

La verità è un incontro: riflessioni filosofiche alla luce del Concilio di Nicea Truth is an encounter: philosophical reflections in the context of the Council of Nicaea

Marco Strona¹

Riassunto

Ciò che Nicaea esige ancora oggi, in virtù del suo valore dogmatico, è che in ogni cultura e in ogni lingua, Gesù Cristo sia proclamato Dio, non in un senso derivato, ma nel senso più forte che la parola Dio ha in quella cultura, senza alcuna lacuna, né ontologica né cronologica, tra Lui e un altro Dio superiore a Lui, tra il Dio con l'articolo e il Dio senza l'articolo, tra Dio e divino. È quanto afferma con maggiore chiarezza l'espressione del credo "Dio vero da Dio vero". L'articolo si soffre sul pensiero di due autori che, riferendosi – seppur indirettamente – alla proposta del Concilio di Nicaea, hanno cercato di illuminare la vita e il pensiero a partire da una verità che si può scoprire solo vivendola e incontrandola: Søren Kierkegaard (paradosso e passione del pensiero) ed Emmanuel Lévinas (verità ex-statica e sofferente).

Parole chiave

Kierkegaard. Levinas. Verità. Incontro. Relazione.

Abstract

What Nicaea still demands today, by virtue of its dogmatic value, is that in every culture and in every language, Jesus Christ be proclaimed God, not in some derivative sense, but in the strongest sense that the word God has in that culture, without any gap, either ontological or chronological, between him and another God above him, between the God with the article and the God without the article, between God and divine. This is what is most clearly stated in the creed's expression "true God from true God". The article focuses on the thinking of two authors who, referring – albeit indirectly – to the proposal of the Council of Nicaea, tried to illuminate life and thought based on a truth that can only be discovered by living it and encountering it: Søren Kierkegaard (paradox and passion of thought) and Emmanuel Lévinas (ex-statics and suffering truth).

Keywords

Kierkegaard. Levinas. Truth. Encounter. Relationship.

INTRODUZIONE

Il Concilio di Nicaea, nella sua originalità linguistica, è compreso nella sua rilevanza quando lo si pone in relazione al processo storico nel quale osserviamo alcune opzioni linguistiche, come esempio di contestualizzazione da cui sorge il discorso a partire dall'origine del cristianesimo. Il cristianesimo primitivo si manifesta come una comunità che crea un sistema di linguaggio a partire dalla testimonianza di Colui che era morto e risorto.

Quello che Nicaea esige ancora oggi,

¹ Doutor en Filosofia pelo Pontifício Ateneu Sant’Anselmo, em Ontologia Trinitária pelo Istituto Universitario Sophia e em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Mestre em Filosofia pela Università degli Studi di Perugia. Bacharel em Teologia pela Pontifícia Università Gregoriana. Diretor acadêmico do Centro de Estudos Migratórios Latinoamericanos (CEMLA). Contato: mstrona@cemla.com.

in forza del suo valore dogmatico, è che in ogni cultura e in ogni linguaggio, Gesù Cristo sia proclamato Dio, non in qualche senso derivato, ma nel senso più forte che la parola Dio ha in quella cultura, senza alcuno scarto, né ontologico, né cronologico, tra lui e un altro Dio al di sopra di lui, tra il Dio con l'articolo e il Dio senza articolo, tra Dio e divino. Questo è ciò che afferma, nel modo più chiaro, l'espressione del credo "Dio vero da Dio vero". (Cantalamessa, 2025).

Sceglieremo, come compagni di viaggio in questo cammino, due autori che, richiamandosi – seppur indirettamente – alla proposta del Concilio di Nicea, hanno cercato di far illuminare la vita e il pensiero a partire da una verità che solo si può scoprire vivendola e incontrandola: Søren Kierkegaard e Emmanuel Lévinas.

1 SØREN KIERKEGAARD: IL PARADOSSO E LA PASSIONE DEL PENSIERO

Nelle *briciole di filosofia* Kierkegaard risponde in maniera efficace al celebre *problema di Lessing*, il problema cioè se una verità di ordine contingente possa mi fondare e giustificare una verità eterna; si riferisce, cioè, alla difficoltà di collegare verità storiche contingenti (come gli eventi della vita di Cristo) con verità eterne e necessarie (come i principi della fede cristiana).

La formula risolutiva di tale «problema» risiede nella categoria del *salto* che solo la fede può compiere, in virtù della scelta della libertà. È proprio nel *salto* che ha luogo e si verifica la scelta fondamentale che è il *paradosso essenziale* qualificante il cristianesimo perché il *paradosso* della verità cristiana dipende sempre dal fatto che questa è quel che è davanti a Dio: qui, infatti, intervengono un criterio di misura sovrumana, quello della fede, la fede nel Dio stesso, eterno ed immutabile, che mediante l'incarnazione del Verbo entra nel tempo cambiando totalmente la storia degli uomini.

La venuta di Cristo, afferma Kierkegaard, "è e resterà sempre un paradosso" (Kierkegaard, 1983, p. 31): il fatto cioè, prosegue Kierkegaard, "che il Figlio di Dio si è fatto uomo, ponendo così l'infinita differenza qualificativa di Cristo da ogni uomo, è il supremo paradosso metafisico e religioso" (Kierkegaard, 1983, p. 70).

Davanti a questo mistero occorre fermare la ragione, spezzare la catena logica delle sue conseguenze e, in un certo senso, condurla alla disperazione: la fede, infatti, invita la ragione stessa a fare spazio ad altro, alla luce della rivelazione da cui essa deve lasciarsi condurre. Il paradosso kierkegaardiano esprime così la rottura della mediazione razionale in quanto rappresenta, come osserva Ciancio (1999, p. 116), "il fallimento della speculazione di fronte ai caratteri irriducibili dell'esistenza": esso rappresenta, cioè, la forma umana della conoscenza della verità.

Il paradosso, prosegue il filosofo danese,

è una categoria. Tutto in fondo si muove attorno a questo. Finora si è sempre parlato così: “il dire che non si può capire questa o quella cosa, non soddisfa la scienza che vuol capire”. Ecco lo sbaglio. Si deve dire proprio il contrario: qualora la scienza umana non voglia riconoscere che vi è qualcosa che essa non può capire, o – in modo ancora più preciso – qualcosa di cui essa con chiarezza può “capire che non può capire”, allora tutto è sconvolto. È pertanto un compito della conoscenza umana capire che vi sono e quali sono le cose che essa non può capire. La conoscenza umana si dà in generale tanto da fare per capire e capire; ma se vuole sforzarsi di capire sé stessa, deve semplicemente stabilire il paradosso. Il paradosso non è una concessione, ma una categoria, una determinazione ontologica che esprime il rapporto tra uno spirito esistente, conoscente e la verità eterna. (Kierkegaard, 1983, p. 11).

Il paradosso, commenta Umberto Regina (2005, p. 40), “è la verità nel tempo che si offre all’esistente che è entrato nel tempo come non verità, e a questo esistente offre nel tempo un futuro di verità che lo libera da un passato di non verità”: la categoria del paradosso segna perciò il criterio, la cifra del rapporto con Dio. In senso ontologico tale categoria acquista un significato meta-razionale in quanto la sua costituzione più profonda implica che la ragione non può da sola penetrarla e comprenderla pienamente.

Per comprendere meglio il paradosso kierkegaardiano è allora opportuno approfondire i caratteri stessi della ragione dell’Io, definito nella *malattia mortale* come una sintesi di tempo ed eternità:

l’uomo è spirito. Ma cos’è lo spirito? Lo spirito è l’io. E l’io cos’è? È un rapporto che si rapporta a sé stesso oppure è, nel rapporto, il rapportarsi che il rapporto si rapporta a se stesso; l’io non è il rapporto, ma il rapportarsi a se stesso. L’uomo è una sintesi d’infinito e di finito, di tempo ed eternità, di possibilità e necessità, insomma una sintesi (Kierkegaard, 1993, p. 625).

Nella figura del paradosso – che si identifica con l’evento dell’Incarnazione e che rappresenta, perciò, il *fatto* per eccellenza, assoluto, che è diventato qualcosa di storico, ovvero l’inizio dell’eternità – si cela il senso ultimo e più alto del pensiero; esso, risiede nella diade finito-infinito, più propriamente nell’immanenza dell’infinito sempre costitutiva e sempre trascendente per la coscienza.

Pertanto, il compito essenziale dell’uomo non consiste nel tentare di dimostrare con il pensiero l’esistenza di Dio, ma di “provare se stesso davanti a Dio, presente nella storia, di scegliere Dio in Cristo, ossia di credere la realtà dell’Uomo-Dio apparso nel tempo” (Kierkegaard, 1993, p. 625).

Come afferma lo stesso Kierkegaard (1993, p. 326) nella postilla conclusiva non scientifica:

quando si pone il problema della verità in modo oggettivo, si riflette oggettivamente sulla verità come su un oggetto al quale il conoscente si rapporta. Non si riflette sul rapporto, ma sul fatto che è la verità, il vero ciò a cui ci si rapporta. Quando ciò a cui ci si rapporta è soltanto la verità, il vero, allora il soggetto è nella verità. Quando si pone il problema della verità in modo soggettivo, si riflette soggettivamente sul rapporto dell’individuo; se

La verità è un incontro: riflessioni filosofiche alla luce del Concilio di Nicea

soltanto il *come* del rapporto è nella verità, allora l'individuo è nella verità. Oggettivamente si accentua il *ciò* che si dice; soggettivamente il *come* si dice.

Kierkegaard cerca proprio, mediante il *paradosso*, di condurre la razionalità di fronte ad un nuovo compito e sottolineare che la realtà ultima della razionalità non può esaurirsi nella pura oggettività.

All'interno della dialettica del paradosso si colloca anche la possibilità dello *scandalo*, ovvero il rifiuto, da parte della ragione, di riconoscere qualcosa di superiore, di ulteriore. La possibilità dello scandalo rappresenta, quindi, il confine di demarcazione tra la prossimità e l'estranchezza di Dio stesso: scandalizzarsi significa quindi non accettare il paradosso, e quindi rifiutare la novità dell'incarnazione, facendo così di Dio stesso un estraneo; viceversa solo accettando l'*urto* del paradosso è possibile favorire l'incontro amicale tra l'uomo e Dio. Il perno che divide le due alternative è la libertà.

È qui, nella fede in qualcosa che la ragione da sola non riesce a comprendere, che si gioca tutta l'esistenza dell'uomo. L'esistenzialismo, in particolare, si interessa di quello che può dirsi il “dinamismo dello spirito” (Fabro, 2010, p. 69) ed ha sentito a più riprese e lo ha espresso con efficacia, il bisogno di “toccare l'essere, di stringerlo, di muoverlo e di muoversi in esso senza mai uscirne, di realizzarlo – od almeno di tentare di realizzarlo – come pienezza compiuta e beatificante” (Fabro, 2009, p. 10): l'essere di cui si occupa l'esistenzialismo, è l'essere “di secondo grado, l'essere in quanto è mosso dallo spirito e s'intreccia con lo sviluppo dello spirito” (Fabro, 2010, p. 69).

L'esistenzialismo quindi, al posto della formula moderna *cogito ergo sum*, sostituisce quella del *sum ergo cogito*: l'essere e il divenire dell'essere non si possono far derivare dal contenuto di una definizione, in quanto l'essere in questione è l'essere dell'uomo il cui divenire è progetto e atto di libertà che sfugge a ogni anticipazione o deduzione astratta. Per l'esistenzialismo il centro di ogni riflessione è e deve essere l'essere umano, il *singolo*, a partire da cui ha inizio ogni riflessione sulla realtà.

Ed è proprio il singolo, l'individuo concreto, che è al centro della riflessione kierkegaardiana: il singolo però non inteso come una monade isolata, ma in costante riferimento a Dio; l'uomo stesso con i suoi talenti ed i suoi limiti, con le sue paure e le sue speranze. Il pensiero dunque non può mai astrarre dalla vita, dalla realtà.

La caratteristica dell'esistenza risulta quindi essere quello dell'implicazione della verità *in situazione*, all'interno cioè della stessa esperienza quotidiana: l'unica forma valida di comunicare la verità è proprio quella di esserci dentro, di starci. Secondo la nota formula kierkegaardiana, il significato di questa affermazione – *la soggettività è la verità* – sta però agli antipodi del soggettivismo gnoseologico del pensiero moderno: indica, perciò, la soggettività come impegno supremo della libertà.

Risulta chiaro quello che Fabro vuole trasmetterci, mediante le parole di Kierkegaard (1993, p. 362-363):

la via della riflessione oggettiva trasforma il soggetto in qualcosa di accidentale, e quindi riduce l'esistenza a qualcosa di indifferente, di evanescente: allontanandosi dalla soggetto, si finisce nella verità oggettiva e mentre il soggetto e la soggettività diventano indifferenti, lo diventa anche la verità, ed è questa precisamente la sua validità oggettiva, perché l'interesse si trova, come la decisione, nella soggettività.

La categoria della libertà è quella che definisce lo statuto ontologico dell'esistenza, perlomeno dell'esistenza in quanto espressione della condizione dell'uomo relativa al suo essere nel mondo. In Kierkegaard il primato dell'esistenza assume su di sé la responsabilità della scelta etica e del salto della fede.

2 EMMANUEL LÉVINAS: LA VERITÀ EX-STATICÀ

Proprio in questa direzione si muove anche la riflessione di Emmanuel Lévinas che, a tal proposito, dichiara:

l'idea dell'esistenza, nel senso forte del termine, di cui il pensiero europeo è debitore a Kierkegaard, consiste nel salvaguardare la soggettività umana – e la dimensione d'interiorità ch'essa racchiude – nel suo carattere assoluto, nella sua separazione, nel suo mantenersi al di qua dell'Essere oggettivo, ma anche nel difendere paradossalmente la posizione irriducibile del soggetto contro l'idealismo, che tuttavia gli aveva conferito una dignità filosofica, a partire da una esperienza pre-filosofica. (Lévinas, 1984, p. 81).

Anche Lévinas, pertanto, insiste nel sottolineare il primato dell'esistenza, della soggettività: “alla verità trionfante del sapere, nel cui ambito l'esistenza avrebbe l'illusione di 'risolversi', Kierkegaard oppone la fede religiosa, che è autentica, perché riflette lo statuto incomparabile della soggettività” (Lévinas, 1984, p. 83). Una significazione non più esprimibile in termini di essere ma solo in termini di *dis-inter-esse*, cioè d'uscita dall'essere, d'evasione etica dall'essere; ove anche la terminologia ontologica è forzata a trasformarsi in terminologia etica, come nel caso della *differenza ontologica* che si trasforma in *non in-differenza* etica. Per questo sostiene, e questo fin da *Totalità e infinito*, che la vera e propria *filosofia prima*, ovvero l'origine e l'orizzonte ultimi del senso, non è l'ontologia ma l'etica: “l'etica, al di là della visione e della certezza, delinea la struttura dell'esteriorità come tale. La morale non è un ramo della filosofia, ma la filosofia prima (Lévinas, 2010, p. 313).

La fede religiosa, secondo Lévinas, rinvia alla condizione di un'esistenza che non potrebbe farsi *rinchiadere* da nessun sistema, ma che tuttavia rimane sempre alla ricerca di una verità: non, però, una verità oggettiva, *fredda*, bensì una “verità sofferente” (Lévinas, 1984, p. 84).

È precisamente in questo concetto di *verità sofferente* che si esprime la manifestazione stessa del divino: “simultaneità del tutto e del nulla, relazione con una persona che è, nello stesso tempo, presente ed assente – con un Dio umiliato che soffre” (Lévinas, 1984, p. 84).

La verità è un incontro: riflessioni filosofiche alla luce del Concilio di Nicea

L'idea di *verità sofferente*, di una verità, cioè, che è viva, dinamica, *ex-statica*, trasforma ogni ricerca stessa della verità in una diaconia, in un servizio all'altro, al prossimo. In questo stesso dinamismo si riflette la matrice kenotica della verità stessa, e quindi della soggettività. Innanzitutto l'incarnazione ci mostra un fatto direi eccezionale: "Dio può divenire l'altro" (Sobrino, 2007, p. 446), in un processo in cui Dio stesso, dirigendosi *ad extra*, non cessa di essere il mistero assoluto: "il dirsi immanente di Dio nella sua eterna pienezza è la condizione del poter uscire da sè stesso" (Sobrino, 2007, p. 447).

La trascendenza di Dio si manifesta pienamente nella sua immanenza e, viceversa, la sua immanenza rivela tutta la sua trascendenza: nella sua auto-comunicazione e auto-donazione al mondo e agli esseri umani, cioè, Dio non cessa di essere Dio. In questa dinamica kenotica l'io – alla ricerca della verità – è chiamato a svuotarsi, a mettersi in discussione nel e attraverso il volto dell'altro, in cui si rivela la stessa idea di infinito.

L'infinito, allora, prosegue Lévinas, "non è un oggetto immenso che oltrepassa gli orizzonti dello sguardo. È il desiderio che misura l'infinità dell'infinito" (Lévinas, 2010, p. 60). Si dà di fatto già un rinvio dall'idea dell'infinito alla responsabilità etica e viceversa. A tal riguardo, il filosofo e teologo Giovanni Ferretti (2009) commenta quantos segue:

La verità della trascendenza divina si offre, quindi, senza mai imporsi; scompiglia il mondo dei nostri fenomeni d'essere, in cui ci troviamo come a nostro agio, senza mai lasciarsi afferrare dalle nostre categorie e ricondurre all'oggettività del nostro ordine scientifico-concettuale; ci parla attraverso l'appello del volto altrui e la testimonianza profetica del soggetto responsabile, ma con un dire che può essere udito solo da un "orecchio all'agguato", incollato alla porta del linguaggio per ascoltare la significazione del suo dire enigmatico e per ospitarlo a proprio rischio e pericolo; senza possibili garanzie "scientifiche", e proprio per questo in piena libertà.

La responsabilità di fronte ad altri, commenta Guzzetta, "produce l'espressione del di più di coscienza nella coscienza; e d'altra parte, l'idea dell'infinito, l'infinitamente di più contenuto nel meno, si produce concretamente sotto la specie di una relazione con il volto" (Guzzetta, 2014). L'epifania d'altri – della verità – implica una propria significazione indipendente dal significato che deriva dal mondo. La sua presenza, rileva Lévinas 1998, p. 223),

consiste nel venire verso di noi, nell'*entrare*. Possiamo esprimelerlo in questo modo: quel fenomeno che è l'apparizione d'altri è anche *volto*; o ancora, per indicare che l'entrata avviene in ogni istante nell'immanenza e nella storicità del fenomeno: l'epifania del volto è *visitazione*.

La verità, Dio, non rimane chiuso in sè stesso, ma entra nella storia, visita il suo popolo facendosi povero e umile nel volto concreto di Gesù di Nazareth e mi pro-voca, mi interpella in prima persona. In questo senso, continua il filosofo lituano-francese, "l'epifania dell'assolutamente altro è il volto in cui l'altro mi interpella e mi impedisce un ordine attraverso

la sua stessa nudità, la sua stessa indigenza” (Lévinas, 1998, p. 225). La sua presenza mi obbliga a rispondere con l’integrità della vita: “essere io significa allora non potersi sottrarre alla responsabilità” (Lévinas, 1998, p. 225).

La messa in questione dell’io, provocato dal volto dell’altro, mi rende solidale con altri in modo incomparabile e unico. Solidarietà nel senso di responsabilità; unicità nel senso che nessuno può rispondere al mio posto. Nell’economia di questo discorso, quindi, l’idea che la verità è *la soggettività* significa proprio questo legame profondo ed integrale con una verità che si manifesta in un volto, e che mi chiama primariamente ad una responsabilità etica, e perciò ontologica.

La relazione con l’assolutamente altro, ossia con “ciò che eccede sempre il pensiero” (Lévinas, 2010, p. 23), si produce come *desiderio*: “nel desiderio l’io va verso altri in modo da compromettere la sovrana identificazione dell’Io con se stesso, di cui il bisogno non è che la nostalgia e che la coscienza del bisogno anticipa” (Lévinas, 1998, p. 222). Il movimento verso altri, prosegue, “mi coinvolge in una situazione che non mi concerneva e che avrebbe dovuto lasciarmi indifferente [...]. La relazione con altri mi mette in questione, mi svuota di me stesso e lo fa incessantemente, permettendomi di scoprire così sempre nuove risorse” (Lévinas, 1998, p. 222).

Il desiderio allora diviene una categoria chiave per decifrare la relazione tra l’essere umano e Dio, specialmente in questi tempi. Come afferma anche Maria Clara Bingemer (2017, p. 167):

solo il desiderio è valido per qualificare la relazione di Dio con l’essere umano; ma, d’altro lato, la relazione stabilita da questo desiderio situa l’uomo di fronte alla “differenza” stessa di Dio: differenza del desiderio dell’altro, con cui non si può avere un incontro se non rinunciando a se stessi, mediante la conversione, la spoliazione dei propri desideri. Questo è l’unico mezzo, nella maggior parte delle tradizioni religiose e concretamente nella tradizione giudeo-cristiana, per aprire uno spazio a ciò che Dio possa desiderare per l’essere umano.

Il desiderio, dunque, è la *misura dell’infinito* che non può essere limitato da nessun termine e da nessuna soddisfazione. In questo senso,

porre la metafisica come desiderio significa interpretare la produzione dell’essere-desiderio che genera il desiderio come bontà e come al di là della felicità; significa interpretare la produzione dell’essere come essere per altri (Lévinas, 2010, p. 313).

L’etica diventa così il luogo della rivelazione stessa del volto dell’altro e di conseguenza della natura più profonda dell’io: il volto, la cui epifania etica consiste nel sollecitare una risposta, è il luogo stesso in cui l’assoluto accade ed irrompe nel cerchio chiuso dell’identità dell’io, liberandolo dal solipsismo della coscienza ed elevandolo all’altezza della responsabilità.

La verità è un incontro: riflessioni filosofiche alla luce del Concilio di Nicea

L'etica oltrepassa l'ontologia. Più radicalmente, possiamo affermare con Baccarini (1994, p. 43), che “la gratuità mette in questione la necessità dell'identico. *Il bisogno ontologico è il bisogno dell'altro* nell'ambivalenza del genitivo”.

Come infatti evidenzia lo stesso Lévinas,

il prossimo mi concerne prima di ogni assunzione, prima di ogni impegno consentito o rifiutato. Sono legato ad esso – che tuttavia è il primo venuto, senza connotati, diviso, prima di ogni legame contratto. Mi ordina prima di essere riconosciuto. Relazione di parentela al di fuori di ogni biologia, “contro ogni logica”. Il prossimo mi concerne non in quanto appartenente al mio stesso genere. Esso è precisamente altro. La comunità con il prossimo comincia nel mio obbligo nei suoi riguardi. Il prossimo è fratello (Lévinas, 2018, p. 108).

È questo essere-votato-all'altro, prima ancora che a sé stesso, che sancisce, finalmente,

la coincidenza di soggettività e responsabilità: nel *vis-à-vis* non c'è tempo di assumersi responsabilità, si è responsabili senza poter disporre di un'interiorità come nascondiglio in cui rientrare in sé, senza potersi sottrarre alla responsabilità, andando avanti senza preoccuparsi di sé, senza cercare quella gratitudine che sarebbe proprio il *ritorno* del movimento alla propria origine: questo è l'evento dell'alterità che scompagina la coscienza e le sue accomodanti certezze, questo è l'evento della responsabilità che si reclama come il nome nuovo della soggettività, inaugurando la possibilità di riportare l'essere all'ordine della giustizia (Guzzetta, 2014).

La relazione in cui vengono salvate le esigenze dell'io e della trascendenza, si gioca nell'eros, nell'amore: “la soggettività erotica si costituisce nell'atto comune del senziente e del sentito, come il sé di un altro e, per ciò stesso, all'interno di una relazione con l'altro, all'interno di una relazione con il volto” (Lévinas, 2010, p. 280). L'eros, pertanto, conduce *al di là* del volto, rendendo possibile quella fecondità che è la radice di ogni socialità.

CONCLUSIONI

Convocato per definire lo statuto ontologico di Cristo e il suo posto nella fede della Chiesa, il Concilio di Nicea finì per conseguire un risultato, se possibile, ancora più importante e decisivo: quello di definire l'idea stessa del Dio cristiano. Nicea segna il passaggio dal rigido monoteismo veterotestamentario al monoteismo trinitario.

È in questa prospettiva, dunque, che abbiamo cercato di percorrere questo cammino in compagnia di due autori – Kierkegaard e Lévinas – che hanno invece contribuito a leggere il rapporto dell'uomo con la verità quale rapporto di relazione, di incontro, di partecipazione: degli esseri umani tra loro e con il Dio-amore, il Dio-Trinità che coinvolge e si coinvolge totalmente nella vita dell'uomo.

I due autori presi in considerazione ci permettono di comprendere meglio il titolo di questo stesso lavoro: *la verità è un incontro*. Non si tratta di un relativismo, tutt'altro. Si tratta del nuovo rapporto dell'uomo con Dio, della relazione della verità con la libertà, e, quindi, del

Caminhos de Diálogo – Revista Brasileira de Diálogo Ecumênico e Inter-religioso

compito stesso dell’essere umano con e insieme agli altri esseri umani all’interno della creazione intera.

Fare memoria del Concilio di Nicea, in un contesto complesso dove le policrisi stanno mettendo a dura prova il mondo intero che spesso sembra imboccare strade senza ritorno, rappresenta una grazia ed un appello. Il documento della Commissione Teologica Internazionale, intitolato *Gesù Cristo, Figlio di Dio, salvatore: 1700° anniversario del Concilio Ecumenico di Nicea (325-2025)*, al numero 80 afferma:

formulando la fede cristologica e trinitaria, il simbolo di Nicea si inscrive in un movimento di fecondazione del pensiero umano, di “dilatazione della ragione”, operato dalla rivelazione nel suo processo di trasmissione. In effetti, l’accesso incomparabile a Dio che è l’evento di Gesù Cristo, come anche la partecipazione al pensiero (*phronēsis*) e alla preghiera di Cristo, non possono non avere un impatto determinante sul pensiero e il linguaggio umani. Si assiste quindi ad un “evento di apienza”, in virtù del quale pensiero e linguaggio devono essere dilatati e lo sono per opera della rivelazione, in modo tale che essa possa trovare in essi la sua espressione. In questo medesimo movimento, essi testimoniano di essere disponibili a lasciarsi condurre al di là di sé stessi. Nella storia di questo evento di sapienza, Nicea costituisce una svolta di prima grandezza, “una via nuova e vivente” (Eb 10,20).

La relazione tra pensiero e linguaggio – evidenziata dal documento – dilatata dalla presenza creatrice e rinnovatrice dello Spirito, dischiude la via al nuovo rapporto che ogni persona intende stabilire con la verità. Un rapporto, sottolineato sia da Kierkegaard che da Lévinas, di partecipazione e di responsabilità. Una verità che non è semplicemente una dottrina, ma l’irruzione nell’esistenza personale e comunitaria di Gesù, “via, verità e vita” (Gv 14,6) che chiama gli uomini a vivere con lui e come lui, trasformando la storia secondo il disegno d’amore e libertà, di giustizia e misericordia del Padre. 

BIBLIOGRAFIA

BACCARINI, Emilio. Essere in sé-uscire da sé: la nuova provocazione antropológica. In: BACCARINI, Emilio. **Il pensiero nômade:** per una antropologia planetaria. Assis: Cittadella, 1994.

BINGEMER, Maria Clara. **El misterio y el mundo:** pasión por Dios en tiempos de increencia. Madrid: San Pablo, 2017.

CANTALAMESSA, Raniero. Nicea un concilio di tutti i cristiani. **L’Osservatore Romano**, 4 jan. 2025. Disponível em: <https://www.osservatoreromano.va/it/news/2025-01/quo-003/nicea-un-concilio-di-tutti-i-cristiani.html>. Acesso em: 20 mar. 2025.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. Gesù Cristo, Figlio di Dio, salvatore: 1700° anniversario del Concilio Ecumenico di Nicea (325-2025). **Santa Sede**, 3 abr. 2025. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20250403_1700-nicea_it.html. Acesso em: 20 mar. 2025.

CIANCIO, Claudio. **Il paradosso della verità.** Torino: Rosenberg e Sellier, 1999.

La verità è un incontro: riflessioni filosofiche alla luce del Concilio di Nicea

FABRO, Cornelio. Cronache dell'esistenzialismo. In: FONTANA, Elvio Celestino. **Fabro e l'esistenzialismo.** Segni: Edivi, 2010.

FABRO, Cornelio. **Introduzione all'esistenzialismo.** Segni: Edivi, 2009.

FERRETTI, Giovanni. Dal sacro al santo. La trascendenza teologica non violenta in Emmanuel Levinas. **Dialegesthai**, 5 jul. 2009. Disponível em: <https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/giovanni-ferretti-01>. Acesso em: 20 mar. 2025.

GUZZETTA, Rosa Laura. *Soggettività come responsabilità: la provocazione di Levinas.* **Dialegesthai**, 10 jul. 2014. Disponível em: <https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/rosa-laura-guzzetta-01>. Acesso em: 20 mar. 2025.

KIERKEGAARD, Søren. **Diario.** Bréscia: Morcelliana, 1983.

KIERKEGAARD, Søren. **Opere.** Milão: Sansoni, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel. **Altrimenti che essere o al di là dell'essenza.** Milão: Jaca Book, 2018.

LÉVINAS, Emmanuel. **Nomi propri.** Gênova: Marietti, 1984.

LÉVINAS, Emmanuel. **Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger.** Milão: Raffaello Cortina, 1998.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalità e infinito:** saggio sull'esteriorità. Milão: Jaca Book, 2010.

REGINA, Umberto. **Kierkegaard.** L'arte di esistere. Bréscia: Morcelliana, 2005.

SOBRINO, JON. **La fe en Jesucristo:** ensayo desde las victimas. Madrid: Trotta, 2007.

Recebido em: 25/03/2025.

ACEITO EM: 23/06/2025.