

## **Fede e ragione nell'orizzonte della metafisica della carità**

di Giuseppe Lorizio

Testo pubblicato: “Fede e ragione nell’orizzonte della metafisica della carità”, in P.CODA – C. HENNECKE (edd.), *La fede. Evento e promessa*, Città Nuova, Roma 2000, 105-127.

L’incipit dell’enciclica *Fides et ratio*, con la metafora delle due ali che conducono l’uomo alla contemplazione del vero<sup>1</sup>, suggerisce un approccio al rapporto fede/ragione che, mentre esclude ogni riduzionismo ed inclusivismo, propugna l’ideale di una collaborazione armonica fra queste due imprescindibili dimensioni dell’esistenza. Sicché il rapporto fra di loro si costituisce a partire da una situazione di autentica e reciproca alterità e di irriducibile identità. La fede è altra cosa rispetto al ragionare e la ragione (meglio forse sarebbe parlare delle diverse forme di razionalità) si costituisce come realtà altra rispetto al credere. Per il cristiano il salto nella fede (e la sequela che esso comporta) risulta comunque necessario ed ineludibile, in quanto il credere non si pone al termine di un percorso razionale come suo compimento o esito scontato o realizzazione ultima. E d’altra parte il cammino della ragione filosofica esige una cesura rispetto alle credenze e quindi il rischio di un “abbandono” o “distacco”, che richiede la matura consapevolezza da parte di chi osa filosofare di mettere costantemente in gioco le proprie credenze e certezze.

Così, mentre il salto della ragione verso la fede trova i suoi paradigmi rappresentativi nelle figure del cristianesimo radicale per esempio di un Pascal o di un Kierkegaard o nella teologia dialettica barthiana, quello della fede verso la ragione può rinvenire degli agganci preziosi nei testi suggestivi e programmatici ad esempio della mistica renana o degli inizi (e dell’inizio) dell’ultima filosofia schellinghiana. Attraverso brevi richiami a queste figure ci proponiamo di mostrare le caratteristiche e gli esiti dei due percorsi, nella prospettiva dell’alterità radicale tra fede e ragione, onde additare la prospettiva agapica come possibile e congrua dimensione costitutiva di una relazione armonica, che, nulla togliendo alla legittima autonomia degli ambiti, li valorizzi in una prospettiva di fecondo reciproco incontro.

---

<sup>1</sup> “La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s’innalza verso la contemplazione della verità. E Dio ad aver posto nel cuore dell’uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere Lui perché, conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso (cfr *Es* 33, 18; *Sal* 27 [26], 8-9; 63 [62], 2-3; *Gv* 14, 8; *I Gv* 3, 2)”.

## 1.L'alterità della fede rispetto alla ragione ovvero il salto dalla ragione alla fede

L'accusa di fideismo irrazionalistico che la manualistica cattolica o il comune sentire spesso rivolgono agli autori che hanno teorizzato (peraltro non senza averlo vissuto sulla loro pelle) il salto dalla ragione verso la fede, oltre che un luogo comune da cui prendere le distanze, può di fatto costituire un alibi che finisce col favorire la deriva razionalistica e la sua espressione più pernicioso individuabile in quel "razionalismo teologico", che spesso veste la maschera della speculazione interna al credere. Il "radicalismo cristiano" mentre da un lato non teme la "professione dei contrari", d'altra parte riconosce le proprie radici nel "paradosso" caratterizzante la modalità stessa di proporsi e di essere del protocristianesimo. E a questo proposito, prima di chiamare in causa i pensatori cristiani della modernità incipiente (Blaise Pascal) e della modernità compiuta (Søren Kierkegaard), sarà opportuno un riferimento non del tutto peregrino ad un passaggio della *Lettera a Diogneto*, nel quale l'esistenza cristiana viene appunto descritta nei termini della paradossalità radicale, e dove compare il termine stesso come capace di designare l'autenticità e la specificità di tale esperienza, anche in rapporto al pensiero filosofico e alle sue conquiste:

"I cristiani non si distinguono dagli altri uomini né per territorio, né per lingua, né per costumi. Non abitano città proprie, né usano un gergo particolare, né conducono uno speciale genere di vita. *La loro dottrina non è la scoperta del pensiero e della ricerca di qualche genio umano, né aderiscono a correnti filosofiche, come fanno gli altri.* Ma, pur vivendo in città greche o barbare - come a ciascuno è toccato - e uniformandosi alle abitudini del luogo nel vestito, nel vitto e in tutto il resto, danno l'esempio di una vita sociale mirabile, o meglio - come dicono tutti - *paradossale*. Abitano nella propria patria, ma come pellegrini; partecipano vita pubblica come cittadini, ma da tutto sono staccati come stranieri; ogni nazione è la loro patria, e ogni patria è una nazione straniera. Si sposano come tutti e generano figlioli, ma non espongono i loro nati. Hanno in comune la mensa, ma non il letto. Vivono nella carne, ma non secondo la carne. Dimorano sulla terra, ma sono cittadini del cielo. Obbediscono alle leggi vigenti, ma con la loro vita superano le leggi. Amano tutti, e da tutti sono perseguitati. Non sono conosciuti e sono condannati. Vengono uccisi, ma essi ne attingono la vita. Sono poveri e arricchiscono molti; sono privi di tutto, e in tutto abbondano. Sono disprezzati, e nel disprezzo trovano gloria. Vengono bestemmati, e proclamati giusti; oltraggiati, e benedicono; ingiuriati, e trattano tutti con riverenza. Fanno del bene, e vengono condannati a morte; ma, condannati, gioiscono come se si donasse loro la vita. Gli ebrei li combattono come nemici, e i greci li perseguitano; ma chi li odia non se ne sa spiegare il perché"<sup>2</sup>.

Il richiamo ad una riscoperta non meramente di facciata di questa paradossalità, agli albori dell'epoca moderna e con la coscienza della sua fine, ha portato Blaise Pascal ad indicare la necessità della "professione dei contrari"<sup>3</sup> come divisa di un cristianesimo scevro di compromessi e arzigogolate mediazioni e a un tempo fedele alle sue origini e capace di interpellare e scuotere le coscienze. E il compito – annota Pascal nel frammento in questione – è tanto più urgente quando ci si trova a vivere in epoche e situazioni, in

---

<sup>2</sup> *Discorso a Diogneto*, in *I Padri apostolici*, trad., introd. e note di G. CORTI, Città Nuova, Roma 1971<sup>3</sup>, 364-365 (sottolineature mie).

<sup>3</sup> Il contesto del frammento è quello delle annose dispute fra gesuiti e giansenisti e qui, ancora una volta paradossalmente, troviamo che l'Autore delle *Provinciali* apprezza l'atteggiamento dei primi piuttosto che quello dei secondi, a nostro avviso perché, come è detto nelle stesse *Provinciali*, all'interno della Compagnia di Gesù del tempo non si registra solo la presenza di esponenti della morale casistica e lassista, bensì anche di maestri di una spiritualità rigorosa e severa. Ci sembra questa la spiegazione più plausibile di questo apprezzamento una volta scartata la tesi di Journet, sulla base delle osservazioni di Serini, che anche Bausola sembra accettare, ma senza proporre alcuna alternativa ermeneutica. Ed ecco il testo del frammento: "Se mai c'è un tempo in cui si deve far professione dei due contrari, è quello in cui si accusa di ometterne uno. Dunque i Gesuiti e i giansenisti hanno torto a celarli; ma i giansenisti di più, perché i Gesuiti hanno fatto professione dei due in modo migliore" (B. PASCAL, *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, a cura di A. BAUSOLA, Rusconi, Milano 1978, 738 [fr. 790 Chevalier = 865 Brunshvicg]. Per l'interpretazione cf *ib.* 738, n. 49).

cui “si accusa di ometterne uno”, dando atto ai gesuiti di aver meglio dei giansenisti saputo tener fede a tale professione. Una suggestiva pagina del compianto don Italo Mancini, dove la professione dei contrari si coniuga con la necessità di esprimere e vivere il “tragico” proprio dell’appartenenza cristiana, costituisce a mio avviso il miglior commento all’imperativo di Pascal:

“E quello cristiano [= il compito], oggi, lo indicherei nel segno della coscienza tragica con quanto di indicativo teologico e di imperativo pratico esso comporta: ossia la pascaliana logica di far professione dei due contrari, dove paradossalmente Dio è tutto e toglie valore alle cose, quando vengono comparate, nel tessersi e ritessersi della tela, alla riva eterna dell’essere; e, per la misteriosa assenza di questa presenza, onde Gesù, il primogenito esemplare di tutti i fratelli, è detto «in agonia fino alla fine del mondo», anche il mondo risulta u tutto, sì che Pascal, che pur aveva avuto al notte di gioia e di fuoco, consumerà gli ultimi anni della sua vita nel progettare carrozze meglio viabili per Parigi, farà ricerche sulla cicloide, e dichiarerà la geometrica «il più bel mestiere del mondo», e non come, sedotta da una certa mistificazione, dirà la sorella Madame Périer nella nota biografia, per distrarsi dal dolore dei denti, ma perché in tal modo attuava lo statuto della coscienza tragica, fissato da Lukàcs con questi due asserti per sé contraddittori (e vivere nella contraddizione, non logica, ma quella tra i tempi, tipica del cristiano, crea lo stile pensoso, tollerante, e non quello di chi trionfa e fugge da ogni agonia): per la coscienza tragica «il miracolo solo è reale»; e anche in forza di intendere il soprannaturale come il vero «impossibile» per la vita naturale, e quindi come «puro inizio», «creazione» e «miracolo», la vita tragica è la più esclusivamente mondana di tutte le esistenze»<sup>4</sup>.

E il senso del tragico cristiano e la sua coscienza si nutrono certamente di tutta la gravidanza esistenziale e metafisica che una vicenda come quella della scoperta del vuoto, col corrispettivo superamento dell’*horror vacui*<sup>5</sup>, comporta, accanto all’angoscia per il “silenzio eterno degli spazi infiniti”<sup>6</sup> che la rivoluzione copernicana certamente alimenta, con la brutale emarginazione dell’uomo e del suo mondo dal centro dell’universo ad un angolo sperduto dello stesso, in una dimensione di gettatezza<sup>7</sup> che il genio di Pascal ha intravisto ben prima e ben oltre come condizione dell’esistenza le filosofie del Novecento.

Il rapporto di alterità della ragione rispetto alla fede riproduce così in sostanza il rapporto di alterità radicale fra il mondo e Dio, la natura e la grazia, il storia e l’*eschaton*, per cui il credere, pur portando a compimento il conoscere, richiede il sacrificio dell’intelletto la sua *kenosi* e la sua crocifissione<sup>8</sup>, in termini sempre pascaliani il rischio della scommessa, con la relativa critica alle ontoteologie di sempre e alla loro pretesa di raggiungere il Dio di Gesù Cristo. Ed è proprio la mediazione cristologica e la sua unicità e universalità che determina la necessità del salto della ragione verso la fede, in una prospettiva secondo la quale “le prove metafisiche di Dio sono così lontane dal modo di ragionare dell’uomo e così complicate, che colpiscono poco; e quand’anche servissero ad alcuni, servirebbero solo per il momento in cui essi riescono a cogliere tale dimostrazione; ma un’ora dopo temeranno di essersi sbagliati. *Quod curiositate cognoverunt*

<sup>4</sup> I. MANCINI, “Radicalismo cristiano”, in G. MOSCI (ed.), *Agonie del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1977, 22-23.

<sup>5</sup> Per la disputa sul vuoto cf i materiali presenti in B. PASCAL, *op. cit.*, 229-277.

<sup>6</sup> *Ib.*, 436 (fr. 91 Chevalier = 206 Brunschvicg).

<sup>7</sup> “La nostra anima è gettata nel corpo, dove essa trova numero, tempo, dimensioni. Essa vi ragiona sopra e chiama tutto questo natura, necessità, e non può credere ad altra cosa” (*ib.*, 572 [fr. 451 Chevalier = 233 Brunschvicg]).

<sup>8</sup> “La fede è differente dalla dimostrazione: l’una è umana, l’altra è un dono di Dio. *Justus ex fide vivit*: di quella fede che Dio stesso pone nel cuore, di cui la prova è spesso lo strumento, *fides ex auditu*, ma questa fede è nel cuore e fa dire non *scio*, ma *credo*” (*ib.*, 584 [fr. 471 Chevalier = 248 Brunschvicg]). “La fede è un dono di Dio. Non crediate che diciamo che è un dono del ragionamento” (*ib.*, 588 [fr. 480 Chevalier = 279 Brunschvicg]). “È il cuore che sente Dio e non la ragione. Ecco che cos’è la fede: Dio sensibile al cuore, non alla ragione” (*ib.*, 588 [fr. 481 Chevalier = 278 Brunschvicg]).

*superbia amiserunt*. Questo è ciò che produce la conoscenza intorno a Dio ottenuta senza Gesù Cristo: comunicare, senza mediatore, con il Dio che si è conosciuto senza mediatore. All'opposto, quelli che hanno conosciuto Dio per mezzo di un mediatore, riconoscono la loro miseria"<sup>9</sup>.

Il frammento cosiddetto del "pari", che porta il titolo "Infinito-nulla"<sup>10</sup>, con tutte le difficoltà esegetiche ed ermeneutiche che lo accompagnano, ma soprattutto con l'andirivieni appunto paradossale fra il riconoscimento di una qualche possibilità della ragione e il suo scacco radicale in ordine alla conoscenza non certo di un assoluto trascendente non meglio identificato, ma del Dio di Abramo di Isacco e di Giacobbe che è il Dio di Gesù Cristo, protagonista della notte di fuoco consegnata nelle pagine del memoriale, questo frammento è certamente il luogo più emblematico in cui pascalianamente si esprime il salto della ragione verso la fede, nei termini, come è noto, della scommessa. Una scommessa certo ragionevole, visto che si ha da guadagnare tutto e non perdere nulla, ma che tuttavia richiede comunque il rischio della scelta ed il coinvolgimento accanto alle facoltà conoscitive di dimensioni non meno fondamentali dell'esistenza umana come la volontà libera e l'affettività. Ed è appunto questo salto l'unico autentico modo di ritrovare un senso alla gettatezza dell'esistenza da cui il frammento prende le mosse. E che tutto ciò nulla ha a che fare con posizioni di irrazionalismo fideistico, basterebbe a mostrarlo il rimando a due brevi frammenti programmatici di quell'apologia del cristianesimo nella modernità nascente che Pascal aveva in mente di scrivere: "Due eccessi: escludere la ragione, accettare solo la ragione"<sup>11</sup> e "Se si sottopone ogni cosa alla ragione, la nostra religione non avrà nulla di misterioso e di soprannaturale. Se si rifiutano i principi della ragione, la nostra religione sarà assurda e ridicola"<sup>12</sup>.

Senza addentrarci oltre nell'esposizione del pensiero pascaliano ci piace tuttavia notare come, la tematica della professione dei contrari, per il tramite del memoriale, o "talismano" del pensatore francese abbia raggiunto la riflessione contemporanea in un suo ambito particolarmente suggestivo e decisamente significativo quale quello del pensiero russo-ortodosso di questo secolo. L'epilogo del capolavoro di Pavel Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, costituisce un ulteriore possibile luogo paradigmatico in cui si esprime il salto dalla ragione alla fede, allorché vi si legge che le condizioni per la nascita alla fede sono caratterizzate dall'*aut aut*, e ciò in armonia con la libertà in cui l'atto di fede si esprime. "I primo *aut* è la geenna, il secondo è l'eroismo ascetico, *tertium non datur*, ma ambedue hanno la caratteristica di poter convincere"<sup>13</sup>. E più avanti: "Per arrivare alla verità bisogna rinunciare alla propria aseità, uscire da se stessi

---

<sup>9</sup> *Ib.*, 399-400 (fr 5 Chevalier = 543 Brunschvicg).

<sup>10</sup> *Ib.*, 572-578 (fr. 451 Chevalier = 233 Brunschvicg).

<sup>11</sup> *Ib.*, 399 (fr. 3 Chevalier = 253 Brunschvicg).

<sup>12</sup> *Ib.*, 572 [fr. 4 Chevalier = 273 Brunschvicg).

<sup>13</sup> P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1998, 556. La lettura e interpretazione dell'"amuleto" di Pascal alle pp. 638-642. Sul pensiero di questo geniale pensatore russo cf N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore*. Teologia della bellezza e linguaggio della verità, Dehoniane, Bologna s.d. e l'eccellente tesi dottorale di L. ŽÁK, *Verità come ethos*. La teodicea trinitaria di P. A. Florenskij, Città Nuova, Roma 1998. La "professione dei contrari" viene qui espressa colla nozione di "antinomia", che sta a designare la struttura stessa dell'essere e quindi della verità, quindi non solo una sfida o un elemento esteriore: "L'assolutezza della verità viene espressa dal lato formale nel fatto che la verità *anticipatamente* sottintende e accetta la propria negazione e

e questo ci è decisamente impossibile perché siamo carne. E allora come aggrapparsi alla colonna della verità? Sappiamo soltanto che *tra le crepe del raziocinio umano si intravede l'azzurro dell'Eternità*; è inattingibile, ma è così. Sappiamo anche che «il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe e non il Dio dei filosofi» e dei dotti viene a noi, viene al nostro letto, ci prende per mano e ci guida in una maniera che non avremmo mai potuto prevedere. «Agli uomini questo è impossibile, ma tutto è possibile a Dio»<sup>14</sup>.

La figura di Abramo e la provocazione dell'*aut aut* ci rimandano al pensatore del paradosso per eccellenza, padre della filosofia dell'esistenza e insuperato antagonista del possente tentativo hegeliano di conciliazione tra sapere e credere: Søren Kierkegaard<sup>15</sup>. Attraverso le sue pagine cogliamo la dimensione cristocentrica fondamentale di un rapporto ragione/fede tale da costituirsi nei termini del salto su un abisso di distanza altrimenti incolmabile fra sponde totalmente altre e che si fronteggiano paurosamente interpellando l'esistenza credente e la sua angoscia mortale. Ancora una volta la discontinuità è la cifra di una trascendenza tanto assoluta quanto esigente, da cui è bandito ogni compromesso. E ancora una volta è la soggettività credente dell'individuo il luogo in cui si compie la decisione e si valica l'abisso dell'alterità tra ragione e fede. L'orrendo fossato di Lessing<sup>16</sup>, da cui stranamente il teologo danese è affascinato, svolge all'interno di questa riflessione un ruolo catalizzatore, rendendo l'appello ancor più pressante e la risposta, sempre più rischiosa e al tempo stesso gratificante. Le stesse categorie del tempo e dello spazio subiscono nell'urto che il salto della fede produce una profonda trasformazione, laddove la contemporaneità col Cristo diventa la condizione per un rapporto davvero salvifico col Signore della natura e della storia. Così la "dialettica" degli stadi della vita non conosce soluzione di continuità, né *Aufhebung* invero o realizzante. La distanza abissale fra l'Eterno e il tempo, la Grazia e la natura, l'Eschaton e la storia trova una sua espressione plastica e metaforica nell'abisso che separa Abramo da don Giovanni, dove la figura etica lungi dall'assolvere un ruolo di mediazione vale anch'essa a mostrare l'inconsistenza di una salvezza senza salvatore o sei tentativi di autosalvazione che l'uomo di volta in volta produce e che gli procurano soltanto più profonde e radicali alienazioni. E il senso del tragico si colora qui di denuncia appassionata verso una cristianità che ha abbandonato il cristianesimo e una Chiesa che ha offuscato il messaggio imborghesendolo e razionalizzandolo senza ritegno alcuno. La razionalizzazione della fede diventa così uno dei modi attraverso cui si esprime il cristianesimo borghese, asservito ormai alle istanze del potere e del sapere che la modernità ha prodotto. Né il ricorso alla "contemporaneità" come dimensione essenziale della fede deve

---

risponde ai dubbi sulla propria veridicità *accogliendo* questo dubbio in se stessa e addirittura nel suo limite. La verità è tale proprio perché non teme contestazioni, non le teme perché essa stessa dice contro di sé più di quello che può dire qualsiasi negazione e combina questa autonegazione con l'affermazione. *La verità è contraddizione* per il raziocinio, contraddizione che diventa evidente appena la verità riceve una formulazione verbale. [...] Tesi e antitesi costituiscono *insieme* l'espressione della verità; in altre parole la verità è *antinomica* e non può non essere tale" (P. FLORENSKIJ, *op. cit.*, 195). Per una esplicitazione teoretica del carattere antinomico della verità cf *ib.*, 196-200, per una esposizione storica el senso del termine "antinomia" cf *ib.*, 200-211 e l'"Appendice XII", *ib.*, 642-644.

<sup>14</sup> P. FLORENSKIJ, *op. cit.*, 556-557.

<sup>15</sup> Sulla possibilità del rapporto fra il "paradosso" kierkegaardiano e l'"antinomia" del pensatore russo, con riferimento anche a Pascal cf N. VALENTINI, *op. cit.*, 111-113.

<sup>16</sup> Cf A. RIZZACASA, *Il tema di Lessing*. È possibile provare una verità eterna a partire da un fatto storico?, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996 e sul Cristo kierkegaardiano cf P. NEPI (ed.), *L'"Esercizio del cristianesimo" di Kierkegaard e il Cristo dei filosofi*, Paravia, Torino 1992.

ingenerare l'equivoco circa le possibilità del sapere storico di attingere il mistero, e ciò con buona pace dei propugnatori dell'ermeneutica teologica: "Le *Briciole*, con guanti e alati sarcasmi, vanno in guerra contro l'*homo historicus-philosophicus* di Hegel, prima ancora che si muovano le serrate argomentazioni e la pioggia di frecce del *Post-scriptum*. La storia trasmette, certo, ma «il sapere annienta Cristo», compie un «lavoro da sanguisuga». Kierkegaard ha ragione di diffidare; aveva sotto gli occhi l'esempio nefasto e deleterio della scienza storica, in particolare l'opera di David Friedrich Strauss, contro cui osserva che è la storia con la sua distanza a favorire la fioritura e l'interpretazione mitica. La «cosa» dunque è oggetto di fede e non di conoscenza; la conoscenza storica è l'opera del sospetto. La storia non fornisce che l'occasione. Sicché non abbiamo bisogno di particolari biografici; trattandosi della fede, la cui assurdità assorbe ogni minimo dettaglio, un dato storico ridotto è ampiamente sufficiente, il semplice fatto di quest'uomo disprezzato: «Noi abbiamo creduto che in tale anno il Dio si è mostrato nell'umile forma di un servitore, è vissuto e ha insegnato tra noi, ed è morto». Trasmettendo questi fatti diversi, questo «nota bene» della storia universale, la generazione contemporanea ha compiuto il suo dovere, ha fatto il necessario»<sup>17</sup>.

La fede, come atto meta-storico, svincolato e libero sia dagli artifici della ragione speculativa come dalle erudizioni storiche e storiografiche, e solo essa consente la contemporaneità col paradosso che è Cristo stesso. Ma appunto in quanto soprannaturale e metastorico l'atto di fede richiede un vero e proprio salto nel buio un vero e proprio sacrificio dell'intelletto e della ragione. Non possiamo fare a meno di riportare una suggestiva pagina de *La scuola di cristianesimo*, dove alla necessità della autentica fede in Cristo si accompagna la denuncia del cristianesimo borghese e saccente:

*“Si è diventati sapienti sulla persona di Cristo in maniera illecita, giacché nei suoi riguardi è lecito solo diventar credenti [...]. Ci si è impadroniti della dottrina di Cristo, la si è stornata, raschiata, svisata, facendo lui stesso garante della verità, quell'uomo la cui vita, pensate, ha avuto tali conseguenze nella storia. In tal modo tutto diviene facile quanto bere un bicchier d'acqua, com'è naturale, perché così il cristianesimo è diventato paganesimo. Una domenica dopo l'altra si fa la litania delle magnifiche e inapprezzabili verità del cristianesimo, delle sue dolci consolazioni, ma ben ci si accorge che Cristo visse diciotto secoli fa. Il segno di scandalo e l'oggetto di fede è diventato il più fantastico di tutti gli esseri favolosi, una specie di eroe divino. Non si sa di che ci si debba scandalizzare, e ancor meno si sa che cosa si deve adorare. [...]. La cristianità ha destituito il cristianesimo senza rendersene pienamente conto; quindi bisogna, se bisogna fare qualcosa, bisogna tentare di introdurre nuovamente il cristianesimo nella cristianità”*<sup>18</sup>.

L'eco del pensatore di Copenaghen raggiunge il nostro secolo non solo per il tramite di quella sorta di secolarizzazione di alcuni contenuti centrali della sua riflessione nella filosofia dell'esistenza, bensì anche nella lezione ancora viva e seducente di teologi del calibro di Karl Barth e di Dietrich Bonhoeffer, ai quali la stessa teologia cattolica del Novecento non potrà mai essere abbastanza grata, per aver rivendicato con forza l'alterità del totalmente altro e la libertà assoluta della fede in Lui e al tempo stesso aver richiamato appassionatamente le esigenze della “grazia a caro prezzo”. Le pagine del *Römerbrief* sulla fede come miracolo e come inizio esprimo in termini inequivocabili la necessità del salto<sup>19</sup>, mentre la cristologia

---

<sup>17</sup> X. TILLIETTE, *Filosofi davanti a Cristo*, Queriniana, Brescia 1991<sup>2</sup>, 209.

<sup>18</sup> S. KIERKEGAARD, *Scuola di cristianesimo*, a cura di R. CANTONI, New Compton, Roma 1977, 60-61 (“La disgrazia della cristianità”).

<sup>19</sup> “Dio è sempre, per l'uomo, trascendente, nuovo, lontano, straniero, supremo; non è mai nel suo dominio, non è mai in suo possesso; chi dice Dio, dice sempre *miracolo*. È vero che Dio sta come un aut-aut davanti all'anima dell'uomo: vi è

bonhoefferiana del 1933 risulta fortemente impregnata dalla “categoria” kierkegaardiana del paradosso e dell’*incognito*<sup>20</sup>. Siamo in entrambi i casi, naturalmente, sotto l’insegna di Lutero e all’ombra del suo stemma, così ben descritto e interpretato da Karl Löwith<sup>21</sup>. Del resto il credere può costituirsi autenticamente come *inizio* e *miracolo* e quindi in tutta la sua valenza salvifica solo quando spicca il salto dell’alterità rispetto alla ragione, affermando con coraggio la propria libertà e autonomia.

## 2. L’alterità della ragione rispetto alla fede ovvero il salto dalla fede alla conoscenza

Il salto della fede verso la ragione comporta un approccio di più ardua comprensione per il credente, che, se intende esercitare autenticamente la *ratio philosophica*, è chiamato a disporsi a compiere un passaggio ben più rischioso e ardito, che gli consenta di affrontare con adeguata libertà in cammino del pensiero speculativo e percorrerne in forma non mascherata (il *larvatus prodeo* non può essere la sua divisa) le tappe. Se ben compreso e attuato questo atteggiamento, mentre da un lato risponde all’esigenza kenotica di “gestire le categorie dello svuotamento e dell’abbandono”<sup>22</sup>, costituisce d’altra parte la migliore risposta *in actu exercito* alla provocazione heideggeriana secondo cui il cristiano che filosofa bara, perché finge di cercare ciò che ha già trovato<sup>23</sup>.

Eppure è la fede stessa nel Dio crocifisso ad esigere questa kenosi, dove la capacità di perdere la propria vita riguarda anche la propria appartenenza pacificamente abitata come luogo in cui il possesso della certezza prevarica la ricerca della verità. La mistica renana, in quello che forse si può considerare il suo rappresentante più impegnato nella speculazione, maestro Eckhart, aveva ben compreso questa necessità,

---

dunque nei riguardi di Dio uno scegliere o respingere umano, un affermare o negare, un destarsi o dormire, un conoscere o disconoscere. Ma è possibile, verosimile, visibile, concepibile, sempre soltanto il respingere, negare, perdere dormendo, il disconoscere Dio, il non-vedere l’invisibile, il non concepire l’inconcepibile, come è certo che l’uomo non ha alcun organo per il miracolo, come è certo che ogni sperimentare e conoscere umano cessa appunto dove esso – in Dio – comincia. Nella misura in cui, da parte dell’uomo, si perviene a una affermazione e conoscenza di Dio, nella misura in cui la vita spirituale viene orientata verso Dio, viene determinata da Dio, assume la forma della fede, si compie l’impossibile, il miracolo, il paradosso” (K. BARTH, *L’Epistola ai Romani*, a cura di G. MIEGGE, Feltrinelli, Milano 1974, 96).

<sup>20</sup> Cf D. BONHOEFFER, *Atto ed essere*. Filosofia trascendentale e ontologia nella teologia sistematica, Queriniana, Brescia 1993. Su questa riflessione cristologica cf A. GALLAS, “Una cristologia a partire dalla «presenza» di Gesù Cristo. Le lezioni di D. Bonhoeffer del 1933, in *Cristianesimo nella storia* 1 (1980) 459-493. Sul rapporto con la teologia dialettica e sul suo superamento cf I. MANCINI, *Novecento teologico*, Vallecchi, Firenze 1977, 327-338.

<sup>21</sup> Cf K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche*. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX, Einaudi, Torino 1981<sup>5</sup>, 43-44: “Il significato luterano di rosa e croce”.

<sup>22</sup> “Una [...] attitudine di fondo che la cultura cristiana deve gestire per creare una nuova sensibilità verso l’inedito, che sta nelle promesse a noi date, discende da questa coscienza del male e dell’entropia che hanno la natura del polipo [...]. Sorge così l’utilizzazione di due categorie convergenti che, nate sul suolo della mistica classica, hanno avuto e possono avere decisive ripercussioni in campo morale e soprattutto politico. Intendo fare riferimento alle categorie di «svuotamento» e di «abbandono». E più avanti, precisa che si tratta di realizzare “un essere nella povertà che, seppur emerge nella prospettiva della virtù, intende realizzarsi oggettivamente come povertà effettiva; quell’essere radicalmente poveri di fronte al mondano che non solo rende più liberi, ma conferisce alle nostre parole un’intenzionalità che nessuna opulenza espressiva o languore sentimentale riesce a sostituire” (I. MANCINI, “Cultura cristiana: specificità e senso”, in AA. VV., *Cristianesimo e cultura*. Atti del XLVI corso di aggiornamento culturale dell’università cattolica. Loreto 21-26 settembre 1975, Vita e pensiero, Milano 1975, 46-47).

esprimendola nei termini del “distacco” e della “povertà” radicale, dove l’uomo è chiamato ad abbandonare tutto e tutti, persino il dio, per poter assurgere alla vera unione con Dio. Il breve trattato sul distacco<sup>24</sup> costituisce senz’altro la chiave ermeneutica del famoso sermone *Beati pauperes*<sup>25</sup>, ma entrambi questi testi ricevono ulteriore luce dalla meditazione del sermone sulle tre morti dello spirito<sup>26</sup>.

Nella prima di queste morti comporta per l’anima la rinuncia a ciò che è, al mondo intero e a Dio stesso, con questa prima uscita, si realizza il “disegno ben fermo di Dio” che consiste nell’“annientarsi lui stesso nell’anima, perché l’anima si perda essa stessa”. In questa duplice perdita, nella quale Dio viene liberato dall’anima e l’anima da Dio, il destino dell’anima si realizza nell’abbandonare Dio a se stesso. Nella sua seconda morte, lo spirito è chiamato a “perdere il Figlio”, ossia “perdersi nel suo archetipo eterno”, ponendosi al di là di ogni relazione sia pure quella dell’immagine e della somiglianza con Dio. «Nel nulla dell’unione, l’anima non conosce più il Verbo come modello di tutte le cose, come suo proprio modello, né come immagine di Dio. La visione speculare non può realizzarsi se non sopprimendo la visione di Dio. È per questo che la seconda morte dello spirito è seguita da una terza morte nella quale l’anima perde persino “la natura divina primitiva che si manifesta nel Padre come operativa”». Qui si tratta della morte e della sepoltura nella *Gottheit*, in quella “Deità”<sup>27</sup> che si pone al di sopra e oltre ogni determinazione, come “oceano senza fondo” nel quale l’anima lascia Dio per Dio e non ha più Dio, avendo trasceso ogni pensiero. Attraverso la concezione eckhartiana della *Gottheit* incrociamo uno dei temi probabilmente più fecondi della metafisica della carità, che, se autenticamente intesa, esige di pensare Dio non senza l’essere, ma certamente oltre l’essere. Prendendo spunto dal *Libro dei XXIV filosofi*<sup>28</sup>, nel sermone *Quasi stella matutina*, ed interrogandosi sul rapporto fra Dio e l’essere, il maestro renano scrive: “Ogni cosa opera nel suo essere: nessuna può operare al di là del suo essere. Il fuoco non può operare se non nel legno. Dio opera al di sopra dell’essere nell’immensità in cui può muoversi: egli opera nel non essere; ancora prima che l’essere fosse.,

---

<sup>23</sup> Cf M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1979, 18-19.

<sup>24</sup> In MAESTRO ECKHART, *Trattati e prediche*, a cura di G. FAGGIN, Rusconi, Milano 1982, 171-184. Sul pensiero eckhartiano cf R. OTTO, *Mistica orientale, mistica occidentale*. Interpretazione a confronto, Marietti, Casale Monferrato 1985 e A. DE LIBERA, *Introduzione alla mistica renana*. Da Alberto Magno a Meister Eckhart, Jaca book, Milano 1998.

<sup>25</sup> Il testo del sermone in MAESTRO ECKHART, *Trattati e prediche*, cit., 365-372.

<sup>26</sup> Abbiamo una versione in tedesco moderno di questo sermone in F. SCHULTZE-MAIZIER, *Meister Eckharts Predigten und Traktate*, Leipzig 1927, 1938<sup>3</sup>.

<sup>27</sup> A proposito di questo tema cf G. FAGGIN, “introduzione” a MAESTRO ECKHART, *Trattati e prediche*, cit., 14-19. Questa idea di una realtà abissale, che si pone oltre ogni determinazione anche divina e che quindi costituisce una sorta di grembo di tutto, anche di Dio, e che troverà sviluppo nel pensiero schellinghiano, ha origini gnostiche. Ireneo nella sua opera più famosa, infatti scrive: “[gli gnostici] falsificando i detti del Signore e diventando, così, cattivi interpreti di ciò che è stato detto bene, rovinano molti, allontanandoli, con il pretesto di una conoscenza da colui che ha formato e ordinato questo universo, come se potessero mostrare qualcosa di più alto e di più grande del Dio che ha fatto il cielo e la terra e tutto ciò che contengono essi” (IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, a cura di E. BELLINI e G. MASCHIO) Jaca book, Milano 1997<sup>2</sup>, 49); e, più avanti a proposito del sistema di Tolomeo: “Dicono che nelle altezze invisibili e innominabili c’è un Eone perfetto preesistente: lo chiamano Preprincipio e Prepadre e Abisso. Era incomprendibile e invisibile, eterno e ingenerato e stava in grande tranquillità e solitudine nei tempi infiniti. Stava insieme con lui anche il Pensiero, che chiamano anche Grazia e Silenzio” (*ib.*, 51). Per quanto concerne gli sviluppi schellinghiani di questa concezione gnostica e mistica basterà rimandare alle sezioni della *Philosophie der Offenbarung* relative all’Uno e allo Spirito perfetto: cf F. W. J. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione*, con testo tedesco a fronte, a cura di A. BAUSOLA, Rusconi, Milano 1997, 372-437 ( si tratta delle lezioni XI e XII).

<sup>28</sup> Cf *Il libro dei XXIV filosofi*, a cura di P. NECCHI, il melangolo, Genova 1996.

Dio operò; Dio creò l'essere quando l'essere non era. Alcuni maestri piuttosto rozzi dicono che Dio è un essere puro; egli è così elevato al di sopra dell'essere quanto l'angelo più alto è al di sopra di una mosca. Sarei in errore se chiamassi Dio un essere, come se dicessi pallido o nero il sole. Dio non è né questo né quello. Dice un maestro: Chi crede di aver conosciuto Dio, conoscerebbe qualche altra cosa, ma non conoscerebbe Dio. Ma quando ho detto che Dio non è un essere, non per questo gli ho contestato l'essere, gliel'ho nobilitato. Se mescolo il rame con l'oro, esso vi è presente, ma in una maniera più elevata, che in se stesso. Sant'Agostino dice: «Dio è saggio senza saggezza, buono senza bontà, potente senza potenza»<sup>29</sup>. L'arduo tentativo di cogliere l'unità al di là di ogni distinzione non è immune dalla tentazione di una sorta di nihilismo gnostico, che in una delle sue espressioni più mature giungerà all'affermazione dell'identità fra "il puro essere e il puro nulla"<sup>30</sup>, ma le espressioni più ardite di maestro Eckhart suggeriscono la possibilità di un superamento del nihilismo in una prospettiva agapico-kenotica, in cui la ragione credente non si limita alla contrapposizione critica, ma tenta di penetrare le ragioni e carpire le istanze anche di quei fenomeni apparentemente più distanti e nemici della fede cristiana.

L'atteggiamento agapico-kenotico dell'uomo dovrà esercitare la virtù somma del "distacco", per poter percepire e sperimentare il vertice della unione tra quello che Eckhart chiama il "fondo dell'anima"<sup>31</sup> e la *Gottheit*, che si può considerare il "fondo di Dio", o l'abisso senza fondo della più completa e totale unità. Scrive il maestro: "io lodo il distacco più di ogni amore. Anzitutto perché la cosa migliore che è nell'amore è che esso mi costringe ad amare Dio, mentre il distacco costringe Dio ad amare me.. Ora, è molto più nobile che io costringa Dio a venire a me che non costringere me stesso ad andare a lui; poiché Dio può penetrare in me e unirsi a me più intimamente che non possa io unirmi con Dio"<sup>32</sup>. E più avanti, sempre declinando il tema neoplatonico secondo cui "devono essi [gli dei] venire a me, non io a loro", aggiunge: "E tu devi sapere come cosa vera, quando lo spirito libero si trova in un giusto distacco, costringe Dio a venire al suo essere; se potesse restare senza forma e senza alcun accidente, prenderebbe in sé l'essere stesso di Dio. Ora Dio non può dare ciò a nessuno se non a se stesso: perciò Dio non può far nulla di più per lo spirito distaccato che dare a lui se stesso. E l'uomo che sta in questo totale distacco è così rapito nell'eternità che nulla di transeunte può commuoverlo, a nulla di corporeo egli è più sensibile, ed egli è detto morto al mondo poiché non trova più gusto in ciò che è terrestre. È ciò che pensava Paolo quando disse: «Io vivo, e tuttavia non

---

<sup>29</sup> MAESTRO ECKHART, *Trattati e prediche*, cit., 224.

<sup>30</sup> "C. DIVENIRE .I. Unità di essere e nulla. Il puro essere e il puro nulla son dunque lo stesso. Il vero non è né l'essere né il nulla, ma che l'essere, non passa, - ma è passato, nel nulla, e il nulla nell'essere. In pari tempo però il vero non è la loro indifferenza, la loro indistinzione, ma è anzi ch'essi non son Io stesso, ch'essi sono assolutamente diversi, ma insieme anche inseparati e inseparabili, e che immediatamente ciascuno di essi sparisce nel suo opposto. La verità dell'essere e del nulla è pertanto questo movimento consistente nell'immediato sparire dell'uno di essi nell'altro: il divenire; movimento in cui l'essere e il nulla son differenti, ma di una differenza, che si è in pari tempo immediatamente risolta" [G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, Laterza, Bari, 1981, I, 71].

<sup>31</sup> "La dottrina del «fondo dell'anima» è forse la più discussa del pensiero eckhartiano ed è anche uno dei principali capi d'accusa nei processi di Colonia e di Avignone [...]. L'Eckhart chiama con vari nomi questo fondo o essenza spirituale, che rende l'anima una con Dio: *domus Dei*, *abditum animae*, *anima nuda*, scintilla (*vünke*, *vünkelin*), fortezza eell'anima (*bürgelin der sêle*), fondo dell'anima (*grunt der sêle*), mente (*gemût*), germoglio (*zwic*), rocca dello spirito (*huote des geistes*). In realtà, malgrado i molti nomi, il «fondo dell'anima» è innominabile come la Divinità" (G. FAGGIN, "Il messaggio di Eckhart", in MAESTRO ECKHART, *Il natale dell'anima*, La Locusta, Vicenza s. d., 7).

vivo: Cristo vive in me»<sup>33</sup>. Spogliare il pensiero di Eckhart dai riferimenti cristologici, vera fonte di ispirazione dell'atteggiamento kenotico, ed interpretarlo in senso astrattamente speculativo, comporta una immeritata cattura nihilista con i relativi fraintendimenti che hanno a suo tempo reso sospetto il suo pensiero e rischiano oggi di conferirgli una improbabile attualità all'insegna della cultura dominante e delle sue derive devastanti.

Ed è proprio alla luce di tale riferimento cristologico che va letto e interpretato il sermone *Beati pauperes* dove è chiamata in causa la conoscenza che l'uomo può avere di Dio e della Sua natura. L'*incipit* del sermone non potrebbe essere più eloquente: «La Beatitudine aprì la bocca della sua saggezza e disse «Beati i poveri in spirito poiché di questi è il regno dei cieli». Tutti gli angeli e tutti i santi e tutte le creature devono far silenzio quando parla la saggezza del Padre: poiché tutta la saggezza degli angeli e di tutte le creature è mera follia di fronte alla saggezza insondabile del Padre. Essa ha detto che i poveri sono beati»<sup>34</sup>. Eckhart interpreta radicalmente questa parola del Vangelo imponendo al suo sermone una triplice direzione, in quanto è povero colui che non vuole nulla, colui che non sa nulla e colui che non ha nulla. La prima beatitudine riguarda quindi tutto l'uomo non solo il suo rapporto con le cose e i beni, quindi non può non riguardare anche la ragione e la conoscenza che essa produce:

«Nasce ora la questione in che cosa consista la beatitudine. Alcuni maestri hanno detto che consiste nella conoscenza, altri dicono che consiste nell'amore, altri dicono che consiste nella conoscenza e nell'amore, e costoro parlano un po' meglio. Ma noi diciamo che essa non consiste né nella conoscenza né nell'amore. O meglio: esiste qualcosa da cui fluiscono conoscenza e amore, e ciò non conosce né ama come le altre potenze dell'anima. Chi sa questo sa in che cosa consiste la beatitudine. Ciò non ha né prima né poi e non aspetta che qualcosa gli accada, poiché non può né guadagnare né perdere. Perciò questo «qualcosa» ignora anche che Dio agisce in lui; o meglio, questo «qualcosa» è tale che gode di sé in se stesso secondo il modo di Dio. Diciamo dunque che l'uomo dev'essere libero e sciolto <da Dio> così da non sapere e da non conoscere l'azione di Dio in lui: il questo modo l'uomo può conoscere la povertà»<sup>35</sup>.

Più avanti il tema eckhartiano della nascita di Dio nell'anima viene declinato in termini decisamente arditi e, se si vuole inconsueti, ma non certo privi di fascino e che se si tiene la differenza fra Dio e «Dio» si possono anche interpretare positivamente: «Perciò prego Dio che mi liberi da «Dio», poiché il mio essere essenziale è al di sopra di «Dio» in quanto cogliamo Dio come principio delle creature»<sup>36</sup>. Giungere a questa metaconoscenza, che richiede la kenosi di ogni conoscenza<sup>37</sup>, significa sperimentare l'unità di Dio con lo spirito e – sottolinea Eckhart – «è questa la suprema povertà che si possa trovare. Chi non comprenda questo discorso non se ne rattristi in cuor suo. Finché l'uomo non è simile a questa verità non può comprendere questo discorso, poiché questa è una verità senza velo che è venuta direttamente dal cuore di Dio»<sup>38</sup>. Il maestro renano ha mostrato come per compiere un autentico cammino verso l'unione mistica occorra

---

<sup>32</sup> MAESTRO ECKHART, *Trattatie rpediche*, cit., 172, e n. 3.

<sup>33</sup> *Ib.*, 175.

<sup>34</sup> *Ib.*, 365.

<sup>35</sup> *Ib.*, 368-369.

<sup>36</sup> *Ib.*, 369.

<sup>37</sup> A proposito della conoscenza cf anche il sermone *Nunc scio vere*, *ib.*, 203-207.

<sup>38</sup> *Ib.*, 372.

liberarsi di tutto, e non solo di se stessi e del mondo, ma persino di “Dio”, operando dunque un salto dalla fede (intesa come credenza e insieme di credenze) alla conoscenza autentica della verità assoluta<sup>39</sup>.

Se ora lasciamo il contesto della mistica speculativa per approdare a quello più propriamente filosofico, ci imbattiamo nella necessità di compiere il salto dalla fede alla ragione in modo da poter attingere una conoscenza autenticamente liberata da ogni condizionamento e quindi capace di attingere il vero nella sua forma più pura. L’inizio del filosofare se vuol esercitarsi come un vero e proprio inizio e non come un mero, banale, ricominciamento, dovrà correre il rischio del salto dalla fede alla conoscenza, ancora una volta gestendo le categorie dello svuotamento e dell’abbandono. Un testo programmatico in cui si esprime efficacemente questa esigenza è quello delle *Erlanger Vorträge* di Schelling, dove chi si accinge a filosofare è invitato a sgombrare il campo da ogni rassicurante certezza, compresa quella della fede:

“Ben diversamente stanno invece le cose col soggetto della filosofia. Esso è semplicemente indefinibile. Infatti, in primo luogo, esso è nulla: non che non sia *qualcosa*, il che sarebbe già almeno una definizione negativa; ma neanche che non sia nulla, dato che invece è tutto. [...] Ad esso deve elevarsi chi vuol diventare padrone della scienza completamente libera, generante se stessa. Qui dev’essere abbandonato tutto ciò che è finito, tutto ciò che è ancora un essente; qui deve scomparire l’ultima dipendenza; qui si tratta di abbandonare *tutto*, non solo, come si suol dire, moglie e figliuoli, ma tutto ciò che soltanto è, persino *Dio*, giacché anche Dio, da questo punto di vista, non è che un essente. [...] chi vuole collocarsi nel punto iniziale della filosofia veramente libera deve abbandonare anche Dio. Vale qui il detto: chi vorrà conservarlo lo perderà, e chi lo abbandona lo ritroverà. Colui soltanto è arrivato al fondo di se stesso ed ha conosciuto tutta la profondità della vita, che in un punto ha abbandonato tutto ed è stato abbandonato da tutto, per il quale tutto è sprofondato, e che si è visto solo, di fronte all’infinito: un passo enorme che Platone ha paragonato alla morte. Ciò che secondo Dante sta scritto sulle porte dell’inferno dovrebbe iscriversi, con un senso diverso, anche sull’ingresso della filosofia: «Lasciate ogni speranza o voi che entrate». Chi vuol veramente filosofare deve rinunciare a ogni speranza, a ogni desiderio, a ogni nostalgia; non deve voler nulla né saper nulla, sentirsi del tutto povero e nudo, abbandonare tutto per guadagnare tutto. Difficile è questo passo, difficile è separarsi, per così dire, anche dall’ultima sponda”<sup>40</sup>.

Come i luoghi eckhartiani sopra citati così neppure queste indicazioni di Schelling sono sfuggite alla deriva di interpretazioni in chiave nihilistica, la cui plausibilità risulta direttamente proporzionale all’eliminazione di ogni riferimento e prospettiva cristologici dall’orizzonte della speculazione filosofica e della mistica speculativa<sup>41</sup>. Eppure il carattere penultimo dell’esinanizione, oltre che dai riferimenti neotestamentari non proprio impliciti, risulta chiaro proprio dalla filigrana del Golgotha che domina queste pagine, che ai fini del nostro percorso sono assunte come luoghi paradigmatici in cui si esprime il salto dalla fede alla conoscenza, nella ricerca del puro inizio dove ci si spinge oltre l’essere e oltre il nulla con un ardore che rasenta l’audacia e l’irriverenza, ma che, grazie al richiamo staurologico, può essere ricondotto nell’alveo di un’autentica ricerca del vero.

---

<sup>39</sup> Ci sembra tutto considerato di poter condividere il giudizio secondo cui la vita di Eckhart è: “quella di un maestro in teologia e di uno spirituale autentico, che niente predisponeva particolarmente ai processi e alle censure di vario genere che gli sono toccati in retaggio, sovente per invidia, talora per prudenza, sempre per incomprendimento” (A. DE LIBERA, *op. cit.*, 175).

<sup>40</sup> F.W.J. SCHELLING, “Conferenze di Erlangen”, in ID. *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà* (a cura di L. PAREYSON) Torino 1974, 203-204.

<sup>41</sup> Per un’interpretazione del pensiero dell’ultimo Schelling in chiave kenotico-logologica cf F. TOMATIS, *Kenosis del Logos. Ragione e Rivelazione nell’ultimo Schelling*, Città Nuova, Roma 1994.

Se i luoghi citati risultano paradigmatici della tendenza-necessità per un autentico cammino spirituale o per il libero filosofare di abbandonare tutto, persino il dio, bisogna tuttavia notare come non sempre il salto dalla fede alla ragione venga tematizzato esplicitamente, in molti casi semplicemente si compie, come ad esempio allorché si esprime attraverso le figure fenomenologiche dell'*epoché* e della riduzione, onde attingere il darsi delle cose stesse nella loro manifestazione.

### **3. L'orizzonte agapico come condizione per l'armonia nell'alterità**

La necessità del salto dalla ragione alla fede mentre implica la salvaguardia della differenza e la custodia dell'assoluta trascendenza del Dio di Gesù Cristo e quindi della grazia che ci viene donata, pone l'accento sull'infermità della ragione, che accanto al limite della creaturelità, sperimenta altresì l'obnubilamento derivante dalla condizione di peccato in cui l'uomo versa, sicché anche per la ragione e per la conoscenza che da essa deriva si rende necessaria l'opera redentrice. In tale prospettiva il pensiero credente si configura come istanza profetica nei confronti di ogni forma di razionalismo, compresa quella teologica.

Il percorso inverso che teorizza il salto dalla fede alla ragione, mentre tende a salvaguardare la legittima autonomia delle realtà terrene, coinvolge l'esercizio della ragione creata, in cui la dottrina cattolica delle conseguenze del peccato originale mostra la propria valenza speculativa in ordine alla possibilità dell'umana ragione di conoscere la verità, sia pure in forma frammentaria e parziale. Così il pensiero credente assume un'istanza profetica nei confronti di ogni fideismo irrazionalistico, sia pure devozionalmente giustificato.

Tornando ora alla metafora delle due ali e quindi all'*incipit* di *Fides et ratio*, non possiamo esimerci dall'aggiungere che l'armonia fra una ragione che ha compiuto il salto nella fede e una fede che ha saltato il fossato verso la ragione risulta senz'altro necessaria perché il volo verso la contemplazione del Vero raggiunga la sua destinazione e, per quanto l'alterità dei due termini esprima una sorta di distanza apparentemente abissale ed invalicabile, la sua possibilità è data nella reale esistenza di colui che compie questo volo, ossia nel soggetto che crede ed è chiamato a pensare la propria fede e il senso della propria vita, senza schizofrenie destabilizzanti, che comporterebbero il suo precipitare nel vuoto di un nihilismo, dove il rischio di essere divorato dalla follia è più che una mera ipotesi.

Nel soggetto abitato dall'amore la fede si instaura come disposizione agapica verso la ragione, consapevole del fatto che la grazia non distrugge la natura ma la presuppone e la potenzia. E su tale convinzione poggia la possibilità del rischio speculativo nell'esercizio della ragione creata come capacità di conoscenza della verità e come supporto per il dialogo con quanti non hanno abbracciato la stessa fede. Una duplice possibile direzione intraprende la disposizione epistemologica di questo itinerario interno al credere: quella dello sviluppo del momento speculativo del sapere della fede e quella della filosofia cristiana. Quanto

alla prima dimensione essa risulta particolarmente urgente onde evitare alla teologia di ridursi a mera analisi di testi o a esercizio sentimentale o a semplice sostegno alla prassi. Positivismo, sentimentalismo e prassismo sono rischi che il teologare corre ancora oggi a quasi due secoli di distanza dalla loro denuncia da parte di Hegel. Il disprezzo verso la modernità e i suoi esiti, le eccessive cautele verso la cultura postmoderna, il costante ricorso a formule denigratorie di quanto si esprime in orizzonti non propri ecc. diventano i segnali di una fede tutt'altro che certa, ma insicura e paurosa che teme il rischio della speculazione e il salto verso la ragione, preferendo arroccarsi sulle proprie posizioni nutrendosi unicamente delle proprie presunte certezze e credenze. Quanto al sintagma "filosofia cristiana", esso esprime da un lato la possibilità di cavare un autentico pensiero metafisico dalle viscere della religione cristiana, secondo la nota espressione di Rosmini, e, d'altro canto, l'esigenza di elaborare un pensiero non idolatrico nei confronti della verità che non solo si cerca, ma che anche al cristiano è dato trovare in Colui che è la verità. Così all'idolo del concetto si contrappone l'icona della speculazione intrisa di fede e di devozione, ma non per questo meno libera e autonoma. La possibilità di pensare Dio oltre l'essere, ma non senza l'essere, viene qui declinata a partire dalla rivelazione neotestamentaria del nome del Dio di Gesù Cristo, un nome non più impronunciabile ma disponibile e redentivo, come un volto non più invisibile ma accessibile nel chiaroscuro della icona. Così quando Bonaventura pone la questione *de divinis nominibus* non esclude la dimensione ontologica, ma pone l'essere appunto come primo nome del Dio della rivelazione in posizione subordinata rispetto al nome che il Cristo ha rivelato come amore. Ma ciò risulta impossibile se non in una prospettiva autenticamente trinitaria, dove l'orizzonte della metafisica della carità viene a nutrirsi di un'autentica ontologia trinitaria, dove la prospettiva ermeneutica trova il suo punto di approdo e di approccio per potersi compiere e al tempo stesso superare appunto metafisicamente. La metafora cherubica, richiama in un certo senso quella delle ali e la necessità per il soggetto di assumere un atteggiamento contemplativo nei confronti del vero cercato e ricevuto nella fede:

"Tu, infatti, sei come il primo cherubino allorché contempi le proprietà che si riferiscono all'essenza di Dio e ammiri con stupore come l'Essere divino è insieme primo ed ultimo, eterno e sempre presente, assolutamente semplice ed immenso o non circoscritto, è tutto in ogni luogo senza essere mai contenuto, totalmente in atto e mai in divenire, perfetto in sommo grado senz'aver alcunché di superfluo né di manchevole, e tuttavia immenso, infinito, senza limiti, sommamente uno eppure modo di tutte le cose, così da avere in sé tutte le perfezioni, ogni potenza, ogni verità, ogni bene. Se, dunque, sei il primo cherubino, guarda verso il propiziatorio e ammira come in esso il primo Principio sia congiunto con l'ultimo, Dio con l'uomo creato nel sesto giorno, l'Eterno sia congiunto con l'uomo temporale, nato dalla Vergine nella pienezza dei tempi, l'Essere assolutamente semplice con quello sommamente composto, l'Essere totalmente in atto con quello che in sommo grado è stato soggetto al patire e al morire, l'Essere perfettissimo e immenso con quello soggetto a misura, l'Essere sommamente uno e modo di tutte le cose con quell'essere singolo, composto e distinto da tutti gli altri, cioè con l'uomo Gesù Cristo. Ma tu sei anche il secondo cherubino allorché contempi le proprietà delle Persone, e ammiri con stupore come la comunicabilità coesiste con le proprietà personali, la consustanzialità con la pluralità, la perfetta somiglianza con la personalità, la perfetta uguaglianza con l'ordine, la coeternità con la generazione, l'intimità reciproca con la processione, in quanto il Figlio è mandato dal Padre, e lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, pur restando sempre con loro senza mai staccarsi da loro. Se, dunque, sei come il secondo cherubino, guarda verso il propiziatorio e ammira come in Cristo l'unione personale coesista con la trinità delle persone e con la duplicità delle nature; la totale uniformità del volere coesista con la pluralità delle due volontà, umana e divina; la contemporanea affermazione del nome di Dio e di uomo con la pluralità delle proprietà personali; l'uguale adorazione di Dio e dell'uomo con la molteplicità

delle loro prerogative; l'uguale glorificazione di Dio e dell'uomo con al diversa dignità dell'uno e dell'altro; l'uguaglianza nella potestà con la diversità dei poteri"<sup>42</sup>.

Qui per il *doctor seraphicus* si accede alla perfetta illuminazione dove appunto il paradosso dei contrari non appare contraddittorio, ma fecondo di suggestioni ed elementi speculativi che l'esercizio la speculazione teologica e la filosofia cristiana si sforzeranno di sviluppare come servizio al cammino verso l'autentica conoscenza del Vero.

Parallelamente e dialetticamente il soggetto abitato dall'amore eserciterà la ragione come apertura agapica verso la fede e come ancella (della fede appunto non della teologia) che le apre la strada, impedendole di inciampare. Muovendosi in questa prospettiva la ragione diverrà capace di elaborare i cosiddetti *praeambula fidei* con la consapevolezza dei propri limiti creaturali e strutturali, che tuttavia non le impediscono di osare la conoscenza della verità e di procedere, sia pure a tentoni, nel cammino della ricerca, senza alcuna preclusione o chiusura. Tale possibilità è fondata sulla presenza nella mente dell'uomo di una traccia dell'Infinito, di una luce intellettuale, che il peccato può affievolire ma mai del tutto spegnere. In questo senso in quanto aperta verso la conoscenza di un "oggetto infinito" la ragione è capace dell'infinito e quindi il suo *quaerere* sarà infinito e senza tregua, finché si è nella storia. La ragione crea ri-conosce che questa traccia è appunto solo una traccia e non l'Infinito stesso, di qui la sua predisposizione all'apofatismo e al silenzio dell'*altiora ne quaesieris*, ed inoltre ri-conosce che questa scintilla non è prodotto dei suoi sforzi e delle sue ricerche, ma è data perché da essa li alimenti e li orienti. Trasferita sul rapporto teologia/filosofia questa concezione della ragione agapicamente aperta comporta prospetticamente una visione della filosofia come *praeparatio evangelii* o come "antico testamento della teologia", dove il carattere "previo" non induce la separazione o la contrapposizione, bensì appunto l'armonia e la predisposizione:

"ciò che la filosofia può fare per le [= la teologia] non è già la costruzione a posteriori del contenuto teologico, bensì la sua anticipazione o anzi, più correttamente, la sua fondazione, l'indicazione delle condizioni preliminari sulle quali la teologia riposa. E siccome la teologia stessa coglie il proprio contenuto non già come un contenuto stabile, bensì come evento (cioè non come vita, ma come esperienza di vita), allora per lei anche le condizioni preliminari non sono elementi concettuali bensì realtà presente; in luogo del concetto filosofico di verità, quindi, ora le si impone il concetto di creazione. La filosofia contiene perciò l'intero contenuto della rivelazione, ma lo contiene non già come rivelazione, bensì come una condizione preliminare alla rivelazione, come un «prima» della rivelazione, dunque non come un contenuto rivelato, ma creato. Nella creazione è «prevista» la rivelazione con tutto il suo contenuto, e quindi, secondo l'idea di fede dell'epoca attuale, inclusa la redenzione. La filosofia, così come è esercitata dal teologo, diventa profezia della rivelazione, diventa per così dire l'«antico testamento» della teologia. Ma con ciò la rivelazione, davanti ai nostri occhi stupiti, riassume nuovamente l'autentico carattere di miracolo, autentico in quanto diviene in tutto e per tutto l'adempimento della promessa profetica avvenuta nella creazione. E la filosofia è la sibilla che per il fatto di predirlo rende il miracolo «segno», lo rende segno della provvidenza divina"<sup>43</sup>.

La libertà della filosofia dovrà quindi essere cara a chi crede, giacché essa non potrà svolgere il suo compito se non nell'esercizio libero e liberato della ricerca del vero. Solo un sapere credente che si strutturasse ideologicamente avrebbe timore della libertà del pensiero e questo timore sarebbe il sintomo di

<sup>42</sup> BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario dell'anima a Dio*, a cura di L. MAURO, Rusconi, Milano 1985, 399-400.

<sup>43</sup> F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, a cura di G. BONOLA, Marietti, Casale Monferrato 1985, 114-115.

una mancanza di fede profonda nella creazione e nelle sue istanze. Creazione che è insieme il nome di un legame (creaturale con l'Assoluto trascendente), ma anche di una fondamentale alterità del mondo e dell'uomo rispetto a Dio.

La *et* che sta a congiungere, in un rapporto dialettico e fecondo, la fede e la ragione, consentendo il superamento dell'inaccettabile fideismo razionalistico, espresso nella formula dell'*aut aut*, se non vuol assumere la figura della riconciliazione hegelianamente intesa, dovrà gratuitamente vestire le sembianze e profondamente declinarsi in senso agapico-comunionale, consentendo così ai due termini non solo di collaborare occasionalmente o di impostare atteggiamenti di non belligeranza, bensì di intrecciarsi ed armonizzarsi senza rinunciare, anzi esaltando, la loro legittima autonomia e la specificità dei loro ruoli. La mediazione cristologica risulta fondamentale ed imprescindibile perché il salto dalla ragione alla fede non si costituisca in termini fideistici e quello dalla fede alla ragione non dia adito al razionalismo onnicomprensivo o alla deriva nihilistica. E se nell'esercizio della ragione creata e nelle filosofie che precedono o si situano al di fuori dell'appartenenza cristiana sono presenti i semi del Verbo, nel Verbo incarnato, che i cristiani adorano come vero Dio e vero uomo, paradosso assoluto e reale, facendo professione appunto dei contrari, si trova realizzata la pienezza della razionalità e quindi di ogni autentica conoscenza, secondo la famosa intuizione di Giustino: “tutto ciò che di buono i filosofi e i legislatori hanno sempre scoperto e formulato, è dovuto all'esercizio di una parte del Logos che è in loro, tramite la ricerca e la riflessione [...] la nostra dottrina è superiore ad ogni dottrina umana, poiché per noi la razionalità nella sua interezza [τὸ λογικὸν τὸ ὅλον] si è manifestata in Cristo in corpo, intelletto e anima”<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> GIUSTINO, *Apologie*, a cura di G. GIRGENTI, testo greco a fronte, Rusconi, Milano 1995, 199.