

RAFFAELE MAIOLINI

RADICI, ISTANZE E (IM)PERTINENZA DEL FIDEISMO

*La curiosa attualità del “fideista” per eccellenza,
l’abbé L. Bautain*

*Fideismo*¹, dal punto di vista storico teologico, designa un movimento di pensiero cristiano sviluppatosi in Francia dalla prima metà del XIX secolo in reazione al razionalismo dell’epoca e strettamente legato al tradizionalismo, i cui più noti rappresentanti cattolici (almeno perché citati/indicati anche dai documenti magisteriali) sono certamente Louis Eugène Marie Bautain e Augustin Bonnetty². E, di per sé, in maniera molto sintetica (ma pertinente), si potrebbe e si dovrebbe riassumere così la questione culturale e teologica: all’interno del dibattito tra fede e ragione dell’epoca, la principale caratteristica del fideismo è la centralità attribuita alla dimensione esperienziale della fede rispetto alle conclusioni di una ragione che si vuole come unico criterio di accesso alla verità anche in campo religioso e teologico: negando o limitando l’importanza e la funzione della ragione riguardo alla conoscenza delle verità religiose, morali e metafisiche, il fideismo ritiene che la fede nella rivelazione abbia fondamento in se stessa, cioè – concretamente – non abbia bisogno cogente (per essere “umana”) né dei *praeambula fidei*, né di altri segni esteriori della rivelazione accertati dalla ragione, che, invece, nell’impianto dell’apologetica del tempo, raggiunti dalla sola ragione, davano giustificazione razionale e credibilità all’atto di fede. Il Magistero della Chiesa intervenne a più riprese lungo tutto l’arco dell’Ottocento, sino all’intervento decisivo della Costituzione dogmatica *Dei Filius* del Concilio Vaticano I prendendo posizione anche contro quanto è stato poi etichettato con fideismo (oltre che contro il semirazionalismo e il tradizionalismo), ribadendo non solo che la fede non

¹ Il termine è probabilmente comparso per la prima volta nell’opera del protestante “fideista” E. Ménégoz, *Réflexions sur l’Évangile du Salut*, Sandoz et Fischbacher, Paris 1879 (riprodotto in Id., *Publications diverses sur le fidéisme et son application à l’enseignement chrétien traditionnel*, vol. 1, Fischbacher, Paris 1900, p. 36). Questa denominazione, intensificazione peggiorativa del latino *fides*, è un neologismo con cui si vuole sottolineare il ruolo “esagerato” assunto dalla fede in opposizione alla ragione: cfr. P. Poupard, *Fideismo*, in G. Tanzella-Nitti - A. Strumia (eds.), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede. Cultura scientifica, filosofia e teologia*, vol. 1, Urbaniana University Press-Città Nuova, Città del Vaticano-Roma 2002, pp. 642-645, qui p. 642.

² Esiste anche un fideismo di stampo protestante (come chiaramente indica il testo del pastore luterano francese E. Ménégoz citato nella nota precedente), di cui non ci si occuperà in questo contributo.

esclude la ragione – perché la fede stessa è «ossequio dell'intelletto e della volontà» (DH 3008) e non un «moto cieco dell'animo» (DH 3010) –, ma che ci sono dei «segni esterni» (DH 3009) della rivelazione cristiana che sono riconoscibili anche solamente attraverso l'uso della ragione.

1. Una duplice necessità

Che necessità v'è, dunque, di tornare a occuparsi di questo momento della storia del cristianesimo e della teologia europei? Per quale ragione è ancora a tutt'oggi utile confrontarsi con queste tendenze culturali e teologiche che di per sé hanno animato il dibattito culturale ottocentesco e che hanno già trovato risposte magisteriali autorevoli? Vi sono almeno due ordini di fattori che raccomandano un *surplus* d'indagine, smarcando la ricerca da una mera operazione storiografica ripetitiva o ripresentativa di quanto già noto ed esplorato.

Da un punto di vista storico-teologico, c'è bisogno ancora di una maggiore comprensione del fenomeno del fideismo rispetto al contesto del tempo (situazione meglio esplorata), ma – soprattutto – rispetto all'effettività della pertinenza e portata della proposta di questi autori, al di là di troppo semplicistici riduzionismi che funzionano più da stereotipo che da corretta restituzione dell'istanza del loro pensiero (vicenda ancora, per tanti versi, da scrivere – se non da riscrivere). E anche il presente contributo, nella parte dedicata a Bautain, vuole dare un contributo proprio in questa direzione.

Da un punto di vista teoretico, è assodato che occuparsi del fideismo (ma anche del tradizionalismo e del semirazionalismo) non significa (soltanto) cercare una migliore esplorazione e conoscenza di che cosa siano stati tali fenomeni teologici, culturali ed ecclesiali *di* e *in* quel tempo, bensì verificare la possibilità e la necessità di fare i conti con una questione *centrale* del cristianesimo e della teologia. Come la magistrale impostazione di Massimo Epis evidenzia, infatti, *quelle* (di quel tempo) questioni storico-teologiche portano alla ribalta – in modo nuovo e dirompente, forse fino al suo acme – *la quaestio* teoretica decisiva (di ieri, di oggi e di sempre), cioè la «attrazione che la comprensione della fede subisce, ogni qualvolta si ponga a tema la questione del suo statuto veritativo»³ e, quindi, la sua relazione con l'istanza critica della ragione. Se, dunque, fideismo/tradizionalismo e semirazionalismo si comprendono innanzi

³ M. Epis, *Teologia fondamentale. La ratio della fede cristiana*, Queriniana, Brescia 2009, p. 61, cfr. pp. 60-71.

tutto come *un* momento storico-teologico interno alla questione molto più radicale della relazione tra fede e ragione che la modernità occidentale (e l'Ottocento in particolare) hanno esibito, ancor più essi continuano a (ri)porre la domanda fondamentale di che cosa sia la fede cristiana nella rivelazione cristologica e come possa esserne giustificata contemporaneamente l'*universalità* (non solo la rivelazione è obiettivamente destinata a tutta l'umanità, ma è di per sé accessibile a ciascun uomo) e la *singularità* (l'evento della rivelazione cristologica è unico e indeducibile nel panorama storico, religioso e culturale dell'umanità). La "attrazione" (così sempre Epis) possibile che una tale *quaestio* di per sé pone (a livello teoretico), infatti, non può che essere duplice (come storicamente avvenne esemplarmente proprio nell'Ottocento): da una parte l'attrazione del polo della ragione, come l'unica e vera istanza critica (gnoseologicamente parlando) di una soggettività autonoma (antropologicamente parlando) che, per essere fino in fondo se stessa, inclina a ricercare un'indipendenza (polemica) nei confronti della fede e della rivelazione [attrazione espressa dal cosiddetto semirazionalismo ottocentesco]; dall'altra parte l'attrazione del polo della fede, come esperienza originale di una relazione con Dio (antropologicamente parlando), che, per essere coerente con lo statuto della rivelazione-fede cristiane (teologicamente parlando), inclina a non implicare la necessità di un accertamento critico – come quello previsto (e/o imposto) dalla ragione – (gnoseologicamente parlando) per essere esperienza autentica (antropologicamente parlando) [attrazione espressa dal cosiddetto fideismo e tradizionalismo ottocenteschi]⁴.

Per questa ragione, troviamo utile evidenziare (almeno per sommi capi) alcuni (s)nodì della questione storico-teologica (2. *La questione storico-teologica di una fede alle prese con una ragione autonoma nell'Ottocento*),

⁴ Così l'enciclica *Fides et ratio*, al n. 55 che parla di *tentazione* (più che di "attrazione"): «Nella stessa teologia tornano ad affacciarsi le tentazioni di un tempo. In alcune teologie contemporanee, ad esempio, si fa nuovamente strada un certo *razionalismo*, soprattutto quando asserti ritenuti filosoficamente fondati sono assunti come normativi per la ricerca teologica. [...] Non mancano neppure pericolosi ripiegamenti sul *fideismo*, che non riconosce l'importanza della conoscenza razionale e del discorso filosofico per l'intelligenza della fede, anzi per la stessa possibilità di credere in Dio. Un'espressione oggi diffusa di tale tendenza fideistica è il "biblicismo", che tende a fare della lettura della Sacra Scrittura o della sua esegesi l'unico punto di riferimento veritativo. Accade così che si identifichi la parola di Dio con la sola Sacra Scrittura [...]. Altre forme di latente fideismo sono riconoscibili nella poca considerazione che viene riservata alla teologia speculativa, come pure nel disprezzo per la filosofia classica, alle cui nozioni sia l'intelligenza della fede sia le stesse formulazioni dogmatiche hanno attinto i loro termini» (Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione, Fides et ratio*, 14 settembre 1998, in E. Lora [ed.], *Enchiridion Vaticanum*, 17. *Documenti ufficiali della santa Sede* (1998). *Testo ufficiale e versione italiana*, EDB, Bologna 2000, nn. 1175-1399, pp. 898-1091, qui nn. 1290-1293, pp. 998-1001). P. Poupard, *Fideismo*, cit., pp. 645-648 prova una carrellata storico-teologica (dai Padri della Chiesa alla teologia del Novecento), per identificare questa "attrazione" fideistica (come la chiamerebbe Epis) che ha da sempre accompagnato l'esperienza teologica cristiana.

in modo da disporre della cornice entro cui inquadrare la proposta di L. Bautain (3. *L'incompreso "fideismo" di L. Bautain*) al fine di poter enucleare la questione teoretica (4. *La quaestio teoretica*) della "attrazione" fideistica all'interno della fede cristiana.

2. La questione storico-teologica di una fede alle prese con una ragione autonoma nell'Ottocento

Il fenomeno del fideismo non è comprensibile se non all'interno di una risposta a una proposta della cultura moderna europea (anche teologica) che fanno da sfondo e da orizzonte entro i quali inquadrare il tentativo degli autori "fideisti"⁵. Di fronte alla proposta culturale ed epocale di una ragione autonoma e alla risposta della teologia cattolica "di scuola" (l'apologetica e i *praeambula fidei*)⁶, infatti, ci sono stati due tentativi ecclesiali e teologici di contro-risposta/proposta: da una parte chi ricerca una ragione capace di un ruolo non solo preambolare nei confronti della fede per rendere meno dogmatica e più ragionevole la fede e la teologia stessa (il semirazionalismo) e dall'altra chi ricerca una fede capace di un ruolo fondamentale nei confronti della ragione per rendere distinguibile e inanalogabile la fede cristiana, senza doversi appoggiare estrinsecamente a una ragione che di per sé non vuole saperne della fede (il tradizionalismo e il fideismo).

La risposta tedesca: il "semirazionalismo". Forte di una tradizione filosofica non solo e non sempre oppositiva della ragione nei confronti del cristianesimo (nonostante tutta la problematicità di una riduzione razionalistica del cristianesimo: si pensi all'interesse per il cristianesimo della proposta filosofica di Kant e poi anche di tutta la grande stagione idealistica), il mondo ecclesiale e teologico tedesco del XIX secolo cercò di mostrare (anche da un punto di vista teologico) come il cristianesimo (che vive della fede nella rivelazione) non fosse contrario alla ragione, ma pienamente conforme a essa. Volendo tenersi a distanza dal razionalismo⁷, il mondo teologico tedesco cercò una posizione che, difendendo il valore della ragione

⁵ A tal punto che Karl Heinz Neufeld afferma che il fideismo sia nato *solo* come contrapposizione (re-azione) a un razionalismo e a una apologetica che difendevano la *theologia naturalis* e i *praeambula fidei*, per cui «Le questioni veramente dibattute non riguardavano il contenuto del Vangelo e della fede, ma le premesse filosofiche di ordine teologico e scientifico»: K.H. Neufeld, *Il fideismo del XIX secolo e Tradizionalismo fideista in teologia*, in R. Fisichella (ed.), *Storia della teologia*. 3. *Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, EBD, Bologna 1996, pp. 122-143, qui p. 127.

⁶ Cfr. M. Epis, *Teologia fondamentale*, cit., pp. 483-579 e 169-196.

⁷ Posizione che ammette – anche nella religione – solo quelle verità che possono essere razionalmente conosciute, giungendo, così, a negare possibilità e valore alla rivelazione cristiana, subordinandola totalmente alla ragione.

umana (perché dono di Dio) e la ragionevolezza della rivelazione cristiana (perché non contraria alla ragione umana), trovasse un rapporto tra fede e ragione ancora più “spinto” rispetto al metodo preambolare dell’apologetica⁸. Il rappresentante principale, speculativamente parlando, fu certamente il teologo tedesco Georg Hermes, accanto al quale sono da ricordare anche il tedesco Jakob Frohschammer e l’austriaco Anton Günther⁹.

La risposta francese: il “tradizionalismo” e il “fideismo”. In reazione al razionalismo e al liberalismo, all’interno della comunità cristiana francese del XIX secolo, nel contesto soprattutto dell’età napoleonica, si raccolse un orientamento culturale, sociale, teologico e politico che intendeva ridimensionare la ragione che gli enciclopedisti e i “rivoluzionari” avevano esaltato (fino all’eccesso parossistico della statua della Dea Ragione – sotto le sembianze dell’antica divinità egiziana Isis – innalzata in Place de la Bastille il 10 agosto 1793 a Parigi), sottolineandone tutte le debolezze, le contraddizioni e le incertezze¹⁰. In questa prospettiva (per non esaltare troppo l’uso della ragione in teologia), si affermava che gli stessi motivi di credibilità normalmente adottati dall’apologetica non sono atti a fondare un’opzione di fede solida e che le capacità della ragione di conoscere verità di ordine morale e religioso sono molto limitate, restringendo – di fatto – il loro accesso alla sola fede nella rivelazione (detto in breve: solo attraverso la fede cristiana si conoscono le verità morali e religiose). Ciò sembrava l’unico modo per difendere uno spazio proprio (chiaro, definito) alla fede cristiana, ai cristiani e alla Chiesa, di fronte all’invasione della ragione filosofica, culturale e politica. Questo orientamento è passato alla

⁸ Per questa ragione è stato designato più precisamente *semirazionalismo*, perché è un razionalismo moderato (“a metà”), non così unilaterale o anticristiano come sarebbe il razionalismo filosofico. Per una contestualizzazione e presentazione degli autori, cfr. E. Coreth, *Sfondo filosofico generale. L’area di lingua tedesca nel XIX secolo*; H.H. Schwedt, *Georg Hermes (1775-1831), la sua scuola e i suoi più importanti avversari*; J. Reikerstorfer, *Anton Günther (1783-1863) e la sua scuola*; W. Simonis, *Jacob Frohschammer (1821-1893)*, in E. Coreth - W.M. Neidl - G. Pfligersdorffer (eds.), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX. I. Nuove impostazioni nel XIX secolo*, Città Nuova, Roma 1993 (orig. 1987), pp. 71-76; 247-271; 299-319; 380-415.

⁹ Ciascuno secondo una propria prospettiva, tentarono una nuova fondazione razionale (filosofica) del cristianesimo, attraverso l’allargamento dello spazio della ragione non solo alla conoscenza delle verità *naturali* di ordine metafisico e religioso (questo lo faceva già anche l’apologetica), bensì anche nella conoscenza delle verità *soprannaturali* (sottodimensionando, così, la decisività della conoscenza offerta dalla rivelazione): immaginando (così Hermes) di procedere anche in teologia *metodologicamente* attraverso il “dubbio metodico” (riprendendo in tal modo l’istanza cartesiana), si cercò *contenutisticamente* l’evidenza delle verità soprannaturali attraverso la “ragion pratica”, più che attraverso la “ragion teorica” (riprendendo in tal modo l’istanza kantiana).

¹⁰ Così R. Latourelle, *Fideismo e tradizionalismo*, in R. Latourelle - R. Fisichella (eds.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, pp. 438-440, qui p. 438. Per una presentazione del contesto filosofico, cfr. H.M. Schmidinger, *Sfondo filosofico generale. La Francia nel XIX secolo*, in E. Coreth - W.M. Neidl - G. Pfligersdorffer (eds.), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX. I. cit.*, pp. 467-472.

storia della teologia con due diverse accentuazioni: si parlò di *tradizionalismo* (il primo a svilupparsi, ma più debole teoreticamente), e poi, più globalmente, di *fideismo* (sul quale ci si concentrerà nell'intero par. 3)¹¹.

Il tradizionalismo. Il tradizionalismo è stato così definito perché, affermando che una rivelazione divina era assolutamente necessaria al genere umano per poter conoscere non solo le verità strettamente soprannaturali, ma anche quelle (naturali) di ordine metafisico, morale e religioso, propugnava la *tradizione* (e non la ragione) del genere umano (legata alla genesi del linguaggio) come criterio di verità e certezza. Nella sua forma più rigorosa, il tradizionalismo affermava che l'uomo, solo attraverso la rivelazione giunta a noi per mezzo di una tradizione ininterrotta dai primi uomini fino a oggi, ha potuto scoprire qualsiasi tipo di verità (sia religiose, che morali, che metafisiche, ma anche sociali): potendo accogliere tale tradizione solo per l'autorità di Dio che la garantisce, per questo l'autorità della monarchia – e il potere pontificio *in specie* – è la forma migliore voluta da Dio per assicurare la vita della Chiesa e della società. Nella sua forma meno rigida, il tradizionalismo poneva l'accento sulla decisività della tradizione viva della Chiesa (più che sulla capacità della singola ragione) affinché *concretamente* (nelle attuali situazioni determinate dal peccato originale e dalla situazione sociale e culturale) l'uomo possa accedere alle verità religiose e morali¹². Quali protagonisti del tradizionalismo, si ascrivono i francesi Joseph-Marie de Maistre quale precursore, Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald come vero “teorico” che tentò di dare un fondamento gnoseologico e antropologico al tradizionalismo, e il “primo” (cioè i primi scritti, perché poi maturò una posizione diversa) Félicité Robert de Lamennais come principale divulgatore¹³.

La risposta del Magistero. Preoccupato dal fervore di quanti esaltavano la fede cristiana rispetto alla ragione umana e impaurito dalla potenza del pensiero moderno (giudicato sostanzialmente “eretico”), non avendo un pensiero teologico all'altezza della situazione, la risposta del Magistero fu quella di irrigidirsi intorno al nucleo della fede, cercando di isolarlo e quindi rendendolo dogmaticamente intoccabile. Affidandosi ai teologi gesuiti del Collegio Romano (la cosiddetta “scuola romana”), il

¹¹ In realtà, vi sono anche autori quali E. Basadonna, *Il tradizionalismo di L.E. Bautain e la dottrina della Chiesa*, Marietti, Torino 1966, che – come già denuncia il titolo – considerano Bautain (ma anche Bonnetty) come appartenenti al *tradizionalismo*, in quanto non lo distinguono dal *fideismo* (cfr. p. 162) e usano – di fatto – la categoria di “tradizionalismo” come onnicomprensiva.

¹² P. Poupard, *Fideismo*, cit., p. 643 arriva a parlare di un “semitradizionalismo”.

¹³ Per una contestualizzazione più diffusa, cfr. K.H. Neufeld, *Tradizionalismo e ontologismo in Belgio e Francia*, in E. Coreth - W.M. Neidl - G. Pfligersdorffer (eds.), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, I, cit., pp. 544-550.

Magistero – attraverso documenti papali, di Congregazioni romane, ma anche di singoli vescovi o di singoli Sinodi provinciali – intervenne con una lunga serie di pronunciamenti emessi fra il 1832 e il 1864 sia contro i singoli autori o le singole proposizioni dei loro libri, sia contro la “tendenza” da loro rappresentata, fino al netto rifiuto e opposizione all’epoca moderna del *Syllabus errorum* (8 agosto 1864) di Pio IX. Ma è certamente la Costituzione dogmatica sulla fede cattolica del Concilio Vaticano I *Dei Filius* (24 aprile 1870) il documento teologicamente (oltre che ecclesialmente e magisterialmente) più decisivo, perché per la prima volta un Concilio – sollecitato dalla temperie culturale moderna e ottocentesca in particolare (con la sua polarizzazione tra semirazionalismo e tradizionalismo/fideismo) – affronta complessivamente il tema del rapporto tra rivelazione, fede e ragione¹⁴. Alla luce del legame ontologico tra Creatore e creatura (I capitolo), il testo afferma che Dio può essere conosciuto (almeno come origine e fine) attraverso la ragione – a motivo del legame creaturale – e compiutamente attraverso la rivelazione, perché, rendendo l’uomo partecipe dei beni divini, permette una conoscenza non altrimenti raggiungibile (II capitolo). È la fede, come libero ossequio dell’intelletto e della volontà, il modo migliore di corrispondere alla rivelazione, perché è un modo di essere e di conoscere che, coinvolgendo la ragione (la quale riconosce i segni della rivelazione nella storia – miracoli e profezie) e la volontà (la quale è chiamata ad accondiscendere liberamente), accoglie la verità di Dio per l’affidabilità della sua persona (III capitolo). Per questo, essendo il Dio Creatore all’origine di entrambi questi “ordini di conoscenza” (*duplex ordo cognitionis*), non solo non può (e non dovrebbe) esistere un reale dissidio e contrasto tra conoscenza di ragione e conoscenza di fede, bensì si possono e si devono dare un mutuo reciproco aiuto (IV capitolo). Proprio alla luce di questa complessiva visione fondamentale, la Costituzione *Dei Filius* prende posizione contemporaneamente rispetto a entrambe le polarizzazioni in gioco. Rispetto al razionalismo/semirazionalismo, ribadendo che la conoscenza di Dio resa accessibile dalla rivelazione avviene attra-

¹⁴ Per un inquadramento, cfr. C. Theobald, *La progressiva dogmatizzazione dei fondamenti della fede e La Costituzione dogmatica Dei Filius del concilio Vaticano I*, in B. Sesboüé - C. Theobald, *La Parola della salvezza (secoli XVI-XX). Dottrina della Parola di Dio, Rivelazione, Fede, Scrittura, Tradizione, Magistero*, vol. IV, Piemme, Casale Monferrato 1998 (orig. 1996), pp. 203-276; per l’interpretazione teologica, cfr. H.J. Pottmeyer, *La costituzione Dei Filius*, in R. Fisichella (ed.), *La teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 19-39; P. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, pp. 45-86; M. Epis, *Teologia fondamentale*, cit., pp. 71-79; per una rilettura della teologia della fede, cfr. R. Maiolini, *Obsequium... non sacrificium. La grandezza (poco riconosciuta) del capitolo III sulla fede della Costituzione Dei Filius del Vaticano I*, in G. Canobbio - F. Dalla Vecchia - R. Maiolini (eds.), *Il sacrificio*, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 203-248.

verso la fede, la quale, non escludendo la ragione (perché la fede stessa è «ossequio dell'intelletto e della volontà» [DH 3008] e non un «moto cieco dell'animo» [DH 3010]), avviene sempre e solo all'interno di una correlazione tra la grazia e la libertà: l'incontro con la verità di Dio (rivelazione) non è esigibile dall'uomo e non è esauribile dalla sua ragione, perché accessibile all'interno di una relazione libera (sia di Dio che dell'uomo) non causata da un ordine (ontologico o gnoseologico) cogente e necessario. Rispetto al tradizionalismo e al fideismo, ribadendo che la tradizione e la fede non escludono la ragione, sia perché «Dio, principio e fine di ogni cosa, può essere conosciuto con certezza mediante la luce naturale della ragione umana a partire dalle cose create» [DH 3004] (e, dunque, non c'è una «esclusiva» assoluta della fede e della tradizione riguardo al processo conoscitivo di Dio), sia perché la fede stessa è – come detto – «ossequio dell'intelletto e della volontà» e non un «moto cieco dell'animo».

3. L'incompreso "fideismo" di L. Bautain

I pensatori francesi della prima metà del XIX secolo che furono etichettati in seguito come "fideisti" si inseriscono in un più vasto e articolato tentativo della teologia¹⁵ e della filosofia (cristiana)¹⁶ francese di reagire al dilagante razionalismo e alla sterilità dell'impostazione apologetica di scuola. È proprio all'interno di questo movimento *filosofico* francese che emergono alcuni pensatori (tra i quali Olympe-Philippe Gerbet¹⁷, lo stesso Bautain e Auguste-Alphonse Gratry, discepolo di Bautain), per i quali il tema gnoseologico sta al cuore del loro interesse, in quanto ricercano

¹⁵ Un primo e grande tentativo fatto dalla teologia francese per confrontarsi/contrastare la situazione moderna fu la scelta di ristampare i testi classici della tradizione cattolica rivisitati da nuovi commentatori. È in questo periodo che A. Genoude, pubblica 12 volumi estratti da 196 autori cattolici dei quattro secoli precedenti (*La Raison du Christianisme*) e 7 volumi di traduzioni dei testi dei Padri della Chiesa. J.P. Migne pubblica, invece, varie opere: un commentario della Bibbia del XVII e XVIII secolo; trattati teologici dal XVI al XIX secolo e una *Encyclopédie théologique*; nonché quel corso completo di patrologia latina e una raccolta di testi greci (prima pubblicati in latino e poi in greco) per cui è diventato giustamente famoso. Inoltre, in questi anni, vengono fondate numerose riviste di ispirazione cattolica: nel 1830 la rivista «Annales de philosophie chrétienne», nel 1831 la «Revue européenne» e nel 1836 «Université Catholique». Cfr. K.H. Neufeld, *Il fideismo del XIX secolo*, cit., in part. pp. 126-130.

¹⁶ Questi filosofi cattolici hanno visto nella critica ai sistemi presentati dall'idealismo tedesco il punto d'avvio per strutturare la difesa della fede e per controbattere l'empirismo (al tempo imperante in Francia) di Locke, Hume e Condillac. Evidente la ribattuta teologica dei temi presi in considerazione da questi filosofi, perché affrontano «tematiche quali la conoscenza naturale dell'esistenza di Dio, il riconoscimento della legge morale naturale, il ruolo da attribuire ai "preamboli della fede" (*praeambula fidei*) nella genesi dell'atto di fede, il modo di parlare di Dio, o l'impossibilità di farlo, in definitiva i rapporti fra la fede e la ragione, fra la natura e la grazia» (P. Poupard, *Fideismo*, cit., p. 642).

¹⁷ Gerbet scrisse *Des doctrines philosophiques sur la certitude, dans leurs rapports avec les fondements de la théologie* (Librairie classique, Paris 1826).

«una visione globale della conoscenza che assegn[i] il posto privilegiato all'immediata intuizione, alla concreta realtà storica, alle dimensioni affettive e psicologiche»¹⁸. Partendo da tale rinnovata posizione antropologico-gnoseologica (innanzi tutto, dunque, come questione *filosofica*), questi autori ebbero anche un contraccolpo *teologico*, perché – conseguentemente e coerentemente – giunsero a ridimensionare (se non sotto-determinare) tutta l'importanza che l'apologetica del tempo accreditava alla dottrina dei *praeambula fidei* quale modalità per dimostrare la razionalità della fede cristiana. Per questi autori, infatti, la fede – avendo una capacità conoscitiva propria – è fondamento di se stessa, capace cioè di riconoscere la verità della rivelazione senza alcun bisogno di segni esteriori o di motivi di credibilità razionalmente perseguibili.

All'interno di questa variegata tendenza, fu certamente la vivace e poliedrica figura di Bautain (1796-1867) a tentare di elaborare un pensiero maggiormente compiuto¹⁹. Per questa ragione è necessario rivolgersi alla sua opera e alla sua proposta.

3.1. *Il cristianesimo come (unica) vera filosofia*

Allontanatosi in gioventù dalla fede religiosa e accostatosi alle correnti dell'eclettismo francese, Bautain ebbe modo di appartenere (diventandone uno dei rappresentanti più significativi) al cosiddetto “circolo di Strasburgo” che, «tra il territorio francese e quello tedesco, [...] divenne

¹⁸ H.K. Neufeld, *Fideismo*, in J.Y. Lacoste (ed.), *Dizionario critico di teologia*, Borla-Città Nuova, Roma 2005 (orig. 1998²), pp. 562-564, qui p. 562.

¹⁹ Bautain dopo la sua morte è ricordato in questo modo: «Il était à la fois philosophe profond, écrivain élégant, controversiste éprouvé, orateur correct, moraliste plein de finesse, théologien érudit, professeur consommé» (P.H. Lamazou, *Notice sur M. l'abbé Bautain. Précédée d'une lettre de M. Guizot*, bureaux de la Semaine religieuse, Paris 1867³, p. 38); bisognerebbe aggiungere (almeno) anche medico, co-fondatore di istituti religiosi e riformatore dei sistemi scolastici. Per una biografia dettagliata su Bautain cfr. E. de Régnier, *L'abbé Bautain, sa vie et ses œuvres, mémoires par l'abbé de Régnier*, Bray et Retaux, Paris 1884; per una presentazione recente della sua opera e persona, cfr. J.-L. Hiebel - L. Perrin (eds.), *Louis Bautain. l'abbé-philosophe de Strasbourg (1796-1867). Actes du colloque Louis Bautain (22-23 mai 1997)*, Ercal, Strasbourg 2000. Dal punto di vista teoretico sono fondamentalmente due teologi ad aver influenzato (e a influenzare tuttora) il pensiero cattolico nella valutazione di Bautain (tant'è che – come si sarà già intravisto dalle nostre citazioni in nota – la gran parte dei contributi sul fideismo e su Bautain sono opera loro, oppure, comunque, si appoggiano ai loro lavori): innanzi tutto, P. Poupard, che ha riaperto nella seconda metà del Novecento la questione storiografica e interpretativa dell'opera di Bautain (cfr. soprattutto *Un essai de philosophie chrétienne au XIX^e siècle. L'abbé Louis Bautain*, Desclée de Brouwer, Paris Tournai-New York-Roma 1961 e *L'abbé Louis Bautain. Introduction et choix de textes*, Bloud & Gay, Paris 1964) e poi K.H. Neufeld, *La filosofia cristiana di Louis-Eugène Bautain (1796-1867) e Augustin Bonnetty (1798-1879)*, in E. Coreth - W.M. Neidl - G. Pfligersdorffer (eds.), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, I, cit., pp. 530-543, qui pp. 530-537. Troviamo, però, ancora oggi la più pertinente presentazione di

[...], nella prima metà del XIX secolo, un simbolo particolare dell'incontro tra pensiero moderno e pensiero cristiano»²⁰. Soprattutto nel 1819, ebbe modo di confrontarsi con la grande filosofia tedesca²¹ e, in seguito a una malattia e all'incontro con la mistica alsaziana M.-L. Humann, cominciò a riscoprire la fede²², avviando un lungo percorso che lo porterà, teoreticamente, a cercare di mostrare il cristianesimo come il vero sistema filosofico capace di raccogliere, integrare e correggere le istanze della modernità in maniera organica e equilibrata. Questo nuovo tratto del suo percorso fu evidente fin dall'anno accademico 1821-1822, decisivo per l'impostazione del suo pensiero filosofico. Tenendo all'Académie di Strasburgo il corso di metafisica, durante una lezione affermò: «Dieu n'existe pas, mais il est»²³. L'esternazione gli procurerà prima un ammonimento dall'ispettore generale e in seguito la sospensione dall'insegnamento (che riprenderà nell'anno accademico 1824-1825). Bautain precisò così, in una lettera inviata al rettore, il significato di tale affermazione: la questione non era quella di *dimostrare* la (non) esistenza di Dio, bensì di fare "sentire" che egli c'è²⁴.

Per svolgere teoreticamente tale prospettiva, il primo passo fu di mostrare la nobiltà della morale cristiana rispetto a quanto proposto da un'etica puramente filosofica e la superiorità delle verità evangeliche sulle opinioni degli uomini (cfr. *La morale de l'Évangile comparée à la morale des philosophes*, 1827)²⁵. Divenuto sacerdote nel 1828, Bautain fu nomi-

Bautain nei due contributi dei primissimi numeri della neonata rivista della Facoltà di teologia cattolica di Strasburgo del 1921 (e, quindi, a dir poco programmatici) di E. Baudin, *La philosophie de Louis Bautain, «le philosophe de Strasbourg»*, in «Revue de Sciences Religieuses» 1/1(1921), pp. 23-61 e 1/2, pp. 118-148, anche se troviamo debole e opinabile il finale, quando prova a ricostruire e giudicare il "sistema" di Bautain (cfr. 1/2, pp. 125-137).

²⁰ K.H. Neufeld, *La filosofia cristiana di Louis-Eugène Bautain e Augustin Bonnetty*, cit., p. 530.

²¹ Nel gennaio 1819, accompagnato dal maestro e amico Cousin, si reca in Germania, dove ha la possibilità di frequentare personalmente Hegel e Schelling.

²² Tale malattia avvenne sempre nel 1819 e saranno proprio i benefici degli incontri con la Humann (sorella del ministro G. Humann e nipote dell'arcivescovo di Colonia, mons. Colmar) a ricondurlo alla guarigione (si ricordi che Bautain era studente anche di medicina e si laureerà nel 1826) e «à préparer en lui un prédicateur de la vérité» (E. de Régny, *L'abbé Bautain, sa vie et ses œuvres, mémoires par l'abbé de Régny*, cit., p. 50). Tutto questo suscitò in lui una nuova situazione che lo porta a confessare: «je n'étais plus philosophe, j'étais chrétien, ou plutôt j'étais philosophe chrétien. Toute fois, je ne l'étais encore qu'en principe ou en puissance, et il fallait le devenir en acte et par la réalité de la vie» (*ibid.*, p. 60).

²³ *Ibid.*, p. 75.

²⁴ Cfr. *ibid.*, p. 80.

²⁵ In quest'opera egli afferma: «Ho ragionato con Aristotele; ho voluto rinnovare il mio intelletto con Bacone; ho dubitato metodicamente insieme a Descartes; ho lasciato che, con Kant, mi si dicesse cosa mi era possibile e mi era permesso di conoscere; e il risultato dei miei ragionamenti, del mio rinnovamento intellettuale, del mio dubbio metodico e della mia critica, è stato che non sapevo nulla e che, probabilmente, non avrei mai potuto sapere nulla. [...] Mi sono rivolto allora a Platone.

nato alla direzione del seminario minore di Strasburgo, cominciando a lavorare intorno a un progetto di rinnovamento degli studi, in particolare filosofici, da cui trasse l'opuscolo *De l'enseignement de la philosophie en France au XIX^e siècle* (1833), dove propone la necessità della rivelazione anche per le verità naturali più elevate. In questa fase del suo pensiero, alla ragione umana, il cui uso è sempre soggetto a debolezze e imperfezioni in materia di verità, Bautain opponeva la tradizione, cioè la trasmissione della parola di Dio attraverso vie esterne e storiche. A questa trasmissione esterna corrisponde nell'anima l'azione della grazia, un'intuizione e un gusto che ne fanno cogliere la verità: la fede nelle verità trasmesse dalla testimonianza umana – ma non evidenti in se stesse alla ragione – diventano evidenti quando sentite nella luce e nella grazia di Dio. Pertanto la conoscenza naturale della ragione è di per sé incapace di provare l'esistenza di Dio e della rivelazione, e di accettare come validi argomenti i miracoli e le profezie. Le sue riflessioni filosofico-religiose, raccolte in gran parte sotto forma di corrispondenza con i suoi giovani uditori, verranno pubblicate nel 1835 nei due volumi *La philosophie du christianisme*²⁶; la sua principale preoccupazione del tempo, quella di mostrare la verità della fede cristiana come unica vera filosofia, ebbe subito contraccolpi "teologici" (almeno per la teologia del tempo) importanti come intuì il suo vescovo di Strasburgo.

3.2. Una proposta sospetta?

Nel 1834, a seguito dell'uscita del libro *De l'enseignement de la philosophie en France au XIX^e siècle*, il suo vescovo di Strasburgo Jean-François-Marie Le Pape de Trévern lo invitò a rispondere per iscritto a sei precise tesi sul valore della ragione umana relativamente ai *praeambula fidei* e

Ho imparato a discorrere magnificamente sul bene, ma non sapevo come praticarlo. Ho presagito molto, ho visto poco e non ho gustato nulla. Non ero né migliore, né più felice per il fatto di essere più sapiente [...]. Un libro mi ha salvato, ma non un libro scritto da mani di uomini... Vi ho trovato la scienza più profonda dell'uomo e della natura, la morale più semplice e sublime al tempo stesso. Ho letto il vangelo di Gesù Cristo con il desiderio di trovare la verità; e ho sperimentato una viva ammirazione, sono stato penetrato da una dolce luce, che non ha soltanto rischiarato il mio intelletto (*mon esprit*), ma ha portato il suo calore e la sua vita fino al fondo della mia anima» (citata in P. Poupard, *Fideismo*, cit., p. 644). Il gruppo editoriale Hachette, all'interno di una politica di conservazione del patrimonio delle opere della letteratura francese messo in campo con la Biblioteca nazionale di Francia, dal 2013 al 2017 ha pubblicato 18 opere di Bautain: cfr. <https://www.fnac.com/ia5281101/Louis-Bautain> (ult. cons. 21/08/2021).

²⁶ L. Bautain, *La philosophie du christianisme. Correspondance religieuse de L. Bautain, professeur de philosophie à l'académie de Strasbourg publiée par l'abbé H. de Bonnechose*, I-II, Février, Strasbourg 1835. L'opera contiene 44 lettere, di cui 29 scritte da Bautain e 15 dai suoi alunni.

ai motivi di credibilità della rivelazione. Ritenendo insufficienti le sue risposte lo condannò il 15 settembre 1834 con un *Avertissement sur l'enseignement de M. Bautain, prêtre... et professeur de philosophie à l'Académie de Strasbourg*, un'istruzione pastorale indirizzata anche al suo clero e alla sua diocesi (allontanandolo così con tutto il suo gruppo dalla direzione del seminario); tale relazione venne inviata a Roma e visionata da papa Gregorio XVI²⁷. Il 18 novembre 1835 egli accettò di sottoscrivere sei proposizioni (cfr. DH 2751-2756) che volevano esprimere la posizione cattolica in merito alla relazione tra fede e ragione. Proprio rileggere nel confronto domanda (da parte del vescovo de Trévern)-risposta (da parte di Bautain) le 6 questioni che l'*Avertissement* mette in campo²⁸, permette di chiarire la posta in gioco, evidenziando il distanziamento di Bautain dall'impostazione apologetica della teologia di scuola del tempo (paradigmaticamente espressa nelle domande del vescovo) e la direzione di percorso che il suo pensiero va maturando.

La prima questione verte sulla possibilità di conoscere Dio attraverso la ragione: «Pensez-vous que le raisonnement seul ne suffit pas pour prouver avec certitude l'existence du Créateur et l'infinité de ses perfections?». La posizione di Bautain è chiara e netta: come credente e come filosofo ha l'intima convinzione che il «seul» ragionamento, senza la luce della fede non possa donare la *certezza* sulla prima di tutte le verità, ossia l'esistenza di Dio; e come riprova storica riporta una dimostrazione basata sui testi di Pascal.

La seconda questione riguarda la certezza della rivelazione mosaica per prove scritte e orali della tradizione ebraica e cristiana: «Pensez-vous que la révélation mosaïque ne se prouve pas avec certitude par la tradition orale et écrite de la synagogue et du christianisme?». Secondo Bautain è necessario distinguere due ordini di verità: la verità dei fatti storici (che comporta l'esercizio della sola ragione) e la verità divina (che è riconosciuta e riconoscibile solo come oggetto di fede), per la quale non si potrà mai provare con *certezza* (per mezzo della *sola* ragione) che un libro scritto per la mano d'uomo possa essere divino (avendo, dunque, autorità per l'uomo).

La terza questione verte sulle prove della rivelazione cristiana attraverso i miracoli di Gesù: «Quant à la révélation chrétienne, je vous demanderai si la preuve tirée des miracles de Jésus Christ, sensible et frappante pour les témoins oculaires, a perdu sa force et son éclat vis-à-vis des générations

²⁷ Fu in questo momento che Bautain scrisse a Johann Adam Möhler, il celebre teologo di Tübinga, per domandargli un suo parere (cfr. *infra*).

²⁸ Cfr. P. Poupard, *Un essai de philosophie chrétienne au XIX^e siècle*, cit., pp. 203-206; R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Wamy, Louvain 1945, pp. 115-117.

subséquentes? Ne la trouvons-nous pas en tout certitude dans l'authenticité du Nouveau Testament, dans la tradition orale et écrite de tous les chrétiens? Et n'est-ce pas par cette double tradition que nous devons la démontrer à ceux qui la rejettent ou qui, sans l'admettre encore, la désirent?». Bautain riconosce la forza probante del miracolo per i fedeli, ma rifiuta di ammettere che si possa provare logicamente ai pagani, con la *sola* ragione, la divinità di Cristo e del suo Vangelo: la verità della rivelazione evangelica che annuncia i miracoli non può essere provata razionalmente con *certezza*, perché la più potente testimonianza è la tradizione cristiana che ha la sua garanzia nella Chiesa (egli, infatti, riafferma con Pascal che non sono necessarie "prove geometricamente convincenti" per convertirsi).

La quarta questione concerne la resurrezione di Cristo: «Pouvez-vous attendre d'un incrédule qu'il admette la résurrection de notre divin Sauveur, avant de lui en avoir administré des preuves certaines? Et ces preuves ne sont-elles pas déduites du raisonnement?». Per Bautain il miracolo della risurrezione non è dimostrabile razionalmente con prove *certe* (per cui, per gli increduli, rimane "solo" una testimonianza umana, non una prova cogente), perché quelle prove non sono una deduzione del ragionamento, bensì le si possono cogliere solo per fede, cioè credendo alla missione di Cristo e alla testimonianza degli apostoli²⁹.

La quinta questione chiede se la ragione possa precedere la fede: «Sur ces questions diverses, la raison ne précède-t-elle pas la foi, et ne doit-elle pas nous conduire à la foi?». Bautain ribadisce la sua posizione, per cui la sola ragione non può giustificare argomenti di fede: se la ragione precede in un certo senso la fede, poiché consente di comprendere il messaggio trasmesso, al contrario, il ragionamento non può determinare la convinzione senza l'intervento di un principio che non è soggetto a possibilità di dimostrazione razionale.

E infine l'ultima questione analizza il ruolo della ragione prima del peccato originale: può condurre con *certezza* alla rivelazione e all'esistenza di Dio? Ecco l'enunciato: «Quelque faible et obscure que soit devenue la raison par le péché originel, ne lui reste-t-il pas assez de clarté et de force pour nous guider avec certitude à l'existence de Dieu, à la révélation fait aux juifs par Moïse, aux chrétiens par notre adorable Homme-Dieu?». Per il vescovo de Trévern, basta fare un buono uso della ragione per sapere con *certezza* che esiste Dio creatore, rivelatosi al mondo per Mosè e per Gesù Cristo; per Bautain, al contrario, una tale proposta rasenta la blasfemia, perché porta a pensare a un uomo tanto indipendente (rispetto alla rivelazione di Dio), da non aver di fatto più bisogno né della grazia, né della pre-

²⁹ Cfr. anche L. Bautain, *La philosophie du christianisme*, II, cit., pp. 475-480.

dicazione evangelica, né della Chiesa. Infatti, l'uomo decaduto ha certamente ancora la capacità di ricevere la grazia e di accogliere la luce divina, ma non può, con le sue proprie forze (cioè senza la grazia, senza l'azione di Dio), raggiungere la *certezza* dell'esistenza di Dio e della rivelazione.

A causa di alcuni equivoci interpretativi sorti in seguito alla sottoscrizione delle 6 proposizioni del 1835, il caso si riaprì, anche a seguito della pubblicazione di *La philosophie du christianisme*³⁰. Su consiglio anche di Jean-Baptiste Henri Lacordaire si recò personalmente a Roma per sottoporre a esame le sue opere; così egli poté confrontarsi con l'insegnamento di Giovanni Perrone, cosa che gli permetterà di approfondire meglio la posta in gioco (come vedremo meglio in seguito)³¹. Fino al 1844 la *querelle* rimase aperta, portando Bautain a dover più volte sottoscrivere quelle proposizioni (relativamente modificate) propostagli dall'autorità ecclesiale³². Bautain non venne mai di per sé condannato dal Magistero della Chiesa, perché firmò sempre le proposizioni che gli vennero sottoposte; a tal punto che poi riprenderà l'insegnamento sino a diventare vicario generale di Parigi³³.

³⁰ Bautain nel 1835 sottoscrive che «la prova della rivelazione cristiana tratta dai miracoli di Gesù Cristo, sensibile e lampante per i testimoni oculari, non ha per nulla perso la sua forza e chiarezza di fronte alle generazioni successive» (DH 2753), e che la risurrezione di Gesù Cristo possiede delle «prove certe» (DH 2754).

³¹ I corsi teologici di G. Perrone sulla dottrina di san Tommaso e la corrispondenza tenuta con J.A. Möhler lo stimolano a rivedere alcune sue posizioni. Nello specifico: distinguere tra la capacità teoretica e la realizzazione pratica dell'intelletto umano, rimandando all'influenza del peccato. Cfr. P. Poupard (ed.), *Journal romain de l'abbé Bautain (1838)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1964, pp. 108-111, 125, 126-127, 131-132, 135-136, 152. Secondo E. Baudin, *La philosophie de Louis Bautain, «le philosophe de Strasbourg»*, I/2, cit., pp. 141-146, Bautain non riuscirà, però, a «correggere» la sua opposizione (frettolosa e ingenerosa) a tutta la Scolastica, non accorgendosi di quante istanze del suo pensiero erano coerenti con – quanto meno – parecchie istanze di san Tommaso.

³² Il timore che la sua opera potesse essere messa all'*Indice* lo costrinse a firmare nuovamente, l'8 settembre 1840, le sei tesi del 1835, con qualche leggera modifica (cfr. la comparazione in DH 2751-2756). Il 26 aprile 1844, poi, in seguito alla richiesta di Bautain di fondare una congregazione religiosa (sia veda la nota successiva), la Congregazione dei Vescovi e dei religiosi (DH 2765-2769) gli chiese di riprecisare la sua posizione (a garanzia della sua ortodossia), con l'adesione ad altre proposizioni relative al rapporto tra cristianesimo e forme statali che gli vennero presentate dal vescovo ausiliare Raess, chiedendo in particolare a Bautain di non insegnare mai che «la ragione non possa acquisire una vera e piena certezza dei motivi di credibilità, cioè di quei motivi che rendono la rivelazione divina evidentemente credibile, come lo sono particolarmente i miracoli e le profezie, e soprattutto la risurrezione di Gesù Cristo» (DH 2768). E. Basadonna, *Il tradizionalismo di L.E. Bautain e la dottrina della Chiesa*, cit., pp. 145-146, nota 1 raccoglie in parallelo le 6 proposizioni sottoposte a Bautain nel 1834, 1835, 1840 e 1844 (cfr. anche l'analisi delle stesse, pp. 145-149) ed evidenzia anche i pronunciamenti di ben 9 Concili Provinciali francesi che tra il 1849 e il 1868 intervennero su questioni legabili alla posizione del «tradizionalismo/fideismo». R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, cit., pp. 115-122, invece, sottolinea e motiva le implicazioni teologiche delle variazioni (anche lievi) delle diverse proposizioni.

³³ Dopo le vicende legate alle questioni e al dibattito nato intorno a queste 6 proposizioni, Bautain diventerà direttore di un collegio a Jully (co-fondando anche l'*Institut des Prêtres de Saint-Louis*

3.3. *Le radici del pensiero e un tentativo (incompiuto) di proposta*

Ma per quale motivo Bautain sostiene che la ragione non sia in grado di maturare certezze definitive in campo religioso/metafisico e, comunque, non sia così decisivo quanto l'apologetica del tempo prevedeva (*praeambula fidei* e segni esterni del fatto cristiano)? E cosa intende dire quando afferma che la verità di Dio si può accogliere solo per/con fede più che per/con ragione?

Pur non essendo ancora a tutt'oggi facile rispondere a tali quesiti in maniera soddisfacente e esaustiva³⁴, si prova qui a evidenziare alcuni nuclei teoretici che sostanziano la proposta di Bautain³⁵.

Una «filosofia del cristianesimo» (non una «scolastica cartesiana») assicura una conoscenza certa. L'intento complessivo del suo pensiero è chiaro: la vera questione dell'incontro/scontro tra pensiero moderno e pensiero cristiano è *gnoseologico* e, in particolare, verte sulla *certezza* della conoscenza³⁶; e la vera soluzione (per lui, segnato profondamente dalla sua esperienza spirituale e dalla conversione) è la «philosophie du christianisme» che, sola, permette di «construire à neuf édifice de la connaissance»³⁷, intendendo con «filosofia del cristianesimo» non più

et la *Congrégation des Sœurs de Saint-Louis*), iniziando un periodo di conferenze tenute a Notre-Dame a Parigi, pubblicate con il titolo *La religion e la libertà considérées dans leur rapports* (1848). Dal 1850 divenne vicario generale a Parigi dove accettò l'incarico di docente di teologia morale offertogli dalla Sorbonne nel 1853 (cfr. *La Morale de l'Évangile comparée aux divers systèmes de morale*, 1855; *Philosophie des lois au point de vue chrétien*, 1860; *La conscience*, 1861), continuando, però, a interessarsi del problema teologico dei rapporti tra fede e ragione (*Le chrétienne de nos jours*, 3 voll., 1859-1861; *Les choses de l'autre monde. Journal d'un philosophe*, 1868).

³⁴ Se alcuni capisaldi dell'impostazione di Bautain sono chiari (distacco da una «scolastica cartesiana» per una «filosofia del cristianesimo» che trova nella «ragione assoluta» della rivelazione di Dio il suo principio «metafisico»), dall'altra parte è difficile trovare un organico sviluppo teoretico di questo disegno e non è facile raccogliere la posizione di Bautain per una serie concomitante di fattori. Innanzi tutto perché lo stesso Bautain non ha un testo sistematico in cui raccoglie e presenta in maniera matura e complessiva la sua posizione. Inoltre, all'interno delle sue opere, vi è una sensibile ed evidente maturazione/trasformazione non solo lessicale, ma anche teoretica, per cui progressivamente giunge a esprimere con un linguaggio rinnovato (e diverso rispetto a prima) il suo pensiero che appare in continua evoluzione (diversamente da E. Baudin, *La philosophie de Louis Bautain. «le philosophe de Strasbourg»*, 1/2, cit., p. 147, secondo il quale la filosofia di Bautain è «une philosophie de jeune homme», maturata tra i 25 e i 30 anni, e non più approfondita). Oltretutto, a oggi non esiste ancora una sufficiente (e condivisa) letteratura critica sul suo pensiero in grado di giungere a cogliere nella sua complessità il suo progetto.

³⁵ Contrariamente a R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, cit., pp. 113-122 che sceglie di presentare Bautain solo per/nella sua controversia con le autorità magisteriali, riducendo – di fatto – la sua proposta alla stilizzazione (spesso caricaturale) delle proposizioni che egli pure ha sottoscritto.

³⁶ Così, giustamente, K.H. Neufeld, *La filosofia cristiana di Louis-Eugène Bautain e Augustin Bonnetty*, cit., p. 532.

³⁷ L. Bautain, *De l'enseignement de la philosophie en France au dix-neuvième siècle, par l'abbé Bautain, professeur de philosophie a la Faculté de Lettres de Strasbourg, docteur en médecine etc., etc.*, Février, Strasbourg 1833, p. 40.

un'esposizione razionale dei *praeambula fidei*, bensì una vera e propria filosofia della rivelazione³⁸. Infatti, di fronte all'incertezza e all'imbarazzo circa la verità in cui la ricerca umana si imbatte, solo il cristianesimo – che parte da Dio e si appoggia sulla verità della sua Parola – può offrire l'ancoraggio solido alla conoscenza umana³⁹. Il cristianesimo, dunque, ha una portata *filosofica* tale da poter rinnovare/compiere il pensiero (anche moderno), in maniera particolare partendo da una diversa gnoseologia: per costruire la nuova scienza, infatti, serve un metodo che permetta di indagare *altrimenti* la realtà (di Dio e dell'uomo). Ma tale portata del cristianesimo, paradossalmente, è trascurata e mortificata proprio dai luoghi dell'insegnamento della filosofia proposta nelle scuole cristiane (da quelle di grado inferiore, fino alle università), perché si pratica una «scolastique cartésienne», cioè una proposta filosofica che «est Cartésienne dans son esprit, et c'est ce qui explique sa sécheresse et sa stérilité»⁴⁰. Il giudizio di Bautain non potrebbe essere più duro, perché egli afferma che la teologia e la filosofia insegnate dal cattolicesimo sono esse stesse l'espressione più rigorosa del razionalismo, in quanto sostengono spudoratamente l'assioma della modernità (che pure vorrebbero contrastare), secondo cui l'uomo può conoscere e dimostrare con certezza ogni cosa solamente mediante la ragione: fuori da tali scuole (e dai seminari dove si insegnano tali prospettive) il cristianesimo continua (giustamente) a proclamare «la necessità della fede» come punto di partenza e centro fondamentale dell'esperienza cristiana; ma, inspiegabilmente, si continua a voler fondare la scienza divina, come tutte le altre conoscenze, sui dati del raziocinio⁴¹.

Verstand (intelligence/intellectus), non *Vernunft* (raison/ratio). Bautain condivide la concezione della filosofia come scienza «des êtres», la quale, partendo dall'idea del suo oggetto, espone analiticamente tutto ciò

³⁸ Così J-Y. Lacoste, *Storia della teologia*, Queriniana, Brescia 2011 (orig. 2009), p. 331.

³⁹ Affermerà in *Philosophie. Psychologie expérimentale* del 1839: «Una volta che il Verbo si è incarnato, la filosofia non può che essere o cristiana o anti-cristiana. Oggi non si potrebbe né si dovrebbe parlare di filosofia platonica, aristotelica o stoica. Queste dottrine avevano ragione di esistere solo nel loro preciso momento storico, come fasi di una preparazione all'unica filosofia, perché non vi è che una sola sapienza, la sapienza di Dio manifestata nel Verbo. Ai nostri tempi non è possibile altra filosofia che quella cristiana: in essa risiede la speranza della scienza, della civilizzazione e del progresso dell'umanità» (citazione in P. Poupard, *Fideismo*, cit., p. 644).

⁴⁰ L. Bautain, *De l'enseignement de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*, cit., p. 37. Cfr. la descrizione dei capi d'accusa che Bautain avanza nei confronti della filosofia, dell'apologetica e della teologia del suo tempo in Id., *Philosophie. Psychologie expérimentale*, par L.E. Bautain, *chanoine honoraire de Strasbourg, Professeur de Philosophie à la faculté de Lettres, Docteur en Théologie, en Médecine et des-Lettres*, I. Derivaux, Strasbourg 1839, p. 62.

⁴¹ Cfr. P. Poupard, *Un essai de philosophie chrétienne au XIX^e siècle*, cit., p. 259. Bautain tenterà concretamente di riformare l'insegnamento ecclesiastico proponendo con Henry Maret un progetto specifico per la facoltà di teologia della Sorbona: cfr. C. Bressolette, *Louis Bautain et Henry Maret à la Sorbonne*, in «Transversalités» 67(1998), pp. 188-189, qui pp. 193-194.

che racchiude: la vera filosofia, dunque, deve elevarsi alle *idee* delle cose, per vederle nella loro perfezione e potere spiegare la realtà mediante l'idea da cui deriva⁴². Ma come ricercare una filosofia che possa condurre alla verità e fornire una conoscenza *certa* di Dio, dell'uomo e dell'universo⁴³? Porsi tale domanda, per Bautain, significa domandarsi innanzi tutto dove stia il fondamento gnoseologico di tale adeguato approccio – e questo, conseguentemente, permetterà di individuare l'errore gnoseologico che ha portato (anche) il cristianesimo e la modernità a una tale deriva. Ed è chiaro a Bautain che la questione decisiva stia nel (ri)pensare il concetto di *ragione*: concependo la ragione come *noesis*, come anima immortale creata per contemplare la verità eterna (riprendendo un approccio di stampo platonico riletto attraverso Agostino), egli proverà a minare i fondamenti epistemologici del razionalismo (attraverso una critica alla ragion pura di Kant), utilizzando l'intuizione, ripresa da Friedrich Heinrich Jacobi, della *Vernunft* (*raison*; ragione) come "impotente" nel dimostrare (attivamente) i suoi assiomi, perché l'unico accesso alla verità si ha con il *Verstand* (*intelligence*; intelligenza) che accoglie/contempla (passivamente) l'idea dell'essere⁴⁴. Infatti, la *Vernunft* kantiana non può trascendere il livello della realtà sensibile (è quindi incapace di raggiungere il *noumeno* nel fenomeno), poiché l'ordine soprasensibile della realtà metafisica può essere colto solo attraverso l'intuizione intellettuale immediata del *Verstand*⁴⁵, che è sempre *Verstandsglaube*, cioè un atto di ricezione dell'intelligenza

⁴² «Pour avoir la science d'une chose, il faut d'abord en avoir l'idée, de quelle laquelle doivent sortir par l'analyse tous les vérités qui y sont contenues» (L. Bautain, *Philosophie. Psychologie expérimentale*, II, cit., p. 103).

⁴³ Bautain concepisce tale impegno "teorico" come quello più "pratico" e "pastorale" per aiutare la Chiesa del tempo; cfr. *De l'enseignement de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*, cit., p. 14. Insiste con pertinenza sull'afflato culturale/pastorale dell'intento di tutta l'opera di Bautain K.H. Neufeld, *La filosofia cristiana di Louis-Eugène Bautain e Augustin Bonnetty*, cit., pp. 533-535.

⁴⁴ Così Bautain distingue le caratteristiche operative della *Vernunft/raison* e *Verstand/intelligence*: «L'intelligence et la raison diffèrent notablement par leur manière d'opérer. L'acte de l'intelligence est simple comme l'âme dont il émane; c'est le regard de l'âme percevant ou appréhendant la vérité instantanément et aussi simplement qu'il est possible, c'est la vision pure: on l'appelle contemplation. L'acte de la raison au contraire, ou la pensée, est toujours complexe, successif, fractionné. Elle part de données contingents, de phénomènes, de faits, d'observations qu'elle compare pour en faire ressortir les rapports. Elle abstrait laborieusement, elle induit et déduit avec effort, et sa plus haute opération, le raisonnement, est le signe de son imperfection, puisqu'il procède lentement du connu à l'inconnu, empruntant le secours des moyens-termes pour unir les extrêmes dont le rapport n'est point immédiatement saisi. La raison est à l'intelligence comme le temps à l'éternité» (L. Bautain, *Philosophie. Psychologie expérimentale*, II, cit., p. 364).

⁴⁵ Secondo Bautain, «Kant a beaucoup contribué à cette confusion par sa critique de la raison pure, où distinguant le Verstand de la Vernunft, il attribue à la Vernunft ou raison supérieur la puissance de concevoir les idées universelles, ce qui est le propre de l'intelligence» (Id., *La philosophie du christianisme*, I, cit., p. 200; cfr. Id., *Philosophie. Psychologie expérimentale*, I, cit., § 24).

illuminato dall'affidamento⁴⁶. Infatti, *storicamente/antropologicamente* (cioè, originariamente e realisticamente) il “credere”, nel preciso senso di un atto di *confiance/croyance*⁴⁷, è la condizione prima di *ogni* conoscenza, sia sensibile (si “crede” alle percezioni, interiori e esteriori, prima-di/per poterle dimostrare), sia razionale (si “crede” alle conoscenze, sia degli altri uomini, sia dei propri ragionamenti, prima-di/per poterle dimostrare), sia metafisiche, morali e religiose (si “crede” alla verità, al bene, a Dio... prima-di/per poterle dimostrare). Ma anche *gnoseologicamente/metafisicamente* solo tale processo (l'azione di una realtà che ha toccato intimamente l'uomo, nel suo essere, nel suo sentire, facendola innanzi tutto *gustare* – anche se ancora oscuramente – per poi portarla a coscienza fino alla chiarezza dell'idea⁴⁸) conduce alla *certezza* “più certa”. Chiaro l'intento di Bautain: la conoscenza è possibile *solo e solamente* per un'azione della realtà su di noi a cui ci si affida: questa è la dinamica che permette all'uomo di giungere all'idea... che – per questo – si può sempre e solo *ricevere*⁴⁹.

Non dimostrare un Essere astratto, ma sentire la presenza di un Dio personale. E qui si giunge al cuore della proposta della “filosofia del cri-

⁴⁶ Precisa questo aspetto (riassumendolo con *croyance*) con pertinenza e dovizia di citazioni E. Baudin, *La philosophie de Louis Bautain. «le philosophe de Strasbourg»*, cit., 1/1, pp. 47-61 e 1/2, pp. 118-125.

⁴⁷ Non sempre Bautain impiega lo stesso linguaggio: cfr. «La nature, qui soumet l'enfant à son père, ne lui impose-t-elle pas la *confiance* en sa parole? Éprouvera-t-il aussi l'aliment que lui présent sa mère avant de le porter à sa bouche? [...] Il faut donc en toutes choses commencer par *croire*; et la *foi* est la condition première de toute connaissance, de toute philosophie» (L. Bautain, *La morale de l'Évangile comparée à la morale des philosophes*, cit., p. 57; c.vi nostri).

⁴⁸ Cfr. Id., *La philosophie du christianisme*, I, cit., p. 309.

⁴⁹ Così Bautain precisa i “tre tempi” della conoscenza: «Le premier, où l'objet agissant sur moi, je subis son action; le second, où je fais attention à ce que j'éprouve; et le troisième, où la réflexion me donne la conscience de ce que j'éprouve, la conscience de la modification que je subis. D'où résulte la croyance en l'action d'un objet, et la connaissance de ce que cet objet est par rapport à moi. Vous voyez donc que la croyance en la parole humaine, et la foi en la parole divine, non seulement sont compatibles avec la science, mais qu'elle en sont encore la condition nécessaire. Vous voyez que la connaissance naît de la croyance, et ne la précède jamais. Et si vous avez bien compris ce que je viens de dire, si vous avez cherché à le constater en vous-même, vous serez convaincu, comme je le suis, que rien n'est plus absurde, plus contraire à la loi de votre esprit, que la prétention de connaître, de juger et de raisonner avant de croire» (*ibi*, p. 296). Questa dimensione “ricettiva”, o meglio ancora, questa disposizione alla ricezione/accoglienza (spesso indicata come la *disposizione/disponibilità* a credere: *ibi*, pp. 310-311) è per Bautain la condizione della fede. Notevole che il punto di partenza di queste posizioni gnoseologiche siano fondate sui dati “scientifici” della biologia del tempo, come aveva mostrato in *Propositions générales sur la vie*, Silbermann, Strasbourg 1826 (è la sua tesi di dottorato in medicina), per la quale la vita è un processo spontaneo “limitato” nella sua origine perché emanata da un vivente: non esiste, dunque, un'azione assoluta da parte di un vivente, ma sempre una reazione ad altre azioni (cfr. *ibi*, II, p. 273). «Ainsi la dialectique de la vie domine et explique la dialectique de la connaissance» (E. Baudin, *La philosophie de Louis Bautain. «le philosophe de Strasbourg»*, cit., 1/2, pp. 134-135).

stianesimo” di Bautain: la conoscenza certa di Dio dipende da un atto di rivelazione ricevuto dall’intelligenza attraverso la fede. Combinando l’ontologismo agostiniano al neo-platonismo in una forma originale⁵⁰, infatti, egli affermerà che questo primo “atto di fede” (generativo di ogni conoscenza e della possibilità stessa della conoscenza) nasce come intuizione interiore dell’«esprit» dell’uomo, vero luogo in cui si coglie tutto il processo della conoscenza⁵¹. Perché l’errore di tutti i razionalisti è di pretendere di trarre le idee (anche dell’Essere) per astrazione della ragione; l’intelligenza, invece, non può concepirle se non in dipendenza/relazione con quanto tali idee esprimono⁵². Per questo, la “filosofia del cristianesimo” – secondo Bautain – si sviluppa dall’«idée-mère» che è l’«idée de l’Être», la quale non è innata nell’uomo (se così si pensa a un innatismo del tipo di una presenza già “in atto”), bensì è un “germe” che è segno dell’essere (ontologicamente e antropologicamente) l’*immagine di Dio* (che è stata oscurata dal peccato originale)⁵³; essa, una volta “fecondata” dall’azione dell’Essere stesso (che è Dio) può diventare (gnoseologicamente) l’idea-madre di tutte le idee e quindi la sorgente di tutte le scienze e la filosofia, come tutte le scienze, può (e deve) consistere nello sviluppo di tale idea: è dunque «nécessairement une histoire, une genèse, une déduction exacte de ce qui est renfermé dans [cette] idée»⁵⁴. Come è evidente dalla sua impostazione, per Bautain tale idea-madre dell’Essere non è un principio formale filosofico,

⁵⁰ È la chiave interpretativa che percorre la lettura di Baudin; cfr. «l’étiquette la moins mauvaise et la plus compréhensive que nous puissions proposer ici [scil. per comprendere Bautain] nous paraît celle de *Néoplatonisme augustinien*» (I/1, p. 29) attraverso una «dialectique de l’amour» (ibi, p. 61).

⁵¹ Come anticipato, il linguaggio di Bautain subisce negli anni un processo di modifica/perfezionamento, passando – in maniera particolare – dal più “generico” *anima* a quello più preciso di *spirito*: cfr. il passaggio da *Philosophie. Psychologie expérimentale* (opera in due volumi pubblicata nel 1839) ristampata in una nuova edizione nel 1859 con il titolo *Esprit humaine et ses faculté* (ma anche lo scritto *Philosophie morale* del 1840). Ma qui non possiamo entrare nella questione di che cosa intenda esattamente Bautain con il termine *psychologie* e quale sia il motivo che lo spinse a modificare il titolo prediligendo il termine *esprit*.

⁵² Cfr. L. Bautain, *Philosophie. Psychologie expérimentale*, II, cit., p. 101.

⁵³ Precisa bene E. Baudin, *La philosophie de Louis Bautain. «le philosophe de Strasbourg»*, I/1, cit., pp. 32-39. Se è vero che le creature non si possono conoscere empiricamente da una esperienza sensoriale, ma «comme pensée et créées par l’Être», ovvero «dans la lumière de la connaissance de Dieu» (L. Bautain, *La philosophie du christianisme*, I, cit., p. 364), solo l’*intellectus fidei*, che è l’*intellectus totius mundi*, permette la vera conoscenza in quanto è nella sua radice la partecipazione «à la science de l’Être, source de tous êtres» (P. Poupard, *Un essai de philosophie chrétienne au XIX^e siècle*, cit., p. 377). Per questa ragione non condividiamo chi etichetti Bautain come *ontologista sic et simpliciter*: così, invece, B. Sesboué, *La fede alle prese con la ragione dei lumi*, in Id. - C. Theobald, *La Parola della salvezza (secoli XVI-XX)*, cit., pp. 168-190, qui p. 188 (cfr. pp. 188-190).

⁵⁴ L. Bautain, *Philosophie. Psychologie expérimentale*, I, cit., p. 57. Secondo Bautain, dunque, l’uomo sa che Dio esiste, perché Dio si manifesta *immediatamente* alla sua intelligenza/spirito, e *mediatamente* alla sua ragione che lavora sui dati attinti dai sensi nella natura: così P. Poupard, *Un essai de philosophie chrétienne au XIX^e siècle*, cit., p. 297.

ma la partecipazione reale a Dio che è appannaggio di un percorso dell'anima (agostinianamente intesa) più che di una dimostrazione raziocinante. La sua priorità e, quindi, il modo di impostare questo tema possono essere racchiusi in questa sua affermazione: «Quand on parle de Dieu, ajoutez-t-il, la question n'est pas de prouver qu'il est impossible qu'il ne soit pas, mais il s'agit de faire sentir qu'il est»⁵⁵. Se conoscere è cogliere l'idea di Dio – incontrabile a seguito della partecipazione della Sua presenza come l'Essere personale – che dà fondamento a tutta la realtà, l'introspezione dell'anima/spirito (più della dimostrazione razionale) è la strada che porta al principio che rende possibile e certa ogni conoscenza.

La certezza di fede: essere toccati, riconoscere e aderire alla presenza di Dio. Bautain ha un'articolata e complessiva teoria della fede, che correla in modo originale (per il tempo) il profilo antropologico con quello teologico⁵⁶. Di per sé l'uomo può conoscere l'*idée de Dieu* (o, meglio, il *germe* dell'idea di Dio) solo attraverso la "rivelazione" di Dio (raramente "immediata" – riservata ai "profeti"⁵⁷ –, più normalmente "mediata" – attraverso la Parola di Dio trasmessa dalla parola umana) che comporta la "fede" dell'uomo (sia fede "antropologica" del *Verstand/intelligence* sia fede teologale nella rivelazione). Per questo per Bautain la fede è l'elemento fondante ogni conoscenza e attività umana, perché indica la condizione esistenziale che permette di sentire/percepire/aderire all'incontro con l'Essere personale (e quindi l'incontro con il reale). E tanto più nelle attuali condizioni dell'uomo, che è segnato come detto dal peccato originale, la rivelazione di Dio è necessaria per fare tornare a brillare in tutta la sua purezza l'immagine di Dio nell'uomo e, dunque, la possibilità di poterne avere "intelligenza". Ma ciò non significa che l'uomo è meramente passivo di fronte all'azione di Dio, perché la rivelazione di Dio è accoglibile solo nella fede (teologale), cioè il frutto dell'alleanza tra la grazia di Dio e la libertà dell'uomo (che è chiamato a scegliere se aderirvi o meno)⁵⁸. La fede, dunque, è il frutto di una doppia grazia, esterna e interiore: essa è l'adesione dello spirito e della volontà (dimensione interiore) alla testimonianza della parola "divina" (dimensione esterna)⁵⁹. Ma

⁵⁵ È quanto scrisse nella lettera indirizzata al Rettore dell'Accademia di Strasburgo in seguito a una sua sospensione dall'insegnamento avvenuta nel giugno del 1822 (citata in P. Poupard, *Un essai de philosophie chrétienne au XIX^e siècle*, cit., p. 297).

⁵⁶ Contrariamente a quanto sostiene E. Basadonna, *Il tradizionalismo di L.E. Bautain e la dottrina della Chiesa*, cit., p. 99, nota 1, secondo cui «in Bautain manca una vera e propria teologia della fede».

⁵⁷ Cfr. L. Bautain, *Philosophie. Psychologie expérimentale*, II, cit., pp. 403-407.

⁵⁸ Cfr. Id., *La philosophie du christianisme*, I, cit., p. 321.

⁵⁹ «La révélation extérieure, la parole, est un moyen nécessaire, mais incomplet, pour nous faire connaître Dieu. Il faut de plus que nous sentions l'action intérieure de la divinité. Alors il n'y a plus de doute, mais conviction intime et certitude profonde» (*De l'enseignement philosophique de M.*

come interagisce più precisamente questa dimensione “esterna” all’uomo (il “fatto storico” della Parola di Dio) con quella “interna” (il “fatto” della coscienza/libertà dell’uomo)⁶⁰? Anche alla luce della sua esperienza personale, Bautain sottolinea continuamente l’attrattiva segreta sollecitata da Dio che potentemente fa aderire la sua parola ai cuori dei credenti, l’adesione interiore che essa suscita, la convinzione intima che questa parola può generare, lo stato di benessere e calma che procura con la preghiera⁶¹. E fondamentalmente due sono le immagini con cui prova a ridire tale correlazione tra la grazia di Dio e la libertà dell’uomo. Se è vero che tale azione della Parola di Dio si potrebbe restituire con l’immagine del raggio luminoso che penetra nella parte più intima dell’uomo andando a colpire la sua anima, che sino ad allora si trovava in uno stato di assopimento⁶², rimane vero che l’immagine della *generazione* è quella più pertinente⁶³. Anzi: si potrebbe – continuando la metafora di Bautain – affermare che la *connaissance* (conoscenza) è appunto *co-naissance*, co-nascita, una corrispondenza, un’alleanza, un’azione/reazione tra il Creatore e la creatura⁶⁴.

Questa luce/generazione, dunque, giunge unicamente mediante la rivelazione (cioè, per azione dell’oggetto, che in questo caso è il Soggetto per eccellenza) e il risultato di tale azione nell’uomo non è subito l’*idea* (di Dio, e nemmeno l’idea della relazione con Dio), bensì l’*intuizione* (o *sensu*, o *presentimento*, o *sentimento*⁶⁵) che corrisponde al risvolto antropologico della compenetrazione tra lo spirito e Dio. Lo spirito, infatti, dopo aver avvertito di essere stato “toccato” da qualcosa che non appartiene al mondo fisico (ovvero dall’azione di Dio) e dopo aver rivolto un’attenzione “volontaria” a tale azione che l’ha toccato, inizia a osservare tutto in un modo nuovo⁶⁶. È tale facoltà – che sorpassa tutte le facoltà, essendone contemporaneamente la più originaria/originante e il

l’abbé Bautain dans ses rapports avec la certitude, Gaume frères, Paris 1933, p. 593). Si tratta di un *pamphlet* anonimo di più di 650 pp. che raccoglie citazioni da scritti, lezioni e brochure di Bautain con obiezioni/critiche alla sua impostazione.

⁶⁰ «Les arguments et les dissertations, la pensée et la parole humaine ne prouveront jamais d’une manière absolue la vérité intrinsèque de la parole divine à un homme qui ne serait pas disposé à croire: et il n’y a que la vérité elle-même qui puisse opérer cette prédisposition» (L. Bautain, *La philosophie du christianisme*, I, cit., p. 310).

⁶¹ Cfr. *ibi*, pp. 316-317.

⁶² Cfr. *ibi*, cit., I, p. 318; II, p. 431.

⁶³ Così Id., *Philosophie morale par L.E. Bautain, chanoine honoraire de Strasburg, Professeur de Philosophie à la faculté de Lettres, Docteur en Théologie, en Médecine et des-Lettres*, vol. I, Dezobry E. Magdeleine et C^{ie}, libraire, Paris 1842, p. 522.

⁶⁴ Cfr. *ibi*, pp. 316-317. Per questo Bautain insiste che né la *volontà*, né la *ragione*, né l’*immaginazione*, né i *sensi*, né la *riflessione*, ma neppure la *coscienza* riescono a dire la dimensione fondamentale della fede teologale (pur non escludendoli); cfr. *ibi*, pp. 493-496.

⁶⁵ Anche in questo caso la lingua di Bautain varia nel corso degli anni.

⁶⁶ Cfr. *ibi*, II, p. 24.

compimento – che Bautain chiama *fede*: attraverso la “fede” antropologica (*croyance/confiance*), «sentiment fondamental de la vie psychique, parce qu’il met l’homme en rapport avec Dieu»⁶⁷, e la fede teologica (*foi*), «adhésion de l’âme à l’action divine qui la touche [...] sentiment le plus intime et le plus ineffable»⁶⁸, si ha la possibilità/facoltà innanzi tutto di “sentire/vedere” Dio⁶⁹ e attraverso il risveglio/illuminazione della nostra intelligenza (*Verstand*), arrivare a poter dire – a livello della parola, e quindi di un ordine “logico” – quanto sperimentato nell’incontro con Dio (anche se permane una oscurità della conoscenza, poiché l’uomo nel suo stato attuale non può comunicare pienamente con l’Infinito) che è l’idea-madre che permette il conoscere stesso.

3.4. Per una (non facile) valutazione di un (incompiuto) progetto

Bautain, come precisa ad A. Riambourg in una lettera scritta nel 1834⁷⁰, ha tentato fin dall’inizio e sempre di rispondere alla grande domanda del suo secolo: sapere se l’uomo deve più alla sua fede o alla sua ragione. Ed egli (*filosofo* e *filosofo cristiano*) intende sottrarsi alla falsa alternativa: non si tratta di sacrificare la ragione alla fede, né viceversa, bensì di fare una “critica” esatta di entrambe, determinando la loro competenza, la loro “giurisdizione” e i loro rapporti reciproci, per riuscire a chiarire la loro rispettiva preminenza. E tutto questo al fine di promuovere, in un tempo in cui la filosofia del cristianesimo doveva confrontarsi con filosofie non cristiane, la possibilità che ogni cristiano potesse «rendre compte de l’espérance qui est en lui à quiconque lui en demande raison»⁷¹. Ma il risultato è stato proprio questo?

Le osservazioni di Perrone e di Möhler. Come detto, dopo l’*Avertissement* del vescovo de Trévern, non solo le facoltà teologiche di Roma, ma anche quelle di Bonn e Tubinga iniziarono a interessarsi “al caso

⁶⁷ Id., *Philosophie morale*, I, cit., p. 516.

⁶⁸ Id., *La philosophie du christianisme*, I, cit., p. 318.

⁶⁹ Per questo Bautain è esplicitamente contrario alla posizione di chi sostiene che la certezza della fede in Dio si possa avere per l’autorità della tradizione (anche della Chiesa): è il gusto/vista – generati dall’incontro intimo con Dio – che conduce a una evidenza assoluta (cfr. R. Aubert, *Le problème de l’acte de foi*, cit., p. 115). E non è certo un caso che proprio Pierre Rousselot, agli inizi del Novecento, difendeva il “vero” pensiero di Bautain da un’ingenerosa e superficiale accusa di “fideismo”, sentendo il suo pensiero non lontano dalla propria prospettiva degli “occhi della fede” (proposta in 2 articoli nel 1910 sulla stessa rivista): cfr. P. Rousselot, *La vraie pensée de Bautain*, in «Recherches de Science Religieuse» 5 (1914), pp. 453-459.

⁷⁰ Il testo completo della lettera in P. Poupard, *Un essai de philosophie chrétienne au XIX^e siècle*, cit., p. 389.

⁷¹ *Ibi*, p. 370.

Bautain". Ed è interessante osservare il giudizio di due teologi di razza, pur molto diversi tra loro, come Perrone del Collegio Romano e Möhler dell'Università di Tubinga. Perché, espresse nel momento ancora acerbo del pensiero di Bautain, aiutano a indirizzare e inquadrare *pro* e *contra* di un progetto al tempo ancora in piena evoluzione. Entrambi, infatti, nelle rispettive opere *Observationes*⁷² e *Sendschreiben*⁷³, riconoscono a Bautain di avere centrato importanti questioni inerenti il dibattito fede e ragione, seppur vi siano (tanto più al tempo delle loro osservazioni) delle questioni necessitanti ulteriori e migliori approfondimento e maturazione. Perrone, in particolare, pose in evidenza l'assenza, nel progetto di Bautain, di un criterio metodologico o *plan de l'apologétique* lasciando così molti elementi non giustificati/giustificabili all'interno del suo pensiero: come si costituisce la conoscenza naturale?⁷⁴ Le prove sull'esistenza di Dio si possono basare sulla deduzione o induzione? Perché il termine "fede" non è mai spiegato in maniera approfondita con riferimenti espliciti alla dottrina della Chiesa ma viene utilizzato in maniera ambivalente? E nello specifico: qual è la distinzione precisa tra la "fede" della conoscenza del *Verstand* e la "fede" che il credente pone nella parola della rivelazione storica di Dio? Nel confronto con Perrone, Bautain stesso si rese conto di non avere spiegato in maniera esaustiva le sue affermazioni principali al punto ch'egli affermava di avere generato «une confusion grave, celle du naturel et du surnaturel»⁷⁵ e la frequentazione delle sue lezioni (nonché la scoperta del pensiero di san Tommaso) gli permisero di riconsiderare alcune sue posizioni, riconoscendo che il suo tentativo rischiava di non considerare pienamente la possibilità e la capacità della ragione⁷⁶. Anche Möhler, che gli aveva conferito, *ad honorem*, il dottorato in teologia, gli chiese di approfondire alcune sue considerazioni attraverso la risposta a questo quesito centrale: come può l'influenza dell'illuminazione soprannaturale trasformarsi, nel senso di strutturarsi, nel primo atto (solo intuito) di "fede"? Möhler, inoltre, sottolineò anche la confusione teologica di Bautain in merito all'abuso del metodo dimostrativo dell'apologetica: egli non aveva capito la differenza tra il valore *oggettivo* delle prove e la corrispondente efficacia persuasiva *soggettiva*.

⁷² Cfr. P. Poupard (ed.), *Journal romain de l'abbé Bautain (1838)*, cit.

⁷³ Cfr. J.A. Möhler, *Sendschreiben an Herrn Bautain (1835)*, in Id., *Vom Geist der Theologie. Gesammelte Aufsätze*, II, Dieter Hattrup, Paderborn 2011, pp. 138-162.

⁷⁴ Si è visto che su questo Bautain è intervenuto, precisando il ruolo (originario e originante) della *confiance/croyance*.

⁷⁵ P. Poupard, *Un essai de philosophie chrétienne au XIX^e siècle*, cit., p. 370.

⁷⁶ «Après de mûres réflexions, nous sommes restés convaincu que nous avions trop restreint la puissance de la raison» (L. Bautain, *Philosophie morale*, I, cit., pp. VII-VIII).

Una posizione contro ragione o addirittura irrazionale? Di tutto si può dire di Bautain, tranne che sia “antimoderno”, dato che egli vuole raccogliere e sfidare il pensiero moderno sul suo stesso terreno, quello – decisivo – della *certezza* della conoscenza: è questa l’audace istanza centrale della proposta di Bautain, cioè la volontà di ripensare la conoscenza (anche) di Dio da parte dell’uomo; *audace*, perché, in un contesto razionalistico, da filosofo intese ripensare *a fundamentis* la gnoseologia (anche) alla luce di una comprensione ed esperienza di cristianesimo (innanzitutto e soprattutto come conoscenza/incontro con un Dio personale) come *la* (vera) filosofia⁷⁷. Anche se il suo pensiero non è maturato fino a una completezza sistematica, in particolar modo circa la correlazione tra la *confiance/croyance* della conoscenza della “ragione” (nella sua distinguibilità tra *Verstand* e *Vernunft*) intesa come sentire e libero con-partecipare (non solo razionale) all’oggetto conosciuto e la *foi* teologica (come acutamente riconoscono subito sia Perrone che Möhler). Ma di sicuro Bautain non solo non propose mai, bensì neppure pensò mai all’idea di una fede (né antropologica, né teologica) *irrazionale*: egli non nega la conoscenza “naturale” di Dio (che, anzi, è riconosciuta come origine della conoscenza stessa, attraverso l’idea-madre di Dio che è coglibile attraverso il *Verstand*) e tanto meno la dimensione conoscitiva e ragionevole dell’atto di fede teologica (che, anzi, è rivendicata nella sua verità anche gnoseologica, perché vera partecipazione all’“oggetto” conosciuto che è possibile – almeno in qualche modo – restituire al linguaggio e all’argomentazione). Si potrebbe dire che tutto il suo *conatus* stia nel rivendicare la “fede” (*confiance/croyance/foi*) come realtà e capacità conoscitiva non assimilabile alla razionalità del razionalismo, sia perché la razionalità dell’uomo è molto più debitrice della fede (antropologica: *confiance/croyance*) di quanto immagini il razionalismo, sia perché la fede (teologica, *foi*) è un’esperienza vitale più che un’operazione razionale-metafisica⁷⁸. Per questo, Bautain era solito parafrasare il *cogito*

⁷⁷ Francamente ci paiono esagerati e non condivisibili i giudizi di Basadonna, che parlano dello «sfuerzo di Bautain» come «imprudente» e «maldestro» (pur «sincero»), perché ha «svuotato oltre ogni misura il valore della ragione» fino a ritenere – addirittura – che «il tradizionalismo di Bautain» rientri nel tradizionalismo ««crudior», e come tale è condannato dal Concilio Vaticano II» (E. Basadonna, *Il tradizionalismo di L.E. Bautain e la dottrina della Chiesa*, cit., pp. 161-163) e di Neufeld, che parla della posizione di Bautain come «chiara ma unilaterale ed estrema» (K.H. Neufeld, *La filosofia cristiana di Louis-Eugène Bautain e Augustin Bonnetty*, cit., p. 532). Secondo E. Baudin, *La philosophie de Louis Bautain. «le philosophe de Strasbourg»*, cit., «Bautain eut [...] un double malheur. D’abord celui d’écrire des brochures avant d’écrire des livres, de vouloir proposer sa méthode avant d’en produire les résultats [...] et c’est là son second malheur, Bautain s’était engagé à fond dans sa polémique antirationaliste [...] et il paya pour tous» (I/1, pp. 25-26).

⁷⁸ Nell’atteggiamento di fondo di Bautain «confluiscono il suo antirazionalismo» (filosofico), «alcuni aspetti del tradizionalismo» (filosofico e teologico), «l’influsso del romanticismo ed anche

cartesiano affermando che egli avrebbe potuto ben dire “io sento, dunque esisto”, perché il “sentire” è più profondo del pensiero e lo precede (la conoscenza si fonda sempre su un’esperienza vitale pre-sentita/gustata)⁷⁹, e la fede stessa si radica proprio in un “sentire Dio” prima e più che in un “raziocinare su Dio”. Secondo Bautain, dunque, si può riconoscere la verità della rivelazione mediante un’esperienza – mossa dalla grazia – che tocchi l’interiorità dell’uomo, e non tanto e soprattutto attraverso i segni esteriori o i motivi di credibilità della rivelazione. Ciò non significa per lui misconoscere il valore dei motivi o segni “esterni”, né semplicisticamente osteggiare la “ragione”, bensì difendere il primato (della rivelazione) di Dio (il fondamento della fede in Dio non può che essere Dio stesso e non motivi razionali estrinseci), e – soprattutto – difendere il fatto che la fede in Dio (nel Dio della rivelazione cristiana) avviene non tanto per “ragionamento”, bensì come un essere interiormente “toccati” dall’opera di Dio (priorità della grazia) che, pur in una correlazione tra “segni esteriori” (la testimonianza/annuncio della Parola di Dio da parte della Chiesa) e “segni interiori”, raggiunge l’uomo più nelle profondità della sua anima/spirito che nella fredda constatazione/registrazione della ragione di un fatto esterno realmente accaduto. A questa azione di Dio l’uomo è chiamato ad “acconsentire” (decisività della libertà), perché “si sente” che è giusto così, in quanto corrisponde alla verità stessa dell’umano, dato che è lo svelamento compiuto della possibilità della conoscenza (l’idea-madre dell’Essere-che-è-Dio) e in quanto dona quel cambiamento esistenziale profondo che permette di essere-ciò-che-si-è (immagine di Dio).

Bautain fideista? Se il «fideismo [...] non riconosce l’importanza della conoscenza razionale e del discorso filosofico per l’intelligenza della fede, anzi per la stessa possibilità di credere in Dio»⁸⁰, perché «la linea fideista teorizza il rifiuto dell’istanza critica della razionalità in nome della purezza e dell’autenticità della fede»⁸¹, nonostante tutte le debolezze e le

una profonda intuizione mistica» (P. Poupard, *Fideismo*, cit., p. 645) legata alla sua esperienza personale di conversione e all’incontro con la mistica Humann (e alla sua certezza di fede vissuta in base alle sue esperienze) e insiste su questo aspetto K.H. Neufeld, *La filosofia cristiana di Louis-Eugène Bautain e Augustin Bonnetty*, cit., p. 532. C’è chi ha provato a vedere delle assonanze tra la vita e le opere di Bautain e quelle di Newman, fino a definirlo il “Newman francese”: A. Lugan, «Le Newman français», *L’Abbé Bautain*, in «Revue Apologétique» 49(1929), pp. 44-60; cfr. C. Michael Shea, *The “French Newman”*, *Louis Bautain’s Philosophy of Faith, Reason, and Development and the Thought of John Henry Newman*, in «Newman Studies Journal» 10/1(2013), pp. 28-40.

⁷⁹ Cfr. L. Bautain, *Philosophie morale*, I, cit., pp. VII-VIII.

⁸⁰ Questa è l’unica descrizione/definizione del fideismo fatta da un documento magisteriale, il n. 55 dell’enciclica *Fides et ratio* (come indicato *supra*, nota 4).

⁸¹ M. Epis, *Teologia fondamentale*, cit., p. 64, che continua nella nota 11 a p. 65: «Dal punto di vista epistemologico, la fede comporterebbe il *sacrificium* dell’intelletto, o perché ne professa l’inutilità o perché lo ritiene di principio ostile», incorrendo nel rischio, dunque, «del soggettivismo e/o del

fatiche (che le correzioni stesse di Bautain non hanno mai misconosciuto) del suo incompiuto pensiero, pare quanto mai superficiale e improbabile tacciare di fideismo la sua opera. E non solo perché egli formalmente non venne mai condannato dal Magistero della Chiesa⁸², bensì perché il suo pensiero (poco studiato e molto articolato) pare proprio sfuggire non solo all'etichetta catalogatrice (e successiva) di Ménégos, ma anche a una semplice (o semplicistica) "attenuazione" del (supposto) fideismo di Bautain⁸³. Egli non propose mai certamente un banale ricorso a una "fede" a scapito della "ragione" (come spesso viene presentato il fideismo). Anzi: proprio studiando e approfondendo il tema della conoscenza *tout court* (non si dimentichi che Bautain era innanzitutto un filosofo) si era accorto che c'era un "punto scoperto" nell'impostazione (anche teologica) del suo tempo, perché il confronto continuava a vertere sulla relazione tra ragione (*Vernunft*) e fede, cadendo nel tranello di immaginare che la "vera" ragione fosse quella del razionalismo (*Vernunft*). Ribadiamo – perché è ancora troppo misconosciuto anche nei testi teologici più avvertiti⁸⁴: egli scopre che la "ragione" stessa è innanzi tutto (perché così si origina e così opera) intelligenza (*Verstand*) la quale, proprio per poter incontrare in profondità la realtà, comporta sempre una qual certa "fede" (nel senso di abbandono/accoglienza della realtà), come di un legame/partecipazione prelogica (è dell'ordine del "sentire") che si dà prima della possibilità stessa delle dimostrazioni razionali (*Vernunft*). E questo vale ancor più – e *a fortiori* – per Dio (origine della possibilità della conoscenza stessa), che è conoscibile perché vi è una partecipazione (potremmo dire

fondamentalismo», non riuscendo a sfuggire «al sospetto di un'illusione, di una sovradeterminazione volontaristica» (*ibi*, p. 66) nell'atto di fede. Chiaro che *se* il fideismo è *questo*, Bautain non può esservi ascrivito per nessuna delle caratteristiche qui indicate.

⁸² Si ricordi che Bautain sottoscrisse tutti i documenti che il suo Vescovo (1834, 1835, 1840) e la Congregazione dei Vescovi e dei religiosi (1844) impose per precisare la sua posizione. R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, cit., p. 121 ricordando che l'autorità magisteriale di quest'ultima Congregazione è inferiore a quella del S. Ufficio (che non intervenne mai nei suoi confronti), sottolinea che né il papa, né le Congregazioni romane abbiano mai fatto formalmente proprie le proposizioni del suo vescovo di Strasburgo.

⁸³ La posizione di Poupard segnala l'imbarazzo ancora attuale della teologia cattolica nei confronti di Bautain: siccome il termine «"fideismo"» (a causa della «connotazione peggiorativa di cui tale termine è ormai carico – che fa subito pensare all'idea di una fede irrazionale e a una condanna inflitta dalle autorità ecclesiastiche») «non gli rende probabilmente del tutto giustizia», si «dovrebbe forse più esattamente parlare del suo "sentimento fideista", piuttosto che del suo fideismo (Id., *Fideismo*, cit., p. 645) – con riferimento alle conclusioni a cui giunse già in Id., *Un essai de philosophie chrétienne au XIX^e siècle*, cit., pp. 171-226. Meno cauto K.H. Neufeld, *La filosofia cristiana di Louis-Eugène Bautain e Augustin Bonnetty*, cit., p. 536 che parla di «giuste accuse di "fideismo" su un meditato giudizio di valore».

⁸⁴ Per questo auspichiamo un ripensamento e correzione dell'ingiusta stilizzazione caricaturale di cui continuamente è fatto oggetto in pressoché tutti testi di teologia fondamentale (almeno quelli disponibili in italiano).

ontologico-teologica) creaturale che rende l'uomo immagine di Dio personale; per questo, non solo le condizioni attuali (la presenza del peccato originale e la presenza del peccato di ciascuno) rendono impossibile una conoscenza/partecipazione *autonoma* (cioè indipendente da Egli stesso) di Dio, ma sempre c'è bisogno di un intervento ("rivelativo") di Dio che, attraverso il concorso di attività esterne (paradigmaticamente l'annuncio della Parola di Dio, ma più complessivamente la "tradizione"/vita della Chiesa che vive di quella rivelazione) e interne (la sua grazia), possa toccare l'anima/spirito (non solo la ragione) dell'uomo permettendogli, così, di poterne avere conoscenza/esperienza certa⁸⁵. Per questa ragione, egli intese sempre essenzialmente difendere «l'«irriducibile specificità» della conoscenza della fede»⁸⁶ come la conoscenza certa di Dio, il cui vero paradigma (agostinianamente, ma anche misticamente inteso) è il cammino di partecipazione a Dio che è sentito/vissuto come verità della profondità della propria anima/spirito⁸⁷. Per questo motivo, non si può semplicisticamente dire che Bautain disprezzasse l'intenzionalità o lo sforzo apologetico; anzi, tutt'altro: «l'orientamento della sua intera opera va [...] inteso come apologetico»⁸⁸. Solo che intendeva tale compito non secondo l'apologetica del tempo, la quale, immaginando di giustificare la fede attraverso la certezza e le ragioni della ragione (*Vernunft*), cadeva – ai suoi occhi – in un duplice difetto/tradimento: immaginando che la certezza della conoscenza (anche di Dio!) sia data dalla ragione (senza indagare mai fino in fondo la questione, ma dandola per scontata, come se le ragioni della ragione – moderna – avessero sempre... ragione!), sottoporre (o ridurre) la certezza della conoscenza di fede al tribunale della ragione (senza accorgersi – o apprezzare fino in fondo – che la "fede" è il fondamento della conoscenza – anche della ragione)⁸⁹.

Tutto ciò non vuole misconoscere quello che forse è il nervo più scoperto dell'impostazione di Bautain, quanto Perrone e Möhler (che ben

⁸⁵ E. Baudin, *La philosophie de Louis Bautain, «le philosophe de Strasbourg»*, 1/2, cit., pp. 125-131 insiste sulla correlazione tra creazione e redenzione come infrastruttura ontologica e teologica di tutta la proposta di Bautain, permettendogli di «retrouver les lois de la nature dans la grâce, et les lois de la grâce dans la nature» (p. 128).

⁸⁶ P. Poupard, *Fideismo*, cit., p. 645.

⁸⁷ Così E. Baudin, *La philosophie de Louis Bautain, «le philosophe de Strasbourg»*, 1/2, cit., pp. 124-125.

⁸⁸ K.H. Neufeld, *La filosofia cristiana di Louis-Eugène Bautain e Augustin Bonnetty (1798-1879)*, cit., p. 533.

⁸⁹ A tal punto che E. Basadonna, *Il tradizionalismo di L.E. Bautain e la dottrina della Chiesa*, cit., p. 9 giunge a dire che «per Bautain [...] la filosofia non solo apre la via alla teologia, ma è [...] già apologetica e teologia»; l'autore prova (cfr. pp. 107-120 e 125-129) a ricostruire l'apologetica di Bautain che giudica (cfr. pp. 139-142 e 157-163) assai negativamente, in quanto il suo paradigma di riferimento è l'apologetica classica.

avevano capito la posta in gioco) avevano individuato, cioè la non sempre sua chiarezza circa la relazione tra la *confiance/croyance* e la *foi*. Ma non deve distogliere dal fatto che egli, in modo originale e pertinente, aveva individuato il punto nevralgico che avrebbe potuto e dovuto aiutare il cristianesimo a mostrare la sua plausibilità senza dover passare attraverso le forche caudine di un razionalismo imperante e rampante: la “vera” (perché originaria e fondamentale) questione non è (una supposta idea di) ragione-fede, bensì (antropologicamente) fiducia-ragione (fin qui Bautain da filosofo giunge) e, dunque, (teologicamente) fiducia-fede cristologica (e qui Bautain non solo non giunge, ma nemmeno intravede la posta in gioco). Ma a Bautain questo bastava. Perché gli permetteva (e permette a tutt’oggi!) di provare a ripensare la qualità (gnoseologica e antropologica) della fede cristiana senza cadere nella trappola del razionalismo moderno e, dunque, – diremmo noi, con il senno di poi – avendo così tutti gli ingredienti proprio per evitare sia il razionalismo (filosofico) e il semirazionalismo (teologico), ma anche il tradizionalismo e il fideismo (di cui ancora tutt’oggi egli è visto come il rappresentante più esemplare!).

4. La quaestio teoretica

Bautain, dunque, ha ricercato una “evidenza” dell’esperienza di fede cristiana al di fuori degli angusti spazi dell’analisi razionalistica della modernità, ma anche dell’analisi metafisica della teologia del tempo. Certo: egli (anche per una inadeguata preparazione teologica) non riesce a ripensare *a fundamentis* la correlazione tra fede e ragione in modo da emanciparsi totalmente dal rischio dell’estrinsecismo e/o della giustapposizione⁹⁰; ma pone una giusta e corretta istanza sullo «snodo assai delicato della fede»⁹¹: che cos’è la “fede”, da un punto di vista antropologico-gnoseologico e da un punto di vista teologico? Non solo, cioè, come si correla la (conoscenza della) fede con la (conoscenza della) ragione; bensì, più radicalmente, come si origina l’esperienza della conoscenza e come si giunge alla certezza “più certa” e “più convincente”? E in particolare: è possibile giungere a dire che la fede è “salvata” nella sua ragionevolezza ed evidenza, non perché si radica in aspetti razionalistici-metafisici, bensì perché fa appello a un’esperienza pratica non semplicemente ed essenzialmente ascrivibile alla figura di ragione veicolata sia dalla modernità europea sia dalla teologia apologetica e dogmatica di stampo aristotelico-tomista?

⁹⁰ Cfr. la chiara e lucida presentazione grafica delle 6 modalità di articolare la relazione tra fede e ragione perseguite/perseguibili dalla teologia di M. Epis, *Teologia fondamentale*, cit., pp. 80-81.

⁹¹ P. Poupard, *Fideismo*, cit., p. 642.

Ci pare, cioè, che Bautain sia precursore della/nella denuncia delle macroscopiche debolezze dell'apologetica (non solo) ottocentesca (soprattutto per il suo estrinsecismo e intellettualismo, perché volendo usare solo la ragione si costruiva al di fuori della fede – non per nulla ci si concentrava sui *praeambula fidei*), se non addirittura precursore di quel tentativo di rinnovamento filosofico e teologico (che solo il Novecento e il Concilio Vaticano II permetteranno) che porterà alla nascita di una nuova disciplina teologica (la teologia fondamentale) che intende argomentare la verità del cristianesimo per l'evidenza stessa del contenuto della rivelazione accolta nella fede, cercando cioè di chiarire come e perché sia riconoscibile la rivelazione di Dio nella storia di Gesù⁹². Perché «la discussione sul tipo di evidenza che la fede è in grado di esibire sollecita una problematizzazione dello statuto della ragione come tale»⁹³. È questa l'istanza (perseguita, ma non raggiunta da Bautain) da raccogliere⁹⁴: va ripensato il modello antropologico-gnoseologico occidentale secondo una più corretta adesione alla verità del dato antropologico e biblico, in modo da poter corrispondere e giustificare davvero l'adagio agostiniano secondo il quale è necessario prima *credere ut intelligam* (credere/avere fiducia [in Dio] per poterne avere intelligenza) e poi *intelligere ut credam* (avere intelligenza [di Dio] per potervi in maniera più consapevole e responsabile credere/avere fiducia). Perché la *fiducia* è la dimensione fondamentale e decisiva dell'umano, il quale è e *conosce* solo all'interno di legami fiduciali (non *cogito, ergo sum*, bensì *credo, ergo sum!*) e perché la *fede* (non la ragione, la volontà, ecc. ecc.) è il nome sintetico complessivo per indicare il modo umano più adeguato di *vivere* e di *conoscere* la rivelazione di Dio⁹⁵.

⁹² Così anche H.K. Neufeld, *Fideismo*, cit., p. 562.

⁹³ M. Epis, *Teologia fondamentale*, cit., p. 81; cfr. pp. 84-99.

⁹⁴ Chi – come R. Latourelle, *Fideismo e tradizionalismo*, cit., pp. 439-440 – si cristallizza sulla critica del «fideismo inconsapevole e pratico nel cattolicesimo contemporaneo», cioè su «l'atteggiamento di molti cattolici che non attribuiscono nessuna importanza, o un'importanza insufficiente, ai problemi di credibilità della rivelazione» (fino a ipotizzare addirittura che la «colpa» di tutto questo stia nel «Vaticano II, come anche le *Normae Quaedam* che dovevano ispirare la riforma degli studi ecclesiastici», le quali «hanno tralasciato di parlare della teologia fondamentale»), non si avvede che la portata della problematica è radicale, perché domanda di ripensare lo statuto antropologico e teologico della conoscenza al fine di poter reimpostare il senso stesso (oltre che la modalità) della giustificazione della credibilità del cristianesimo.

⁹⁵ «La fede non è uno scarso modus del sapere, ma un atto originario dell'uomo»: W. Kasper, *Introduzione alla fede*, Queriniana, Brescia 1972 (orig. 1972), p. 88. Troviamo il modo più adeguato di svolgere tale compito nella prospettiva della Scuola di Milano (e di Sequeri in particolare) sulla cosiddetta «coscienza credente», che esplora il modo di *essere* e di *sapere* di sé (coscienza come consapevolezza) e del bene e del male (coscienza come giudizio ultimo sull'eticità) che l'uomo vive *prima* della possibilità dell'esperienza della ragione: cfr. R. Maiolini, *Coscienza credente. Presente e futuro di un'idea sintetica di teologia fondamentale*, in D. Cornati - E. Prato (eds.), *Fratello Dio. invenzione a più voci. Studi in onore di Pierangelo Sequeri nel suo LXXV compleanno*, Glossa, Milano 2020, pp. 51-72.



Abstract: *Bautain is known as the par excellence fideist and he is labelled that way in all theological texts. But, even after reading only a part of his production, it becomes very superficial and unfair to accuse his work of fideism. In fact, like the philosopher he was, just by studying and deepening the theme of knowledge and certainty, he discovers that there is not only rational reason (raison) as the rationalism of wanted time, but human cognitive capacity is originally intelligence (intelligence), which always lives in an original pre-logical link (confiance/croyance) with reality. This is why he defends theological faith (foi) as a cognitive capacity not comparable to the rationality of rationalism: the Christian faith in God is a vital relationship, not a neutral rational demonstration.*

Keywords: *Bautain, Fideism, Traditionalism, Knowledge, Faith.*