di Dio; dubbi anche sull'interpretazione di ciò che dicono in realtà quei testi sacri.

Infine, sulla fede come dono di Dio, si potrebbe chiedere cosa questo significhi e come si realizzi: forse qualcuno può aver sperimentato un impulso interiore che lo porta a credere in Dio, che qualifica come “grazia divina”, ma poi si troverà certo in difficoltà a chiarire agli altri, e probabilmente anche a se stesso, se quello che ha provato sia realmente l'irruzione di Dio o solo un moto del suo “io”. È chiaramente una faccenda ambigua e problematica.

Se poi, invece, al di fuori di questi aspetti appena accennati, ci si appella al “senso comune” o a una dimensione “innata” per parlare di fede in Dio, credo che il discorso si farebbe troppo lungo e troppo controverso.

Quindi domando ad Aguti: dove starebbe la certezza della fede? perché non sarebbe attraversata dal dubbio? Per quel che posso capire io, mi sembra più realistico ammettere che la fede sia rischio, sia inevitabilmente ed intrinsecamente attraversata dal dubbio, non presenti garanzie né certezze.

Mi piace concludere con il teologo fondamentale tedesco J. Werbick: «Chi rischia in questo senso se stesso in ordine a Dio e al suo regno, chi si lascia afferrare dalla passione per lo Spirito, passione che fa per lui del regno di Dio la sollecitazione che pone in relazione con tale regno e relativizza tutto il resto, costui sarà forse continuamente colto anche da incertezze e dubbi che lo spingeranno a domandarsi se non abbia rischiato se stesso per nulla. Fa parte dell'onestà intellettualmente responsabile della fede non rimuovere questa vulnerabilità della fede e della sua certezza. Non si tratta di coltivare il dubbio per non doversi legare. Si tratta piuttosto del realismo della fede; [...]. La vita e l'impegno di sé nell'opzione della fede può forse essere un rischio pienamente umano – un rischio del cuore e appunto non solo un calcolo realistico – proprio se colui che cerca di credere rischia se stesso – nella chiara

consapevolezza del “forse anche non” – in ordine a Dio. La certezza dell’esistenza in cui il credente è al di là di ogni dubbio convinto dell’esistenza di Dio non può infatti essere il parametro unico e determinante della forza della fede; [...]» (*Essere responsabili della fede*, Queriniana 2002, p. 222).

### EMANUELE ANGELERI

Come lo stesso prof. Aguti non manca di rilevare, la denominazione corrente “filosofia della religione” può dare luogo a qualche equivoco: difatti è difficile liberarsi dall’impressione che si possa trattare di un tentativo di riesumare sotto mentite spoglie la tradizionale “teologia naturale”, con una denominazione apparentemente più scientifica. Tale denominazione peraltro porta con sé un problema difficilmente evitabile: se per filosofia s’intende “esame razionale”, si ha qualche difficoltà a capire come detto esame possa essere applicato al fenomeno religioso, che si caratterizza per la sua “irrazionalità” o, forse meglio, “metarazionalità”. Lo spazio che resta sembrerebbe quindi ridursi a una *ragionata analisi descrittiva* del fenomeno religioso, interessante quanto si vuole, ma assai riduttiva di fronte alla complessità della questione in esame. Da questo punto di vista il termine tradizionale “teologia”, nella sua interpretazione etimologica che rimanda a un “discorso sul divino”, sembra decisamente più appropriato.

La definizione “filosofia delle religioni”, pur con il semplice passaggio da un singolare a un plurale, fornisce uno spazio alla materia decisamente più ampio e interessante. È sicuramente possibile immaginare un *esame razionale storico critico* della pluralità delle religioni che si sono sviluppate nella storia dell’umanità, cancellando fra l’altro il sospetto che per “filosofia della religione” si debba intendere “filosofia della religione cristiana”.

Un modo per liberarsi dalle difficoltà sopra richiamate potrebbe essere quello di spostare l’accento da “religione” o “religioni” al bisogno profondo che è sotteso ad ogni religione presente sul pianeta, ossia alla “esigenza di trascendenza” – riscontrabile negli appartenenti alla razza umana, sotto ogni cielo ad ogni latitudine – nelle varieguate forme religiose con cui si è espressa e che tutti conosciamo. Le varie religioni sono soltanto la manifestazione della “fame di trascendenza” di cui l’umanità è affetta. Si dovrebbe forse più

correttamente parlare di “studio della trascendenza” o, meglio, “Noumenologia” (1), da intendersi come discorso critico sul significato e sulle origini (culturali, sociologiche, antropologiche, psicologiche) dell’esperienza umana del Trascendente realizzatasi nelle varie religioni storiche.

Su fede e dubbio la mia posizione è lontana da quella del prof. Aguti. Per me la coppia di opposti non è dubbio/fede, ma dubbio/certezza. Fare riferimento alla coppia dubbio/fede sottintende che *fede* sia un equivalente di *certezza*, interpretazione linguisticamente non veritiera, in quanto il vocabolo originario πίστις non contiene il senso di *certezza*, ma significati da essa lontani come: credenza, convinzione personale, fiducia, attendibilità. Lo spostamento di πίστις verso il significato di *certezza* è posteriore e appare legato all’ambigua e contraddittoria definizione di *Ebrei* 11,1. Infatti, se in detta definizione diamo a πίστις il significato originario (attendibilità/convinzione) il citato passaggio suonerebbe: «Orbene la convinzione è il fondamento di cose che si sperano e la dimostrazione di cose che non si vedono» – dal che si deduce, per la prima parte, una banalità (se si spera qualcosa è perché si è “convinti” che possa verificarsi; sperare qualcosa di cui non si è convinti, si chiama “azzardare”), e, per la seconda parte, una proposizione falsa (una “convinzione” non è dimostrazione di nulla). La difficoltà della proposizione si risolve soltanto dando alla parola πίστις il significato di “*certezza*”. Alcune traduzioni recitano infatti esplicitamente: «Ora la fede è *certezza* di cose che si sperano e *dimostrazione* di cose che non si vedono» (versione Riveduta); altre non usano la parola *certezza* ma la sottintendono. Nei dizionari greci alla voce πίστις si scopre che il vocabolo può significare anche “*certezza*” nel greco neotestamentario.

Lutero nella sua scrupolosa traduzione si è trovato di fronte ad una ulteriore difficoltà, perché la parola tedesca che traduce πίστις è *Glaube*, vocabolo che all’orecchio tedesco non è assolutamente associabile al senso di *certezza*. Così Lutero ha proposto una versione in cui residua il significato di incertezza e di dubbio che la parola originaria πίστις contiene. La versione tedesca, rimessa liberamente in italiano, suona pertanto: «Orbene, credere è [riuscire a] avere fiducia senza incertezze nelle cose che si sperano e tacitare ogni dubbio sulle cose che non si vedono». Dal che si conclude che la fede è una continua conquista sul dubbio.

Seguendo questa linea interpretativa, osserviamo ancora che l'uomo non ha certezze e vive nel dubbio su tutto, con l'unica eccezione di essere certo di esistere dubitando ("dubito ergo sum"). Fede e dubitare non sono esclusivi (non condivido l'affermazione di Aguti: «se si crede e finché si crede non si dubita; se si dubita e finché si dubita non si crede»), in quanto esiste soltanto il dubitare, la fede/certezza esiste unicamente come aspirazione asintotica. Se si riflette alla storia dell'umanità, si scoprirà che ogni attività umana è rivolta a raggiungere delle quasi-certezze, in quanto la certezza assoluta non esiste su nulla. L'umanità pertanto non è suddivisibile nelle due categorie dei credenti (aventi fede) e dei non-credenti (senza fede), ma costituisce un'unica classe, quella dei dubitanti. Dubbio e certezza sono la faccia di una stessa medaglia: la certezza è sempre accompagnata dal dubbio e il dubbio è sempre accompagnato dal "desiderio" di certezza. Non si vive di certezze ma di dubbi ed ogni umano progresso nasce dal dubbio (che crea dibattito) e non dalla certezza (che esclude ogni discussione).

Inoltre, come felicemente osserva Kant, il dubbio è la garanzia della nostra libertà. Se avessimo la certezza che Dio esiste e che con il suo occhio ci sorveglia costantemente, agiremmo condizionati da questa vigilanza ineludibile e saremmo tutti onesti, come lo è anche il delinquente più matricolato in presenza dei carabinieri. Il dubbio invece ci lascia liberi di scegliere e dà valore alle nostre scelte in accordo con i principi della morale, scelte che devono essere effettuate per sé ("etsi Deus non daretur").

Il grave limite di "vivere di certezze" è l'intolleranza cui consegue una visione conflittuale nei rapporti umani che ha accompagnato (e accompagna) l'umanità in una scia di sangue. Il limite della nostra obbligata convivenza col dubbio è la "disperazione" che può essere superata soltanto con una ottimistica fiducia senza incertezza (la *gewisse Zuversicht* di Lutero) che la certezza può essere asintoticamente perseguita, sforzandosi di tacitare il dubbio che rode senza tregua il nostro desiderio di sicurezza.

(1) Diamo a *noumeno* uno dei significati che dà Kant. Per Kant esso è «l'essenza pensabile, ma inconoscibile, della realtà in sé, in contrapposizione a "fenomeno" (di cui pure costituisce il fondamento, il substrato); quindi il n., come ciò che pensiamo esistente ma non conosciamo, si pone come limite della conoscenza umana. Ma Kant adopera il termine anche in senso positivo, come il *sovrasensibile*, l'*incondizionato*, posto fuori dell'esperienza, oggetto diretto e immediato di una possibile intuizione intellettuale; escluso dal

campo della conoscenza, esso si rivelerebbe alla ragion pratica o coscienza morale» (dal *Dizionario di Filosofia Treccani*).

DANIELE GAROTA

Ho letto con interesse l'intervista ad Aguti. Nella sua postilla conclusiva mi sento in qualche modo d'accordo con lui, che si rifà, a sua volta, a un pensiero di Newman: «Non è possibile credere a mezzo: ho fede oppure non ho fede».

E tuttavia proprio perché la fede è anelito e domanda, sempre il credente è consapevole dell'«incredulità» che lo abita (Mc 9,24), consapevole che averne anche solo «un granello» si potrebbe persino essere obbediti da un «gelso» a cui si dovesse ordinare di staccar le radici da terra e piantarsi in «mare» (Lc 17,5-6). Un'incredulità tutta interna alla speranza, a sua volta fondata sulla fede di colui che spera. «La fede è fondamento di ciò che si spera e prova di ciò che non si vede» (Eb 11,1).

Se c'è la speranza di mezzo infatti, la fede – rivolta sia al ricordo di quanto è stato promesso nel passato, sia al compimento futuro – è tutto fuorché certezza. «Ora – dice Paolo – ciò che si spera, se è visto non è più oggetto di speranza; infatti ciò che uno già vede come potrebbe sperarlo? Ma se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza» (Rm 8,24-25). Fede, speranza, desiderio e attesa diventano così un unico dinamismo vivente nel cuore di chi crede, «buona battaglia» direbbe Paolo (1Tm 6,12) in attesa di vedere e toccare concretissime, visibili cose, non di avere conferma a convinzioni e idee.

Proprio per questo, il credente non ha mai a che fare col dubbio, egli è troppo profondamente convinto con tutto se stesso di quel che crede. Ha invece a che fare con la disperazione, con il venir meno di quanto spera, con la sconfitta in battaglia. Quinzio diceva pressappoco così: se un giorno il credente non dovesse avere esperienza visibile e concreta di ciò in cui fermamente crede e spera, non dovesse per esempio mai vedere il ritorno del Signore e la risurrezione dei morti, non direbbe: dunque Dio non c'è, dunque era tutto un'illusione, ma: dunque Dio, pur mettendocela tutta, non ce l'ha fatta, Dio è stato sconfitto. Una constatazione angosciosa, certo, come quella provata dal Cristo sulla croce prima di morire, ma una constatazione ancora tutta interna alla fede e vissuta dal credente come

condivisione profonda con l'angoscia, il dolore e la sconfitta del suo Dio. Gesù non avrebbe gridato in quel modo la sua domanda a Dio dalla croce se non avesse creduto fino all'ultimo nel suo ascolto, nella sua presenza, nella sua bontà, nel fatto che da un momento all'altro avrebbe potuto liberarlo dal gorgo della passione.

È dunque una fede proprio per questo profondamente legata sia all'anelito della «speranza» (Rm 8, 28), sia all'assolutezza dell'*agàpe* (1Cor 13,12-13). Abramo, il padre della fede, «credette, saldo nella speranza contro ogni speranza» (Rm 8, 18), come a dire: credette non solo quando non c'erano ragioni per credere ma addirittura quando ve n'erano, e molte, per non credere.

La visione della fede di Quinzio non veniva dalle file di quei credenti che si fan forti delle ragioni del credere, piuttosto da quelle di coloro che hanno creduto fermamente arrivando persino a far cambiare idea a Dio (Abramo), a lottare con Dio fino a vincerlo (Giacobbe), a credere in Dio proprio perché è assurdo farlo (Tertulliano), a credere come scommettendo su Dio e sulle sue promesse (Pascal), a credere come spiccando un salto nei paradossi della figura e della vita del Cristo (Kierkegaard). «Kierkegaard – dice Quinzio – ha riconosciuto che il presupposto umano della fede è la disperazione, l'essere con le spalle al muro, insomma il disperato bisogno di essere salvati» (*La fede sepolta*).

Dunque non è mai dubbio quello del credente, la sua convinzione è tale per cui darebbe la vita per ciò in cui crede. Egli della bontà e dell'esistenza di Dio è fermamente convinto, come del fatto che sia stato sua madre a partorirlo, ma questo non significa che riesca a vivere sicuro e tranquillo, anzi. Coloro che credono vanno «tastando qua e là come ciechi», col desiderio di trovare Dio finalmente, «benché non sia lontano da ciascuno di noi» (At 17,27).

La parte migliore è quella della fede, certo (quella di Maria di Betania che ascolta e crede al di là degli affanni del vivere), ma è comunque fede che scaturisce da una verità crocifissa che grida la sua domanda. «Una spada trafiggerà l'anima» di Maria «la madre di Gesù» (Lc 2,33-35), altro che verità a suon di regole e ragionamenti pari a quelle della logica del due più due fa quattro (Spinoza). Coi primi cristiani non si trovava facilmente pace, da essi si sprigionava una forza in grado di mettere «il mondo» intero «in agitazione» (At 17,6).

Dio ha scelto fin dall'inizio ciò che è piccolo, stolto, povero, per confondere i ricchi, i sapienti, i potenti. Dio ha scelto ciò che è imprevedibile e folle, non ciò che è prevedibile, ragionevole.

Il Dio di Cristo non ha nulla a che fare col Dio dei filosofi. «Perdere la fiducia nella ragione – dice un pensatore audacissimo come Lev Šestov – pareva a Platone la peggiore delle sventure. Per profeti ed apostoli, invece, la sventura peggiore che si possa abbattere sull'uomo consiste nel porre la ragione, la propria o un'altra, singola o universale, al posto di Dio (...). Il filosofo è, e deve essere, prima di tutto un uomo calmo, equilibrato, controllato, che sa dove andare e che cosa lo aspetta», per lui la miglior cosa è «sottomettersi al fato, adattarsi ad esso, e quindi rieducarsi, trasformare la propria volontà, in modo da accettare il necessario e l'inevitabile come adeguato, desiderabile, come la cosa migliore». Non così per profeti e apostoli: per essi «in prima istanza c'è il Dio onnipotente, creatore del cielo e della terra, e solo successivamente la verità. Per i filosofi prima c'è la verità, poi Dio. Il filosofo si sottomette all'inferno e alla morte, e riconosce il sommo bene in tale 'volontaria' sottomissione; il profeta sfida l'inferno e la morte stessa in una terribile suprema battaglia» (*Speculazione e rivelazione*).

Non posso che terminare riferendomi ancora a Quinzio: «Se la disperazione è la porta per entrare nella fede, oggi è anche la porta attraverso la quale si esce dalla ragione. La disperazione ha ragione. Ma non ha necessariamente fede, perché la fede è già la primizia del miracolo, l'operazione di Dio che dà lacrime alla disperazione (Mt 26,75)» (*La fede sepolta*).

Mai forse Pietro ha tenuto compagnia al suo Dio, credendo finalmente in lui, come quando, subito dopo averlo tradito spudoratamente, udito un gallo cantare scappò fuori dal cortile a piangere «amaramente» (Mt 26,69-75).

Di angosciose lacrime è bagnata la fede, forse soprattutto quand'ha ragione. Qui il dubbio non c'entra nulla.

**LA RISPOSTA DI ANDREA AGUTI**

Vorrei innanzitutto ringraziare Paolo Di Sia, Andrea Facci, Emanuele Angeleri e Daniele Garota che hanno avuto la gentilezza di leggere e commentare la mia intervista sulla filosofia della religione curata da Michele Turrisi e – sebbene con un certo ritardo dovuto alle vicissitudini che hanno portato a riaprire il Giornale di Filosofia della Religione in una nuova veste – replicare ad alcuni loro commenti, non con l'intento di avere l'ultima parola, ma con quello di continuare una riflessione comune su alcune questioni che sono effettivamente decisive per un filosofo della religione.

Per esigenze di semplificazione distinguo due temi che sono stati toccati in prevalenza dai commenti: quello del rapporto tra fede, certezza e dubbio e quello del rapporto tra il Dio dei filosofi e il Dio di Gesù Cristo. Il secondo di questi temi mi offrirà l'occasione anche per ritornare sul senso della filosofia della religione come disciplina di studi.

Sollecitato da Turrisi sul tema “fede e dubbio” alla fine di un'intervista che trattava prevalentemente di altro, non ho resistito alla tentazione di sostenere una tesi che oggi, come i commenti hanno confermato, non è molto popolare, ma che io ritengo vera: cioè che fede e dubbio siano atteggiamenti incompatibili. La tesi a me sembra difficilmente oppugnabile e a suo sostegno faccio un esempio molto semplice: se dico “credo che domani pioverà”, sto dicendo che ho qualche motivo (buono o meno, bisognerà valutarlo) per ritenere che domani pioverà; se invece dico “dubito che domani pioverà” sto dicendo che ho qualche motivo per ritenere che domani *non* pioverà. Se credo che pioverà, non posso nello stesso tempo dubitare che pioverà e viceversa. Qualcuno mi farà notare che questa credenza non implica necessariamente una certezza, e sono d'accordo, ma la certezza dipende dal grado di intensità con cui tengo per vero il contenuto di una credenza. Se dico “credo proprio che domani pioverà”, sto dicendo che sono certo che domani pioverà.

Ora, a me sembra che la fede religiosa abbia prevalentemente questo grado epistemico di intensità che la distingue dalla mera opinione (*doxa*, *Meinung*) e i suoi asserti appartengano al tipo di proposizioni “credo proprio che”. Quindi, se dico “credo in Dio”, sto dicendo che credo proprio che Dio esista, non che dubito della sua esistenza e quindi se, come cristiano, recito il Credo, sto dando il mio assenso a credenze proposizionali essendo certo di esse, non

dubitando di esse, a meno che non stia dissociando ipocritamente l'atto linguistico esteriore dalla convinzione interiore.

Il grado epistemico di intensità che rende la fede una certezza non è ovviamente quello del sapere, né comporta un'immunità assoluta dal dubbio. La certezza è un stato della mente che può associarsi tanto alla verità quanto all'errore, e può ovviamente essere insidiata dal dubbio, ma, come sostenevo nell'intervista, fintantoché credo non dubito, mentre nel dubitare devo sospendere la certezza della fede o per riacquisirla ad un più alto grado (in questo senso il dubbio vale come "prova" che viene superata) oppure per abbandonarla (in questo senso il dubbio vale come *defeater*).

Nonostante i rilievi di Angeleri, continuo quindi a considerare il dubbio come una condizione epistemica occasionale utile ad acquisire certezze meglio fondate e nient'affatto come quella abituale. Noi non dubitiamo su tutto, né dubitiamo continuamente: non solo la vita religiosa, ma la stessa vita personale e sociale sarebbe distrutta da questo esercizio costante del dubbio, che riserviamo invece ad occasioni nelle quali qualche nuova evidenza mette in discussione certezze consolidate. Vorrei inoltre osservare che è un'ingenuità sostenere che l'aver delle certezze inclina al dogmatismo e all'intolleranza e nutrire dei dubbi all'apertura mentale e alla tolleranza. Ognuno di noi conoscerà sicuramente qualche scettico incallito che è un dogmatico proprio nell'esercizio del dubbio e non si mostra per nulla tollerante di fronte alle certezze altrui.

Da dove viene dunque la tendenza così diffusa ad associare la fede al dubbio? Credo che sia uno dei portati del "moderno", cioè di un insieme complesso di atteggiamenti che l'epoca moderna a vari livelli ha promosso e che abbiamo ereditato in parte consapevolmente, in parte inconsapevolmente. L'origine principale di questa tendenza è sicuramente teologica e risale alla concezione riformata della fede, che per non divenire essa stessa opera, ha bisogno di essere continuamente posta in discussione in quanto certezza meramente umana. Ma proprio questa mossa ha generato all'interno del protestantesimo moderno una contromossa di assicurazione della certezza della fede che utilizza diversi mezzi, come l'affermazione dell'inerranza della Scrittura, l'illuminazione interiore e in generale la ricerca dei *fundamentals* della fede. Non c'è bisogno di dire che in questo ambito il dubbio trova poco

spazio. Quando invece questa contromossa non si è prodotta, come nel protestantesimo liberale, l'esito è stato quello di considerare la fede che si accompagna al dubbio come una fede superiore rispetto a quella di chi crede e basta e, in effetti, ho l'impressione che questo senso di superiorità sia proprio di molti di quelli che sostengono la tesi della contiguità tra fede e dubbio. Ma a questo riguardo vale davvero la pena di citare Karl Barth, il quale, sussurrando all'orecchio di Paul Tillich, ha scritto: «Uno (...) non dovrebbe pensare di essere un uomo particolarmente veritiero, profondo, fine e nobile per il fatto di avere dubbi. Non possiamo civettare né con la nostra incredulità né con i nostri dubbi. Dobbiamo invece sinceramente *vergognarcene*» (*Introduzione alla teologia evangelica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990, p. 171).

Un altro tipo di origine è quella che si può ritrovare nella validità conferita al metodo conoscitivo della scienza moderna e nell'idea che la nostra conoscenza progredisca proprio in virtù della capacità di mettere in crisi le certezze che abbiamo. Questo metodo si è indubbiamente dimostrato efficace, ma anche in ambito scientifico non tutte le certezze vengono abbattute, perché altrimenti non potremmo parlare di un progresso della scienza, bensì semplicemente di una storia di distruzioni e ricostruzioni di ipotesi e teorie. L'idea che ogni certezza in ambito scientifico abbia una validità provvisoria rischia poi, come ha osservato Max Weber un secolo fa, di generare un atteggiamento di frustrazione nello scienziato che esige di essere adeguatamente compensato per altre vie. In generale a me sembra che nell'ambito della scienza il dubbio non abbia una funzione diversa da quella che richiamavo in precedenza, e che non sia affatto assolutizzato.

Infine, il fatto ricordatomi da Andrea Facci che molti teologi, uomini di chiesa, frequentatori ecclesiastici dei media sembrano concedere credito all'idea di una contiguità tra la fede e il dubbio, risponde, secondo me, ad un'altra necessità. Quella di elaborare una strategia comunicativa che consenta un "punto di aggancio" con i propri uditori non credenti. Si tratta di una cosa del tutto legittima (se non viene perseguita sistematicamente soltanto per allettare l'uditorio), ma questo poi rischia di alimentare attese che non possono essere sostenute: ci sarà un momento in cui il teologo, se è tale, calerà l'asso della fede come dono di Dio e lì la distanza tra la fede e il dubbio tornerà ad essere incolmabile. Vorrei, però, far

notare, sempre in relazione a quanto sostenuto da Facci, che questa distanza non significa che la fede, e la certezza che l'accompagna, non siano rischiose: dal punto di vista ontologico il rischio è un elemento che si connette alla contingenza e noi siamo esseri contingenti, mentre dal punto di vista epistemico è una condizione inevitabile, considerato il carattere finito della nostra conoscenza. C'è dunque un rischio della fede e c'è un rischio del dubbio: a ognuno la libertà di scegliere quale sia il rischio che valga la pena di correre.

Vengo così al secondo punto, quello del rapporto tra il Dio dei filosofi e il Dio di Gesù Cristo, che è stato toccato soprattutto da Daniele Garota, e sul quale vorrei anche innestare qualche considerazione sul ruolo della filosofia della religione. Mi permetto qui un rilievo personale: ho nutrito negli anni giovanili una vera e propria passione per un'interpretazione paradossale (o "agonica", come soleva dire il mio maestro Italo Mancini) del cristianesimo, sulla linea Tertulliano-Lutero-Pascal-Kierkegaard-Barth-Šestov, e ho letto e riletto molti scritti di questi autori (ad alcuni come Barth ho dedicato anche qualche studio), continuando ad esserne affascinato e a tenerli in altissima considerazione. Tuttavia, con il passare del tempo, e lottando contro il mio stesso temperamento polemico, ho maturato la convinzione che la loro posizione sia coerente soltanto come antitesi al razionalismo in filosofia e in teologia, ma che non valga come tesi. Detto in termini diversi: non penso che la fede cristiana sia qualcosa di assurdo, irrazionale e che proprio dall'essere così tragga motivo per essere creduta, né che la disperazione (per riprendere l'espressione di Sergio Quinzio citata da Garota) costituisca l'unico suo punto di partenza. Al contrario, ritengo che ci sia molta assurdità, irrazionalità e disperazione al di fuori di essa: per esempio, in quelle interpretazioni della vita e del mondo che oggi si definiscono "naturalistiche" e che concepiscono la vita del cosmo e dell'uomo come il frutto di un determinismo cieco o di un'evoluzione casuale, e che, per darsi una credibilità e una sostenibilità che altrimenti non avrebbero, ricorrono a presunte evidenze scientifiche.

I motivi che oggi portano alcuni a sostenere un'interpretazione paradossale del cristianesimo mi sembrano, in gran parte, gli stessi che richiamavo in precedenza a proposito della contiguità tra fede e dubbio: si pensa di trovare un canale comunicativo più efficace con i

non credenti, offrendo un'immagine meno convenzionale del cristianesimo, più "tormentata", più "in ricerca". E in effetti una tale immagine funziona meglio dal punto di vista retorico, soltanto che anche in questo caso, quando la retorica esaurisce la sua funzione, quello che resta è che nessuno crede in qualcosa, tanto meno in Dio, semplicemente perché è assurdo e nessuno vuole volontariamente diventare un disperato. L'assurdità e la disperazione sono purtroppo condizioni che appartengono alla vita umana, ma sono condizioni nelle quali di solito ci si ritrova senza averle consapevolmente perseguite. Sostenere, non in antitesi, ma in tesi, che la fede cristiana è assurda o irrazionale finirà per farla considerare tale anche da quelli di fuori e questo alla fine produrrà, come è avvenuto nel corso dell'epoca moderna, una sua ghettizzazione. Per uscire dal ghetto, bisogna essere capaci di trovare ragioni che tutti possano liberamente condividere e quei filosofi che hanno a cuore il cristianesimo dovrebbero dare il loro contributo a questo riguardo, anzi soprattutto questo dovrebbero fare.

Non penso quindi che il Dio di Gesù Cristo sia per definizione un altro Dio rispetto a quello dei filosofi. Una distinzione tra il Dio dei filosofi e il Dio di Gesù Cristo esiste soltanto quando i filosofi concepiscono Dio diversamente da come lo ha concepito Gesù Cristo. Per contro, vi sono molti filosofi che lo hanno concepito come lui lo ha concepito, anche se lo hanno fatto usando il linguaggio della filosofia, ed è a questi che penso principalmente quando nego un'opposizione di principio tra il Dio dei filosofi e quello di Gesù Cristo. Faccio solo un esempio: a mio modo di vedere la definizione anselmiana di Dio è ineguagliabile per caratterizzare la natura di Dio (lasciamo da parte la questione dell'esistenza), ed è significativa tanto da un punto di vista filosofico che religioso. Forse che Gesù Cristo ha negato che Dio sia onnipotente o perfettamente buono? Forse che il problema della salvezza si può disgiungere dal problema degli attributi di Dio? Un Dio che non è in grado di salvare l'uomo, sarebbe un Dio finito, ma Anselmo non ci invita proprio a pensare che un Dio del genere non sarebbe il vero Dio? Per questo ritengo che il teismo in filosofia sia l'espressione adeguata del Dio di Gesù Cristo (e non solo) e che sarebbe bene non enfatizzare oltre il necessario le differenze affinché filosofia e religione non si divarichino completamente. L'esperienza di questa divaricazione l'abbiamo già fatta in epoca moderna, oggi penso che sia bene fare altre esperienze.

E con questo torno, in conclusione, al tema della filosofia della religione da cui eravamo partiti nell'intervista: filosofia e religione, a me sembra, sono espressioni diverse della ricerca da parte dell'uomo della verità, ovvero del desiderio di sapere come stanno le cose. La loro diversità non significa eterogeneità: esse possono confliggere, ma possono anche convergere verso un unico scopo. La concezione della filosofia come il regno del necessario, del razionale, dell'incontrovertibile e quella della religione come il regno del contingente, dell'irrazionale e dell'arbitrario è caricaturale e sulla sua base non può sorgere alcuna filosofia della religione. Personalmente intendo la filosofia come un potente strumento di analisi e comprensione della realtà che esprime al meglio la nostra capacità razionale di esseri umani, e penso che la religione non dovrebbe sottrarsi ad essa. In questo senso concepisco la filosofia della religione come una riflessione razionale sulla religione ovvero sulle religioni. Ma non è questo strumento di analisi che, da solo, darà una risposta alla domanda di senso e di salvezza dell'uomo. Il potenziale della filosofia della religione è sicuramente critico, ma c'è una critica che finisce per erodere il terreno sul quale poggia e ve ne è una che serve per coltivarlo. È appunto a questo secondo modo di fare filosofia della religione che va il mio consenso.