

Fede e Ragione Prospettive e Problematiche

Atto accademico - Prof. Em. Mons. Aniceto Molinaro
Inaugurazione dell'Anno Accademico 2008-2009

Il titolo della nostra riflessione prolusiva è costituito da un binomio memorabile, che risale ai primordi della storia dell'uomo e che constata il fatto che l'uomo ha sempre creduto e pensato ed ha espresso documentativamente questa sua duplice dimensione della fede e del sapere in forme e modi diversi lungo la sua storia. Potremmo già in fase d'inizio del nostro discorso osservare che l'interesse vero e proprio in questa storia del binomio cade più sulla congiunzione "e" che sui due termini che lo compongono. E in particolare sul fatto che quella congiunzione se per un verso prende significato dai due termini, mostra a sua volta di essere chiarificatrice, per l'altro verso, del loro stesso significato; vale a dire che il contenuto della fede si definisce nel rapporto diretto al contenuto della ragione, e viceversa, secondo l'antico dettato, che dichiara: "*contraria iuxta se posita magis elucescunt*" – i contrari posti l'uno accanto all'altro si illuminano pienamente -.

Questo dettato ci apre anche la comprensione del sottotitolo: prospettive e problematiche, che certo è piuttosto presuntuoso quanto al suo impegno, ma che per i fini del nostro discorso si ridimensiona notevolmente. Intanto diciamo che quanto alle prospettive esso consisterà in non più che in brevi accenni a qualche momento o episodio storico di rilevante importanza; e diciamo ancora che quanto alle problematiche si restringerà alle linee essenziali della questione. Tali linee sono quelle che sono state esposte ampiamente e autorevolmente nella famosa enciclica "Fide set ratio" di Giovanni Paolo II. Il Magnifico Rettore nel propormi il tema si è richiamato all'ampia discussione, che sotto molteplici aspetti è seguita alla sua pubblicazione. Con una buona dose di modestia potrei rinviare a due miei interventi intorno a quel documento.

Mi pare invece qui all'inizio di notevole interesse considerare il senso di quel sottotitolo proprio in quanto si riferisce alle problematiche, che per brevità ridurrò al singolare: mi preme di concentrare la riflessione sulla problematica. Questa, infatti, si impone nella sua strutturale essenzialità – e senza prendere in esame il rapporto genealogico, attualmente storico, che intercorre tra la fede e la ragione – nel fatto che la ragione originariamente in quanto tale problematizza la fede. Si può cogliere questa problematizzazione in due momenti. Istituito l'orizzonte trascendentale dell'intero della presenza e della verità, la ragione attesta, innanzitutto, sul piano dell'esperienza l'esistenza della fede nelle sue multiformi figure; in un secondo momento ne definisce il valore di verità in rapporto alla logica sua propria dell'incontrovertibilità. Cioè la ragione riconosce la fede come fede distinguendola e differenziandola da se stessa in quanto criterio della verità innegabile. In questa duplice funzione di riconoscimento e di differenziazione è racchiusa l'intera problematica della congiunzione, che connette reciprocamente la fede alla ragione e che solleva la necessità dell'uso della parola 'verità' nelle sue due distinte configurazioni: verità di fede e verità di ragione.

Ma allo scopo di precisare ulteriormente tale rapporto è opportuno determinare in concreto le interne differenziazioni che il binomio comporta nel contenuto dei suoi termini. Fede può stare in generale per credenza, persuasione, convinzione, opinione, certezza, atteggiamento pratico di affidamento: tutte caratterizzazioni che indicano le situazioni in cui necessariamente l'esistenza ordinaria attua se stessa: vivendo l'uomo necessariamente si trova ad essere nella fede e spesso si spinge fino ad aver fede in qualcosa. Ma specificando il campo, fede può significare un contenuto come un dogma, come quella elaborazione sistematica, che è la teologia e in senso più stretto fede viene a indicare la visione religiosa o semplicemente la religione.

Per quel che concerne la ragione, essa comprende non tanto la facoltà che si esplica come uso della ragione, quanto la funzione speculativa che si snoda come percezione, comprensione, intellesione, giudizio, dimostrazione; un insieme che costituisce la razionalità in generale e che si dispiega nella doppia dimensione: quella propriamente speculativa – come campo dell'ontologia e della metafisica -, e quella pratica – che comporta il costituirsi del campo della coscienza etica o morale e che si estende fino alla ragionevolezza e alla prudenzialità del discernimento e della decisione. Ma ragione è soprattutto ed essenzialmente pensiero, il cui esercizio si compie nell'evidenza della verità e della sua struttura e la cui costruttività si esprime in quello svolgimento in cui consiste la filosofia nelle sue varie articolazioni. A questi significati si devono aggiungere quelli relativi alla ragione scientifica, alla ragione strumentale, alla ragione ipotetica, statistica e modellata sul calcolo delle probabilità: significati quest'ultimi che si differenziano chiaramente dal piano della ragione propriamente filosofica, anche se nel clima attuale lo stesso orizzonte filosofico si presenta con le figure di una ragione debole, senza fondamenti, caratterizzata come semplice punto di vista e come convinzione opinabile concernente la situazionalità esistenziale e culturale.

Va da sé che la considerazione tematica riguardante il binomio fede e ragione si configura con differenziazioni molto diverse a seconda delle diversificazioni, che di volta in volta vengono assunte come punto di partenza e come presa di posizione. Qui noi prendiamo a tema precisamente fede e ragione nel senso di fede religiosa con particolare attenzione alla fede religiosa cristiana, da una parte, e ragione nel senso di pensiero ontologico e metafisico, dall'altra. Ciò che ci preme è il senso della verità, ossia la forma della verità come manifestazione. La domanda, infatti, a cui cerchiamo di dare una risposta, è questa: quale è il senso della verità posta ed istituita dal pensiero e quale è il senso della verità posta ed istituita dalla fede religiosa-cristiana? E quale è la tipologia, in cui si può considerare il rapporto intercorrente tra di esse, cioè il rapporto in cui si congiungono o si oppongono o si completano?

Giacché è una constatazione che l'uomo che crede è anche l'uomo che pensa. Ma tra le due dimensioni si interpone una differenza, che, stando all'analisi tomista, equivale per la prima alla *dispositio credentis* e per la seconda alla *dispositio intelligentis*, cioè all'uomo che pensa, assumendo qui l'intelligenza nel senso di pensiero. Ora, quest'ultima disposizione si compie completamente, ossia è pensiero in atto, secondo la sua struttura, nell'evidenza della cosa, e in questa evidenza esso si acquieta, cioè è se stesso. Questo acquietamento non è null'altro che la verità del pensiero, che manifesta l'apparire della cosa.

La disposizione del credente, al contrario, si verifica quando il pensiero dà il suo assenso a una affermazione che esso enuncia non sulla base dell'evidenza, che è il

fattore che lo costituisce nella sua destinazione conoscitiva essenziale, bensì sulla base di un fattore diverso ed estraneo, che lo tiene fermo su quell'affermazione, che esso non enuncerebbe da sé e per sua natura; allora il credente afferma e ritiene per vera una proposizione in quanto vi è condotto da un fattore estraneo, che è la volontà: il suo pensiero pronuncia la proposizione, in cui crede, non da sé e per sé, ma sotto il dominio della volontà libera e in virtù di essa.

Tuttavia in questa situazione l'enunciazione e l'adesione del pensiero non mutano la sua essenziale disposizione all'evidenza della verità, cioè non mutano il fatto che esso è visione evidente della verità. Così il pensiero, cioè l'uomo in quanto pensa, si viene a trovare – può venirsi a trovare – in uno stato di dissidio tra la sua attuazione come pensiero che pensa e sa e la sua attuazione come pensiero che crede, tra pensiero, che aderisce all'enunciazione per evidenza e pensiero che vi aderisce per fede in forza della volontà: è il dissidio tra il credere e il sapere quello che si crede. Tale dissidio induce alla ricerca, all'indagine, all'esplorazione all'interno e nell'ambito della stessa inamovibile e incrollabile adesione di fede: è l'esigenza dell'evidenza di quello che si crede senza evidenza. Il ritenere per vero – che è la fede – non elimina questo movimento del pensiero all'evidenza incontrovertibile di ciò che si crede e conseguentemente porta il pensiero al riconoscimento della differenza tra la sua situazione 'credente' e la sua situazione 'pensante'. Questo movimento volto all'indagine razionale e alla ricerca dell'evidenza intorno a quelle cose che crede, seppure sia unito ad un fermissimo assenso, provoca – può provocare – l'insorgere di un movimento sollevato dal ciò che è contrario a quanto l'uomo come credente accetta e sostiene con la solidità della sua libera volontà, mentre tale movimento non può insorgere nella situazione di colui che pensa e sa.

E' da questa conclusione che scaturisce la o una regola in base a cui distinguere il significato della verità tra verità di fede e verità di ragione. Questa regola mette in luce il fatto che, sebbene si possa notare una differenza tra la disposizione credente e la disposizione pensante sul piano della forma di vita, essa è strutturalmente identica quando si passa al piano della forma riflessa, cioè al piano della filosofia e della teologia. Ma, se riflettiamo con attenzione sul significato di quel "movimento contrario", che insorge di contro al pensiero del credente, in quanto afferma qualcosa che non appare evidentemente, cioè in quanto lo stesso pensiero non si attua come sua manifestazione innegabile, benché sia solidamente tenuto fermo in virtù della volontà, scorgiamo che in esso emerge ciò che il pensiero definisce il dubbio inerente alla fede o, anche, ciò che per il pensiero appare come un problema, una possibilità, una probabilità.

Queste figure non sono delineate da parte della fede, che per se stessa e in se stessa è certissima, auto fondata e assoluta, ma sono prospettate dal pensiero del credente; e ciò accade proprio in quanto il pensiero - che intendiamo, lo ribadiamo, sempre come pensiero ontologico-metafisico – è posizione indubitabile, apodittica, incontrovertibile e necessaria della realtà, cioè dell'essere, che in esso raggiunge la manifestazione della sua manifestatività, la visione del suo apparire, giacché il pensiero è lo stesso apparire dell'essere nella forma della sua presenza e dell'impossibilità della sua negazione. Ed è precisamente a motivo di questa sua caratteristica, che esso riscontra nella fede, nel tener per vero della fede, una situazione che è ad esso contraria e che esso non può non riconoscere nella sua contrarietà.

Da questo stato di cose, che è semplicemente la chiarificazione del dissidio

interno alla stessa unità dell'uomo che crede e che pensa, nella misura in cui viene determinata la forma specifica della contrarietà, viene alla luce il fatto che il pensiero per la sua stessa essenza è critica della religione e in opposizione ad essa: critica e opposizione, che non nascono, né possono nascere, per partito preso, per una specie di prevenzione e di pregiudizio in rapporto alla fede e alla religione in generale. Si tratta al contrario di una critica e di una opposizione, che è nelle cose stesse, nella loro stessa essenza. Perché, se da una parte la storia del pensiero ci informa sui vari episodi e sulle variazioni, in cui questa critica e questa opposizione si è manifestata, dall'altra troviamo che la stessa fede ha altrettanto assiduamente provocato e stimolato il pensiero: il rapporto di critica e di opposizione si manifesta reciproco, proprio per il fatto che si tratta di due dimensioni, che per la loro stessa configurazione non solo non possono ignorarsi, ma esigono di confrontarsi nella forma, appunto, della critica e dell'opposizione anche in quelle situazioni in cui il loro rapporto raggiunge la più armoniosa e la più concorde delle aperture.

Giova soffermarsi e insistere su questo aspetto. Lo facciamo richiamandoci ancora a Tommaso, che del resto assimila una tradizione già ampiamente consolidata. E' nota la rigorosa, drastica opposizione da lui stabilita tra ciò che è creduto(creditum) e ciò che è saputo(scitum): tale opposizione equivale a quella tra ciò che è visto(visum) e ciò che non è visto (non visum). Appartiene all'essenza della fede di essere una conoscenza "senza apparire(manifestazione) ossia senza visione"(sine apparitione vel visione) in quanto "il credente non vede ciò che crede"(credens non videt id quod credit); ed è per questo che la fede è una conoscenza imperfetta: "perché non ha la visione"(deficit vero a scientia, in hoc quod non habet visionem). Ora, è indispensabile rilevare che queste applicazioni conclusive sono basate sul concetto di opposizione, di cui si dice: "l'opposizione è per sé e la causa propria del fatto che un opposto è escluso dall'altro, cioè nel senso che in tutto gli opposti è inclusa l'opposizione di affermazione e di negazione"(Cf.TOMMASO D'AQUINO, De Veritate, 14, 1; 14,9; Sent. III, 23, 2, 2, 1; Summa Theol. I-II, 67, 3; II-II, 1, 5; S.AGOSTINO, Tract. In Joan., 40, 9: "Quid est fides? Credere quod non vides". Il che ci porta a ad intendere il testo tomistico nel senso che tra pensiero e fede l'opposizione quanto allo stesso soggetto che pensa e crede è una opposizione tra l'affermazione della visione e la negazione della non visione, una opposizione che rende impossibile che lo stesso soggetto possa avere insieme visione e non visione riguardo alla stessa disposizione e allo stesso contenuto: impossibile, perciò, che il mio sapere sia un credere o che il mio credere sia un sapere e, conseguentemente, che ciò che so sia quel che credo o che ciò che credo sia ciò che so. Questa impossibilità converge, quindi, nella contraddizione, dal momento che l'uno degli opposti esclude l'altro: il sapere esclude il credere e il credere esclude il sapere, e lo stesso si deve affermare per il saputo e il creduto. Questa contraddizione è quella evocata dal "credo quia absurdum" nelle sue varianti antiche e moderne e - ciò che deve essere messo in rilievo - viene esposto e sostenuto non da parte del pensiero, ma da parte della fede: Tertulliano e Kiekegaard sono i rappresentanti estremi di questa tesi. Tuttavia non si deve omettere di osservare che, se la tesi estrema sostiene che assurdo è il credere e assurdo è ciò che si crede, il significato corretto, autentico, della tesi è più complesso di quanto non risulta dalla severa e violenta contrapposizione, in cui viene formulata la tesi estrema.

Innanzitutto tale tesi intende difendere la fede come tale da ogni commistione con il sapere, da ogni sua sovrapposizione alla fede e da ogni riduzione. In questo senso viene chiarita l'insostenibilità di una fede razionale, concettuale, scientifica

e secolaristicamente depotenziata. In secondo luogo l'incommensurabilità della fede viene salvaguardata non solo nella sua eccedenza, ma nel suo eccesso, dalla pretesa del pensiero che presumesse di ricondurla entro i suoi limiti, entro la sua misura. Qualora questa pretesa si realizzasse, si verificherebbe una duplice assurdità, vale a dire una duplice contraddizione: la contraddizione del pensiero che si trasformerebbe erroneamente in fede, assumendo per un lato la configurazione della fede in quanto ritenere per vero ciò che non appare e non si manifesta, e svuotando per l'altro lato la sua stessa essenza, che consiste nell'essere manifestazione innegabile della manifestatività di ciò che non può essere altrimenti; corrispettivamente la contraddizione della fede, che, pur essendo sotto l'aspetto della certezza dell'assenso, della libera decisione, un ritenere ciò che crede come ciò che non può essere altrimenti, è priva della manifestazione e della visione di ciò che, appunto, crede, e ciononostante si presenta con la presunzione di essere manifestazione e visione. Risulterebbe, quindi, una situazione assurda: quella di una fede che, in quanto pensiero, non è fede, e quella di un pensiero che, in quanto fede, non è pensiero. Saremmo, a ben vedere, sulla linea di quella situazione denunciata da Agostino: "si comprehendis, non est Deus". Infine, in conseguenza di queste considerazioni, la tesi si riduce semplicemente a prevenire queste insostenibili situazioni con il severo avvertimento che la fede e il pensiero devono reciprocamente mantenersi nei limiti stabiliti dalla loro propria essenza: la fede come fede e il pensiero come pensiero; e che solo entro l'osservanza di questi limiti essi possono evitare le contraddizioni o gli assurdi, in cui precipitano non appena quei limiti vengono violati.

Tuttavia il punto, a cui ci hanno condotto queste considerazioni, richiede ancora un approfondimento riguardante il destino della ragione e del pensiero nell'atto in cui si apre l'orizzonte della fede. L'aprirsi dell'orizzonte della fede è l'aprirsi dell'orizzonte della verità della fede, cioè di un senso della verità, che nel suo stesso profilarsi con i caratteri dell'opposizione, che abbiamo appena considerato, suscita inevitabilmente un problema alla ragione e al pensiero, e cioè al senso della verità della ragione e del pensiero. Si tratta del fatto che la differenza e l'opposizione tra la verità di fede e la verità della ragione fin qui sono state considerate per quell'aspetto che, appunto, costituiva la loro struttura intrinseca. Ora il problema che emerge conferisce a quella differenza e a quella opposizione e, quindi, alla semplice formulazione della verità di fede e verità di ragione una trasformazione per cui la verità di fede diviene la verità della salvezza o verità salvifica e la verità di ragione diviene la salvezza della verità. La trasformazione ha un valore fondamentale in quanto il significato della parola destino costringe a domandare se tale destino possa e debba essere riposto nella fede o invece nella verità del pensiero, se cioè la salvezza dell'uomo possa e debba compiersi nel mistero della fede o invece possa e debba trovare il suo compimento nella verità incontrovertibile e innegabile. Qui effettivamente il problema mostra di essere "cruciale". Usiamo il termine cruciale nel senso che, ponendoci nello sguardo della Croce, quindi dal punto di vista del mistero cristiano, siamo posti di fronte alla decisione essenziale circa il rapporto tra la fede e la ragione. In questa situazione destinale s'impone o la divaricazione definitiva o la definitiva composizione delle due dimensioni della fede e della ragione.

Cerchiamo di avvicinarci ad una chiarificazione di questa massima tensione di confine e di incontro richiamandoci ad un passo determinante della “Fide set ratio”, il n. 23. Vi si dice: “La ragione non può svuotare il mistero di amore che la Croce rappresenta, mentre la Croce può dare alla ragione la risposta ultima che essa cerca. – La Parola della Sapienza (della Croce) è ciò che san Paolo pone come criterio di verità e, insieme di salvezza”. Ma proseguendo osserva: “Il rapporto fede e filosofia trova nella predicazione di Cristo crocefisso e risorto lo scoglio contro il quale può naufragare, ma oltre il quale può sfociare nell’oceano sconfinato della verità”.

Che elementi ci offre questo testo? L’immagine dello scoglio evoca il diffrangersi delle onde. Ma questa diffrangenza evoca anche la navigazione della nave, che è la ragione. Essa può imbattersi nello scoglio e naufragare per lo scontro. Se, però, vuole evitare il naufragio è costretta a circuire lo scoglio. E se le onde si diffrangono dividendosi a motivo della loro natura umida, la nave per la sua natura solida non ha se non la scelta di dirigersi o da un lato o dall’altro. Allora l’immagine, che intende illustrare il rapporto tra fede e ragione, serve a suggerire che lo scoglio – lo scandalo – del “Cristo crocefisso e risorto” può essere superato dalla ragione solo in quanto essa decide la direzione verso la quale proseguire la sua rotta. In realtà, però, l’immagine non è destinata a questo tipo di utilizzazione, giacché lo scoglio non è evitabile: è necessario, inevitabile, imbattersi in esso e superarlo mediante l’urto dell’incaglio. Sicché l’“oltre il quale può sfociare nell’oceano sconfinato della verità” non può significare altro se non, appunto, il naufragio. Che questo sia il significato viene esplicitamente confermato, quando si dichiara che “ ‘a Dio che si rivela è dovuta l’obbedienza della fede’ (nello spettacolo della Croce)[citato da Dei Verbum, n. 4]”; e ancora: “la fede è risposta di obbedienza a Dio”(FR, n.13). In altri termini: il naufragio, oltre il quale la ragione procede urtando nello scoglio della Croce, è la fede come obbedienza; la ragione si sottomette pienamente alla Rivelazione di Dio e così compie se stessa, nella dimensione dell’intelligenza e della libertà, oltre se stessa(cf. FR, n.13 e la nota 15, ove si cita la costituzione Dei Filius III;DS 3008, che dichiara che la fede consiste nella “piena sottomissione dell’intelligenza e della volontà”). La ragione, che obbedisce, è la ragione redenta(cf. FR, n.22), cioè la ragione che si inabissa nella luce del mistero della Croce, in grazia all’azione del mistero stesso, che la dona a se stessa oltre se stessa(cf. FR, n 22).

Ma non si può lasciare pacificamente inosservato il fatto che la ragione che procede oltre se stessa è quella che attraverso il naufragio si inabissa, sfociando nell’ “oceano sconfinato della verità”, nell’accoglimento libero e obbediente della sua redenzione. Eppure, ad un tempo, non si può non ammettere che dopo l’evento drammatico di questa crisi essa cessa di essere ragione e di dispiegarsi razionalmente in filosofia. Ciò significa che la ragione non può abdicare a se stessa, negando di essere ciò che la costituisce come tale, vale a dire di essere la salvezza della verità come orizzonte della totalità dell’essere nella sua innegabilità e nella sua incontrovertibilità. Ciò vuol dire ancora che il significato dell’ “oceano sconfinato della verità”, in cui essa viene a trovarsi oltre se stessa come ragione redenta, cioè obbediente alla rivelazione del mistero della Croce, è creduto come l’oceano della verità salvifica, tale cioè che per essa in quanto ragione esso rappresenta una possibilità, ma non un’incontrovertibilità.(Si noti di passaggio come nel testo, su cui riflettiamo, venga prudentemente e costantemente usata la parola “può”). E’ possibile che tale oceano della verità salvifica si riveli come salvezza della

verità incontrovertibile, ma è solo possibile, perché la sua affermazione è basata solo sull'argomento della fede, che è appunto l'argomento delle cose che non si vedono (cf. Ebr. 11,1). Ed essendo solo una possibilità, a partire dalla verità in quanto incontrovertibilità che tiene ferma l'impossibilità della sua smentita, tale affermazione della fede si apre tanto all'esito di una sua conferma quanto all'esito di una sua smentita. Attualmente questi due esiti restano chiusi nell'ambito della possibilità e così restano sospesi, indecisi per la verità della ragione. E' in questo senso – meglio: anche in questo senso – che assume un'importanza peculiare l'affermazione di S. Anselmo: l'intellectus tiene il posto mediano tra la fede e la visione finale ("inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo": Ep. de incarnazione Verbi, Introduzione).

Questa situazione, però, comporta che la contrarietà tra la fede e la ragione è un pungolo e una provocazione reciproca. Da una parte la fede pungola e provoca la ragione in quanto questa non può evitare di riconoscere l'apparire al suo interno della presenza problematica della fede, dal momento che è apertura incondizionata alla totalità del reale. Sotto questo aspetto la fede costituisce un criterio di giudizio per la ragione. Dall'altra la ragione è un pungolo e una provocazione per la fede e a sua volta un criterio di giudizio per essa, in quanto il movimento contrario, che si sprigiona interiormente alla fede è l'esercizio della ragione, che obbliga la fede all'autenticazione di se stessa come fede e non, per esempio, mitologia, superstizione, magia, alienazione, violenza, o altro ancora.

Tuttavia resta pur sempre la domanda essenziale, che si interroga sull'apertura della ragione alla fede, ossia sulla loro compatibilità reciproca, e che si intensifica nella richiesta di sapere se tale apertura e tale compatibilità vengono stabilite dal punto di vista della fede e nella fede, oppure dal punto di vista della ragione e nella ragione. Non appare che si possa negare che la ragione si apre ed è compatibile con la fede in quanto ragione, cioè senza implicare alcuna rinuncia a se stessa né alcuna dimissione o indebolimento né alcuna abdicazione o privazione. D'altra parte non è sempre possibile stabilire una sinonimia tra apertura e compatibilità della ragione alla e con la fede. Le tipologie storiche sono a disposizione per mostrare la configurazione complessa di queste relazioni.

Considerando lo svolgimento della ragione in filosofia, si può constatare che una filosofia ateistica – una metafisica ateistica, supposto che se ne possa delineare una (confronta il caso Cacciari: la filosofia come a-teismo) – è certamente chiusa alla fede e al suo svolgimento in teologia, ma non è assolutamente incompatibile con esse; è ovvio che non è compatibile in maniera diretta, cioè tenendo fermi i concetti in quanto tali, ma lo può essere proprio in quanto costituisce una provocazione e un pungolo alla fede. Ancora: una filosofia - una metafisica - immanentistica è incompatibile con la fede e la sua teologia, perché annulla la gratuità, su cui esse si attestano; ma si è legittimati ad affermare che non sia aperta ad esse? Inversamente: una filosofia, metafisica, trascendentistica è compatibile con la fede e la sua teologia, ma ne consegue che è sempre aperta ad esse? Questi interrogativi, espressi con circospezione e trepida cautela, intendono sottolineare l'enorme difficoltà della soluzione, nella chiara consapevolezza del fondamentale e radicale interesse alla cosa stessa.

Per una certa chiarificazione, che ci conduce alla conclusione, riteniamo di dover fare questa considerazione. La fede e la sua teologia non si salvano in quanto tali con una loro generica riduzione alla trascendenza: la fede non è semplicemente trascendenza, bensì – ed è necessario accentuarlo – è trascendimento della

trascendenza, come si può constatare nell'esperienza di ogni religione. Questa formula – trascendimento della trascendenza – si accorda con tutte le forme, in cui si ricerca un tentativo di chiarificazione della reciprocità, interazione, circolarità tra fede e ragione, ma non si accomoda ad alcuna né con alcuna di esse. Lo stesso vale per la ragione: essa ha a che fare necessariamente con la fede, ma non si acquieta con essa, se non nel senso dell'obbedienza e della sottomissione, vale a dire se non nel senso che essa riconosce e accetta che si dà immancabilmente un non-comprensibile, un non-razionalmente razionale. Questo “non” significa semplicemente una “prescissione” per eccedenza, non un “privazione” per deficienza. Il non comprensibile, il non razionalmente razionale, non è l'irrazionale, l'assurdo, bensì ciò che attualmente non appare nell'orizzonte della ragione e, dunque, non è razionalmente compreso: il non comprensibile è compreso solo in quanto ammissibile per fede, cioè solo in quanto postula una razionale affermazione in una situazione in cui la ragione è elevata oltre se stessa. Per chiudere con S. Anselmo: questa ragione, elevata oltre se stessa, “rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse”(Monologion, 64).