

Gianluigi PASQUALE
FEDE E RAGIONE: UN'ENCICLICA INTERROGA IL
POSTCRISTIANESIMO

UDK: 27-184.3:159.956.2]:27-248.3 Iohannes Paulus II, sanctus

Izvorni znanstveni rad
Original scientific paper

Primljeno: 1/2019.
Prihvaćeno 5/2019.

«La precisione per gli antichi Egizi era simboleggiata da una piuma che serviva da peso sul piatto della bilancia dove di pesano le anime.

Quella piuma leggera aveva nome Maat, dea della bilancia»

[ITALO CALVINO, *Lezioni Americane*, Milano 1988, p. 57]

Summary

The article assumes five thesis grafted into the longest Encyclical Letter written by St. John Paul II (1920-2005) exactly twenty years after its promulgation (1998-2018), «Fides et ratio» concerning the relationships between faith and reason. Some have being discovered during the past twenty years, others are unpublished. With the first one, man underlines the complete autonomy of philosophy with respect to Christian theology, as the science of the faith that thinks of itself, the reason why theological knowledge is not linked to any kind of philosophy, which means, it uses the philosophy «qua talis». With the second it is reiterated the consciousness that faith without the «recta ratio» – today muddled and weakened by the society of technology – could do nothing without the logos it has been equipped with since the beginning. Thus, with the third thesis we (de)monstrate that, in order to prevent the reproductive thought from continuing to infinity, they find in the embodied form of the logos - Jesus Christ – the only «fulfillment» of their own research. The fourth thesis reveals something that had escaped until a few months ago, namely the insistence of «Fides et ratio» to open up to other cultures, besides

the rather secularized Christian one, like the Indian or Asian one, there being a «ratio». With the fifth thesis, equally unpublished, it is recognized that only an «ethical reason» or amicable, responsible, fiducial, in fact, can allow the faith to reach that level of revelation which it longs for: in the person of Jesus Christ.

Keywords: *Fides et ratio; Relations between Philosophy and Theology; Phenomenology and Hermeneutics of the Christian Event; Philosophical and Christological «logos»; Mystery as new Category of Revelation; Post Christianity;*

Non è venuto affatto meno lo smalto teoretico e la validità speculativa di un'affermazione utilizzata dell'allora Cardinale Joseph Ratzinger (*1927) in occasione della *Presentazione* dell'Enciclica *Fides et Ratio* a un mese dalla sua promulgazione. Il futuro Benedetto XVI così precisava vent'anni or sono: «Il problema centrale dell'Enciclica *Fides et ratio* è, infatti, la *questione della verità*, che non è tuttavia una delle tante e molteplici questioni che l'uomo deve affrontare, ma è la *questione fondamentale*, ineliminabile, che attraversa tutti i tempi e le stagioni della vita e della storia dell'umanità»¹.

1. UN INSOPPRIMIBILE ANELITO ALLA VERITÀ COME COSTITUTIVO DELL'HUMANUM

L'anelito ad aprirsi alla verità accomuna indubbiamente tra loro «fede» e «ragione», le quali, oggigiorno non rimandano, però, alle sole discipline dell'area teologica o filosofica, ma coinvolgono tutto il sapere come *tale*. In effetti, spiegando le «esigenze poste alla filosofia dalla parola di Dio», – sia detto per inciso è interessante questa equazione istanziata tra filosofia e Parola di Dio – San Giovanni Paolo II (1920-2005) affermava con linguaggio molto significativo: «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 (*vehementer confitemur*) la convinzione che l'uomo è capace di giungere (*assequi posse*) a una visione unitaria e organica del

¹ J. RATZINGER, *Presentazione del documento pontificio*, in «L'Osservatore Romano» del 16 Ottobre 2018, p. 25. Lo stesso in Id., *Presentazione*, in R. FISICHELLA, ed., *Fides et ratio. Lettera Enciclica di Giovanni Paolo II*, Testo e commento teologico-pastorale, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999, pp. 5-11, qui p. 5.

sapere»². Questo è uno dei compiti di cui il pensiero cristiano – come, del resto, quello in genere – dovrà farsi carico nel prossimo millennio [...]. Un’analisi attenta di questa *Enciclica*, sulla scia di *Lumen Gentium* 25, lascia facilmente individuare che questa è l’affermazione magisteriale più solenne di tutto il documento, nonché sua sintesi. Come potrebbe la Chiesa non preoccuparsi di questa visione unitaria, dopo quanto ha recentemente ribadito Papa Francesco nella Costituzione Apostolica «*Veritatis Gaudium*»³. Questo compito sapienziale (*sapientiae munus*), rammentata *Fides et ratio*, deriva ai suoi Pastori direttamente dal Vangelo (*recta via ex Evangelio*) ed essi non possono sottrarsi al dovere di perseguirlo (FR 85). E nella conclusione ribadisce: «non vi è oggi preparazione più urgente di questa: portare gli uomini alla loro capacità di conoscere il vero (*conoscendi verum*; cfr. Vaticano II: DH 1-3) e del loro anelito verso il senso ultimo e definitivo dell’esistenza» (FR 102). Questo «anelito» (*anhelitum*) ricorda il brillante inizio dell’Enciclica dove si rintraccia, come incapsulato, ciò di cui la filosofia si era accorta da tempo: «È Dio ad aver posto nel cuore dell’uomo il desiderio (*studium*) di conoscere la verità» (FR, *Introduzione*)⁴.

Si deve tener conto, inoltre, che la stessa struttura dell’intera *Fides et ratio* propone il tipo di rapporto che dovrebbe realizzarsi tra teologia e filosofia, benché nel capitolo VI se ne tratta esplicitamente, così come annuncia il titolo: «*Interazione tra fede e ragione*». Vi si afferma che «il rapporto tra teologia e filosofia sarà all’insegna della circolarità (*cuiusdam circularis progressio-nis*). Per la teologia punto di partenza e fonte di ispirazione dovrà essere *sempre* la parola di Dio rivelata nella storia»⁵, mentre obiet-

² SAN GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Fides et ratio circa i rapporti tra fede e ragione*, [n. 85] Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, pp. 115-116, e in «Acta Apostolicae Sedis» 91 (1999), pp. 5-88.

³ FRANCESCO, Costituzione Apostolica sulle Università e Facoltà ecclesiastiche, «*Veritatis Gaudium*» (07 Dicembre 2017), in PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE, ed., *Statuti e Ordinazioni*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2018, pp. 1-38.

⁴ L’Arcivescovo Rino Fisichella (*1951) sottolinea le sfumature presenti nella parola «*studium*», tradotta come «*desiderium*», ma anche come «*passione*», giacché «dire *studium* è (dire) amore per la verità»: R. FISICHELLA, ed., *Fides et ratio. Testo integrale, Introduzione e guida alla lettura di S.E. Mons. Rino Fisichella*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1998, p. 118.

⁵ «Si noterà, in primo luogo, il richiamo alla “storia” [n. 14]. Questa dimensione non è per nulla secondaria e comporta una serie di specificazioni nel concetto stesso di verità che qualificano la prospettiva ebraico-cristiana nei confronti di quella filosofico-greca. Con il richiamo alla storia, inoltre, si pone in rilievo il “punto di

tivo finale potrà essere l'intelligenza di essa via via approfondita» (FR 73)⁶.

Può essere utile, al fine di comprendere il tentativo attuato da *Fides et ratio* inerente la circolarità di non incagliarsi a una pratica riduzione del polo filosofico a un «puro» recipiente, riferirsi al «*Discorso del papa ai partecipanti all'VIII Congresso Tomistico Internazionale*» del 13 Settembre 1980, citato in FR al n. 60, nota 84, dove si sottolinea che il metodo di San Tommaso (1225-1274) allude a un'unica via con due sensi di marcia, immagine piuttosto perspicua che può aiutare a capire la circolarità tra fede e ragione, da ché in taluni punti dell'*Enciclica* essa sembra sporgere come da interpretarsi, nella reciproca determinazione relazionale, dichiaratamente in modo eterogeno, se non addirittura asimmetrico, come è giusto che sia. Fede e ragione, teologia e filosofia formano – mutuando una espressione di Benedetto XVI – in ciò una peculiare «coppia di gemelli», nella quale nessuna delle due può essere distaccata totalmente dall'altra e, tuttavia, ciascuna deve conservare il proprio compito e la propria identità. È merito storico di san Tommaso d'Aquino – di fronte alla differente risposta dei primi Padri a causa del loro contesto storico – di aver messo in luce l'autonomia della filosofia e con essa il diritto e la responsabilità propri della ragione che s'interroga in base alle sue forze⁷. Eppure rimane assodato come sia la fede ad aprire alla ragione. Vediamo, in un passo successivo, in che senso.

riferimento» posto in essa da cui non è più possibile prescindere per trovare la risposta alla domanda di senso dell'esistenza. Con un semplice termine, *Fides et ratio* riporta alla mente contenuti teologici di fondamentale importanza. In primo luogo, il ruolo centrale che Cristo occupa nella storia della salvezza. Egli è veramente al centro della storia, come attesta l'immagine dei discepoli che si recano ad Emmaus»: R. FISICHELLA, *La rivelazione, novità radicale per la fede e la ragione*, in Id., ed., *Fides et ratio. Lettera Enciclica di Giovanni Paolo II*, Testo e commento teologico-pastorale, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999, pp. 171-187, qui pp. 171-172.

⁶ La «circolarità» non aggettivata appare già in KARL BARTH (1886-1968), *Dogmatique*, I, 1, Labor et Fides, Genève 1953, pp. 126-129, e successivamente in H.U. von Balthasar (1905-1988): cfr. P. EICHER, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Kösel-Verlag, München 1977, p. 330, e più recentemente in R. FISICHELLA, *Oportet philosophari in theologia*, in «Gregorianum» 76 (1995), pp. 221-262 [I], 503-534 [II]; 701-728 [III]. F. FRANCO, *La filosofia compito della fede. La circolarità di fede e ragione*, in M. MANTOVANI – S. THURUTHIYIL – M. TOSO, ed., *Fede e ragione*, LAS, Roma 1999, p. 164, sottolinea che la «circolarità non è affatto un annullamento delle distinzioni».

⁷ Così precisa ulteriormente Benedetto XVI: «Io direi che l'idea di san Tommaso circa il rapporto tra filosofia e teologia potrebbe essere espressa nella formula trovata dal Concilio di Calcedonia per la cristologia: filosofia e teologia devono

2. FINO A DOVE PUÒ GIUNGERE LA RAGIONE INDAGANTE SULL'INTERO

Il concetto di «apertura» può essere interpretato in due accezioni. Con la prima, esso non implica alcun passaggio necessario, obbligato, «dialettico», quasi che a partire dalla filosofia si potesse dimostrare il contenuto della fede e il filosofo fosse costretto a credere. Il concetto di apertura mantiene, invece, il significato della *possibilità*, e quindi della *libertà* dell'atto di fede, senza la quale quest'ultimo non avrebbe alcun fondamento. È qui importante ribadire una novità dell'enciclica *Fides et ratio*, che ovviamente non rinnega il passato – forse ancora troppo presente in espressioni quali «lo stesso Essere sussistente» (n. 79), o «l'atto stesso dell'essere» (n. 97), di sapore dichiaratamente neoplatonico –, ma lo esprime in forma nuova, molto più accettabile alla filosofia dei nostri giorni, sempre che questa sia anche veramente «aperta» al dialogo e non dogmaticamente chiusa in se stessa. Qui sporge la seconda accezione del concetto di «apertura» alla verità, allorché viene accostata alla metafisica.

Questa, infatti, si configura come una ricerca razionale, appunto di tipo metafisico, e con la metafisica la fede – in questa accezione – proprio non c'entra, altrimenti Platone e Aristotele, e tutti i metafisici vissuti fuori da qualsiasi rivelazione, dovrebbero essere considerati dei credenti. È curiosa questa identificazione, spesso ricorrente, tra verità metafisiche, oggetto di indagine razionale, e verità soprannaturali, oggetto di fede. Si comprende che il termine «metafisica», in quanto indica ciò che va oltre la fisica, sia scambiato per un'allusione con il soprannatura-

rapportarsi tra loro “senza confusione e senza separazione”. “Senza confusione” vuol dire che ognuna delle due deve conservare la propria identità. La filosofia deve rimanere veramente una ricerca della ragione nella propria libertà e nella propria responsabilità; deve vedere i suoi limiti e proprio così anche la sua grandezza e vastità. La teologia deve continuare ad attingere ad un tesoro di conoscenza che non ha inventato essa stessa, che sempre la supera e che, non essendo mai totalmente esauribile mediante la riflessione, proprio per questo avvia sempre di nuovo il pensiero. Insieme al “senza confusione” vige anche il “senza separazione”: *la filosofia non ricomincia ogni volta dal punto zero* del soggetto pensante in modo isolato, ma sta nel grande dialogo della sapienza storica, che essa criticamente e insieme docilmente sempre di nuovo accoglie e sviluppa; ma non deve neppure chiudersi davanti a ciò che le religioni ed in particolare la fede cristiana hanno ricevuto e donato all'umanità come indicazione del cammino»: BENEDETTO XVI, *Non vengo a imporre la fede ma a sollecitare il coraggio per la verità*. Allocuzione non letta all'Università «La Sapienza» di Roma (16 Gennaio 2008), in *Insegnamenti di Benedetto XVI, IV/*, (Gennaio-Giugno 2008), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, pp. 78-86, con mia sottolineatura.

le. Ma questa allusione deve essere eseguita con cautela e prudenza, perché la metafisica è una ricerca interamente naturale, cioè basata sulle sole forze della natura umana, l'esperienza e la ragione; le verità soprannaturali sono così chiamate non perché trascendano la natura in senso fisico, come fa la metafisica, ma perché superano le facoltà di conoscenza naturali, cioè proprie della natura umana. È, dunque, proprio la ragione indagante sull'intero che *sa* di doversi fermare – per così dire – a «sabato a mezzogiorno», lasciando l'ultima possibilità all'uomo di aprirsi a una visione interale della verità – ottenendo, quindi, un'autentica risposta di senso per la propria esistenza – verso i «vespri del sabato pomeriggio», riconducibile, in ultima istanza alla persona di Gesù Cristo risorto.

Questo non fu soltanto il risultato conseguito nella celebre lezione che Benedetto XVI tenne a Ratisbona (Regensburg)⁸, ma è anche l'unica via di uscita, ovvero la «*way out*», rimastaci affinché sia consentito all'uomo di accostarsi alla ragione, senza che questa lo circonda nelle maglie di un possibile e univoco unilateralismo razionalistico, rinchiudendolo definitivamente alla possibilità dell'*affidarsi*, quale cifra, appunto, dell'umano. Il tema principale, toccato alcuni anni or sono a Ratisbona (2006), non a caso si sviluppava in una duplice direzione: una più *teorica* attinente il rapporto tra Dio e la razionalità, e una più *storica* inerente il rapporto tra fede cristiana e *logos* greco. Appare qui più perspicua la scelta di percorrere questa seconda direzione, quella che pone l'attenzione tra il Dio rivelatosi in Gesù Cristo, *logos* del Padre e l'equivalenza posta in essere tra questi e il *logos* in genere dal Vangelo di Giovanni, ipotizzando che questa operazione possa costituire un adeguato punto di partenza, anche attraverso una lettura «ovviamente» filosofica, per dimostrare come la fede possa aprire «*en philosophe*» alla ragione.

⁸ Cfr. BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*. Ai rappresentanti del mondo scientifico nell'Aula Magna dell'Università di Regensburg, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, II/2, (Luglio-Dicembre 2006), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, pp. 257-267 [12 Settembre 2006].

3. IL TENTATIVO PIÙ AUDACE DI CONCILIAZIONE TRA CRISTIANESIMO E FILOSOFIA

È risaputo che il pensiero di Origene (184-253) costituisce «il tentativo più audace di conciliazione di cristianesimo e filosofia»⁹. Non a caso stando a *Fides et ratio* (n. 39) con lui nasce la vera e propria teologia cristiana per «esprimere la *vera dottrina su Dio*». In fattispecie al *Prologo* al suo *Commento al Vangelo di Giovanni*, pervenutoci fortuitamente dall'ampio naufragio che ha coinvolto la sua opera, appare particolarmente utile al nostro scopo, Origene non è solo il primo teologo cattolico che abbia prodotto commentari biblici, ma anche storicamente forse il maggiore responsabile di quel ripensamento della fede cristiana in termini filosofici greci che, tra conferme, ridimensionamenti e contestazioni, è giunto fino ai nostri giorni. Osserviamo l'operazione di Origene in quattro passi teoretici successivi, al fine di comprendere come la fede possa «aprirsi» alla ragione.

3.1 È il pensiero greco a non riconoscere la primarietà assoluta del logos

Prima constatazione: Origene interpreta il *logos* di cui parla Giovanni (*Gv* 1,14) sulla base del *logos* della tradizione filosofica. Il giudaismo ellenistico di Filone di Alessandria (25 a.C.-50 d.C.)¹⁰, da cui indubbiamente Origene dipende, impedisce ad Origene di riconoscere nel «*Logos*» il nome principale della seconda ipostasi della Trinità divina. *Logos* poteva alludere soltanto e forse solo a quella Sapienza (*hokhmah* in ebraico, «piccola sapienza»), che il libro dei Proverbi (8,21) indica come «prima creazione» e «prima generazione di Dio». Ma anche questa allusione implicava, per Origene, offrire il primato alla dimensione intuitiva e contemplativa su (rispetto a) quella razionale e argomentativa del *logos*, arrivando a un primo risultato, di primo acchito non del

⁹ E. CORSINI, *Introduzione a ORIGENE, Commento al Vangelo di Giovanni*, tr. it. a cura di E. Corsini, UTET, Torino 1979, p. 17.

¹⁰ Nel delineare i «principi» Origene si serve soprattutto di quell'impianto concettuale tratto da Filone di Alessandria e da esponenti del medioplatonismo quali Numenio di Apamea (II secolo) e Albino (I-II secolo), come mostrano in particolare le sue riflessioni sul rapporto tra Dio-Padre e il Figlio-*Logos*: cfr. E. CORSINI, *Introduzione, cit.*, p. 27-28.

tutto piacevole: è proprio il pensiero greco che costringe Origene a riconoscere la non primarietà del *logos*. Sapienza e *logos* sembrano, dunque, non potersi comporre in equazione.

3.2 *Origene riconosce al logos l'identità di essere il Cristo*

Seconda constatazione: ricorrendo all'analogia – essa, sia detto di passaggio, è invero l'unico modo per poter sillabare qualcosa su Dio e anche sul *logos* e, perfino sulla «*ratio*», fermo restando l'«avviso» del Lateranense IV (1215)¹¹ – Origene parla di Dio secondo due linee gerarchiche che suggeriscono gradi discendenti di partecipazione: la prima secondo il carattere *divino*, la seconda secondo il carattere *logico*. Per la prima, dopo il Dio in sé (cioè Dio Padre) e il *logos* Dio per partecipazione, vengono gli «dèi», cioè tutti coloro che vengono divinizzati, ovvero gli eletti. Per la seconda linea, quella «logica» il discorso di Origene è, invece, sorprendente perché la sostituzione che subisce il secondo elemento della seconda serie apre una prospettiva completamente nuova: dall'identificazione iniziale con la razionalità umana, capace di partecipare a quella sorgiva del *Logos* divino, Origene passa a significare il *Logos* incarnato, considerato, appunto, come una manifestazione del *Logos* divino.

Come stesse componendo una tabella per caselle, Origene si accorge, *in extremis*, che rimane una casella vuota nella colonna portante, rendendosi conto che manca un posto per il Cristo incarnato, proprio colui con il quale sta e cade l'esperienza della fede cristiana: e per fargli spazio non può far altro che fargli occupare la casella originariamente prevista per un'astratta razionalità, sacrificando quest'ultima. In entrambi i casi, si tratta sì di due forme del *logos*, tuttavia una maggiormente intellettuale e gelida, l'altra – per così dire – più fragile e tangibile, l'umanità corporea incarnata di Cristo. Proprio in questo modo, Origene arriva a riconoscere, senza ombra di dubbio, al *Logos* incarnato l'*identità* di essere il Cristo, ossia Colui che altri non è se non il Figlio di Dio, precisando – Origene, appunto – che la fede nel Cristo incarnato è la fede dei cristiani semplici, tuttavia nel senso più nobile del termine.

¹¹ Cfr. N. CIOLA – A. SABETTA – P. SGUAZZARDO, ed., *Il Concilio Lateranense IV a 800 anni dalla sua celebrazione. Una rilettura teologica*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2016, pp. 389-412.

3.3 *Il sistema razionale è per sé «parziale»*

Terza constatazione. A ben vedere è rimasta volutamente aperta una domanda. Nella gerarchia di partecipazione del *logos*, al secondo posto si trova, dunque, ora Cristo, come *Logos* incarnato. Ma cosa c'è esattamente al terzo posto nella posizione dei «*logoi*» al plurale? Data la seconda operazione, Origene sa che il *sistema razionale* è di per sé *parziale*, giacché più *in alto* di esso si trovano il *Logos* incarnato e il *Logos* in sé preesistente, acquisizione – non dimentichiamolo – al cui traguardo il teologo e filosofo alessandrino giunse per via razionale, pur dichiarando l'inveramento di questo assunto nella stessa fede dei semplici.

3.4 *Nessuna «ratio logica» può coprire l'orizzonte interale aperto dalla Rivelazione*

Quarta e ultima constatazione, con la quale, ricorrendo al citato *Commentario* di Origene raggiungiamo, forse, una conclusione utile che rubrica l'innesto di *Fides et ratio* proprio nello scenario culturale attuale. Origene è perfettamente cosciente dei limiti intrinseci di ogni sistema razionale umano. Proprio in questo senso è sbagliato affermare che Origene *identifica* il *Logos* di Giovanni con quello della filosofia greca. Piuttosto, si potrebbe dire che egli *interpreta* spontaneamente il primo tramite la seconda. Ecco, dunque, spiegato perché nel rapporto tra fede e ragione, la Rivelazione cristiana apre alla ragione, quando, dunque, vengono rispettate due condizioni: a) innanzitutto, mantenendo la consapevolezza che nessuna «*ratio logica*» potrà mai coprire l'orizzonte interale apertosi *dalla* Rivelazione di Gesù Cristo, la quale sarà sempre un darsi per «*excessus*» anche rispetto ad altre tradizioni religiose; b) in secondo luogo, pur sapendo, come dichiarava Origene, che «il ruolo della razionalità umana sia difficile da inquadrare *teologicamente*»¹², l'ultima «*chance*» rimasta alla «ragione» – non solo di tipo occidentale – oggi irritata, impaurita, scossa perché dominata dalla tecnica, stia in quella verità che Gesù Cristo è, verità non ricercata, ma rivelata, verità non acquisita, ma «riposta», soprattutto affissa *nel* segno ineludibile, e inequivocabile, della Croce, dove ogni «e» congiuntivo, passa ad essere «è» copulativo, la copula del verbo «essere» a cui

¹² ORIGENE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, ed. L. Bresard – H. Crouzel, Les Éditions du Cerf, Paris 1991-1992, pp. 47-48.

un'impostazione storica o fenomenologica della «*quaestio de veritate*» deve pur volgere lo sguardo assertivo. Ed è certamente solo in quella Croce, dove la verità in persona (*Gv* 18,38) si è mostrata verità crocifissa, che la Rivelazione cristiana apre definitivamente alla ragione, perché le lascia la possibilità del riscatto nella risurrezione. Ci rimane, però, da dimostrare di quale «ragione» stiamo parlando nel XXI secolo quando utilizziamo questo termine.

4. RAGIONE: MOMENTO FENOMENOLOGICO O ISTANZA ERMENEUTICA?

242

All'orizzonte sembra scorgersi, infatti, un'istanza di fondo nello scenario contemporaneo tutt'altro che scontato, corrispondente a questa domanda: quale ragione è oggi in gioco nel «dare ragione» della fede? Oppure, formulato in altri termini: come far valere il *logos* proprio delle fede nel contesto del *logos* o addirittura nei molteplici *logoi* propri della cultura contemporanea? Il compito che spetta alla teologia quale scienza della fede che pensa¹³ è, dunque, di duplice ordine: la necessità, da una parte, di *mostrare* come i contenuti stessi della fede cristiana, rettamente interpretati e comunicati, sono come *tali* credibili e appetibili dinnanzi alla ragione dell'uomo e al suo desiderio di salvezza, desiderio non così facilmente anestetizzabile. D'altro canto, deriva dalla *natura* stessa della fede l'ineluttabilità di cercare l'intelligenza, cioè la ragione e il significato comprensibile della verità perché qui si sta proprio parlando di «fede come risposta» alla Rivelazione cristiana di Dio in Gesù Cristo, e non, quindi, a una fede qualsiasi, puntando, così a quella «teo-logia» di cui lo stesso *logos* costituisce il metodo, rendendo la teologia quella scienza che essa è.

Chi rilegge con attenzione *Le cinque piaghe della santa Chiesa* del beato Antonio Rosmini (1797-1855), citato in *Fides et ratio* (n. 74) nota facilmente la nettezza con cui vi si afferma che «la grazia, la quale rende forte la volontà, si comunica mediante l'intelligenza»¹⁴. Senza intelligenza, sembra dire il beato rovetano, non solo non c'è Rivelazione della verità di Dio e dei precetti morali che vi sono connessi, ma neppure il dono della

¹³ Cfr. R. FISICHELLA, *Quando la fede pensa*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1998², pp. 124-127.

¹⁴ Cfr. A. ROSMINI, *Le cinque piaghe della santa Chiesa*, con apparati e note di N. Galantino, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997, n. 13.

grazia indispensabile per mettere in pratica tali precetti con atti di libertà volontaria. Cercando l'intelligenza, la «fede» – e parlando di fede parliamo in concreto del soggetto cristiano credente – cerca, quindi, anzitutto *se stessa*, ovvero la pienezza di ciò che è e vuole essere: accoglienza sempre più ampia della verità del mistero di Dio che si autocomunica, e non di una sua contraffazione o di una semplice proiezione o costruzione umana; e accoglienza *libera*, perché consapevole di ciò che tale verità significa per la propria esistenza concreta, per la propria «salvezza». Tanto più se ricordiamo che la fede cristiana, più che un insieme di verità da credere è *l'esperienza salvifica* di un incontro con una persona, la persona di Gesù Cristo, perfetta realizzazione e comunicazione del rapporto di amore tra Dio e l'uomo.

4.1 *All'inizio: la Pentecoste, quale miracolo della «traduzione riuscita»*

Ma la Rivelazione cristiana cerca l'intelligenza, anche per un secondo motivo. In quanto si autocomprende come «cattolica», ossia destinata agli uomini e alle donne di ogni tempo, essa tende per natura sua a comunicarsi alle intelligenze altrui come un dono di *salvezza* credibile e amabile offerto alla loro libertà. Ciò implica l'impegno a una traduzione del *logos*/linguaggio della propria fede nel *logos*/linguaggio del destinatario, con quella pertinenza di cui Jacques Geffré (1926-2017), scomparso di recente, designava la Pentecoste, il «miracolo della traduzione riuscita»¹⁵. Parlare di *logos*/linguaggio della fede come costitutivo della intelligenza della fede significa essere, dunque, consapevoli che il linguaggio impronta di sé il contenuto stesso che intende esprimere. Si tratta – come è risaputo – di una consapevolezza cui siamo debitori in gran parte alla cosiddetta «svolta linguistica» ed ermeneutica della cultura contemporanea che la filosofia ha ben messo in luce giungendo a qualificare con Jean Greisch (*1942), la nostra come «l'epoca ermeneutica della ragione»¹⁶.

¹⁵ J. GEFFRÉ, *Professione Théologien. Quelle pensée chrétienne pour le XXI^e siècle?. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, Albin Michel, Paris 1999, p. 215.

¹⁶ J. GREISCH, *L'âge herméneutique de la raison*, Cerf, Paris 1985, p. 178.

4.2 *Oggi incombe il rischio del «fenomeno saturo» del linguaggio umano*

Seguendo la logica dell'incarnazione, che caratterizza l'evento cristiano, ci si imbatte nella necessità che la fede possa essere compresa e comunicata solo nelle categorie del linguaggio dei vari momenti della storia umana e nelle molteplici lingue e culture umane, proprio come alludeva fosse fatto vent'anni or sono *Fides et ratio* (n. 41). Soltanto che, vent'anni dopo, appare come il *momento fenomenologico* dell'evento cristiano è quindi inscindibilmente legato al *momento ermeneutico*. Al momento fenomenologico va certamente il primato, nel senso che la verità divina manifestandosi non si lascia ridurre nelle strettoie delle pre-comprensioni umane: è quanto ha sostenuto Jean-Luc Marion (*1946) parlando dei cosiddetti «fenomeni saturi»¹⁷. Il *logos* divino ha, infatti, allargato e continua ad allargare gli orizzonti del *logos* umano con la sua novità sconvolgente, elevando le categorie umane a simboli di una realtà.

A questo proposito, fa molto riflettere quanto scrive Papa Francesco (*1936) in *Evangelii Gaudium* n. 41, quando osserva che un «linguaggio completamente ortodosso», dati i cambiamenti culturali attuali, può comunicare di fatto a chi lo ascolta non il vero Vangelo di Gesù Cristo, ma «un falso dio o un ideale umano che non è veramente cristiano». Aggiungendo che «in tal modo siamo fedeli ad una formulazione, ma non trasmettiamo la sostanza»¹⁸.

Ne segue che la Rivelazione cristiana cerca la ragione *di sé* almeno a due condizioni: sapendo che «della verità non c'è che interpretazione e non c'è interpretazione che della verità»¹⁹, e che esistono dei «segni dei tempi» nuovi, i quali provocano la fede, che risponde alla Rivelazione, ad abilitare la ragione ad essere meno saturo e più aperta. Sono questi: 1) sul *piano culturale* il predominio di una mentalità tecnico-scientifica che ha portato seco la frammentazione del senso, 2) sul *piano religioso*, il cre-

¹⁷ Cfr. J.-L. MARION, *Êtans donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Presses Universitaires de France, Paris 1997; tr. it. di R. Caldarone, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, a cura di N. Reali, Società Editrice Italiana, Torino 2001. ID., *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Presses Universitaires de France, Paris 2001.

¹⁸ FRANCESCO, *Esortazione Apostolica Evangelii Gaudium*, [n. 41], Introduzione di Marcello Semeraro, Indici di Giuliano Vigini, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2013, pp. 69-70.

¹⁹ Cfr. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 53.

scente processo di secolarizzazione e il costante confronto con una pluralità di religioni; 3) sul *piano sociale e pratico* lo scandalo mondiale della povertà di gran parte dell'umanità. Si tratta, insomma, di quel grande compito del *discernimento spirituale*²⁰ – come ebbe già a dire Benedetto XVI – di quanto vi è di positivo e di negativo nella modernità secolarizzata o postcristiana²¹, l'attuale vero scenario a vent'anni dalla *Fides et ratio*, la quale, tuttavia, non ha *mai abdicato* a due questioni fondamentali, quella «della verità» e quella del «senso» («*Sinn-richtung*») dell'esistenza. Il compito che ci spetta per proseguire oltre è quello di precisarne, dunque, il vocabolario.

5. FEDE: TRA IL DOPPIO VOCABOLARIO DELLA VERITÀ E DEL SENSO

In realtà, è evidente che nell'intera Enciclica *Fides et ratio* San Giovanni Paolo II utilizzi il doppio vocabolario della «verità» e del «senso» in modo del tutto *originale*²². Chi si riferisse alla verità solo come a «sapere» e a «scienza», termini che facilmente rischiano di essere interpretati in accezione meramente scolastica e speculativa, travisa la definizione «sapienziale» della verità offerta da Giovanni Paolo II, essendo una delle costanti più esplicite del testo quella che esprime la filosofia come «amore alla sapienza».

Da questo angolo prospettico vorrei segnalare mediante due provocazioni come sia necessario recuperare un certo ritardo accumulatosi in questo ultimo ventennio. Con la *prima* osserviamo quanto l'*Enciclica* abbia tentato di proporre un allargamento della ragione con aiuto della fede andando – per così dire – «oltre la Grecia»; con la *seconda* constatiamo come il richiamo alla dimensione «metafisica» quale capacità della ragione di elevarsi all'assoluto nel *passaggio* dal «fenomeno» al «fondamento» sia stato spesso disatteso con una certa disinvoltura, provocando, in entrambi i casi, un ritardo – come dicevo – quasi ventennale nella ricezione *approfondita* o, detto, per converso, esibendo

²⁰ BENEDETTO XVI, *Luce del mondo. Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi. Una conversazione con Peter Seewald*, ed. it. a cura di P. Azzardo, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, p. 200.

²¹ Cfr. C. DOTOLI, *Teologia e postcristianesimo. Un percorso interdisciplinare*, (Biblioteca di Teologia Contemporanea 181), Queriniana, Brescia 2017, pp. 145-164.

²² Con acume lo ha fatto notare anche C. CALTAGIRONE, *Ri-pensare Dio. Tra mutamenti di paradigmi e rimodulazioni teologiche*, (Teologia – Strumenti), Cittadella Editrice, Assisi (PG) 2016, pp. 262-274.

la necessità di ritornare al testo per scoprire l'«*intentio profundior*» dell'affermazione «perché la fede *apre* alla ragione». Partiamo con la prima dove certamente si rintraccia la caratteristica del «profetismo» di San Giovanni Paolo II, il quale ha realizzato il passaggio storico della Chiesa nel terzo millennio tramite una prospettiva che si può definire di «de-occidentalizzazione del cristianesimo» sul piano mondiale.

La pertinente interpretazione di Giovanni Paolo II – come risulta da un'attenta lettura del n. 72²³ – conduce a rifiutare contemporaneamente sia la volontà di de-ellenizzare il cristianesimo (che nega il valore universale della filosofia greca), sia l'approccio inverso che vorrebbe continuare a *identificare* il cristianesimo con l'eredità greco-latina, cosicché, afferma il testo, da un lato: «quando la Chiesa entra in contatto con grandi culture precedentemente non ancora raggiunte, non può lasciarsi alle spalle ciò che ha acquisito dall'inculturazione nel pensiero grecolatino. Rifiutare una simile eredità sarebbe andare contro il disegno provvidenziale di Dio». Ma, d'altro canto: «il fatto che la missione evangelizzatrice abbia incontrato sulla sua strada per prima la filosofia greca, non costituisce indicazione in alcun modo preclusiva per altri approcci, [poiché] via via che il Vangelo entra in contatto con aree culturali rimaste finora al di fuori dell'ambito di irradiazione del cristianesimo, nuovi compiti si aprono [...], problemi analoghi a quelli che la Chiesa dovette affrontare nei primi secoli»²⁴.

E qui, prendendo ad esempio l'India, il testo dell'*Enciclica* aggiunge:

«spetta ai cristiani di oggi, innanzitutto a quelli dell'India, il compito di estrarre da questo ricco patrimonio gli elementi compatibili con la loro fede, *così che ne derivi un arricchimento del pensiero cristiano*».

La qual cosa, aggiunge il testo: «vale anche per l'eredità delle grandi culture della Cina, del Giappone e degli altri Paesi dell'Asia, come pure delle ricchezze delle culture tradizionali dall'Africa».

Sembra qui di risentire quanto ebbe a dire ancora nel lontano 1927 Jacques Maritain (1882-1973), quando mandò alle

²³ SAN GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Fides et ratio circa i rapporti tra fede e ragione*, [n. 72] Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, pp. 97-98, e in «Acta Apostolicae Sedis» 91 (1999), pp. 5-88.

²⁴ SAN GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Fides et ratio circa i rapporti tra fede e ragione*, [n. 72] Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, pp. 112-114, e in «Acta Apostolicae Sedis» 91 (1999), pp. 5-88.

stampe il *Primato dello spirituale* (1927) – che com'è risaputo preparava a *Umanesimo integrale* (1934) – secondo il quale «sarebbe un errore fatale confondere la causa universale della Chiesa e la causa particolare di una civiltà, confondere ad esempio latinità e cattolicesimo»²⁵ poiché «la Chiesa è universale [...] tutte le nazioni si trovano in essa»²⁶. Il motivo giustificante la non (ancora) avvenuta sintonia, in capo alla riflessione appunto *cattolica*, tra la cultura occidentale incontrata dal cristianesimo con l'apporto di altre culture, sembra dovuto a una doppia polarizzazione, per non dire contrapposizione. Da una parte vi è chi desidera salvaguardare l'unicità dell'incontro tra il mondo greco-latino e il cristianesimo, apparendo le altre culture *indifferenti* alla diffusione del cristianesimo; dall'altra vi è chi è convinto che l'apertura del cristianesimo alla nuova evangelizzazione esiga l'*abbandono totale* dell'ellenismo, attraverso una rottura radicale nei confronti del pensiero occidentale²⁷.

È sufficientemente chiaro, credo, che entrambe le posizioni non abbiano intercettato l'intenzione profetica di San Giovanni Paolo II, la quale intendeva esattamente rilevare che, come la cultura greca seppe aprire il proprio *logos* alla verità della Rivelazione arricchendo l'Occidente, il fatto che nel terzo millennio dell'era cristiana la Chiesa sia delocalizzata altrove, implica la necessità che la fede si apra al *logos* «proprio» presente in queste altre culture. Tutto ciò diventa più chiaro se osserviamo da vicino la seconda provocazione insita in *Fides et ratio*, laddove si parla del passaggio dal fenomeno al fondamento.

6. LA RIVELAZIONE CRISTIANA QUALE *MEDIAZIONE* DAL FENOMENO AL FONDAMENTO

Passo qui alla seconda provocazione la quale, volutamente, fa propria, benché soltanto per un attimo, la tentazione di coloro che vorrebbero «rompere con la metafisica» o con l'idea di «filosofia cristiana», di cui parla *Fides et ratio*, la quale, invece, invitava a un profondo ripensamento che consentisse una nuova sintesi tra la grande tradizione del pensiero cristiano e gli aspetti della

²⁵ J. MARITAIN, *Primato dello spirituale*, La Cardinal Ferrari, Roma s.d., pp. 97-99 [or. fr. ID., *Primauté du spirituel*, Plon, Paris 1927].

²⁶ J. MARITAIN, *Primato dello spirituale*, p. 99.

²⁷ Cfr. R. FISICHELLA, *Identità dissolta. Il cristianesimo, lingua madre dell'Europa*, Mondadori, Milano 2009, pp. 97-113.

riflessione moderna e contemporanea che, in quella, devono essere integrati in modo rinnovato. È esattamente quanto intende affermare l'*Enciclica* quando al numero 83 parla del passaggio dal «fenomeno» al «fondamento»:

«Una grande sfida che ci aspetta al termine di questo millennio è quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal *fenomeno* al *fondamento*».

Spesso questa formula, come accennato, è stata citata a giustificazione dell'idea che si ponga un'alternativa tra la fenomenologia e metafisica: da parte di alcuni rallegrandosene, da parte di altri per disapprovarla. Comunque sia, tutti hanno evitato di approfondire la relazione tra «fenomeno» e «fondamento». Conviene qui ricordare che Etienne Gilson (1884-1978) nel suo *L'Essere e l'esistenza* avesse esposto un principio guida che sembra echeggiare in sottofondo a *Fides et ratio*, essendo convinto che: la vera metafisica dell'essere non ha mai avuto la fenomenologia alla quale aveva diritto, la fenomenologia moderna non ha la metafisica che sola può esserle di fondamento e con questo guidarla²⁸.

Chi legge con attenzione il testo di *Fides et ratio* si accorge facilmente che esso non parla di un salto, ma di un «passaggio» dal fenomeno al fondamento; afferma certo che «è necessaria una filosofia di portata *autenticamente metafisica*», ma sottolineando la funzione di «*mediazione*»²⁹, ovvero non una metafisica separata dall'esperienza, piuttosto una «dimensione» trascendente rispetto all'intera realtà, come precisato dalla frase già citata:

«ovunque l'uomo scopre la *presenza di un richiamo* all'assoluto e al trascendente, lì gli si apre uno spiraglio verso la dimensione metafisica del reale: *nella verità, nella bellezza, nei valori morali, nella presenza altrui, nell'essere stesso, in Dio*».

6.1 *Il principio metafisico è depositato «nei» fenomeni naturali*

Si può notare che la «dimensione metafisica» è situata non al di là dei fenomeni naturali, ma «nei» fenomeni stessi (come sottolineato dall'*in* del testo in latino); anche in altri passaggi, come

²⁸ E. GILSON, *L'essere e l'essenza*, Massimo, Milano 1988, p. 14,

²⁹ «Un pensiero filosofico che rifiutasse ogni apertura metafisica pertanto, sarebbe radicalmente inadeguato a svolgere una *funzione mediatrice* nella comprensione della Rivelazione [...]. La metafisica, pertanto, si pone come *mediazione privilegiata* nella ricerca teologica» (FR n. 83).

ad esempio al n. 59, ci si riferisce a chi «produsse una filosofia che, *partendo dall'analisi dell'immanenza*, apriva il cammino verso il trascendente» o «tentò di coniugare le esigenze della fede nell'orizzonte della metodologia fenomenologica» (FR n. 59).

Ecco, dunque, che senza far proprio nessun sistema filosofico, l'Enciclica *Fides et ratio* dimostra come la Rivelazione cristiana possa aprire alla ragione se, dovendo necessariamente far uso della filosofia non certo in modo ancillare, fa leva su quest'ultima come «*amore alla sapienza*», essendo anche questo *fil-rouge* una delle costanti più esplicite dell'intero testo di san Giovanni Paolo II. E tutto ciò agendo a tre livelli.

6.2 *Responsabilità dell'uomo di fronte alla Verità: lo stigma sapienziale*

Innanzitutto, si deve collegare l'*Introduzione* (nn. 1-6), che fa riferimento simbolico al «conosci te stesso» socratico, esprimendo «l'amore della saggezza» e mostrando che «il desiderio di verità fa parte della natura stessa dell'uomo» (n. 3), ai passaggi successivi che citano in particolare il *Libro della Sapienza* (nn. 16-20) e ai nn. 24-30, in cui San Giovanni Paolo II, riprendendo la formula di Aristotele «tutti gli uomini aspirano alla conoscenza» (n. 25), dichiara che «si può definire l'uomo come colui che cerca la verità» (n. 28). La formula «colui che cerca [...]» supera la definizione aristotelica dell'uomo come «animale razionale», perché qui non si tratta tanto di definirlo in modo generico e astratto, quanto piuttosto, di porre l'accento sulla ricerca personale e sulla responsabilità nei confronti della verità. Con l'impegno ad approfondire nel testo la dimensione esistenziale e «sapienziale» della filosofia, essa ci viene restituita come aperta alla ragione grazie all'apporto eccedente della Rivelazione cristiana, che possiamo osservare, quale conclusione, dalla scansione di tre livelli differenti, l'un l'altro coimplicantesi, così come sono presentati dell'Enciclica *Fides et ratio*.

7. CONCLUSIONE DAL PRINCIPIO PERSONALISTA ED ETICO DI UNA FEDE RAGIONATA

Il primo livello prende atto che la postmodernità è riuscita a spacchettare la razionalità, riducendola a un sapere andato «in pezzi», utilitario, funzionalista, privo di dimensione unificatrice

(FR n. 47 e, poi, nn. 81 e 82) e oggi addirittura imbrattato dalla vernice della tecnica riprodotte se stessa. Il processo su cui la fenomenologia e l'ermeneutica della Rivelazione, attira l'attenzione, invece, si sposta su un «oggetto formale» che definisca il «senso dell'essere» come apertura di ogni oggetto *ad altro* da sé, e quindi stroncando qualsiasi chiusura della ragione in forme positivistiche e razionalistiche.

Un secondo livello, legato al primo, è quello della *dimensione etica* della filosofia. A partire dal numero 1, il testo definisce la verità non come afferente ad un sapere teorico, ma come «orientamento da dare all'esistenza» (n. 1). La stessa insistenza si trova anche in seguito (nn. 24-27; 28; 30) quando San Giovanni Paolo II scrive che «ogni uomo è in certo qual modo un filosofo e possiede proprie concezioni filosofiche con le quali *orienta* la sua vita» (n. 30, affermazione ripetuta anche al n. 64: «l'uomo è naturalmente filosofo»). Anche l'uomo semplice, che pratica con sincerità l'orientamento del suo essere verso ciò che ha riconosciuto come il vero e il bene, sarebbe più filosofo (in senso socratico) dei filosofi professionisti, e possiede, pertanto, una «*ratio*» già *pre-disposta*, anzi desidera aprirsi alla verità della Rivelazione.

Un terzo livello, ancora di indole etica, esibisce al meglio ciò che potremmo definire il «personalismo» di Woityła e che si riflette in *Fides et ratio* tramite l'insistenza posta sul fatto che il rapporto alla verità e al senso non è solamente personale-individuale, ma *interpersonale, intersoggettivo*. L'esperienza della «fiducia» e dell'«amicizia» propria ad ogni autentica ricerca della verità (FR nn. 31-33; n. 101) è un prolungamento della filosofia della persona e della libertà che Woityła aveva già sviluppato in *Amore e responsabilità*³⁰ e che ora si articola con la dimensione comunitaria ed ecclesiale del cristianesimo. Anche da questo angolo visuale è intrinseco alla Rivelazione cristiana la capacità di aprire alla ragione perché Dio parla «agli uomini come ad amici» (DV2), stigma del tutto inaudito per qualsiasi filosofia greca e pre-greca e, certamente, motivo più che fondato perché, riprendendo uno stimolo offertoci da Papa Francesco, anche la ragione apertasi da se stessa sullo sguardo interale della realtà, aiutata dalla Rivelazione, passi dall'autopreservazione alla trasformazione di sé, nel senso più classico di «*ratio*», che è sempre «*re-latio*». In «*Evangelii Gaudium*» n. 27, auspica, infatti, Papa Francesco

³⁰ Cfr. K WOITYŁA, *Amore e responsabilità*, Marietti, Torino 1983, pp. 89-111.

«una scelta missionaria capace di trasformare ogni cosa, perché le consuetudini, gli stili, gli orari, il linguaggio e ogni struttura ecclesiale diventino un canale adeguato per l'evangelizzazione del mondo attuale, più che per l'autopreservazione»³¹. E ciò si potrebbe addirittura dire anche per la struttura accademica, universitaria e dei «saperi» in genere in un ambiente oramai diventato postcristiano.

Sommario

L'articolo sviluppa cinque tesi innestate nella più lunga *Lettera Enciclica* scritta da San Giovanni Paolo II (1920-2005) esattamente a vent'anni dalla sua promulgazione (1998-2018), «*Fides et ratio*» inerente i rapporti intercorrenti tra fede e ragione. Alcune vennero intercettate durante il ventennio trascorso, altre sono inedite. Con la prima si ribadisce la completa autonomia della filosofia rispetto alla teologia cristiana, quale scienza della fede che pensa se stessa, motivo per il quale il sapere teologico non sposa nessun tipo di filosofia, ovvero la utilizza «*qua talis*». Con la seconda si ribadisce che la fede senza la «*recta ratio*» – oggi intorbidita e indebolita dalla società della tecnica – non potrebbe nulla senza il *logos* di cui si è attrezzata fin dall'inizio. Così, con la terza tesi si (di)mostra che, onde evitare che il pensiero riprodotto se stesso prosegua all'infinito, essi trovi nella forma incarnata del *logos* – Gesù Cristo – l'unica «saturazione» del proprio ricercare. La quarta tesi rivela qualcosa che era sfuggito fino a qualche mese fa, ossia l'insistenza di «*Fides et ratio*» ad aprirsi ad altre culture, oltre a quella cristiana piuttosto secolarizzata, tipo quella indiana o asiatica, essendovi una «*ratio*». Con la quinta tesi, ugualmente inedita, si ravvisa che solo una «ragione etica» ovvero amicale, responsabile, fiduciale, appunto, può permettere alla fede di raggiungere quel livello rivelativo cui anela: nella persona di Gesù Cristo.

Parole chiave: Fides et ratio; relazioni tra filosofia e teologia; fenomenologia ed ermeneutica dell'evento cristiano; «logos» filosofico e «logos» cristologico; mistero nuova categoria della Rivelazione; postcristianesimo.

³¹ FRANCESCO, Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*, [n. 27], Introduzione di Marcello Semeraro, Indici di Giuliano Vigni, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2013, pp. 56-57.