

La chiave di Sophia #5

Intervista a Vito Mancuso di Giacomo Mininni

La Scolastica ha formato generazioni di teologi ad affidarsi in egual modo a ragione e fede nella loro ricerca, ma negli autori contemporanei si rileva la tendenza a privilegiare la prima e ad abbracciare più una "teosofia". È possibile in un'era post-illuminista mantenere il paradigma scolastico, o è inevitabile che l'aspetto razionale fagociti quello fideistico?

Partirei con una considerazione di tipo storico alla luce di quello che mi chiedete in riferimento alla scolastica e alla sua promozione dell'armonia tra fede e ragione. Ora, certamente c'è un paradigma scolastico che consiste nell'armonia di fede e ragione: è il paradigma *tomista*, che in Alberto Magno prima e in Tommaso d'Aquino poi trova la propria consacrazione. Un'armonia tra l'altro non del tutto simmetrica, perché in questa prospettiva si considera la filosofia in funzione servile rispetto alla teologia, si pensi alla famosa espressione *Philosophia ancilla theologiae*. In ogni caso qui ci muoviamo all'interno di un paradigma di concordanza, di armonia, di fiducia reciproca.

La scolastica però ha conosciuto anche un'altra linea, direi opposta, la quale non crede nell'armonia fede-ragione ma al contrario tende a costruire la fede sulle macerie della ragione. Questa visione la ritroviamo nel filone francescano dove con Ockham ha trovato la maggiore espressione. Da qui nasce la fortissima opposizione alla filosofia da parte della tradizione classica del protestantesimo, e noi sappiamo che Lutero ebbe una formazione occamista soprattutto mediata da Gabriel Biel.

Questo per dire che quando parliamo della scolastica in realtà ci troviamo al cospetto di una grande dialettica: da un lato una fiducia della fede rispetto alla ragione, dall'altro una vera e propria guerra. Tra l'altro la scolastica rimanda a sua volta alla patristica, perché anche lì ritroviamo i due filoni: il primo, quello di Giustino, di Origene, del primo Agostino (penso al *De vera religione* o al *De Magistro* e in genere ai suoi primi dialoghi), che è estremamente ottimista nei confronti del lavoro della ragione e in generale dell'impresa umana. Cito al riguardo una frase di Giustino tratta dalla *Prima apologia*, paragrafo 21, e rivolta ai pagani: «Nel dire che il Verbo, primogenito di Dio, Gesù Cristo nostro Maestro, è nato senza rapporto umano, è stato crocifisso, è morto, è risorto ed è asceso al cielo, nulla di nuovo diciamo rispetto a coloro che, presso di

voi, parlano dei figli di Zeus.» È una frase sconvolgente, perché sostiene che il centro del cristianesimo, quello che viene chiamato il *kèrigma*, l'Annuncio, coincide totalmente con quanto la visione greca, e quindi in generale la ricerca umana, aveva colto già da sé.

Sempre in epoca patristica però abbiamo Tertulliano che nell'*Apologetico* sostiene esattamente l'opposto: che cosa c'è in comune tra il Cristianesimo e la filosofia, tra Tebe e Gerusalemme? Domanda retorica la cui risposta è chiaramente nulla. Ecco le parole precise di Tertulliano: «*In che cosa sono simili i filosofi cristiani discepoli della Grecia e quelli del cielo?*», domanda retorica la cui risposta è ovviamente "nulla" (*Apologeticum*, 46-18).

Questo ci rimanda a sua volta alla *Bibbia*, perché anche nella *Bibbia ebraica* e nel *Nuovo Testamento* troviamo allo stesso tempo una tendenza di apertura e fiducia e una tendenza opposta di chiusura e opposizione. Lo stesso apostolo Paolo da un lato nella *Lettera ai romani*, primo capitolo, condanna i pagani perché sostiene che avrebbero potuto tranquillamente, ragionando sulla creazione, giungere all'esistenza di Dio, e quindi raggiungere la conoscenza della verità, affermando perciò la stessa cosa sostenuta da Giustino quando pone una grande continuità tra il centro del cristianesimo e la ragione umana. Ma nel primo e nel secondo capitolo della *Lettera ai Corinzi* l'apostolo Paolo afferma quanto sostenuto da Tertulliano col porre l'opposizione più ampia possibile tra sapienza umana e sapienza divina.

Quindi noi ci troviamo al cospetto di un nucleo incandescente che dal *Nuovo Testamento* raggiunge la Patristica e poi giunge nella Scolastica, genera le divisioni all'epoca di Pascal tra la scuola dei gesuiti e la scuola dei giansenisti, e arriva fino ai nostri giorni, perché ancora oggi c'è una Chiesa che ha un'ala più progressista e un'ala più conservatrice, si pensi alla divisione del Vaticano II tra quella che fu la maggioranza conciliare e quella che fu la minoranza. Si tratta insomma di una dialettica che attraversa da sempre il Cristianesimo.

Il Cristianesimo è abitato da fiducia e da sfiducia nei confronti della ragione e questo vale sia per il cattolicesimo sia per il protestantesimo. La sfiducia è originaria, connaturale a Lutero, il quale parlava della ragione umana come di una puttana e pensava che la filosofia fosse un'opera del demonio. Si tratta di una prospettiva che nel Novecento rivive in Karl Barth e in genere nella cosiddetta *teologia dialettica*. Ma il protestantesimo conosce anche il *protestantesimo liberale*, quello di F. Schleiermacher, A. von Harnack, E. Troeltsch, i quali al contrario hanno nei confronti del rapporto fede-ragione lo stesso ottimi-

simo che l'analogia entis cattolica porta con sé. Questo è lo statuto storico, detta in maniera sintetica, del rapporto tra teologia e filosofia.

Per quanto mi riguarda, io penso che sia nella stessa parola *teologia* che si ritrovi il senso del giusto rapporto tra fede e ragione, tra teologia e filosofia. Il termine teologia dice infatti rapporto tra *Theós* e *lògos*, e non si deve mai dimenticare tra l'altro che questa connessione non è specificatamente cristiana perché colui che ha coniato il termine 'teologia' è stato Platone nel II libro della *Repubblica*, mentre il termine teologia entra nel cristianesimo in epoca patristica perché nel *Nuovo Testamento* non c'è. Il che significa che questa connessione tra *theós* e *lògos* è qualcosa di originario, è una tendenza della mente e direi anche del cuore umano, in base alla quale si pensa che l'assoluto, il *theós*, non sia qualcosa di estraneo al mondo e alla mente umana, ma al contrario qualcosa che ha a che fare con la logica del mondo e con la logica della mente umana, direi con il linguaggio umano. Non è un caso che il termine *lògos* rimandi al contempo sia alla *ratio* nel senso di ordinamento complessivo del cosmo (come per esempio nel Vangelo di Giovanni e prima ancora negli Stoici, dove *logos* ha un senso metafisico), sia al senso linguistico per cui *lògos* è parola, frase, discorso... Questo implica l'intuizione primordiale, ovvero la grande fiducia nel fatto che la logica che governa il mondo, il *lògos* che è *archè*, che è "in principio", abbia strettamente a che fare anche con il linguaggio umano e quindi con tutto ciò che dal linguaggio scaturisce: l'etica, la creatività, l'espressività. Siamo cioè all'interno di un unico discorso: *theós* e *lògos*, questa è l'idea di fondo che rende possibile il discorso teologico.

Ne viene a mio avviso una conclusione stringente, ovvero che nella misura in cui la teologia è fedele a sé stessa non può che essere condotta sulla base del paradigma della concordanza tra fede e ragione, ovvero secondo l'idea di Giustino, di Origene, del primo Agostino, di Tommaso d'Aquino, del protestantesimo liberale, della maggioranza conciliare nel Vaticano II e di teologi cattolici come Teilhard de Chardin, Congar, Rahner, Küng, Panikkar.

Nella storia del pensiero sono state molte le 'dimostrazioni razionali' dell'esistenza di Dio, pensiamo a Cartesio, Anselmo, Tommaso, Kierkegaard... alternando prove e argomentazioni a favore della sua esistenza o della sua inesistenza. Ritiene che oggi i numerosi tentativi del passato a dimostrazione dell'esistenza di Dio possano ancora reggersi? O forse – già con Kant – siamo giunti alla consapevolezza che la ragione di fronte alla vita – e aggiungerei anche nei confronti della fede – non è sufficiente a 'chiudere' il discorso?

C'è una frase di Bobbio nella lettera che consegnò alla stampa con l'incarico di pubblicarla all'indomani della sua morte, che dice: «Non mi considero né ateo né agnostico. Come uomo di ragione e non di fede, so di essere immerso nel mistero che la ragione non riesce a penetrare fino in fondo, e le varie religioni interpretano in molti modi». A mio avviso questa è una delle più lucide esemplificazioni contemporanee del rapporto fede-ragione, perché Bobbio afferma che, come uomo di ragione, egli sa di essere immerso nel mistero.

Vede, noi normalmente pensiamo che sia la fede a parlare di mistero, mentre al contrario riteniamo che la ragione sia chiarificatrice, le assegniamo un lume che arriva e illumina ogni cosa. Ma Bobbio dimostra che non è così. È lo stesso risultato a cui giunse la grande speculazione di Kant, che pose la critica della ragion pura che si chiude con irrisolvibili antinomie: e che cos'è il mistero, se non il vedere le contraddizioni che costituiscono le esistenze stesse e le varie antinomie?

Vedere la contraddizione e riconoscerla come tale, significa cogliere due *nomoi*, due leggi entrambe legittime ma contrapposte l'una all'altra, e così generare l'anti-nomia. In Kant si ha l'antinomia della ragion pura e l'antinomia della ragion pratica. Da qui si origina un fondo oscuro, capiamo cioè che la ragione esercitata fino in fondo non ci consegna alla luminosità. Benché qualche positivista possa pensare il contrario, vi sono eccellenti ragionatori che chiudono il senso del loro ragionare ritrovandosi al cospetto di un irrisolvibile chiaroscuro, dove le luci sono sempre connesse alla tenebre. Ne viene il senso del mistero, termine che rimanda a *mystérion* in greco, il quale si rifà al verbo *myō*, che significa *chiudere*, detto di occhi e di bocca, così che il mistero è ciò che ti fa chiudere gli occhi e la bocca. E quando uno chiude gli occhi e la bocca, vuol dire che ha capito di essere alla presenza di qualcosa di più grande che non può dire, o pensare di racchiudere in una formula, e in un certo senso vi si affida.

Non a caso da mistero deriva anche *mistica*, il rimando alla dimensione eccedente della mente che si ritrova al cospetto di qualcosa di più grande e vi si affida. Confida, si fida, ha fiducia, eccoci qui, siamo arrivati alla *fede*. In questa prospettiva la fede non è qualcosa che si contrappone alla ragione, o la fede o la ragione, o si pensa o si crede, come cita una raccolta di scritti di Schopenhauer. In realtà è proprio perché si pensa fino in fondo che poi, ad un certo punto, una persona, posta di fronte alla scelta di quali debbano essere i criteri per orientarsi nella vita, capisce che deve fidarsi di un orientamento. La sem-

plice ragione ti dà argomenti tanto per aprirti quanto per chiuderti, tanto per dire di sì alla vita quanto per dire di no, tanto per benedire quanto per maledire. La fede dunque nasce dal continuo rapporto con le domande della ragione. Senza questo rapporto la fede è un'ideologia come altre, e consegna a una delle tante appartenenze religiose che fanno parte del variegato cammino dell'umanità. Ma la fede vera è quella che, come diceva il cardinal Martini, sa affermare «*dentro di me c'è il credente e il non credente*», c'è l'uomo di ragione che vuole trovare ragioni e al contempo c'è l'uomo di fede che sa che si deve fidare, i due sono legati l'uno all'altro.

In questa prospettiva l'idea che qualcuno possa sostenere che la fede si basa totalmente sulla ragione, la quale arriva e giunge a dimostrare l'esistenza di Dio, è qualcosa che sfiora l'empietà dal punto di vista spirituale, perché chiunque abbia fatto esperienza della vita e del mistero religioso, intuisce che non c'è nessuna possibilità di capire, proprio nel senso etimologico del termine *capio, capere*, il cui participio passato è *captum* da cui deriva *captivus* cioè *prigioniero*, dunque capire in quanto imprigionamento. Io con la mente capisco una cosa, la capisco e la *carpisco*; oppure la comprendo, la prendo dentro di me, la faccio mia. Se questo avviene, non si ha la genuina esperienza religiosa, non a caso diceva Agostino: «*Si comprehendis non est Deus*», se comprendi non si tratta Dio, perché da Dio, da questa dimensione dell'Assoluto, dell'Essere, del Bene, da questa dimensione più grande da cui veniamo e a cui torniamo, a cui normalmente ci si riferisce dicendo divino, è chiaro che si può essere solamente capiti, compresi, nel senso di contenuti, di essere dentro.

Le *prove* dell'esistenza di Dio sono dunque a mio avviso qualcosa di assolutamente contrario all'esperienza del pensare e del sentire religioso. Se ne può parlare semmai come di argomenti, di tentativi di legittimare un oggetto che non sarà mai oggetto e che tuttavia devo in qualche modo oggettivare se voglio pensare, perché non posso pensare se non oggettivando. C'è infatti un paradosso costitutivo della teologia, dato dal fatto che la cosa che voglio oggettivare non sarà mai oggettivabile, non lo sarà perché mi contiene e quindi io non posso mai renderla *obiectium*, metterla di fronte a me, gettarla di fronte a me, e quindi vederla e così capirla. Di fronte all'assoluto, che è per definizione ciò che non ha relazione, ciò che è l'intero, l'Uno, è chiaro che mi contiene e io non posso oggettivarlo. Tuttavia se in qualche modo non oggettivo, non parlo. Quindi capisco come mai nella storia del pensiero siano nate le cosiddette prove dell'esistenza di Dio, anche se è del tutto evidente, anche alla

luce di quello che hanno prodotto, che non sono prove. Sono piuttosto argomenti per dire che quel discorso ha una sua legittimità da un punto di vista razionale, e da questo punto di vista possono avere una loro utilità.

Lavori come Homo Deus di Yuval Noah Harari prospettano un'umanità che, rifuggendo il trascendente, divinizza se stessa e vede in un neopositivismo rivisitato un nuovo Vangelo. È questa la nuova prospettiva della teologia?

Che cosa ci riserverà il futuro non lo so, si possono fare previsioni naturalmente ma penso che non lo sappia di preciso nessuno, neppure Harari. Leggere i libri del passato che hanno parlato di futuro e quindi giungono a parlare del nostro presente non è sempre un'esperienza di grande consonanza, concordanza, si vede quante cose si immaginano che poi non avvengono per nulla. Il destino della teologia è legato a quello della libertà, a quella capacità di cogliere il mistero di cui ho detto sopra. Nella misura in cui negli esseri umani continuerà questo fremito di fronte alla dimensione dell'inattingibile, di fronte alla libertà e al sentire la pochezza del linguaggio rispetto alle grandi questioni dell'esistenza, fino a quando rimarrà questo scarto tra il di più della vita e la mente umana, –un di più che la mente umana che comunque percepisce, che capisce che non può ridurre, ma percepisce e sente– vi sarà spazio per la teologia. È chiaro se l'umanità attraverso microchip o altri meccanismi a me ignoti riuscirà a togliere e pacificare ogni tensione, arrivando a quella conciliazione che Hegel assegnava come compito alla filosofia e che oggi si assegna invece alla tecnica, per cui l'uomo da passione diventa qualcosa di *soluto*, di sciolto, di assoluto, e sarà un essere addomesticato, è chiaro che non ci sarà spazio per la teologia, per la religione, per la trascendenza.

Nel mio libro *Il principio passione* (Garzanti, 2013) ho scritto che il mondo è un esperimento e come tale può anche fallire. Ritengo che se avverrà una chiusura di un'umanità su se stessa, una totale conciliazione di un'umanità che si compiace di sé e della propria intelligenza volta a soddisfare solo i propri bisogni, questo sarà un fallimento dell'esperienza umana. Evidente quindi che non vi sarà spazio per la teologia e l'uomo sarà *dio* all'uomo, ma non nel senso classico *Homo homini deus*, cioè l'uomo è qualcosa di divino, ma nel senso che l'uomo sarà l'Assoluto. La storia del Novecento però insegna: quando l'umanità ha voluto porre l'umanità stessa, l'umanità concreta con le sue ideologie, ad assoluto, il sangue non ha cessato di scorrere. Non lo so come finirà, ma se la nostra corsa finirà in questo neopositivismo tecnologico, vi

sarà certo un fallimento della religione, e con essa finirà probabilmente la filosofia, di sicuro questa sarà la sorte per quel tipo di filosofia che prende sul serio il suo essere *philos* e il suo coltivare *philein*, cioè amare, perché non vi può essere spazio per l'amore laddove tutto è appagato. E forse finirà anche il nostro essere *sapiens*, saremo solamente *faber*, non più *Homo sapiens* ma *Homo faber*, o peggio *Homo consumans*, ammesso che si possa dire in latino.