



Una riflessione sul rapporto tra filosofia e teologia (prima parte)

Antonio Nitrola

1. Attualità della questione

1. Nel suo famoso discorso nell'aula magna dell'Università di Regensburg il 12 settembre 2006, Benedetto XVI, ponendosi il problema del rapporto tra fede e ragione, indicava il cammino per superare certe strettoie che la pur feconda "ragione moderna" aveva prodotto:

«Con tutta la gioia di fronte alle possibilità dell'uomo, vediamo anche le minacce che emergono da queste possibilità e dobbiamo chiederci come possiamo dominarle. Ci riusciamo solo se ragione e fede si ritrovano unite in un modo nuovo; se superiamo la limitazione autodecretata della ragione a ciò che è verificabile nell'esperimento, e dischiudiamo ad essa nuovamente tutta la sua ampiezza. In questo senso la teologia, non soltanto come disciplina storica e umano-scientifica, ma come teologia vera e propria, cioè come interrogativo sulla ragione della fede, deve avere il suo posto nell'università e nel vasto dialogo delle scienze».¹

Da questo discorso del papa-teologo un po' tutti i teologi sono stati non solo affascinati, ma anche stimolati: a riflettere sulla questione lì presentata, ma anche a svilupparla. Tra i punti accennati c'è quel-

¹ BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, discorso all'Università di Regensburg il 12 settembre 2006.

lo del rapporto tra filosofia e teologia: provare a ripensarlo può essere un umile tentativo di porsi creativamente sulla scia del magistero.

2. Delimitazione della questione

La questione del rapporto tra filosofia e teologia, secondo il giudizio un po' ottimistico, ma sostanzialmente esatto di B. Welte, «fa parte di quelle antiche questioni che segnano il destino non solo della teologia, ma dello stesso spirito occidentale». ² La serietà dell'impresa ci costringe, dunque, a procedere con cautela. Così dobbiamo innanzitutto riconoscere che ha indubbiamente ragione J. Alfaro quando sostiene che «l'intenzione di delimitare con esattezza questo problema presenta una serie di difficoltà provenienti dal fatto che ci troviamo inevitabilmente già all'interno del rapporto tra teologia e filosofia anche al solo prospettare tale problema». ³ Visto però che per tutte le questioni *ermeneuticamente* vale che *in qualche modo*, e cioè in modo diverso a seconda dei casi, ne siamo già dentro, anche se non sempre questa struttura del nostro pensare emerge, non ci spaventiamo più di tanto. E sentiamo ancora Alfaro che così prosegue:

«Esso [il problema del rapporto filosofia-teologia] deve essere considerato dal punto di vista della teologia, della filosofia, oppure delle due? Può la teologia dire che cosa sia la filosofia e viceversa, oppure ciascuna può dire unicamente ciò che essa stessa è, e come, *dal proprio punto di vista*, comprende l'altra? Quest'ultimo interrogativo lascia pensare che il problema del rapporto tra la teologia e la filosofia possa essere presentato e discusso in modo completo solo nel dialogo interdisciplinare tra teologi e filosofi, un dialogo che dovrebbe svolgersi nel confronto d'una determinata teologia con una determinata filosofia per giungere a una ubicazione teologica della filosofia e a una ubicazione filosofica della teologia». ⁴

Se le domande sono condivisibili, forse non lo sono altrettanto le risposte. Perché sempre si guarda “dal proprio punto di vista”, ma non per questo si rinuncia a *sostenere* ciò che *da qui* si vede e, nonostante quello che si può credere, non è neanche vero che nel dialogo a due si veda molto meglio, poiché manca pur sempre la voce dello scienziato

² B. WELTE, *Sulla traccia dell'eterno*, Milano 1976, 97.

³ J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia 1986, 132.

⁴ *Ibidem*, 132.

che forse vorrebbe anche lui dire la sua, e quella del poeta, e dello psicologo etc., per cui il rapporto tra filosofia e teologia è *in ogni caso* da *cercare* sempre di nuovo. Insomma, se dobbiamo preliminarmente riconoscere che la questione del rapporto tra filosofia e teologia se la può porre il teologo, ma anche il filosofo – e anche molti altri –, non è detto che per questo i due se la pongono in modo diverso perché essa non riguarda i contenuti (che sono diversi), ma la struttura formale (che è uguale) non tanto di ogni enunciato quanto di ogni questione, ossia del questionare stesso, anche se poi per ciascuno resta la libertà di ritenerla utile o meno al suo procedere e quindi di adattarvela e in che misura. Cosa questo significhi lo vedremo strada facendo, per ora basta ricavarne che allora per noi non vale ascoltare solo quanto al riguardo hanno detto i teologi. Se la cosa è vera in teoria, in pratica è però avvenuto che siano stati soprattutto i teologi ad interessarsi del loro rapporto con la filosofia, mentre viceversa l'attenzione è stata molto più rara, anche se non meno fruttuosa. Questo fatto non viene sempre notato e quasi mai ci si domanda il perché, precludendosi la possibilità di cogliere tra filosofia e teologia una (la) fondamentale differenza e perciò anche di pensarne fino in fondo l'intricato rapporto. Dunque affronteremo la questione da teologi ma senza rinunciare ad ascoltare anche filosofi e ad interrogare i loro diversi atteggiamenti, potremmo dire la loro diversa sensibilità.

All'interno di questa intenzione tre “no” restringeranno il campo di lavoro. Non ci occuperemo in maniera specifica: 1) dell'altro e più vasto rapporto che filosofia e teologia chiamano inevitabilmente in causa, portandoselo appresso anzi dentro, vale a dire quello di ragione e fede; 2) della problematica legata alla possibilità e alla configurazione di una “filosofia cristiana”; 3) di un'esegesi dettagliata dell'enciclica *Fides et ratio*, che pure parla del rapporto filosofia e teologia.⁵

Così delimitata, la nostra questione verrà sviluppata non tanto nella complessità dei suoi elementi storici e sistematici, ma, anche per evitare inutili ripetizioni,⁶ cercando di ritagliarne alcuni elementi che

⁵ Cap. VI: “Interazione tra teologia e filosofia” (n. 64-79).

⁶ Per una selezionata bibliografia sul rapporto filosofia-teologia, oltre i testi che incontreremo, cf. a) voci di dizionari: K. RAHNER, “Filosofia e teologia”, K. RAHNER (a cura di), *Enciclopedia teologica. Sacramentum mundi*, IV, Brescia 1975, 1-13; A. MARGARITTI, “Teologia e filosofia”, *Dizionario Teologico interdisciplinare*, III, Casale Monferrato 1977, 415-429; R. FISICHELLA, “Teologia e filosofia”, R. LATOURELLE, R. FISICHELLA (a cura di), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990, 1242-1248; b) numeri monografici di riviste: “Filosofia e teologia. Figure e questioni”, *Filosofia e*

fungeranno da tappe per una ricerca che, in ogni caso, può essere utilmente affrontata anche seguendo percorsi diversi.

3. Una prima *schematizzazione* della questione

La questione del rapporto ragione-fede e quindi anche di quello filosofia-teologia può interessare il singolo teologo, che lo giudica più o meno centrale nella sua ricerca, ma può anche “liberamente” coinvolgere una comunità accademica: è il caso della Facoltà teologica dell’Italia settentrionale, a cui si deve il merito non solo di mantenere viva in Italia una riflessione non sempre adeguatamente sostenuta da altre istituzioni, ma anche di proporre intelligenti vie di ricerca. Nel maggio del 1996 la facoltà ha organizzato un dibattito proprio sul rapporto filosofia-teologia, i cui partecipanti, H. Verweyen⁷ e U. Dalferth⁸ «rappresentano due prospettive ispirate a due diverse opzioni teoriche, la cui associazione conferisce loro il carattere di protocollo di una controversia».⁹ Proviamo dunque a lasciarci guidare da questa impostazione.

teologia 1 (1987) n. 1; “Filosofia e teologia”, *Credere oggi* 21 (2001) n. 121; “Quale filosofia? Quale teologia?”, *Filosofia e teologia* 7 (1993) n. 1; c) opere in collaborazione: G. COLOMBO (a cura di), *L’evidenza e la fede*, Milano 1988; S. MURATORE (a cura di), *Teologia e filosofia. Alla ricerca di un nuovo rapporto*, Roma 1990; D. ALLEN, E. MAURER, *Philosophie für das Theologiestudium*, München 1995; M. LAARMANN, T. TRAPPE (a cura di), *Erfahrung. Geschichte. Identität. Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie*, Freiburg 1997; d) saggi di singoli autori: H. U. VON BALTHASAR, “Filosofia, cristianesimo, monachesimo”, *Sponsa Verbi. Saggi teologici II*, Brescia 1985³, 327-362; J. TRACK, “Theologie und Philosophie in Dialog”, *Verkündigung und Forschung* 35 (1990) 3-30; P. BÜHLER, “Faille, conformité ou dialogue critique? Une approche systematique des interactions entre la foi et la raison”, *Revue de théologie et de philosophie* 41, 3 s. (1991) 59-77; M. SECKLER, “Philosophia ancilla theologiae. Über die Ursprünge und den Sinn einer anstößig gewordener Formel”, *Theologische Quartalschrift* 171 (1991) 161-187; P. GRASSI, *Teologia e filosofia. Un itinerario del Novecento*, Urbino 1992; R. FISICHELLA, “Oportet philosophari in teologia”, *Gregorianum* 76 (1995) 221-262; 503-534; 701-728; H. M. BARTH, “Teologia e filosofia in dialogo. Il caso tedesco – la prospettiva protestante”, *Protestantesimo* 50 (1995) 114-125; F. JACQUES, “Entre philosophie et théologie: problèmes catégoriaux”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 81 (1997) 439-467; A. BAUSOLA, “Studi sui rapporti tra filosofia e teologia”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 91 (1999), 414-450.

⁷ H. VERWEYEN, “Teologia e Filosofia: fecondo dialogo o conflitto insanabile?”, *Teologia* 21 (1996) 276-295.

⁸ U. DALFERTH, “Teologia e Filosofia: auspicabile dialogo o insanabile conflitto?”, *Teologia* 21 (1996) 296-321.

⁹ A. BERTULETTI, “Teologia e Filosofia: proposta di lettura”, *Teologia* 21 (1996) 265.

3.1 H. Verweyen

Per Verweyen «nell'intera storia mondiale per un lungo periodo si è dato soltanto una volta un dialogo veramente fecondo tra teologia e filosofia, e precisamente nell'occidente cristiano, e ciò in virtù della continua tensionalità fra teologia e filosofia in quanto scienze che si comprendono in maniera autonoma». ¹⁰ Questo è stato possibile perché, dopo l'iniziale integrazione patristica, nel medioevo la filosofia raggiunse lo statuto di scienza metodicamente autonoma, gettando in questo modo le basi per il dialogo con la teologia, anch'essa autonoma da parte sua. Ma se per Anselmo una *fides quaerens intellectum* comporta da una parte l'intrinseca ragionevolezza della fede, dall'altra l'apertura della ragione alla rivelazione, per Tommaso la ragione non può arrivare fin dentro la fede, ma soltanto alla soglia, a una "teologia naturale", così che si distinguono due ordini di verità: le verità di ragione e le verità della fede. Il legame tra filosofia e teologia come scienze autonome, però, ne segna la deriva futura di separazione, indifferenza e addirittura contrapposizione moderna. La "svolta linguistica", sia nel senso ermeneutico che in quello di filosofia analitica, considerando il pensiero come un "epifenomeno del linguaggio", dunque a partire dal presupposto di un dato storico-linguistico, conduce all'accettazione del fatto che «il pensiero non può spingersi fino al fondamento ultimo dell'autonomia soggettiva». ¹¹ Si perde allora una differenza "metodicamente chiara" tra filosofia e teologia, per cui «ciò che è rivelato (per quanto ci possa essere qualcosa del genere) e ciò che viene pensato dall'uomo sono indissolubilmente intrecciati tra loro». ¹²

Come può, allora, essere mantenuta la validità assoluta della rivelazione? Solo se così viene giustificata nell'orizzonte della ragione, e cioè solo se la ragione è capace di cogliere qualcosa di assolutamente valido: «Solo quando la ragione in piena autonomia è in grado di

¹⁰ H. VERWEYEN, "Teologia e Filosofia: fecondo dialogo o conflitto insanabile?", 276. Questa tesi la si ritrova ampiamente giustificata nel trattato di teologia fondamentale *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Brescia 2001³; nel libretto *La teologia nel segno della ragione debole*, Brescia 2001; e in una serie di saggi: "Fundamentaltheologie – Hermeneutik – Erste Philosophie", *Theologie und Philosophie* 56 (1981) 358-388; "Aufgaben der Fundamentaltheologie", *Trierer theologische Zeitschrift* 92 (1983) 204-215; "Fundamentaltheologie: zum 'status quaestionis'", *Theologie und Philosophie* 61 (1986) 321-335.

¹¹ *Ibidem*, 288.

¹² *Ibidem*, 288.

comprendere il concetto di una verità valida ovvero di un senso ultimo, così da non poter più permettere che questo concetto venga distrutto, può autenticamente dire di essere convinta (nel senso etimologico di “con-vincere”) fino in fondo di una rivelazione assolutamente valida che le sia capitato di incontrare». ¹³ Questa capacità della ragione è richiesta dalla stessa rivelazione in quanto indirizzata alla libertà dell’uomo che per essere tale, cioè umana, deve avere dei motivi: se la fede è assenso assoluto all’assoluto, la ragione deve cogliere dei motivi assoluti, altrimenti l’assenso sarà relativo e cioè sarà “pura” ubbidienza legata alla situazione e sempre revocabile in linea di principio. «La fede è e rimane dono e come tale non costruibile razionalmente. Ma proprio perché questo è il più grande dono di Dio all’uomo, ho il dovere di indagare razionalmente il suo carattere di validità assoluta, altrimenti permetto che l’infinito valore del dono, agli occhi della mia ragione, si fondi solo su se stesso». ¹⁴

Una simile comprensione razionale della rivelazione e della risposta di fede richiede allora una “filosofia prima”, ¹⁵ vale a dire la possibilità di una *ragione autonoma* fondativa capace di giustificare non evidentemente la rivelazione, ma la risposta di fede che essa reclama. Ma questo significa un ritorno al medioevo? No, semplicemente al rapporto che in quell’epoca si era riusciti a istituire tra filosofia e teologia. Infatti una simile filosofia prima è «decisamente non metafisica», ¹⁶ e sarà piuttosto “*ancillae hermeneuticae*”: «Essa riconosce la fondamentale costituzione linguistica dell’uomo, si preoccupa però della trasmissione di criteri universalmente validi, senza i quali la comprensione nella sua apertura linguistica resta senza orientazione ovvero si appoggia ad irriflesse supposizioni fideistiche». ¹⁷

3.2. U. Dalferth

Se per Verweyen la filosofia è “prima”, ossia dimensione originaria e autonoma riguardo alla fede, per Dalferth le cose stanno all’opposto: è la fede ad avere la rivendicazione dell’originarietà anche riguardo alla filosofia: «Il *cristianesimo* è – non solo, ma pur

¹³ Ibidem, 290.

¹⁴ Ibidem, 290.

¹⁵ Cf. ID., *La parola definitiva di Dio*, 66-68.

¹⁶ H. VERWEYEN, “Teologia e Filosofia: fecondo dialogo o conflitto insanabile?”, 291.

¹⁷ Ibidem, 291-292.

sempre – “religione pensante” (A. von Harnack), la *fede cristiana* chiede una giustificazione a livello del pensiero e la *teologia cristiana* è lo sforzo – che si fonda nella fede stessa – di comprendere razionalmente la fede e di giustificarla pubblicamente». ¹⁸ Questa concezione della teologia è precisamente quella richiesta da Anselmo come *fides quaerens intellectum*. Ma se la teologia pensa la fede, non solo la teologia pensa: pensano le scienze e pensa la filosofia. Insomma più ampio della teologia, ma anche della filosofia, sta il pensiero come un’attività della vita che è quell’originario che poi si specifica in diverse “funzioni”, appunto filosofia e teologia: «Chi cerca di pensare la fede per comprenderla ed appropriarsi della sua verità in modo critico è sulla strada della teologia e chi cerca di pensare il proprio pensiero per comprenderlo ed assicurarsi criticamente della sua validità è sulla strada della filosofia». ¹⁹

Il pensiero “luogo” della filosofia e della teologia, appartiene dunque alla vita: si potrebbe dire finché c’è vita c’è pensiero e c’è quel pensiero che la vita determina. Infatti poiché ogni pensiero entra in collegamento con altri, pensare è continuare a pensare fino a quando la vita non interrompe questo processo e lo indirizza diversamente. Ma questo vuol dire che pensiero è «lo sforzo verso passaggi controllati, prosecuzioni e legami tra pensieri, non la ricerca di fondazioni ultime che concludano il pensiero e di punti terminali precisi ed indubitabili che non esistono nel pensiero e di cui la vita non ha bisogno». ²⁰ Così il pensiero non fonda niente, né tanto meno coglie l’assoluto: si limita a procedere arrivando alle “sue” *sicurezze* quando riesce a superare il dubbio che la vita gli aveva messo davanti. Ma se nella vita ci sono *certezze* queste non sono del pensiero e sono pertanto un tutt’uno con le decisioni che in quanto tali non richiedono una fondazione assoluta, un’evidenza assoluta. La fede è quella risposta *certa* di una vita segnata dall’evento della rivelazione: è perciò originaria nei riguardi del pensiero che anzi è da essa determinato. Ma la certezza della fede non si traduce nella certezza della teologia che la pensa perché questa appartiene al pensiero e non alla vita. Una simile incomprendione della natura della teologia va di pari passo con l’incomprendione della natura della filosofia e del loro reciproco rapporto.

¹⁸ U. DALFERTH, “Teologia e Filosofia: auspicabile dialogo o insanabile conflitto?”, 296. Cf. anche U. DALFERTH, *Theology and Philosophy*, Oxford 1988.

¹⁹ Ibidem, 298.

²⁰ Ibidem, 299.

Se non è dato un terzo punto di osservazione, perché essendo neutro perderebbe la concretezza di entrambe, dal punto di vista della teologia alla filosofia in genere si assegnano due funzioni. La prima è quella *metodica*: la filosofia ha innanzitutto «la funzione di repertorio di dinamiche concettuali nell'ottica di una relazione critica con pensieri nell'analisi, nella riflessione, nella critica e nell'argomentazione». ²¹ Qui la filosofia procede correttamente fino a quando in questa dinamica non prende il sopravvento la prospettiva apologetica, ossia una riflessione sulla razionalità non di singole questioni, ma della stessa fede: allora si arriva all'altra funzione della filosofia, quella *teoretico-fondativa*, che «cerca di assicurare razionalmente i fondamenti della teologia tramite argomenti metafisici, filosofico-trascendentali, speculativi, antropologici, ontologico-esistenziali o in ogni caso metateologici o non teologici, fondandoli nel pensiero invece che nella fede». ²² Una simile funzione *crede* che «senza fondamento ultimo in forza della ragione umana autonoma [...] nulla sarebbe razionale e perciò anche fede e teologia sarebbero ragionevoli solo quando la loro validità ultima potrebbe essere dimostrata con mezzi argomentativi, in quanto adeguazione di un concetto non ulteriormente indagabile di senso valido assolutamente». ²³ Ma la filosofia fondativa dimentica che solo nella vita ci può essere ultimità: «L'ultima certezza è presente solo nella vita, non nel pensiero: essa si dà sempre solo concretamente per colui che vive (e pensa), e non si lascia generalizzare e comunicare agli altri». ²⁴

Per Dalferth la teologia è il “tentativo” di pensare sia la fede sia il pensare la fede, perché anche il pensare appartiene alla fede che è sempre fede che cerca la sua comprensione (*fides quaerens intellectum*). Questo significa che il pensiero teologico è funzione della fede e non è un pensiero “neutro” che si applica all'oggetto “fede” perché, sostenendo un'autonomia del pensiero della fede rispetto alla fede stessa, avremmo che «non è la fede a decidere cosa significhi pensarla, ma è il pensiero a decidere cosa significhi “fede”». ²⁵ La fede in quanto autocomprensione, allora, determina i criteri veritativi del suo pensare che non possono essere presi dal di fuori di essa, quasi un bagaglio neutro che poi si applica ai vari casi, tra cui anche quello della

²¹ Ibidem, 315.

²² Ibidem, 316.

²³ Ibidem, 316.

²⁴ Ibidem, 317.

²⁵ Ibidem, 317.

teologia. Per questo la filosofia non potrà mai fondare la certezza della fede solo per il fatto che poiché anche la fede pensa è come se sottostesse alle regole del pensiero in generale.

3.3 *Filosofia-teologia: un rapporto, due “spiritualità”*

Tra Verwey e Dalferth le cose stanno esattamente all'opposto: per il primo si tratta di affermare la capacità fondativa della ragione per difendere la possibilità della libera adesione della fede; per il secondo, invece, l'originarietà della fede esclude ogni ricorso a una ragione fondativa che al riguardo non ha niente da dire. Da qui l'esigenza da una parte di una filosofia prima come condizione di possibilità della teologia, dall'altra di una teologia autonoma che sostanzialmente non ha bisogno della filosofia. Le due posizioni in sostanza ripropongono le opzioni cattolica e protestante – potremmo dire le due “spiritualità” –,²⁶ perché, come a ragione sostiene Bertuletti, «nelle esposizioni dei due autori le decisioni teoriche fondamentali sono già prese a monte dell'argomentazione che essi sviluppano»:²⁷ la *consistenza della ragione* nei riguardi della fede (ragione fondativa) e l'*originarietà della fede* nei riguardi della ragione (fede fondamento). I due, però, si negano un accesso alla realtà, visto che l'alternativa che rappresentano è precisamente il risultato di un'astrazione, mentre

«la realtà di cui si tratta è l'attuazione della coscienza, di cui fede e ragione sono predicati. Solo su questo piano si può decidere che cosa significa fondamento e che cosa significa fondazione. Nell'attuazione della coscienza convergono l'interrogazione teologica e filosofica: non perché l'una riguarda la ragione e l'altra la fede e nemmeno solo perché in entrambe si trova una dialettica analoga di fede e ragione, ma perché esse riguardano la stessa cosa. L'esperienza pone un problema di fondazione, poiché essa ha il carattere dell'autodeterminazione. Non c'è un cogito teorico che precede l'attuazione di sé, ma la coscienza di sé è sempre originariamente una determinazione pratica di sé».²⁸

Il rapporto tra filosofia e teologia, dunque, non potrà mai essere considerato alla luce dell'astratta separazione della fede dalla ragione,

²⁶ Cf. A. NITROLA, *L'eucarestia forza dell'unità. La dimensione escatologica dell'eucarestia nel dialogo tra cattolici e protestanti*, Casale Monferrato 1992, 185-204.

²⁷ A. BERTULETTI, “Teologia e Filosofia: proposta di lettura”, 265-266.

²⁸ *Ibidem*, 272.

comunque si decida la loro priorità, ma solo partendo dall'esperienza unitaria della coscienza. A questo livello originario, precedente ogni separazione che in quanto astratta viene sempre dopo, viene perciò condotta la nostra riflessione.

4. G. Colombo e la “ragione teologica”

1. L'opzione di “far retrocedere” in tal modo la questione del rapporto tra filosofia e teologia Bertuletti la condivide con i suoi colleghi di facoltà e in modo particolare con Giuseppe Colombo, la cui pluridecennale ricerca ruota intorno a un vero e proprio fulcro rappresentato dalla “ragione teologica”. *La ragione teologica* è infatti il saggio che apre la voluminosa raccolta che ne riprende il titolo,²⁹ come «il tema che conferisce unità al tutto».³⁰

L'apparente paradossalità che risuona nell'espressione “ragione teologica” è dovuta alla prospettiva moderna che in nome di una ragione assoluta, cioè libera da tutto ciò che le è estraneo – il “soggettivo” e quindi anche l'attuazione della coscienza –, ha sancito la separazione tra ragione critica e fede. La teologia ha “accettato” questa separazione vivendo «la vicenda storica della ragione critica dall'esterno, estraniata come se non fosse la sua vicenda propria, interessata a riceverne l'esito a volta a volta»:³¹ la ragione critica si andava determinando fuori dell'ambito teologico e la teologia *poi* giudicava se adattarla al suo procedere e come, dimenticando in questo atto di fiducia la possibilità che la ragione non fosse veramente critica, ma soggetta a vari pregiudizi. Le vicende teologiche del sec. XX, con la rincorsa della ragione ermeneutica, di quella della teoria critica etc., nel momento in cui hanno evidenziato il fallimento di questa prospettiva, hanno anche restituito alla teologia «la coscienza della radicalità del suo impegno teorico, liberandola non solo dall'illusione indotta dalle facili accondiscendenze, ma anche dalla falsa sicurezza di ogni posizione precritica».³²

Se la teologia non vuole perdere la propria identità deve riguadagnare il suo specifico compito di procedimento razionale, cioè critico,

²⁹ G. COLOMBO, “La ragione teologica”, *La ragione teologica*, Milano 1995, 3-12.

³⁰ A. BERTULETTI, ““La ragione teologica” di Giuseppe Colombo. Il significato storico-teoretico di una proposta teologica”, *Teologia* 21 (1996) 18.

³¹ G. COLOMBO, “La ragione teologica”, 5.

³² *Ibidem*, 6.

a partire dalla fede e non da una ragione separata che dall'esterno si pone come misura. Infatti che la fede sia chiamata a rendere criticamente ragione di se stessa significa che le ragioni della fede «non possono, trovarsi se non nella fede stessa; conseguentemente l'operazione teorica d'identificarle – che è l'operazione della presa di coscienza critica, da connotare nella fattispecie come operazione teologica – può consumarsi solo nell'ambito della fede, in quanto si risolve nell'analisi della "fede"». ³³ La teologia, dunque, è quell'analisi critica della fede per mostrarne le interne ragioni, ossia legittimare la fede come ragionevole e umana. Poiché l'esigenza critica è propria della ragione ne deriva che riguardo al compito critico della teologia si deve parlare di una *ragione teologica* che «accompagna da sempre la fede cristiana; da sempre impegnata nello stesso compito, che tuttavia si è determinato in forme diverse, in funzione delle diverse esigenze fatte valere dalla ragione critica», ³⁴ a sua volta da riconoscere nella sua storicità e quindi anche nella sua fallibilità. La ragione teologica, allora, non è altro che la ragione critica impegnata nella teologia, o meglio: la pratica della teologia che si impegna nel compito critico, o meglio ancora: lo sforzo di «adeguare la ragione critica al sapere della fede, che si legittima precisamente in quanto "realizza" – lungi dal contraddire o negare – la struttura originaria della ragione». ³⁵ Poiché la ragione non esiste separata, ma sempre come concreta attività critica dell'uomo, la questione della verità è sempre anche questione di libertà: la verità si coglie nella decisione che la riconosce. Solo una riduzione della ragione critica, e conseguentemente del sapere, a quello del concetto elimina l'istanza della libertà dall'ambito della verità, rendendo la verità altro dalla libertà, mentre solo il sapere della fede rispetta l'uomo nella sua libera accettazione della verità, presentandosi come caratterizzato dalla libera adesione alla rivelazione.

All'interno di questo ampio quadro di riferimento Colombo cerca di approfondire il rapporto filosofia-teologia. ³⁶ La separazione moderna di fede e ragione ha portato la teologia a cercare di "adeguarsi" alla

³³ Ibidem, 4. ID., "La teologia moderna", *La ragione teologica*, 26-56, vuole considerare «il capitolo relativamente compatto della "teologia della parola" come luogo prospettico dal quale considerare la vicenda storica della teologia moderna» (Ibidem, 26), perché il recupero della rivelazione da essa conquistato ha segnato anche l'ambito cattolico.

³⁴ ID., "La ragione teologica", 5.

³⁵ Ibidem, 9.

³⁶ ID., "Teologia e filosofia. Le vicende di un rapporto difficile", *La ragione teologica*, 191-209.

filosofia fino ad arrivare alla svolta antropologica di K. Rahner, «l'ultimo a pensare in termini di "filosofia moderna"». ³⁷ Ma l'impresa in ultimo si è risolta «nel mantenere la struttura precedente della teologia, con la sola variante di sostituire la filosofia *ad mentem Sancti Thomae* con la nuova filosofia, che in realtà sono le nuove filosofie». ³⁸ Il pericolo che la teologia si lasci indicare dalla filosofia la sua criticità è presente sia in Rahner sia soprattutto nei suoi epigoni "postmoderni", portati come sono sulla scia del pensiero debole a rinunciare alla questione della verità. Ma verità e rivelazione stanno e cadono insieme e così anche teologia e questione della verità. «È da riconoscere che mantenere questa identità fu difficile per la teologia postconciliare. Fu impossibile nella misura in cui continuò ad autocomprendersi legata alla filosofia, cioè filosofico-dipendente secondo il modulo costituitosi in epoca moderna, che ha attribuito alla filosofia la funzione prima d'inverare, poi di dare senso, infine di dare efficacia alla teologia». ³⁹ Ma nei riguardi della teologia queste funzioni non ce l'ha la filosofia, bensì la rivelazione, perché la teologia è il sapere critico della fede che è adesione alla rivelazione, la quale è la misura e non il misurato, così che «dalla rivelazione, non dalla filosofia, la teologia riceve la propria verità, il proprio senso, la propria efficacia storica». ⁴⁰

Fintanto che siamo convinti che non è l'autorivelazione di Dio che "si dice", ma siamo noi a dover dire Dio, ci ritroviamo legati alle varie filosofie di turno, ma se Dio si autorivela all'uomo, l'uomo è destinato a *questa* verità di Dio a cui *aderisce* liberamente attraverso la fede. ⁴¹ Perciò la *fede* è un sapere *precritico* che la *teologia* deve rendere *critico*, ossia universale e perciò comunicabile. Questo può avvenire se la teologia mostra «la coerenza dell'atto di fede con l'attesa/il

³⁷ ID., "Il teologo e la teologia", *La ragione teologica*, 22

³⁸ ID., "Teologia e filosofia", 204.

³⁹ Ibidem, 205.

⁴⁰ Ibidem, 205.

⁴¹ ID., "La teologia moderna", 49-50: «Dalla fede "principia" la teologia in quanto non si attribuisce altro compito se non quello di "dire" la verità della fede. Le asserzioni della teologia infatti non intendono essere – secondo l'affermazione di Barth – che "asserzione su Dio o trasformabili in asserzione su Dio". Poiché, d'altro lato, solo la Parola di Dio può parlare di Dio, consegue, sotto questo profilo, che la teologia può caratterizzarsi solo come ascolto, e più precisamente "obbedienza" alla Parola di Dio, che, rivelandosi, o piuttosto autocomunicandosi, dice, parla. Se in Barth si possono leggere le affermazioni più categoriche in proposito, la differenza è però soltanto di tono, perché, dopo il superamento della teologia liberale e, per la teologia cattolica, dopo la costituzione *Dei Verbum*, consensualmente la teologia ha riconosciuto nella Parola di Dio/rivelazione il proprio "principio"».

desiderio costitutivo dell'uomo»,⁴² che non è niente di psicologico, ma quella struttura originaria di ragione e libertà che trova proprio nel sapere della fede (libera adesione all'assoluta verità) la sua realizzazione. È solo qui, in questa struttura dell'uomo che può esserci qualcosa come un incontro della teologia con la filosofia, «pronta eventualmente a provocarla e sollecitarla, per aiutarla a superare le possibili incoerenze e gli eventuali arresti indebiti. Non però in nome di chi sa quale autoritarismo trascendente, ma sul piano della pura esigenza critica, che la teologia, in quanto intelligenza, esercita in proprio e non può non esercitare». ⁴³

In questo modo la teologia non “dipende” dalla filosofia e

«non deve aspettare di ricevere dalla filosofia la figura dell'uomo; perché, in un certo senso, la porta con sé, “predestinata” nella stessa autorivelazione di Dio, non come un contenuto, ma in quanto destinatario, e quindi nella nozione di fede intrinsecamente postulata dall'autorivelazione [...] La teologia infatti afferma – e si può/deve sostenere che è la prima tesi, cioè la tesi fondante della teologia – che l'autorivelazione di Dio si dà precisamente nella creazione dell'uomo “in Cristo”, così che autorivelazione di Dio e creazione e quindi struttura originaria dell'uomo, si danno insieme in una relazione (l'“alleanza”) storicamente indisgiungibile». ⁴⁴

Per questa alleanza scritta nella stessa creazione solo il sapere della fede conosce la verità, «se la verità è il tutto/è il compimento/è Dio, mentre l'uomo è la finitezza». ⁴⁵ E se la sproporzione tra verità e finitezza ha condotto la filosofia a rinunciare alla questione della verità, la teologia è oggi chiamata a ripresentare criticamente il discorso sulla verità dell'autorivelazione di Dio, mostrando che essa si dà sempre nella finitezza e perciò nella forma della promessa e dell'anticipazione, vale a dire in quella forma simbolica che è l'unica che rimanda alla struttura originaria dell'uomo come intelligenza e libertà.

Se però il rapporto con la filosofia viene impostato alla luce della separazione moderna della ragione dalla fede, allora «la cosa da fare per rimontare la deriva e uscirne è di lasciar cadere il rapporto, rivedendone la radice. In questa prospettiva la teologia si svincola

⁴² ID., “Teologia e filosofia”, 206.

⁴³ Ibidem, 206-207.

⁴⁴ Ibidem, 207.

⁴⁵ Ibidem, 207.

dall'abbraccio, rivelatosi mortale, con la filosofia e ritornando alla propria sorgente – l'autorivelazione di Dio – ritrova il proprio compito originario di dire all'uomo la verità di Dio». ⁴⁶ Tra filosofia e teologia, dunque, nessun retorico dialogo che non sia già quell'incontro "reale" nella stessa struttura dell'uomo dove la ragione critica può essere o meno "illuminata" dalla fede. Ma poiché la differenza è decisiva, filosofia e teologia in attesa di tempi migliori non possono che «produrre le loro opere [...] ciascuna "*iuxta propria principia*"». ⁴⁷

2. Da tutto questo discorso si ricava che per Colombo ci sono «due modi di fare teologia, ciascuno di essi ricco di molti varianti; il primo è quello prodotto dalla ragione separata dalla fede; il secondo è quello della ragione intrinseca alla fede. Il primo non regge all'analisi critica. Il secondo può reggere». ⁴⁸ Che il secondo sia da preferire sembra scontato, se non altro a motivo dell'unità della realtà quanto meno del teologo che non può essere fatto a compartimenti stagni. Per questo la riflessione di Colombo ci permette di guadagnare una posizione che non possiamo più abbandonare nel tentativo di pensare il rapporto filosofia-teologia: il superamento di ogni dualismo tra fede e ragione ricondotte entrambe all'unità dell'esperienza della "coscienza". *Ma*, ed ecco la domanda che ci viene da rivolgergli, pur riconoscendo che non si può parlare di un semplice parallelismo, perché allora accontentarsi che filosofia e teologia procedano *iuxta propria principia*? Non ci si dovrebbe impegnare nel cercare tra le due un legame che riecheggi quello di ragione e fede? Un legame come forse non c'è mai stato, ma che appunto per questo è da cercare? È una pista che ci si apre e che non si può evitare di percorrere.

Anche perché, siamo onesti, è difficile resistere alla tentazione di smentire i termini con cui Colombo condanna l'"aggiornamento" della teologia moderna e contemporanea:

«Effettivamente, al di là di tutti i problemi formali, il problema vero è quello fondamentale della teologia in evidente crisi d'identità e sulla china del virtuale dissolvimento. Se – come appare – questa deriva è il risultato dell'"aggiornamento" della teologia perseguito al seguito e più precisamente nella rincorsa della "ragione moderna" nelle sue successive autodeterminazioni evocate, è da conclu-

⁴⁶ Ibidem, 206.

⁴⁷ Ibidem, 209.

⁴⁸ ID., "Teologia di chiesa e teologie", *La ragione teologica*, 72.

dere che il dissolvimento della teologia sembra inevitabile, perché è noto che attualmente, cioè nel post-moderno, la ragione è oggetto della “critica totale” e sparute sono le minoranze alla ricerca della “ragione possibile”, e ancora più sparute le minoranze rimaste a difesa della ragione». ⁴⁹

Non sembra che la teologia sia oggi sull’orlo del dissolvimento, almeno non più di quanto lo sia stata ai tempi di Anselmo o di Tommaso, che a loro modo hanno cercato anch’essi di reagire ad una difficoltà. A meno che non si fraintenda il dato storico. Perché che l’età moderna abbia rappresentato la sdegnosa separazione della ragione dalla fede è *in verità* un *dato* storico. È cioè vero, ma, appunto, come dato *storico*, nel senso che, prima di essere una teoria che sta lì fissata per far arrabbiare il teologo del duemila, è un evento accaduto all’interno di certe prospettive, e, come tutti gli eventi, fa a sua volta la storia, cioè apre prospettive, appunto “storiche”, in cui le parole, anche le parole “pesanti” come fede, ragione, teologia, verità etc, acquistano e modificano significati, arricchendosi di interazioni prima sconosciute. Per cui, con buona pace di chi deve identificare un nemico, *quella* separazione moderna oggi non c’è più, ma ci sono le sue conseguenze, filosofiche e teologiche (e molto altro), che tra l’altro condizionano anche il nostro modo con cui guardiamo al passato, illudendoci di averlo afferrato “in sé”, mentre in verità si potrebbe – soltanto si potrebbe – anche ammettere che noi possiamo parlare di separazione moderna proprio grazie ad essa, e quel “potrebbe” nessuno a ben vedere può “in verità” confutarlo. Questo non vuol dire che oggi non ci possa essere una separazione tra fede e ragione, lo abbiamo visto in Verweyen e Dalferth, né che *questa* separazione non sia figlia di quella moderna, né tanto meno che non si debba lavorare per superarla: per questo il contributo di Colombo è prezioso e insostituibile. Ma bisogna aver chiaro che *questa* separazione non è *quella* della modernità, perché i termini sono diversi; perciò anche l’unità da ricercare deve essere, o meglio *sarà* necessariamente diversa: non sarà mai un tornare al di là dell’evento della separazione moderna, perché la modernità

⁴⁹ Ibidem, 67. Commentando l’opera di Colombo, G. ANGELINI, “La ‘ragione teologica’. Fede e ragione nella stagione postmoderna”, *Teologia* 21 (1996) 3, ne condivide il pessimistico giudizio sulla teologia contemporanea: «Della grande “ragione” del pensiero moderno le molteplici “ragioni” parziali della cultura postmoderna portano ormai soltanto il nome. Non toccherà forse la stessa sorte alla stessa “ragione teologica”, e – ciò sarebbe ancora peggio – alla “ragione cristiana”?». La ragione, le ragioni, la ragione teologica, la ragione cristiana... quante ragioni senza tante ragioni!

(e la postmodernità), lo voglia o no, quella separazione se la porterà sempre dentro, visto che se la porta dentro il teologo che pensa nostalgicamente e al tempo stesso naviga per Internet. La separazione moderna la teologia la potrà dunque superare solo in direzione di una unità *postmoderna*, dove l'aggettivo va preso in tutto il suo spessore, "pensosamente" e non semplicemente alla maniera di uno slogan. È per questo che la pista che ci si è aperta va percorsa "criticamente".

Sommario: *Il saggio affronta la questione del delicato rapporto tra filosofia e teologia stimolato dal fecondo magistero di Benedetto XVI. Dopo avere avvicinato le due opzioni teologiche di Verweyen e Dalferth e la meditata posizione di G. Colombo e K. Rahner, attraverso l'ascolto di alcuni filosofi (Heidegger, Cacciari) si cerca di mostrare la filosofia come la dimensione di interrogare della teologia che, essendo la riflessione del mistero di Dio sempre al di là di ogni pur vera affermazione, invita a una ricerca realmente "infinita".*

Parole chiave: rapporto filosofia e teologia, Magistero di Benedetto XVI, Karl Rahner, Martin Heidegger.

Key words: relationship between philosophy and theology, Ministry of Benedict XVI, Karl Rahner, Martin Heidegger.