



Nono Corso dei “Simposi Rosminiani”:
«*La Coscienza laica: Fede, Valori, Democrazia*»
(Nel Centenario della Nascita di Michele Federico Sciacca)
Stresa, Colle Rosmini, 27-30 Agosto 2008

A Cesare e/o a Dio: riflessioni teologiche sulla laicità

Giuseppe Lorizio

Introduzione

Cesare non è Dio! Non è certo la buona notizia, ma possiamo certamente considerarla una buona notizia, soprattutto se riflettiamo intorno alla sua dirompenza nel contesto del paganesimo imperiale. Una buona notizia che tuttavia ha il suo risvolto negativo, quando si misura con la *martyria*, cui è sottoposto il cristiano che nega l'equazione, ponendosi in opposizione con quanti, ebrei o pagani, sostengono di non avere altro re che Cesare, dimenticando che egli, come Pilato, non avrebbe alcun potere se Dio non glie lo concedesse.

Onestà intellettuale ci chiede di non dimenticare che il detto evangelico è stato richiamato ed interpretato in sede di filosofia della politica (e, se si vuole della storia) nel quadro del tanto deprecato illuminismo laico, per contestare l'identificazione del potere religioso con quello civile e quindi l'inclusione della figura di Cesare in quella di Dio (es. P. Giannone), insomma un'idea deviata di *teocrazia*.

L'attualità del detto evangelico si può ulteriormente cogliere allorché ci si ponga di fronte alla nascita e allo sviluppo dello stato moderno, secondo l'hobbesiana figura del Leviatano, preludio di quella, più ideologica e filosoficamente pregnante dello stato etico di matrice hegeliana, la cui deriva totalizzante è stata profeticamente messa in luce da E Rosenzweig nella sua tesi su Hegel e lo stato. Ma, rispetto a questo contesto tipicamente moderno, si può altresì rilevare l'inattualità dell'identificazione di Cesare con la figura politica dello stato moderno, nella misura in cui le istituzioni politiche proprie della modernità subiscono profonde trasformazioni, fin quasi a risultare insufficienti a determinare il rapporto del singolo con le istituzioni più potenti della postmodernità, tra le quali ovviamente spicca il mercato, con le sue leggi e la sua autorità, di fronte alla quale quella dei vari poteri pubblici e politici impallidisce e spesso trema.

Siamo così al punto di partenza della nostra riflessione, dove, mettendo in gioco il rapporto tolleranza-

za/libertà si chiama in causa la laicità delle istituzioni e il corretto rapporto che il credente è chiamato ad attivare nei loro confronti. Il messaggio che la parola del Vangelo ci consegna comporta in primo luogo la desacralizzazione delle istituzioni politiche e civili, ovvero un processo di radicale relativizzazione delle stesse. E ciò non solo nei confronti di una qualsiasi divinità religiosa, bensì anche – e direi soprattutto se non rischiasi di essere frainteso – nei confronti della persona umana e dei suoi radicali diritti: alla vita, alla giustizia, alla verità ecc. L'espressione rosminiana secondo cui la persona umana è il diritto sussistente credo abbia ancora una sua forte carica profetica e possa valere ad esprimere in forma non banale tale relativizzazione. Siamo di fronte al canone-criterio fondamentale sul quale misurare l'autenticità e l'adeguatezza delle istituzioni civili e politiche. Tutto ciò che è o è persona o va finalizzato alla persona. Dove ovviamente la nozione di persona non equivale semplicemente a quella di individuo, ma contempla la dimensione sociale e comunitaria a partire da un'identità irriducibile in ogni caso alla serie delle relazioni che si è in grado di attivare. È qui che si radica e si situa la riflessione intorno al rapporto fra istituzione e libertà, istituzione e tolleranza, laddove appunto il riconoscimento del fondamento personologico implica il rispetto dell'esercizio dell'autentica libertà sia dei singoli che delle comunità, il che va molto oltre il minimo comun denominatore di un atteggiamento di pura e semplice tolleranza.

La consapevolezza della valenza socio-politica del personalismo cristiano è stata in diverse occasioni elaborata nel Novecento filosofico e penso in particolare alla magistrale lezione di Jacques Maritain, che si incarica di smascherare l'assolutismo totalizzante della concezione moderna dello stato propria sia di un Hobbes che di un Rousseau, ma penso anche alla rivoluzione personalista e comunitaria vagheggiata da Emmanuel Mounier e teorizzata, con forte carica profetica nei suoi scritti. Ma, nella linea della nozione rosminiana di persona, mi piace ricordare qui la grande lezione di Giuseppe Capograssi, che riesce ad ispirarsi non solo al filone agostiniano di Pascal, Vico e Rosmini, bensì anche alla filosofia dell'azione di Maurice Blondel e alle sue implicanze giuridiche.

1. *Prospettiva cristologica sulla laicità: l'esperienza religiosa di Gesù: il mercato e il tempio*

Tra i molteplici, dirompenti, gesti compiuti dal Nazareno, va segnalato quello compiuto nel tempio di Gerusalemme (Mc 11,15-18 / Mt 21,12-13 / Lc 19,45-48), interessante anche in quanto ad esso si connette il loghion relativo alla distruzione del tempio stesso e alla sua ricostruzione. Qui la dimensione escatologica dell'azione e della predicazione di Gesù si esprime in tutta evidenza: «con la distruzione del tempio e la sua riedificazione è il vecchio mondo che scompare e ne emerge uno nuovo. Gesto e loghion insieme dimostrano che Gesù si riconnette alla, speranza giudaica del rinnovamento escatologico. Ne concludiamo che Gesù non è solo un rabbi, ma rivela la statura di un profeta: non tanto nel senso di chi prevede il futuro quanto piuttosto in quello di chi parla e agisce autoritativamente in nome di Dio. In lui è presente qualcuno che è più grande del tempio» (R. Penna).

Il forte richiamo al Gesù storico e il rimando al livello gesuano della singolare universalità cristologica pone il problema dell'esperienza religiosa di Gesù. Per quanto attiene il nostro tema va da un lato rilevato come la religione di Gesù non possa in nessun modo essere lessinghianamente intesa alla stregua della religione dell'umanità, né dialetticamente contrapposta alla religione cristiana e d'altra parte bisogna pur notare come essa culturalmente si esprima nel senso della partecipazione ai riti ebraici, al battesimo di Giovanni (peraltro gesto rituale posto in polemica con l'ambiente sacerdotale) e soprattutto nella preghiera. Gesù non pone dei riti propri ma compie dei gesti e dice delle parole. La questione dell'eucaristia situata nel grembo della ritualità della cena ebraica, qualora tale ipotesi fosse accertata, consente di rilevare ulteriormente questa differenza, senza tuttavia autorizzare una sorta di demonizzazione del rito e del culto. Sintomatico evidentemente risulta anche l'atteggiamento della prima comunità cristiana.

Un fecondo "germe" ontologico e metafisico che siamo chiamati a raccogliere e far germogliare specularmente mi sembra di poterlo indicare nella fondamentale dimensione di pro-esistenza, che caratterizza l'esperienza e la vicenda di Gesù di Nazareth. Se in tempi di deriva secolaristica questa fondamentale categoria veniva declinata prevalentemente, se non esclusivamente, in senso orizzontale e se oggi, in epoca di proclamata post-secolarizzazione e di imperante post-modernità, sembra doversi intendere in senso radicalmente verticale, un pensiero che non intenda soggiacere alle mode non può esimersi dal compito di integrare le due direzioni, considerandole entrambe imprescindibili per una corretta interpretazione dell'esperienza di Gesù. La sua capacità e il suo modo di relazionarsi al Padre nello Spirito e agli

altri uomini impone al pensiero dell'essere il non potersi declinare prescindendo dalla relazionalità e dalle sue esigenze. Non è qui il caso di diffonderci nella disamina anche critica dell'ontologia della relazione, che ha dettato e presieduto l'adozione della forma relazionale dell'analogia (come appunto *analogia relationis*) sia in ambito teologico che filosofico. Le vicende di tali prospettive nel pensiero contemporaneo sono fin troppo note anche ai teologi; meno frequentata, sia da loro che dai filosofi, mi sembra invece un'acquisizione tommasiana fondamentale, capace di mostrare come storicamente l'impatto del pensiero cristiano con la metafisica (in tal caso aristotelica) sia tutt'altro che scontato e facile e come tale impatto di fatto richieda un radicale ripensamento delle categorie messe in opera in percorsi speculativi, che meritano tutto il rispetto e l'attenzione da parte dei teologi, ma che vanno radicalmente rivisitati per poter esprimere il *novum* anche speculativo connesso con l'evento cristologico. Mi riferisco a tal proposito allo sfondamento ontologico prodotto da Tommaso in rapporto alla metafisica aristotelica, che poneva la sostanza al primo posto fra le categorie, laddove l'Aquinate esprime la tesi secondo cui Dio non è del genere della sostanza, neppure di quella sostanza sovrasensibile, protagonista del famoso testo della *Metafisica* di Aristotele (L, 7) che Hegel ha voluto porre a sigillo della sua *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (= "Filosofia dello spirito"), dove «l'idea, eterna in sé e per sé, si attua, si produce e gode se stessa eternamente come spirito assoluto». Tornando a Tommaso, il testo di *Summa Theologiae* I,3,5, ad I, in cui l'esclusione della categorie di sostanza da un modo corretto di parlare di Dio viene espressa *in obliquo*, va letto alla luce di quel luogo del *Commento alle sentenze*, in cui la *quaestio: utrum Deus sit in praedicatione substantiae* è posta esplicitamente, come chiara è la risposta negativa, la cui articolazione tralascio, senza tuttavia dimenticare di trarre qualche conclusione speculativa, che è compito del teologo trinitario elaborare ulteriormente: 1) in primo luogo l'ontologia soggiacente a tale impostazione esclude il falso dilemma ontologia della sostanza o ontologia della relazione, ma neppure tende ad esclusivizzare la seconda figura, una volta che ci si è liberati della prima (come mostreremo tra breve); 2) in seconda istanza consegue da quanto detto che la sussistenza della relazione non si possa pensare, neppure tomisticamente, nel quadro della identificazione fra sussistenza e sostanza, ossia come se sussistenza = sostanza.

Non senza una certa indecisione nel linguaggio e con un riferimento interessante al *De Trinitate* agostiniano, il teologo Ratzinger aveva a suo tempo sottolineato questo stravolgimento delle categorie che l'evento cristologico apporta nel momento in cui incrocia il pensiero metafisico: «Con quest'idea di correlazione esprimendosi nella parola e nell'amore, indipendente dal concetto di "sostanza" e non catalogabile fra gli "accidenti", il pensiero cristiano ha trovato il nucleo centrale del concetto di "persona", che dice qualcosa di ben diverso e infinitamente più alto dell'idea di "individuo". [...] In questa semplice ammissione, si cela un'autentica rivoluzione del quadro del mondo: la supremazia assoluta del pensiero concentrato sulla sostanza viene scardinata, in quanto la relazione viene scoperta come modalità primitiva ed equipollente del reale. Si rende così possibile il superamento di ciò che noi chiamiamo oggi "pensiero oggettivante", e si affaccia alla ribalta un nuovo piano dell'essere. Con ogni probabilità, bisognerà anche dire che il compito derivante al pensiero filosofico da queste circostanze di fatto è ancora ben lungi dall'esser stato eseguito, quantunque il pensiero moderno dipenda dalle prospettive qui aperte, senza le quali non sarebbe nemmeno immaginabile»¹. Vale la pena chiedersi a questo proposito se l'attuale critica all'ontologia, fin troppo diffusa tra filosofi e teologi, non abbia piuttosto come bersaglio una metafisica ed una ontologia organizzate intorno alla categoria di "sostanza".

Ma, ritornando a Gesù di Nazareth, il ricorso alla pro-esistenza mi sembra non debba farci dimenticare quella che oggi chiameremmo la sua forte personalità, che gli consente di stare non solo con e per ma di fronte al Padre e agli altri, con tutta la sua consistenza di soggetto libero, capace di orientare la propria vita e di operare delle vere e proprie scelte. Il profondo mistero dell'io di Cristo e della sua coscienza, mentre non consente che la sua persona venga diluita in nessuna delle due direzioni (verticale e/o orizzontale) della pro-esistenza, richiede una ripresa, in prospettiva ontologica e metafisica, del tema dell'unione ipostatica e delle sue conseguenze sul versante trinitario ed antropologico.

Si dà, anche a livello cristologico, una immanenza della soggettività, tale da non consentire che la persona e il suo io si riducano alla relazione, un nocciolo duro irriducibile che fa appunto dire "io" a Cristo, come, analogamente, a ciascuno di noi e che consente di pensare la relazionalità in termini di libertà e

1. J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico con un nuovo saggio introduttivo*, Queriniana, Brescia 2003¹², pp. 173-174.

di gratuità. L'ontologia della relazione – per tanti aspetti interessante e illuminante – mostra a questo livello tutti i suoi limiti e la sua insufficienza, ma, come abbiamo visto prima, essa non può declinarsi in senso sostanzialistico. Il lavoro di scavo speculativo, ontologico e metafisico, vive qui tutto il suo dramma ed esercita da qui tutto il suo fascino.

2. *Prospettiva testimoniale sulla laicità: la testimonianza come “martyria” proesistente*

La logica del martirio-testimonianza e la figura del laico-testimone non possono non rimandare all'ontologia da cui questo dinamismo si genera, si tratta dell'ontologia della rivelazione del Dio trinitario, così come ad esempio si esprime nel IV Vangelo. Il dinamismo di trasmissione della “conoscenza” soprannaturale qui viene espressa appunto in termini rivelativi, dove interviene tra le altre una categoria particolarmente significativa per l'apologia e l'apologetica, esprime una modalità privilegiata di tale trasmissione, ossia la testimonianza (= μαρτυρία), sicché Gesù non presenta un proprio pensiero, ma appunto rende testimonianza al Padre (ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ὁ οἶδαμεν καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε [« In verità, in verità ti dico, noi parliamo di quel che sappiamo e testimoniamo quel che abbiamo veduto; ma voi non accogliete la nostra testimonianza »] Gv 3,11) e, viceversa, il Padre gli rende testimonianza (ἐγὼ δὲ ἔχω τὴν μαρτυρίαν μείζω τοῦ Ἰωάννου τὰ γὰρ ἔργα ἃ δέδωκέν μοι ὁ πατήρ ἵνα τελειώσω αὐτά τὰ ἔργα ἃ ποιῶ, μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὅτι ὁ πατήρ με ἀπέσταλκεν καὶ ὁ πέμψας με πατήρ ἐκεῖνος μεμαρτύρηκεν περὶ ἐμοῦ) [«Io però ho una testimonianza superiore a quella di Giovanni: le opere che il Padre mi ha dato da compiere, quelle stesse opere che io sto facendo, testimoniano di me che il Padre mi ha mandato. E anche il Padre, che mi ha mandato, ha reso testimonianza di me »] – Gv 5,36-37, cui va aggiunta la testimonianza delle Scritture (ἐραυνᾶτε τὰς γραφάς, ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζῶν αἰώνιον ἔχειν καὶ ἐκεῖνοι εἰσὶν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ [«Voi scrutate le Scritture credendo di avere in esse la vita eterna; ebbene, sono proprio esse che mi rendono testimonianza »] Gv 5,39). E su tale testimonianza reciproca del Padre e del Figlio poggia la testimonianza dei discepoli e quella di Giovanni Battista.

In questa prospettiva Rosmini ha elaborato e proposto una dottrina della certezza della fede, basata sul dinamismo della testimonianza e della sua trasmissione. Ogni mediazione della conoscenza di Dio si fonda su una immediatezza di comunicazione, sicché la fede fa riferimento a verità che si percepiscono e non solo si conoscono. Vale la pena riportare il passaggio decisivo in cui questa dottrina della testimonianza viene esposta nel contesto della logica: «E infatti la rivelazione divina da prima fu immediata. Tal è quella fatta a' profeti e agli apostoli e altri discepoli, e questi preordinati a ricevere l'immediata comunicazione di Dio non la riceverono solamente come si riceve una testimonianza espressa in parole esterne, ma di giù come si riceve una percezione, ché essi percepirono internamente le cose divine; e la percezione non ammette errore. Quelli poi che ricevono questa comunicazione mediante la testimonianza della Chiesa, la ricevono anch'essi per un mezzo che Iddio rende infallibile; non solo perché la Chiesa comunicante da parte sua è infallibile, ma di più perché anche in quelli che credono alla testimonianza della Chiesa, è un lume interiore ed evidente che viene da Dio, e quindi un'interna percezione, che dà loro la facoltà di giudicare quelle cose assolutamente vere e di prestare ad esse una fede incondizionata ed assoluta. Tale è la teoria coerentissima della fede cristiana, tutta conforme alla dottrina logica. Laonde quantunque le verità della fede sieno attestate da innumerevoli testimonianze, consentanee tra loro e in tutti i secoli, quantunque e le profezie e i miracoli e l'autorità d'uomini dottissimi, la costanza de' martiri, la portentosa sua propagazione ed altri argomenti interni e razionali accumulati d'ogni maniera ne confermino la verità in modo da produrre la massima certezza normale e pratica ed anche apodittica; tuttavia la verità di questa religione non si fonda soltanto sulla *dimostrazione*, ma di più sull'evidenza del lume interno, che Iddio per grazia comunica, dando a chi crede una percezione di sé ed un criterio immediato della verità. Il che è conforme a' divini attributi, anche per questo che dipendendo dalla fede la salute di tutti gli uomini, s'ella si fondasse puramente sopra una *dimostrazione razionale*, sarebbe per pochi; perché per pochi è la verità dimostrativa, e Iddio non avrebbe ottenuto il suo fine»².

Il collegamento, che in maniera spontanea si produce nella nostra mente fra l'esperienza del martirio e il fondamentalismo, può essere ampiamente (e direi oggi opportunamente) falsificato da una riflessione più approfondita e meno legata alle contingenze dell'attualità, tale da consentire di cogliere la dimensione

2. A. ROSMINI, *Logica*, Città Nuova – CISR, Roma – Stresa 1984, p. 365.

teologica fondamentale del martirio cristiano e quindi il suo radicarsi nella fede testimoniale, che ne costituisce il nucleo portante e al tempo stesso l'orizzonte di comprensione. Una prima indicazione preziosa in questo senso viene dal fatto che originariamente (ed etimologicamente) il martirio non ha a che fare con la morte, significando appunto il termine greco "testimonianza", come forma privilegiata dell'apologia. In secondo luogo, allorché ha a che fare con la morte, il martirio cristiano (che nella prospettiva rahneriana viene descritto come la morte cristiana per eccellenza) viene a realizzarsi storicamente nel contesto della persecuzione, ossia della sofferenza e della morte che i cristiani subiscono a motivo del loro credere.

Il martirio cristiano ha innanzitutto a che fare con la struttura testimoniale della fede: *ad fidem pertinet aliquid alicui credere* (S. Th. II/II 129,6), si tratta dunque di "accettare per vero e reale qualcosa sulla testimonianza di qualcun altro". Lungi dal costituirsi in un orizzonte fideista e fondamentalista, la fede cristiana esige strutturalmente il rapporto con la conoscenza, per quanto da essa non si lasci completamente catturare. La complessa dinamica del credere e del conoscere e, se si vuole, di fede e ragione riguarda sia l'*aliquid* sia l'*alicui*, presenti nella definizione tommasiana. Rispetto all'*aliquid*, si tratta della non assurdità del messaggio, rispetto all'*alicui* dell'attendibilità o affidabilità del testimone. Il "radicalismo" cristiano sta appunto nella totalità dell'atto del credere, che interpella e coinvolge tutta la persona, nella sua sfera conoscitiva, affettiva e volontaria, ponendola in rapporto di una testimonianza assolutamente affidabile ed attendibile, percepita e colta come fondamento della certezza del credere. Tale "radicalismo" inoltre consente di prendere le distanze e di porre la fede al riparo da ogni deriva dossica, ossia da ogni concezione che ne mini la fondamentale istanza veritativa, relegandola nell'ambito delle opinioni e quindi, come direbbe il card. Newman, degli assensi nozionali, tralasciando o addirittura negando il suo imprescindibile nesso con la realtà (assenso reale).

Se il senso della laicità cristiana sta nella "testimonianza", posta sulla base del fondamento agapico ed esprimendosi in una strutturale forma kenotica, allora 1) il martirio cristiano non ha nulla a che vedere con il fondamentalismo di qualsiasi genere e 2) la sua realizzazione suprema nel dare la vita per Cristo non esprime alcun fanatismo ideologico, ma la semplice coerenza del testimone col contenuto della propria testimonianza (l'evento pasquale). La morte del martire è quindi paradigmatica dell'esistenza credente nel suo quotidiano esprimersi e realizzarsi: «il martirio il più difficile non è quello che ti dà la morte per un atto di virtù passeggera, a cui può supplire talvolta un affetto impetuoso; ma quello che sostiene con serenità e costanza d'animo le afflizioni, i travagli e la lenta agonia della vita» (V. Gioberti). Lo stesso testo programmatico di 1Pt 3,15, pressoché unanimemente considerato la *magna charta* dell'apologetica, racchiude insieme al famoso invito a «rendere ragione della speranza» [ἔτοιμοι ἄει πρὸς ἀπολογίαὺν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος] (un'attestazione minoritaria aggiunge «e della fede» [καὶ πίστεως]) delle indicazioni contestuali a mio avviso particolarmente significative per il nostro discorso.

La prima concerne l'orizzonte contemplativo in cui va innestato il "rendere ragione", per cui senza tale radicamento le ragioni del credere risulteranno sterili, se non controproducenti, ma il contesto storico in cui questo versetto è incastonato fa esplicito riferimento alle persecuzioni che la comunità sta subendo e suggerisce quindi l'accostamento fra ἀπολογία e μαρτυρία, legando indissolubilmente i due termini e le due modalità espressive del credere (rendere ragione e testimoniare). Il testo, dunque, esortando all'apologia (difesa della fede), chiede che il cristiano espliciti le ragioni della propria speranza/fede e ciò è possibile perché il contenuto della fede non è assurdo, irrazionale o il prodotto del nostro sentimento, bensì possiede una intrinseca ragionevolezza che l'apologia manifesta. L'apologia, pertanto, esercita una sorta di arte maieutica nel momento in cui estrae dalla fede la sua logica e le sue ragioni. Quanto poi al modo dell'apologia, il testo ci indica che essa non è mai violenta anzi le si richiede dolcezza e retta coscienza; non la violenza ma il metodo della persuasione e del dialogo sarà quello proprio del cristiano. Ciò vuol dire il riconoscimento che anche nell'interlocutore opera il logos: se il credente esercita la ragione redenta l'altro possiede comunque la ragione creata, come partecipazione al *Logos preesistente*, nel quale tutte le cose sono state create. Il martire cristiano subisce la violenza ma non la produce né verso di sé né verso gli altri. Il "radicalismo" evangelico consiste non in un atteggiamento intollerante e dispotico ma nel radicarsi nell'evangelo della fede cristiana e dei comportamenti e atteggiamenti che da essa sgorgano.

Il paradigma ἀπολογία-μαρτυρία del protocristianesimo si rinviene, anche se in forme non identiche, ma analoghe, in ogni epoca di questa ormai bimillennaria storia, per cui non deve meravigliare se la grazia

ha suscitato delle figure in cui in maniera mirabile il binomio si è realizzato anche nel nostro tempo. Il martirologio è un libro sempre aperto e ricco di nomi e di esperienze, percorrerlo e rileggerlo alimenta senz'altro la nostra spiritualità e la nostra missione, ma non può non interpellare anche il nostro teologo.

3. *Prospettiva teoretica ed epistemologica della laicità: l'alterità non alternativa tra fede e ragione e l'agàpe come orizzonte di un possibile dialogo*

Questo momento della problematica, su cui stiamo cercando di riflettere, tende a declinare il rapporto Cesare/Dio con riferimento alla laicità della ricerca scientifica e filosofica. Come ciascuno potrà rilevare si tratta qui del rapporto fede/scienza/filosofia, nell'orizzonte del rapporto fede/ragione, nel quadro dell'alterità non alternativa. Il sapere credente non può ignorare la presenza, nella cultura, sia accademica che diffusa, del nostro tempo, di una sorta di "politeismo" delle forme di razionalità o di polimorfismo della ragione, risultante dalla frammentazione del sapere, come segno e indice della più radicale frammentazione del senso, secondo l'interpretazione che ce ne offre la *Fides et ratio*³.

Piuttosto che ad una ragione univocamente rappresentantesi (e come tale onnicomprensiva, sacra e totalizzante) l'intellettuale (occidentale) contemporaneo si trova di fronte alla pluralità delle razionalità, supposta dai differenti ambiti del sapere: abbiamo così (solo per fare qualche esempio) una razionalità scientifica, una razionalità tecnica, una razionalità matematica, una razionalità informatica, una razionalità filosofica, una razionalità teologica ecc. La possibilità di superare la frammentazione, attraverso un fecondo dialogo interdisciplinare, passa attraverso il reciproco riconoscimento delle diverse forme di razionalità e dalla loro interazione. Tra le problematiche connesse a questa visione epistemologica generale, dal nostro punto di vista, un rilievo non indifferente, ma direi decisivo, è dato dal fatto che la forma della razionalità teologica viene difficilmente riconosciuta, se non pregiudizialmente elusa, da parte dei cultori degli altri ambiti di razionalità (fra cui si situano quelli sopra indicati). Analoga sorte sembra subire la forma filosofica della razionalità, soprattutto allorché intenda esercitarsi intorno alle questioni più radicali concernenti il senso dell'essere e dello stesso sapere, in una parola allorché si tratta della "razionalità metafisica"⁴.

Di qui i richiami di *Fides et ratio* alla necessità dell'istanza metafisica per la teologia. La questione risulta complessa anche dal punto di vista dell'epistemologia teologica: vorrei qui offrire qualche spunto di riflessione, enunciando alcune tesi, che ovviamente richiedono ulteriori approfondimenti e una non superficiale discussione:

1. La razionalità teologica e la razionalità metafisica (e genericamente filosofica – è convinzione di chi scrive che non si dia autentico filosofare senza l'istanza metafisica) non si identificano né coincidono. A questo riguardo basti richiamare il fatto che possiamo storicamente registrare forme di razionalità metafisica elaborate prima, in opposizione, in alternativa, fuori dell'ambito credente cristiano. Il che non significa che queste due forme di razionalità non possano trovare delle importanti convergenze, quali quelle già lungamente sperimentate nell'ambito dell'ibridazione-contaminazione del Cristianesimo col platonismo, medioplatonismo e neoplatonismo e con l'aristotelismo.

2. La razionalità teologica e la razionalità metafisica possono di fatto convergere (fin quasi a coinci-

3. «So bene che queste esigenze, poste alla filosofia dalla parola di Dio, possono sembrare ardue a molti che vivono l'odierna situazione della ricerca filosofica. Proprio per questo, facendo mio ciò che i Sommi Pontefici da qualche generazione non cessano di insegnare e che lo stesso Concilio Vaticano II ha ribadito, voglio esprimere con forza la convinzione che l'uomo è capace di giungere a una visione unitaria e organica del sapere. Questo è uno dei compiti di cui il pensiero cristiano dovrà farsi carico nel corso del prossimo millennio dell'era cristiana. La settorialità del sapere, in quanto comporta un approccio parziale alla verità con la conseguente frammentazione del senso, impedisce l'unità interiore dell'uomo contemporaneo. Come potrebbe la Chiesa non preoccuparsene? Questo compito sapienziale deriva ai suoi Pastori direttamente dal Vangelo ed essi non possono sottrarsi al dovere di perseguirlo» (GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et Ratio*, 85).

4. Riguardo al rapporto fra sapere metafisico e sapere teologico per ulteriori approfondimenti rimando a G. LORIZIO, *Crisi della metafisica e metamorfosi della teologia*, in "Lateranum" 67 (2001) pp. 203-258 e al più recente ID., *Quale metafisica per, dalla, nella teologia? Una riflessione teologico-fondamentale a 40 anni dalla Dei Verbum*, in "Hermeneutica". Annuario di filosofia e teologia, "Quale metafisica?", Morcelliana, Brescia 2005, pp. 189-227.

dere, ma non a identificarsi)⁵ nel momento in cui la prima riesce a sviluppare la Rivelazione come *forma mentis* secondo la figura del pensiero rivelativo. Tale profonda convergenza⁶, che avrebbe il vantaggio di escludere almeno la forma epistemologica dell'estrinsecismo (non del tutto fugata nei casi sopra addotti di ibridazione) può aiutare a configurare la forma della razionalità metafisica secondo il profilo della "metafisica agapica"⁷.

3. Quando anche il compito delineato nella precedente tesi venisse compiutamente (o nella misura più compiuta possibile) assolto, resterebbe la necessità del confronto-dialogo:

- a) con le altre forme di razionalità;
- b) con la razionalità filosofica così come si è espressa e si esprime prima, al di fuori, in contrapposizione e dopo le grandi sintesi che il pensiero credente ha elaborato nel corso della sua lunga storia. Tale possibilità dialogica passa attraverso l'elaborazione (in campo teologico propria della fondamentale) di una visione teologica della ragione umana, che nelle diverse forme di razionalità si esprime e, oggi dovremmo dire piuttosto, si nasconde.

4. Tale elaborazione o visione teologica (lo sguardo della fede) sulla ragione ci consente di coglierne tre dimensioni (diacronicamente prima, sincronicamente poi) costitutive, la cui correlazione sembra imprescindibile per l'elaborazione di un corretto rapporto fede/ragione nell'ambito della razionalità teologica.

5. La prima dimensione possiamo disegnarla secondo il sintagma della "ragione creata". Si tratta di un ambito che certe impostazioni, sostanzialmente criptobarthiane, tenderebbero ad ignorare (pur senza escluderlo del tutto), almeno muovendo rigidamente nell'ambito della razionalità propriamente teologica, e tuttavia essa, nella formula linguistica della "ragione naturale", appartiene in maniera non marginale alla grande tradizione cattolica. All'interno della figura della "ragione creata" è possibile da un lato teologicamente riprendere le classiche tematiche dei *praeambula fidei*, del *duplex ordo cognitionis* e dell'*analogia* e, attraverso di esse, affrontare il confronto dialogo con altre forme di razionalità⁸. A proposito dell'analogia mi sembra doveroso qui sottolineare che sembra particolarmente urgente, proprio in relazione al "pensiero rivelativo" nella prospettiva della "metafisica agapica" un'elaborazione dinamica della stessa teoria del "più bello dei legami"⁹. Tale elaborazione verrebbe a configurarsi secondo le tre dimensioni (che possono diventare tre momenti) dell'*analogia entis*, dell'*analogia relationis* e dell'*analogia charitatis*, quest'ultima come figura che non distrugge le precedenti, ma cerca di integrarle ed inverarle nello spirito della "metafisica agapica".

6. La seconda dimensione va disegnata secondo il sintagma della "ragione ferita". In questo senso al limite creaturale proprio dell'umana conoscenza va aggiunto, come suo indebolimento, il danno provocato dal peccato, che colpisce anche le facoltà intellettuali e razionali dell'uomo caduto. Queste due forme

5. L'identificazione fra queste due forme di razionalità perpetrata all'interno del modello neo-scolastico ha fatto sì che esso porgesse il fianco alla pertinente critica relativa al suo estrinsecismo epistemologico.

6. La teologia fondamentale come "disciplina di frontiera" sa bene che ci sono delle "zone comuni" fra le diverse forme di razionalità e specialmente fra quella teologica e quella filosofica, che dovrebbero essere smilitarizzate da ambo le parti, cosa che non sempre accade, dando origine a conflittualità nelle quali l'alterità tra fede e ragione rischia di trasformarsi in pericolosa alternativa.

7. Si tratta di una chiave di lettura importante del I cap. del II volume del nostro manuale di *Teologia fondamentale*, dove si può trovare anche un'articolazione della "metafisica agapica" secondo le dimensioni aitiologica, aletheiologica, ontologica e teologica.

8. Le tre suddette tematiche sono oggetto di riflessione nell'exkursus che segue l'esposizione del cap. III della II parte del vol. I del nostro manuale.

9. «Ma non è possibile che due cose sole si compongano bene senza una terza: bisogna che in mezzo vi sia un legame che le congiunge entrambe. E il più bello dei legami è quello che faccia, per quant'è possibile, una cosa sola di sé e delle cose legate: ora l'analogia compie questo in modo bellissimo» (*Timeo*, 31 ca); cfr. a questo proposito V. MELCHIORRE, *La via analogica*, Vita e pensiero, Milano 1996, in particolare il cap. VII: "Il più bello dei legami. L'analogia dell'uno in Platone", pp. 231-239. In relazione alla metafora e alla paternità divina, ho trattato il tema in G. LORIZIO, *Analogia e/o metafora nel linguaggio teologico su Dio Padre*, in ID. (ed.), *Un solo Dio e Padre di tutti (Ef 4,6)*. *Atti del Convegno della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense*, in "Lateranum" 46 (2000) pp. 43-64, i cui risultati ho ripreso anche nel manuale.

di limitazione imprimono un ritmo di “approssimazione” alle diverse forme di razionalità sopra indicate, compresa quella teologica in rapporto alla *res* che indagano e riflettono. Se debolezza della ragione o del pensiero significa il non pieno e trasparente esercizio della razionalità nelle diverse forme in cui si esprime, a causa della ferita impressa dal peccato all’uomo, allora da un lato tale insistenza sulla debolezza non può non riguardare anche la teologia, ma d’altro lato il teologo sa – dalla fede da cui sgorga il suo sapere – che questa debolezza o infermità non ha carattere ultimo e definitivo, ma solo penultimo e provvisorio.

7. Siamo così al terzo sintagma attraverso cui si esprime questa visione teologica della ragione umana, ossia la forma della “ragione redenta” a proposito della quale Maurice Blondel ebbe a definire la filosofia autentica come «santità della ragione»¹⁰. A questo proposito siano consentite due considerazioni: la prima a proposito della formula tommasiana della filosofia come *opus perfectae rationis*, che a mio avviso è da intendersi appunto come “ragione redenta”, ossia che riceve la sua perfezione da Cristo; la seconda tendente a porre questa figura della ragione anche in rapporto alle *reliquia peccati*, ossia al fatto che la redenzione e il battesimo, pur togliendo il peccato non ne elimina tutte le tracce; il che comporta l’assunzione di un atteggiamento di profonda umiltà soprattutto allorché questa forma della “ragione redenta” si esprime secondo le modalità proprie della razionalità filosofica (giustificando ampiamente il correlato sintagma della “filosofia cristiana”) sia in quella della razionalità teologica¹¹.

Nel senso suddetto la riflessione sul rapporto fede/ragione, sviluppata nell’ambito della “metafisica agapica” da un lato non intende instaurare alcuna alternativa rispetto alla classica “metafisica dell’essere”, ma consentire al *lumen Revelationis* di rivestirla della nuova luce che emana dal Vangelo; d’altro lato rende fondamentalmente estrinseca la domanda circa il rapporto della fede con la ragione e della teologia con la filosofia nei termini di una “filosofia prima” oppure di una “filosofia ermeneutica”. Inoltre il ricorso alla prospettiva della “metafisica agapica” consente di evitare una sorta di “riduzionismo ontologico”, nonché di ripensare radicalmente il modulo teologico-fondamentale della *triplex demonstratio*, che – spesso anche per ragioni condivisibili – stenta a lasciarsi superare soprattutto nelle proposte elaborate in ambito tedesco, anche di recente¹², intrecciandosi e non di rado confondendosi col “modello antropologico trascendentale”, magari rivisitato e riproposto in forme diverse. Infine la prospettiva da noi adottata consente di smascherare il falso dilemma tendente a porre in alternativa verità e carità. A questo proposito vale la pena richiamare, in quanto descritto come punto focale della fede cristiana, un passaggio dell’omelia *pro eligendo Pontifice*, nella quale l’allora, ancora per poco, cardinale J. Ratzinger così si esprimeva: «Ed è questa fede – solo la fede – che crea unità e si realizza nella carità. San Paolo ci offre a questo proposito – in contrasto con le continue peripezie di coloro che sono come fanciulli sballottati dalle onde – una bella parola: fare la verità nella carità, come formula fondamentale dell’esistenza cristiana. In Cristo, coincidono verità e carità. Nella misura in cui ci avviciniamo a Cristo, anche nella nostra vita, verità e carità si fondono. La carità senza verità sarebbe cieca; la verità senza carità sarebbe come “un cembalo che tintinna” (1Cor 13,1)». Se questa in coincidenza consiste la formula fondamentale della fede cristiana, come essa non potrebbe valere a configurare il sapere che dalla fede si origina?

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 cre-

10. M. BLONDEL, *L’Azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, ed. it. a cura di S. Sorrentino, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, p. 552.

11. Per ulteriori approfondimenti di queste tematiche rimando al mio piccolo lavoro: G. LORIZIO, *Fede e ragione. Due ali verso il Vero*, (“Diaconia alla Verità” 13), Paoline, Milano 2003.

12. Risulta fin troppo evidente nella strutturazione dell’Handbuch l’adozione di questo modulo: cfr. W. KERN - H. J. POTFMAYER - M. SECKLER (edd.), *Corso di teologia fondamentale*, Vol. I: Trattato sulla religione; vol. II: Trattato sulla rivelazione; vol. III: Trattato sulla Chiesa; vol. IV: Trattato sulla gnoseologia teologica, trad. it. Queriniana, Brescia 1990; ma esso viene a determinare strutturalmente ad esempio anche le proposte di H. VERWEYEN, *La Parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001; J. WERBICK, *Essere responsabili della fede. Una teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2002.

dere: 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 la diversa dignità dell'uno e dell'altro; l'uguaglianza nella potestà con la diversità dei poteri»¹³.

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.

13. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario dell'anima a Dio*, a cura di L. Mauro, Rusconi, Milano 1985, pp. 399-400.

Parallelamente e dialetticamente il soggetto abitato dall'amore eserciterà laiciamente 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 creata 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 [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 presenti; 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»¹⁴.

La libertà della filosofia e la sua laicità 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 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 nichilistica. 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

14. E ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, a cura di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato 1985, pp. 114-115.

[τὸ λογικὸν τὸ ὄλον] si è manifestata in Cristo in corpo, intelletto e anima»¹⁵.

In ogni caso l'unico orizzonte possibile entro il quale si possa ipotizzare un incontro fecondo fra il paradosso e il pensiero è e resta l'orizzonte agapico, dove il quadro concettuale di riferimento rimanda alla "metafisica della carità"¹⁶ e alle sue espressioni: «Se il paradosso e l'intelletto s'incontrano nella comune comprensione della loro diversità, l'incontro sarà felice come l'intesa dell'amore: felice nella passione [...]. Se lo scontro non è di comune intesa, il rapporto è infelice, e questo amore infelice – se posso dirlo – dell'intelligenza (il quale, bisognerebbe notarlo, è come l'amore infelice che ha il suo fondamento in un egoismo frainteso: più in là l'analogia non va, poiché la forza del caso qui non può nulla) noi possiamo chiamarlo con un termine più specifico: *scandalo*»¹⁷. E che l'intesa tra pensiero e paradosso è possibile lo mostra la differenza non solo semantica tra il paradosso e il paralogismo, quest'ultimo sì incompatibile col logos e con la ragione che da esso promana e in esso si esprime.

La riflessione sulla laicità ci pone di fronte al paradosso cristiano della santità non separata del laico. Se il termine "santità", nella sua accezione biblica indica separazione (Dio è il tre volte santo, ossia la trascendenza-separazione assoluta rispetto al modo e all'uomo), la laicità, correttamente intesa, toglie, a livello interumano, la separazione e chiede di vivere la fede nel mondo, ma senza lasciarsi omologare dal mondo.

15. GIUSTINO, *Apologie*, a cura di G. Girgenti, testo greco a fronte, Rusconi, Milano 1995, p. 199.

16. Cfr. G. LORIZIO, *La metafisica della Carità in Antonio Rosmini*, in "Rassegna di Teologia" 5 (1995), pp. 527-552.

17. S. KIERKEGAARD, "Lo scandalo del paradosso (un'illusione acustica)", in *Briciole di filosofia e postilla non scientifica*, a cura di C. Fabro, Zanichelli, Bologna 1962, p. 137.