

Giuseppe Lorizio

**Rivelazione cristiana**  
**Modernità**  
**Post-modernità**





## Introduzione

*Nah ist  
Und schwer zu fassen der Gott.  
Wo aber Gefahr ist, wächst  
Das Rettende auch\*.  
(F. Hölderlin - Patmos)*

I versi del grande poeta tedesco Friedrich Hölderlin ricorrono forse troppo spesso in opere di filosofia contemporanea, per cui rischiano di essere fraintesi e interpretati alla stregua del nichilismo dominante o di quella vaga tendenza estetizzante, contrassegno - certo non esclusivo - della postmodernità neo-pagana, che ha trovato in Martin Heidegger uno dei suoi padri fondatori e maestri del pensiero. Il contesto nel quale il filosofo evoca *Patmos* è quello degli *Holzwege*, ed in particolare il saggio *Wozu Dichten?*<sup>1</sup>, nel quale si descrive il nostro tempo come epoca di una povertà tanto radicale da non riconoscere la mancanza di Dio come mancanza. Sarà l'“ultimo dio” dei *Beiträge zur Philosophie* (composti fra il 1936 e il 1938)<sup>2</sup> o il “solo dio che ci può salvare”<sup>3</sup> della famosa intervista del 1966 la figura in cui Heidegger troverà rifugio nel tentativo di sfuggire al pericolo derivante dall'ormai

\* «Prossimo è il Dio e difficile afferrarlo. Ma dove vi è il pericolo [anche: rischio], cresce anche ciò che salva» (F. HÖLDERLIN, *Le liriche*, a cura di E. Mandruzzato, Mondadori, Milano 1977, II, 260-261).

<sup>1</sup> Cf M. HEIDEGGER, «Perché i poeti», in ID., *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, 247-298.

<sup>2</sup> Cf ID., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (GA 65), V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1989. In particolare il cap. VII, «Der letzte Gott» (405-417) di cui esiste una traduzione italiana in *Aut-Aut* 248-249 (1992) 64-84.

<sup>3</sup> «Nur noch ein Gott kann uns helfen», intervista apparsa sul settimanale «Der Spiegel» il 13 maggio 1976 e pubblicata in italiano *Ormai solo un dio ci può salvare*. Intervista con lo “Spiegel”, a cura di A. Marini, Guanda, Parma 1987. Si veda questo passo: «Ormai solo un Dio ci può salvare. Ci resta, come unica possibilità, quella di preparare (*Vorbereiten*) nel pensare e nel poetare, una disponibilità (*Bereitschaft*) all'apparizione del Dio o all'assenza del Dio nel tramonto (al fatto che, al cospetto del Dio assente, noi tramontiamo)» (136).

universale dominio della scienza e della tecnica, che si esprime nell'impero del "pensiero calcolante" e dei suoi metodi.

Non è questo il luogo in cui avanzare delle proposte interpretative plausibili del pensiero heideggeriano, che rimane tuttavia un riferimento imprescindibile per il Novecento filosofico e teologico. Ci proponiamo soltanto di mostrare - senza alcuna pretesa di esaustività - come il pensiero cosiddetto post-moderno esprima, almeno in alcune sue figure, delle attese di salvezza, ed affronti dei contenuti a partire dai quali sembra possibile attivare un dialogo costruttivo fra teologia e filosofia, nell'orizzonte che ci apprestiamo a precisare, con la speranza di eludere la possibilità di equivoci, senza tuttavia escludere quella - cui l'espressione di ogni proposta è fatalmente soggetta - di fraintendimenti.

#### L'ORIZZONTE DELLA NOSTRA RICERCA

##### 1. *Il proposito sarebbe quello di*

A. gettare uno sguardo *teologico* sul pensiero della cosiddetta post-modernità, rivolgendo l'attenzione piuttosto ai testi dei maestri del nostro tempo, che alle interpretazioni dei loro epigoni,

B. all'interno di una prospettiva teologico-fondamentale, nella quale l'*auditus temporis* si affianca e sostiene l'*auditus fidei*, senza naturalmente ad esso sostituirsi o sovrapporsi,

C. col duplice atteggiamento della vicinanza simpatetica e della distanza critico-prophetica.

A. La legittimità di un approccio *teologico* alle filosofie che le diverse epoche esprimono (il che, per la legge della reciprocità, non esclude la possibilità, anzi la auspica, di accostare filosoficamente le teologie) si fonda sulla impossibilità per il teologo di spogliarsi del contesto da cui promana il suo sapere per camuffarsi di volta in volta da filosofo, storico, sociologo o psicanalista, producendosi in esercizi ed acrobazie intellettuali, che rischiano di renderlo ridicolo. Si tratta evidentemente non solo di leggere, ma di avere il coraggio di interpretare i filosofi, con la correttezza

che ogni ermeneutica richiede, senza esimersi dal pronunciare giudizi e dall'esprimere di volta in volta consenso o dissenso rispetto ai contenuti e alle prospettive studiati.

B. Qui, tuttavia, non ci dedichiamo alla ricerca filosofica nell'intento di individuare un'adeguata infrastruttura concettuale attraverso la quale esprimerci nel momento speculativo del nostro teologare, bensì intendiamo situarci al livello del cosiddetto momento positivo della ricerca, che comprende in primo luogo l'*auditus fidei* e le sue esigenze, ma che non ci sembra debba escludere l'*auditus temporis*, ossia un'adeguata lettura e interpretazione del contesto nel quale situare il nostro sapere. Tale attenzione al contesto non potrà non avere delle ricadute sulla speculazione teologica e sulle sue espressioni. Se l'attenzione al momento contestuale dovrà essere assunta da ogni settore del sapere teologico, essa interpella in maniera particolare la teologia fondamentale, la quale tradizionalmente si situa in posizione di frontiera e che non può certo appiattirsi nel ruolo di porgere gli elementi introduttivi alla dogmatica.

Intendiamo misurarci con l'appello rivolto da Franz Rosenzweig ai teologi, affinché filosofeggino, ma in modo del tutto nuovo rispetto al passato:

«Oggi, per giungere a liberarsi dall'aforisma, quindi proprio per mantenere la sua scientificità, la filosofia esige che i "teologi" filosofeggino. Certo, i teologi in un senso nuovo. Perché, come mostreremo, il teologo che la filosofia esige in nome della propria scientificità è a sua volta un teologo che esige la filosofia, in nome della propria onestà intellettuale»<sup>4</sup>.

E, più avanti, in un testo che richiama la tematica della redenzione:

«Nella creazione è "prevista" la rivelazione con tutto il suo contenuto, e quindi, secondo l'idea di fede dell'epoca attuale, inclusa

<sup>4</sup> F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, L'Aia 1981, trad. it. di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato 1985, 113. Si tratta del capolavoro di questo grande pensatore del Novecento.

la redenzione. La filosofia, così come è esercitata dal teologo, diventa profezia sulla rivelazione, diventa, per così dire, l'“antico testamento” della teologia. Ma con ciò la rivelazione, davanti ai nostri occhi stupiti, riassume nuovamente l'autentico carattere del miracolo, autentico in quanto diviene in tutto e per tutto l'adempimento della promessa profetica avvenuta nella creazione. E la filosofia è la sibilla che, per il fatto di predirlo, rende il miracolo “segno”, lo rende segno della provvidenza divina»<sup>5</sup>.

Se privilegiamo, nella nostra attenzione al contesto, l'istanza filosofica è perché - a nostro avviso - alla filosofia, nonostante la situazione di crisi o di “debolezza” quasi cronica, in cui sembra versare, va ancora riconosciuto il compito - non certamente esclusivo - di *ihre Zeit in Gedanken erfassen* [= “comprendere il proprio tempo col pensiero” (Hegel)<sup>6</sup>] e quindi di aiutarci a leggere, se non a decifrare, la nostra epoca e le sue contraddizioni, ad un livello diverso da quello delle cosiddette “scienze umane” e dei loro pur preziosi apporti.

C. In relazione agli elementi di superamento della modernità, di cui il “post-moderno” sembra portatore, la Chiesa e la teologia cattoliche perderebbero un appuntamento prezioso con la storia qualora non accettassero di leggere e interpretare la cultura dell'uomo di questo tempo, che è il nostro, nel loro carattere di avvento rispetto all'evangelo del Regno e alla salvezza che il suo annuncio dona. Sarebbe tutt'altro che evangelico proporre il bidone della spazzatura per i frammenti o brandelli di verità che la nostra cultura esibisce. Piuttosto nei loro confronti va esercitata una sorta di *pietas* paziente e attenta, capace di rilevare le aperture e le disponibilità verso l'annuncio del Regno, senza naturalmente sottovalutare le chiusure e le difficoltà. Pertanto se in ciascuna delle tappe del nostro cammino ci soffermeremo piuttosto sulle possibilità che sui rischi insiti in ciascuna delle proposte, attivando un atteggiamento di prossimità simpatetica piuttosto

<sup>5</sup> *Ib.*, 115.

<sup>6</sup> G. F. W. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di F. Messineo, Laterza, Bari 1979, 18: l'espressione esatta è “ihre Zeit in Gedanken erfäßt”, detto della filosofia.

che di distanza critico-profetica, ciò è dovuto alla prospettiva tematica del nostro contributo. Siamo infatti consapevoli del fatto che quelli che abbiamo tra le mani sono soltanto dei frammenti, che siamo chiamati a ricondurre ad un contesto più ampio nel quale possono ricevere un senso, e che gettarli via significherebbe tuttavia precludere a loro, ma anche a noi stessi, ogni possibilità di redenzione. L'affiancarli è anche un modo di integrarli, in modo che vengano reciprocamente a ridimensionarsi nelle loro eventuali pretese totalizzanti.

## 2. Il "post-moderno"

Nonostante la pretesa di qualche incauto interprete di definirlo, questo nostro tempo, che provvisoriamente ed approssimativamente designiamo con l'abusato aggettivo "post-moderno", sfugge ad ogni tentativo di comprensione esaustiva ed unilaterale. La *querelle* "tra ingegni moderni e postmoderni"<sup>7</sup> è tutt'altro che risolvibile in termini di idee chiare e distinte, per cui la domanda che continua ad assillarci (e ne avremo ancora per molto) ci sembra possa esprimersi in questi termini: in che misura siamo ancora nella modernità e in che misura ne siamo usciti definitivamente? O ancora: in che senso il cosiddetto postmoderno si può considerare figlio legittimo del moderno e in che senso esso si declina nei termini dell'antimoderno? Il fatto stesso che non si riescono a coniare termini più precisi per designare il nuovo, che faticosamente tenta di emergere, è sintomo del disorientamento radicale che caratterizza i momenti di passaggio e le svolte epocali. Essi non accadono in un istante, ma si fanno strada faticosamente nella storia, aprendo dei varchi e tracciando dei sentieri, che solo "il lungo tempo nel quale il vero avviene" (Hölderlin)<sup>8</sup> trasformerà in strade più facilmente percorribili.

<sup>7</sup> Cf P. ROSSI, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Il Mulino, Bologna 1989.

<sup>8</sup> «Lang ist / Die Zeit, es ereignet sich aber / Das Wahre» (Mnemosyne - zweite Fassung) [F. HÖLDERLIN, *Le liriche*, cit., 288].

Tuttavia non possiamo attendere che la nottola di Minerva levi il suo volo per tentarne una descrizione, senza tuttavia pretendere di offrirne una definizione. Poiché il post-moderno non esaurisce il proprio significato nell'ambito di una mera connotazione cronologica, ma ha la pretesa di indicare un'epoca o il passaggio da un'epoca a un'altra, non possiamo correre il rischio di restare ai margini della storia, in attesa che essa faccia il suo corso, né sarebbe saggio attendere ai bordi del fiume il passaggio del cadavere del nemico. Dobbiamo azzardare di proporre delle chiavi di lettura, disposti a verificarle o falsificarle durante il percorso, adottando le dovute cautele e senza temere il conflitto delle interpretazioni, dal quale possono emergere ermeneutiche più plausibili e rispondenti.

Muoviamo dalla convinzione secondo cui, nella parabola che conduce dalla modernità alla post-modernità, si verifica il passaggio dal *sistema ai frammenti* (la caduta delle ideologie non è che un modo attraverso cui tale evento si manifesta) e che tale parabola non è affatto conclusa, né di essa si possono prevedere gli esiti:

«Come tutti i nomi collettivi, anche il “postmoderno” unifica fenomeni eterogenei e ha, perciò, uno spettro semantico tanto ampio quanto equivoco, ragione non ultima della sua fortuna (come, vent'anni fa, la categoria della “secolarizzazione”). A ben guardare, infatti, l'odierno discorso sul “postmoderno” esprime più una tendenza che non i suoi esiti definitivi, dicendo qualcosa sul distacco rispetto al “già” della precedente fase [...], ma tacendo sulla portata del “non ancora” [...] e sul grado di continuità o rottura tra le due epoche»<sup>9</sup>.

A. Se il termine “post-moderno” viene inteso nell'accezione di “anti-moderno”, allora questo elemento è presente nel DNA del cattolicesimo ufficiale e nella cultura che da esso promana (si pensi al *Sillabo* e all'*Antimoderno* di Maritain). Ma il rapporto fra pensiero cristiano e filosofia moderna abbisogna - a nostro avviso -

<sup>9</sup> P. VANZAN, «Quali linee e soggetti per una nuova evangelizzazione del mondo post-moderno», in *La Civiltà Cattolica* 139 (1988), II, 247 (l'intero articolo 245-258). Cf anche G. MUCCI, «Considerazioni sul moderno e il post-moderno. Koslowski, Lyotard e il cristianesimo», *ib.*, 142 (1991), II, 223-232 e l'editoriale «La fede cristiana nell'epoca postmoderna», *ib.*, 143 (1992), IV, 329-342.

di un lungo processo di revisione storiografica, tale da attivare un atteggiamento di prossimità simpatetica accanto a quello di distanza critico-profetica, che tende a prevalere, prevaricando, anche nella teologia.

B. Tuttavia sembra anche plausibile una lettura del post-moderno che non lo situa soltanto contro il moderno. Infatti «sicuramente il postmoderno fa parte del moderno. Si deve diffidare di tutto ciò che è acquisito, anche solo da ieri [...]. Un'opera può divenire moderna solo se è prima postmoderna. Inteso in questo senso, il postmodernismo non è il modernismo giunto alla fine, ma il modernismo allo stato nascente - e questo è costante»<sup>10</sup>. In rapporto al post-moderno come prodotto dal grembo della modernità e suo esito, la teologia cattolica ci sembra coltivare - allo stadio attuale della riflessione - un atteggiamento di comprensibile distanza, che si manifesta:

- 1) come diffidenza nei confronti della rassegnazione alla debolezza del pensiero;
- 2) come difesa dalla ricorrente tentazione gnostica, che sembra accomunare espressioni delle filosofie e delle nuove religiosità;
- 3) come tendenza (espressa in tentativi di impostazione e di matrice diversissima) all'oltrepassamento del nichilismo;
- 4) come custodia gelosa dei misteri speculativi e della metafisica (anche qui in forme differenziate).

C. Considerando, al contrario, il carattere di novità del nostro tempo rispetto al moderno ci sembra di poter scorgere e descrivere tre direzioni, verso le quali il pensiero recente volge la propria attenzione, che cercheremo di raccogliere e di interpretare teologicamente, intorno ad altrettante parole-chiave, secondo noi oltremodo feconde per il nostro tema e per imbastire un dialogo costruttivo fra teologia e filosofia. Si tratta, in primo luogo, dell'*interiorità*, cui siamo rimandati dalla riflessione sulla dimensione neo-pagana della post-modernità e sul senso di radicale immanenza, di cui tale dimensione si fa portavoce. Quindi del ri-

<sup>10</sup> J.F. LYOTARD, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Feltrinelli, Milano 1987, 21-22.

chiamo all'*alterità* proveniente dalla dimensione neo-ebraica del pensiero post-moderno, con le sue decisive valenze etiche ed il suo accorato richiamo alla trascendenza. Infine - e come termine intermedio fra interiorità e trascendenza - ci sembra di dover evocare la *gratuità* come orizzonte imprescindibile per una metafisica della carità e una filosofia cristiana capace di interpellare la cultura e il pensiero che nella post-modernità si esprimono<sup>11</sup>.

I saggi qui raccolti sono stati composti in un arco di tempo di circa tre lustri e sono nati in maniera occasionale - spesso stimolati dal comune lavoro di ricerca e di insegnamento con colleghi della sez. S. Luigi della PFTIM e della Facoltà di Teologia della PUL - eppure si inseriscono in un orizzonte unitario, in quanto obbediscono tutti all'intento di coniugare il tema centrale del momento fondativo della teologia fondamentale (l'automanifestazione di Dio in Gesù Cristo) col momento contestuale, anch'esso costitutivo di tale ambito del sapere della fede.

La tematica della Rivelazione, che occupa uno spazio ben più considerevole rispetto agli altri momenti del percorso, si situa anche al centro del cammino come punto di orientamento per ciascuna delle sue tappe. Il *leitmotiv* di Rosenzweig, più volte ripreso, *Offenbarung als Orientierung* e felicemente ritrovato nella più recente enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et Ratio*, può davvero costituire la chiave ermeneutica più appropriata per dischiudere il senso di questi segmenti di ricerca: «L'insegnamento dei due Concili Vaticani apre un vero orizzonte di novità anche per il sapere filosofico. La Rivelazione immette nella storia un punto di riferimento da cui l'uomo non può prescindere, se vuole arrivare a comprendere il mistero della sua esistenza; dall'altra parte, però, questa conoscenza rinvia costantemente al mistero di Dio che la mente non può esaurire, ma solo ricevere e accogliere nella fede. All'interno di questi due momenti, la ragione possiede un suo spazio peculiare che le permette di indagare e comprendere, senza essere limitata da null'altro che dalla sua finitezza di fronte al mistero infinito di Dio. La Rivelazione, pertanto, im-

<sup>11</sup> Si veda il mio saggio «Attese di salvezza in alcune figure del pensiero "post-moderno"», in P. CODA (ed.), *L'unico e i molti*, PUL-Mursia, Roma 1997, 9-34.

mette nella nostra storia una verità universale e ultima che provoca la mente dell'uomo a non fermarsi mai; la spinge, anzi, ad allargare continuamente gli spazi del proprio sapere fino a quando non avverte di avere compiuto quanto era in suo potere, senza nulla tralasciare» (*Fides et Ratio*, 14).

La trattazione della Rivelazione è preceduta da tre saggi dedicati rispettivamente alla modernità, alla decostruzione nichilistica della filosofia della storia nella ontologia del declino (pensiero debole) e alla post-modernità nelle sue dimensioni portanti del neo-paganesimo, del neo-ebraismo e del neo-gnosticismo (elemento quest'ultimo di novità rispetto alla prima stesura dei contributi). Il secondo di questi momenti comprende una postilla conclusiva e costruttiva che tenta di tracciare le linee portanti di una teologia della storia nonostante la deriva nichilistica caratterizzante la debolezza del pensiero.

Al corposo saggio centrale sulla Rivelazione seguono tre momenti di riflessione dedicati rispettivamente al tema dell'accoglienza dell'a(A)ltro teologicamente inteso e a due figure particolarmente significative dell'alterità: la morte e la donna, che vengono a provocare non solo il pensiero, bensì anche il vissuto di chi abita questo nostro drammatico e affascinante momento epocale, che Giovanni Paolo II ci invita a correttamente interpretare e decifrare in vista di una nuova evangelizzazione che si attui nei termini di un fecondo incontro con le culture emergenti: «La nostra epoca è stata qualificata da certi pensatori come l'epoca della "post-modernità". Questo termine, utilizzato non di rado in contesti tra loro molto distanti, designa l'emergere di un insieme di fattori nuovi, che quanto ad estensione ed efficacia si sono rivelati capaci di determinare cambiamenti significativi e durevoli. Così il termine è stato dapprima impiegato a proposito di fenomeni d'ordine estetico, sociale, tecnologico. Successivamente è stato trasferito in ambito filosofico, restando però segnato da una certa ambiguità, sia perché il giudizio su ciò che è qualificato come "post-moderno" è a volte positivo ed a volte negativo, sia perché non vi è consenso sul delicato problema della delimitazione delle varie epoche storiche. Una cosa tuttavia è fuori dubbio: le correnti di pensiero che si richiamano alla post-modernità meritano un'adeguata attenzione» (*Fides et Ratio* 91).



Chiudono il libro alcune pagine contenenti delle indicazioni prospettiche in ordine al dialogo fra cultura laica e sapere credente, con particolare riferimento al nostro Paese.

La selezione bibliografica posta in calce al volume è dovuta anche al lavoro di ricerca di Antonio Sabetta, senza il cui intelligente e generoso sostegno non avrei certo messo mano a questa ulteriore inutile fatica.

La più sentita gratitudine a p. Saturnino Muratore che ha voluto accogliere la proposta di questi segmenti nella collana *RdT/ Library* e che accompagna con generosa attenzione praticamente da sempre le tappe di questo cammino.

## F O N T I

Vengono qui riproposti, spesso rivisitati e con aggiunte non solo marginali, saggi già pubblicati, in riviste e miscellanee, secondo il seguente ordine:

Nel cap. I: «Per una lettura simpatica del pensiero moderno in prospettiva teologico-pastorale», in M. SIMONE (ed.), *Il Concilio venti anni dopo*. Le nuove categorie dell'autocomprensione della Chiesa, AVE, Roma 1984, 109-120.

Nel cap. II: «Dalla storicità alle storie. Nihilismo, ermeneutica e debolezza del pensiero», in E. CATTANEO (ed.), *Il Concilio venti anni dopo*. L'ingresso della categoria "storia", AVE, Roma 1985, 154-166.

Nel cap. III: «Prospettive teologiche del postmoderno», in *Rassegna di Teologia* 30 (1989) 539-559.

Nel cap. IV: «La rivelazione *fra* teologia e filosofia in alcune figure del pensiero postmoderno», in *Lateranum* 61 (1995) 273-314 [si tratta del volume N. CIOLA (ed.), *La "Dei Verbum" trent'anni dopo*. Miscellanea in onore di P. Umberto Betti OFM, Roma, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense 1995, 7-48].

Nel cap. V: «L'accoglienza dell'a(A)ltro in alcune figure del pensiero filosofico moderno e contemporaneo», in L. ANDREATTA - F. MARINELLI (edd.), *Santuario e accoglienza*. Verso il Grande Giubileo del 2000, Piemme, Casale Monferrato 1995, 112-127.

Nel cap. VI: «L'essere e il nulla della morte in alcune figure del pensiero moderno e contemporaneo», in *Rassegna di Teologia* 26 (1985) 325-341.

Nel cap. VII: «L'eterno femminile tra cultura neopagana e teologia», in AA.VV., *La Donna nella Chiesa e nel Mondo*, Dehoniane, Napoli 1988, 415-430.



# I

## Per una lettura “simpatetica” del pensiero moderno

Se il momento dogmatico-speculativo ha una propria notevole rilevanza nel tentativo di indicare nuove categorie dell'auto-comprensione della Chiesa, non bisogna tuttavia dimenticare che tale autocomprensione si determina in rapporto al vissuto, ossia alla prassi ecclesiale, in modo che tale prassi è chiamata a interagire con il momento teoretico, dando vita a una *teologia pratica*, il cui modello può essere rappresentato dall'immagine dell'ellisse bifocale. Qui la lettura della situazione non si pone solo come “domanda” che attende dalla teologia una “risposta”, bensì è chiamata a offrire delle linee di contenuto nel momento costruttivo del discorso teologico, che di volta in volta potrà risultare verificato o falsificato anche dal confronto con la situazione<sup>1</sup>. Il minimo che si deve richiedere a un'ecclesiologia che non voglia incor-

<sup>1</sup> Per la descrizione del modello di *teologia pratica* rimando a R. MARLÉ, *Le projet de théologie pratique*, Paris 1979, a M. MICHEL, *Voies nouvelles pour la théologie*, Beauchesne, Paris 1980 e a P. EICHER, *Theologie. Eine Einführung in das Studium*, Kösel Verlag, München 1980 (tradotto in francese col titolo *La théologie comme science pratique*, Cerf, Paris 1982). Tale modello comporta la scelta *ermeneutica* e coerentemente con essa si sviluppa in tre momenti relazionati tramite la figura geometrica dell'ellisse, i cui fuochi sono la “lettura della situazione” e la “sistemazione teologica”. I tre momenti sono dal Michel indicati con i verbi: leggere-scrivere-ricominciare. In prospettiva di comunità cristiana concreta (es. parrocchia) non è lontano da tali acquisizioni L. SARTORI, «Parrocchia e cultura contemporanea: prospettive di incidenza», in AA.VV., *Parrocchia oggi*, Messaggero, Padova 1982, 29-58. Il pensiero gadameriano può offrire la prospettiva filosofica a queste scelte teologiche, qui rimando solo a H.G. GADAMER, «L'ermeneutica come filosofia pratica», in ID., *La ragione nell'età della scienza*, Marietti, Genova 1982, 69-90.

rere nel rischio della “castalia” culturale è il confronto con la pastorale e la catechesi e con le discipline (teologiche) che sono impegnate a riflettere su queste realtà<sup>2</sup>.

Possiamo allora trovare interessanti indicazioni per il nostro tema anche nei libri di pastorale e di catechetica e tali indicazioni potranno avere una valenza teoretica tanto quanto troveranno la nostra ecclesiologia dogmatico-speculativa disponibile a lasciarsi verificare o falsificare<sup>3</sup>.

I limiti di questo intervento non consentono né una trattazione completa, né un approfondimento adeguato. Cercherò allora solo di offrire delle suggestioni suscettibili di approfondimento, ma anche disponibili ad essere falsificate, posto che qualcuno intenda perdere il suo tempo per farlo. Come già il titolo avverte, una duplice opzione orienta queste pagine: la prima (teologico-pastorale) viene a dettare la seconda (lettura “simpatetica”) in rapporto al pensiero moderno.

<sup>2</sup> L'immagine della “castalia” culturale è presa da H. HESSE, *Il giuoco delle perle di vetro*, Mondadori, Milano 1979 e sta per roccaforte culturale inaccessibile, che si considera autosufficiente rispetto al mondo circostante; l'apertura ad esso condurrà alla morte il protagonista. Mi limito a qualche indicazione relativa allo statuto epistemologico della “catechetica” e al suo rapporto con la teologia, ovvero alla sua natura di “scienza teologica”: J. COLOMB, *Al servizio della fede*. Manuale di catechetica, LDC, Leumann 1969, 2 voll. (per il nostro tema cf soprattutto il primo vol.); G. GROPPPO, «I criteri dei contenuti della catechesi», in SACRA CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Atti del II Convegno catechistico internazionale* (Roma 20-25 sett. 1971), Roma 1972, 328-343; G. GROPPPO, «Lo statuto epistemologico della catechetica», in GRUPPO ITALIANO CATECHESI, *La catechetica: identità e compiti*. Atti del II incontro nazionale dei catecheti italiani (Frascati 23-25 aprile 1977), Udine 1977, 62-106; Id., *Teologia e catechesi in dialogo*. Atti del III incontro nazionale dei catecheti italiani (Frascati 29 aprile - 1 maggio 1978), EDB, Bologna 1979. Particolarmente interessanti per il nostro argomento le relazioni di L. SARTORI, «Apporti della teologia alla catechesi in quanto comunicazione della parola di Dio» (181-202) e di E. ALBERICH, «Linee di un orizzonte ideale per il rapporto fra teologia e catechesi» (259-286). Una bibliografia completa con un'introduzione epistemologica in J. GEVAERT, *Studiare catechetica*, LDC, Leumann 1983.

<sup>3</sup> Delle linee di riflessione sul mistero della Chiesa in questa prospettiva sono offerte da B. SEVESO, *Edificare la Chiesa*. La teologia pastorale e i suoi problemi, LDC, Leumann 1982, Preciso e sottolineo che si tratta di verificare o falsificare il modello teologico non il dato di fede.

Si tratta di una scelta di campo molto precisa, che tuttavia non intende porsi in alternativa, ma si ritiene complementare rispetto a quella di chi preferisce leggere profeticamente (nel senso della contrapposizione) il mondo moderno e i tentativi di interpretarlo da lui stesso prodotti<sup>4</sup>. Il tema della differenza tra Chiesa e Regno di Dio, all'interno del quale leggere la differenza tra Chiesa e mondo, costituisce la chiave di lettura più propria di quanto segue.

La suggestione di fondo è ricavata dal saggio di Emilio Alberich, *Catechesi e prassi ecclesiale*<sup>5</sup>. Ci interessa qui prevalentemente il primo capitolo, che ha come titolo «Verso una rinnovata prassi ecclesiale»<sup>6</sup>. Le precisazioni iniziali riguardano il rapporto Chiesa-Regno di Dio, quest'ultimo visto come impegno fondamentale e obiettivo finale della prassi ecclesiale. Un riferimento a *Lumen Gentium* 5 permette di cogliere la Chiesa come “germe e inizio” del Regno di Dio, quindi di non identificare le due realtà. Se ne deduce una fondamentale indicazione non solo per la prassi ecclesiale, ma anche per l'autocomprensione della Chiesa: «essa [la prassi] non ha come fine la realtà stessa della Chiesa, la sua autoconservazione o affermazione nel mondo, ma si proietta tutta verso un piano che la trascende e ne determina il senso: l'avvento del Regno e la sua crescita nella storia»<sup>7</sup>. Tale autocomprensione non

<sup>4</sup> Un esempio in tale direzione è l'interpretazione della modernità data da G. MUCCI, «La dimensione giuridica della Chiesa nella manualistica preconciare», in M. SIMONE (ed.), *Il Concilio venti anni dopo*. 1. Le nuove categorie dell'autocomprensione della Chiesa, AVE, Roma 1984, 13-40 (in particolare 29-40).

<sup>5</sup> E. ALBERICH, *Catechesi e prassi ecclesiale*. Identità e dimensioni della catechesi nella Chiesa di oggi, LDC, Leumann 1982.

<sup>6</sup> Cf *ib.*, 17-38.

<sup>7</sup> *Ib.*, 20. Dal testo conciliare qui citato non è assente la prospettiva escatologica: «Unde Ecclesia, donis sui Fundatoris instructa fideliterque eiusdem præcepta caritatis, humilitatis et abnegationis servans, missionem accipit Regnum Christi et Dei annuntiandi et in omnibus gentibus instaurandi, *huiusque Regni in terris germen et initium constituit*. Ipsa interea, dum paulatim increscit, ad Regnum consummatum anhelat ac totis viribus “sperat et exoptat cum Rege suo in gloria coniungi» (*Lumen Gentium* 5: sottolineatura mia) («La Chiesa perciò, fornita dei doni del suo Fondatore e osservando fedelmente i suoi precetti di carità, umiltà e abnegazione, riceve la missione di annunciare e instaurare in tutte le genti il Regno di Cristo e di Dio, e di questo Regno costituisce in terra il germe e l'inizio. Intanto, mentre va lentamente crescendo, anela al Regno perfetto e con tutte le sue forze spera e brama di unirsi col suo Re nella gloria»).

è priva di feconde indicazioni anche in rapporto al tema Chiesa-mondo: «Il mondo, cioè l'umanità storica, non va più concepito come estraneo o opposto al progetto del Regno, e neanche come un semplice campo di applicazione della salvezza della Chiesa»<sup>8</sup>. Chiesa *nel* mondo e *per* il mondo è allora la formula che Alberich predilige, ispirandosi a *Gaudium et Spes* 40b. L'oggi della prassi ecclesiale esige dunque una *lettura simpatica e insieme profetica* dei fermenti esistenti nel mondo, che con un luogo ormai comune si chiamano “segni dei tempi”. Per semplificare: il “postmoderno” richiede attenzione teologica e pastorale e la fine delle grandi ideologie dell'epoca moderna non può essere solo salutata con il sorriso ironico di chi dice: “avevo ragione!!!”<sup>9</sup>. D'altra parte il postmoderno richiede che si sia passati attraverso il moderno, ossia che si sia compreso il “mondo moderno” e il “pensiero moderno” con una lettura almeno tanto “simpatetica” quanto “profetica”<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> E. ALBERICH, *Catechesi e prassi ecclesiale*, cit., 20. Si tratta come direbbe I. Mancini, di “gestire le categorie dello svuotamento e dell'abbandono” («Cultura cristiana: specificità e senso», in AA.VV., *Cristianesimo e cultura*. Atti del XLVI corso di aggiornamento culturale dell'Università cattolica, Vita e Pensiero, Milano 1975, 46-47).

<sup>9</sup> G. Grampa descrive il postmoderno come segue: «Un discorso che tenti di individuare le matrici culturali dei comportamenti soprattutto giovanili, dovrebbe procedere secondo due momenti: il primo, la caduta delle grandi ideologie antropocentriche moderne (cioè marxismo e scientismo tecnologico) e il secondo momento: l'emergenza - postmoderna appunto - delle conseguenze di tale frantumazione, un'emergenza nel senso dell'individualismo» (cf la sua relazione al Convegno catechistico regionale del Lazio 1982 dal titolo: «Il rapporto vissuto-cultura nell'attuale crisi del mondo laico ed ecclesiale»; un'ampia sintesi di questo intervento si trova in *Evangelizzare* 7 [1983] n. 1, 12-17).

<sup>10</sup> Nella lettura del pensiero moderno (quindi anche in queste pagine) cerco di seguire due indicazioni metodologiche preziose di E. Troeltsch; la prima: «La storia della filosofia moderna non è la storia del mondo moderno, ma piuttosto la storia dei tentativi di interpretarlo sistematicamente, che proprio perciò inseriscono una nuova causalità nella grande massa della vita moderna e con le immagini da essi delineate dominano la fantasia di grandi gruppi» (*L'essenza del mondo moderno*, Bibliopolis, Napoli 1977, 132). La seconda: «L'analisi e la visione d'insieme del contenuto spirituale essenziale di una epoca costituiscono il compito in cui coincidono l'indagine empirico-critica dello storico e l'immaginazione costruttiva del filosofo, dove, quindi, lo storico deve farsi filosofo e il filosofo storico» (*ib.*, 127: le sottolineature di entrambe le citazioni sono mie).

Quest'ultima prospettiva mi sembra prevalente (o meglio esclusiva: nel senso etimologico) allorché si tenta di spiegare le scelte di fondo dell'ecclesiologia giuridica come reazione al *background* culturale dell'epoca moderna<sup>11</sup>. Darò qui alcune linee per una lettura "simpatrica" del pensiero moderno.

I nomi di Cartesio e di Hobbes ci faranno da guida, onde evitare di mettere insieme solo delle affermazioni generiche (quindi necessariamente riduttive) sull'epoca e sul pensiero moderno. Il secondo nome (Hobbes) ci darà la possibilità di ritornare al punto di partenza (non identificazione di Chiesa e Regno) e così di chiudere provvisoriamente il "circolo", che si potrà riaprire sul postmoderno, quando tale avvenimento culturale si sarà meglio caratterizzato.

Una lettura solo "profetica" del pensiero cartesiano rischia di dimenticare un filone storiografico, che si avvale di contributi notevolmente documentati, come quelli di V. Delbos, H. Gouhier, J. Laporte e M. Gueroult, nonché - e sarà il nostro riferimento esplicito in questa sede - di M. Blondel<sup>12</sup>. In secondo luogo offre

In questo stesso luogo E. Troeltsch ricorda la "straordinaria complessità" del mondo moderno, che impedisce, come diremo tra breve, interpretazioni unilaterali o "assiologiche" (A. Del Noce).

<sup>11</sup> Si noti il taglio profetico scelto dal p. Mucci: «Il pensiero moderno, da Cartesio a Gentile, è caratterizzato dalla ragione che costruisce un sistema chiuso in se stesso, immanente, senza eccedenze o margini di trascendenza [...]. Nei confronti del cristianesimo molte altre epoche sono state travagliate dal dubbio filosofico e da autentica incredulità pratica, ma soltanto l'epoca moderna presenta un ateismo convinto, serio e pacifico, radicato nei diritti che il pensiero gli attribuisce. Perciò non meraviglia che al Settecento e all'Ottocento cattolici il pensiero moderno, in blocco, in quanto fondato sull'immanenza antropocentrica, sia potuto apparire l'antitesi del *depositum fidei* [...]. Perciò la diffida del "Syllabus" comprende tutto il pensiero moderno nei suoi presupposti teorici e nelle sue molteplici derivazioni etiche: dal razionalismo al socialismo al comunismo» («La dimensione giuridica della Chiesa nella manualistica preconciare», *cit.*, 35).

<sup>12</sup> Cf V. DEREGIBUS, «Cartesio», in V. MATHIEU (ed.), *Questioni di storiografia filosofica*, II, La Scuola, Brescia 1974, 213-214 e 245-250. H. Gouhier (ispirandosi a E. Gilson) nel suo saggio *La pensée religieuse de Descartes*, Vrin, Paris 1924 giunge a definire "apologetico" l'itinerario di Cartesio. Si veda anche il più recente saggio di H. GOUHIER, *Cartésianisme et Augustinisme au XVII siècle*, Vrin, Paris 1978. Che si tratti qui di una scelta di campo storiografico può risultare evidente dalla lettura di un libro che tenta di falsificare l'ipotesi interpreta-

una lettura solo parziale del testo di W. Dilthey sugli “inchini frettolosi” del gentiluomo Cartesio verso la religione cattolica<sup>13</sup>. Infine non tiene in nessun conto di alcune indicazioni preziose di A. Del Noce<sup>14</sup>, ispirandosi piuttosto all'*Antimoderne* maritainiano, che segna il passaggio del “filosofo cristiano” dall’ispirazione bergsoniana a quella tomista<sup>15</sup>. Il *larvatus prode* impone cautela nella formulazione di giudizi relativi al pensiero cartesiano nella sua globalità, quindi anche relativamente al suo rapporto con la religione.

Il saggio di Maurice Blondel, *Le christianisme de Descartes* del 1896<sup>16</sup> fa propria questa cautela e affronta in termini problematici la questione, mostrando preliminarmente come non siano in dubbio “la fede e la buona fede di Descartes”<sup>17</sup>. Quanto al suo

tiva definita “religiosa” o “tradizionalistica” del pensiero cartesiano: A. BORTOLOTTI, *Saggi sulla formazione del pensiero di Descartes*, L. Olscky, Firenze 1983 (si vedano in particolare 88-91).

<sup>13</sup> W. DILTHEY, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura*, II, La Nuova Italia, Venezia 1927, 137-138.

<sup>14</sup> Cf A. DEL NOCE, «L'idea di modernità», in AA. VV., *Modernità. Storia e valore di un'idea*. Contributi al XXXVI Convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate (23-25 aprile 1981), Morcelliana, Brescia 1982, 26-43. Dello stesso autore cf anche: *Il problema dell'ateismo*. Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema, Il Mulino, Bologna 1964; *Riforma cattolica e filosofia moderna*. I, Cartesio, Il Mulino, Bologna 1965; *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970; ID., *Da Cartesio a Rosmini*. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia, Giuffrè, Milano 1992. Riguardo al nostro tema in Del Noce cf AA.VV., *Augusto del Noce*. Il problema della modernità, Studium, Roma 1995.

<sup>15</sup> J. MARITAIN, *Antimoderno*. Rinascita del tomismo e libertà intellettuale, Logos, Roma 1979. L'opera maritainiana è del 1922 (cf S. NICOLSI, «Le radici dell'antimodernità in J. Maritain», in AA.VV., *Modernità. Storia e valore di un'idea*, cit., 139-147).

<sup>16</sup> Il saggio di M. BLONDEL è apparso in *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (1896) 551-567 (trad. it. che qui segue in M. BLONDEL, *Cartesio, Malebranche, Spinoza, Pascal*. Saggi di storia della filosofia, La Nuova Italia, Firenze 1975, 17-35).

<sup>17</sup> «Il cristianesimo di Descartes è un problema e non semplice, né forse suscettibile d'una soluzione unica e categorica [...]. Che nelle manifestazioni esteriori sia stato credente, praticante, e anche devoto, è fuori dubbio. Prove di fatto, in favore di ciò, si ha solo l'imbarazzo di sceglierne: professioni ripetute e dichiarazioni energiche anche di fronte ai suoi avversari luterani; impronta ricevuta dalla sua prima educazione di cui si onora sempre; entusiasmo pio e persino mistico; voti compiuti “con tutta la devozione che si ha l'abitudine di appor-

pensiero, «Descartes non considera la filosofia né contigua e componibile con le verità specificamente cristiane, né esclusa o indipendente dall'ordine soprannaturale, né subordinata o preparatoria rispetto alla fede, né capace di supplirvi o accedervi naturalmente...»<sup>18</sup>; piuttosto ci troviamo di fronte a un pensiero “totale” che fa posto al cristianesimo, pur rompendo ogni solidarietà tra la fede e la teologia scolastica e pensando in maniera del tutto originale e unica il rapporto con il dogma<sup>19</sup>.

La scarsa accoglienza del testo delle *Meditazioni* da parte dei teologi della Sorbona, più che indisponibilità da parte di Cartesio nei confronti della fede e della teologia, sembra indicare mancanza di disponibilità a ripensare il dogma con categorie diverse da quelle della filosofia tradizionale<sup>20</sup>, mentre Cartesio - con esagerazione di segno inverso - cercava di sostenere che la sua filosofia s'accordava con la fede meglio di ogni altra<sup>21</sup>. Un prezioso appuntamento perduto da parte della teologia ufficiale con un pen-

tarvi”; avvertimento della sua vocazione filosofica sotto la direzione dei cardinali de Bérulle; parte che egli ha in illustri conversioni, deferenza estrema verso l'autorità della Chiesa... » (*ib.*, 18-19). Cornelio Fabro, che pure vede in Cartesio i prodromi dell'ateismo, si esprime come segue: «Colui che ha aperto per primo questa nuova via al nichilismo religioso non è stato Cartesio, che sempre si è professato cristiano credente, ma Spinoza» (C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, Studium, Roma 1983, 95).

<sup>18</sup> M. BLONDEL, *Cartesio, Malebranche, Spinoza, Pascal*, cit., 21.

<sup>19</sup> *Ib.*, 22. Non mi addentro, per motivi di brevità, nella complessa questione dell'interpretazione cartesiana dell'eucarestia, che offrirà l'argomento principale per il *donec corrigantur* con cui le opere di Cartesio vennero poste all'Indice nel 1663. Mi limito a questo proposito a segnalare il saggio di X. TILLIETTE, «Problèmes de philosophie eucharistique», in *Gregorianum* 64 (1983) 273-305, che si occupa di Cartesio da 276 a 287.

<sup>20</sup> Cf R. DESCARTES, *Opere filosofiche*, a cura di B. WIDMAR, Utet, Torino 1969, 189-192. Solo qualche riga: «Ho sempre ritenuto che i due problemi di Dio e dell'anima fossero i più importanti tra quelli che chiedono di essere dimostrati con i ragionamenti della filosofia, piuttosto che con quelli della teologia. Infatti, sebbene per noi fedeli sia sufficiente credere per fede che esiste Dio e che l'anima umana non muore con il corpo, mi sembra certamente impossibile poter mai persuadere gli infedeli a qualsiasi religione, né, quasi, ad alcuna virtù morale, se prima non si dimostrano entrambe con la ragione naturale» (189). Un testo che va letto al di là della *captatio benevolentiae* e che in parte giustifica l'interpretazione di un Cartesio apologista di H. Gouhier (vedi nota 12).

<sup>21</sup> Cf M. BLONDEL, *Cartesio, Malebranche, Spinoza Pascal*, cit., 31.

siero sinceramente cristiano, anche se non perfettamente cattolico<sup>22</sup>; ma quale dei filosofi con cui la teologia anche contemporanea amoreggia volentieri può dirsi tale?

Non sembra molto divergente da quello di Blondel, il giudizio di Wilhelm Dilthey sui rapporti tra filosofia cartesiana e teologia cristiana. «Il nuovo razionalismo filosofico - scrive il Dilthey agli inizi di questo secolo - ammetteva il concetto della creazione [...] riconosceva la limitazione della conoscenza umana, rifiutava al "lumen" naturale la capacità di penetrare il rapporto in cui hanno fondamento la distribuzione della materia, della quiete e del moto, e la relazione tra legge e libertà; e quindi ammetteva la possibilità della rivelazione divina. [...] *Esso ha in comune col cristianesimo l'intuizione geniale della vita e del mondo*»<sup>23</sup>.

La *boutade* sugli inchini frettolosi serve il Dilthey per dire che il pensiero cartesiano è stato imperfettamente cattolico. E nel descrivere gli aspetti del *dogma* che vengono messi in discussione, il filosofo tedesco fa riferimento ai miracoli e all'azione di demoni, diavoli e angeli sul mondo fisico, concludendo che si tratta qui di «uno spirito sereno di ragionamento sicuro solo di se stesso, e di lucida argomentazione, che conclude solo da premesse, si dilata sulla Francia e sui Paesi Bassi, e di là agisce per ogni dove»<sup>24</sup>.

Contro quanti minimizzano il valore "religioso" della filosofia cartesiana, si esprime anche Paolo Filiasi-Carcano: «[...] la problematica che scaturisce dalle *Meditazioni* è schiettamente religiosa, nel significato ordinario della parola. Vale a dire, ciò che muove Cartesio nell'affannosa e ansimante ricerca di Dio non è già l'astratto e impersonale desiderio della verità, ma proprio il bisogno personale di salvezza», il che lo porta a concludere che «il Dio di Cartesio non è molto diverso dal Dio di Lutero, di s. Ignazio o di Pascal, ed è ugualmente una ragione di vita o di morte per colui che lo ricerca». La tesi di Gouhier è qui ripetuta quasi letteralmente: non solo il pensiero cartesiano è intrinsecamente conforme al cristianesimo, ma si propone fina-

<sup>22</sup> Cf *ib.*, 35.

<sup>23</sup> W. DILTHEY, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura*, cit., 137: sottolineatura mia.

<sup>24</sup> *Ib.*

lità apologetiche, in maniera non molto diversa da quella del Pascal dei *Pensieri*<sup>25</sup>.

Ispirandosi a Jean Laporte e ad alcuni suoi studi precedenti, Augusto Del Noce ha colto occasione dal Convegno di Gallarate del 1981 sulla storia e l'idea di modernità per riproporre la cautezza circa il ruolo del pensiero cartesiano in relazione alla nascita dell'ateismo moderno e contemporaneo<sup>26</sup>. C'è certamente la direzione che da Cartesio conduce a Nietzsche (ed è verso tale linea che vanno lanciati gli strali della profezia), ma la filosofia moderna percorre anche un altro sentiero: quello che da Cartesio conduce a Rosmini, destinato «a raggiungere e ad affinare il pensiero metafisico tradizionale»<sup>27</sup>. Si tratta allora, per l'ambiguità che caratterizza l'inizio dell'epoca moderna (in fatto di filosofia), di superare - data anche la distanza di Cartesio sia dai tradizionalisti che dai libertini - una valutazione assiologica della modernità, che afferma l'ateismo come suo risultato, per approdare a un problematicismo che può esprimersi con la formula: «i secoli dell'età moderna sono quelli in cui si è manifestato il fenomeno dell'ateismo»<sup>28</sup>. Non è fuori luogo in questa sede domandarci se la linea Cartesio-Nietzsche non è risultata prevalente (almeno nel senso dell'egemonia culturale) rispetto a quella Cartesio-Rosmini, anche perché le chiese sono state colte più come i “sepolcri di Dio” che non come *signa levata in nationes*.

<sup>25</sup> P. FILIASI CARCANO, *Carattere e critica della problematica cartesiana*, Roma 1975 (si tratta di un corso stampato in offset tenuto nell'anno accademico 1974-75). Le citazioni qui riportate sono a p. 25 e 26. Per il nostro problema sono istruttive le pagine da 25 a 32.

<sup>26</sup> Oltre al saggio di Del Noce stesso (cf nota 14), il volume: AA.Vv., *Modernità. Storia e valore di un'idea* contiene un paragrafo dedicato all'interpretazione di questo filosofo nel contributo di E. GARULLI, «Modernità e cristianesimo», 122-124.

<sup>27</sup> *Ib.*, 29 e 40-42. Per la linea Cartesio-Nietzsche cf P. FILIASI CARCANO, *Carattere e critica della problematica cartesiana*, cit., 122-128.

<sup>28</sup> *Ib.* È interessante notare come il concetto “assiologico” di modernità sia fatto proprio dall'ateismo marxista e non, il quale afferma che «oggi non è più possibile [credere in Dio...]» e da una interpretazione “cristiana” esclusivamente nella linea “profetica”. Le due prospettive “storiografiche” hanno forse in comune una forte caratterizzazione “ideologica” (nel senso negativo del termine).

A partire dalle puntualizzazioni storiografiche di Del Noce, il problema del rapporto Cristianesimo/Modernità, risulta di fatto decisamente complesso e bisognoso di ulteriori indagini sia nella direzione genetica, individuata e sostenuta da Karl Löwith<sup>29</sup>, sia in quella della contrapposizione e della legittimità (indipendenza e contrapposizione), percorsa da Hans Blumenberg<sup>30</sup>. Il dibattito fra queste due ipotesi storiografiche<sup>31</sup> è particolarmente significativo per la teologia dal punto di vista dell'idea fondamentale che in esso viene discussa e declinata: la secolarizzazione. Come giustamente notava l'allora Card. Karol Wojtyła, «di fronte all'evangelizzazione si trova - dicono gli studiosi di questo problema - non la 'secolarizzazione', perché questa, se rettamente intesa, può a modo suo rivelare la realtà dello Spirito, l'autentico dominio di Dio, la trascendenza della Verità e dell'Amore che non devono mai venire strumentalizzati, ma il 'secolarismo' - cioè la vera e propria religione del mondo»<sup>32</sup>. La distinzione è feconda e significativa proprio allorché si tenta di interpretare la modernità e i suoi esiti in rapporto alla fede cristiana in genere e in particolare alla drammatica contrapposizione fra il credere cattolico e il pensare moderno.

Il secondo filosofo che si intende qui evocare è Thomas Hobbes, dando per scontata la profezia, e proponendo sempre una lettura simpatica del suo pensiero e del rapporto con il cristianesimo. Come tutti sanno il terzo libro del *Leviathan*, che porta il titolo «Di uno stato cristiano», contiene elementi di teologia fondamentale, che manifestano la sensibilità di questo bistrattato filosofo verso i temi religiosi, di cui coglie a volte con profondità la portata<sup>33</sup>. La Parola di Dio è certo il principio essenziale di una politica cristiana «nondimeno - aggiunge Hobbes - non dobbiamo rinunciare ai nostri sensi e all'esperienza né (cosa che è indubbiamente parola di Dio) alla nostra ragione naturale». Si tratta infatti dei talenti che Dio stesso ha posto nelle nostre mani «per negoziare fino alla nuo-

<sup>29</sup> Cf K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano 1996<sup>2</sup>.

<sup>30</sup> Cf H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992.

<sup>31</sup> Cf *Aut Aut* 222 (1987) 60ss.

<sup>32</sup> K. WOJTYŁA, *La fede della Chiesa*, Ares, Milano 1978<sup>3</sup>, 67-68.

<sup>33</sup> Utilizzo qui la traduzione italiana di G. Micheli: Th. HOBBS, *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze 1976 (il libro terzo da 363 a 594).

va venuta del nostro benedetto Salvatore; e non, perciò, perché siano avvolti nel sudario di una fede implicita»<sup>34</sup>. Molto correttamente viene impostato il rapporto fede-ragione e sembra quasi di leggere il *Vaticano I*: «Sebbene, infatti, ci siano parecchie cose nella Parola di Dio che sono al di sopra della ragione, vale a dire, che non possono essere confutate o dimostrate dalla ragione naturale, pure non c'è nulla di contrario ad essa: quando sembra che sia così, il difetto sta in una nostra interpretazione fatta senza perizia, o in un ragionamento erroneo»<sup>35</sup>.

Non solo sulla base di questo terzo libro, ma rileggendo tutta l'opera del filosofo inglese, recentemente Marco Bertozzi ha proposto una lettura di questo pensiero in chiave di “teologia politica”<sup>36</sup>: si trattava - per Hobbes - di interpretare le sventure dell'Inghilterra alla luce di quelle dell'individuo Giobbe, quindi alla luce della Bibbia e di come in essa è pensato il tema della sofferenza del giusto; il tutto compenetrato di una forte coscienza della potenza del male, che altro non è se non manifestazione (al rovescio) della stessa potenza di Dio<sup>37</sup>.

Secondo Bertozzi il sistema di Hobbes non chiude affatto la porta alla trascendenza<sup>38</sup>, solo - aggiungiamo - la sua “teologia” risulta radicalmente anti-cattolica. Tuttavia anche da essa il cattolicesimo ha qualcosa da imparare, nel momento in cui viene individuata *nell'identificazione della Chiesa con il Regno di Dio* la causa delle tenebre spirituali descritte nel libro quarto del *Leviathan*<sup>39</sup>.

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

<sup>35</sup> *Ib.*, 366.

<sup>36</sup> Cf M. BERTOZZI, «Leviathan contro Behemoth. Una nota sulla teologia politica di Thomas Hobbes», in *Rivista di Teologia Morale* 13 (1981) 41-59. A un'interpretazione teologica del pensiero del filosofo inglese accenna N. BOBBIO, «Hobbes», in V. MATHIEU (ed.), *Questioni di storiografia filosofica*, cit., 323-328.

<sup>37</sup> Cf M. BERTOZZI, «Leviathan contro Behemoth», cit., 44.

<sup>38</sup> Cf *ib.*, 51.

<sup>39</sup> «Già nel libro terzo Hobbes aveva commentato le pagine della Scrittura da cui emerge che il regno di Cristo non è di questo mondo (cf *Leviatano*, cit., 479-480). Nel quarto libro egli afferma: «Il principale e più grande abuso della Scrittura, quasi tutti gli altri sono conseguenze di esso o mezzi che servono per giungere ad esso, è il distorcerla per provare che il Regno di Dio, menzionato così spesso nella Scrittura, è la Chiesa presente o la moltitudine dei cristiani che vivono ora o che, essendo morti, devono risorgere all'ultimo giorno» (*ib.*, 599).

La demonologia sta a cuore anche ad Hobbes e la Chiesa non è immune da influssi diabolici in quanto non ancora liberata dalle tenebre (c'è un forte senso escatologico in questo pensiero). Certo tali tenebre riguardano anzitutto chi non crede in Gesù Cristo, tuttavia «non possiamo dire che, perciò, la Chiesa goda di tutta la luce che è necessaria al concepimento dell'opera che Dio ci ha ingiunto»<sup>40</sup>. Nessuna immunità dunque per la Chiesa nei confronti del Male!

Il nemico ha seminato nella notte della nostra ignoranza il “loglio degli errori spirituali”, tra cui gli elementi di una demonologia prevalentemente pagana, e ciò «abusando e spegnendo la luce delle Scritture, poiché noi erriamo per non conoscere le Scritture»<sup>41</sup>. Per il *Concilio Vaticano II* sarà proprio la riscoperta della Parola scritta il carisma dei fratelli separati di Occidente<sup>42</sup>. E tra gli errori d'interpretazione della Bibbia, Hobbes indica in primo luogo l'identificazione del Regno di Cristo con la Chiesa presente, cui segue l'elenco di dottrine tipicamente cattoliche, che non possiamo in alcun modo condividere, perché inquinato dal demone dell'ideologia<sup>43</sup>. Ritenendo ciò che è buono da questo pensiero, mi sembra suo merito l'aver smascherato un errore che, se certamente non è da attribuirsi alla fede cattolica, molto o probabilmente ha caratterizzato (in misura che gli storici della teologia potranno indicarci) qualche suo modello teologico.

Qui è sufficiente segnalare una coincidenza: la catechetica contemporanea, che trova in E. Alberich uno dei suoi rappresentanti più prestigiosi, individua proprio nel *criterio della differenza* tra Chiesa e Regno e - positivamente - nel servizio che il primo termine è chiamato a rendere al secondo, l'impegno fondamentale e l'obiettivo finale della prassi ecclesiale. Così, riprendendo il punto di par-

E aggiunge che da Israele in poi non c'è alcun Regno di Dio sulla terra. Più avanti affermerà che l'identificazione tra Chiesa e Regno di Dio è stata insegnata per la prima volta dalla Chiesa cattolica (cf *ib.*, 677).

<sup>40</sup> *Ib.*, 598.

<sup>41</sup> *Ib.*

<sup>42</sup> Cf *Unitatis Redintegratio*, 21.

<sup>43</sup> Ma soprattutto non possiamo condividere il conferimento dell'autorità di interpretare la Scrittura e di governare la Chiesa al sovrano (uno dei luoghi *ib.*, 462). Si tratta evidentemente di una “teologia” al servizio delle Chiese nazionali. Fortemente ideologizzato è per esempio tutto il capitolo XLVII del *Leviathan*.

tenza, possiamo aggiungere sempre con Alberich - che «il progetto del Regno di Dio nella sua visibilità ecclesiale è realizzato nel segno della *Diakonia*, vissuto nel segno della *Koinonia*, proclamato nel segno del *Kerygma*, celebrato nel segno della *Liturgia*»<sup>44</sup>, dove le parole in corsivo indicano le quattro funzioni fondamentali (o mediazioni ecclesiali) e interpretano, superandola nella continuità (in questo senso si tratta qui di nuove categorie per l'autocomprensione della Chiesa postconciliare), la teologia delle dimensioni profetica, sacerdotale e regale del popolo di Dio, che la *Lumen Gentium* opportunamente suggeriva<sup>45</sup>.

Concludendo la trattazione relativa al livello delle funzioni o mediazioni ecclesiali (il livello successivo è quello degli agenti e condizionamenti personali e istituzionali), il nostro Autore afferma la fondamentale interrelazione e complementarità dei diversi momenti della prassi ecclesiale (lo schema propone un modello circolare)<sup>46</sup>. D'altra parte, nel tentare una gerarchizzazione, indica, *al condizionale*, come primari i segni *della Diakonia* e della *Koinonia*, ritenendoli portatori, in qualche modo, dei valori *fondamentali del Regno*: l'amore e la comunità. La citazione di *Mt 25,31-46* avvalorata (anche in prospettiva escatologica) la scelta della *Diakonia* (= servizio al mondo) a primo tra i segni<sup>47</sup>. Una coscienza di servizio verso il mondo, che forse avrebbe consentito alla Chiesa di non mancare ad alcuni importanti appuntamenti con il mondo e la cultura moderna. Coniugata con una viva coscienza del male radicale<sup>48</sup> essa potrà consentire al futuro ecclesiale un proficuo incontro con l'emergente post-moderno.

<sup>44</sup> E. ALBERICH, *Catechesi e prassi ecclesiale*, cit., 22.

<sup>45</sup> Cf tra l'altro *Lumen Gentium*, 34-36.

<sup>46</sup> Lo schema è nel libro di E. ALBERICH, *Catechesi e prassi ecclesiale*, cit., 19.

<sup>47</sup> *Ib.*, 24-25. La citazione di *Mt 25* è a 23. Qui Alberich afferma essere solo apparente la contraddizione tra la sua ipotesi di gerarchizzazione tra le funzioni ecclesiali e le affermazioni tradizionali della coscienza cristiana.

<sup>48</sup> Il monito anselmiano (*nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum?*), che Italo Mancini ripete come un ritornello, richiama contro il rischio dell'ottimismo a tutti i costi che anche una "teologia del progresso" (progressista?) può favorire. Una sempre lucida coscienza del *pondus peccati* aiuta la Chiesa a relativizzare se stessa e ad esorcizzare le culture che incontra sul suo cammino (cf il saggio di L. KOLAKOWSKI, *La chiave del cielo - Conversazioni con il diavolo*, Queriniana, Brescia 1982; un esempio solo: «Il gran sermone di padre Bernardo», 137-150).



## II

### Nichilismo, ermeneutica e debolezza del pensiero. Per una teologia della storia

Concludendo il capitolo precedente, auspicavo un proficuo incontro della Chiesa con la “cultura post-moderna”, che tende sempre più a caratterizzare l’areopago contemporaneo. L’auspicio non voleva essere solo un pio desiderio, né intendeva con troppa facilità sorvolare i nodi problematici che il cosiddetto “post-moderno” porta con sé e che emergono molto chiaramente dal confronto di posizioni estreme come quella di un Jean-François Lyotard, che non ha esitazioni, anche se solo a livello di “ipotesi di lavoro”, nel proclamare la fine dei “grandi racconti” in funzione legittimante il sapere e l’agire del periodo moderno<sup>1</sup> e, sul versante opposto, la tesi di un Karl Dietrich Bracher, che si ostina a scrivere del Novecento come “secolo delle ideologie”<sup>2</sup>.

Inoltre non intendevo neppure tacere o, peggio, ignorare le distanze che, per esempio, si possono facilmente constatare nel differente rapportarsi al “moderno” da parte di pensatori d’ispirazione cristiana da un lato e post-heideggeriana dall’altro. L’“anti-moderno” che ritroviamo in entrambi i casi si carica di significati e di esiti addirittura opposti, anche se la tesi del “tramonto del mito progresso”<sup>3</sup> potrebbe far esultare qualche uomo di chiesa.

<sup>1</sup> J.F. LYOTARD, *La condizione post-moderna*. Rapporto sul sapere, Feltrinelli, Milano 1981. Cf anche M. FERRARIS, «Introduzione a *Le Différend* di Jean-François Lyotard», in *Aut Aut* 201 (1984) 2-7 e J.F. LYOTARD, «Agire prima di capire. L’etica di Lévinas», *ib.*, 8-14.

<sup>2</sup> K.D. BRACHER, *Il Novecento secolo delle ideologie*, Laterza, Bari 1994.

<sup>3</sup> Interessante il dibattito suscitato a suo tempo in Italia intorno al saggio di G. SASSO, *Tramonto di un mito*. L’idea di “progresso” fra Ottocento e Novecento, Il Mulino, Bologna 1984. Il quinto ed ultimo capitolo è dedicato ad Heidegger: «Vergessenheit des Seins. La “Destruktion” heideggeriana» (175-212).

Le pagine che seguono propongono una prima concretizzazione del desiderio espresso ponendo la teologia in ascolto del pensiero “post-moderno” italiano (prevalentemente e quasi esclusivamente di Gianni Vattimo), con l’intenzione di ricavare da questa lettura indicazioni utili per impostare, contestualizzandola, la problematica della storia, cui si rivolge adesso il nostro interesse.

Due richiami preliminari spero diano sufficiente ragione della scelta di campo qui operata. Il primo dice l’imprescindibilità di un confronto con la cultura “post-moderna” anche nel suo assumere colorature “nichiliste”. «La tematica del nichilismo - scrive Giorgio Penzo - rimane sempre la tematica di fondo del nostro secolo. Non si è di fronte ovviamente ad una tematica di moda, ma ad un’esigenza che investe il singolo uomo come la storia stessa»<sup>4</sup>. Leggere questa esigenza, naturalmente con spirito critico-profetico, può costituire un servizio all’inculturazione della fede, cui la teologia deve attendere<sup>5</sup>.

Il secondo richiamo ci porta al cuore del problema, descrivendo la vicenda della teologia contemporanea della Rivelazione, alternativa ai modelli intellettualistici precedenti<sup>6</sup> come «graduale riappropriazione delle istanze emerse dal dissolvimento del pensiero razionalistico: l’istanza della soggettività e della storicità, la quale si esprime nella prospettiva ermeneutica, già propria della filosofia religiosa di tipo storicistico dell’Ottocento, che eredita il passaggio delle scienze dello spirito da una fondazione metafisica a una fondazione storico-interpretativa, e ripresa su nuove basi

<sup>4</sup> G. PENZO, «Nichilismo e secolarizzazione» post-fazione a B. WELTE, *La luce del nulla*. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa, Queriniana, Brescia 1983, 67. L’intero intervento è teso al dialogo tra “possibile filosofia cristiana” e “nichilismo” (pp. 67-84).

<sup>5</sup> Qui non ci sembra di dover lanciare semplicisticamente degli strali profetici su proposte culturali che, avendo un loro seguito, vanno criticamente vagliate prima di essere rifiutate (cf a proposito di strali B. MONDIN, «Il nichilismo: la notte del più assoluto non-senso», in *L’Osservatore romano* 21-22 gennaio 1985, 3, dove si presenta un saggio di B. SALMONA, *Filosofia e ragione*, Milano 1984).

<sup>6</sup> Cf in tal senso E. CATTANEO, «La categoria “storia” nel Vaticano II», in ID. (ed.), *Il Concilio venti anni dopo*. 2. L’ingresso della categoria “storia”, AVE, Roma 1985, 13-32.

dal tentativo heideggeriano di una rifondazione della metafisica nell'orizzonte della storicità; quindi l'istanza della storia, la quale si esprime nella prospettiva storico-universale e più specificamente storico-pratica, che si collega alla svolta marxiana variamente ripresa e ripensata dal pensiero contemporaneo»<sup>7</sup>.

A parte le riserve, più o meno giustificate, che si possono rivolgere a questa formulazione, mi sembra che il convergere nelle recenti proposte di Gianni Vattimo dell'istanza nichilista (nietzscheana e heideggeriana) e di quella ermeneutica (di nuovo heideggeriana e gadameriana), venga ad affrontare in modo radicalmente "post-moderno" le tre tematiche indicate (soggettività, storicità e storia) e le loro reciproche connessioni. Il terzo termine al plurale emergerà dal dissolvimento dei primi due come esito e come punto di partenza del lavoro ermeneutico che il filosofo oggi è chiamato a compiere.

Ma procediamo con ordine, senza dimenticare, prima di affrontare le tematiche stesse, di indicare le perplessità (di carattere storiografico) che il tentativo solleva in quanto si presenta come una scelta ben determinata e sufficientemente coerente<sup>8</sup>, quindi esclusiva di altri, pur praticabili, sentieri. Mi limito qui ad indicare i luoghi in cui possono sorgere delle perplessità, che sono quelli in cui si compiono le esclusioni di prospettive diverse, non avendo la possibilità, in un intervento così limitato, di discutere a fondo argomenti, che peraltro sono ancora vivi nel dibattito filosofico contemporaneo e che quindi non ritengo potranno oggi ricevere soluzioni definitive e soddisfacenti<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> A. BERTULETTI - P.A. SEQUERI, «La rivelazione come "principio" della ragione teologica», in AA.VV., *La teologia italiana oggi* (ricerca dedicata a C. Colombo nel 70° compleanno, a cura della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale), Glossa, Milano 1979, 152-153.

<sup>8</sup> Non ci sembra abbia molto compreso l'intima coerenza dei tentativi di Vattimo M. PERNIOLA nella «Lettera a Gianni Vattimo sul "pensiero debole"», in *Aut Aut* 201 (1984) 51-64, che oppone ragioni di filologia heideggeriana per contestare la formula di "pensiero debole" usata dal suo interlocutore. Istruttive comunque per noi le pagine dedicate all'anti-intellettualismo religioso e la proposta del "pensiero rituale" che l'autore intende far propria (cf 58-59).

<sup>9</sup> Il dibattito sul "pensiero debole" successivo alla pubblicazione di G. VATTIMO - P.A. ROVATTI (edd.), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983 (citerò dalla II ed. 1984) è svolto tra l'altro sulle riviste *Aut Aut* e *Alfabeta*.

Questa scelta esclude in primo luogo un'interpretazione del pensiero heideggeriano in termini di rifondazione ("sfondamento" è invece la parola preferita da Vattimo) e tale esclusione comporta:

a) Il divieto di leggere Heidegger in chiave religiosa o, meglio, di teologia negativa (A. Caracciolo). Per quanto legittima e "assai più vicina di altre alle intenzioni di Heidegger stesso", questa interpretazione di parte della "destra heideggeriana" - secondo il Vattimo - non tiene conto della critica di Heidegger al pensiero dell'essere come presenza, che «dovrebbe escludere ogni possibile lettura di Heidegger in chiave di teologia negativa, o comunque di recupero, anche al di là della discorsività, di un "darsi" dell'essere "in persona" (un'aspettativa spesso legata a eredità fenomenologiche), rispetto a cui la riaffermazione della differenza ontologica [...] fungerebbe solo da premessa dialettica»<sup>10</sup>.

b) L'opposizione ad una lettura neo-razionalistica della *Kebre* heideggeriana (M. Cacciari)<sup>11</sup>.

c) La critica ad ogni tentativo di esorcizzare le tendenze "sfondanti" dell'ermeneutica, ispirato in ultima analisi al neo-kantismo di Karl Otto Apel e dell'ultimo Habermas<sup>12</sup>. In secondo luogo l'inclusione del terzo nome (quello di Gadamer) esclude un'interpretazione di questo pensiero in chiave di contrapposizione (quasi di deterrente) non solo nei confronti della sfida semiologica dello strutturalismo, grazie alla tesi dell'incremento di significato<sup>13</sup> (il che ri-

<sup>10</sup> Troviamo l'esclusione dell'ipotesi religiosa come interpretazione della *Kebre* già in G. VATTIMO, «Prefazione» a M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare? Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, Sugarco, Milano 1978, 24. Tale esclusione è ripetuta in G. VATTIMO, «Verso un'ontologia del declino», in ID., *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Sugarco, Milano 1981, 44-45. Qui è solo accennata l'esclusione della prospettiva ermeneutica di P. Ricoeur nel saggio successivo intitolato: «Esiti dell'ermeneutica» *ib.*, 69-84. In un recente intervento, da cui traggio le citazioni dirette riportate nel testo, l'interpretazione "religiosa" viene inserita nell'ambito della "destra heideggeriana": G. VATTIMO, «Le deboli certezze», in *Alfabeta* 67 (1984) 7-9.

<sup>11</sup> Cf G. VATTIMO, «Prefazione», cit. nella nota precedente, p. 24.

<sup>12</sup> Tale critica è sviluppata ampiamente in G. VATTIMO, «Esiti dell'ermeneutica», cit. nella nota 10.

<sup>13</sup> Tale lettura è stata sostenuta a più riprese da I. Mancini, di cui mi limito qui a citare «Ermeneutica», in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (edd.), *Nuovo dizionario di Teologia*, Ed. Paoline, Roma 1977, 370-382.

sulta incompatibile con un nichilismo che si rispetti), quanto, soprattutto, nei confronti dello stesso nichilismo, per cui quest'ultimo non troverebbe molti seguaci in Germania grazie anche alla presenza di Gadamer, il cui pensiero pare possa essere interpretato anche in prospettiva di ritorno ad Hegel (V. Verra)<sup>14</sup>. Continuità Nietzsche-Heidegger-Gadamer significa, in termini teoretici «fine dell'epoca del superamento, cioè dell'epoca dell'essere pensato sotto il segno del *novum*»<sup>15</sup> e, positivamente, ritenere come esito della critica heideggeriana alla metafisica occidentale un pensiero dell'essere che si dà solo nel "ricordo" (pensiero ramemorante come pensiero debole)<sup>16</sup>. La scelta della "trimurti filosofica" che ispira il "pensiero debole" viene giustificata innanzitutto a partire dalla centralità del *Sein-zum-Tode* nell'analitica fenomenologica di *Sein und Zeit*<sup>17</sup> quindi dall'intendere l'accadere dell'essere come sua radicale caducità (interpretazione ermeneutica della *Keibre*)<sup>18</sup>, finalmente da una lettura della *Wille zur Macht* nietzscheana in termini di "abbozzo di un'ontologia ermeneutica" (la formula della "violenza ermeneutica" prima che da Italo Mancini è adottata da Gianni Vattimo)<sup>19</sup>.

La convergenza di nichilismo ed ermeneutica, a livello teoretico, risulta quanto mai evidente dal ritornello ricorrente nelle

<sup>14</sup> Presentando la raccolta di saggi C. MAGRIS - W. KAEMPFER (edd.) *Problemi del nichilismo*, Rosenberg & Sellier, Milano 1981, che contiene il saggio di G. VATTIMO, «Apologia del nichilismo» (115-123), in una pubblica conferenza dell'11 marzo 1982, Valerio Verra rispondeva alla domanda "perché in Francia e in Italia sì e in Germania no?" (s'intende l'affermarsi del pensiero nichilistico) con tre considerazioni: a) il senso di colpa dei tedeschi; b) l'ermeneutica gadameriana, che rimarrebbe una filosofia del progresso, almeno a livello interpretativo; c) Habermas. Il tutto coerentemente con quanto scriveva introducendo H.G. GADAMER, *Il problema della coscienza storica*, Guida, Napoli 1969, dove interpretava l'ermeneutica gadameriana come approfondimento della finitezza quale risulta da un nuovo modo di leggere Hegel (pp. 11-22 della II ed. del 1974).

<sup>15</sup> G. VATTIMO, «La filosofia del mattino», in *Aut Aut* 202-203 (1984) 4.

<sup>16</sup> Cf *Ib.*, 9.

<sup>17</sup> Cf G. VATTIMO, «Verso un'ontologia del declino», cit., 42-43.

<sup>18</sup> Cf ID, «Dialettica, differenza, pensiero debole», in G. VATTIMO - P.A. ROVATTI (edd.), *Il pensiero debole*, cit., 23, e la «Prefazione» a *Che cosa significa pensare?*, cit., 32-33.

<sup>19</sup> Cf G. VATTIMO, «Nietzsche e l'al di là del soggetto», in *Al di là del soggetto*, cit., 21-37. I. MANCINI, *Il pensiero negativo e la nuova destra*, Mondadori, Milano 1983, ove si parla di "violenza ermeneutica" alle pp. 8-9.

pagine di questo autore e che farà da sfondo alle nostre riflessioni intorno alla crisi del soggetto, che diviene crisi della storicità intesa in senso “trascendentale”, da cui l’attenzione verso la storia declinata al plurale.

All’interno della nozione di differenza<sup>20</sup>, il ritornello suona: *l’essere non è, piuttosto accade*<sup>21</sup>, dove l’accadere non va inteso come un ulteriore prestito contratto dal nichilista nei confronti dell’essere (Adriano Bausola che cita Hans Küng)<sup>22</sup>, bensì come la sua radicale caducità (meglio che finitudine), che trova un corrispondente “filosofico” nella contrapposizione della debolezza del pensiero alle varie figure di pensiero forte (i *grands récits* di Lyotard) che si sono succedute nella storia della filosofia, o meglio della metafisica occidentale. Quest’ultima opporrebbe l’*operari sequitur esse* alla formula prediletta da Vattimo, elaborando una teoria trascendentale nella quale troverebbero posto la riflessione sulla storicità (o temporalità) e quella sulla soggettività. L’accadere rimarrebbe una prerogativa dell’essere successiva al fatto che l’essere è innanzitutto e, accidentalmente, accade. Lo “sfondamento” è evidente e radicale nella prospettiva nichilistico-ermeneutica.

È interessante notare come non solo la metafisica classica venga qui capovolta, bensì tutto il pensiero moderno in quanto assume come punto di partenza (come fondamento) appunto la soggettività. In questo senso il pensiero debole si propone come pensiero “post-moderno” e come “ontologia del declino”. Escludendo interpretazioni esclusivamente estetizzanti nel “post-moderno”<sup>23</sup>, Vattimo richiama la nozione heideggeriana di *Verwin-*

<sup>20</sup> Cf G. VATTIMO, *Le avventure della differenza*. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger, Feltrinelli, Milano 1980.

<sup>21</sup> Il ritornello ritorna soprattutto nelle pagine del saggio citato nella nota 18: «Dialettica, differenza, pensiero debole».

<sup>22</sup> Cf A. BAUSOLA, «Radici culturali della civiltà dell’indifferenza (dall’Illuminismo al nichilismo)», in AA.VV., *Indifferenza o impegno? La società contemporanea e i suoi esiti*, Vita e Pensiero, Milano 1983, 15-30, alla p. 25. Cf la presentazione del convegno da cui è stato tratto il volume: G. LORIZIO, «La tentazione dell’indifferenza», in *Rassegna di Teologia* 25 (1984) 76-81.

<sup>23</sup> G. VATTIMO, «La filosofia del mattino», *cit.*, 2. Per il post-moderno in chiave estetica cf per esempio il numero monografico della rivista *Figure 6* (1983) intitolato «Archeologia del moderno».

*dung* (letteralmente “oltrepassamento” o “superamento”, per esempio, di un’infermità che ci lascia acciaccati o di un forte dolore che ci lascia vedovi) ed affianca questo termine all’*Andenken* hölderliniano<sup>24</sup> del pensiero rammemorante. Su tali basi il pensiero della post-modernità presenterà tre caratteri: quello della fruizione (= rivivere anche esteticamente le forme spirituali del passato con effetto emancipativo); quello della contaminazione (= esercizio dell’impresa ermeneutica nei confronti dei molteplici contenuti del sapere contemporaneo con aspetti residuali); infine il *Ge-Stell* volto a scoprire la manifestazione di *chances* ultra o post-metafisiche della tecnologia planetaria. Si tratta in quest’ultimo caso di far intervenire la *Verwindung* nell’ambiguità del *Ge-Stell* della scienza e della tecnica moderna<sup>25</sup>.

Ma a monte di tutto ciò e come aspetto certo non secondario del “post-moderno” si intravede la perdita della nozione di soggettività. A questo proposito Vattimo avverte che, se gli anni sessanta hanno visto il dibattito filosofico particolarmente impegnato nella discussione intorno alla soggettività e alla storia in termini di protagonismo<sup>26</sup>, gli anni settanta hanno messo fuori gioco il soggetto e il senso della storia come prodotti secondari e ingannevoli<sup>27</sup>. O, se di senso della storia si può parlare, va indicato nell’indebolimento, nel declino: «L’indebolimento, che si manifesta come nazionalizzazione, secolarizzazione, riduzione delle tensioni ernotive su cui è fondata la preistoria dell’uomo metafisico, è il senso della storia; una tale prospettiva si sottrae, credo, agli storicismi metafisica progressisti o regressisti che ci siamo lasciati alle spalle, e può fornire anche il punto di partenza per una rinnovata capacità di giudizio etico e di responsabilità storica della filosofia»<sup>28</sup>.

Se, volendo riflettere sulla storia, l’alternativa proposta dal passato era fra strutture prive di centro e di finalità (strutturalismo)

<sup>24</sup> Cf ID., «La filosofia del mattino», *cit.*, 9.

<sup>25</sup> Cf *ib.*, 11-14.

<sup>26</sup> Cf l’analisi di N. GALANTINO, «Storia e soggetto della storia. Da una storia senza soggetto a un soggetto senza storia», in E. CATTANEO (ed.), *Il Concilio venti anni dopo*, *cit.*, 95-114.

<sup>27</sup> Cf G. VATTIMO - P.A. ROVATTI, «Premessa» a *Il pensiero debole*, *cit.*, 7.

<sup>28</sup> G. VATTIMO, «Le deboli certezze», *cit.*, 8.

e una soggettività non sostanzialistica (quindi fenomenologica alla Sartre o alla Merleau-Ponty), il dibattito filosofico odierno trova un punto di convergenza indiscusso nella constatazione dell'impossibilità di una fondazione unica, ultima, normativa<sup>29</sup>, fosse anche quella della soggettività, per il problema della storia. Il che risulta evidente anche se si riflette ulteriormente sulla formula-base (l'essere non è, piuttosto accade): l'accadere non è prerogativa di un soggetto, ma è faccenda dell'essere, che si scopre così nella sua eventualità originaria. In questo senso non va interpretata soltanto la *Kehre*, ma il pensiero heideggeriano fin dal suo proporsi in *Sein und Zeit*. Vattimo è molto chiaro in proposito: «Sembra che, anche per Heidegger come per i critici dell'ideologia, si tratti di riappropriarsi delle condizioni di possibilità, di ciò che sta alle spalle dell'ovvio-obiettivo e lo determina come tale. Ma l'elaborazione di questo problema conduce fin dall'inizio Heidegger a scoprire altro: non una struttura trascendentale di tipo kantiano (o husserliano) né una totalità dialettica hegeliano-marxiana da cui il senso degli enti sia determinato; bensì l'insostenibilità (prima nella "cosa stessa" che nella nostra teoria) di uno dei tratti che da sempre la tradizione metafisica ha assegnato all'essere, cioè la stabilità della presenza, l'eternità, l'"entità" o *ousia*»<sup>30</sup>.

Si tratta allora di pensare l'essere nel suo accadere storico-culturale, il che conduce Heidegger a «*temporalizzare* radicalmente l'*a priori*», in modo che dell'essere possiamo solo dire che esso è *Ueberlieferung* e *Geschick* (trasmissione e invio)<sup>31</sup>. Di qui come corollario una duplice impossibilità: quella di accostarci alla storia come "categoria" in senso trascendentale e quella di elaborare un'antropologia a partire dal pensiero heideggeriano quasi nella forma di un *grand récit*.

La situazione dell'uomo che "rotola via dal centro verso la x" riguarda anche il *Dasein* heideggeriano (continuità Nietzsche-Heidegger) e non consente alcun cedimento nei confronti di una visione della storia come progresso, in quanto non ci permette di parlare di "totalità storica" se non in stretta relazione con la mor-

<sup>29</sup> Cf nota 26.

<sup>30</sup> G. VATTIMO, «Dialettica, differenza, pensiero debole», *cit.*, 18-19.

<sup>31</sup> Cf *ivi*, e «La filosofia del mattino», *cit.*, 9.

te, sia intesa da *Sein und Zeit* come possibilità di non esserci, sia descritta nel saggio *Das Ding* come “scricigno del nulla e riparo dell’essere”<sup>32</sup>. Il nichilismo è l’esito della meditazione di Heidegger, fin da *Sein und Zeit*, d’altra parte il “fondare” di cui si parla nella *Kebre* può essere inteso solo in senso ermeneutico (continuità Heidegger-Gadamer)<sup>33</sup>. In questo senso Franco Donadio parla con Heidegger di “fine della filosofia” come conseguenza del decentramento del soggetto, così come è tematizzato dal pensiero moderno, che in quanto tale rimane nell’orizzonte metafisico rappresentativo<sup>34</sup>.

Il tutto riceve ulteriore motivazione dalla polemica verso l’altro versante del *Ge-Stell* come *Wesen* della tecnica moderna (da cui l’ambiguità di cui si diceva): «se da un lato la tecnica sembra escludere la storia, in quanto tutto vi è tendenzialmente pianificato, dall’altro questa “immobilità” del *Ge-Stell* ha un carattere vertiginoso, nel quale vige una reciproca provocazione tra uomo e cose»<sup>35</sup>. La filosofia del soggetto moderno si presenta dunque come filosofia del dominio e del progresso (almeno così viene letta in questa prospettiva), mentre il pensiero debole (post-moderno appunto) propone un atteggiamento di *pietas* intrastorica, che

<sup>32</sup> Cf G. VATTIMO, «La bottiglia, la rete, la rivoluzione e i compiti della filosofia», in ID., *Al di là del soggetto*, cit., 10-11. Sul tema della morte in Heidegger cf U. M. UGAZIO, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Mursia, Milano 1976 e G. LORIZIO, *Mistero della morte come mistero dell’uomo*. Una ipotesi di confronto fra la cultura laica e la teologia contemporanea, Dehoniane, Napoli 1982, 64-69. Sul rapporto “morte”-“linguaggio”, cf il libro eruditissimo di G. AGAMBEN, *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino 1982, che a più riprese si riferisce ad Heidegger.

<sup>33</sup> Cf G. VATTIMO, «Verso un’ontologia del declino», cit., 47.

<sup>34</sup> Cf F. DONADIO, «Oltrepassamento della metafisica e decentramento del soggetto», in *Rassegna di Teologia* 19 (1978) 263-273. Quest’aggiunta di Vattimo mi pare significativa: «Ciò non implica, ovviamente un abbandono totale del piano trascendentale, cioè dell’interesse per l’individuazione delle condizioni di possibilità in senso kantiano; ma la ricerca deve prender atto fin da principio del fatto di potersi esercitare solo in un’inestricabile connessione con l’individuazione di condizioni nel senso fattuale del termine [...] il pensiero non può comunque aspettarsi di raggiungere una posizione dalla quale disporre, in qualunque modo, dell’ente che dovrebbe risultare fondato» (G. VATTIMO, «Verso un’ontologia del declino», cit., 41).

<sup>35</sup> *Ib.*, 49.

diviene dialogo liberante con la *Über-lieferung* ed atto con cui l'esserci si decide per la propria morte<sup>36</sup>: «La pretesa di avere con i valori un rapporto che non sia di ricordo, nostalgia, culto, è una pretesa demoniaca, che porta con sé, come suo contrassegno e conseguenza, proprio la giustificazione dell'omicidio»<sup>37</sup>. Le distanze vanno dunque prese non solo verso la soggettività borghese delle filosofie “progressiste”, bensì anche nei confronti delle concezioni dialettiche e “rivoluzionarie”, altrettanto totalizzanti nella pretesa di attribuire un senso ultimo alla storia, sia pure in senso utopico<sup>38</sup>. Assumendo come emblematiche le posizioni di Sartre e di Benjamin, Vattimo analizza i rapporti tra pensiero della differenza e dialettica in termini di *Verwindung*: «l'idea di totalità e quella di riappropriazione, capisaldi del pensiero dialettica, sono ancora nozioni metafisiche non criticate» mentre «il pathos micrologico di Benjamin, che si risente in molte pagine di Adorno, è il modo più significativo ed urgente in cui oggi si presenta la crisi del pensiero dialettico»<sup>39</sup>.

Questo pathos, mentre consente il passaggio *dalla storia* (come totalità finalizzata del pensiero forte per esempio dialettico o metafisica) *alle storie* (per cui «nessuno muove mai da zero, ma sempre già da fedeltà, appartenenze, legami»<sup>40</sup>), richiede non tanto una

<sup>36</sup> «La nozione heideggeriana della *Verwindung* è lo sforzo più radicale di pensare l'essere in termini di una “presa d'atto” che è sempre anche una “presa di congedo”, perché né l'incontra come struttura stabile, né lo registra e accetta come necessità logica di un processo. *Verwindung* è il modo in cui il pensiero pensa la verità dell'essere inteso come *Über-lieferung* e *Geschick*. In questo senso essa è sinonimo di *An-denken* [...]. La *Verwindung* consiste però nel togliere a queste categorie precisamente quello che le costituiva come metafisiche: la pretesa di accedere a un *ontos on*. Tolta questa pretesa, esse “valgono” ormai solo come monumenti, eredità a cui si porta la *pietas* che è dovuta alle tracce di ciò che è vissuto. *Pietas* è forse un altro termine che, insieme a *An-denken* e a *Verwindung* può essere assunto a caratterizzare il pensiero debole dell'ultrametafisica» (G. VATTIMO, «Dialettica, differenza, pensiero debole», *cit.*, 22).

<sup>37</sup> G. VATTIMO, «La bottiglia, la rete, la rivoluzione...», *cit.*, 15.

<sup>38</sup> Bloch, insieme ad Adorno e Benjamin è letto da Vattimo in termini di crisi del pensiero dialettico come sua dissoluzione (cf G. VATTIMO, «Dialettica, differenza, pensiero debole», *cit.*, 16-17).

<sup>39</sup> *Ib.* Il testo di W. Benjamin analizzato è quello delle «Tesi di filosofia della storia», in *Angelus novus*. Saggi e frammenti, Einaudi, Torino 1982, 75-86.

<sup>40</sup> G. VATTIMO, «Dialettica, differenza, pensiero debole», *cit.*, 26.

*pietas* unica o esaltata ed esaltante, quanto delle *pietates* storicamente differenti il cui «possibile allargarsi ad altri contenuti e ad altre tradizioni, in cui consiste poi il divenire della verità, si produce solo in base a concrete operazioni persuasive» che costituiscono il compito dell'ermeneutica, che, «in Heidegger è diventata sinonimo di filosofia»<sup>41</sup>. Il pensiero “rammemorante” dunque non ha nulla a che fare con il pensiero “calcolante” che caratterizza la scienza e la tecnica moderna; piuttosto risulta vicino alla “meditazione” che evoca la mortalità, la finitezza e la caducità, mentre percorre le tracce dell'essere che non è, ma accade<sup>42</sup>.

Recupero della storia al plurale significa anche recupero del quotidiano, allorché non è più tempo di principi superiori, di fini ultimi, di verità definitive e mentre «il prete e il tiranno, pur continuando ad esistere materialmente, sono già fuori scena»<sup>43</sup>. La molteplicità delle storie può divenire allora la categoria debole di un pensiero altrettanto debole, ma non rinunciatario, in quanto le molteplici storie sono innanzitutto “narrazioni”, “racconti”<sup>44</sup> senza pretese totalizzanti di alcuna natura e senza finalità legittimanti questa o quella impresa. D'altra parte il pensiero debole giunge anche ad esorcizzare le “ermeneutiche del sospetto” (enfattizzate da qualche catechismo nazionale), proprio in nome delle *pietates* rammemorative, in quanto queste ermeneutiche sarebbero tipici esempi di pensiero perentorio e metafisico nell'assunto smascherante che le anima<sup>45</sup>. Una pratica ermeneutica debole tende piuttosto alla decostruzione e a concepire la filosofia come genere di scrittura (J. Derrida), in cui è sostituita allo “smascheramento” l'invenzione terminologica, che apre nuove eventualità ermeneutiche<sup>46</sup>.

Concludendo mi sembra di poter dire che sull'oggi di una riflessione sulla storia pesano fortemente le considerazioni nietz-

<sup>41</sup> *Ib.*, 25.

<sup>42</sup> Sulla differenza fra *pensiero calcolante* e *pensiero meditante* cf M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova 1983, 27-40.

<sup>43</sup> P.A. ROVATTI, «Trasformazioni nel corso dell'esperienza», in G. VATTIMO - ID. (edd.), *Il pensiero debole*, cit., 45.

<sup>44</sup> Cf *ib.*, 47.

<sup>45</sup> Cf M. FERRARIS, «Invecchiamento della “scuola del sospetto”», in *Il pensiero debole*, cit., 120-136.

<sup>46</sup> Cf *ib.*, 135.

scheane contenute nella seconda inattuale<sup>47</sup>, dove lo stesso Nietzsche riconosce che «in tre riguardi al vivente occorre la storia: essa gli occorre in quanto è attivo ed ha aspirazioni, in quanto preserva e venera, in quanto soffre e ha bisogno di liberazione»<sup>48</sup>, ma tale bisogno non può essere quello di «una schiera di pensatori puri che soltanto stiano a guardare la vita, oppure di individui avidi di sapere, che siano appagati solo dal sapere, e per i quali l'accrescimento della conoscenza sia il fine stesso, bensì si tratta sempre di un bisogno che ha come scopo la vita e quindi anche rimane sotto la signoria e suprema guida di questo scopo»<sup>49</sup>. Di qui, come giustamente avverte il Gadamer, la necessità di intendere l'ermeneutica come «scienza pratica»<sup>50</sup> sempre in cammino, per cui «ogni comprendere è un'avventura» e come tale apre particolari possibilità<sup>51</sup>.

I segni di un mutamento di prospettiva (dalla *storicità* alla *storia* e dalla *storia* alle *storie*) sembrano già presenti nella teologia più recente. Se un'indicazione di metodo si può trarre dalla filosofia del pensiero debole è quella di evitare assolutizzazioni di

<sup>47</sup> Senza addentrarmi in profondità nel cercare di risolvere in qualche modo il problema indicato da Franco Donadio (cf «Storia e storicità nella filosofia tedesca moderna e contemporanea», in E. CATTANEO [ed.], *Il Concilio venti anni dopo*, cit., 69-93) relativo all'oscillare di Nietzsche tra «una metafisica dell'universale come ontologia della vita» e «pensiero della vita come vita determinata», mi limito qui a cogliere qualche suggestione da F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1972.

<sup>48</sup> *Ib.*, 16.

<sup>49</sup> *Ib.*, 30.

<sup>50</sup> H. G. GADAMER, «L'ermeneutica come filosofia pratica», in ID., *La ragione nell'età della scienza*, Marietti, Genova 1982, 69-90.

<sup>51</sup> Cf *ib.*, 87. Due ulteriori notazioni del Gadamer mi preme qui richiamare. Quella relativa all'impossibilità di interpretazioni definitive: «È necessario porre in questione se non sia un pregiudizio dell'età moderna che la nozione di progresso, in realtà essenziale per la ricerca scientifica, venga applicata alla vita e alla cultura dell'uomo nel loro complesso [...]. Non è infatti equivoca quest'immagine di un processo di chiarificazione che si perfeziona gradatamente e giunge infine a compimento? [...] Un'interpretazione definitiva sarebbe in sé una contraddizione» (*ib.*, 83). L'altro luogo che mi pare significativo per il nostro discorso è quello in cui si scopre una certa «simpatia» per il lavoro teologico, proprie in quanto ha a che fare con la finitudine radicale: «un teologo possiede ed esercita la più bella di tutte le ermeneutiche, quella di comprendere le umane debolezze e di interpretarle umanamente» (*Ib.*, 73; Gadamer cita Hebel).

modelli teologici, bensì di considerarli momenti caduchi in cui la *pietas* metastorica si esprime concettualmente. D'altra parte una teologia che non tenga conto anche delle esigenze qui espresse, le quali prima di essere della cultura "post-moderna" caratterizzano l'uomo "post-moderno" pare destinata a rimanere ferma nell'elaborazione di un corrispondente teologico allo storicismo (= riflessione sull'*Heilsgeschichte* come totalità) oppure a riproporre la "svolta antropologica" in termini "trascendentali" di "temporalità" e "storicità", che restano comunque molto formali, in quanto mancano di misurarsi con le storie concrete, che sono anche narrazioni di fatti di sangue, come quello che il venerdì santo propone alla nostra *pietas* adorante.

Postilla:  
Il senso della storia  
in prospettiva  
teologico-fondamentale

LA STORICITÀ IN FRANTUMI

La “libera e bella storicità”, vagheggiata da Hegel in un momento di entusiastica ammirazione per il mondo greco, sembra ormai poco più che un ricordo. Gli ingenui, ma affascinanti, racconti che l'Ottocento ha tentato di far passare per interpretazioni scientificamente fondate, hanno rivelato i loro piedi di argilla e il loro crollo ci ha lasciato soltanto dei suggestivi frammenti. Non sembra ormai più esserci posto per onnicomprehensive filosofie della storia, il cui senso, tutto immanente, risulti ancora significativo per grandi movimenti di massa. Ognuno ritrova nelle proprie mani niente più che un segmento, nel quale non riesce a percepire alcun rimando al tutto, alla globalità, all'orizzonte di senso. Possono in qualche modo questi segmenti costituire una linea, disegnare una figura, inserirsi in un contesto? Nel “tempo della povertà” e della “perdita del centro”, nel quale “persino il profeta e il sacerdote vagano per il paese senza capirci niente” è possibile un qualche orientamento? Oppure il nostro sarà sempre e comunque un “eterno precipitare”?

Le risposte negative non mancano di esercitare una notevole presa sui nostri contemporanei. Concludendo un articolo di commento ad una rappresentazione della *Walkiria* alla Scala, mentre segnalava la concezione ciclica del tempo presente in tutta la tetralogia wagneriana e metaforicamente espressa da quell'oggetto simbolico che è l'anello [*L'anello dei Nibelunghi* è il titolo dell'intero ciclo], un articolista, colto e ben informato, cercava di decifrare il sistema tonale dell'intero ciclo, rilevando come *Das Rheingold* [= *L'oro del Reno*, titolo della prima opera] inizi in mi bemolle maggiore, mentre *Götterdämmerung* [= *Il crepuscolo degli dei*, ultima opera del ciclo] si chiuda in re bemolle maggiore, sostenendo che con questo abbassamento di tono Wagner è come se dicesse: «Tutto ritorna all'origine, ma ad un gradino più basso

di decadenza rispetto all'origine», e terminava il pezzo con queste parole: «Ma soltanto Wagner, chiudendo il ciclo ad anello, ci ha insegnato che la storia è un'illusione, e gliene siamo grati» (*Il Sole-24 ore* del 4 dic. 1994).

Non si tratta, come si può facilmente constatare, di posizioni nichilistiche espresse solo in ambito intellettuale ed accademico, bensì di mentalità e modi di pensare diffusi, che il teologo, in quanto credente che cerca di pensare, non può ignorare o facilmente sorvolare. La domanda di senso che il segmento di storia consegnato a ciascuno di noi certamente contiene esige anche delle risposte plausibili e significative, anche se non sempre facili da esprimere e comunicare.

#### IL PUNTO DI ARCHIMEDE

Nell'epoca del disorientamento e dello smarrimento di un orizzonte di senso per la storia di ciascuno e di tutti, la possibilità di un punto di riferimento fondamentale a partire dal quale avviare la ricerca del senso perduto o ignorato è contenuta in una risposta di Eugen Rosenstock a Franz Rosenzweig, riportata da quest'ultimo nella cosiddetta *Urzelle*: «Rivelazione è orientamento. Dopo la rivelazione nella natura c'è un "alto" e un "basso", reale, non più relativizzabile: "cielo" e "terra" [...] e nel tempo c'è un "prima" e un "dopo", reale, stabile. Quindi nello spazio naturale e nel tempo naturale il centro è sempre il punto in cui io in quel momento *sono*; nello spazio-tempo-mondo rivelato il centro è invece un punto fisso inamovibilmente, un punto che non spostato se io stesso mi trasformo o mi allontano: la terra è il centro del mondo e la storia universale si estende prima e dopo Cristo»<sup>52</sup>. Senza riferimento a questo punto archimedeo, che sarà necessariamente storico e meta-storico insieme, non è quindi possibile pensare e di conseguenza agire nella storia in maniera sensata. Lo stesso pensiero filosofico, se vuole andare oltre il nichilismo e tentare di superare la sua, certo non congenita, debolezza,

<sup>52</sup> F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, a cura di G. Bonola, L'Arsenale, Venezia 1985, 19-20.

deve in qualche modo riferirsi alla rivelazione. I segni di questo ritorno sono già visibili: la filosofia della rivelazione comincia a far di nuovo capolino nei dibattiti e nei convegni e a ridestare l'interesse verso questa tematica di grande fecondità anche per la ragione filosofica.

La possibilità reale di conferire un senso ai nostri segmenti di storia passa attraverso il riferimento ad un evento fondatore, che è insieme storico e metastorico, o meglio che è anzitutto metastorico, ma non manca di rilevanza storica. La necessità di questo evento fondatore imprescindibile, capace di dare senso alle nostre esistenze smarrite, è la morte-resurrezione di Gesù di Nazareth. Il fallimento di ogni teodicea razionalmente elaborata e pensata a tavolino, rimanda alla necessità di rapportare il dolore del mondo non ad una teoria ben congegnata, ma ad un evento, nel quale la sofferenza innocente risulta penultima rispetto alla negazione della morte e al trionfo della vita. E tutto questo accade all'uomo-Dio, ossia a colui che ha reso presente il soprannaturale nella storia in maniera unica ed irripetibile, facendosi mediatore fra le nostre insensate microstorie e l'assoluto che trascende ogni storia ed ogni vicenda mondana. Questa peculiarità dell'evento Cristo, il metastorico che diventa storia, fa sì che esso possa davvero costituire il punto archimedeo da cui muovere per non restare in preda all'insensatezza radicale.

#### OLTRE IL FRAMMENTO

Ma come le microstorie individuali e le singole epoche della nostra storia intramondana possono rapportarsi a questo evento e ricevere da esso senso e direzione? Sembra ormai debba ritenersi superato un modo forse ingenuo di rapportare la concezione della storia propria della rivelazione ebraico-cristiana con quella elaborata dal mondo greco-pagano, nel senso che questa adotti un modulo lineare, contrapponendosi all'altra che faceva proprio una modalità ciclica di pensare la storia. Riteniamo infatti molto più congruo pensare cristianamente la storia attraverso la metafora della spirale: ogni evento salvifico comprende il passato e lo supera aprendo al futuro. L'incontro fra *eschaton* e *storia* si ripropone nella storia della salvezza ogni qualvolta Dio interviene in

essa a per la salvezza del suo popolo. Il nostro tempo va così inserito in questo dinamismo storico salvifico come il tempo compreso tra l'evento fondatore e gli ultimi tempi. È il tempo della Chiesa o tempo dello Spirito nel quale ciascuno è chiamato a ri-attualizzare la salvezza e a trasmetterla agli altri.

L'atto di fede che ciascuno di noi è chiamato a compiere e nel quale risulta coinvolta tutta la persona, nella sua intelligenza, volontà libera e affettività, costituisce la possibilità reale di riportare il frammento di storia affidato a ciascuno al contesto che gli dona un senso, di inserire il proprio segmento nel disegno salvifico da Dio predisposto e voluto. Quest'atto è anch'esso storico e meta-storico insieme: misteriosamente in esso convergono la grazia, che fa della fede un dono prezioso, e la libertà chiamata ad accogliere, custodire e diffondere questo dono. In esso si realizza nell'esperienza di ciascuno quel passaggio dalla morte alla vita che rimanda all'evento fondatore e lo rende presente oltre il suo tempo, così che esso non sarà mai per i credenti soltanto un fatto verificatosi nel passato e da apprendere intellettualisticamente su dei libri di storia. Di conseguenza le Scritture che lo annunciano e lo contengono non saranno mai soltanto un libro di storia o di storiografia: anche in esse si realizza l'incontro fra la storia e la meta-storia, fra le vicende umane, determinate nello spazio e nel tempo, e l'*eschaton* divino che è fuori dello spazio e del tempo ed irrompe in essi per redimerli e conferire loro un senso.

Ci si potrebbe obiettare che il quadro ora disegnato di rapporto tra le nostre microstorie e la storia dell'uomo-Dio vale unicamente per chi ha il dono della fede e riesce a cogliere, attingendo alle proprie radici religiose e culturali, il senso della storia. È vero, una teologia fondamentale e una teologia della storia non possono costruirsi se non all'interno della fede: la teologia è *fides quaerens intellectum*, ossia approfondimento della dimensione intellettuale dell'atto di fede e dei suoi contenuti. Ma neppure possiamo relegare la fede e la teologia in un ghetto storico e culturale: ce lo impedisce la stessa storia del pensiero moderno e contemporaneo. L'evento Cristo e la sua accoglienza da parte della comunità credente ha una valenza filosofica di enorme portata. La rivelazione feconda non solo il pensiero teologico, bensì anche quello filosofico e diremmo le culture umane storicamente determinate. Se è vero che senza la categoria della storicità e l'in-

gresso della ragione storica non si può spiegare buona parte della vicenda filosofica moderna e post-moderna, è anche vero che il grembo originario del pensiero storico va indicato nella rivelazione ebraico-cristiana. A sottolineare questo dato di fatto, che basterebbe da solo a consentirci di uscire da complessi di inferiorità culturale e dal ghetto nel quale il laicismo vorrebbe relegarci, è non un teologo o un uomo di Chiesa, bensì uno storico del pensiero di notevole levatura, i cui testi sono ormai considerati dei classici: «Il concetto di storia è una creazione del profetismo... Quest'ultimo è riuscito a creare ciò che l'intellettualismo greco non poteva produrre. Per la coscienza greca l'Historia si identifica senz'altro con il sapere. Così per i greci la storia è e rimane volta esclusivamente al passato. Il profeta invece è il veggente... La sua visione ha prodotto il concetto della storia in quanto essere del futuro... Il tempo diviene il futuro... e il futuro è il contenuto principale di questa riflessione storica... Il creatore del cielo e della terra non basta per questo essere del futuro. Egli deve cercare "un nuovo cielo e una nuova terra"... Al posto di un'età dell'oro in un passato mitologico si pone la vera esistenza storica sulla terra in un futuro escatologico»<sup>53</sup>.

Continuare a riflettere sulla rilevanza storica e filosofica dell'evento Cristo sarà dunque un compito, certamente arduo e che richiede rigore e disciplina mentali, ma imprescindibile per il nostro continuare a credere nel tempo del frammento, per poter proporre risposte sensate alle domande che questa realtà complessa racchiude e che aspettano di essere correttamente decifrate. Non siamo chiamati, infatti, a cestinare frettolosamente questi brandelli di esistenza con cui spesso abbiamo a che fare e che fanno parte di noi stessi, bensì ad esercitare verso di essi una sorta di *pietas*, che ci consenta di leggerli con attenzione per cogliere le tracce di vero, di bene e di bello che vi sono racchiuse.

<sup>53</sup> K. LÖWITZ, *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano 1991<sup>2</sup>, 41-42.

### III

## Prospettive teologiche del *post-moderno*

#### 1. L'ADDIO ALLA MODERNITÀ

Quando un'epoca volge al tramonto, la "sua" filosofia dovrebbe spiccare il volo ed accingersi ad offrire il meglio di sé. La suggestione hegeliana non sembra riguardare il pensiero filosofico più recente. Quello che i letterati chiamano, parafrasando Hui-zinga, "autunno del Novecento", in quanto porta con sé la "fine dell'epoca moderna", spesso si coniuga con proposte che teorizzano la fine della filosofia o la cosiddetta "non-filosofia". Il post-moderno, insomma, sembra aver decretato la condanna a morte della speculazione, soprattutto allorché quest'ultima tenta di esprimersi sistematicamente. Lo "spirito di sistema", in quanto tipico della modernità filosofica, va relegato nella soffitta dei ricordi da rispolverare con cautela, magari in occasione di qualche centenario<sup>1</sup>.

La presa di distanza dalla modernità non risulta priva di interesse per il teologo, anche perché, come cattolici, non siamo stati in seconda linea nella denuncia dei rischi che il pensiero moderno covava nel suo grembo. Solo che la distanza d'ispirazione cat-

<sup>1</sup> Sul "post-moderno" cf: P. ROSSI, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Il Mulino, Bologna 1984; P. POUPARD (ed.), *Parlare di Dio all'uomo postmoderno*. Linee di discussione, Città Nuova, Roma 1994; J. VERHAAR, «Aspetti del postmoderno», in *La Civiltà Cattolica* 146 (1995), I, 135-142; G. FORNERO, «Postmoderno e filosofia», in N. ABBAGANO, *Storia della filosofia*, IV/2, UTET, Torino 1994, 389-434 (bibl. 427-434); M. NACCI, «Postmoderno», in P. ROSSI (ed.), *La filosofia*. IV. Stili e modelli teorici del Novecento, UTET, Torino 1995, 361-397 (bibl. 394-397); G. MUCCI, «La postmodernità buona», in *La Civiltà Cattolica* 148 (1997), I, 435-443; ID., «Il postmoderno e la compagnia della cultura cristiana», *ib.*, II, 236-244; ID., «L'assenza di Dio nel postmoderno», *ib.*, II, 543-551. La bibliografia è comunque molto abbondante.

tolica vestiva i panni dell'*Antimoderno*<sup>2</sup>, come recita il titolo di uno scritto programmatico di Jacques Maritain. Né - a nostro avviso - si può semplicisticamente indicare il contesto antimodernista come occasione e fattore determinante di questa distanza. La filosofia cristiana, già agli albori dell'epoca moderna, aveva annunciato in un certo senso la sua fine (si pensi a Pascal)<sup>3</sup>. Se distanza c'è, bisogna avere il coraggio di dire che essa è nelle cose stesse, anche da parte di chi non si sente di sottoscrivere in pieno l'ultima espressione del *Sillabo*<sup>4</sup>.

Neppure ci sembra si possa tranquillamente affermare che questa "distanza cattolica" dal "moderno" e dalle sue figure filosofiche faciliti l'incontro con la "distanza laica", che prende il nome abusato di "post-moderno". C'è - come avremo occasione di rilevare - un abisso invalicabile tra i due modi di distanziarsi e, a volte, non senza rammarico, sembra che le due vie siano irrimediabilmente divergenti. Il percorso, tuttavia, non risulta del tutto privo di interesse, anche dal punto di vista teologico o, se si vuole, semplicemente religioso.

Il passaggio dal periodo moderno a quello contemporaneo si configura, infatti, in termini di salto dal *sistema all'individuo, inefabile triumphans*, come recita Rosenzweig nella cosiddetta *Urzelle*, citando Christian Grabbe<sup>5</sup>, ovvero è il passaggio dalla *struttu-*

<sup>2</sup> Cf J. MARITAIN, *Antimoderno*. Rinascita del tomismo e libertà intellettuale, Logos, Roma 1979. Sull'argomento vedi anche: A. NEGRI, «Modernità come crisi e come critica permanente» in *Giornale di Metafisica* 3 (1979) 455-478; AA.VV. *Modernità*. Storia e valore di un'idea, Morcelliana, Brescia 1982. Cf supra cap. I.

<sup>3</sup> «I tre capitoli di questo scritto avevano originariamente lo scopo di servire di introduzione ad un corso sulla concezione del mondo e dell'uomo in Pascal» (R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1960, 7).

<sup>4</sup> Cf DS 2980, dove si condanna la seguente proposizione: *Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civitate sese reconciliare et componere*.

<sup>5</sup> F. ROSENZWEIG, *Cellula originaria della "Stella della redenzione"* (= *Urzelle*) in ID., *Il nuovo pensiero* (a cura di G. Bonola), Arsenal, Venezia 1983, 21 (ove possibile citeremo sempre le traduzioni italiane degli autori cui facciamo riferimento). Per la bibliografia di questo autore cf «Bibliographie der Werke Franz Rosenzweigs» in GS (= F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Dordrecht 1976-1984) IV/2, 309-324. Su Rosenzweig cf S. MOSES, *Système et Révélation*. La philosophie de Franz Rosenzweig (préface de E. Levinas), Paris 1982. H.J. GÖRTZ, *Tod und Erfahrung*. Rosenzweigs erfahren-

ra al frammento, dall'uomo col suo bel ramo di palma in mano all'io polvere e cenere<sup>6</sup>. Un trapasso epocale da non potersi adeguatamente valutare se non tramite l'esercizio di un lungo e pensoso discernimento.

Gli strali lanciati da Franz Rosenzweig nel suo "in philosophos!" dalle prime pagine de *La stella della redenzione* hanno perduto il loro bersaglio: dalla pretesa possibilità di conoscere il tutto<sup>7</sup>, la filosofia contemporanea è passata all'ostentazione dell'incapacità a sapere qualcosa. L'"in philosophos!" diventerà "in tyrannos!"<sup>8</sup> (una precedente stesura diceva altrettanto significativamente: "in doctores!"), all'inizio della terza parte di questo libro magico, ma già la descrizione degli elementi fa presagire l'esito totalitario di una filosofia che, nella sua pretesa sistematica, dimentica le individualità contigenti, subordinandole al tutto. Il trittico si completa con un "in theologos!"<sup>9</sup>, che costituisce al tempo stesso una provocazione ed una indicazione programmatica. Il bersaglio, rappresentato dall'*Atheistische Theologie*<sup>10</sup>, già colpito nell'articolo rifiutato da Buber, è identico a quello preso di mira dalla teologia dialettica barthiana in campo protestante, ma la magia del capolavoro di Franz Rosenzweig si erge oltre ogni polemica e *La stella*, nonostante l'indifferenza riservatela dal suo tempo, risplende oltre il periodo in cui è stata concepita e scritta fino ad interpellare la cultura filosofica più recente, che in Francia ed in Italia, negli ultimi anni, riscopre il "nuovo pensiero"<sup>11</sup> di un ebreo, la cui vicenda biografica dovrebbe comunque darci da pensare, anche a prescindere dai suoi interessi teologici.

de Philosophie und Hegels Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins, Düsseldorf 1984. A. ZAK, *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1987.

<sup>6</sup> F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, cit. La prima frase allude ai primi versi del poema di F. Schiller, *Die Künstler* (= *Gli artisti*).

<sup>7</sup> Cf ID., *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1985, 3.

<sup>8</sup> Cf *ib.*, 285.

<sup>9</sup> Cf *ib.*, 99.

<sup>10</sup> Il breve saggio è riportato in GS III, 687-697.

<sup>11</sup> Cf ID., «*Il nuovo pensiero*. Alcune note supplementari a *La stella della redenzione* (1925)» in ID., *Il nuovo pensiero*, cit. 41-71.

## 2. LA NOSTALGIA DEGLI DEI

L'orizzonte filosofico post-heideggeriano, in cui l'opera di Rosenzweig viene recuperata e riletta, presenta per il teologo caratteristiche insieme preoccupanti ed imprescindibili. Il prospettivismo nichilistico, da cui non è immune la stessa ermeneutica gadameriana, almeno in alcune sue interpretazioni nostrane<sup>12</sup>, si coniuga con riferimenti e tematiche chiaramente neopagani, per cui, paradossalmente, ma significativamente, la connotazione *post-cristiana* di queste filosofie si attua in forme *pre-cristiane*, che conviene smascherare ed attentamente meditare, anche nella prospettiva positiva ispirantesi al carattere di "avvento" della cultura odierna rispetto all'Evangelo.

Il recupero della *storicità*, che caratterizza l'ermeneutica post-heideggeriana, oltre che di riferimenti paganeggianti, risulta carico di istanze nichiliste<sup>13</sup>. L'accadere dell'essere e il suo carattere di eventualità non possono pensarsi se non in stretta connessione col nichilismo ontologico ed epocale, che i molteplici riferimenti del secondo Heidegger a Nietzsche<sup>14</sup> contribuiscono ad evidenziare e a precisare in tutta la sua portata. Da orizzonte dell'Esserci (il vecchio *Dasein* dell'analitica esistenziale) la temporalità diviene prerogativa dell'Essere e ne determina (indicandolo) il *nihil* originario e radicale. All'interno della *differenza* risuona il ritornello: "l'essere non è piuttosto accade", dove l'accadere non va inteso come un ulteriore prestito contratto dal nichilista nei confronti dell'essere<sup>15</sup>, bensì come la sua propria imprescindibile caducità, che trova un corrispondente degno di nota nella contrap-

<sup>12</sup> Ci permettiamo di rimandare, per un discorso più completo, al secondo saggio contenuto in questo volume.

<sup>13</sup> Cf C. MAGRIS - W. KAEMPFER (edd.), *Problemi del nichilismo*, Milano 1981, che contiene il saggio di G. VATTIMO, «Apologia del nichilismo» (115-123).

<sup>14</sup> Mi limito a citare il notissimo M. HEIDEGGER, «La sentenza di Nietzsche: "Dio è morto"» in ID., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, 191-246.

<sup>15</sup> Non ci sentiamo a questo proposito di condividere A. BAUSOLA, «Radici culturali della civiltà dell'indifferenza (dall'illuminismo al nichilismo)», in AA. VV. *Indifferenza o impegno? La società contemporanea e i suoi esiti*, Vita e Pensiero, Milano 1983, 15-30. Cf G. LORIZIO, «La tentazione dell'indifferenza», in *Rassegna di Teologia* 25 (1984) 76-81.

posizione della debolezza del pensiero alle varie figure ideologiche (i *grands recits* di Jean-François Lyotard)<sup>16</sup>, che si sono succedute nella storia della filosofia, o meglio della tanto bistrattata “metafisica occidentale”.

Mi sembra importante notare come non solo la metafisica classica, in quanto espressione del “pensiero calcolante”<sup>17</sup>, venga qui capovolta, ma tutto il pensiero moderno, nel suo nucleo teorico fondamentale: la *soggettività*, di cui si annuncia la perdita. A questo proposito Gianni Vattimo aveva avvertito che, se gli anni sessanta hanno visto il dibattito filosofico particolarmente impegnato nella discussione intorno alla soggettività e alla storia in termini di protagonismo, gli anni settanta hanno messo fuori gioco il soggetto e il senso della storia come prodotti secondari e ingannevoli. O, se di senso della storia si può parlare, va indicato nell’indebolimento e nel declino. *Verwindung* (= letteralmente “oltrepassamento” o “superamento”, per esempio di un’infermità, che però ci lascia alquanto acciaccati) è la parola chiave atta ad esprimere la debolezza del pensiero<sup>18</sup>. Il nichilismo diviene allora ancor più radicale e il pensiero italiano e francese più recente, nella sua postmodernità, non cessa di sacrificare il *qualcosa*, cui pure Rosenzweig ci richiama<sup>19</sup>, alla sacra trimurti rappresentata da Nietzsche, Heidegger e Gadamer.

La *libera e bella storicità*, attribuita da Hegel, in un passaggio famoso<sup>20</sup>, al mondo greco, viene a coincidere con il libero pensiero e questa profonda simbiosi tra pensiero e storicità costituisce il nocciolo dell’ermeneutica. Una coabitazione armonica, comunque, non sempre ci è data. La *bella storicità* dei Greci risulta infranta, spezzata, e di lei non ci restano che *frammenti*. L’ermeneu-

<sup>16</sup> Cf J.F. LYOTARD, *La condizione post-moderna*. Rapporto sul sapere, Feltrinelli, Milano 1981.

<sup>17</sup> Cf M. HEIDEGGER, *L’abbandono*, Il Melangolo, Genova 1983, 27-40.

<sup>18</sup> Per queste tematiche cf G. VATTIMO - P.A. ROVATTI (edd.), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983. Sul rapporto soggetto-storia nella filosofia contemporanea cf N. GALANTINO, «Storia e soggetto della storia: da una storia senza soggetto a un soggetto senza storia», in E. CATTANEO (ed.), *Il concilio venti anni dopo*, cit., 95-114.

<sup>19</sup> Cf F. ROSENZWEIG, *Dell’intelletto comune sano e malato*, Trento 1987.

<sup>20</sup> Cf G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze, 1981, vol. I, 170.

tica, nella sua versione gadameriana, tenta allora l'esercizio di una sorta di *pietas* intrastorica nei confronti dei frammenti che un destino amico ancora ci porge (altra parafrasi di un famoso luogo hegeliano)<sup>21</sup>, perché il cammino riprenda vigore e anche il nostro tempo assolva il suo compito.

La suggestione dei testi e del messaggio può farci ritenere che al nichilismo e all'insignificanza non ci sia risposta e che la sacralità neopagana sia sempre meglio che l'assenza totale del "sacro". Quando non ci esaltiamo di fronte ad espressioni come quelle sulla gratuità dell'essere o sul carattere riconoscente del pensare, sembra quasi che non ci resti altro se non rassegnarci in attesa del ritorno degli dei fuggiti<sup>22</sup>. Certo - come scrive Derrida - il discorso di Heidegger sul sacro si pone "al di qua della fede e dell'ateismo" e «non si lascia quindi determinare da nessuna storia della religione»<sup>23</sup>, ma è proprio questa neutralità indifferenziata che ci insospettisce. Infatti la "sacralità" di Heidegger rimane vaga ed anonima quanto l'etere hölderliniano, cui si ispira. Se il "ritorno al sacro" che il post-moderno comporterebbe, fosse così connotato, allora diventerebbe quanto meno problematico il dialogo con la teologia cristiana. A sua volta la *pietas* di Gadamer e dell'ermeneutica rimane radicalmente intrastorica, senza nessuna apertura alla trascendenza biblicamente intesa.

Il fatto che l'ermeneutica contemporanea sia nata sotto gli auspici del dio pagano da cui prende il nome, non impedisce del tutto alla teologia la ricerca di un eventuale rapporto di *simpatia* costruttiva nei suoi confronti. A parte alcune realizzazioni teologiche ormai non più così recenti<sup>24</sup>, ci sembra possibile individuare alcuni nuclei teoretici in base ai quali prevedere la possibilità di

<sup>21</sup> Cf ID., *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1973, vol. II, 256. Per l'applicazione di questo brano all'ermeneutica cf I. MANCINI, *Teologia. Ideologia. Utopia*, Queriniana, Brescia 1974, 117.

<sup>22</sup> Cf M. HEIDEGGER, «Perché i poeti?», in ID., *Sentieri interrotti*, cit. 247.

<sup>23</sup> J. DERRIDA, «Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Levinas», in ID. *La Scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1982, 186.

<sup>24</sup> Per le opere di Gadamer qui facciamo riferimento prevalentemente a: H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983; ID., *Il problema della coscienza storica*, Guida, Napoli 1974<sup>2</sup>; ID., *Ermeneutica e metodica universale*, Marietti, Torino 1973; ID., *La ragione nell'età della scienza*, Marietti, Genova 1982; ID. «L'ermeneutica nel dibattito filosofico contemporaneo (versione ita-

un positivo utilizzo dell'ermeneutica in teologia (e penso in particolare alla teologia fondamentale), riconciliando in qualche modo questa figura filosofica col grembo da cui è stata generata.

Così la *pietas* intrastorica, effettuato il salto dell'orrendo fosso tramite l'atto di fede, può diventare segno ed infrastruttura concettuale di una *pietas* metastorica nei confronti di ciò che è soprannaturalmente rivelato e tramandato nella *historia salutis*. Ancora, il nesso *storia-linguaggio*, considerati da Gadamer come aspetti essenziali di quel processo ermeneutico che è fondamentalmente la vita dell'uomo, può aiutare il teologo nell'impostare specularmente il tema del rapporto *fatto-parola* costitutivo della Rivelazione biblica. La stessa *teoria dell'evento linguistico* è ricchissima di spunti teologici, così come le nozioni di *autorità*, *tradizione*, *incremento di significato* ci sembrano contenere elementi di notevole interesse per la teologia fondamentale.

Questa gamma di possibilità risulta dall'assunzione puramente metodologica dell'ermeneutica in teologia, prescindendo dai suoi contenuti teoretici di stampo nichilistico. In questo senso il "metodo ermeneutico" consente un'immagine di uomo aperta, pienamente disponibile ai richiami della tradizione storica, mai classificabile in formule che ne fanno carne da cannone o da inceneritore, come l'orribile Io = Io di hegeliana memoria.

D'altra parte, ispirandosi ad autori come Luigi Pareyson e Paul Ricoeur, si vanno prospettando in teologia delle possibilità di incontro con l'ermeneutica, che, a detta di qualche sostenitore di questo matrimonio, potranno instaurare un "nuovo rapporto", rimuovendo la lacerazione prodotta dalla modernità, fra pensiero filosofico ed *intellectus fidei*. La proposta non ci entusiasma e non ci convince del tutto, in quanto, oltre al fondamentale carattere neopagano dell'ermeneutica, ci sembra che le affinità riscontrabili

liana a cura di G. Lorzio)», in P. PELLEGRINO (ed.), *Pensiero rosminiano e cultura contemporanea*. Atti del XX corso della "Cattedra Rosmini", Stresa-Milazzo 1987, 19-29. Per la recezione teologica dell'ermeneutica cf C. ROCCHETTA - R. FISICHELLA - G. POZZO, *La teologia tra rivelazione e storia*, EDB, Bologna 1985, 122-124. Cf inoltre S. FAUSTI, *Ermeneutica teologica*. Fenomenologia del linguaggio per un'ermeneutica teologica, EDB, Bologna 1973; R. MARLÉ, *Il problema teologico dell'ermeneutica*, Queriniana, Brescia 1968; J. ROBINSON - E. FUCHS, *La nuova ermeneutica*, Queriniana, Brescia 1967.

con alcuni contenuti della teologia siano piuttosto da attribuirsi alla dimensione comunque *postcristiana* della filosofia gadameriana ed addirittura all'*ispirazione* innegabilmente *cristiana* delle altre due proposte. Rimane in chi scrive il sospetto (speriamo che il suo esercizio non sia precluso al teologo) di una fondamentale contraddizione, rappresentata dalla mancanza di senso storico, in chi esclude ogni possibilità di eliminare il *pre* e il *post* per tentare semplicemente l'elaborazione di una *filosofia cristiana*, in barba al divieto heideggeriano<sup>25</sup> e al pregiudizio laicista.

La stessa tendenza visceralmente "antimetafisica", che comunque finisce col caratterizzare le filosofie ermeneutiche, a nostro avviso, non rende in ogni caso un buon servizio alla teologia, che da "custode dei misteri speculativi" si vedrebbe di nuovo ridotta a palestra di sentimenti, sostegno alla prassi (non importa se rivoluzionaria o reazionaria) o esercizio di pura erudizione filologica<sup>26</sup>. Incombe allora il pericolo del "positivismo" teologico, dal quale von Balthasar aveva messo in guardia, indicando la necessità di *regagner une philosophie à partir de la théologie*, secondo quel movimento indicato, forse suo malgrado, da Lessing, per il quale le verità rivelate sono offerte alla ragione perché divengano verità razionali, non per ridursi alla ragione, ma per promuoverla, guarirla, redimerla<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Per quanto riguarda le proposte di cui sopra, con particolare riferimento a L. Pareyson, mi riferisco soprattutto a G. FERRETTI, «Filosofia e teologia: alla ricerca di un nuovo rapporto», in S. MURATORE (ed.), *Teologia e filosofia*. Alla ricerca di un nuovo rapporto, AVE, Roma 1990, 15-55. Quanto al divieto heideggeriano cf M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Torino 1979, 19: «È in tale follia che consiste la filosofia. Quanto a una "filosofia cristiana" essa non è che una specie di "ferro ligneo" e un malinteso. Esiste senza dubbio una elaborazione problematica riflessa dell'esperienza cristiana nel mondo, vale a dire della fede. Ma questa è teologia. Solo epoche che ormai non credono più alla vera grandezza del compito della teologia pervengono all'idea rovinosa che la teologia abbia a guadagnare con un presunto ringiovanimento ottenuto mediante l'aiuto della filosofia o magari possa venire rimpiazzata o resa più appetibile secondo le esigenze dei tempi. Ma per la fede genuinamente cristiana la filosofia è una follia».

<sup>26</sup> Cf G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1974, I, 6 (= introduzione alla I edizione del 1812).

<sup>27</sup> Per quanto riguarda Lessing cf H. DE LUBAC, «Sur la philosophie chrétienne. Reflexions à la suite d'un débat», in *Nouvelle Revue Théologique* 63 (1936) 241 (l'intero articolo da 225 a 253) e X. TILLIETTE, «La christologie de la philo-

### 3. L'IRRUZIONE DELL'ALTRO

Scrutando il panorama filosofico contemporaneo, il teologo attento scorge un ulteriore elemento pre-cristiano (questa volta nella presenza di un pensiero tratto dalla rivelazione veterotestamentaria) da valutare insieme a quello precedentemente esposto, onde attivare un fecondo dialogo tra fede e culture, in vista di quell'operazione di ri-evangelizzazione della nostra vecchia Europa che, qualora prescindesse dal riferimento culturale in genere e filosofico in specie, si risolverebbe in una sorta di fanatica crociata, il cui improbabile successo potrebbe assumere i connotati di una vittoria di Pirro.

Se “Rivelazione è Orientamento” (*Offenbarung ist Orientierung*), come dice l'amico Eugen Rosenstock a Rosenzweig<sup>28</sup> e le grandi religioni monoteiste sono i “grandi orientamenti” (M. Weber) dell'umanità, le filosofie che si ispirano ad esse possono svolgere il ruolo di fermare il “declino dell'Occidente”, che fa del “disorientamento” la propria bandiera. D'altra parte, se si sta rivisitando Rosenzweig, è anche a causa della presenza, nel panorama filosofico europeo, di un altro pensatore ebreo: Emmanuel Levinas<sup>29</sup>, la cui meditazione non è solo post-heideggeriana, ma si muove certamente in direzione opposta (= anti) rispetto a quella del pensatore tedesco e dei suoi epigoni.

Tuttavia siamo ben consapevoli dei rischi che comporta questa operazione di recupero del pensiero religioso, qualora si effet-

sophie chrétienne», in AA.VV., *Pour une philosophie chrétienne*. Philosophie et théologie, Culture et Vérité, Paris-Namur 1983, 65 (l'intero intervento 63-83). Per quanto riguarda il “positivismo teologico” cf. H.U. VON BALTHASAR, «Regagner une philosophie à partir de la théologie», in AA.VV., *Pour une philosophie chrétienne*, cit. 175-178 (l'intero intervento 175-187).

<sup>28</sup> Cf la lettera a Rudolf Ehrenberg del 18.XI.1917 (la famosa già citata *Urzelle*) in F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, cit. 19-20.

<sup>29</sup> La bibliografia levinasiana è stata compilata da R. BURGGRAEVE, *Emmanuele Levinas*. Une bibliographie primaire et secondaire (1929-1985) avec complements 1985-1989, Leuven 1990. Per la recezione di Levinas ci limitiamo a rimandare a due documentati articoli di A. FABRIS, «Parola e passione. Levinas e il problema del linguaggio nella letteratura critica più recente», in *Teoria* 11 (1991) 97-114 e ID., «Recenti studi su Levinas in Italia», in *Filosofia e Teologia* 11 (1997) 389-399.

tuasse in termini di “speculazione”, tendente a riempire un vuoto di verità offrendo un complesso di certezze. Ecco perché molto opportunamente Rosenzweig, nel redarguire i teologi, scrive che essi hanno bisogno di filosofia:

«Oggi, per giungere a liberarsi dall’aforisma, quindi proprio per mantenere la sua scientificità, la filosofia esige che i “teologi” filosofeggino. Certo, i teologi in un senso nuovo. Perché, come mostreremo, il teologo che la filosofia esige in nome della propria scientificità è a sua volta un teologo che esige la filosofia, in nome della propria onestà intellettuale»<sup>30</sup>.

[...]

«Nella creazione è “prevista” la rivelazione con tutto il suo contenuto, e quindi, secondo l’idea di fede dell’epoca attuale, inclusa la redenzione. La filosofia, così come è esercitata dal teologo, diventa profezia sulla rivelazione, diventa, per così dire, l’antico testamento della teologia. Ma con ciò la rivelazione, davanti ai nostri occhi stupiti, riassume nuovamente l’autentico carattere del miracolo, autentico in quanto diviene in tutto e per tutto l’adempimento della promessa profetica avvenuta nella creazione. E la filosofia è la sibilla che, per il fatto di predirlo, rende il miracolo “segno”, lo rende segno della provvidenza divina»<sup>31</sup>.

Tra pensiero filosofico ed *intellectus fidei* vige dunque un rapporto analogo rispetto a quello tra Creazione e Rivelazione, entrambi esigenti la Redenzione e costituenti con essa il triplice percorso (*die Bahn* = orbita) della *Stella*<sup>32</sup>.

Prima tuttavia di proseguire occorre sgombrare il campo da un ostacolo rilevante, la cui rimozione, oltre che alla finalità propria del nostro tentativo, contribuisce anche alla comprensione del pensiero d’ispirazione ebraica al di là di ulteriori forzature interpretative, che spesso ci è dato riscontrare in alcune letture nostrane di questi autori. Si tratta ancora una volta dell’orizzonte nichilista, in cui spesso e volentieri si inquadrano i saggi più o meno suggestivi su Rosenzweig e Levinas<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, cit. 113.

<sup>31</sup> *Ib.*, 115.

<sup>32</sup> Cf *ib.*, 97.

<sup>33</sup> Basta scorrere i fascicoli della rivista *Aut Aut* degli ultimi anni per rinve-

La nostra lettura, mentre tenta di conferire il giusto peso all'ispirazione religiosa della *Stella* e del suo autore, individua nel "discorso lancinante"<sup>34</sup> del filosofo di Kaunas un tentativo di "secolarizzazione" di alcune tematiche già presenti in Rosenzweig, risolvendo in termini positivi il quesito posto recentemente relativo alla possibilità stessa di una o più filosofie ebraiche.

In primo luogo ci sembra non potersi in alcun modo sottovalutare la conversione del 1913, che, mentre ha trattenuto Rosenzweig dal divenire cristiano, ha certamente ispirato la *Stella* e la sua nozione centrale di Rivelazione. Durante la celebrazione dello *Yom Kippur*, infatti, il promettente ricercatore universitario, autore di un eccellente lavoro su *Hegel e lo Stato*, ha intuito che l'ebraismo possiede ciò che il cristianesimo cerca: l'eternità, per cui la sua conversione al battesimo si rivelava inutile e, conseguentemente, impossibile. Le impronte di questa intuizione folgorante sono ovunque rinvenibili non solo nel capolavoro, ma in tutta l'opera di Rosenzweig, che da quel momento ha rinunciato agli onori accademici per dedicarsi al libero pensiero.

Ci troviamo insomma di fronte ad una filosofia generata dalla "conversione" e che si abbeverava continuamente all'ebraismo della *Kabala* e della mistica, laddove Levinas si dedicherà piuttosto all'etica e al *Talmud*. L'ipotesi relativa alla concezione di una "metareligione" in Rosenzweig e nella *Stella* ci sembra azzardata e fuorviante, nonostante il grande equilibrio con cui l'autore tratta il cristianesimo, che non è mai completamente ripudiato.

Gli scritti successivi (in particolare *Das neue Denken*) attenuano l'ispirazione religiosa, avviando quel procedimento di secolarizzazione di categorie ebraiche, in cui si inserirà Levinas, secondo l'indicazione di un ebraismo metodologico piuttosto che contenutistico<sup>35</sup>.

nire notevole materiale atto a documentare questa nostra affermazione. Non ci sembra del tutto immune da questa tendenza interpretativa il traduttore italiano di Rosenzweig, G. Bonola.

<sup>34</sup> Cf X. TILLIETTE, «Il discorso lancinante di Emmanuel Levinas», in *La Civiltà Cattolica* 134 (1983), I, 15-30.

<sup>35</sup> Il testo citato in n. 11 è, infatti, del 1925 e costituisce una sorta di postfazione al capolavoro.

In secondo luogo, e per quanto riguarda Levinas, ci sembra che non vadano sottovalutate le sue opere confessionali<sup>36</sup>, tra cui le ricchissime letture talmudiche, nonostante l'influsso di Husserl e il continuo riferimento alla filosofia tedesca, che suggeriscono una certa autonomia del pensiero filosofico rispetto alla religione e alla fede:

«Nel mio commento la parola di Dio sarà rara. Essa esprime la nozione religiosamente più chiara; filosoficamente, la più oscura che ci sia. Una nozione che per i filosofi potrebbe trovare schiarimento, partendo dalle situazioni etiche dell'umanità descritte nei testi talmudici. Il cammino inverso sarebbe, forse, più edificante e pio, ma non sarebbe più per niente filosofico. La teosofia è la negazione stessa della filosofia. Nessuno ha diritto di partire da una pretenziosa familiarità con la "psicologia" di Dio e col suo "comportamento" per interpretare i testi nei quali si profilano le vie difficili che portano alla comprensione del Divino. Il quale s'illumina soltanto, per così dire, sui crocevia dove s'incontrano i cammini umani, e dove questi cammini stessi l'invocano e lo annunziano»<sup>37</sup>.

Il pensiero del filosofo di Kaunas, tuttavia, non giustifica in nessun modo un'interpretazione orizzontalistica o atea, neppure a partire dai testi più squisitamente filosofici: il silenzio di Dio non proviene dalla sua tomba. L'etica significa, in nome di Dio, responsabilità verso l'altro, il cui volto è epifania dell'Infinito e sua traccia imprescindibile<sup>38</sup>.

Alla domanda di Goetschel: *Ya-t-il une philosophie juive?*<sup>39</sup> [= esiste una filosofia ebraica?], che in qualche modo ci richiama la *querelle* degli anni '30 relativa alla possibilità della filosofia cristiana, ci sembra di poter rispondere che *ab esse ad posse datur*

<sup>36</sup> L'espressione "scritti confessionali" è usata dallo stesso Levinas e sta a designare, in ordine cronologico: *Difficile liberté* (Paris 1963), *Quatres lectures talmudiques* (ib., 1968), *Du sacré au saint* (ib., 1977) e *L'au-delà du verset* (ib. 1982).

<sup>37</sup> E. LEVINAS, *Quattro letture talmudiche*, Marietti, Genova 1982, 70.

<sup>38</sup> Cf ID., *Totalità e Infinito*. Saggio sull'esteriorità, Jaca Book, Milano 1980, tutta la sezione III: 189-253.

<sup>39</sup> Si tratta del numero 3 (luglio-settembre 1985) della *Revue de Métaphysique et de Morale*, di cui abbiamo un'ampia scheda, curata da E. Greblo, in *Aut Aut* 211-212 (1986) 145-149.

*illatio!* e che alle figure cui l'autore fa riferimento si possa legittimamente aggiungere quella del filosofo di Kaunas<sup>40</sup>. D'altra parte il falso dilemma filosofia ebraica o filosofia *tout court* può trovare una soluzione anche nella declinazione al plurale del sostantivo, purché resti sullo sfondo l'esclusione radicale di ogni filosofia pura o separata dalla religione ed inoltre nella formula, *pensiero d'ispirazione ebraica*, che ha il merito di accogliere l'istanza di un'autentica autonomia.

#### 4. IL "RISVEGLIO DELLA GNOSI"

Una terza dimensione presente nell'areopago contemporaneo e caratterizzante piuttosto l'esperienza religiosa che in essa tenta di esprimersi sembra costituita da una sorta di *revival* gnostico o neo-agnostico<sup>41</sup>, che contribuisce a riportare la post-modernità nell'alveo o nel grembo della cultura moderna da cui ha preso le mosse. Come giustamente nota Giovanni Filoramo, autore peraltro ben avvertito sul debito che l'affermazione di un ritorno della gnosi deve pagare all'approccio storico-critico: «[...] sembra un dato oggettivo quello del ritorno del sacro in questo decennio. E tra le varie forme del sacro vi sono anche quelle legate alla gnosi o al mito con le sue dimensioni simboliche [...]. E davanti ad una situazione del genere parlare di secolarizzazione rischia di diventare quasi anacronistico [...]. In un certo senso la situazione richiama quella della tarda antichità o del Rinascimento, epoche di grandi esplosioni, di incroci tra tante tradizioni e

<sup>40</sup> Cf *ib.*, 145.

<sup>41</sup> A livello orientativo si vedano: U. BIANCHI (ed.), *Le origini dello gnosticismo*. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966, Brill, Leiden 1970; G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Laterza, Bari 1990; ID., *L'attesa della fine*. Storia della gnosi, Laterza, Bari 1993; C. FORMENTI, *Piccole apocalissi*. Tracce della divinità nell'ateismo contemporaneo, R. Cortina, Milano 1991; M. INTROVIGNE, *Il ritorno dello gnosticismo*, Sugarco, Milano 1993; H. JONAS, *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1991; J. NEEDELMANN, *Lost Christianity. A Journey of Rediscovery to the Center of Christian Experience*, Doubleday, Garden City 1980; J. SUDBRACK, *La nuova religiosità*. Una sfida per i cristiani, Queriniana, Brescia 1988; A.N. TERRIN, *New Age*. La religiosità del postmoderno, EDB, Bologna 1992; P. VASSALLO, *Ritratto di una cultura di morte*. I pensatori neognostici, D'Auria, Napoli 1994.

culture, in cui si affermano tante forme religiose spesso neanche facilmente etichettabili»<sup>42</sup>.

L'individuazione di un "ritorno" o "risveglio" della tentazione (parlare di eresia significa già immediatamente dividerne le origini cristiane)<sup>43</sup> gnostica sia in relazione ad alcune figure (es. Hegel gnostico e/o Hegel mistico?) ed esperienze (religiosità massonica - *die Zauberflöte*) della cultura moderna, sia come componente non marginale delle cosiddette nuove forme di religiosità<sup>44</sup> che il "ritorno del sacro" produce nell'età della post-secolarizzazione, richiede da un lato un corretto esercizio dell'analogia storica, che consenta di evitare il ricorso a facili assimilazioni e di smetterla di etichettare con eccessiva disinvoltura fenomeni strutturalmente complessi, d'altro lato esige l'assunzione di una prospettiva (non da tutti gli storici condivisa<sup>45</sup>) di uno gnosticismo trasversale, quindi non solo come producentesi all'interno del Cristianesimo, e tale da travalicare il periodo storico circoscritto in cui il fenomeno è emerso e si è affermato. Sicché il nome viene non solo a designare, certamente e in primo luogo, lo "gnosticismo perenne", che riemerge in epoche e culture diverse, attraverso alcuni connotati fondamentali, che costituiscono gli elementi su cui poggia l'aspetto unificante dell'analogia storica.

Dal nostro punto di vista e in relazione agli aspetti sopra descritti, se da un lato il neopaganesimo veniva a designare la dimensione estetica nella ricerca della salvezza chiamando in causa la famosa espressione de *L'Idiota* di Dostoevskij, secondo cui la bellezza salverà il mondo, e d'altra parte il neo-ebraismo si faceva portatore di una profonda e irrinunciabile istanza etica, il ritorno della gnosi sta ad indicare e chiamare in causa il dinamismo della conoscenza, capace di liberare l'io dalla corruzione e dall'angoscia che il mondo gli procura. In tal senso «la tentazione gnostica

<sup>42</sup> Citato da G. MUCCI, «Mito e pericolo della gnosi moderna», in *La Civiltà Cattolica* 143 (1992) I, 17-18.

<sup>43</sup> Cf R. PENNA, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane*, EDB, Bologna 1991<sup>3</sup>, 175-192.

<sup>44</sup> Cf M. FUSS, «L'arcobaleno della nuova religione mondiale», in *Lateranum* 62 (1996) 437-457.

<sup>45</sup> Cf C. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia 1997 e G. LETTIERI, «Lo gnosticismo: la sua essenza e le sue origini», in *Lateranum* 64 (1998) 629-648.

di un sapere assoluto e totale, liberante dalla angosce legate ai saperi parziali e conflittuali, è dunque inscritta in certo senso nella logica stessa del nostro sistema culturale»<sup>46</sup>. Il carattere esoterico di questa conoscenza dice la necessità di aderire a un gruppo particolare in cui essere iniziati alla penetrazione di misteri preclusi alle masse e che costituiscono la quintessenza del sé e dei suoi rapporti con la natura e con la storia.

In questa prospettiva la dimensione radicalmente immanente, propria già della cultura neo-pagana, viene espressa nella formula relativa al conseguimento di una “salvezza senza redentore”, in quanto il cammino di questo sapere ha come protagonista nessun altro se non l’io, che attraverso le tecniche più sofisticate e di derivazione più diversa deve tentare di ricostruire la propria armonia interiore ed esteriore (gli altri, il cosmo, la storia). Naturalmente la complessità del fenomeno risiede nella sua diffusione all’interno delle forme di esperienza religiosa e filosofica più diverse e non manca di tentare di coinvolgere le religioni cosiddette istituzionali, proponendo una loro interpretazione alternativa rispetto a quelle ufficiali e oggettivamente date nelle diverse situazioni storiche. Gli eventi fondatori, compreso quello cristiano, vengono in tal modo interpretati all’interno di un quadro simbolico-mitico, che tende a destoricizzarli, con la pretesa di penetrarne il messaggio essenziale.

Siamo così all’individuazione di un ulteriore elemento caratterizzante la tentazione gnostica, ossia il sincretismo, che nelle forme meno elaborate si presenta come mera e approssimativa giustapposizione delle prospettive, in quelle più consapevoli e avvertite propone una sorta di meta-religione, nella quale sono chiamate a confluire, col meglio che propongono di sé, le differenti proposte religiose. Esempio significativo ed inquietante di questa dimensione sincretistica è il pensatore francese, convertitosi all’Islam, René Guénon<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi*, cit., 15.

<sup>47</sup> Cf R. GUÉNON, *Simboli della Scienza sacra*, Adelphi, Milano 1975; A.M. BAGGIO, «René Guénon e il Cristianesimo. Considerazioni su una gnosi contemporanea», in *Nuova Umanità* 54 (1987) 25-45; ID., «René Guénon e il Cristianesimo. Ermeneutica dei simboli e realizzazione spirituale», in *Nuova Umanità* 57 (1990) 47-73; D. SACCHI, «I fondamenti metafisici del neo-gnosticismo di René Guénon», in *Studi Cattolici* 445 (1998) 181-185.

Qui la contrapposizione alla modernità risulta radicale e dichiarata in un contesto che evoca le invettive del più esasperato tradizionalismo, dove andare alle radici uniche (l'olismo è una delle componenti della mentalità neo-agnostica) della cultura e della religiosità significa recuperare la loro più profonda, naturalmente presunta, dimensione tradizionale. A fronte di uno sviluppo meramente materiale della civiltà moderna, viene rivendicato il senso della ricerca intellettuale e spirituale: «intendiamo qui parlare - scrive Guénon - della vera e pura intellettualità, che si potrebbe anche chiamare spiritualità, e ci rifiutiamo di dare questo nome a ciò a cui si sono specialmente applicati i moderni: la cultura delle scienze sperimentali, in vista delle applicazioni pratiche alle quali esse sono suscettibili di dar luogo. Un solo esempio potrebbe permettere di misurare la portata di tale regresso: la *Somma teologica* di san Tommaso d'Aquino era, al suo tempo, un manuale a uso degli studenti: dove sono oggi gli studenti in grado di approfondirla e assimilarla?»<sup>48</sup>. Così, come disinvoltamente si appropria del riferimento a figure magistrali del pensiero cattolico, Guénon non manca di catturare anche simboli della devozione e della spiritualità proprie del cattolicesimo, come l'emblema del Sacro Cuore, in pagine che se non vengono lette con adeguato spirito critico rischiano davvero di produrre risultati fuorvianti in incauti lettori: «Una simile riforma della mentalità moderna, con tutto quel che implica, e cioè la restaurazione dell'intellettualità vera e della tradizione dottrinale, che per noi non sono separate l'una dall'altra, costituisce certo un'impresa considerevole: ma è questa una ragione per cui non sia intrapresa? Al contrario, a noi pare che un tale compito costituisca uno degli scopi più elevati che si possano proporre all'attività di una società come quella dell'Irradiazione intellettuale del Sacro Cuore, tanto più che tutti gli sforzi che saranno fatti in questo senso saranno necessariamente orientati verso quel Cuore del Verbo incarnato, Sole spirituale e Centro del Mondo, "nel quale sono nascosti tutti i tesori della saggezza e della scienza" - non di quella vana scienza profana che sola è conosciuta dalla maggior parte dei nostri contemporanei,

<sup>48</sup> R. GUÉNON, *Simboli della Scienza sacra*, cit., 15.

ma della vera scienza sacra che apre a coloro che la studiano come si conviene orizzonti insospettati e veramente illimitati»<sup>49</sup>.

Al di là dei fraintendimenti si tratta dunque del conseguimento di una salvezza gnosticamente intesa, in quanto producendosi all'interno di un cammino di conoscenza cui i diversi settori del sapere possono contribuire a condizione di inverarsi in una prospettiva olistica e totalizzante, che toglie verità e consistenza al particolare, cioè all'elemento storico, che al contrario risulta essenziale in una prospettiva cristiana teologicamente autentica. La figura di Apollonio, che Soloviev evoca nel suo *Racconto dell'Anticristo*<sup>50</sup>, può a giusto titolo rappresentare il profeta di questa rigenerazione, di fronte alla quale non resta ai cristiani che ripetere la loro professione di fede nel Cristo morto e risorto e nella realtà della incarnazione del Verbo, così come già a suo tempo Ireneo ebbe modo di esprimere con le categorie teologiche proprie della grande Chiesa.

Nonostante tutte le riserve espresse è possibile intravedere dietro ciascuna delle dimensioni della cultura post-moderna prese in esame le tre componenti di una sana ontologia, che la tradizione metafisica cattolica ci ha abituato a denominare "trascendentali", così entro l'istanza neopagana sembra potersi esprimere l'istanza del "bello", nella componente neo-ebraica l'istanza del "bene" e in quella neo-gnostica l'istanza del "vero", mentre la tensione verso l'"uno" può essere a nostro avviso individuata nel riferimento al pensiero rivelativo caratterizzante la fine della modernità e a cui dedicheremo un'apposita e approfondita riflessione<sup>51</sup>.

## 5. OLTRE IL NICHILISMO NEOPAGANO

Il *nihil*, che tanto affascina i nostri contemporanei, è, in primo luogo, il nulla primordiale, da cui Dio ha creato e continua a creare il mondo e l'uomo, che, nella loro creaturalità originaria, risultano pertanto impastati di nulla. Qualora le pagine de *La*

<sup>49</sup> *Ib.*, 19.

<sup>50</sup> Cf V. SOLOVIEV, *I tre dialoghi e il racconto dell'Anticristo*, trad. it. di G. Faccioli, Marietti, Genova 1996, 179.

<sup>51</sup> Cf il capitolo seguente di questa nostra pubblicazione.

*stella della redenzione* non fossero sufficientemente chiare a riguardo, Rosenzweig stesso, in un testo non pubblicato in vita, ci ricorda che il mondo e l'uomo non sono né tutto né nulla, bensì "qualcosa"<sup>52</sup>, come ben sa il sano *Menschenverstand* che la filosofia non può eludere.

In seconda istanza, si tratta del nulla del nostro sapere, ossia del nostro non-sapere di Dio, dell'uomo e del mondo<sup>53</sup>, che sono la "metafisica", la "metaetica" e la "metalogica", di cui nella prima sezione della *Stella*<sup>54</sup>. D'altra parte il Levinas, lettore del *Talmud*, ci avverte che la tentazione delle tentazioni è il sapere traccante e curioso:

«La tentazione della tentazione è la filosofia, opposta alla sapienza, che sa tutto senza farne la prova. Essa parte da un io che, nell'impegno, s'assicura un disimpegno permanente»<sup>55</sup>.

Il superamento della prospettiva nichilistica risulta in tutta la sua evidenza nel *tertium datur* della morte. L'autore di *Totalità e Infinito* contesta con forza il dilemma della morte nella linea dell'essere o nella linea del nulla: essa è accesso all'altro in un altro senso<sup>56</sup>. Anche a questo riguardo si esercita il non-sapere della filosofia, tuttavia «morire per l'invisibile - scrive Levinas - ecco la metafisica»<sup>57</sup>, dove per "metafisica" si intende il rapporto con l'invisibile, cioè l'altro, che, nella sua imprevedibilità, può diventare il mio assassino. Non è privo di significato il richiamo discreto del filosofo di Kaunas alla resurrezione, da cui si può ancora evincere la profonda ispirazione religiosa del suo pensiero<sup>58</sup>.

L'oltrepassamento del nichilismo non è insignificante per la teologia se, a livello etico (come hanno rilevato tempo fa quali-

<sup>52</sup> Cf il testo citato in n. 19.

<sup>53</sup> Cf F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, cit. 25. 43. 65.

<sup>54</sup> Questa sezione è preceduta dalla introduzione, cui abbiamo già accennato, "in philosophos!", sulla possibilità di conoscere il tutto (cf *ib.*, 3-23).

<sup>55</sup> E. LEVINAS, *Quattro letture talmudiche*, cit. 73.

<sup>56</sup> Cf il cap. VI nel presente volume

<sup>57</sup> *Ib.*, 340.

<sup>58</sup> Cf E. LEVINAS, «Poesia e resurrezione. Note su Agnon» in *Id.*, *Nomi propri*, Marietti, Torino 1984, 9-17.

ficati esponenti del mondo culturale cattolico italiano) produce indifferenza<sup>59</sup>. Ma, se vogliamo compiere il passaggio dalla fase negativa a quella positiva del nostro discorso, dobbiamo lasciarci interpellare da alcuni contenuti centrali della riflessione d'ispirazione ebraica, che, se accolti con serietà, possono offrire occasione di radicale ripensamento del nostro teologare.

Mentre il pensiero heideggeriano successivo alla *Keibre*, in modi inconsueti ed affascinanti, svolge quasi esclusivamente il tema della differenza ontologica (che si è ritenuto di poter assumere come elemento portante della teologia fondamentale anche in campo cattolico)<sup>60</sup>, la riflessione levinasiana, che si ispira fortemente a Rosenzweig, è portatrice della tematica della separazione, feconda di suggerimenti per noi. L'aridità dell'ontologia e delle sue categorie riveste carne e sangue e diviene ulteriormente significativa allorché il salto dalla differenza alla separazione si declina in termini di passaggio dal sacro al santo. Si tratta ancora una volta, a livello di ispirazione originaria, dell'ebraismo relazionato ed assolutamente altro rispetto al neopaganesimo.

L'*etere* hölderliniano, grembo dell'essere e del sacro, traccia degli dei fuggiti<sup>61</sup>, che suscita la nostalgia di Martin Heidegger, non ha nulla a che fare con l'*Eterno separato*, la cui traccia è nel volto dell'altro, portatore di un nome proprio, in cui è racchiuso il segreto dell'esistenza.

Mentre l'avvento neo-pagano risulta caratterizzato dalla nostalgia del sacro, quello ebraico dall'attesa del santo; il primo rimpiange una perdita, il secondo ferve nella speranza del non-ancora: entrambi denunciano un'assenza gravida di possibilità per l'Evangelo. Tuttavia il tanto decantato "ritorno al sacro" non è destinato comunque a trasformarsi in adesione religiosa nel senso della Rivelazione biblica, in quanto rimane prigioniero dell'anonimato dell'essere, che il pensiero di Levinas designa tramite la

<sup>59</sup> Cf AA.VV., *Indifferenza o impegno?*, cit.

<sup>60</sup> Vedi il saggio programmatico di A. BERTULETTI - P.A. SEQUERI, «La Rivelazione come "principio" della ragione teologica», in AA.VV. *La teologia italiana oggi*, Glossa, Milano 1979, 149-193.

<sup>61</sup> Cf M. HEIDEGGER, «Perché i poeti?», cit., 247-297.

nozione dell' *il y a*<sup>62</sup>. Anche in questo senso può risultare interessante l'individuazione del ruolo dell'Israele storico nella perseveranza dei cristiani, che, senza questo "fratello maggiore" rischiano di ritornare al paganesimo. Scrive Rosenzweig:

«E così per il cristiano noi siamo ciò che è davvero indubitabile. Argomentava a rigor di logica quel parroco che, quando Federico il Grande gli chiese la prova del cristianesimo, ribatté: "Maestà, gli ebrei?". Di noi i cristiani non possono avere dubbi. Il nostro esserci garantisce la loro verità. Perciò dal punto di vista cristiano è perfettamente logico che Paolo faccia rimanere gli ebrei fino alla fine, "finché la moltitudine dei popoli sarà entrata" (*Rm* 11,25), proprio fino a quell'istante in cui il Figlio restituirà al Padre la signoria»<sup>63</sup>.

In questo senso l'ebreo è l'eterno *enfant terrible* della storia della Chiesa.

Un pensiero che sgorga dal vissuto ed esclude ogni marcia trionfale dell'uomo *col bel ramo di palma*, riscoprendo l' *io polverire e cenere*, oltre che antisistemico, perché antitotalitario («filosofare dopo Auschwitz significa per Levinas avere sempre l'olocausto davanti agli occhi»<sup>64</sup>), si costituisce nei termini di una riflessione radicalmente a-simmetrica, partecipando dell'asimmetria del Tu rispetto all'io, dell'Altro rispetto a me.

«Non c'è il rapporto elettivo e simmetrico del Noi. Allora chi è l'Altro? Un uomo qualunque, ma rivestito, per la grazia del Volto, di tutte le prerogative di Ospite, Signore, Maestro, Giudice; di Altezza, Dignità, Maestà: altri è Voi, ai cui ordini mi inchino. Eppure c'è un altro più altro, più ineludibile, un volto più imperioso, cioè il povero, il debole: "il povero, lo straniero, la vedova e l'orfano", la cui litanìa biblica scandisce gli scritti di Levinas [...], ma dietro bisogna scorgere l'immenso corteo delle vittime, dai deportati di Sion ai martiri dei forni crematori»<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> Cf a questo proposito G. MURA, *Emmanuel Levinas: ermeneutica e "separazione"*, Città Nuova, Roma 1982, 29-38.

<sup>63</sup> F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, cit. 444.

<sup>64</sup> X. TILLIETTE, «Dall'uno all'altro. Solitudine e intersoggettività», in *Rassegna di Teologia* 27 (1986) 320.

<sup>65</sup> *Ib.*

L'irruzione dell'altro nella sua imprevedibilità asimmetrica rispetto all'io comporta una serie di conseguenze, o di indicazioni, determinanti un "pensare altrimenti" e un "altrimenti che essere"<sup>66</sup>, capaci di sfondare, o almeno di aiutarci a relativizzare la nostra teologia.

Innanzitutto, anche per il teologo, si tratta di uscire finalmente dall'orizzonte del "trascendentale", per cui il soprannaturale *non può*, anzi *non deve*, più essere pensato come in primo luogo prolungamento dell'umano, suo naturale sviluppo, sua esigenza originaria. La sua origine è, infatti, altrove, appartiene alla sfera dell'Altro, che viene comunque a "denucleare" l'io. La comunicazione, anche in questo campo, è una vera avventura della soggettività, in quanto comporta sempre una incertezza, uno sradicamento. L'io come tale è prima di tutto solidarietà riguardo all'altro e comincia col dare testimonianza di se stesso all'altro, prima di ogni discorso. La possibilità di comunicare si apre an-archicamente, dato che l'io non è l'*archè* della comunicazione, la sua fonte originaria.

In secondo luogo ciò comporta il primato dell'etica sull'ontologia. È la responsabilità ad aprire l'io, denucleandolo da se stesso, per cui sono responsabile dell'altro a senso unico, non reciprocamente. La soggettività consiste nell'essere responsabile, in un essere esposto totalmente all'altro, e questa esposizione non proviene da una volontà altruista o da una benevolenza naturalmente filantropica: è semplicemente la mia situazione. C'è in Levinas una passione infinita della responsabilità che precede la mia stessa identità.

La responsabilità, in quanto denucleazione del soggetto, non può essere detta unicamente in termini di apertura al mondo (Heidegger), ma è un aprirsi del regno del Bene. Qui il soggetto rivela la sua passività o ricettività originaria: essere soggetto = essere nella soggezione, nella vulnerabilità al tutto. Nella responsabilità sono assegnato come unico, non posso demandare ad altri i miei compiti.

La meditazione levinasiana a riguardo è decisamente impopolare, persino il rapporto CENSIS 1986 sulla situazione sociale del nostro Paese citava il filosofo di Kaunas per dire che, nella società

<sup>66</sup> Cf E. LEVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983.

italiana, si vanno affermando atteggiamenti e comportamenti in linea con il *conatus essendi* individuale e di gruppo, ossia nella direzione perfettamente antitetica rispetto alla filosofia di questo autore. Il pensiero lancinante di questo ebreo costituisce un «messaggio esigente ed austero che non lusinga le tendenze»<sup>67</sup>. Il pungolo profetico di questa filosofia oppone all'enfasi paganeggiante, che pure ha prodotto e taciuto Auschwitz e che non si stanca di riproporre una sacralità numinosa ed anonima, il riferimento alla rivelazione ebraica e alle sue figure.

E la filosofia d'ispirazione ebraica può costituire, a nostro avviso, una possibilità di risposta alle lusinghe nichiliste e neopagane, offrendo qualche *chance* alla ingiustamente deprecata metafisica che, «se al vaglio critico risulta impossibile come scienza non lo è certamente *tout court* e neanche come filosofia, e ancor di più come etica»<sup>68</sup>.

Il primato dell'etica e dell'altro consente la vittoria sulla tentazione delle tentazioni: il sapere puro, «la vita stessa dell'occidentale che diventa filosofia»<sup>69</sup>, cui può far riscontro l'aberrazione di una vita cristiana che diventasse teologia.

«Com'è possibile opporre alla tentazione della tentazione, quand'essa riveli il suo aspetto filosofico e scientifico, l'ingenuità della fede, per quanto sicura possa parer quest'ultima della provenienza divina del messaggio cui aderisce?

[...]

L'impegno spontaneo, opposto all'esplorazione teorica, che, per norma, deve precederlo, è vuoi impossibile e pericoloso, vuoi provvisorio. A meno che non sia possibile opporre al sapere che precede l'impegno, qualcos'altro che non sia il *fare* innocente, infantile e bello come la generosità, qualcos'altro che non sia il *fare* della prassi pura, che anziché scegliere i nodi dei problemi, li taglia, incurante delle informazioni di cui vuol circondarsi l'Europeo tentato della tentazione - avventuriero, al tempo stesso, e uomo di massima previdenza - l'Europeo sicuro, quanto meno, del suo rifugio di soggetto, nella sua soggettività extraterritoriale, della sua separazione rispetto ad ogni altro, e, quindi, d'una sorta di irresponsabilità ri-

<sup>67</sup> X. TILLIETTE, «Il discorso lancinante di Emmanuel Levinas», *cit.* 16.

<sup>68</sup> A. QUADRINO, *Enigma della prossimità*, Ianaua, Roma 1987, 85.

<sup>69</sup> E. LEVINAS, *Quattro letture talmudiche*, *cit.* 74-75.

spetto al Tutto. A meno che la nozione d'atto, invece d'indicare la prassi come opposta alla contemplazione - un movimento nella notte - non ci conduca ad un ordine in cui l'opposizione tra impegno e disimpegno non sia più determinante, un ordine che preceda - o addirittura condizioni - queste nozioni stesse»<sup>70</sup>.

Non si tratta allora soltanto di esprimere una gratuità indifferenziata e quasi naturalistica, come quella caratterizzante la differenza heideggeriana, quanto di lasciarsi interpellare dal volto dell'altro nella sua espressività originaria per agire eticamente prima di pensare teoreticamente. Il primato dell'etica non è di tipo epistemologico, bensì autenticamente esistenziale. Le figure dello straniero (nomade), dell'orfano e della vedova non rivendicano soltanto un ruolo suggestivo nella costruzione di un discorso accademico. D'altra parte il fascino stesso della *Stella* deriva anche dal suo proporsi come libro anti-accademico, nato dall'esperienza della guerra e scritto di getto su cartoline postali, inviate ai propri cari dal fronte dei Balcani, come del resto la teologia dialettica non leva il suo grido di allarme dalle cattedre universitarie, occupate dai liberali, ma sorge dalla pastorale e dalla crisi della predicazione, mentre denuncia tentazioni analoghe a quelle stigmatizzate da Rosenzweig.

Contro la teologia atea, il pensatore ebreo rivendica la possibilità di "esperire il miracolo". L'immagine usata rende ancor più drammatica la situazione:

«Se il miracolo è realmente il figlio prediletto della fede, allora essa, da qualche tempo almeno, ha gravemente trascurato i suoi doveri di madre. Per la teologia, l'istitutrice che la madre gli aveva procurato, da almeno cent'anni il bimbo è soltanto occasione di grande imbarazzo ed essa se ne sarebbe disfatta ben volentieri in un modo o nell'altro [...] non l'avesse impedito un certo riguardo verso la madre, almeno finché questa era ancora in vita. Ma il tempo porta consiglio. La vecchia non può vivere in eterno. Ed allora l'istitutrice saprà pur lei che farne del povero esserino, il quale, con le sue sole forze, non è in grado né di vivere né di morire. Essa ha già fatto i suoi preparativi»<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> *Ib.*, 75.

<sup>71</sup> F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, cit. 99.

La rivendicazione del vissuto pronuncia qui l'accurato appello a "non uccidere" il miracolo della Rivelazione, della sua esperienza in prima persona. Il pensiero asimmetrico d'ispirazione ebraica, con il suo richiamo alla teologia e alla prassi cristiane, può svolgere il ruolo di restituire «alle braccia della fede il miracolo autentico, il suo figlio prediletto che aveva perduto»<sup>72</sup>. La meditazione di questi testi può davvero aiutarci a non perdere l'essenziale sia nella prassi che nella teoria, per affidarci prima che ai nostri progetti, sempre soggettivi, alla creatività inesauribile della Parola di Dio. La verità, infatti,

«non si lascia negare, neppure in nome dell'ideale ed ancor meno in nome dell'esperienza vissuta. La verità è e rimane il terreno stabile, il solo su cui può crescere la veridicità dell'esperienza vissuta, su cui può avvenire l'inveramento dell'ideale. Il miracolo dell'esperienza personale della rivelazione può, per la volontà, rafforzarsi quanto desidera nella certezza della sua conferma futura ad opera della redenzione; la conoscenza vuole vedere un altro fondamento su cui riposi quell'esperienza vissuta, ed unitamente ad essa anche l'ancora di speranza che essa lancia»<sup>73</sup>.

## CONCLUSIONE

La nostra escursione teologica sul terreno della filosofia contemporanea a volte ci ha visti esercitare una certa simpatia nei confronti delle proposte che ci sono venute incontro, altre volte ci ha costretti all'atteggiamento critico-profetico, soprattutto nei confronti dell'emergenza neopagana. Il duplice compito che abbiamo tentato di assolvere, senza alcuna pretesa di esaustività, proviene a nostro avviso dalla struttura stessa del teologare, rispondendo a due sue esigenze imprescindibili.

La *simpatia* è infatti richiesta dalla legge dell'*incarnazione*, per cui Dio solidarizza con l'uomo e col mondo, colmando Lui stesso l'abisso di distanza che ci separa. La *profezia* significa fe-

<sup>72</sup> *Ib.*, 115.

<sup>73</sup> *Ib.*, 114.

deltà al *Crocifisso*, che dall'alto del Golgotha esprime la propria riserva escatologica sul mondo e sull'uomo.

Se ora ci chiedessimo quale delle due figure del postmoderno privilegiare nella rievangelizzazione, prima, e nella speculazione teologica, poi, ci sembra di poter rispondere che, evidentemente questi due volti del pensiero filosofico contemporaneo non ci sono ugualmente distanti. Non ci è dato assumere un atteggiamento di equidistanza, che - come ancora una volta annota Derrida - rischia di assumere la forma della *Versöhnung* hegeliana.

«Siamo Ebrei? Siamo Greci? Noi viviamo nella differenza tra l'Ebreo e il Greco, che forse è l'unità di quello che si chiama la storia».

Ma questa “differenza ipocrita” ed antistorica ripropone ancora una volta la domanda:

«Siamo Greci? Siamo Ebrei? Ma chi, noi? Siamo (interrogazione non cronologica, interrogazione pre-logica) *in primo luogo* Ebrei o *in primo luogo* Greci?»<sup>74</sup>.

La simpatia verso l'ebraismo e i suoi prodotti anche filosofici deriva dalla comune matrice rivelativa, ossia dalle comuni radici in Abramo. Questo vincolo, tuttavia, una volta che abbiamo rinunciato alla circoncisione, non ci impedisce di solidarizzare anche con le altre filosofie presenti nell'areopago contemporaneo. Tanto più che è stato proprio un pensatore ebreo a ricordarci che “la filosofia è l'Antico Testamento della teologia, la sibilla che rende il miracolo segno della divina Provvidenza”.

Ora, se una sorta di “miracolo” ci è concesso impetrare è quello di una terza via: una filosofia autenticamente cristiana, ossia un pensiero che, “tratto dalle viscere della cristiana Religione” (come si esprimeva Antonio Rosmini), oltre che disporsi in primo luogo al servizio dell'Evangelo, svolga le proprie mansioni all'interno del momento speculativo di una teologia, anch'essa *ancilla Evangelii*. C'è chi ritiene che i tempi siano maturi per la filosofia cristiana, a condizione che non si cada nell'equivoco tendente ad identificarla con la “filosofia perenne”, perpetrato spesso da parte di chi ha ap-

<sup>74</sup> J. DERRIDA, *cit.*, 197.

plicato l'etichetta del "tomismo" allo scolasticismo deterioro. «Il tempo - ci diceva p. Tilliete nelle sue lezioni - ha lavorato per la filosofia cristiana (o credente, come nel caso di Rosenzweig): un protestante come Roger Mehl la rivendica; Pierre Thévenaz, prima di morire prematuramente, aveva gettato le basi di una *Philosophia crucis*, di cui troviamo delle tracce in Ricoeur. Non è un caso che un'interprete tedesca di Teilhard de Chardin ha rischiato queste parole tanto profonde quanto moderne: «Il Cristo dei teologi che è il Dio dei filosofi». La metafisica della carità di Blondel e Laberthonnière trova un'area di applicazione nel pensiero di Jean-Luc Marion. Così, dopo le discussioni che l'avevano imbrigliata, la filosofia cristiana ha ripreso il suo volo, la sua nozione non è più all'asta o all'incanto. La *fides quaerens intellectum* riveste un senso non più esclusivamente teologico, ma filosofico, ossia la fede non cerca solo di chiarirsi (nella teologia), ma illumina la filosofia, l'esercizio della ragione cosiddetta naturale, e ne promuove lo sviluppo»<sup>75</sup>.

La provocazione consiste proprio nel ritenere che si possa ancora pronunciare significativamente il sintagma *filosofia cristiana* e la sfida rivolta agli amici filosofi riguarda la rilevanza filosofica dell'evento Cristo, con cui non può non misurarsi chiunque intenda pensare attuando un'autentica fedeltà alla storia (che è fatta di carne e sangue) più che ad una scheletrica storicità, che rischia di ricadere, naturalmente camuffandolo, nello spirito di sistema. Una filosofia senza Cristo sarebbe appunto l'equivalente di una storicità senza storia. Del resto la cristologia filosofica mostra come il Cristo lieviti comunque nelle menti di chi cerca autenticamente la verità, anche suo malgrado.

<sup>75</sup> Mi riferisco al corso, tenuto presso la Facoltà di Filosofia della PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA nel I semestre dell'anno accademico 1988/89, dal titolo *L'idea e le vicende della "filosofia cristiana" nell'800 alla luce dei dibattiti del '900*. Per l'argomento rimando alla raccolta enciclopedica: E. CORETH - W.M. NEIDL - G. PFLIGERSDORFFER (edd.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Graz-Wien-Köln 1987-1988. Band I: *Neue Ansätze im 19. Jahrhundert*. Band II: *Rückgriff auf scholastisches Erbe*. Band 3: *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert* (ed. it. a cura di G. Mura e G. Penzo, Città Nuova, Roma 1993-1995).

Se la nostra è la follia della Croce, quella dei filosofi potrebbe consistere nel far proprio un messaggio del folle Nietzsche, che scriveva all'amico Georg Brandes: «Dopo che mi hai scoperto, non era un pezzo di bravura il trovarmi: *il difficile adesso è perdermi*», firmando: *Il crocifisso*»<sup>76</sup>.

<sup>76</sup> Ho tratto la citazione nietzschiana da M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1978, vol. I, 66. Sottolineature mie.



## IV

### La Rivelazione *fra* teologia e filosofia

La costituzione dogmatica *Dei Verbum*, nei suoi oltre trent'anni di vita, ha rappresentato un punto di riferimento imprescindibile per la teologia fondamentale cattolica. È senza alcun dubbio la *magna charta* di chi si occupa di questo settore della teologia<sup>1</sup> e, al tempo stesso, un punto di non ritorno nel cammino dell'intelligenza ecclesiale e teologica della rivelazione<sup>2</sup>. Non ci sembra fuori luogo richiamare in questa sede il travaglio che ha caratterizzato il percorso di questo fondamentale documento e come al suo interno si sia realizzata una vera e propria svolta nella prospettiva entro cui impostare e svolgere la tematica della rivelazione cristiana. Da una concezione oggettivante e statica, all'interno del Concilio stesso, si è approdati a un modo dinamico e personologico di intendere l'automanifestazione di Dio in Gesù Cristo<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cf F. ARDUSSO, «La teologia fondamentale», in G. LORIZIO - N. GALANTINO (edd.), *Metodologia teologica*. Avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinari, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 310 (l'intero contributo 303-321).

<sup>2</sup> Un bilancio e una esposizione da cui risulta la fecondità della *Dei Verbum* per la teologia successiva in E. CATTANEO (ed.), *Il Concilio venti anni dopo*. L'ingresso della categoria "storia", AVE, Roma, 1985 e F. ARDUSSO, «La "Dei Verbum" a trent'anni di distanza», in *Rassegna di Teologia* 37 (1996) 29-45.

<sup>3</sup> Ecco come venivano espressi alcuni *desiderata* concernenti il nostro tema nella fase di rielaborazione dello schema della *Dei Verbum* da parte della commissione dottrinale: «Nel proemio si dovrà dare maggiore sviluppo al concetto di Rivelazione e mettere in più chiara evidenza che suo oggetto non è tanto la manifestazione delle verità divine quanto di Dio stesso e dei suoi interventi nella storia della salvezza» [U. BETTI, «Storia della costituzione dogmatica *Dei Verbum*», in AA.VV., *La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, LDC, Leumann 1967<sup>4</sup>, 42 (l'intero prezioso contributo del p. Betti in 11-68)]. L'adozione di una prospettiva dialogica non è tuttavia da intendersi in senso esclusivo rispetto all'istanza veritativa, pure presente nel documento per esempio nel n. 6. Ci sembra pertanto quantomeno azzardato affermare che i contenuti di questo paragrafo sarebbero estrinseci rispetto al tenore complessivo del testo conciliare [in questa non condivisibile direzione P. VAN LEEUWEN, «Das Zweite Vatikanische Konzil über die göttliche Offenbarung und ihre Weitergabe», in *Concilium* 3 (1967) 2-8]. Abbiamo

## 1. PREMESSE

### 1.1. *Il nodo epistemologico*

Il travaglio interno al percorso della *Dei Verbum*, ed in particolare quello concernente “la natura e l’oggetto” della rivelazione, ha trovato una sorta di speculare riscontro nel complesso e fino ad oggi tutt’altro che concluso dibattito relativo allo statuto epistemologico della teologia fondamentale<sup>4</sup>. Questo settore del sapere del-

la possibilità di studiare l’*iter* dell’importante documento grazie al paziente lavoro: F. GIL HELLIN (ed.), *Constitutio dogmatica de divina revelatione Dei Verbum*, LEV, Città del Vaticano 1993 (nella collana “Concilii Vaticani II Synopsis, in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones”, a cura dell’Ateneo romano della S. Croce). Inutile sottolineare come tale approccio sia risultato oltremodo fecondo, e non solo per la teologia fondamentale, ma per tutti gli ambiti del sapere della fede: cf il corposo saggio di A. BERTULETTI - P.A. SEQUERI, «La rivelazione come “principio” della ragione teologica», in AA.VV., *La teologia italiana oggi*, ricerca dedicata a C. Colombo nel 70° compleanno, a cura della FACOLTÀ TEOLOGICA DELL’ITALIA SETTENTRIONALE, Glosa, Milano 1979, 149-193.

<sup>4</sup> Sulla presenza e il contributo della fondamentale al Vaticano II, cf R. LATOURELLE, «Assenza e presenza della teologia fondamentale al Concilio Vaticano II», in ID. (ed.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Cittadella, Assisi 1987, II, 1381-1411. Per quanto concerne la problematica relativa allo statuto epistemologico di questo ambito disciplinare, la bibliografia è immensa. Tralasciando i numerosi articoli apparsi su riviste teologiche e le voci su dizionari ed enciclopedie, segnaliamo il fatto che praticamente ogni trattato o manuale, affronta questo problema nei suoi primi passi, solo qualche esempio: G. O’ COLLINS, «Dalla teologia alla teologia fondamentale», in ID., *Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1982, 9-43; H. WALDENFELDS, «Fundamentaltheologie», in ID., *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1985, 81-90 (trad. it. *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988); R. FISICHELLA, «Dalla teologia alla teologia fondamentale», in ID., *La rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, EDB, Bologna 1985, 11-39; S. PIÉ NINOT, *Tratado de teología fundamental*, Salamanca 1989, 17-54; H. VERWEYEN, «Ziel und Weg der Fundamentaltheologie» e «Der Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie», in ID., *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Patmos, Düsseldorf 1991, 41-76. L’*Handbuch der Fundamentaltheologie* riserva logicamente la trattazione al contesto della “Gnoseologia teologica” (quarto ed ultimo volume); cf in particolare il ponderoso saggio di M. SECKLER, «Teologia fondamentale: compiti e strutturazione, concetto e nomi», in W. KERN - H. J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd.), *Corso di Teologia fondamentale. IV: Trattato di gnoseologia teologica*, Queriniana,

la fede, in questi trent'anni e ancora oggi, ha vissuto e vive una situazione di crisi permanente e di discussione sempre aperta relativa non solo a questioni specifiche, bensì alla propria stessa natura e ai propri compiti. Non è nostra intenzione, nelle pagine che seguono, risolvere un problema annoso e complesso come quello dello statuto epistemologico di questo ambito della teologia<sup>5</sup>, non ci pro-

Brescia 1990, 537-615. Una recente presentazione (tipo schedatura) di manuali di questo settore è offerta da M. ANTONELLI, «Manuali di teologia fondamentale», in *La Scuola Cattolica* 122 (1994) 587-613. Cf inoltre alcuni lavori di singoli o di più autori che affrontano l'argomento: R. LATOURELLE - G. O' COLLINS (edd.), *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1980 [sullo statuto epistemologico i saggi contenuti nella sezione «Problemi di identità e di metodo»: J.-P. TORRELL, «Nuove correnti di teologia fondamentale nel periodo postconciliare» (pp. 23-40); D. TRACY, «Necessità e insufficienza della teologia fondamentale» (pp. 41-58); R. LATOURELLE, «Nuova immagine della fondamentale» (pp. 59-84)]; H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theorie-bildung*, Düsseldorf 1976; H. WAGNER, *Einführung in die Fundamentalthologie*, Darmstadt 1981; L. SARTORI (ed.), *Istanze della teologia fondamentale oggi*, EDB, Bologna 1982; R. SANCHEZ CHAMOSO, *I fondamenti della nostra fede. La "nuova" teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 1983; W. JOEST, *Fundamentalthologie. Theologische Grundlagen- und Methoden-probleme*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1988<sup>3</sup>; R. FISICHELLA, *Introduzione alla teologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 1992. A parte la giusta preoccupazione didattica di informare gli studenti circa l'identità e i compiti del proprio ambito disciplinare e la valenza strutturalmente epistemologica che la fondamentale deve in ogni caso far propria, la tendenza di ciascun autore a disegnare per suo conto e quasi partendo da zero le coordinate epistemologiche del proprio ambito disciplinare ci sembra un sintomo della mancanza di consenso intorno a tale argomento, che a volte assume i toni di una vera e propria "disperazione epistemologica".

Si vedano le indicazioni venute dalla celebrazione del congresso internazionale organizzato dalla Pontificia Università Gregoriana sulla "Identità della teologia fondamentale fra fede e ragione", in occasione dei 125 anni dalla *Dei Filius* contenute nel volume che ne raccoglie gli atti: R. FISICHELLA (ed.), *La teologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 1997.

<sup>5</sup> Un modesto contributo su questa annosa e talora sterile problematica lo abbiamo offerto a suo tempo nel nostro: G. LORIZIO, «La teologia fondamentale in *Uditori della Parola* di Karl Rahner», in *Lateranum* 48 (1982) 384-397. Qui, a differenza che allora, preferiamo parlare di ambito o settore disciplinare, piuttosto che di disciplina; ci sembra infatti ormai acquisito che la teologia fondamentale debba risultare dal concorso di un certo numero di discipline, ciascuna delle quali cerca di svolgere uno dei compiti propri di questa regione della teologia (significativo a questo proposito il piano di studi sia a livello istituzionale che a livello di II ciclo adottato nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana).

poniamo neppure di descrivere, in maniera diacronica, il cammino, accidentato e tutt'altro che lineare, fin qui percorso<sup>6</sup>, né intendiamo, sincronicamente, disegnare una mappa delle posizioni o delle correnti di teologia fondamentale presenti nell'orizzonte teologico contemporaneo<sup>7</sup>; cercheremo soltanto di indicare uno spiraglio attraverso cui lasciar filtrare un po' di luce nel tentativo di offrire un apporto alla soluzione di un nodo epistemologico, a nostro avviso di vitale importanza, che caratterizza da un lato il dibattito sullo statuto della fondamentale, dall'altro le diverse modalità attraverso cui questa forma del sapere teologico viene esercitata.

Quella che a questo punto, scherzosamente, ma non troppo, potremmo chiamare la "coscienza infelice" del teologo fondamentale ci sembra radicalmente scissa intorno a due poli - entrambi imprescindibili e ciascuno dotato di un proprio irresistibile magnetismo, che li rende molto difficilmente componibili - caratterizzanti il proprio sapere. Tale bi-polarità, che corre il rischio di

<sup>6</sup> Cf G. RUGGIERI, «L'apologetica cattolica in epoca moderna», in ID. (ed.), *Enciclopedia di teologia fondamentale. Storia - Progetto - Autori - Categorie*, Marietti, Genova 1987, I, 277-348; R. LATOURELLE, «Teologia fondamentale: storia e specificità», in ID. - R. FISICHELLA (edd.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 1248-1258; H. WALDENFELDS, «La comprensione della rivelazione nel XX secolo», in G. RUGGIERI (ed.), *La Rivelazione*, Augustinus, Palermo 1992, 405-558: è vero che i due tomi dell'edizione originale tedesca di questo *Handbuch der Dogmengeschichte*, dedicati alla Rivelazione ed intitolati rispettivamente: *Die Offenbarung von der Schrift bis zum Ausgang der Scholastik* e *Die Offenbarung von der Reformation bis zur Gegenwart* sono datati 1971 e 1977, tuttavia la traduzione italiana che li raccoglie contiene degli interessanti aggiornamenti bibliografici, che ne costituiscono il pregio.

<sup>7</sup> Cf ad esempio: G. RUGGIERI, «Teologia fondamentale», in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (edd.), *Nuovo dizionario di teologia*, Ed. Paoline, Alba 1977, 1756-1760; W. KERN, «La filosofia come fermento della teologia fondamentale in alcuni modelli recenti della teologia tedesca», in L. SARTORI (ed.), *Istanze della teologia fondamentale oggi*, cit., 13-54; A. DULLES, *Models of Revelation*, New York 1983; K.H. NEUFELD, «Über fundamentaltheologische Tendenzen der Gegenwart», in *Zeitschrift für katholische Theologie* 111 (1989) 26-44; J. REIKERSTORFER, «Modelli teologico-fondamentali dell'evo moderno», in W. KERN - H. J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd.), *Corso di Teologia fondamentale. IV: Trattato di gnoseologia teologica*, cit., 413-444, con relativa bibliografia; A. GRILLO, «Il rapporto tra immediatezza e mediazione in alcune linee della teologia fondamentale del Novecento», in ID., *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, Messaggero, Padova 1995, 50-89.

degenerare in un vero e proprio dualismo epistemico, può essere denominata in modi diversi, ma sostanzialmente contiene una stessa, spesso drammatica, tensione, quella intercorrente fra la teologia fondamentale come “teologia della rivelazione” e la teologia fondamentale come “luogo di frontiera”<sup>8</sup>.

Il dramma non si coglie facilmente se ci si pone al livello formale e delle preve dichiarazioni di intenti, proprie della epistemologia o gnoseologia teologica, ma si rende oltremodo evidente allorché si ha a che fare con la fondamentale *in actu exercito*, ossia con i diversi momenti del percorso e con i contenuti loro propri. Una concreta possibilità di mediazione tra quelli che potremmo chiamare il “momento fondativo” (= tematica della rivelazione) e il “momento contestuale” (= la frontiera o la soglia = lo studio dell’areopago culturale contemporaneo) è data dalla tematizzazione della “credibilità della rivelazione”<sup>9</sup> o della “ragionevolezza della fede”, che, ponendosi ad entrambi i livelli, costituisce una sorta di cerniera o di collante fra i due momenti. Così - esprimendoci col linguaggio scolastico, che se non altro ha

<sup>8</sup> È la terminologia che abbiamo adottato nel nostro saggio su Rahner, a proposito della situazione di frontiera della teologia fondamentale; essa viene significativamente espressa da R. FISICHELLA con la metafora, ripresa da Heidegger, della “sentinella”: cf *Introduzione alla teologia fondamentale*, cit., 9. Sul ruolo centrale della tematica della rivelazione nella fondamentale cf, tra l’altro, T. CITRINI, «La rivelazione centro della teologia fondamentale», in R. FISICHELLA (ed.), *Gesù rivelatore. Teologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 1988, 87-99. Un segnale della tensione tra questi due momenti è la distinzione adottata da Seckler tra *Fundamentaltheologie als fundamentale Theologie* e *Fundamentaltheologie als Apologetik*, che egli considera come due “funzioni” della fondamentale (cf M. SECKLER, «Teologia fondamentale: compiti e strutturazione, concetto e nomi», cit., 565-569). D’altra parte sembra ormai superato lo stato allergico dei teologi nei confronti del termine “apologia” ed anche del corrispondente “apologetica”, che aveva caratterizzato le trattazioni concernenti la fondamentale nell’immediato postconcilio.

<sup>9</sup> Cf R. FISICHELLA, «Credibilità», in R. LATOURELLE - ID. (edd.), *Dizionario di teologia fondamentale*, cit. 212-230, con relativa bibliografia. Si parla anche di “credibilità del cristianesimo” [cf H. J. POTTMEYER, «Segno e criteri della credibilità del cristianesimo», in W. KERN - H. J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd.), *Corso di Teologia fondamentale. IV: Trattato di gnoseologia teologica*, cit., 445-492] e di “ragionevolezza della fede” [E. KUNZ, «Conoscenza della credibilità e fede (analysis fidei)», *ib.*, 493-536]. Cf M. ANTONELLI - M. EPIS (edd.), «Sulla credibilità del cristianesimo», in *La Scuola Cattolica* 125 (1997), n. 3/4.

il merito della chiarezza - possiamo dire che l'analisi del contesto e quella della rivelazione viene a rappresentare l'oggetto materiale di questo settore della teologia, laddove la questione della "credibilità" o della "ragionevolezza" si pone al livello di obiettivo formale, o di prospettiva, o di orizzonte caratterizzante ciascuno dei suddetti momenti. Tra i modelli oggi ricorrenti nella pubblicistica concernente quest'ambito disciplinare dobbiamo rilevare un certo sbilanciamento, che in maniera più o meno marcata, caratterizza trattati e saggi. Tale asimmetria si verifica vuoi nell'enfaticizzazione del "momento fondativo", per cui in questi modelli risulta difficile distinguere la teologia fondamentale da una corposa introduzione alla dogmatica, vuoi nel privilegiare il "momento contestuale", col rischio della perdita della caratterizzazione propriamente teologica di questo settore<sup>10</sup>. Va peraltro sottolineato che un sano pluralismo nelle modalità di approccio costituisce, qualora le singole posizioni non si radicalizzino in senso esclusivistico, una ricchezza, indice della fecondità propria della fede che cerca l'intelligenza.

### 1.2. *Fra teologia e filosofia: un nuovo rapporto?*

Tale ricerca risulta decisamente più complessa e tortuosa che in un passato, anche piuttosto recente, nella misura in cui il teologo prende atto del momento di trapasso epocale che caratterizza questo squarcio di secolo ed assume un atteggiamento di sincero ascolto e di autentico confronto con le culture emergenti e le loro

<sup>10</sup> Due paradigmi della recente teologia fondamentale tedesca a questo riguardo sono, a nostro avviso, per quanto concerne il modello "fondativo" Hansjürgen Verweyen e per quanto riguarda il modello "contestuale" Hans Waldenfels (vedi i testi citati sopra in n. 5): in entrambi i casi non si tratta di un rapporto di esclusione tra le due prospettive o dimensioni della fondamentale, bensì di orizzonte privilegiato entro cui muove il discorso. Sul fronte italiano si possono citare come espressione di una teologia fondamentale modellata sul paradigma della fondazione quella della cosiddetta "scuola milanese" [cf G. COLOMBO (ed.), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988] e come espressione di una teologia fondamentale modellata sul paradigma del contesto quella di Ruggieri (cf G. RUGGIERI, *La compagnia della fede*. Linee di teologia fondamentale, Marietti, Torino 1980).

figure. Le difficoltà ed i rischi rendono tuttavia oltremodo stimolante ed affascinante il compito, che potrebbe riservare delle sorprese, ponendo l'intelligenza credente in una situazione al tempo stesso inedita e gravida di possibilità, consentendole di affrontare la sfida della credibilità della rivelazione con strumenti ed in una prospettiva non riconducibili né ai modelli, certamente autorevoli e per certi aspetti insuperabili, elaborati dalla cristianità medievale, né a quelli prodotti nella modernità, che tuttavia pure vanno presi in seria considerazione.

Non è il caso tuttavia di coltivare facili illusioni, dato che l'orizzonte non presenta tratti nitidi e chiare linee di demarcazione che consentano un facile orientamento, almeno in questa fase di passaggio, di cui neppure è dato conoscere la consistenza cronologica: sarebbe infatti semplicemente ingenuo ritenere che cambiando la cifra del millennio, ci si trovi senz'altro in una nuova era. Inoltre, se un paradigma culturale si può considerare definitivamente tramontato è proprio quello concernente il mito del progresso<sup>11</sup>, per cui risulta ormai sempre più chiaro che il futuro non sarà necessariamente migliore del presente o del passato, sia per quanto concerne la qualità della vita, sia per le possibilità dell'evangelo di penetrare le coscienze, le culture e le società per trasformarle radicalmente nella prospettiva del Regno. Districare la matassa della complessità culturale, che caratterizza il nostro tempo, è compito arduo, che va accompagnato sempre e comunque da una notevole dose di umiltà intellettuale, per cui l'uso del condizionale e il beneficio del dubbio rimangono d'obbligo in ogni affermazione concernente la nostra storia. Una descrizione definitiva e tale da indurre dei giudizi di valore risulta inoltre preclusa in quanto richiederebbe l'utilizzo di una molteplicità di strumenti e di approcci, ormai precluso al singolo teologo o filosofo e possibile soltanto in ambito autenticamente interdisciplinare.

Il punto di vista, che riteniamo di poter adottare nella nostra riflessione, è quello del rapporto teologia/filosofia<sup>12</sup>, e dun-

<sup>11</sup> Cf G. SASSO, *Tramonto di un mito*. L'idea di "progresso" fra Ottocento e Novecento, Il Mulino, Bologna 1984.

<sup>12</sup> Sul "nuovo" rapporto auspicabile tra teologia e filosofia cf S. MURATORE (ed.), *Teologia e filosofia*. Alla ricerca di un nuovo rapporto, AVE, Roma 1990.

que il nostro segmento di confine risulta circoscritto a tale ambito, che tuttavia non è da considerarsi né esclusivo, né più appropriato di altri pur importanti settori (come ad esempio quelli delle scienze cosiddette “umane” e di quelle empiriche...), che per alcuni versi sembrano incidere sulla mentalità dell'uomo contemporaneo in maniera molto più consistente di quanto non sia dato alla filosofia. La teologia fondamentale come “luogo di frontiera” non può infatti escludere o trascurare nessuna zona di confine, non tanto per essere in grado di difendere la cittadella della fede, assediata non si sa bene da quali forze nemiche, quanto per tentare di scrutare l'orizzonte per scorgervi i segni ed indicare le condizioni di possibilità di innesto dell'evangelo. In questo senso è impensabile che il compito di questo settore del sapere della fede possa essere espletato da un singolo teologo, che rischia, già a causa dell'incertezza epistemologica che caratterizza la fondamentale, di diventare un patetico tuttologo, con scarsissime possibilità di dialogo con le diverse forme in cui il sapere oggi si realizza e si esprime. Come accade ormai nella dogmatica, dove i singoli trattati vengono svolti da altrettanti specialisti, così dovrebbe avvenire nella fondamentale, dove probabilmente si richiede un plesso di competenze di maggior consistenza.

Assumendo un interlocutore piuttosto tradizionale non riteniamo in nessun modo di esaurire quello che abbiamo chiamato il “momento contestuale” della teologia fondamentale, tanto più che l'ambito nel quale si muove la nostra ricerca risulta ulteriormente circoscritto ad alcune figure caratterizzanti l'areopago filosofico occidentale contemporaneo e dunque non intende in nessun modo assumere una connotazione universale o perenne. D'altra parte i limiti del presente contributo consentono al massimo di indicare delle piste o suggerire dei percorsi, suscettibili di ulteriori approfondimenti.

Nonostante la situazione di crisi o di “debolezza” quasi cronica che sembra caratterizzare la filosofia contemporanea (che chiameremo “postmoderna”)<sup>13</sup>, ad essa resta e va riconosciuto il compito di *ihre Zeit in Gedanken erfassen* [= “comprendere il proprio

<sup>13</sup> Cf i capitoli II e III della presente pubblicazione.

tempo col pensiero” (Hegel)<sup>14</sup>] e quindi di aiutarci a leggere, se non a decifrare, il nostro tempo e le sue contraddizioni, mentre la teologia, se non vuole appiattirsi su posizioni di positivismo, di ortoprassi o diventare pura e semplice “palestra di sentimenti” deve farsi oggi più che mai carico del proprio compito di “custode dei misteri speculativi e della metafisica”<sup>15</sup>, in modo da fecondare a sua volta il pensiero filosofico, offrendogli delle possibilità di uscita dalla situazione di malattia mortale in cui sembra trovarsi.

Se il referente è tradizionale, il compito tuttavia risulta caratterizzato da elementi di novità, che lo rendono oltremodo affascinante. Lungi dal voler proporre delle tanto facili quanto fuorvianti sovrapposizioni, ci sembra urgente richiamare un’espressione di von Balthasar, che può costituire in un certo senso l’orizzonte entro cui intendono situarsi queste pagine: si tratta di “regagner une philosophie à partir de la théologie”<sup>16</sup>, laddove il rapporto tra il sapere della fede e la speculazione filosofica va pensato e realizzato tramite un capovolgimento radicale rispetto alla posizione fin qui pacificamente assunta nella manualistica apologetica e teologica in genere (ma non nella grande tradizione del pensiero cattolico)<sup>17</sup>.

Non si tratta in primo luogo di effettuare una sorta di “inclusione” della filosofia nella teologia, ovvero di perpetrare l’ancillarità fra le due forme del sapere, ma semplicemente di adottare una prospettiva teologica sulla filosofia del nostro tempo, il che non impedisce da parte loro ai filosofi di leggere le vicende della teologia nella prospettiva che è loro propria. In secondo luogo il rapporto teologia/filosofia non va inteso ed interpretato in termi-

<sup>14</sup> G.F.W. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di F. Messineo, Laterza, Bari 1979, 18: l’espressione esatta è «ihre Zeit in Gedanken erfaßt», detto della filosofia.

<sup>15</sup> Per una ripresa teologica del famoso luogo hegeliano della *Logica* cf G. LORIZIO, «Che cos’è la teologia? Riflessioni introduttive a carattere epistemologico», in ID. - N. GALANTINO (edd.), *Metodologia teologica*, cit., 31s.

<sup>16</sup> Cf H.U. VON BALTHASAR, «Regagner une philosophie à partir de la théologie» in AA.VV., *Pour une philosophie chrétienne*. Philosophie et théologie, Culture et Vérité, Paris-Namur 1983, 175-178 (l’intero intervento pp. 175-187).

<sup>17</sup> Cf X. TILLIETTE, «Dalla teologia alla filosofia», in G. FERRETTI (ed.), *Filosofia e teologia nel futuro dell’Europa*. Atti del Quinto Colloquio su Filosofia e Religione (Macerata 24-27 ottobre 1990), Marietti, Genova 1992, 175-183.

ni meramente interlocutori, quasi che la filosofia fosse incaricata di formulare delle domande, cui la teologia sarebbe chiamata a rispondere (nel senso dell'*intellectus quaerens fidem*). Infine non intendiamo far nostro neppure l'atteggiamento del teologo dogmatico, che interpella il sapere filosofico del proprio tempo onde individuare delle infrastrutture concettuali o categorie da "utilizzare" nel momento speculativo del proprio itinerario.

Nessuna delle modalità sopra descritte viene evidentemente esclusa dal nostro teologare, che intende semplicemente indicare un'altra via, accanto a quelle comunemente battute, che ci sembra oltremodo feconda proprio nell'ambito della teologia fondamentale. Si tratta infatti di conservare la legittima autonomia dell'intelligenza credente e della speculazione filosofica, relativizzandole entrambi in rapporto ad un orizzonte, se si vuole "sapienziale" o di "pensiero", nel quale appaia con la dovuta evidenza la strumentalità piuttosto accademica ed epistemologica della distinzione, laddove per il comune mortale, che non è incaricato di alcun corso e che non è inserito in alcuna facoltà, ciò che davvero conta è la possibilità di pensare il proprio tempo, la propria esistenza e, se credente, la propria fede. Il senso di queste affermazioni preve dovrebbe ci auguriamo apparire più chiaro durante e al termine del cammino che ci accingiamo a percorrere, non senza "timore e tremore".

### 1.3. *Il contesto postmoderno*

La pretesa filosofica di "comprendere il proprio tempo col pensiero" sembra destinata oggi a subire uno scacco irreparabile una volta che le onnicomprensive filosofie della storia risultano decisamente messe fuori gioco dall'irruzione del non senso e da quello che Nietzsche chiamava l'avvento del nichilismo. Non ogni speranza è tuttavia perduta a condizione che la nostra lettura del presente non rivesta pretese totalizzanti e non adotti il tono apodittico di chi possiede la chiave di ogni enigma e la soluzione di ogni problema. Lo stesso termine, oggi molto in voga, che si utilizza per designare l'attuale momento di trapasso culturale, impone una serie di cautele e di distinguo, che impediscono o quantomeno relativizzano ogni saccenteria. Eppure qualche tentativo

bisognerà pur compierlo e qualche timido passo azzardarlo se non si vuole restare vittime non del silenzio della dotta ignoranza, bensì di quello dell'ignoranza pura e semplice, che lascia spazio agli integralismi ed ai fondamentalismi di vario colore.

Tematizzare il postmoderno significa allora innanzitutto tener conto della polisemanticità del termine stesso e della sua connotazione negativa e retrospettiva, piuttosto che prospettica e propositiva. Né, adottando il termine, possiamo ritenere facilmente e felicemente concluso il vivace dibattito culturale intorno alla modernità e alla sua fine, che pure ci coinvolge in pieno come credenti cattolici e come teologi. La complessità della questione emerge ancora in tutta la sua immane portata qualora si intenda coniugare la parola incriminata con quella di postsecolarizzazione, attivando un passaggio facilmente comprensibile, ma difficilmente documentabile - e qui forse potrebbe essere di un qualche aiuto il ricorso alle scienze sociali e al dibattito in corso in tale ambito -, secondo cui, se l'epoca della modernità si è caratterizzata come epoca della secolarizzazione - sappiamo quanto abbia stimolato i teologi e le teologie questa parola -, la sua fine dovrà necessariamente comportare il superamento di tale categoria e mentalità, unitamente all'emergenza di un nuovo o rinnovato senso del sacro. All'interno di questa prospettiva un ulteriore semplicistico passaggio potrebbe strutturarsi nel modo seguente: se la modernità ha visto l'affermarsi dell'antinomia tra cultura e fede, la sua fine dovrà necessariamente comportare la riproposizione dell'armonia e magari dell'identificazione o dell'inclusione del primo termine nel secondo. Sottesa a queste considerazioni, nelle quali è dato scorgere un fondo di verità di notevole interesse, la convinzione secondo cui il *postmoderno* si debba necessariamente declinare e debba necessariamente configurarsi come *antimoderno*, assumendo la forma della contrapposizione radicale - e in questo senso anche del superamento - di quanto la modernità ha prodotto ed elaborato<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Su moderno e postmoderno: AA.VV., *Modernità. Storia e valore di un'idea*, Morcelliana, Brescia 1982; M. FERRARIS, *Tracce. Nichilismo, Moderno e Postmoderno*, Feltrinelli, Milano 1983; R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1960; J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987; M. HEIDEGGER, «L'epoca dell'immagine del mondo» in ID., *Sen-*

Il teologo in genere e ancor più chi si occupa di fondamentale non può evidentemente fare a meno di misurarsi, giacché il “momento contestuale” risulta altrettanto costitutivo quanto il “momento fondativo” nell’elaborazione del proprio discorso, con quanto accade nel proprio tempo e non basta proclamare l’ingresso della storia in teologia perché esso effettivamente si realizzi, né elaborare formalmente una teoria della storicità, che risulti in ultima analisi una categoria astratta ed universale, tale da poter inglobare qualsiasi situazione e da potersi adattare a qualsiasi contesto. Rischiare di balbettare qualcosa sul postmoderno e sul groviglio di possibilità che in esso è dato scorgere è molto più significativo e produttivo che brandire l’arma della storicità astratta per proporre nient’affatto originali interpretazioni del proprio ruolo. La semplificazione risulta a tratti necessaria e può diventare utile purché le descrizioni non assumano il ruolo di definizioni e le pie intenzioni non vengano immediatamente scambiate con la cruda realtà e con la fatica che ogni autentica realizzazione inevitabilmente comporta. La cautela è dunque d’obbligo e proprio uno dei padri della postmodernità viene opportunamente a suggerirla:

«Il postmoderno non si situa dopo il moderno, né contro di esso: piuttosto si cela nel moderno come una promessa di mutamento che accompagna il declino della metafisica occidentale [...] E allora che cos’è il postmoderno? Quale posto occupa, o non occupa, nel lavoro vertiginoso delle domande lanciate alle regole del-

*tieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, 71-101; J. LE GOFF, *L’Europa medievale e il mondo moderno*, Laterza, Bari 1994; K. LÖWITH - L. STRAUSS, *Dialogo sulla modernità*, Donzelli, Roma 1994; J.F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981; ID., *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Feltrinelli, Milano 1987; T. MALDONADO, *Il futuro della modernità*, Feltrinelli, Milano 1987; P. POUPARD (ed.), *Parlare di Dio all’uomo postmoderno*. Linee di discussione, Città Nuova, Roma 1994; P. ROSSI, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Il Mulino, Bologna 1989; E. TROELTSCH, *L’essenza del mondo moderno*, Bibliopolis, Napoli 1977; G. VATTIMO, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura contemporanea*, Garzanti, Milano 1985; J. VERHAAR, «Aspetti del postmoderno», in *La Civiltà Cattolica* 146 (1995), I, 135-142. Per la critica alla nozione di “secolarizzazione” cf: H. BLUMENBERG, *La legittimità dell’età moderna*, Marietti, Genova 1992. Per la discussione con K. Löwith cf *Aut-Aut* 222 (1987) 60ss.

l'immagine e del racconto? Sicuramente il postmoderno fa parte del moderno. Si deve diffidare di tutto ciò che è acquisito, anche solo da ieri [...]. Un'opera può divenire moderna solo se è prima postmoderna. Inteso in questo senso, il postmodernismo non è il modernismo giunto alla fine, ma il modernismo allo stato nascente - e questo è costante»<sup>19</sup>.

La complessità della situazione non può dunque costituirsi come alibi per la nostra pigrizia intellettuale e se la pretesa di offrire definizioni sembra oggettivamente infondata, un qualche tentativo di lettura risulta quanto meno auspicabile, anche se ovviamente esposto alla possibilità di essere falsificato. Ci siamo già in qualche modo misurati con tale impresa, ma in questa sede, oltre che richiamare i risultati di tentativi precedenti, ci permettiamo di avanzare una ulteriore ipotesi ermeneutica relativa alla parabola storica e teoretica che dalla sistematica propria delle figure moderne del pensiero conduce alla frammentazione e al ripensamento, caratteristico della postmodernità. Tale ulteriore ipotesi di lavoro è evidentemente strumentale rispetto alla tematica del presente saggio, tuttavia non sembra fuorviante in ordine ad un'interpretazione del nostro tempo in prospettiva teologico-fondamentale. Essa inoltre costituisce, a nostro avviso, un possibile modo di:

1. tematizzare la credibilità della rivelazione nel contesto, culturale in genere e filosofico in particolare, odierno, mostrando l'apertura della concezione cattolica della rivelazione rispetto a tale contesto;

2. superare in qualche modo il dualismo epistemologico tra il momento contestuale e quello fondativo della fondamentale, ponendoci in autentico dialogo con l'areopago filosofico contemporaneo;

3. avviare una riflessione che includa un modo diverso di intendere il rapporto fra teologia e filosofia, a partire da un'inversione di marcia rispetto alla manualistica anche recente.

La nostra ipotesi si basa su un duplice convincimento: in primo luogo ci sembra che la parabola del passaggio dal moderno al postmoderno si possa in maniera plausibile anche descrivere, a li-

<sup>19</sup> J.F. LYOTARD, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris 1986 (trad. it. cit., 21-22).

vello filosofico, come passaggio dal “pensiero ideologico”, ed “espressivo”, al “pensiero rivelativo”; in secondo luogo, e di conseguenza, l’evento di tale passaggio ci sembra valga a mostrare la “valenza filosofica della rivelazione” e quindi capace di costruire un valido ponte fra il sapere della fede e la speculazione filosofica<sup>20</sup>. Anche qui non si dà perfetta simmetria e contrapposizione fra i termini. Luigi Pareyson, da cui li abbiamo presi in prestito, ha una posizione molto più articolata di quanto non possa sembrare a prima vista. Esporremo più avanti alcune coordinate del suo pensiero a questo proposito, qui abbiamo richiamato le sue espressioni, che ci sembra di poter utilizzare nella esplicitazione del passaggio dalla sistematica propria della modernità alla complessità frammentaria, che caratterizza, invece, il postmoderno.

In questo modo la tematica della rivelazione non risulta meramente caratterizzante il momento fondativo della nostra riflessione, bensì diventa centrale anche nel momento contestuale, che pure è propriamente costitutivo della teologia fondamentale. Se infatti si può in certo senso condividere l’osservazione secondo cui la nozione di “rivelazione” propria dell’apologetica e della teologia fondamentale è stata specularmente determinata in termini di contrapposizione rispetto alla modernità filosofica e alle sue figure, sembra d’altra parte in fase di superamento tale antinomia, grazie all’emergenza, proprio in ambito filosofico, di una ricca e promettente riflessione sulla rivelazione e sulle sue implicanze. Così paradossalmente, mentre qualche incauto teologo vorrebbe estromettere la nozione stessa di rivelazione dal sapere della fede<sup>21</sup>, ritenendola di

<sup>20</sup> Non è difficile cogliere, in un amplissimo spettro di possibilità, la capacità della nozione di rivelazione di stimolare il pensiero filosofico in un ponderoso volume recentemente edito e che raccoglie gli atti di uno dei colloqui dell’Istituto “E. Castelli”: M. M. OLIVETTI (ed.), *Filosofia della rivelazione*, Cedam, Padova 1994.

<sup>21</sup> Riguardo a questa posizione cf G. RUGGIERI, «L’unità della storia per una teologia fondamentale del fatto cristiano», in Id. (ed.), *Enciclopedia di teologia fondamentale*, cit., 405s. Il Ruggieri ha ulteriormente esposto e documentato la sua posizione nel III corso di aggiornamento per docenti di teologia, sul tema della Rivelazione, promosso dall’ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA; cf il suo intervento «La problematica della rivelazione come “concetto fondamentale” del cristianesimo», in *La teologia della rivelazione*, a cura di D. Valentini, Messaggero, Padova 1996, 81-105.

acquisizione recente e quindi non adeguata ad esprimere il contenuto e la modalità del mistero cristiano, la filosofia va appropriandosene in maniera sempre più massiccia, ponendola al centro dei propri interessi speculativi. Appare così - ancora una volta - la ricchezza e la profondità della fede cristiana, capace di fecondare il pensiero e non solo a livello teologico<sup>22</sup>.

La “valenza filosofica” della rivelazione non è infatti un evento del tutto nuovo e proprio soltanto del nostro tempo. Con lavoro di scavo e col coraggio di operare anche delle profonde revisioni storiografiche tale valenza può risultare evidente anche - e persino - nella modernità, purché si abbandoni un’ermeneutica scontata e fondamentalmente manualistica di questa stagione del pensiero. Un procedimento a ritroso che può risultare non privo di sorprese, nonché di fascino, non solo per il teologo e il credente. Del resto un corretto dialogo col postmoderno richiede il recupero, proprio da parte del pensiero credente, di un autentico rapporto con il moderno e le problematiche in esso e da esso sollevate, né mancano figure di riferimento oltremodo significative ed interessanti, con cui misurarsi ancor oggi può essere stimolante.

<sup>22</sup> Non mancano tentativi, anche di notevole livello, di evidenziare la valenza teoretica del concetto di rivelazione nella teologia sistematica fondamentale contemporanea. Solo qualche esempio: i saggi di S. BRETON, «Révélation, Médiation, Manifestation» e di J. MARELLO, «Création, révélation et manifestation», in AA.VV., *Manifestation et Révélation*, Paris 1976, 41-61 e 63-75; il saggio di P. EICHER, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977, particolarmente interessante per il nostro tema lo Studio II: «Gottes Sein als Offenbarung» (165-260); il riferimento all’ontologia triadica in AA.VV., *Die Glaubwürdigkeit der Offenbarung und die Krise der modernen Welt. Überlegungen zu einer trinitarischen Metaphysik*, Stuttgart-Bonn 1987; le pagine della *Fundamentaltheologie* di Fries dedicate alla dimensione rivelativa della realtà (cf H. FRIES, *Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1987, 209-181); quelle di Seckler, in cui si espone il concetto “antropologico-razionale” di rivelazione (cf M. SECKLER, «Il concetto di rivelazione», in W. KERN - H. J. POTTMEYER - M. SECKLER [edd.], *Corso di Teologia fondamentale. 2. Trattato sulla rivelazione*, Queriniana, Brescia 1990, 90-94); la prospettiva trinitaria adottata da Forte, con riferimenti a Schelling e ad Heidegger (cf B. FORTE, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l’inizio e il compimento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1991, 39-100). Il nostro approccio intende situarsi a livello storiografico, piuttosto che sistematico, anche se non si esclude, come appare chiaro nello schema adottato, una intenzionalità speculativa.

## 2. LA “VALENZA FILOSOFICA” DELLA RIVELAZIONE

La nostra ricerca non si propone evidentemente di ripetere i risultati, cui è pervenuto soprattutto Xavier Tilliette concernenti la cristologia filosofica e quindi la valenza filosofica dell'evento Cristo<sup>23</sup>, essa li suppone e ad essi si affianca, nel tentativo di mostrare come la rivelazione, anche - ma non solo - a prescindere dal suo contenuto centrale, e quindi in alcune figure formalmente intesa, costituisce una prospettiva filosofica caratterizzante il nostro tempo. E ciò vuoi a livello genetico, con la possibilità di reperire riferimenti più o meno espliciti alla tradizione cristiana, vuoi a livello teoretico, dove, sia pure riportata al livello ontologico, gnoseologico o antropologico, la nozione di rivelazione mostra una potente carica speculativa, proponendosi come orizzonte entro cui continuare a filosofare, una volta sperimentato il fallimento della sistematica ideologica.

### 2.1. *L'orizzonte dell'immanenza*

All'interno di questo primo livello di riflessione proporremo alcune figure del pensiero postmoderno, in cui ci sembra di poter rilevare la valenza speculativa della rivelazione nell'orizzonte dell'immanenza. Non sempre tale orizzonte risulta precludere ogni possibilità di apertura al trascendente, tuttavia non solo per il punto di partenza, ma per la prospettiva stessa adottata, le filosofie, cui facciamo qui riferimento, assumono la dimensione dell'immanenza come costitutiva ed imprescindibile nella elucidazione del rapporto fra l'essere e l'ente in termini di rivelazione. Tale assunzione non necessariamente conduce all'immanentismo ontologico e al nichilismo, che pure costituisce un esito drammatico o, se si preferisce, tragico, del pensiero della postmodernità, col quale anche la teologia non può fare a meno di misurarsi.

<sup>23</sup> Cf in particolare X. TILLETTE, *Le Christ de la philosophie*, Prolégomènes à une christologie philosophique, Paris 1990 e ID., *Le Christ des philosophes*. Du Maître de sagesse au divin Témoin, Namur 1993. Abbiamo presentato queste posizioni in G. LORIZIO, «Cristologia e Filosofia. La lezione di Xavier Tilliette», in *Lateranum* 57 (1991) 199-209 ed in ID., «Introduzione» a X. TILLETTE, *Il Cristo dei non credenti e altri saggi di filosofia cristiana*, AVE, Roma 1994, 13-51.

### 2.1.1. Filosofia dell'esistenza ed ermeneutica

Nonostante il “pallore spettrale del *Christusereignis*”<sup>24</sup>, il riferimento a Martin Heidegger, alla sua analitica esistenziale e soprattutto alla *Kehre* ed ai suoi esiti, è ineludibile da parte di chi vuole in qualche modo leggere ed interpretare la postmodernità. Certo oggi il pensiero muove oltre Heidegger e i suoi epigoni, tuttavia non si può autenticamente oltrepassare questo grande pensatore del nostro secolo, senza misurarsi, passando attraverso, la sua profonda e non sempre facile speculazione. La stessa teologia è stata ed è ancora tutt'altro che sorda al canto delle sirene heideggeriane<sup>25</sup> ed er-

<sup>24</sup> L'espressione è di X. TILLIETTE, «Heidegger e l'assenza del Cristo», in ID., *Filosofi davanti a Cristo*, Queriniana, Brescia 1991<sup>2</sup>, 413 (l'intero saggio 406-413).

<sup>25</sup> Anche se evidentemente i due livelli sono spesso connessi, bisogna tuttavia distinguere l'ambito delle interpretazioni “religiose” da quello della ricezione teologica del pensiero heideggeriano. Al primo livello Gianni Vattimo ha situato le interpretazioni di Alberto Caracciolo e di Luigi Pareyson (cf G. VATTIMO, «Prefazione» a M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare. Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, Sugarco, Milano 1978, 35-36); C. ANGELINO, «Il religioso nel pensiero di Martin Heidegger», introduzione a M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova 1983, 9-24. Cf inoltre i recenti lavori di P. DE VITIIS, *Il problema religioso in Heidegger*, Bulzoni, Roma 1995; F. PELLECCIA, «Il calvario della fatticità. Crucialità del cristianesimo sulla via della *Seinsfrage*», in AA.VV., *Il Cristo dei filosofi*, Herder-EMF, Roma 1995, 215-349; U. REGINA, *Servire l'essere con Heidegger*, Morcelliana, Brescia 1995. Molto sta facendo discutere la figura dell'“ultimo Dio”, presente nei *Beiträge zur Philosophie (Vom ereignis)*, a cura di FR.-W. VON HERRMANN, (GA 65), V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1989: cf, a questo riguardo, oltre ai testi sopra citati di De Vitiis e Regina, J.-F. COURTINE, «Les traces et le passage de Dieu dans les *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger», in *Archivio di filosofia* 62 (1994) 519-538; B. VEDDER, «Notion of the Last God and Revelation», *ib.*, 553-564. Per quanto concerne la ricezione teologica, tralasciando i riferimenti diretti, fin troppo studiati, a Bultmann e a Rahner, ci limitiamo a segnalare: H. OTT, *Denken und Sein. Der Weg M. Heideggers und der Weg der Theologie*, Zollikon 1959, ID., «Il significato del pensiero di Heidegger per il metodo della teologia», in *Rassegna di Teologia* 19 (1978) 274-281; G. PENZO, *Pensare heideggeriano e problematica teologica. Sviluppi della teologia radicale in Germania*, Queriniana, Brescia 1970; R. SCHAEFFLER, *Frömmigkeit des Denkens. Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt 1978; ID., «Heidegger und die Theologie», in A. GETHMANN-SIEFERT - O. PÖGGELER (edd.), *Martin Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a. M. 1988, 286-309.

meneutiche<sup>26</sup>, fino a subirne senza ritegno il fascino e a lasciarsi tentare dalla suggestione dei richiami e delle metafore, piuttosto che dal rigore della speculazione. Possiamo in questa sede soltanto offrire dei cenni ed aprire qualche varco in relazione al nostro tema.

Sul piano genetico non sarà fuori luogo un duplice richiamo: alla *Kierkegaard renaissance*, entro cui si iscrive la nascita dell'esistenzialismo heideggeriano e alle tematiche dei primi seminari tenuti dal filosofo all'inizio della sua brillante, anche se non sempre limpida, carriera. Quanto al primo elemento, nonostante i notevoli elementi di contrapposizione offertici dallo stesso Heidegger, ci sembra ancora ricca di stimoli la *boutade* sciacchiana, secondo cui la filosofia dell'esistenza sarebbe venuta al mondo "quel giorno nebbioso o quella notte nera in cui un giovane professore tedesco, annoiato e di pessimo umore, s'imbatté nei libri, pressoché dimenticati, di un cupo teologo danese, pessimista e umorista. Li lesse, li purificò dei miti di Adamo ed Eva, del diavolo e di Dio, del peccato e della grazia e così secolarizzati li ripensò fortemente"<sup>27</sup>. Il pensiero heideggeriano si presenta, dunque, in questa prospettiva come postcristiano, tuttavia la secolarizzazione di cui qui si parla non ha nulla a che vedere con quella prodotta dal "pensiero calcolante", frutto della sistematica moderna. Di qui l'emergenza del "sacro", che riveste un ruolo decisivo nella lezione del secondo e dell'ultimo Heidegger e che ne suggerisce un'interpretazione in chiave neopagana<sup>28</sup>.

Per quanto concerne, invece, l'interesse del filosofo verso luoghi e tematiche religiose, costituente la base storico-genetica e

<sup>26</sup> Anche sulla recezione teologica dell'ermeneutica la bibliografia è immensa, citiamo soltanto: G. FERRETTI, «Filosofia e teologia: alla ricerca di un nuovo rapporto», in S. MURATORE (ed.), *Teologia e filosofia*, cit., 15-55; I. SANNA (ed.), *Il sapere teologico e il suo metodo*. Teologia, ermeneutica e verità, EDB, Bologna 1993 e il numero monografico intitolato «Ermeneutica filosofica e ermeneutica teologica» della rivista *Filosofia e Teologia* 9 (1995) fasc. I.

<sup>27</sup> M. F. SCIACCA, *La filosofia nel suo sviluppo storico*, Roma 1970<sup>2</sup>, III, 260.

<sup>28</sup> La dimensione neopagana del pensiero del secondo Heidegger non va colta a partire dal politeismo (come sembra intendere U. REGINA, *Servire l'essere con Heidegger*, cit., 102, in tal caso avrebbe pienamente ragione nel ritenere tale interpretazione priva di senso), bensì nel carattere sacrale (o misterico) intramondano della realtà contrapposto a quello "secolaristico" sotteso alla scienza e alla tecnica.

testuale per un'ermeneutica religiosa della *Kebre*, così come ad esempio è proposta da Alberto Caracciolo e da Luigi Pareyson, basterà segnalare alcuni luoghi della fondamentale opera di Otto Pöggeler, dove si mostra come la tematica dell'“esperienza fattuale della vita nella fede cristiana”, a partire da alcune interpretazioni di Paolo e di Agostino sia stata oggetto di lezioni friburghesi da parte di Heidegger nel corso dell'anno accademico 1920-21<sup>29</sup>. In particolare il filosofo si sofferma su alcuni passaggi di *ITs* 4,13ss, dove Paolo rifiutandosi di indicare una data del ritorno del Signore, si limita a parlare della sua “subitanità”:

«Il ritorno, per esempio, non va fissato alla scadenza del millennio, come per i chiliasti [...]. Paolo non assegna [alla parusia] caratteri cronologici, ma cairologici. Il *kairòs* pone sul fil di lama, di fronte alla decisione. I caratteri cairologici non calcolano e non dominano il tempo; pongono piuttosto di fronte alla minaccia del futuro. Il loro luogo di appartenenza è la storia del compimento della vita, che non può venire oggettivata. Tantomeno il ritorno può venir caratterizzato per mezzo del riferimento a momenti dotati di contenuto. Senza alcun dubbio, la storia può sì essere descritta a partire dai suoi contenuti: come storia di contenuti, idee, stili e così via, come storia dello spirito oggettivo. (Hegel ha tentato di afferrare persino l'apparizione di Cristo in base a questo suo senso contenutivativo, come rivelazione della profondità della sostanza o idea). Secondo Heidegger, però, l'esperienza di vita protocristiana è un'esperienza reale e storica [*historische*], un'esperienza della vita nella sua fattualità, proprio perché essa vede nel senso del compimento, non nel senso del contenuto, la struttura dominante della vita»<sup>30</sup>.

Nel colloquio che ha come protagonisti un giapponese (indicato con la G) e un interrogante (indicato con la I e che sarebbe lo stesso Heidegger), il filosofo ripercorre il proprio itinerario

<sup>29</sup> Cf M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, (GA 60), V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1995. Su quest'opera cf F. GAIFFI, «Heidegger e i “Libri dell'esperienza”». Note sulla lettura heideggeriana dei mistici negli anni della formazione», in *Laternaum* 64 (1998) 519-531.

<sup>30</sup> O. PÖGgeler, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1991, 41. Sui riferimenti a Paolo cf F. PELLECCIA, «Il calvario della fatticità», cit., 248-255 e U. REGINA, «L'esistenza cairologica», in ID., *Servire l'essere con Heidegger*, cit., 189-242.

speculativo e, a proposito del suo interesse verso l'ermeneutica, afferma:

«I: La mia familiarità col termine “ermeneutica” risale al tempo in cui studiavo teologia. Il problema che allora mi tormentava era quello del rapporto tra la Parola della Sacra Scrittura e il pensiero teologico-speculativo. Era, se vuole, lo stesso rapporto che tra linguaggio ed Essere, solo velato e per me inaccessibile così che, tra giri e sviamenti, invano cercavo un filo conduttore.

G: Conosco troppo poco la teologia cristiana per cogliere adeguatamente quello cui accenna. Ma evidentemente, grazie all'ordine degli studi da cui è mosso e che ha seguito, Ella ha ben altra familiarità con la teologia che non quelli i quali captano dall'esterno, attraverso letture superficiali, qualche cognizione concernente tale disciplina.

I: *Senza questa provenienza teologica mai sarei giunto sul cammino del pensiero. Ma la provenienza resta sempre un futuro*»<sup>31</sup>.

La prospettiva religioso-sacrale, entro cui si muove il pensiero heideggeriano costituisce il grembo nel quale è possibile porre in rilievo il carattere “rivelativo” caratterizzante il rapporto Essere/ente, nel quadro della *ontologische Differenz*. Sebbene già presente in *Sein und Zeit*, esso appare con maggior evidenza all'interno della cosiddetta *Kehre* e nel pensiero dell'ultimo Heidegger, dove emerge con forza la connotazione neopagana di questa filosofia, che in questo senso possiamo considerare paradossalmente insieme post- e pre- cristiana, ed anche, se si vuole, moderna e postmoderna. Ci limiteremo ad evocare tre momenti di questo percorso speculativo dai quali ci sembra emergere con chiarezza la dimensione ontologica “rivelativa” fondamentale che gli è propria: la critica alla concezione della verità come *adaequatio* e l'identificazione dell'”essere vero” come “essere scoprente”, già in *Sein und Zeit*<sup>32</sup>, i suoi sviluppi in *Vom*

<sup>31</sup> M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. CARACCILO, Mursia, Milano 1979, 89-90, sottolineatura mia.

<sup>32</sup> Cf ID., *Sein und Zeit* (siebente unveränderte Auflage), Tübingen 1953. Ci interessa particolarmente il §44; utilizzeremo la traduzione di P. CHIODI, condotta sulla undicesima edizione, Longanesi, Milano 1976<sup>4</sup>, per la quale adotteremo la sigla SZ, seguita dal numero della/e pagina/e.

*Wesen der Wahrheit*<sup>33</sup> e l'esito del percorso nell'espressione che sintetizza la lettura heideggeriana dello *Spruch des Anaximander* (negli *Holzwege*)<sup>34</sup>, mentre - soprattutto per motivi di spazio - dovremo nostro malgrado tralasciare l'interpretazione in chiave sacrale (neo-pagana) del *Geviert*<sup>35</sup>.

La tesi della storicità della verità si delinea, in *Sein und Zeit*, a partire dalla coincidenza del problema dell'essere con il problema della verità. Ora l'essere è temporale, cioè l'essere è nel tempo, ma è anche vero che - come dirà il *Vortrag* del 1962 - "si dà essere e si dà tempo"<sup>36</sup>:

«Fin dai tempi più lontani la filosofia ha congiunto verità ed essere. La prima scoperta dell'essere dell'ente, dovuta a Parmenide "identifica" l'essere con l'apprensione intuitiva dell'essere: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι [=poiché lo stesso è l'essere come il pensare]»<sup>37</sup>.

Ma la verità è faccenda del *Dasein*, che porta la domanda storicamente:

«Prima che l'Esserci, in generale fosse, e dopo che l'Esserci, in generale non sarà più, non c'era e non ci sarà verità alcuna [...]. Che ci siano verità eterne potrà essere concesso come dimostrato

<sup>33</sup> M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt 1986<sup>7</sup>, una traduzione italiana, a cura di F. VOLPI, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, 133-157. Non sempre seguiremo questa traduzione, preferendole quella di P. Chiodi (cf note relative).

<sup>34</sup> M. HEIDEGGER, «Der Spruch des Anaximander», in ID., *Holzwege*, Frankfurt 1950 (trad. it. di P. CHIODI, La Nuova Italia, Firenze 1968, 299-348).

<sup>35</sup> La figura heideggeriana del *Geviert* compare nella conferenza *Das Ding* del 1950, in M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954 (trad. it. di G. VATTIMO, Mursia, Milano 1980, 109-124). Interessante per il nostro tema anche il saggio «Aletheia», in *Saggi e discorsi*, trad. it. cit., 176-192.

<sup>36</sup> Cf la traduzione italiana della conferenza, in una raccolta di testi heideggeriani, che di fatto contiene i lavori di M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1976<sup>2</sup>. La traduzione è stata curata egregiamente da E. MAZZARELLA, (*Tempo e essere*, Guida, Napoli 1980), 95-126. L'espressione *Es gibt Sein und es gibt Zeit* è in 101.

<sup>37</sup> SZ, 263. Sul frammento di Parmenide cf anche M. HEIDEGGER, «Moirai», in ID., *Saggi e discorsi*, trad. it. cit. 158-175: si tratta di una parte, non pronunciata, del famoso discorso accademico *Was heisst Denken?*, Tübingen 1954, 146ss.

solo se sarà fornita la prova che l'Esserci era e sarà per tutta l'eternità»<sup>38</sup>.

Secondo l'interpretazione di Karl Löwith, in *Sein und Zeit* il pensatore «ha solo apparentemente eliminato la questione della verità eterna. In realtà Heidegger l'ha riproposta compiendo una conversione che fa passare il suo pensiero dalla temporalità finita dell'Esserci a un tempo permanente dell'Essere e dell'origine. L'impianto esistenziale-temporale di *Sein und Zeit* è così "superato". In fin dei conti Heidegger, il pensatore che in *Feldwege* [Sentieri di campo] parla di una "porta che dà sull'eterno" [*Tor zum Ewigen*], non è ancor oggi tanto distante da Kierkegaard, lo scrittore religioso. Chi altri infatti, oltre a Kierkegaard, constatò già cento anni fa che ciò che è necessario a quest'epoca è il contrario di quel che essa chiede, cioè riforme e cambiamenti? Essa abbisogna di qualcosa di assolutamente fisso, che fermi il tempo ponendolo davanti a un Permanente o Eterno»<sup>39</sup>.

"Essere vero" come "essere scoprente" è il *Leitmotiv* delle pagine di *Sein und Zeit*, dedicate al problema della verità. Il *Dasein* da una parte è "apertura" ed in quanto tale è "nella verità", ma trova l'Essere sempre nascosto o contraffatto, in questo senso è "nella non-verità". La concezione della verità come "scoperta" viene delineata a partire dalla critica alla verità come "adeguazione". Il culmine delle argomentazioni heideggeriane ci sembra il seguente:

«Che un'asserzione *sia vera* significa: essa scopre l'ente in se stesso: enuncia, manifesta, "lascia vedere" (*ἀπόφανσις*) l'ente nel suo essere-scoperto. *Esser-vero* (*verità*) dell'asserzione significa *essere-scoprente*. La verità non ha quindi la struttura dell'adeguazione del conoscere all'oggetto nel senso dell'assimilazione di un ente (il soggetto) a un altro ente (l'oggetto)»<sup>40</sup>.

Ma - dicevamo - il *Dasein* è anche nella non-verità, cioè in esso l'essere risulta anche "chiuso", nascosto, oscurato. Già il pen-

<sup>38</sup> SZ, 278.

<sup>39</sup> K. LÖWITH, *Saggi su Heidegger*, Einaudi, Torino 1966, 40.

<sup>40</sup> SZ, 269.

siero aurorale (pre-socratico) aveva colto questa radicale ambiguità caratterizzante il rapporto del *Sein* con il *Dasein*:

«Il fatto che la dea della verità, che guida Parmenide, lo ponga innanzi a due vie, quella dello scoprire e quella del nascondere, significa nient'altro che questo: l'Esserci è già sempre nella verità e nella non verità. La via dello scoprire è raggiunta solo nel κρίνεῖν λόγῳ, nella distinzione consapevole delle due possibilità e nel decidersi per la prima»<sup>41</sup>.

Il carattere di nascondimento del *Dasein* comporta una sorta di violenza nel tentativo di far emergere il vero:

«L'esser vero del λόγος in quanto ἀπόφανσις è ἡ ἀληθεύειν nel senso dell'ἀποφαίνεσθαι: lasciar vedere l'ente nel suo non-esser nascosto (esser scoperto), facendolo uscire dal suo esser-nascosto. [...]

La verità (esser-scoperto) deve sempre essere strappata all'ente. L'ente viene sottratto a forza all'esser-nascosto. Lo scoprimento concreto, in certo modo, è sempre un *furto*. È forse a caso che i greci, per dire l'essenza della verità, usavano un termine che esprime privatizzazione (ἀλήθεια)?»<sup>42</sup>.

La tematica della “decisione” consente di collegare le acquisizioni dell'analitica esistenziale con quelle del periodo successivo tramite due nuclei tematici fondamentali, espressi in *Vom Wesen der Wahrheit*: a) la stretta connessione tra verità e libertà, per cui Heidegger può affermare che “l'essenza della verità è la libertà” e b) la ripresa della categoria del “nascondimento” nella prospettiva del *Geheimnis* [= mistero] e della *Unverborgenheit* [= svelatezza].

Come giustamente annota Pietro Chiodi il far coincidere l'essenza della verità con la libertà non comporta, nel pensiero di Heidegger, assolutamente l'affidare la verità all'arbitrio dell'uomo e alle sue scelte. Piuttosto essa consiste nel “lasciar essere l'ente come l'ente che esso è”. In questo senso la “rivelazione dell'ente” è l'*ex-sistere*: la verità allora non corrisponde affatto all'esattezza

<sup>41</sup> SZ, 274.

<sup>42</sup> SZ, 270. 273.

del giudizio di un soggetto (uomo) su un oggetto (essere o ente che sia), essa non obbedisce “essenzialmente, ossia nella sua essenza” alle regole del “pensiero calcolante”: la verità è «il venir fuori dall’esser-nascosto da parte dell’ente, in virtù del quale si attua una rivelazione»<sup>43</sup>.

L’esser-nascosto, in questa prospettiva, è ciò che nella verità non si manifesta, sottraendosi alla rivelazione, mostrando così d’altra parte la propria non disponibilità a lasciarsi conoscere. «La non verità non è la falsità di giudizio, ma l’esser-nascosto. L’esser nascosto dell’ente nel suo insieme è cooriginario alla rivelazione di questo o quell’ente. Questo esser nascosto dell’ente nel suo insieme è il *mistero* [*Geheimnis*]. L’autentico non-essere della verità è il mistero. Non-essere non significa qui non-entità, mero nulla, né tanto meno, indifferenza, ma invece, “esser pre-essente»<sup>44</sup>. Restano fondamentali alcune precisazioni di Otto Pöggeler a proposito del concetto heideggeriano di *Geheimnis*: esso non è «un enigma che prima o poi si possa risolvere [come vorrebbe il “pensiero calcolante”<sup>45</sup>]; non è neppure ciò che è semplicemente chiuso, di cui non ci importa nulla [necessità del coinvolgimento nella questione della verità]; non è neppure, da ultimo, un mistero tra gli altri [non si declina al plurale]; è, piuttosto, l’unico e solo: la velatezza, sul fondamento della quale soltanto la svelatezza dell’ente nella sua totalità, e in quanto tale, è»<sup>46</sup>.

Risulta a questo punto evidente come, nella concezione heideggeriana della rivelazione, siano compresenti da un lato la dimensione dell’*Offenheit* [= apertura]<sup>47</sup> del *Dasein* all’Essere (analitica esistenziale) e soprattutto dell’Essere al *Dasein* (*Kehre*), e d’altra parte giochi un ruolo rilevante la dimensione della *Verborgenheit*

<sup>43</sup> P. CHIODI, *L’ultimo Heidegger*, Taylor, Torino 1969<sup>3</sup>, 20.

<sup>44</sup> *Ib.*, 21.

<sup>45</sup> Sulla differenza fra “pensiero calcolante” e “pensiero meditante” cf. M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Pfullingen 1959, trad. it. di A. FABRIS, cit.; c’è chi ha intravisto delle non deboli affinità fra questi luoghi heideggeriani e le *Erlanger Vorträge* di Schelling (cf. C. ANGELINO, “Introduzione”, cit., 20).

<sup>46</sup> O. PÖGgeler, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, cit., 114.

<sup>47</sup> Cf. S. BOHLEN, «Von der Offenheit des Seins zur Offenbarung des Seyns. Heideggers Weg zum anderen Anfang des Denkens», in *Archivio di filosofia* 62 (1994) 539-552.

[= velatezza o nascondimento], anch'essa nella duplice direzione sopra descritta; in che misura entrambi vengano a caratterizzare la figura della *Lichtung* non è dato in questa sede approfondire. Resta evidentemente chiaro il tentativo di ricacciare categorie e nozioni al di là del cristianesimo e della rivelazione biblica, riportandole al pensiero aurorale o alla poesia. Per quanto concerne il nostro tema tale operazione di "pre-cristianizzazione" può essere più che intravista nel saggio degli *Holzwege* dedicato al detto di Anassimandro.

Qui il tema del nascondimento viene a congiungersi con quello dell'epocalità dell'essere, e quindi del suo oblio: l'ontologia si coniuga con la filosofia della storia, i cui diversi momenti e figure hanno quindi a che fare con l'Essere stesso, nel suo manifestarsi ed occultarsi:

«Il greco, il cristiano, il moderno, il planetario, l'occidentale [...] qui sono intesi in base a un tratto fondamentale dell'essere, che esso in quanto ἀλήθεια, più che svelare nasconde nella ληθη. Questo nascondimento della sua essenza e della sua origine essenziale è il tratto in cui l'essere inizialmente si illumina, in modo tale che il pensiero non lo segua. L'ente non entra in questa luce dell'essere. Il non-esser-nascosto dell'ente, la chiarezza accordata ad esso, oscura la luce dell'essere. *L'essere si sottrae in se stesso mentre si scopre nell'ente*. In tal modo l'essere, illuminando l'ente, lo svia nell'erramento»<sup>48</sup>.

La tematica dell'erranza introduce un elemento tragico, che ancora una volta stabilisce una non epidermica affinità fra lo Heidegger della *Kebre* e l'antichità greca, per cui risulta quanto meno problematico stabilire una qualche corrispondenza fra la concezione ebraico-cristiana dell'*Heilsgeschichte* e quella heideggeriana della *Lichtungsgeschichte*<sup>49</sup>, inoltre tematiche fondamentali del secondo e dell'ultimo Heidegger e dei suoi esiti ermeneutici, come il linguaggio e l'*Ereignis*, hanno avuto delle risonanze teologiche di notevole portata, prescindendo dalle stesse intenzioni del filosofo. La prudenza, anche in questo caso, non è mai troppa, essa

<sup>48</sup> M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, cit., 313-314.

<sup>49</sup> Cf. J. M. ROBINSON, «Heilsgeschichte und Lichtungsgeschichte», in *Evangelische Theologie* 22 (1962) 113-141.

tuttavia non ci impedisce di scorgere in questi testi, possibilità di implicanze teologiche di non scarso rilievo. Così condividiamo il pieno il giudizio di Alberto Caracciolo, secondo il quale “solo un residuo di pregiudizio confessionale” può impedirci di inserire alcune fondamentali opere heideggeriane fra i testi religiosi del Novecento, accanto ad esempio al *Römerbrief* di Karl Barth, anche se non bisogna dimenticare che «l'Essere di Heidegger è memore del Dio biblico, ma non certo solo del Dio biblico: forse nemmeno fondamentalmente del Dio biblico»<sup>50</sup>. Per von Balthasar Heidegger, mentre “chiude il momento della mediazione antica” - e in questo senso va annoverato fra i filosofi del neo-paganesimo -, lascia emergere nei suoi testi dei “teologumeni”<sup>51</sup>, propri anche della grande tradizione cristiana, nei quali è dato cogliere la “gloria onnicomprensiva dell'essere” e, diremmo noi, la valenza filosofica della rivelazione.

Le vicende dell'ermeneutica post-heideggeriana sono fin troppo note ai teologi. I suoi esiti nichilisti, mentre non cessano di destare le loro preoccupazioni, sono stati anche interpretati ed assunti in chiave propositiva<sup>52</sup>. Resta tuttavia il problema della relazione tra l'istanza ermeneutica fondamentale e le esigenze veritative della *erste Philosophie*, altrettanto irrinunciabili per la teologia<sup>53</sup>. La conciliazione sembra quanto meno problematica nella misura in cui si rimane in dialogo esclusivamente con la versione gadameriana dell'ermeneutica, migliori possibilità sembrano invece offrire le proposte di Paul Ricoeur e di Luigi Pareyson<sup>54</sup>, dal quale abbiamo preso le mosse e col quale concludiamo questa prima tappa del nostro cammino.

<sup>50</sup> A. CARACCILO, «Presentazione» a M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, cit., 15.

<sup>51</sup> Cf H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica. V: Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, Jaca Book, Milano 1978, 398.

<sup>52</sup> Cf B. WELTE, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Düsseldorf 1980 (trad. it., Morcelliana, Brescia 1980).

<sup>53</sup> Cf H.J. VERWEYEN, «Hermeneutische und Erste Philosophie als Aufgaben der Fundamentaltheologie», in ID., *Gottes letztes Wort*, cit., 77-103.

<sup>54</sup> «All'interno delle stesse filosofie ermeneutiche ci sembra che si sia avuta come una fondamentale divaricazione tra un indirizzo di derivazione heideggeriano-gadameriana, che è sfociato in esiti nichilistici e decostruzionistici, ove non è più in questione la verità bensì solo il senso, in una fuga di rimandi da

A proposito del nostro tema basterà porre in rilievo come, nell'opera fondamentale *Verità e interpretazione*, il rapporto fra pensiero rivelativo e pensiero espressivo non è da intendersi in termini meramente contrappositivi ed alternativi. Piuttosto il pensiero rivelativo include come suo momento imprescindibile il riferimento al pensiero espressivo e alla sua valenza veritativa. L'ineffabilità dell'essere e della verità non produce quindi l'irrazionalismo e il silenzio scettico o nichilista. L'attenzione al messaggio di Heidegger richiede, per il filosofo torinese, che si vada oltre "l'*impasse* dell'ontologia negativa in cui egli l'ha inopportunamente e sterilmente cacciato":

«La parola è sede inadeguata della verità solo se la si intenda razionalisticamente come esplicitazione totale; ma se se ne misura l'infinita capacità, essa appare piuttosto come la sede più adatta per accogliere la verità e conservarla come inesauribile. Sono ben consapevole dell'importanza che ha avuto nella storia della filosofia il concetto dell'ineffabilità della verità, ma ritengo ch'esso avesse di mira non tanto l'esaltazione del silenzio come unica manifestazione adeguata dell'essere, quanto piuttosto il senso dell'inesauribilità della verità. E infatti, se ho accentuato l'ulteriorità dell'essere e l'inoggettività della verità, l'ho fatto non per asserirne l'ineffabilità, ma per affermarne l'inesauribilità, cioè la capacità di risiedere nella parola senza identificarsi, ma riservandosi sempre di consegnarsi ad ogni formulazione senza esaurirsi, di calarsi nel discorso solo per irradiarne significati sempre nuovi; ben consapevole che l'ineffabilità non sarebbe che il puro e semplice capovolgimento dell'esplicitazione completa, e quindi non ne eviterebbe le difficoltà. Bisogna rendersi conto che l'unico modo di possedere e conservare la verità è proprio quello di accoglierla come infinita: non può esser verità quella che non è colta come inesauribile. La rivelazione della verità resiste sia all'ideale razionalistico dell'esplicitazione totale, perché altrimenti non si tratterebbe più della verità, ch'è inesauribile, sia all'esito irrazionalistico dell'ineffabilità, perché altrimenti non sarebbe più una

senso a senso e da contesto a contesto, senza alcuna origine ontologica e senza alcun termine ontologico di riferimento; ed un indirizzo che, pur incontrandosi con Heidegger, si riallaccia alla fenomenologia husserliana (Ricoeur) o all'eredità romantica schellinghiana (Pareyson), per mantenere all'ermeneutica un saldo riferimento ontologico-veritativo» (G. FERRETTI, «Ermeneutica filosofica ed ermeneutica teologica», in *Filosofia e Teologia* 9 [1995] 6).

rivelazione, cioè un possesso: il pensiero rivelativo non suppone il misticismo dell'ineffabile, ma l'ontologia del-l'inesauribile»<sup>55</sup>.

Solo a queste condizioni è possibile tenere stretto il vincolo indissolubile tra persona e verità e rendere anche filosoficamente operante l'espressione del vangelo di Giovanni, che il filosofo Pareyson non ha alcuna remora di citare direttamente e in greco: ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς<sup>56</sup>.

### 2.1.2. L'immanenza radicale della soggettività

Una direzione verso cui sembra potersi orientare il pensiero, una volta oltrepassato l'orizzonte heideggeriano, nella misura in cui esso resta prigioniero della modernità, è quella del recupero della dimensione dell'immanenza della soggettività. Si tratta di lasciarsi alle spalle i residui kantiani di filosofia trascendentale, che l'analitica esistenziale si era portata dietro e di cui non era riuscita a liberarsi<sup>57</sup>. All'interno di tale prospettiva si situa la riflessione di un filosofo francese, autore anche di alcuni romanzi, alquanto sconosciuto, ma

<sup>55</sup> L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1982<sup>3</sup>, 117-118. Questi brevi cenni all'ermeneutica di Pareyson costituiscono una sorta di digressione rispetto all'orizzonte dell'immanenza in cui si è mosso questo paragrafo: «La dichiarata inoggettivabilità della verità non ne compromette per nulla la trascendenza, perché il personalismo, lungi dall'essere un soggettivismo o un intimismo di origine più o meno idealistica o spiritualistica e di vocazione inevitabilmente narcisistica, rivela compiutamente la sua natura solo se inteso come "personalismo ontologico", secondo il quale la persona è costituita dal rapporto con l'essere, rapporto ch'è essenzialmente ascolto, sia pure attivo e rivelativo, della verità [...]» (*ib.*, 101-102). Quanto al pensiero dell'ultimo Pareyson, non ci sembra opportuno pronunciarsi in questa sede ed avviare una discussione, ci limitiamo a rimandare a X. TILLIETTE, «L'ultima filosofia di Luigi Pareyson», in *Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti*, Messina 1994, 81-96 e a F. TOMATIS, *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Città Nuova, Roma 1995.

<sup>56</sup> L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, cit., 31.

<sup>57</sup> In che senso Heidegger prolunghi la riflessione kantiana lo si può cogliere da un'attenta lettura di M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt 1973 (I ed. 1929); ID., *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen 1962 e ID., *Kants These über das Sein*, Frankfurt 1963. A livello storiografico cf P. COLONNELLO, *Heidegger interprete di Kant*, Marietti, Genova 1981.

decisamente significativo per il nostro itinerario tematico: Michel Henry<sup>58</sup>.

Onde fugare la possibilità di facili fraintendimenti sarà opportuno avvertire il lettore del fatto che questa “filosofia dell’imma-

<sup>58</sup> Data la scarsa frequentazione di questa filosofia, ne diamo una bibliografia di riferimento quasi completa, in modo da offrire materiali per l’ulteriore approfondimento di queste pagine: opere filosofiche di M. HENRY: *L’essence de la manifestation*, Paris 1963, 2vv.; *Philosophie et phénoménologie du corps*. Essai sur l’ontologie biranienne, Paris 1965; *Marx*. I: Une philosophie de la réalité. II: Une philosophie de l’économie, Paris 1976; *Généalogie de la psychanalyse*. Le commencement perdu, Paris 1985; *La barbarie*, Paris 1987; *Voir l’invisible*. Sur Kandinsky, Paris 1988; *Phénoménologie matérielle*, Paris 1990; *C’est moi la vérité*. Pour une philosophie du christianisme, Paris 1996 (trad. it. Queriniana, Brescia 1998). Articoli e saggi di carattere filosofico: «Le bonheur chez Spinoza», in *Revue d’Histoire de la Philosophie* 39-40 (1944) 187-225; 41 (1946) 67-100; «Le concept d’âme a-t-il un sens?», in *Revue Philosophique de Louvain* 64 (1966) 5-33; «Introduction à la pensée de Marx», in *Revue Philosophique de Louvain* 67 (1969) 241-266; «Forces productives et subjectivité, le socialisme selon Marx», in *Diogène* 88 (1974) 95-118; «Le concept d’être comme production», in *Revue Philosophique de Louvain* 73 (1975) 79-107; «Phénoménologie de la conscience, Phénoménologie de la vie», in AA.Vv., *Sens et Existence*. En hommage à Paul Ricoeur, Paris 1975, 138-151; «La métamorphose de Daphné», in *Les Études Philosophiques* 32 (1977) 319-332; «Qu’est que cela que nous appellons la vie?», in *Philosophiques* mai (1978) 133-150; «La rationalité selon Marx», in AA.Vv., *Rationality today*, Ottawa 1979, 116-135; «Théodicée dans la perspective d’une phénoménologie radicale», in *Archivio di filosofia* 56 (1988) 383-393; «Acheminement vers la question de Dieu: preuve de l’être ou éprouve de la vie», in *Archivio di filosofia* 58 (1990) 521-531; «La parole de Dieu: un approche phénoménologique», in *Archivio di filosofia* 60 (1992) 157-163; «Qu’est-ce qu’une Révélation?», in *Archivio di filosofia* 62 (1994) 51-57. Romanzi: *Le jeune officier*, Paris 1954; *L’amour les yeux fermés*, Paris 1976; *Le Fils du Roi*, Paris 1981 (tutti editi da Gallimard). Studi su Michel Henry: J. COLETTE, «L’essence de la manifestation», in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 51 (1967) 39-52; P. D. DOGNIN, «Le “Marx” de Michel Henry», in *Revue Thomiste* 4 (1977) 610-624; A. DOMINGUEZ, *Une phénoménologie de l’intériorité. La philosophie de Michel Henry*. Tesi dottorale difesa nel 1968 presso l’Università Cattolica di Lovanio (non pubblicata); ID., «Michel Henry, un filosofo de la immanencia», in *Pensamiento* 34 (1978) 145-176; G. DUFOUR-KOWALSKA, «Michel Henry lecteur de Maître Eckhart», in *Archives de Philosophie* 36 (1973) 603-624; ID., «Marx ou l’anti-marxisme», in *Contrepoint* 22-23 (1976) 247-249; ID., «Michel Henry au miroir de Marx», in *Critique* 360 (1977) 489-504; ID., «Un concept de la dialectique», in *Revue de Théologie et de Philosophie* 4 (1977) 296-306; ID., «Le Marx de Michel Henry et la question de l’idéologie», in *Archives de Philosophie* 41 (1978) 641-657; ID., *Michel Henry, un philosophe de la vie et de la*

nenza”, o se si preferisce “dell’interiorità”, non si svolge assolutamente nei termini dell’immanentismo materialista, ma al contrario fa propria la concezione opposta dello spiritualismo, che impregna tutta la realtà anche nei suoi aspetti più materiali ed esteriori. Parafrasando e capovolgendo un famoso verso di Peguy, possiamo dire che assistiamo in questo caso alla presa di coscienza del “carnale, che è esso stesso spirituale”<sup>59</sup>, e che quindi trova il suo fondamento ed il suo fine nella realtà intima ed invisibile.

L’invocazione agostiniana: *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*<sup>60</sup>, che attraversa il Medioevo, riproponendosi nell’affermazione bonaventuriana: *Solus enim Deus propter summam simplicitatem et spiritualitatem illabitur animae, ita quod secundum veritatem est in anima et intimior animae quam ipsa sibi*<sup>61</sup> e raggiungendo le più ardite espressioni mistiche di Meister

*praxis*, Paris 1980; J. LACROIX, «Un philosophe du sentiment: Michel Henry», in ID., *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris 1966, 164-170; G. LORIZIO, «La parousia dell’Assoluto nel pensiero di Michel Henry», in ID. (ed.), *Morte e sopravvivenza*. In dialogo con X. Tilliette, AVE, Roma 1995, 73-106; J. L. PETIT, «Autour du “Marx” de Michel Henry, I: Marx et l’ontologie de la praxis», in *Revue de Métaphysique et de Morale* 82 (1977) 365-385; J. RACETTE, «La philosophie du corps de Michel Henry», in *Dialogue* 7 (1968-9) 391-409; J. TEXTIER, «Autour du “Marx” de Michel Henry, II: Marx est-il marxiste?», in *Revue de Métaphysique et de Morale* 82 (1977) 386-409; X. TILLIETTE, «La révélation de l’essence. Notes sur la philosophie de Michel Henry», in AA.VV., *Manifestation et Révélation*, cit., 207-236; ID., «Michel Henry: “L’amour les yeux fermés”», in *Revue des Deux-Mondes*, vol. I (1977) 505-508; ID., «Corpo oggettivo, corpo soggettivo», in AA.VV., *Il corpo, perché?* Saggi sulla struttura corporea della persona, Morcelliana, Brescia 1979, 53-65; ID., «Une nouvelle monadologie: la philosophie de Michel Henry», in *Gregorianum* 61 (1980) 633-651; ID., «Michel Henry: la philosophie de la vie», in *Philosophie* 15 (1987) 3-20; G. VAN RIET, «Une nouvelle ontologie phénoménologique. La philosophie de Michel Henry», in *Revue Philosophique de Louvain* 64 (1966) 436-457.

<sup>59</sup> I versi di Charles Peguy suonano: «Car le surnaturel est lui-même charnel / Et l’arbre de la grace est raciné profond / Et plonge dans le sol et cherche jusqu’au fond / Et l’arbre de la grace est lui-même éternel / Et l’éternité même est dans le temporel / Et l’arbre de la grace est raciné profond / Et plonge dans le sol et touche jusqu’au fond / Et le temps est lui-même un temps intemporel» (C. PEGUY, “Ève”, in ID., *Oeuvres poétiques complètes*, Paris 1957, 1039s).

<sup>60</sup> AGOSTINO, *Le Confessioni* (a cura di C. CARENA), Città Nuova, Roma 1965, III, 6. Cf anche le *Esposizioni sui Salmi*, 74, 9.

<sup>61</sup> BONAVENTURA, *Commentarius in I Librum Sententiarum*, Dist. I, art. III, q. II.

Eckhart<sup>62</sup>, può a buon diritto essere assunta come motto della filosofia di Michel Henry, che non solo nell'opera principale assume come costante riferimento proprio la lezione del mistico tedesco<sup>63</sup>. La trascendenza non viene affatto esclusa in questa prospettiva di pensiero, che ne individua il fondamento ultimo nell'immanenza, sicché è quest'ultima a costituire il *primum* ontologico su cui la trascendenza stessa poggia ed a partire dal quale si svolge. L'immanenza viene dunque a costituirsi come l'essenza e la possibilità ontologica originaria della trascendenza stessa. Quest'ultima risulta incapace di assicurare la propria manifestazione, che deve adempirsi indipendentemente a partire dall'immanenza radicale. Così trascendenza e immanenza, nella prospettiva assunta dal filosofo di Montpellier non si escludono reciprocamente, essendo il primo termine incluso nel secondo, che ne costituisce il fondamento. L'immanenza spirituale consente alla trascendenza di costituirsi come apertura al di là di sé<sup>64</sup>.

Il punto di partenza del pensiero di Michel Henry va situato ben oltre gli esiti heideggeriani della filosofia trascendentalista. Come qualsiasi lettore avvertito potrà facilmente notare, si tratta infatti della tematizzazione del nucleo centrale del pensiero moderno, la soggettività, in un'ottica del tutto diversa da quella assunta dalle filosofie che quest'epoca ha prodotto. In questo senso Henry, in uno dei suoi lavori più recenti, parla di "cominciamento perduto"<sup>65</sup> della modernità, ma già le prime righe de *L'essence*

<sup>62</sup> «Il mio corpo è nella mia anima più che la mia anima non sia nel mio corpo. Il corpo e la mia anima sono in Dio più che non siano in se stessi; e questa è la giustizia: la causa di tutte le cose nella verità. Come dice sant'Agostino: Dio è più vicino all'anima che non essa a se stessa. La vicinanza di Dio e dell'anima non conosce distinzione alcuna, veramente. La stessa conoscenza, nella quale Dio conosce interiormente se stesso, è la conoscenza di ogni spirito distaccato, e non un'altra» [MAESTRO ECKHART, «In diebus suis placuit Deo et inventus est iustus», in ID., *Trattati e Prediche*, a cura di G. FAGGIN, Adelphi, Milano 1982, 231].

<sup>63</sup> Sul rapporto tra Eckhart e Michel Henry cf G. DUFOR-KOWALSKA, «Michel Henry lecteur de Maître Eckhart», *cit.*

<sup>64</sup> Al rapporto trascendenza-immanenza è dedicata la seconda sezione de *L'essence de la manifestation* (che indicheremo con la sigla EM, seguita dal numero della/e pagina/e) EM, 165-347, cf in particolare pp. 307-314. La traduzione dei testi di M. Henry citati è mia, salvo diversa indicazione.

<sup>65</sup> È lo stesso sottotitolo della *Genealogia della Psicanalisi* a contenere questa formula.

*de la manifestation*, riproponendo un'osservazione heideggeriana<sup>66</sup>, rimandano al *cogito* come all'imprescindibile riferimento costante di tutto il cammino da percorrere.

La questione fondamentale è quella dell'apparire, ovvero della manifestazione dell'essere, per cui il filosofo di Montpellier non teme di affermare il primato della fenomenologia sull'ontologia. Egli infatti si domanda: "come, infatti, una qualunque cosa potrebbe essere per noi e cosa potremmo sapere noi a suo riguardo se essa non apparisse, se l'apparire non avesse già stabilito il suo regno? La validità del principio della fenomenologia è dunque completa: "tanto apparire, altrettanto essere"<sup>67</sup>. Risulta quindi del tutto legittima in questa prospettiva "parusiaca" la tesi fondamentale che Henry sostiene nella sua opera prima e più importante: l'essere deve potersi manifestare<sup>68</sup>.

Per il filosofo francese l'evento originario (*Ur-faktum*) consiste, quindi, nella manifestazione e nel suo darsi come "vita", il fondamento di ogni possibile "fenomeno" sta dunque nella "rivelazione patetica e inestatica" della vita<sup>69</sup>. Ma, nonostante le notevoli distanze, l'appello della fenomenologia del XX secolo ad andare alle cose stesse (*zu den Sachen selbst!*) viene assunto decisamente e radicalmente dal filosofo di Montpellier. E qui la "cosa stessa" è appunto la vita, che si manifesta nella sua nudità e nella sua immediatezza. Dal punto di vista della "manifestazione" come

<sup>66</sup> Henry riporta prima in tedesco, quindi in francese un'espressione di *Essere e tempo*, dove Heidegger afferma che Cartesio lascia indeterminato il modo di essere della *res cogitans*, il senso stesso dell'essere del *sum*. Il filosofo di Montpellier ritiene al contrario di doversi concentrare sull'essere dell'*ego*: *je, moi*, che costituirà il tema della sua ricerca (cf M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, cit., 1).

<sup>67</sup> M. HENRY, *Généalogie de la Psychanalyse*, cit.; di questo lavoro esiste una traduzione italiana: M. HENRY, *Genealogia della psicoanalisi*. Il cominciamento perduto (a cura di V. ZINI), Ponte alle Grazie, Firenze 1990, 11, con un'interessante prefazione dell'autore (pp. 7-13).

<sup>68</sup> «L'être doit pouvoir se montrer. La méthode de l'ontologie est phénoménologique [...]. Que le fondement soit, en fait, de part en part "phénomène", qu'il soit la vérité, et cela en un sens ultime et originaire, c'est ce qui ne pourra être compris que lorsqu'une élucidation radicale du concept de phénomène aura guidé la problématique jusqu'à l'idée d'une révélation qui ne doit rien à l'œuvre de la transcendance» (M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, cit., 50-51).

<sup>69</sup> M. HENRY, *Généalogie de la Psychanalyse*, cit.

parousia dell'Assoluto, il compito della fenomenologia radicale o materiale viene a coincidere con quello della teologia. Henry descrive tale coincidenza in un breve passaggio della relazione sull'argomento ontologico, tenuta in un simposio romano. In rapporto alla realtà propria di Dio noi non sappiamo nulla se non nella misura in cui Egli stesso si rivela. Nel tentativo di risposta alla domanda: come Dio si manifesta a noi? vengono quindi a coincidere la questione fondamentale della fenomenologia e quella della teologia, per cui, nella prospettiva di Henry, la teologia non è possibile se non in quanto in rapporto alla rivelazione ossia se non in quanto "fenomenologica". Non si tratta pertanto di stabilire il *che cosa* si dona, si manifesta o si rivela, bensì il *come* Dio nella teologia, le cose, o la "cosa" fondamentale, che è la vita, nella fenomenologia si rivela e si dona<sup>70</sup>.

L'attenzione precipua alla tematica della manifestazione non deve tuttavia indurre a ritenere la strutturale visibilità dell'essere, al contrario ciò che si manifesta è in primo luogo, ossia fondamentalmente, l'"invisibile", in quanto il contenuto stesso della rivelazione è la vita, la quale nella sua invisibilità è tutt'altro che un nulla fenomenologico:

«Ora, - scrive Michel Henry - non è certamente l'orizzonte di visibilità in cui consiste il mondo, e neppure tutto ciò che in esso si dà nella forma di fenomeno esterno o di oggetto. *Ciò che si rivela a noi prima di tutto è la nostra propria vita, e ciò avviene appunto fuori e indipendentemente da questo orizzonte di luce.* La vita prova se stessa immediatamente, senza distanza, senza che si scavi al suo interno nessuno scarto che la separerebbe da sé, senza che nessuno sguardo possa mai penetrare in lei per scoprirla in un qualunque Di-

<sup>70</sup> «D'accès à Dieu, de relation à sa réalité propre, nous ne pouvons avoir que pour autant qu'il se montre à nous, dans sa révélation et par elle. Comment donc Dieu se révèle-t-il à nous? C'est ici que la question de la théologie rejoint la question fondamentale de la phénoménologie et s'identifie à elle, en sorte que la théologie n'est possible que comme phénoménologique. La question de la phénoménologie: comment les choses se donnent-elles, se manifestent-elles, de telle façon que ce n'est jamais ce qui se montre, se donne ou se manifeste, mais seulement le comment de la donation qui constitue le thème propre de la phénoménologie et ainsi de la théologie elle-même» (M. HENRY, «Acheminement vers la question de Dieu: preuve de l'être ou éprouve de la vie», *cit.* 525).

fuori, nella forma di “di fronte” o di oggetto. La vita è in sé estranea al mondo, acosmica - e, se il mondo designa un orizzonte statico di visibilità, essa è invisibile. Nessuno ha mai visto la vita né la vedrà mai. Chi mai ha visto la propria pena, la propria angoscia, il proprio amore? Chi mai ha visto Dio?»<sup>71</sup>.

Muovendosi in questa direzione Michel Henry ritiene che si debba reinventare e quindi riscrivere una filosofia del linguaggio in generale, riscattando la parola da ogni residuo di visibilità, quindi da ogni permanenza ellenica ed occidentale, nel senso suddetto. Pertanto ogni Parola si costituisce come parola della vita, la quale manifesta la stessa vita nell'autorivelazione patetica della soggettività assoluta che è il Dire. La Verità e la Via non possono quindi che condurre alla Vita. La struttura cristologico-giovannea, che P. Tilliette ha intravisto in filigrana nelle prime opere del filosofo di Montpellier<sup>72</sup>, viene da lui stesso esplicitata nel capitolo centrale della sua *Phénoménologie matérielle*, dedicato al metodo fenomenologico:

«Ogni Parola è la parola della vita. Ciò che si mostra in questa Parola, ciò che si rende manifesto, è la stessa vita, è l'autorivelazione patetica della soggettività assoluta che è il Dire. Ciò che essa dice, è essa stessa, è la determinazione patetica di cui ogni forma della vita è l'autorivelazione. Ciò di cui parla, è di essa stessa, di questa determinazione che è essa stessa. Essa non dice quello che dice a partire da altra cosa di cui parla, essa parla a partire da se stessa. Ecco dunque cosa significa Parola della Vita: far vedere mostrando in ciò che dice ciò di cui parla. “Far vedere”: rivelare, nell'auto-rivelazione patetica della vita, nella modalità in cui tutte le cose si presentano in noi, prima di ogni vedere concepibile, fuori di ogni mondo possibile. “In quello che essa dice”: nella sua carne sofferente. “Ciò di cui essa parla”: questa propria carne. Così della sofferenza, del dolore, “chiaro” a se stessa in quanto “oscuro”, ossia rivelato a lei stessa nella sua affettività e tramite essa, in quanto dolore. *Il linguaggio è il linguaggio della vita reale.*  
[...] L'essenza originaria della Verità è la Vita e il logos non è altro che vita. Il Verbo che viene in questo mondo non è il logo greco, la

<sup>71</sup> M. HENRY, *Genealogia della psicoanalisi*, cit., 9.

<sup>72</sup> Cf X. TILLIETTE, «Une nouvelle monadologie: la philosophie de Michel Henry», cit.

*venuta nel mondo essa stessa in quanto tale.* Ciò che viene nel mondo piuttosto si sottrae, è la vita nascosta.

[...] Questa vittoria contro se stessa nell'implosione invincibile del suo pathos che vita è l'Archi-rivelazione e, in questo modo, la Via che conduce fino ad essa - La Verità e la Via indissolubilmente congiunte»<sup>73</sup>.

Alla luce di queste acquisizioni, Henry ripensa il metodo fenomenologico liberandolo dalla comprensione greca del *logos*, fondata sulla verità della percezione, che attraverso il Medioevo giunge alla modernità ed alla fenomenologia contemporanea. L'identità ultima del *logos* e del fenomeno non potrà infatti essere pensata in termini formali, perciò solo quella che il Nostro definisce una "fenomenologia materiale" potrà riconoscere nella materialità fenomenologica della pura fenomenalità, nella modalità del suo effettuarsi fenomenologico, la maniera in cui essa manifesta: la natura stessa del suo Dire e così l'essenza dello stesso *logos*. Sarà dunque la Parola della Vita, che pronunciando l'Invisibile lo rivelerà nella stessa essenza della Vita. Il compito della fenomenologia così intesa coinciderà allora con il recupero del "cominciamento perduto" della modernità. Per questo la manifestazione dell'essere, lungi dal potersi conseguire al termine del cammino fenomenologico, ne costituisce al contrario la condizione di possibilità: tale manifestazione non è al termine e come conseguenza di un metodo, ma si realizza nel già della sua condizione primaria ed in quanto si realizza rende possibile un metodo<sup>74</sup>. Se la rivelazione originaria coincide col suo stesso contenuto. Il *come* di questa rivelazione dovrà necessariamente costituirsi come un essere reale, ossia un essere concreto, in cui la Parousia coincide con l'Origine, giacché l'essere si manifesta intrattenendosi nel *pathos* della propria Parousia originaria, con la quale fondamentalmente si identifica.

La lezione di maestro Eckhart accompagna la fatica speculativa di Henry fino al suo più recente studio sull'argomento anselmiano. Poiché nessuno mai ha visto Dio, Egli non risiede nella luce di un orizzonte, o quantomeno non si può manifestare a partire da essa. Bisogna perciò interrogare la vita stessa: "l'épreuve de la vie"

<sup>73</sup> M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, cit., 131-133.

<sup>74</sup> Cf EM, 166.

(= l'esperienza della vita) per impostare correttamente il cammino che conduce a Lui. Filo conduttore di tutto l'itinerario saranno allora le parole di Eckhart: "L'essenza della vita è Dio" e, viceversa: "l'essenza di Dio è la mia vita". Considerare l'operazione della vita divina nell'anima porta a concludere, sempre col maestro tedesco, che essa stessa è il Regno di Dio: "il Fondo di Dio e il Fondo dell'anima non sono che uno stesso e medesimo Fondo"<sup>75</sup>. Non si tratta tuttavia, nella prospettiva de *L'essence de la manifestation* di un fondo (*Grund*) oscuro e indeterminato, ma del Verbo preesistente ed operante nella rivelazione dell'essenza:

«Ciò che è all'inizio non è affatto la modestia di un *Grund* oscuro, è il Verbo. La realtà dell'assoluto è presupposta come la condizione di ogni realtà possibile in generale, come la condizione di una storia. Ma la realtà dell'assoluto è la sua assolutezza, la sua presenza originaria a se stesso nella Parusia. La presenza dell'assoluto a se stesso, il congiungimento della sua essenza nella sua unità con sé stessa, tale è la natura forte dell'origine stessa. *La Parusia si produce all'origine perché costituisce l'essenza di quella [origine]*»<sup>76</sup>.

Nel tentativo di offrire un approccio fenomenologico alla Parola di Dio, Henry giunge ad affermare che la Vita è la parola di Dio, a condizione che il termine parola non venga intesa nel senso del linguaggio mondano. La Vita è il Verbo originario, è l'Archi-Rivelazione in quanto autorivelazione, autoaffezione di Dio. La Parola della vita dona la vita in quanto il suo Logos è la vita, ossia l'autodonazione, la gioia di sé. Fuori dal mondo e dalla storia si realizza l'Archi-Rivelazione della vita nel pathos della sua autoaffezione. Qui solamente regna la parola, il cui dire è un fare, la parola di Dio, che fa di noi dei viventi<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> Cf per questa esposizione M. HENRY, «Acheminement vers la question de Dieu: preuve de l'être ou éprouve de la vie», *cit.*, 526-527.

<sup>76</sup> EM, 203-204.

<sup>77</sup> «Non è la parola delle Scritture che ci dà ad intendere la Parola della Vita. Ma è quella, in noi generata in ogni istante, che ci rende Figli, che rivela, nella sua propria verità, la verità cui fa riferimento la parola delle Scritture. Colui che ascolta questa parola sa che essa dice il vero, per il fatto che autoascolta in sé la Parola che lo costituisce nella vita» (M. HENRY, «La parole de Dieu: un approche phénoménologique», *cit.*, 163).

Il Cristianesimo inteso nella sua originalità come religione della vita resta al riparo dalle varie forme di critica della religione che la modernità ha prodotto e che, in quanto hanno assunto come obiettivo la trascendenza in fondo hanno contribuito al rifiuto di un Dio esterno alla vita e quindi nemico di essa<sup>78</sup>. La fede si definisce come esperienza interna della vita e sua essenza e l'opposizione tradizionale tra fede e sapere esprime - a detta del filosofo di Montpellier - filosoficamente «l'eterogeneità ontologico strutturale dell'essere e della conoscenza»<sup>79</sup>. Ad ogni forma intellettualistica di sapere, ad ogni razionalismo arrogante, in ultima analisi ad ogni pensiero si rivolge «la domanda che è quella dell'essenza stessa, la sua parola più essenziale: "Perché cercate tra i morti colui che è il vivente?"»<sup>80</sup>.

Il Cristo è una persona che si rivela come persona, un'immanenza assoluta che mi si presenta (non nell'orizzonte della trascendenza): l'impossibilità di conoscere il Padre esteriormente rispetto a Lui si spiega a partire dal carattere storico della sua esistenza e della struttura offertale da un tale carattere. Per questo Gesù non propone una conoscenza, ma in primo luogo la trasmissione della sua stessa vita. L'unico invito che Gesù ha potuto rivolgere ai suoi discepoli - è Fichte che parla attraverso Michel Henry - era di diventare simili a Lui<sup>81</sup>, partecipare della sua stessa

<sup>78</sup> Cf EM, 509.

<sup>79</sup> EM, 510.

<sup>80</sup> EM, 508-509. Il giovane Hegel, Kierkegaard e Kafka offrono validi sostegni alle tesi che il Nostro esprime in queste pagine vibranti ed insieme austere: «"Credere, dice Kafka, significa: liberare in sé l'indistruttibile, o più esattamente liberarsi, o più esattamente: essere indistruttibile, o più esattamente essere". L'identità ontologica dell'essere e del credere (*Glauben ist Sein*) è il tema costante di ogni pensiero religioso autentico che la vive e l'esprime così bene come l'eterogeneità correlativa dell'essere e della conoscenza. [...] "Dio, diceva il giovane Hegel, non può essere oggetto di studio o d'insegnamento, poiché egli è la vita e non può essere compreso che tramite la vita". L'impossibilità del progetto di una presa conoscitiva dell'assoluto appella all'esistenza e rende legittima la determinazione di scartare un tale progetto, offrendo il significato metafisico e religioso allo stato di ignoranza. "L'ignoranza di Socrate, ha dovuto dire Kierkegaard, è tale non per caso, era una sorta di fede e di culto di Dio"» (EM, 510-511).

<sup>81</sup> Cf EM, 514. Henry si avvale dell'*Iniziazione alla vita beata* di Fichte, da cui trae la distinzione tra elemento "storico" e elemento "metafisico" utile alla elucidazione dell'originalità del fatto cristiano, l'evento fondatore (= *l'être-fon-*

vita. Il Regno di Dio che il Cristo incarna ed annuncia ripropone la contrapposizione del visibile e dell'invisibile e la risolve a favore dell'invisibilità della vita, che non consiste solo nell'opposizione negativa al visibile, ma è il suo stesso darsi, comunicarsi, rivelarsi<sup>82</sup>.

Il filosofo di Montpellier, mentre denuncia la messa in parentesi del sentimento dell'esperienza da parte della filosofia contemporanea, che tende a privilegiare la purezza impersonale e vuota dell'analisi trascendentale, rivendica con forza la costante presenza e la priorità dell'affettività<sup>83</sup> rispetto ad ogni altra forma di conoscenza. L'amore spirituale, che viene così facilmente ignorato anche da parte del moralismo formalistico di origine kantiana, fonda l'essenza stessa della moralità, che non consiste nel puro e formale rispetto di una legge. Il Cristianesimo non è soltanto una morale (come riferimento ad una legge), ma comporta e richiede la determinazione dell'esistenza come affettività, proponendo la legge dell'amore<sup>84</sup>.

*dé-en-Dieu de Jesus, son essence divine*) che non si lascia includere in alcuna conoscenza di tipo metafisico, non ammettendo al di là di sé la trascendenza di un orizzonte di comprensione a partire dal quale sarebbe spiegabile. Qui non si tratta di una qualche episodica deficienza della conoscenza, ma della natura stessa del fatto cristiano. Il carattere storico dell'evento Cristo per Henry non significa nient'altro che la definizione della sua essenza come immanenza: «Ecco perché, come nota Fichte, Gesù “non spiega assolutamente niente del mondo per mezzo del suo principio religioso, e non deduce nulla da un tale principio”, perché in quel che concerne il suo essere proprio, egli scarta la possibilità stessa di una conoscenza speculativa. Solo conta ai suoi occhi la sua esistenza storica, l'esperienza interiore di Dio, cioè Dio stesso come costitutivo di questa esistenza e, di conseguenza, del suo essere» (EM, 513).

<sup>82</sup> Cf EM, 514. EM, 565.

<sup>83</sup> Cf EM, 578ss.

<sup>84</sup> «Con la sostituzione dell'amore con il rispetto, e precisamente grazie ad essa, Kant si è creduto in sintonia con il cristianesimo, Ma il cristianesimo riposa giustamente sulla sostituzione inversa, su quella dell'amore alla legge, ed è per questo che il suo pensiero supremo e il non-pensiero, l'unità con la vita assoluta, piuttosto l'unità di quello, che il Cristo chiama Dio e che effettivamente è Dio stesso» (EM, 666).

## 2.2. *L'alterità come orizzonte della trascendenza*

L'altra direzione, che il pensiero post-heideggeriano imbocca e verso cui sembra orientarsi, è quella della tematizzazione della trascendenza. Se l'approfondimento e l'oltrepassamento della problematica del *Dasein* ha potuto asscurare una percezione dell'immanenza radicale e fondante, lo sviluppo della riflessione sul *Sein* ed oltre il *Sein* stesso può manifestare l'apertura non tanto alla trascendenza assoluta, quanto della trascendenza assoluta verso l'uomo e il mondo. Qualora infatti si rimanesse nell'ambito di un'apertura che nasce dalla soggettività dell'io, saremmo ancora prigionieri dell'orizzonte trascendentale e moderno, l'esigenza sembra invece quella di un "pensare altrimenti", espressione di un "essere altrimenti".

### 2.2.1. Figure del pensiero neo-ebraico

L'attenzione che, a partire dalla fine degli anni '70, l'areopago filosofico soprattutto francese ed italiano riserva al pensiero di Emmanuel Levinas non sembra essersi attenuata neppure negli anni '90<sup>85</sup>, anzi ha portato con sé un rinnovato interesse verso esponenti della filosofia di ispirazione ebraica, che in un certo senso si possono considerare precursori ed ispiratori del filosofo di Kaunas, pensiamo in particolare ad Hermann Cohen e a Franz Rosenzweig. Questa prospettiva speculativa risulta specularmente contrapposta rispetto a quella appena accennata nelle pagine precedenti, anche se non sono mancati interessanti momenti di contatto fra il pensare heideggeriano e quello di esponenti di rilievo del "nuovo pensiero"<sup>86</sup>. Infatti, oltre che all'immanentismo

<sup>85</sup> Cf in tal senso J. DERRIDA, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998.

<sup>86</sup> Pensiamo in particolare ai colloqui di Davos, a proposito dei quali Otto Pöggeler così si è espresso: «Le discussioni degli anni venti e trenta non sono per noi un mero retaggio del passato: si iscrivono piuttosto in un futuro di cui ancora dobbiamo appropriarci [l'Appendice alla terza ed. del libro, da cui è tratto questo brano è del 1990]. Nel 1929, in una delle sue ultime dichiarazioni, il cui titolo suona *Vertauschte Fronten* [Scambio di fronti], Franz Rosenzweig

materialista, la filosofia di Michel Henry si contrappone (senza tuttavia assumerne esplicitamente come interlocutori gli esponenti) all'affermazione della trascendenza radicale, di cui è portatore il pensiero d'ispirazione ebraica, così come si trova espresso nell'opera di E. Levinas. Sicché se la più importante opera del pensatore di Kaunas può legittimamente sottotitolarsi "Saggio sull'esteriorità", nel caso del filosofo di Montpellier dobbiamo parlare di pensiero dell'interiorità. Un breve, ma interessante, saggio di Jacques Colette<sup>87</sup> propone una serie di considerazioni molto pertinenti riguardo ad un possibile confronto tra i due filosofi, a partire dalla comune contrapposizione nei confronti del pensiero heideggeriano nella sua ripresa della prospettiva trascendentalista, che in un certo senso lo accomuna ad alcuni esiti della filosofia kantiana. Con Henry ci siamo mossi "al di qua dell'essenza", nei meandri della soggettività e nei suoi più reconditi abissi, Levinas al contrario ci invita a lasciarci denucleare radicalmente nell'"al di là dell'essenza", in un "essere altrimenti" che richiede quindi un'estraneazione del pensiero rispetto al soggetto ed alle sue istanze. Là la rivelazione - che possiamo declinare anche nel termine *parousia* - si verificava nel già dell'interiorità stessa che sperimenta la solitudine dell'essenza, qui sarà possibile solo come proveniente dall'esterno della trascendenza assoluta. In entrambi i casi, e nonostante la fondamentale opposizione dei due sentieri, l'au-

prese posizione circa il dissidio che aveva visto opposti Cassirer e Heidegger durante i colloqui di Davos. Egli vedeva nell'impostazione di Heidegger, incentrata sulla finitezza, l'adeguato proseguimento di quell'abbandono dei moduli di pensiero neokantiani che, secondo Rosenzweig, già era riuscito a Cohen nella sua opera della vecchiaia dal titolo *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Sarebbe - secondo Rosenzweig - in effetti proprio Heidegger a proseguire l'opera di Kant e di Cohen, meno invece Cassirer, e certo non l'ortodossia neokantiana. Emmanuel Levinas fu (anche lui nella critica a Cassirer) un appassionato partecipante alle discussioni di Davos. Frattanto egli aveva presentato nel 1946-47, nei suoi corsi parigini dal titolo *L'essere e l'altro*, un progetto sistematicamente alternativo a *Essere e tempo*» (O. PÖGgeler, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, cit., 431). Sul rapporto Heidegger-Rosenzweig-Levinas basterà in questa sede segnalare: B. CASPER, «Zeit und Heil. Überlegungen zu Martin Heidegger und einigen gegenwärtigen jüdischen Denkern», in *Archivio di filosofia* 53 (1985) 173-195; K. LÖWITZ, «M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu *Sein und Zeit*», in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 12 (1958) 161-188 [trad. it. in *Aut Aut* 222 (1987) 76-102].

tentico rivelarsi dell'Essere (*parousia*) non è assolutamente pensato come il risultato di un procedimento razionale o di un progredire storico, bensì sempre ed imprescindibilmente come manifestazione dell'Assoluto<sup>88</sup>.

Seguiremo, nella nostra esposizione, il percorso inverso rispetto a quello della recente storiografia sulla dimensione neoebraica del pensiero postmoderno, che ha seguito un cammino a ritroso, procedendo da Levinas, attraverso Rosenzweig, fino a Cohen. Qui cercheremo invece di offrire delle indicazioni relative al nostro tema situando gli autori in ordine cronologico e comunque lasciando a Franz Rosenzweig un ruolo centrale rispetto agli altri due pensatori. Né con questo intendiamo ignorare la complessità che caratterizza anche tale ambito speculativo: essa dipende spesso dalle fonti dell'ebraismo che le diverse "filosofie" privilegiano. Se, ad esempio, l'eterologia etica di Emmanuel Levinas ama ispirarsi alla *Torà* e al *Talmud*, la *Kabbala* e la mistica costituiscono lo sfondo e in un certo senso il grembo di prospettive come quella di Scholem, di Buber e di Rosenzweig.

Con la sua opera postuma, che è anche il suo canto del cigno<sup>89</sup>, Hermann Cohen viene a situarsi come al crocevia tra la modernità, che per lui porta la connotazione dell'idealismo criti-

<sup>87</sup> Cf J. COLETTE, «L'essence de la manifestation», *cit.*

<sup>88</sup> «La réalité de l'absolu est présupposée comme la condition de toute réalité possible en général, comme la condition d'une histoire. Mais la réalité de l'absolu est son absolutité, sa présence originaire à soi-même dans la Parousie. La présence de l'absolu à lui-même, telle est la forte nature de l'origine elle-même. *La Parousie se produit à l'origine parce qu'elle constitue l'essence de celle-ci*. Parce qu'elle constitue l'essence de l'origine, la Parousie ne résulte d'aucun progrès, elle en est la présupposition. Dans la Parousie réside la réalité de l'absolu. Parce qu'il trouve sa réalité dans la Parousie, l'absolu la trouve dans l'origine. Le destin de l'absolu ne se joue pas dans l'histoire» (EM, 203-204).

<sup>89</sup> Ci riferiamo evidentemente a H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Frankfurt 1929<sup>2</sup> (ed. it. a cura di A. POMA, trad. e note di P. FIORATO, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994): si tratta della prima versione italiana condotta su una ristampa anastatica della seconda edizione tedesca del 1929, il cui curatore Bruno Strauss aveva potuto utilizzare le annotazioni di Franz Rosenzweig sul manoscritto consegnatogli dal Cohen prima della sua morte. Citeremo il libro nelle note con la sigla RV, seguita dal numero della/e pagina/e. Abbiamo più a lungo parlato di quest'opera fondamentale in «Ragione e rivelazione tra ebraismo e modernità», in *Rassegna di Teologia* 36 (1995) 97-105.

co, e l'appartenenza al popolo della *Torà*, alla cui scuola si apre, pur non raggiungendolo, al "nuovo pensiero". Il capitolo quarto del volume, dedicato alla rivelazione, risulta come l'esito dei tre precedenti capitoli (sull'unicità di Dio, il culto delle immagini e la creazione) e il punto di partenza dei successivi (tra i quali segnaliamo: la creazione dell'uomo nella ragione, lo spirito santo, la scoperta dell'uomo come simile, l'amore religioso, l'individuo come io, la riconciliazione, il giorno della riconciliazione, l'idea del messia, immortalità e resurrezione, la legge, la preghiera, la fedeltà, la pace). Cuore di questa riflessione una frase abissale nella sua sintenticità, sottolineata nel testo e tale da produrre una sorta di vertigine intellettuale: «*La rivelazione è la creazione della ragione*»<sup>90</sup>. L'intuizione di Cohen si inserisce nell'ambito del ben noto concetto di *correlazione*, per cui Dio non si può rivelare in qualche cosa, per esempio nel cosmo, bensì a qualcuno e, aggiunge il filosofo, «il termine corrispondente di questo rapporto può essere soltanto l'uomo»<sup>91</sup>.

La ragione - per l'ultimo Cohen - è dunque una ragione creata e tale suo fondamento fa sì che essa sia immediatamente correlata al nulla originario ed originante. Ovviamente non si tratta dell'assunzione di una posizione di tipo nichilistico, bensì del richiamo al *nihil* da cui ogni cosa trae origine per la parola creatrice di Dio, sebbene non possiamo non rilevare come - a nostro avviso - tale riferimento al nulla, che caratterizza la posizione di Cohen, ma ancor più quella di Rosenzweig, costituisca uno dei motivi che possono valere a spiegare l'interesse recente verso il pensiero di ispirazione ebraica da parte della cultura e della filosofia laica.

<sup>90</sup> RV, 147.

<sup>91</sup> RV, 145. Non si tratta - come giustamente annota Pierfrancesco Fiorato - di una nozione nuova nella filosofia della religione coheniana, bensì di un principio già operante nella *Logik der reinen Erkenntnis*, che costituisce il primo volume del sistema di filosofia. Il principio è così espresso: «La corrispondenza tra Dio e uomo si dimostra già qui come una *correlazione*. L'unicità di Dio è condizione del suo rapporto con la ragione dell'uomo. E la ragione dell'uomo, in quanto creazione di Dio, è condizione del suo rapporto razionale con Dio; la ragione, dunque, è anche condizione dell'attuazione di tale rapporto razionale nella rivelazione, che insieme alla creazione fonda la correlazione di uomo e Dio» (RV, 160 e n. 45).

Il riferimento alla *Torà* consente, nell'orizzonte speculativo coheniano, il passaggio dalla ragione creata alla ragione redenta. Ma lo stesso concetto di rivelazione - secondo la *Religion der Vernunft* - non risulta in ultima analisi originario nella tradizione ebraica. Esso infatti rimanda al "dono della *Torà*", che non cela in sé - come si esprime Cohen - alcun mistero:

«Non si parla qui di mistero né di disvelamento (*revelatio*) alcuno. Dio dà la *Torà* così come egli dà tutto, la vita e il pane come pure la morte. La rivelazione è la testimonianza della ragione, che non è sensibilità animale, bensì viene da Dio, collega con Dio»<sup>92</sup>.

Il filosofo esplicita la dimensione etica fondamentale della redenzione a partire dalla stessa rivelazione e, in particolare, da un luogo paradigmatico del libro dell'*Esodo*, quello famoso in cui si parla dei *posteriora Dei* (*Es* 33, 20-23) che viene interpretato alla stregua di tale impostazione, per cui "ciò che segue" o "le spalle" di Dio viene identificato con il bene, ossia con l'attuazione delle esigenze della *Torà*, «conseguenza ed effetto dell'essenza divina»<sup>93</sup>. Il rapporto tra ragione e storia in questa prospettiva viene pensato in modo che il primo termine, in quanto situato in una dimensione meta-storica risulta fondante il secondo:

«Ciò che è eterno, ciò che si sottrae ad ogni esperienza sensibile e dunque ad ogni esperienza storica, è il fondamento e la garanzia della dimensione più intima della storia nazionale. Esso viene prima poiché sta a fondamento. Esso deve venire prima poiché deve essere posto a fondamento. La ragione non inizia con la storia, bensì la storia deve iniziare con la ragione. L'inizio infatti deve essere più che un inizio temporale, esso deve significare un'origine eterna»<sup>94</sup>.

<sup>92</sup> RV, 162. Un abisso di distanza separa questa concezione della rivelazione da quella contenuta nel capolavoro di Rosenzweig, tanto più che Cohen tende ad escludere ogni "anomalia miracolosa" dal concetto di rivelazione filosoficamente inteso.

<sup>93</sup> RV, 158.

<sup>94</sup> RV, 163.

Franz Rosenzweig, discepolo dell'ultima ora di Cohen, ha consegnato in un'opera magica il suo pensiero<sup>95</sup>, che non manca di esercitare un potente fascino sulla filosofia più recente. Possiamo indicare tre momenti o tre tappe del suo itinerario speculativo intorno al nostro tema, il primo dei quali consiste in una appassionata rivendicazione della trascendenza della rivelazione, in uno scritto che non piacque affatto a Martin Buber, che porta il titolo oltremodo significativo di *Atheistische Theologie*<sup>96</sup>. Qui il riferimento fondamentale alla rivelazione viene ritenuto capace da un lato di indicare la via di oltrepassamento di ogni idealismo, dall'altro di spezzare l'unità totalizzante, divorante e srealizzante la molteplicità delle esistenze finite. Rosenzweig individua una fondamentale affinità fra la teologia atea delle tradizioni nazionali ebraiche e la teologia protestante liberale. Come in ambito cristiano - in quella che qui viene denominata *Leben-Jesu-Theologie* - si tende a raggirare l'opposizione radicale tra rivelazione divina e dimensione umana, similmente la teologia liberale ebraica riduce la fede biblica alle strutture intrastoriche del popolo ebraico.

<sup>95</sup> Il capolavoro è naturalmente *La stella della redenzione*. Per la bibliografia di questo autore cf «Bibliographie der Werke Franz Rosenzweigs» in GS (= F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, L'Aia 1976-1984), IV/2, 309-324. Su Rosenzweig cf S. MOSES, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig* (pref. de E. LEVINAS) Paris 1982; H.-J. GÖRTZ, *Tod und Erfahrung. Rosenzweigs erfahrende Philosophie und Hegels Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*, Düsseldorf 1984; A. ZAK, *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs*, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1987; P. RICCI SINDONI, *Prigioniero di Dio. Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Studium, Roma 1989; sul nostro argomento cf anche il recente saggio di B. CASPER, «Offenbarung in Franz Rosenzweigs "erfahrendem Denken"», in *Archivio di filosofia* 62 (1994) 453-465.

<sup>96</sup> In italiano col titolo «Teologia atea», in F. ROSENZWEIG, *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929* (a cura di G. BONOLA), Città Nuova, Roma 1991, 230-240. Redatto nel 1914, su invito dello stesso Buber per *Vom Judentum*, venne rifiutato dato che il bersaglio polemico contro cui Rosenzweig si scaglia era proprio il Buber delle *Reden über das Judentum* [i primi tre discorsi furono composti tra il 1909 e il 1911 per il circolo praghese *Bar Kochba* e, riuniti ad altri quattro, vennero pubblicati nel 1923 (cf trad. it. *Sette discorsi sull'ebraismo*, Cittadella, Assisi-Roma 1976)]. Sul concetto di rivelazione nell'ebraismo cf G. SCHOLEM, «Rivelazione e tradizione come categorie religiose dell'ebraismo», in ID., *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, Genova 1986, 75-104.

La tensione tra la rivelazione e il suo destinatario (l'uomo) è, per il pensatore ebreo-tedesco, fondata da Dio stesso ed introduce differenza ed opposizione nella stessa esistenza umana. Ciò significa che la rivelazione non si può descrivere esaurientemente con categorie dedotte dall'immanenza intrastorica: si tratta di iniziali intuizioni suscettibili di ulteriori approfondimenti in un'esposizione più esauriente ed articolata.

La famosa lettera ad Rudolf Ehrenberg del 1917, denominata *Urzelle*, contiene un riferimento prezioso su quello che sarà il centro gravitazionale o il punto di Archimede, intorno a cui orbita<sup>97</sup> la stella: *Offenbarung ist Orientierung*:

«Rivelazione è orientamento. Dopo la rivelazione nella natura c'è un "alto" e un "basso", reale, non più relativizzabile: "cielo" e "terra" [...] e nel tempo c'è un "prima" e un "dopo", reale, stabile. Quindi nello spazio naturale e nel tempo naturale il centro è sempre il punto in cui io in quel momento *sono* (ἄνθρωπος μέτρον πάντων); nello spazio-tempo-mondo rivelato il centro è invece un punto fisso inamovibilmente, un punto che non sposta se io stesso mi trasformo o mi allontano: la terra è il centro del mondo e la storia universale si estende prima e dopo Cristo (θεὸς καὶ λόγος αὐτοῦ μέτρον πάντων)»<sup>98</sup>.

Una tesi meramente formale, che finirà col non soddisfare Rosenzweig, per cui dovremo attendere le pagine della *Stella* per

<sup>97</sup> Il titolo della sezione seconda della *Stella della redenzione* è appunto: "Il percorso (*Die Bahn* = in senso astronomico "orbita") o il mondo incessantemente rinnovato" (Cf SR, 97).

<sup>98</sup> GS, III, 1984, 125-138: F. ROSENZWEIG, *Cellula originaria della "Stella della redenzione"* (= *Urzelle*) in ID., *Il nuovo pensiero* (a cura di G. BONOLA), L'Arsenale, Venezia 1983, 19-20. Il riferimento cristologico non deve trarci in inganno, esso è dovuto ad Eugen Rosenstock, l'interlocutore epistolare di Rosenzweig, al quale aveva rivolto la domanda su cosa intendesse per "rivelazione". Il testo sopra riportato è praticamente la risposta dell'amico, convertito al cristianesimo. Alcune lettere tratte dal carteggio Rosenzweig-Rosenstock, particolarmente significative per il rapporto ebraismo-cristianesimo, e precisamente GS I/1: *Briefe und Tagebücher*, 191-194; 197-199; 218-223; 229-234; 245-256; 275-293; 298-306; 310-320, sono state tradotte: F. ROSENZWEIG - E. ROSENSTOCK, *La radice che porta*. Lettere su ebraismo e cristianesimo (1916), a cura di G. BONOLA, Marietti, Genova 1992.

cogliere una trattazione esauriente e profonda del tema, tale da interpellare e costringere a ripensare l'intero percorso della filosofia occidentale, dalla "Ionia a Jena"<sup>99</sup>.

Nel capolavoro il tema della rivelazione occupa, anche fisicamente, il centro, essendo situato nel libro secondo della seconda sezione. Un concetto complesso, anzi ambivalente - avverte Stéphane Mosès -, che da un lato sta a designare la particolare relazione tra Dio e l'uomo, mentre, d'altra parte, indica l'insieme del movimento di conversione, per cui i tre elementi della stella (ossia i tre grandi temi della metafisica classica, oggetto della prima sezione: Dio - Mondo - Uomo) vengono a manifestarsi come tali<sup>100</sup>. L'asimmetria caratterizzante la rete dei rapporti tra questi elementi risulta un segno rilevante della trascendenza che domina la concezione rosenzweighiana della rivelazione: è l'evento originario della loro separazione a fondare la distanza fra di loro, che è distanza fra Dio e mondo, ma anche fra Dio e uomo e fra uomo e mondo<sup>101</sup>.

Rispetto al paganesimo, la concezione ebraica della rivelazione viene a caratterizzarsi per il carattere di nascondimento che accompagna il soggetto stesso della manifestazione, che è l'Assoluto trascendente. Così

«[...] nel paganesimo il Dio ha un volto sommamente vivo, visibile, e pertanto non viene percepito come un Dio nascosto, mentre la fede

<sup>99</sup> Cf SR, 12.

<sup>100</sup> «La Création comme relation de Dieu au monde, la Révélation au sens strict comme relation de Dieu à l'homme, la Rédemption comme relation réciproque de l'homme et du monde sont les trois aspects particuliers d'un processus d'ensemble à travers lequel l'élémentaire se révèle, c'est-à-dire émerge dans la réalité vécue» (S. MOSÈS, *Système et Révélation*, cit., 98).

<sup>101</sup> «[...] l'inégalité des trois substances, la transcendance des unes par rapport aux autres, telle qu'elle s'exprime dans le deuxième livre de *l'Étoile*, sont fondées sur l'événement originel de leur séparation. De façon plus générale, Rosenzweig veut dire que la multiplicité des êtres implique déjà que leurs rapports sont de l'ordre de la transcendance» (*ib.*, 102-103 - vedi anche la rappresentazione grafica qui proposta). L'ispirazione schellinghiana di Rosenzweig è evidente, ma circa l'influsso di Schelling, ed in particolare della sua *Philosophie der Offenbarung* sul pensiero di questo secolo non è qui il caso di dissertare. Per il rapporto Rosenzweig-Schelling cf X. TILLIETTE, «Rosenzweig et Schelling», in *Archivio di filosofia* 53 (1985) 141-152.

avverte con tutta chiarezza che essa non sa assolutamente nulla di un Dio che non si manifesti, anzi, che Dio in sé è per lei un “Dio nascosto”, è quello stesso Dio che, prima del capovolgimento dal nascondimento alla manifestazione, all’incredulità non appariva affatto nascosto. Proprio in questo diverso rapporto con la rivelazione di viene riconoscibile il luogo in cui si colloca il paganesimo [...]: luogo che sta tra il nulla originario, come originario fondamento del qualcosa-originario, e codesto qualcosa-originario in quanto risultato, certo non ancora manifesto, anzi ancora in sé velato e tuttavia visibile, di quel nulla originario»<sup>102</sup>.

Già la creazione risulta, in questa prospettiva, inserita nel dinamismo della rivelazione, essa infatti non riguarda semplicemente il cosmo, ma Dio stesso («è qualcosa che accade in lui stesso in quanto è nascosto»<sup>103</sup>). La creazione è la “prima rivelazione”, che tuttavia «esige l’irruzione di una “seconda” rivelazione, di una rivelazione che non sia altro che rivelazione, di una rivelazione in un senso più stretto, anzi, nel senso più pieno del termine»<sup>104</sup>.

A questo punto entra in gioco la metafora dell’amore sponsale, che Rosenzweig aveva richiamato - servendosi del *Cantico dei cantici* - all’inizio della trattazione sulla rivelazione<sup>105</sup>. Il punto prospettico sarà quello dell’amante: «egli solo si dona nell’amore. L’amata accoglie il dono»<sup>106</sup>. Nella rivelazione si verifica l’irruzione del totalmente altro nella storia: il circolo egoistico si chiude e viene superato il pensiero “in terza persona” proprio della sistematica idealistica. L’evento della rivelazione, così come viene esposto in queste pagine, mentre richiama il principio di “correlazione” ela-

<sup>102</sup> SR, 168-169. Su questo tema del qualcosa cf il saggio postumo, che l’A. non aveva voluto pubblicare: F. ROSENZWEIG, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, Athenäum 1984 (trad. it. di G. BONOLA, Reverdito, Trento 1987).

<sup>103</sup> SR, 169.

<sup>104</sup> SR, 171-172.

<sup>105</sup> “Forte come la morte è amore” (SR, 167). Il tema della morte rinvia alla prima parola della *Stella* e rimanda, attraverso l’amore, all’ultima parola, che è la vita su cui si apre la porta che «dal misterioso-miracoloso splendore del santuario di Dio, dove nessun uomo può restare a vivere, conduce verso l’esterno [...]. Verso la vita» (SR, 454).

<sup>106</sup> SR, 173.

borato da Cohen, non si propone come irruzione distruttiva, ma continuazione costruttiva della creazione in rapporto alla redenzione. L'idea centrale della rivelazione, come è pensata da Rosenzweig, ritorna in ogni momento della trattazione: l'io di Dio si compie attraverso la sua affermazione da parte dell'uomo<sup>107</sup>. Non sono in gioco categorie e concetti spersonalizzati e spersonalizzanti, bensì è chiamata in causa l'esistenza concreta, anche di coloro che si occupano professionalmente di questi temi. Nel dinamismo della rivelazione sono coinvolte le esistenze concrete di ciascuno di noi, cui Rosenzweig rivolge un monito ineludibile:

«Il filosofo deve essere di più che la filosofia [...]: egli deve essere uomo, carne e sangue. Ma non basta che egli sia soltanto questo. In quanto carne e sangue, che egli è, deve pronunciare la preghiera delle creature, la preghiera rivolta al proprio destino, quella appunto in cui inconsapevolmente la creatura si confessa creatura. La sapienza che abita in lui, nella sua carne e sangue, è Dio che gliel'ha impartita creandolo, come frutto maturo è appesa all'albero della vita. Ed il teologo deve essere più che teologia [...]: egli deve essere veritiero, deve amare Dio. E non è sufficiente che lo faccia per sé solo, nella sua cameretta. Come l'amante solitario, che egli è, deve esprimere la preghiera dei figli di Dio, la preghiera della comunità timorata di Dio, nella quale egli si professa consapevolmente membro del suo corpo immortale. La sapienza che abita in lui, nel suo cuore pieno di venerazione, è Dio che l'ha destata in lui con la rivelazione del suo amore; essa, come scintilla accesa di luce eterna, procede ora dalla sua bocca, che è pronta a lodare Dio nelle assemblee liturgiche»<sup>108</sup>.

Nonostante i riferimenti biblici e il rifiuto di utilizzare la *Stella* per la carriera universitaria, l'Autore esclude che il suo capolavoro, con al centro la tematica della rivelazione, possa interpretarsi come opera di teologia, come "libro ebraico", e neppure di filosofia della religione: esso vuole e deve rimanere semplicemente un "sistema di filosofia"<sup>109</sup>.

<sup>107</sup> Cf S. MOSÈS, *Système et Révélation*, cit., 116-117.

<sup>108</sup> SR, 318. Segue il famoso testo sulla necessità di pregare Dio con entrambe le mani.

<sup>109</sup> Cf F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, cit. 42: si tratta di alcune note supplementari a *La stella della redenzione* del 1925 (GS, III, 139-161).

La dimensione della trascendenza viene ulteriormente radicalizzata nella eterologia di Emmanuel Levinas<sup>110</sup>, che spoglia di ogni residuo di reciprocità il rapporto con l'a(A)ltro<sup>111</sup>. Qui l'asimmetria è assoluta e sconcertante e l'irruzione rischia davvero di essere devastante, in quanto produce la denucleazione del soggetto e la sua espropriazione. Inoltre si compie la parabola dal "sacro" al "santo"<sup>112</sup>, ovvero dalla prospettiva del neopaganesimo moderno e postmoderno a quella del neobraismo contemporaneo, ove la fuga degli dei lascia il posto ed apre lo spazio all'irruzione dell'a(A)ltro<sup>113</sup>.

### 2.2.2. Postilla: Momento dell'auditus temporis e/o principio architettonico del sapere credente?

Il pensiero degli autori che abbiamo brevemente evocato non è immune dai fraintendimenti e dalle appropriazioni indebite. Ci preme in questa sede segnalare una duplice possibilità, neppure tanto remota, ma di fatto presente, nell'ermeneutica di queste "filosofie", al fine di mettere in guardia il lettore nei confronti di atteggiamenti eccessivamente indulgenti verso le mode filosofiche del momento e i loro corifei.

<sup>110</sup> Ricordiamo le opere fondamentali: E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Paris 1947 (trad. it. di F. SOSSI, Casale Monferrato 1986); ID., Marietti, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, L'Aia 1961 (trad. it. di A. DELL'ASTA, Jaca Book, Milano 1980); citeremo con la sigla TI, seguita dal numero della/e pagina/e); ID., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, L'Aia 1978 (trad. it. di S. PETROSINO - M. T. AIELLO, Jaca Book, Milano 1983); citeremo con la sigla AE, seguita dal numero della/e pagina/e); ID., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982 (trad. it. a cura di S. PETROSINO, Jaca Book, Milano 1983). La bibliografia levinasiana è stata compilata da R. BURGGRAEVE, *Emmanuel Levinas. Une bibliographie primaire et secondaire (1929-1985) avec compléments (1985-1989)*, Leuven 1990. Un'opera complessiva molto utile come introduzione al pensiero di Levinas è: G. MURA, *Emmanuel Levinas: ermeneutica e "separazione"*, Città Nuova, Roma 1982.

<sup>111</sup> Questo nostro modo di scrivere vuol esprimere graficamente il fatto che l'altro è traccia dell'Altro e ad esso rimanda.

<sup>112</sup> Cf E. LEVINAS, *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris 1977 (trad. it. di O. M. NOBILE VENTURA, Città Nuova, Roma 1985).

<sup>113</sup> Ci limitiamo qui solo ad un piccolo accenno rimandando al capitolo successivo per una trattazione più esaustiva.

Una prima modalità errata in quanto irrispettosa delle radici profondamente religiose del pensiero dell'a(A)ltro ci sembra quella di interpretarlo nell'orizzonte del nichilismo imperante e del decostruttivismo letterario e filosofico che imperversa nel nostro areopago culturale. In particolare le opere di Rosenzweig e di Levinas, dato appunto il loro profondo radicamento nella religiosità mistica o etica dell'ebraismo, sfuggono a questa cattura, che presenta il volto minaccioso di una nuova ideologia. Fortunatamente non è solo Jacques Derrida l'erede della lezione levinasiana, ma vi è anche una ripresa della tematica nell'ambito della metafisica della carità, di cui recentemente si è fatto portavoce un filosofo come Jean-Luc Marion di cui ci occuperemo tra breve.

Un ulteriore tradimento di questo pensiero ci sembra più strisciante e forse per questo almeno altrettanto pericoloso del primo: si tratta della deriva dell'a(A)ltro nella alterità, ovvero nell'interpretazione del suo carattere dirompente e profondamente trascendente alla stregua di una categoria trascendentale, esprime una delle dimensioni antropologiche fondamentali. Tale operazione comporterebbe l'assimilazione dell'eterologia levinasiana (e delle sue matrici rosenzweigiane) ad una rassicurante antropologia della reciprocità nel quadro di un personalismo che non appartiene certamente all'originario di questo pensiero, bensì piuttosto risente di una impostazione buberiana della categoria di relazione.

Una volta sgombrato il campo dai possibili e reali fraintendimenti, la recezione teologica della lezione levinasiana ci sembra potersi incamminare verso una duplice direzione. L'irruzione dell'a(A)ltro e la sua trascendenza interpellano la teologia innanzitutto in quanto appartengono al contesto della nostra cultura e ne rappresentano un'espressione non irrilevante. Qui è in prima linea impegnata evidentemente la teologia fondamentale, che in quanto sentinella della teologia, non può sottrarsi dal compito di esercitare l'*auditus temporis* nei confronti dell'areopago contemporaneo e quindi non può ignorare l'influsso di queste figure e del messaggio che da esse emana sulla filosofia e la cultura di questi decenni.

In secondo luogo resta che chiedersi se e in che modo la tematizzazione dell'irruzione dell'a(A)ltro può costituire principio

architettonico del sapere teologico, allorché questo si esprime a livello di *intellectus fidei*, ossia si tratta di sapere se e in che modo la teologia cristiana può assumere questo pensiero nel momento dell'elaborazione speculativa delle problematiche di volta in volta affrontate e in particolare delle problematiche attinenti alla teologia fondamentale, che mostra immediatamente un'affinità tutt'altro che estrinseca nei confronti di un'acquisizione centrale di questo pensiero, che si presenta come riflessione radicale sulla rivelazione (tema centrale del momento costitutivo della teologia fondamentale contemporanea). Non si tratta evidentemente di un'operazione nuova, ma già in buona parte messa in atto e di cui si possono rinvenire le tracce in alcune espressioni della teologia francese degli anni '80<sup>114</sup>.

Mentre tuttavia il merito di tali proposte è senz'altro quello di aver offerto dei contributi di notevole spessore per il superamento della stagione cosiddetta ermeneutica ed il tentativo di elaborazione di un pensiero teologico appunto post-ermeneutico, essi tuttavia non sembrano del tutto immuni dal primo genere di fraintendimenti che abbiamo sopra indicato in ordine all'approccio decostruzionista attivato nei confronti del pensiero dell'a(A)ltro. Una teologia fondamentale che ci sembra invece porsi al riparo da tale violenza e che quindi esercita un accostamento ed un ulteriore utilizzo più corretto nei confronti del pensiero levinasiano è certamente quella elaborata in Italia da Pino Ruggieri, che, insieme a tratti di notevole originalità, non ci sembra immune dal rischio della esasperazione della prospettiva adottata, probabilmente inevitabile nel momento in cui si adotta una precisa scelta di campo.

Mentre rimandiamo all'opera fondamentale del teologo italiano<sup>115</sup> per l'approfondimento dell'adozione della tematica dell'a(A)ltro in teologia fondamentale, ci sembra qui di dover indicare alcune cautele ed integrazioni che a nostro avviso tale adozione richiede sia nel momento contestuale che in quello fondati-

<sup>114</sup>Cf le figure e le opere analizzate da A. BERTULETTI, «Pensiero dell'alterità e teologia della rivelazione», in *Teologia* 14 (1989) 199-216 e 285-317.

<sup>115</sup>Cf G. RUGGIERI, *La compagnia della fede*. Linee di teologia fondamentale, Marietti, Casale Monferrato 1980.

vo della elaborazione teologico-fondamentale. Non si può infatti a nostro avviso dimenticare che l'areopago filosofico e culturale contemporaneo non risulta caratterizzato esclusivamente dalla prospettiva del pensiero neo-ebraico che qui abbiamo descritto. Accanto all'attenzione verso l'a(A)ltro, peraltro sostanzialmente minoritaria se non inclusa nell'orizzonte interpretativo nichilistico e decostruttivo, una lettura non unilaterale del pensiero post-moderno ci sembra rilevare anche una non meno significativa attenzione verso le dimensioni dell'interiorità e della gratuità, sicché il quadro risulta decisamente molto più composito e complesso di quanto il richiamo ad un unico orizzonte di pensiero possa indicare. Ma questa polivalenza contestuale non può non comportare anche una polivalenza speculativa nella elaborazione di una teologia della Rivelazione cristiana, che non può ridursi a richiamare la nostalgia del totalmente Altro e la radicale trascendenza di un rapporto asimmetrico, né può dimenticare che nell'automanifestazione di Dio in Gesù Cristo la prospettiva asimmetrica viene radicalmente superata e l'interiorità è chiamata ad aprirsi all'ulteriorità dell'a(A)ltro attraverso l'esercizio di una pura gratuità, che sono la messa a tema della dinamica del dono nell'orizzonte di una metafisica della carità può cercare in qualche modo di comprendere.

Il messaggio delle figure profetiche che abbiamo evocato resta quindi imprescindibile, ma per esse vale il ruolo che Rosenzweig attribuisce alla filosofia come "antico testamento" della teologia o come sua sibilla. L'attenzione all'a(A)ltro senza un adeguato superamento e una necessaria integrazione con prospettive complementari rischia di consegnare la teologia e la fede che in essa si esprime al rischio dell'alienazione, la radicalizzazione della trascendenza, senza alcun riferimento con l'immanenza renderebbe il Cristianesimo un monoteismo alla stregua di quello ebraico ed islamico, dimenticando ciò che vi è di specifico nel messaggio neotestamentario e nella fede che esso alimenta: l'adesione a un Dio trascendente che si fa immanente, a un Dio uno che è trino nelle persone, a un Dio che muore per risorgere ed offrirci la sua vita come dono di senso delle nostre esistenze consegnate altrimenti all'insensatezza del dominio di un altro che può essere nostro ospite, ma anche nostro carnefice.

### 2.3. *La via della gratuità: fenomenologia del dono, pensiero iconico e “metafisica della carità”*

La dialettica fra irruzione dell'a(A)ltro e interiorità radicale, nella quale finora ci siamo mossi, sembra costituire una sorta di orrendo fossato nella riflessione intorno a due esperienze umane fondamentali. Fra i due sentieri fin qui percorsi sembra porsi un guado invalicabile, che destina i due frammenti della post-modernità, che abbiamo tentato di raccogliere, ad una assoluta incomunicabilità. Eppure qualche barlume si può scorgere, tale da consentire di individuare una terza via, non parallela, né divaricantesi dalle altre due, ma in grado di suggerire la possibilità almeno di un “incrocio”, se non di un vero e proprio incontro.

Una delle direzioni intraprese dalla ricerca filosofica contemporanea è quella che si esprime attraverso l'attenzione alle tematiche del dono e della gratuità. Possiamo solo accennare alle interessanti ed erudite analisi di Jean Starobinski, nel volume significativamente intitolato *A piene mani. Dono fastoso e dono perverso*<sup>116</sup>, e alle considerazioni a carattere socio-culturale che ci offre Jacques T. Godbout, in collaborazione con Alain Caillé, nel suo libro *Lo spirito del dono*<sup>117</sup>, sulla scia delle penetranti analisi del famoso antropologo Marcel Mauss<sup>118</sup>.

Alla scuola di quest'ultimo, ma senza dimenticare Baudelaire e Heidegger, si pone anche Jacques Derrida, che al tema del dono dedica una delle sue fatiche filosofiche, intitolata *Donare il tempo. La moneta falsa*<sup>119</sup>. Qui si sottopone a critica radicale quella che viene chiamata la follia della ragione economica, che consisterebbe nella proposta del dono senza presente e nella sostituzione dello scambio al dono. La metafora del tabacco, cui è dedi-

<sup>116</sup> Titolo originale *Largesse*, Paris 1994 (trad. it. di A. Perazzoli Tadini, Bollati-Boringhieri, Torino 1995).

<sup>117</sup> Paris-Montréal 1992 (trad. it., Bollati-Boringhieri, Torino 1992).

<sup>118</sup> Cf M. MAUSS, *Essai sur le don. Form et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in ID., *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950, 145-279 (trad. it. in ID., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Bollati-Boringhieri, Torino 1965, 153-292).

<sup>119</sup> Paris 1991 (trad. it. di G. Berto, con una premessa di P. A. Rovatti, R. Cortina, Milano 1996).

cata buona parte del volume, serve a Derrida per indicare come il dono, nella sua dimensione autentica, dovrà assomigliare appunto all'esperienza del fumo, ossia dissolversi nella pura gratuità, in modo da non dar luogo ad alcun ritorno, nel qual caso, si mutebbe in volgare ed inautentico scambio:

«È necessario che ci sia evento - dunque richiesta di racconto ed evento di racconto - affinché ci sia dono, ed è necessario che ci sia dono o *fenomeno di dono* affinché ci sia racconto e storia. E questo evento - evento di condizione e condizione di evento - deve restare in qualche modo imprevedibile. Il dono, come l'evento, come evento, deve *restare* imprevedibile, ma restare senza trattenersi. [...]

Qualunque cosa ne sia di questa impossibilità fenomenologica, un dono e un evento prevedibili, necessari, condizionati, programmati, attesi, scontati, non sarebbero vissuti né come un dono né come un evento [...]. Per questo la condizione comune del dono e dell'evento è una certa incondizionatezza [*Unbedingtheit*: lasciamo qui sospesa questa parola tedesca; essa dice qualcosa della cosa (*Ding*) e della non-cosa; dovremmo rileggerla altrove a partire da Heidegger, ricondurla a Heidegger]. L'evento e il dono, l'evento come dono, il dono come evento, devono essere irrompenti, immotivati - per esempio disinteressati»<sup>120</sup>.

Il racconto di Baudelaire, *La moneta falsa*, al quale Derrida si ispira non è certo edificante in senso moralistico, contiene tuttavia un'importante indicazione: «[...] non c'è miglior piacere che quello di meravigliare un uomo, dandogli più ch'egli non speri»<sup>121</sup>. La prospettiva decostruttivistica e nichilista in cui queste considerazioni sono incastonate fa sì che ci liberiamo frettolosamente di questi pericolosi compagni di strada, per affiancare elementi più affidabili e battere sentieri più sicuri, anche se non meno problematici.

Su un piano radicalmente diverso, in quanto volutamente, anche se non esclusivamente, "metafisico", si situa la riflessione, che sempre in area francese, si sta volgendo nei termini di una ripresa filosofica della tematica della carità. Ciò che rimane non pensato nell'attuale areopago filosofico è - a detta di Jean-Luc

<sup>120</sup> *Ib.*, 122-123.

<sup>121</sup> Cit. in *ib.*, 192.

Marion<sup>122</sup>, l'ultima figura che chiameremo in causa in questo nostro breve viaggio - la carità. Se, infatti, il pensiero ebraico e la coscienza dell'olocausto ci pone al riparo da ogni possibile idolatria sistematica, esso - almeno nella sua espressione levinasiana - non sembra immunizzarci adeguatamente dal rischio dell'alienazione. A chi gli chiedeva se bisogna considerare epifania dell'Infinito anche il volto del carnefice, il buon Levinas non poteva rispondere che col silenzio, impostogli dalla sua stessa visione etica. Oltre questo silenzio sbigottito e impotente, si pone la possibilità di declinare speculativamente la rivelazione in senso iconico ed agapico. È la direzione entro cui si situa la filosofia cristiana<sup>123</sup>,

<sup>122</sup> Tra i suoi lavori segnaliamo: J.L. MARION, *L'idole et la distance*, PUF, Paris 1977 (trad. it. di A. DELL'ASTA, Jaca Book, Milano 1979, che citeremo con la sigla ID, seguita dal numero della/e pagina/e); ID., *Dieu sans l'être*, PUF, Paris 1982 (trad. it. di A. DELL'ASTA, Jaca Book, Milano 1984, che citeremo con la sigla DE, seguita dal numero della/e pagina/e); ID., *Prolégomènes à la charité*, Ed. La différence, Vesoul 1986; ID., «Filosofia e rivelazione», in *Studia Patavina* 36 (1989) 425-443; «Esquisse d'un concept phénoménologique du don», in *Archivio di filosofia* 62 (1994) 75-94; ID., *Réduction et donation*, PUF, Paris 1989; ID., *Etant donné*, PUF, Paris 1997.

<sup>123</sup> Sulla "filosofia cristiana" ci siamo espressi in più occasioni, qui rimandiamo semplicemente ad alcune letture sull'argomento: AA.Vv., *Pour une philosophie chrétienne*, Paris - Namur 1983; M. BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique*, Paris 1932; L. FOUCHER, *La philosophie catholique en France au 19ème siècle*, Paris 1955; E. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1932: («Le problème de la phil. chrétienne», 1-20; «La notion de phil. chrétienne», 21-44); ID., *Christianisme et Philosophie*, Paris 1949; ID., *Le philosophe et la théologie*, Paris 1960; L. LABERTHONNIÈRE, *Essais de philosophie religieuse*, Paris 1903; ID., *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris 1904; A. LEONARD, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ. Pour un discernement spirituel chrétien*, Paris - Namur 1980; J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, Paris 1933; R. MEHL, *La condition du philosophe chrétien*, Neuchatel 1947; M. NÉDONCELLE, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?*, Paris 1956; A. RENARD, *La querelle sur la possibilité de la philosophie chrétienne*, Paris 1941; P. THEVENAZ, *La condition de la raison philosophique*, Neuchatel 1960; C. TRESMONTANT, *Les origines de la philosophie chrétienne*, Paris 1962; R. VANCOURT, *La phénoménologie et la foi*, Tournai 1953; ID., *Pensée moderne et philosophie chrétienne*, Paris 1957. Oltre alla monumentale: E. CORETH - W. M. NEIDL - G. PFLIGERSDORFFER (edd.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Graz - Wien - Köln 1987, band 1: *Neue Ansätze im 19. Jahrhundert*; 1988, band 2: *Rückgriff auf scholastisches Erbe*; 1990, band 3: *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert* (ediz. it. a cura di G. Mura e G. Penzo, Città Nuova, Roma 1993-1995).

di cui il pensiero di Marion si propone come espressione, significativa ed insieme problematica, nel nostro tempo.

I tempi in cui la formula “metafisica della carità” destava qualche sospetto sembrano ormai lontani, tanto più che l’espressione è stata adottata in un documento ufficiale della Commissione Teologica Internazionale del 1983, nel contesto della riflessione sui rapporti fra teologia, cristologia e antropologia:

«[...] il mistero di Dio e dell’uomo si manifesta al mondo come mistero di carità. Alla luce della fede cristiana, è possibile dedurre una nuova visione globale dell’universo. Sebbene tale visione sottometta a esame critico il desiderio dell’uomo d’oggi, tuttavia ne afferma l’importanza, lo purifica e lo supera. Al centro d’una tale “metafisica della carità” non si colloca più la sostanza in genere come nella filosofia antica, ma la persona, di cui la carità è l’atto più perfetto e più idoneo a condurla alla perfezione»<sup>124</sup>.

Quello che per gli estensori del documento sembra piuttosto un auspicio, per alcuni maestri del pensiero cattolico, come Malebranche, Rosmini, Laberthonnière (cui sarebbe da attribuire la paternità della formula), Blondel... è stato un compito, arduo e rischioso, ma anche ricco di fascino. Oggi l’urgenza di tale compito viene messa ulteriormente in luce da Marion, che, nel tanto celebre quanto discusso, frainteso, e anche incompreso, libro *Dio senza essere*, scrive:

«Pensare Dio dunque al di fuori della differenza ontologica, al di fuori della questione dell’Essere, anche, e ovviamente col rischio dell’impensabile, indispensabile, ma insuperabile. Quali saranno a questo punto il nome, il concetto ed il segno ancora praticabili? Uno solo, non vi sono dubbi: l’amore (o comunque lo si voglia definire) quale è proposto da san Giovanni “Dio [è] *agape*” (1 Gv 4,8). Perché l’amore? Perché questo termine, che Heidegger, come tutta la metafisica d’altra parte, anche se in maniera diversa, continua a mantenere in uno stato derivato e secondario, resta ancora, paradossalmente, abbastanza impensato da poter, un giorno per lo meno, libe-

<sup>124</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia, Cristologia, Antropologia*, in *La Civiltà Cattolica* 134 (1983), I, 57.

rare il pensiero di Dio dall'idolatria seconda. Questo compito immenso e, in un certo senso, mai intrapreso sino ad oggi, richiede che si elabori concettualmente l'amore (e quindi di rimando, che si elabori il concetto attraverso l'amore), sino al punto di poterne dispiegare completamente la potenza speculativa»<sup>125</sup>.

Un triplice esodo, o, se si vuole, una triplice metamorfosi, sembrerebbe segnare le vicende della nozione di Dio nel pensiero del Novecento filosofico, ma si tratta di istanze che hanno caratterizzato l'intero percorso della metafisica cristiana attraverso i secoli: in primo luogo si tratta di liberare il discorso su Dio dalle reti ousiologiche, ossia di pensare Dio al di là dell'essenza (come diceva Levinas e suggerisce Marion), superando la metafisica sostanzialistica - superamento auspicato anche dal documento sopra citato -; in secondo luogo la nozione di Dio va liberata anche dall'inclusione ontologica, per cui non si sa dire altro che Dio è l'essere, spesso entificandolo e cadendo nelle aporie di quella onto-teologia tanto deprecata da Heidegger<sup>126</sup>; infine si tratta di pensare Dio come amore agapico, inclusivo (e non esclusivo) sia dell'orizzonte ousiologico che di quello ontologico. Sicché, piuttosto che pensare Dio *senza l'essere*, bisogna avere il coraggio di pensarlo *oltre l'essere*, il che consente il superamento di ogni idolatria, anche speculativa.

In questa prospettiva filosofica la "differenza" lascia così il posto alla "distanza" e la sacralità neopagana è chiamata a dissolversi dinanzi alla *kenosi*. Il pensiero rivelativo recupera così una

<sup>125</sup> DE, 68. «Le panchristisme, la "métaphysique de la charité" inspirent ouvertement Blondel et Laberthonnière, et l'ami Joannès Wehlé s'extasiait devant la théologie de Blondel, qui s'effarouchait. La métaphysique de la charité trouve chez Jean-Luc Marion un regain inattendu» (X. TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie*, cit., 24). Marion assume da Heidegger il vezzo di scrivere la parola Dio sovrapponendovi la croce di S. Andrea, trattamento che il filosofo tedesco riservava (ma non sempre) alla parola *Sein*, dopo la *Kebre*. Invero Marion, a nostro avviso più per alcune sue espressioni di linguaggio, che per i contenuti del suo pensiero, in più di un'occasione presta il fianco al fraintendimento e alla critica. Cf sul versante opposto: D. DUBARLE, *Dieu avec l'Être*. De Parmenide à Saint Thomas. Essai d'ontologie théologique, Paris 1986.

<sup>126</sup> Cf M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, in particolare il saggio «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik».

dimensione “iconica”<sup>127</sup>, abbandonando l’“idolo” e le sue esigenze. Ecco come Marion svolge la propria critica all’idolatria filosofica, chiamando in gioco la rivelazione cristiana ed i suoi eventi fondamentali:

«[...] avanziamo una prima domanda: l’Incarnazione e la Resurrezione del Cristo investono il destino ontologico o restano un avvenimento puramente ontico? E poi quest’altra: un’obiezione all’indipendenza ontologica di Dio è strettamente legata all’anteriorità irrefutabile del “soggiorno divino” che dovrebbe accoglierlo; ma appunto, in che cosa può dipendere Dio dal soggiorno che Gli prepara l’umanità (in questa o quella figura della storia del mondo)? In realtà, un idolo dipende interamente da questo presupposto, in quanto lo riflette, gli dà un nome e vi trova il proprio volto. Ma l’annuncio ebraico e la rivelazione cristiana mettono in gioco, sullo sfondo di una critica all’idolatria di cui il pensiero moderno non ha ancora potuto fare a meno, una venuta del Dio fra i suoi che si attesta persino quando “i suoi non lo ricevettero” (Gv 1, 11). L’assenza del “soggiorno divino” più che limitare o impedire la manifestazione, ne diventa invece la condizione - come distruzione di ogni idolo che abbia preceduto l’impensabile - la caratteristica - Dio solo può rivelarsi nel momento e nel luogo in cui nessun altro ente divino può esistere - e persino il rischio più grande - Dio si rivela spogliandosi della gloria divina»<sup>128</sup>.

La rivelazione è allora puro dono e questa sua caratteristica fondamentale ha valenza speculativa, ossia mette in gioco lo stesso pensiero, chiamato a “regredire dalla metafisica”, “superando la differenza ontologica”<sup>129</sup>, e preoccupandosi del darsi stesso dell’amore originario ed originante. «Solo la distanza può dare all’essere che la vanità divenga dono senza ragione, poiché solo lei, che si abbandona in questi doni, sa riconoscere nella *Gelassenheit* un’icona della carità»<sup>130</sup>. La prospettiva sopra indicata di un dono che non ammette alcuna forma di scambio risulta qui rovesciata e contraddet-

<sup>127</sup> Una ripresa di questa prospettiva in chiave cristologica in: C. SCHÖNBORN, *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1988; C. GRECO, «Gesù Cristo, icona del Dio invisibile», in ID., *Cristologia e Antropologia*. In dialogo con Marcello Bordonì, AVE, Roma 1994, 156-180.

<sup>128</sup> ID, 218.

<sup>129</sup> ID, 236.

<sup>130</sup> ID, 249.

ta, in quanto si dà una dimensione autentica della restituzione:

«[...] il dire Do impone di ricevere il dono, e - poiché il dono avviene solo nella distanza - di restituirlo. Restituire il dono, giocare in ridondanza la donazione impensabile è qualcosa che non si dice, ma si fa. Alla fine dei conti, l'amore non si dice, ma si fa. Solo allora può rinascere il discorso, ma come un godimento, un giubilo, una lode»<sup>131</sup>.

Il tema dell'attesa si coniuga con la metafora dell'"in-crocio". Qui si tratta dell'in-crocio dell'Essere, al quale è dedicata una lunga sezione del libro *Dio senza essere*, e la cui realizzazione viene riconosciuta come appartenente solo a Dio:

«In-crocio dell'Essere: sino a questo punto non si intravede chi possa realizzarlo se non D $\dot{x}$ o. E dunque, dato che solo D $\dot{x}$ o potrebbe realizzarlo e dato che, nel migliore dei casi, D $\dot{x}$ o, possiamo intravederlo solo negli spazi di tempo intermittenti lasciati dalle nostre idolatrie, negli intervalli dei nostri giochi di specchi, sui margini dell'abbagliamento solare nel quale culminano i nostri sguardi, è evidente che questo in-crocio possiamo scorgerlo solo a momenti. Infatti ciò che in-crocia l'Essere, eventualmente, si chiama *agape*. L'*agape* sorpassa ogni conoscenza, con un'iperbole che la definisce e, indissolubilmente, ne preclude l'accesso. L'in-crocio dell'Essere si gioca al nostro orizzonte, innanzitutto perché solo l'Essere apre lo spazio nel quale appaiono gli enti; in secondo luogo perché l'*agape* non ci appartiene di per sé. Noi dipendiamo - in quanto enti - dal governo dell'Essere. E non accediamo neppure in quanto "peccatori" all'*agape*. L'in-crocio dell'Essere, dunque, ci eccede e ci sfugge [...]»<sup>132</sup>.

"Dio senza essere", allora, ben lungi dal costituire una professione di ateismo, neppure metodologico, non significherà che la spoliazione del divino e la sua inanizione. Marion - sulla scia di Blondel<sup>133</sup> - recupera la tematica eucaristica, inserendola nel suo discorso "fenomenologico", che a questo punto diventa "teologi-

<sup>131</sup> DE, 135.

<sup>132</sup> *Ib.*, 137.

<sup>133</sup> Cf a proposito di Blondel, M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell' "Action" (1893) di Blondel*. La chiave di volta di un'apologetica filosofica, Glossa, Milano 1993; H.J. VERWEYEN, «Maurice Blondels Philosophie der Offenbarung im Horizont "postmodernen" Denkens», in *Archivio di filosofia* 62 (1995) 423-437.

co”: «L'Eucaristia diventa così il banco di prova di ogni sistematica teologica, perché, conglobando tutto, lancia al pensiero la sfida più decisiva»<sup>134</sup>. Il filosofo, a questo punto, tenta di mettere in luce la dimensione rivelativa del mistero eucaristico, attraverso il concetto di “presenza” come “dono”. È, infatti, l'atteggiamento adorante di fronte al pane e al vino, consegnati per noi e nei quali si realizza la “presenza” del Signore, a vincere ogni idolatria religiosa e speculativa:

«Solo nella preghiera diventa possibile una “spiegazione”, cioè una lotta tra l'umana incapacità di ricevere e l'insistente umiltà di Dio che non cessa di colmare. E se non sarà sconfitto in questa lotta, il pensiero non riuscirà mai a vincere speculativamente»<sup>135</sup>.

#### CONCLUSIONE

La prospettiva agapica del pensiero rivelativo ci riporta alla *Dei Verbum* e al suo modo di proporci la divina rivelazione in una esposizione inclusiva e non esclusiva, che vede ugualmente e reciprocamente rincorrersi la dimensione dell'immanenza e quella della trascendenza, la modalità personologica e l'istanza veritativa in una sintesi, che se può risultare preclusa al sapere mondano, certo è possibile al pensiero credente. Una volta raggiunta di nuovo la dimora teologica, dopo questa escursione in campo filosofico, non possiamo dimenticare come l'intelligenza credente abbia da offrire notevoli apporti al tema della rivelazione nell'orizzonte agapico, che la speculazione ci ha lasciato appena intravedere. La ragionevolezza della fede deve allora coniugarsi con la “credibilità dell'amore”<sup>136</sup> e il momento speculativo della teologia continuare a spendere energie nella tematizzazione del concetto di “relazione” e delle sue implicanze<sup>137</sup>.

<sup>134</sup> DE, 193. Cf l'intero capitolo, intitolato «Del sito eucaristico della teologia» (169-189).

<sup>135</sup> DE, 218-219.

<sup>136</sup> Cf H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Torino 1965.

<sup>137</sup> Cf la parte conclusiva del pregnante saggio di J. RATZINGER, «La Nuova Alleanza. Sulla teologia dell'Alleanza nel Nuovo Testamento», in *Rassegna di Teologia* 36 (1995) 9-22.

Nel nostro itinerario non ci siamo proposti di interrogare la filosofia per rintracciare delle categorie concettuali da utilizzare da parte dell'*intellectus fidei*, nel momento speculativo dell'elaborazione teologica, bensì semplicemente di indicare quella che abbiamo chiamato la valenza filosofica della rivelazione, nel tentativo di mostrare in teologia fondamentale:

1. che il concetto di rivelazione riveste una portata speculativa di notevole rilievo, tanto da rinvenirsi all'interno di figure filosofiche di primo piano nel nostro orizzonte culturale contemporaneo, il che comporta la necessità da parte del teologo di prendere coscienza di questa fecondità, senza cedere a complessi d'inferiorità nei confronti delle filosofie;

2. che vi sono dei segmenti di frontiera, attraverso i quali si può attivare un dialogo profondo e vivace col pensiero contemporaneo, proprio a partire dalla nozione di rivelazione e dalle sue implicazioni;

3. che le prospettive filosofiche, quasi sempre parziali e settoriali, vanno integrate in una visione sintetica e comprensiva (come quella che appunto ci offre la *Dei Verbum*), tale da garantire la fedeltà al mistero e al tempo stesso la maggior apertura possibile alle istanze del pensiero contemporaneo.

Abbiamo potuto soltanto tracciare un abbozzo ed indicare dei sentieri, nella convinzione che una ripresa speculativa della tematica della rivelazione consente una sintesi non estrinseca tra il momento contestuale e quello fondativo della teologia fondamentale. Se è vero che sembrano molto lontani i tempi in cui la filosofia si preoccupava di produrre una *Kritik aller Offenbarung*, questo tuttavia non vuol dire che il compito del teologo sia diventato più facile: un orizzonte rischioso, ma anche gravido di possibilità, richiede la presenza vigile di un pensiero credente che sappia coniugare insieme *simpatia* e *profezia*, senza lasciarsi intimorire dalle difficoltà, ma anche senza coltivare facili entusiasmi di fronte alle aperture e alle disponibilità, che vanno sempre attentamente vagliate.



## V

### L'accoglienza dell'a(A)ltro

Il trapasso epocale che caratterizza questo scorcio di secolo non è facilmente decifrabile dal punto di vista di una filosofia che intenda caratterizzarsi come *ihre Zeit in Gedanken erfasst* (= «il proprio tempo appreso col pensiero»<sup>1</sup>). La stessa *querelle* “tra ingegni moderni e postmoderni”<sup>2</sup> è tutt’altro che risolvibile in termini di idee chiare e distinte, per cui la domanda che continua ad assillarci (e ne avremo ancora per molto) ci sembra possa esprimersi in questi termini: in che misura siamo ancora nella modernità e in che misura ne siamo usciti definitivamente? O ancora: in che senso il cosiddetto postmoderno si può considerare figlio legittimo del moderno e in che senso esso si declina nei termini dell’antimoderno? Il fatto stesso che non si riescono a coniare termini più precisi che valgano in qualche modo a designare il nuovo, che faticosamente tenta di emergere, è sintomo del disorientamento radicale che caratterizza i momenti di passaggio e le svolte epocali, che non accadono in un istante, ma si fanno strada faticosamente nella storia, aprendo dei varchi e tracciando dei sentieri, che solo «il lungo tempo nel quale il vero avviene» (Hölderlin)<sup>3</sup> trasformerà in strade più facilmente percorribili.

È all’interno di questa prospettiva generale che vogliamo interrogarci filosoficamente sul senso dell’accoglienza dell’a(A)ltro nel pensiero del nostro tempo, cercando di individuare in esso i

<sup>1</sup> G. F. W. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di F. Messineo, Laterza, Bari 1979, 18.

<sup>2</sup> Cf P. ROSSI, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Il Mulino, Bologna 1989.

<sup>3</sup> «Lang ist / Die Zeit, es ereignet sich aber / Das Wahre» (*Mnemosyne - zweite Fassung*) [F. HÖLDERLIN, *Le liriche*, a cura di E. Mandruzzato, Mondadori, Milano 1977, II, 288].

segni di speranza e le possibilità gravide di senso che, seppur nascoste, restano comunque presenti in ogni ricerca autentica del vero e in ogni percorso che non sia pregiudizialmente chiuso al suo irrompere nella storia. Potremo, nel breve spazio che ci è concesso, soltanto tracciare delle piste riservando ulteriori approfondimenti ad eventuali altri ambiti, in cui verrà posta la stessa domanda. Pertanto il lettore potrà qui di seguito rinvenire soltanto uno schema per un percorso di riflessione che vorrà personalmente approfondire, magari tramite la meditazione sui testi stessi degli autori che andremo man mano interpellando, senza alcuna pretesa di esaustività. Chi poi avrà la pazienza di leggere queste pagine troverà più avanti la motivazione per cui abbiamo usato uno strano modo di scrivere l'a(Altro) nel nostro titolo.

#### 1. UNA “FORTEZZA INESPUGNABILE”?

Se da un lato certamente risponde al vero la connotazione soggettivistica e razionalistica della modernità filosofica, verso la quale la Chiesa cattolica ha assunto un atteggiamento di comprensibile diffidenza e a causa della quale possiamo salutare con un certo sospiro di sollievo la “fine dell’epoca moderna<sup>4</sup>, d’altra parte bisogna riconoscere che la modernità filosofica è molto più complessa di quanto non sia possibile leggere nei manuali o nelle semplificazioni ad uso didattico o genericamente pastorale.

Un punto tuttavia possiamo considerare come acquisito, ed è proprio il punto di partenza della modernità filosofica, al cui principio si pone, senza ombra di dubbio, né metodico né sistematico, il pensiero cartesiano. In principio era Cartesio con il suo *cogito ergo sum* e con il *teocentrismo* che caratterizza la sua filosofia e che in questo senso lo situa, oltre che al principio della nuova era, anche alla fine della precedente, sicché non sembra del tutto errato descrivere questo gentiluomo francese come l’ultimo dei medievali ed insieme il primo dei moderni.

Se abbandoniamo per un momento la dominante interpretazione della storiografia idealistica relativa a questo autore e al suo

<sup>4</sup> Cf R. GUARDINI, *La fine dell’epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1960.

percorso di ricerca della verità, possiamo considerare in una luce del tutto diversa i contenuti nodali della sua filosofia, dalla quale ancora abbiamo qualcosa da imparare. È merito di un'ermeneutica spiritualistica ed esistenziale averci donato un Cartesio dal volto umano, molto meno pericoloso di quanto possa apparire e molto più<sup>5</sup>, che qui possiamo solo dare per acquisite, limitandoci a richiamare quanto interessa al nostro tema.

La scoperta del *cogito*, mentre riveste certamente una valenza liberatoria nei confronti del dubbio metodico, e quindi viene salutata con l'entusiasmo di chi finalmente approda ad una certezza dopo tanto vagare nelle tenebre dell'incerto, d'altro canto pone il soggetto in una situazione di radicale solitudine, imprigionandolo all'interno della "fortezza inespugnabile" che è la propria autocoscienza. Il soggetto di Cartesio, a differenza di quello dell'idealismo, è tutt'altro che connotato dal trionfalismo e dall'ebrezza dell'onnipotenza, al contrario è un soggetto indigente, la cui povertà è infinitamente più grande della ricchezza e che ha bisogno di un qualche intervento esterno per poter recuperare il rapporto con gli altri, con Dio, col mondo e con la stessa corporeità.

«Cartesio sente il *cogito* come solitudine e vuole uscire da esso, come un prigioniero che vuol uscire dalla sua cella: egli sente la nostalgia della realtà esterna, della trascendenza religiosa, della comunicazione diretta con gli altri esseri umani, e intanto - come un prigioniero - esamina le pareti della sua cella, nella speranza di trovare una via d'uscita all'aria aperta. E il paragone è calzante, perché come le pareti della cella sono formate da pietre, così le pareti che rinchiudono Cartesio sono formate da idee, di esse solo egli può essere certo, ammobiliano le *res cogitans*, ma al tempo stesso la precludono da ogni partecipazione diretta con l'esterno»<sup>6</sup>. Se dunque vi è certamente una valenza gnoseologica e metafisica del dubbio e del *cogito*, in essi permane e risulta decisiva la dimensione esistenziale, per cui la paura di poter ancora essere ingannato (dal genio maligno o dalle proprie false rappre-

<sup>5</sup> Cf il primo capitolo di questa pubblicazione.

<sup>6</sup> P. FILIASI CARCANO, *Carattere e critica della problematica cartesiana*, Bulzoni, Roma 1974 (*ad instar manuscripti*), 101ss.

sentazioni poco importa) non è affatto fugata dall'esperienza intuitiva del *cogito ergo sum*. Come il soggetto potrà dunque aprirsi all'accoglienza degli altri, come la soggettività potrà in qualche modo esprimere l'intersoggettività, che pure fa parte del nostro essere nella storia? Come l'io potrà sapere con certezza che le figure che passeggiano sotto la propria finestra non sono «cappelli e mantelli che potrebbero coprire spettri o automi»<sup>7</sup>, ma altre soggettività pensanti come la propria?

La ricerca di una via d'uscita dal labirinto della soggettività richiede che l'io non rivolga la propria attenzione tanto all'esterno, bensì che semplicemente aguzzi la vista per scorgere, tra le tante idee che abitano la propria coscienza, un'idea che ha un contenuto e uno statuto proprio, per i quali non è assimilabile alle altre idee: si tratta dell'idea dell'essere assolutamente perfetto. Traccia dell'infinito nella coscienza, quest'idea fa immediatamente trasecolare l'io, che al suo cospetto coglie ancor più la misura della propria indigenza ed imperfezione. Ed è proprio l'enorme sproporzione tra la soggettività e l'idea dell'essere perfettissimo a suggerire che tale idea non può in alcun modo considerarsi prodotto del soggetto pensante. Essa non può non aver origine nello stesso Essere perfettissimo, la cui esistenza a questo punto è necessaria ed imprescindibile per il prosieguo del discorso e per il cammino della conoscenza. Solo a questo punto può ritenersi definitivamente debellato il regime del genio maligno e possiamo sperare di sapere qualcosa degli altri, del mondo e di Dio. Come scrive Paolo Filiasi Carcano, cogliendo la dimensione soteriologica del teocentrismo cartesiano: «[...] il Dio di Cartesio non è molto diverso dal Dio di Lutero, di S. Ignazio o di Pascal, ed è ugualmente ragione di vita o di morte per colui che lo ricerca»<sup>8</sup>, tanto che Cartesio stesso non prosegue il suo cammino senza prima essersi prostrato nell'adorazione: «[...] prima di esaminare ciò con maggiore attenzione e passare a considerare altre verità che si possono raccogliere, mi sembra molto opportuno fermarmi qualche tempo a contemplare questo Dio perfettissimo, a soppesarne

<sup>7</sup> R. DESCARTES, *Opere filosofiche*, a cura di B. Widmar, UTET, Torino 1981, 210.

<sup>8</sup> P. FILIASI CARCANO, *op. cit.*, 26

i meravigliosi attributi, a considerare, ammirare e adorare l'incomparabile bellezza di questa immensa luce, fino a quando almeno la forza del mio spirito, che ne resta in qualche modo abbagliato, me lo possa permettere. Come la fede ci dice che la sovrana felicità dell'altra vita non consiste che in questa contemplazione della maestà divina, così proviamo fin da ora che una simile meditazione, sebbene incomparabilmente meno perfetta, ci fa gioire della più grande felicità di cui siamo capaci in questa vita»<sup>9</sup>.

Condizione di possibilità per un autentico incontro con gli altri è quindi il ri-conoscere, che si fa riconoscenza, in sé la traccia dell'infinito e nello stesso tempo sentire intimamente il senso della propria indigenza e povertà, sperimentare fino in fondo quella solitudine radicale, che sola ci può condurre a rintracciare colui che è *interior intimo meo et superior summo meo* (Agostino). L'accoglienza dell'altro passa dunque attraverso il riconoscimento dell'Altro in noi stessi e negli altri. Di qui il senso del titolo di queste brevi considerazioni e di qui la possibilità di andare oltre l'esperienza della solitudine radicale propria della stessa morte: «Siamo ridicoli - scrive Pascal - a cercar riposo in compagni dei nostri simili: miserabili come noi, impotenti come noi, non ci aiuteranno, si morrà soli. Bisogna dunque fare come se si fosse soli; ma allora, si costruirebbero superbi palazzi eccetera? Si cercherebbe la verità senza esitare e, se si rifiuta di farlo, si mostra di preferire la stima degli uomini alla ricerca della verità»<sup>10</sup>. Se la solitudine radicale che costituisce la condizione originaria della soggettività si può in qualche modo spezzare è a causa di questa presenza dell'Altro in ciascuno di noi, ospite discreto e al tempo stesso esigente, che impone alla nostra coscienza di aprirsi all'accoglienza dell'altro che bussa alla nostra porta.

## 2. SOLITUDINE E INTERSOGETTIVITÀ

La modernità, nei suoi esiti illuministici ed idealistici, dimenticherà la dimensione di contingenza e di povertà che caratterizza

<sup>9</sup> R. DESCARTES, *Opere filosofiche*, cit., 227.

<sup>10</sup> B. PASCAL, *Pensieri, Opuscoli, lettere*, a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1978, 529 (fr. Brunschvig - 351 Chevalier).

l'io cartesiano e si sbarazzerà del teocentrismo proprio di questa filosofia per approdare ad una concezione dell'uomo che, come si esprime Rosenzweig, citando Schiller, "avanza col suo bel ramo di palma in mano"<sup>11</sup> artefice del proprio destino, della storia e del progresso. La sistematica ideologica prodotta da tale atteggiamento condurrà ad Auschwitz, ad Hiroshima, al Goulag, ponendo interrogativi radicali sulla possibilità stessa di continuare a filosofare dopo lo sterminio dell'uomo ridotto a carne da cannone o da forno crematorio.

Il Novecento filosofico, mentre vive queste situazioni drammatiche, prudentemente recupera il senso delle proporzioni e l'"io polvere e cenere" (F. Rosenzweig)<sup>12</sup> fa capolino nelle filosofie dell'esistenza che nascono e si sviluppano in senso radicalmente anti-ideologico. Il soggetto, mentre prende sempre più coscienza della propria fragilità e caducità, fino a definirsi semplicemente come un *sein-zum-Tode* (essere-per la morte), si apre all'alterità attraverso l'esperienza del *Mit-sein* (con-esserci), in cui incontra ed accoglie gli altri in rapporti di autentica condivisione.

La lezione heideggeriana risulta significativa a riguardo e, in un certo senso, finisce col ricongiungere questa filosofia a quella cartesiana, recuperando l'originario della soggettività moderna. Heidegger, mentre da un lato avverte che l'incontro con gli altri dovrà necessariamente tener conto dell'io, ossia di quel qualcuno che è l'esserci, d'altro canto sottolinea l'orizzonte di trascendenza (beninteso in senso fenomenologico e non propriamente ontologico), entro cui deve iscriversi il con-essere. «Gli altri - [...] non sono coloro che restano dopo che io mi sono tolto. Gli altri sono piuttosto quelli dai quali per lo più *non* ci si distingue e fra i quali, quindi, si è anche. Questo anche-esser-ci con essi, non ha il carattere ontologico di un esser-semplicemente-presente-con dentro un mondo. Il *con* è un *con* conforme all'Esserci e l'*anche* esprime l'identità di essere quale essere-nel-mondo prendente cura e preveggenza ambientalmente. *Con* e *anche* sono da intendersi *esistenzialmente*, non categorialmente. Sul fondamento di questo

<sup>11</sup> La citazione si trova nella cosiddetta *Urzelle* [= cellula originaria de *La stella della redenzione*]: F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, Arsenale, Venezia 1983, 21.

<sup>12</sup> *Ib.*

essere-nel-mondo-con, il mondo è già sempre quello che io condivido con gli altri. il mondo dell'esserci è *con-mondo*. L'in-essere è un *con-essere* con gli altri. L'esser-in-sé intramondano degli altri è un *con-esserci*<sup>13</sup>.

L'orizzonte, dicevamo, di questo essere-con autentico è comunque la trascendenza, che, in un famoso e suggestivo testo, Heidegger riferisce alla lontananza originaria dell'uomo: «[questi] in quanto trascendenza esistente, slanciandosi in avanti verso delle possibilità, è un *essere della lontananza*. Solo attraverso lontananze originarie che egli si forma nella sua trascendenza rispetto a ogni ente, cresce in lui la vera vicinanza alle cose. E solo il saper ascoltare nella lontananza fa maturare nell'esserci, in quanto se stesso, il risveglio della risposta dell'altro, nell'essere assieme al quale esso può rinunciare all'egoità per conquistarsi come autentico se stesso» (*Vom Wesen des Grundes*)<sup>14</sup>. Il superamento dell'egocentrismo che preclude ogni accoglienza dell'a(A)ltero è possibile a partire dalla coscienza del proprio provenire da lontano, del proprio essere altrove, in una dimensione di trascendenza, che qui esprime semplicemente la distanza dell'uomo dal mondo.

Punto di arrivo dell'intersoggettività così intesa è comunque di nuovo il sé, ossia la soggettività. Il cammino verso l'altro in fondo è sempre un ritornare a casa propria: è l'esperienza del viandante di "Una sera d'inverno", la poesia di Georg Trakl, ampiamente commentata dal filosofo in *Unterwegs zur Sprache*:

*Una sera d'inverno*  
Quando la neve cade alla finestra  
A lungo risuona la campana della sera,  
Per molti la tavola è pronta  
E la casa è tutta in ordine.  
Alcuni nel loro errare  
Giungono alla porta per oscuri sentieri.  
Aureo fiorisce l'albero delle grazie  
Dalla fresca linfa della terra.  
Silenzioso entra il viandante;

<sup>13</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976<sup>4</sup>, 153 [=§ 26: «Il con-esserci degli altri e il con-essere quotidiano»].

<sup>14</sup> ID., «Dell'essenza del fondamento», in ID., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, 131.

Il dolore ha pietrificato la soglia.  
Là risplende in pura luce  
Sopra la tavola pane e vino<sup>15</sup>.

Lo stesso linguaggio, che consente la comunicazione intersoggettiva, richiede l'orizzonte del silenzio e dell'ascolto per potersi attuare autenticamente, così come la lontananza è la condizione di possibilità di ogni vicinanza, la solitudine di ogni relazione, l'io di ogni rapporto con il tu. Il circolo così si chiude con un *reditus* che impedisce un vero e proprio esodo dall'egoità, paga di essersi autenticamente realizzata nel rapporto con gli altri. L'accoglienza è tale solo e nella misura in cui rientra nell'intenzionalità della coscienza e nelle sue attese.

### 3. L'IRRIDUCIBILITÀ DELL'A(A)ALTRO

È merito del pensiero di ispirazione biblica, ebraico e cristiano, aver offerto una riflessione profonda sull'intersoggettività e la reciprocità, tale da escludere ogni ritorno all'egoità e rendere possibile un autentico atteggiamento di accoglienza dell'a(A)altro<sup>16</sup>. Se l'esserci heideggeriano continua a muoversi in un orizzonte fondamentalmente soggettivistico, da cui non riescono a sottrarlo neppure le suggestive pagine, poetiche e filosofiche insieme, prodotte dalla cosiddetta *Kehre*, non così in autori come Buber<sup>17</sup> e Levinas, che si situano nell'orizzonte neo-ebraico, e come Gabriel Marcel<sup>18</sup>, che elabora una filosofia dell'esistenza di chiara ispirazione cristiana. Ragioni di spazio e di ospitalità fanno sì che ci soffermiamo soprattutto sul pensiero levinasiano, che si situa esattamente agli antipodi di ogni concezione soggettivistica, elaborando una eterologia, ricca di spunti per una filosofia dell'accoglienza.

<sup>15</sup> Cf ID., *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1973, 27-44.

<sup>16</sup> Per ulteriori approfondimenti cf X. TILLIETTE, «Dall'uno all'altro. Solitudine e intersoggettività», in ID., *Il Cristo dei non credenti e altri saggi di filosofia cristiana*, a cura di G. Lorzio, AVE, Roma 1994, 143-172.

<sup>17</sup> Cf M. BUBER, *Il principio dialogico*, Comunità, Milano 1959.

<sup>18</sup> Cf G. MARCEL, *Giornale metafisico*, Abete, Roma 1966; ID., *Il mistero dell'essere*, Borla, Torino 1970.

Il punto di vista di questo autore complesso e insieme affascinante è quello dell'etica, il cui primato sull'ontologia risulta chiaramente affermato in ogni pagina sia delle sue opere più propriamente filosofiche che di quelle comunemente definite "confessionali". La Torà e il Talmud sono le fonti inesauribili di questo pensiero, che merita tutta la nostra attenzione anche perché assume come prospettiva privilegiata quella dell'a(A)ltro. Si tratta di capovolgere tutto l'itinerario della filosofia occidentale, che "dalla Ionia a Iena" (Rosenzweig)<sup>19</sup> non sa pensare se non in termini di soggettività. Il nichilismo, pratico e speculativo, che sembra sempre più caratterizzare la post-modernità, non solo filosofica, è frutto di questa direzione impressa al pensiero che non sa "pensare *altrimenti*" e all'uomo che non sa "essere *altrimenti*", dove l'avverbio significa semplicemente dal punto di vista altrui, assumendo l'altro come punto prospettico del nostro fare e del nostro dire.

L'espressione "mettersi nei panni dell'altro" non è qui soltanto metaforica. L'a(Altro) infatti irrompe nella mia esistenza provocando la mia responsabilità ed esigendo risposte che giungono alla denucleazione dell'io, al proiettarlo fuori di sé, appunto nell'altro, il cui volto mi interpella scardinando tutte le mie pre-comprensioni intenzionali. L'esperienza del lager costituisce l'orizzonte storico ed esistenziale entro cui questo pensiero si situa. In questo senso l'ebreo è coscienza critica della nostra civiltà occidentale e della nostra Europa, sicché Levinas dedica una delle sue opere principali, significativamente intitolata *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, «alla memoria degli esseri più vicini tra i sei milioni di assassinati dai nazional-socialisti, accanto ai milioni e milioni di uomini di ogni confessione e di ogni nazione, vittime dello stesso odio dell'altro uomo, dello stesso antisemitismo»<sup>20</sup>. Il razzismo antisemita è dunque il paradigma di ogni pensiero egocentrico, che costituendosi in sistema, non si fa scrupolo di sopprimere il diverso o di soggiogarlo. A condizione di pensare altrimenti è possibile il vero esodo del soggetto, che non percorre più

<sup>19</sup> F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, a cura di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato 1985, 12.

<sup>20</sup> E. LEVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983, V.

l'itinerario di Ulisse, il quale al termine del lungo viaggio si ritrova nella sua stessa casa, allo stesso punto di partenza, bensì il cammino di Abramo, che esce dalla propria terra affidandosi completamente all'Altro che lo conduce non più presso il sé<sup>21</sup> ma nel luogo che gli ha preparato.

L'etica non è scritta su tavole morte, e tanto meno in trattati teorici, essa è rivelata nel volto dell'altro, che è la traccia dell'Altro o dell'Infinito. In particolare lo sprovveduto, il povero, lo straniero, il diverso, la vittima portano impresso nel loro sguardo il comandamento originario: "Tu non mi ucciderai!", che non va inteso soltanto nel senso della soppressione fisica opera del carnefice, bensì di ogni atteggiamento che porta all'affermazione di noi stessi, prevaricando sugli altri e non mettendoci al loro servizio. L'a(A)ltro è misura di tutte le cose. Pertanto non sarà autenticamente accogliente l'atteggiamento di chi esercita l'ospitalità solo verso persone in grado di ricambiare il suo gesto, magari offrendo semplicemente una presenza gratificante. La sua irruzione nella mia vita viene piuttosto a destabilizzare il mio ego ed in quanto tale questo incontro porta l'esperienza della pura trascendenza, non riconducibile ad alcuna attesa previa.

In questo senso Levinas invita a rompere con una concezione dell'amore, inteso platonicamente come nel mito riportato nel *Convivio*, dove l'amore non fa che ricongiungere due metà originariamente appartenenti allo stesso essere, allo stesso androgino primordiale. Se così fosse, l'amore sarebbe semplicemente il nome di una forma di egoismo, perché in esso l'uomo in fondo cerca e trova se stesso e non l'a(A)ltro nella esteriorità del suo essere diverso. La bontà e quindi l'amore consistono «nell'andare là dove non l'ha preceduta nessun pensiero illuminante - cioè panoramico -, nell'andare senza sapere dove. Avventura assoluta in un'imprudenza primordiale, la bontà è proprio la trascendenza. La trascendenza è trascendenza di un io. Solo un io può rispondere all'ingiunzione di un volto»<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Per un approfondimento di questa tematica cf P. RICOEUR, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.

<sup>22</sup> E. LEVINAS, *Totalità e Infinito*. Saggio sull'esteriorità, Jaca Book, Milano 1980, 313.

L'io così pensato viene da Levinas interpretato come ostaggio nelle mani dell'a(A)ltro. «io, vale a dire *eccomi per gli altri*, che perde radicalmente il suo posto - o il suo riparo nell'essere - che entra nell'ubiquità che è anche un'utopia»<sup>23</sup>. Il Re mendicante che bussa alla porta della mia soggettività esige l'*ospitalità*, che non consiste solo nell'assunzione di un atteggiamento di buona educazione o di elemosina. «L'altro come lo straniero è l'*ospite*, verso il quale sono tenuto a esercitare il primo dovere etico: l'*ospitalità*. La sua condizione di *apolide*, di *senza patria*, che lo fa straniero in ogni Paese qualunque esso sia, universalizza l'esigenza dell'accoglienza»<sup>24</sup>. Levinas riprende l'*ospitalità* esercitata da Abramo verso i tre misteriosi visitatori.

La "traccia degli dei fuggiti", che Heidegger intravedeva nella poesia<sup>25</sup>, diviene, nel pensiero levinasiano, traccia del totalmente Altro, presente nel volto dell'altro, che rende manifesta la Trascendenza, rivelando la Torà. La presenza dell'Altro nel volto dell'altro è da ritenersi nel senso di una luce riflessa, obliqua, un'esperienza che richiama quella dei *posteriora Dei*, nel famoso brano dell'Esodo, che pure Cohen aveva commentato<sup>26</sup>: «L'Altro come traccia. Non la traccia che lascia l'impronta delle dita, dei passi, ma la traccia che è lui stesso o che s'iscrive nel volto. Essenzialmente fuggitiva e traccia cancellata, come una traccia che si è cercato di confondere, e che non è più che la rovina d'una traccia, illeggibile e indelebile. È conforme alla natura della traccia che essa sia allusiva e nascosta [...]»<sup>27</sup>.

Il tema della traccia rimanda a quello della gloria. A questo proposito Levinas richiama il nascondersi di Adamo nell'eden, nel tentativo di sottrarsi a Dio che lo cerca: «La gloria si glorifica

<sup>23</sup> E. LEVINAS, *Altrimenti che essere*, cit., 228.

<sup>24</sup> X. TILLIETTE, «Il discorso lancinante di Emmanuel Levinas», in *La Civiltà Cattolica* 134 (1983), I, 21s.

<sup>25</sup> Cf M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze, 247ss.

<sup>26</sup> Cf H. COHEN, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 158. Abbiamo presentato questo testo classico del pensiero neo-ebraico in G. LORIZIO, «Ragione e Rivelazione tra Ebraismo e Modernità», in *Rassegna di Teologia* 36 (1995) 97-105.

<sup>27</sup> X. TILLIETTE, *art. cit.*, 25s.

attraverso l'uscita del soggetto fuori dagli angoli bui del "quanto a sé" che offrono - come i cespugli del paradiso in cui si nascondeva Adamo mentre udiva la voce dell'Eterno Dio percorrendo il giardino dal lato in cui sorge il sole - una scappatoia alla convocazione in cui si mette in moto la posizione dell'io all'inizio e la possibilità stessa della origine»<sup>28</sup>. Ma di fronte all'a(A)ltro che mi interpella, la soggettività del mio io, è priva di vie d'uscita che le consentano in qualche modo di imboscarsi: l'accoglienza dell'a(A)ltro è dunque la prima responsabilità etica, il primo dovere, non estrinsecamente inteso come obbedienza ad una legge convenzionale, bensì inscritto nella stessa traccia che l'a(Altro) porta sul proprio volto. Se le spalle che Dio mostra a Mosé, si possono interpretare come la stessa Torà, che Dio ha donato e continua a donare al suo popolo, allora il primo comandamento e la sua attuazione nella nostra vita, altro non è che l'espressione della gloria di Dio che ci è concessa, mentre abitiamo la contigenza della storia.

Come il rapporto con l'Altro trascendente, così quello con gli altri, risulta sempre a-simmetrico e mai paritario: non vi è reciprocità tra la mia solitudine radicale (M. Henry)<sup>29</sup> e l'irruzione dell'altro, che sconvolge la mia esistenza soggettiva. Questi, nella prospettiva levinasiana, ha sempre e comunque il primato, il suo punto di vista, la sua cultura, il suo orizzonte, per quanto immensamente distanti dai miei, richiedono comunque un atteggiamento di profonda e radicale accoglienza. L'apertura della soggettività non costituisce dunque una sorta di hobby, cui dedicare magari il proprio tempo libero e quanto rimane delle proprie energie dopo una giornata o una settimana di duro lavoro. Essa dovrà al contrario costituire una dimensione originaria della nostra esistenza autenticamente intesa: ne va infatti della nostra apertura all'Altro, che viene a redimere la nostra vita: ne va cioè della stessa redenzione.

<sup>28</sup> E. LEVINAS, *Altrimenti che essere*, cit., 181-182.

<sup>29</sup> A proposito dell'immanenza radicale della soggettività e di questo filosofo, cf G. LORIZIO, «La parousia dell'assoluto nel pensiero di Michel Henry», in ID. (ed.), *Morte e sopravvivenza*. In dialogo con Xavier Tilliette, AVE, Roma 1995, 73-106.

#### PER CONCLUDERE

La filosofia è notoriamente inutile, essa non si propone obiettivi immediati, né può offrire delle indicazioni pratiche spendibili a breve scadenza. Lo spazio del “pensiero meditante”, esige la capacità di “perdere tempo” a riflettere sul nostro essere nel mondo e con gli altri (*In-der-Welt-sein* e *Mit-sein*). Tuttavia senza un’adeguata riflessione, il nostro agire finisce col perdere il suo senso e le nostre attività, anche le più efficaci, finiscono col ridursi ad un prassismo fuorviante. Aver ascoltato, in questa sede, anche la voce della filosofia più recente, in alcune sue espressioni significative, ha voluto rispondere non tanto alla domanda relativa al *come* disporci all’accoglienza, alle soglie del terzo millennio, ma a quella del *perché* assumere, e non solo in occasioni particolari, un atteggiamento di disponibilità accogliente verso l’a(A)ltro. Non l’esercizio di una qualche virtù moralisticamente intesa, ma il nostro stesso essere nella storia, esige quest’apertura e questo coinvolgimento nell’avventura dell’incontro con il totalmente Altro.



## VI

### L'essere e il nulla della morte

PREMESSA (EVOCANDO LUTERO)

Il saggio qui proposto intende offrire ulteriori contributi alla riflessione avviata da chi scrive qualche anno fa<sup>1</sup>, senza alcuna pretesa di esaustività, ma con la convinzione di individuare delle linee di percorso all'interno della riflessione filosofica sul tema della morte nel pensiero contemporaneo, che trova addentellati e precedenti significativi nel periodo moderno. Un nome non troppo preso a caso (quello di Lutero) può offrire abbondanti motivazioni a quanto si è accennato e costituire il nostro avvio.

Insistere troppo, in questa sede, sul nostro debito culturale verso il padre della Riforma<sup>2</sup>, sarebbe un portare acqua all'oceano. Basterà qui richiamare l'influsso di Lutero sul pensiero hegeliano, che, secondo alcuni interpreti, costituirebbe il riflesso speculativo della *theologia crucis*<sup>3</sup>. Il tema affascinante ed esoterico della *Rosacroce* (utilizzato da Hegel per definire il compito della filosofia<sup>4</sup>) si incontra con quello della morte in un foglio del 1543,

<sup>1</sup> Cf G. LORIZIO, *Mistero della morte come mistero dell'uomo*. Un'ipotesi di confronto fra la cultura laica e la teologia contemporanea, Dehoniane, Napoli 1982, con prefazione di Xavier Tilliette, del cui insegnamento sono molto debitore anche per questo saggio. Il libro è stato recensito, tra gli altri, da N. CIOLA in *Rassegna di Teologia* 25 (1984) 281-282.

<sup>2</sup> Mi limito a segnalare tra le pubblicazioni che hanno accompagnato il centenario l'articolo di J. WICKS, «Fede e giustificazione in Lutero», in *Rassegna di Teologia* 24 (1983) 110-125; 219-237.

<sup>3</sup> Cf X. TILLIETTE, «Verbum crucis: la filosofia della croce», in *Rassegna di Teologia* 25 (1984) 403-412 sulla staurologia di Hegel.

<sup>4</sup> *Ib.* Si tratta del famoso brano della «Prefazione» ai *Lineamenti di filosofia del diritto* hegeliani, commentati da p. X. Tilliette a partire da p. 409 del suo saggio sulla filosofia della croce.

munito del famoso sigillo luterano: «Poiché Adamo vive (cioè pecca), la morte divora la vita. Ma se Cristo muore (cioè diventa giusto), la vita divora la morte»<sup>5</sup>. Vita senza Cristo e corruzione (cioè morte) vengono qui identificate, mentre nel rapporto morte/peccato l'influsso di Paolo è evidente. Ma qui possiamo solo offrire dei cenni, senza alcuna presunzione di cogliere tutta la ricchezza di riflessione contenuta nelle opere di Lutero sul tema della morte, a lui molto caro.

Procedendo a ritroso, il “duello mortale” diviene nei *Lieder* del 1524-25 luogo per l'invocazione di fede, ispirata all'antifona medievale: *Media vita in morte sumus. Quem quaerimus adiutorem nisi Te, Domine?* Il *Kyrie eleyson* del primo *Lied* invoca lo Spirito Santo, «affinché ci protegga nella fine, quando da questo esilio andremo a casa»<sup>6</sup>, mentre, nel secondo, si chiede al Signore di rinforzare la nostra carne debole «affinché come buoni cavalieri giungiamo a te nel duello mortale»<sup>7</sup>. La domanda *quem quaerimus adiutorem?* costituisce il ritornello del terzo *Lied*, dove si dice che “nel mezzo della vita abbiamo la morte tutt'intorno” e che “nel mezzo della morte ci assalgono le fauci dell'inferno”, mentre “nel mezzo del terrore dell'inferno ci assillano i nostri peccati”<sup>8</sup>. Solo Cristo potrà liberarci da un'esperienza così terrificante!

Qualche mese prima della bolla *Exsurge Domine*, cioè nel 1519, il monaco agostiniano, inserendosi nella tradizione delle *artes moriendi*, aveva scritto un sermone, intitolato «JHESUS. Sermone del prepararsi a morire»<sup>9</sup>. Alcuni passaggi di questo scritto occasionale possono offrirci lo sfondo su cui cercheremo di leggere gli atteggiamenti opposti dell'oggi culturale verso la morte cercando di individuarne qualche matrice. Una prima nostra sottolineatura di questo testo coglie il tema della morte-strettoia ed il parallelismo con il venire alla luce (nascita e rinascita) che sarà ripreso da John Donne in un sermone del 1631 intitolato *Duello*

<sup>5</sup> Prendo il testo luterano da K. LÖWITZ, *Da Hegel a Nietzsche*. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX, Einaudi, Torino 1981<sup>5</sup>, 43-44.

<sup>6</sup> M. LUTERO, *Lieder e prose*, Mondadori, Milano 1983, 4-5.

<sup>7</sup> *Ib.*, 6-7.

<sup>8</sup> *Ib.*, 6-9.

<sup>9</sup> Cf *ib.*, 82-113.

della morte<sup>10</sup> e, molto più recentemente, in un saggio di Eberhard Jüngel<sup>11</sup> dedicato al trapasso. Una seconda sottolineatura riguarda la messa in guardia dalla presunzione del “sapere la morte”. Infatti - scrive Lutero «quanto più a fondo si è osservata la morte, quanto più la si è considerata e conosciuta, tanto più pericoloso e difficile è il morire. Nella vita è bene esercitarsi col pensiero della morte e avvicinarlo a noi mentre è ancora lontana e non incalza; in punto di morte, invece, quando essa è già così schiacciante, tutto ciò è pericoloso e inutile»<sup>12</sup>. Bisogna in quel momento scacciare l'immagine della morte, non volerla guardare negli occhi: esattamente il contrario di quanto tenta di fare l'uomo contemporaneo di fronte alla morte<sup>13</sup>, nel tentativo fallace di non incontrarla. Infine il tema del “morire con Cristo” come unica possibilità di non disperare negli ultimi istanti: «cercati in Cristo soltanto, non in te stesso, e in Lui troverai te per l'eternità [...]. La fede ci fa degni, il dubbio indegni [...]. Nessun cristiano, giunto alla sua fine, dubiti di essere solo nella morte»<sup>14</sup>. L'esito qui esposto dice anche la necessità di colorare di toni drammatici l'evento del trapasso, perché ancor di più risplenda la luce della fede e la sua possibilità salvifica.

#### 1. LA MORTE PAGANA: L'ILLUMINISMO DI LESSING E IL TEMA DELLA MORTE-SONNO

Avanzando di qualche secolo, abbiamo la possibilità di ritrovare un atteggiamento analogo, in cui l'angoscia diviene terrore dinanzi al male supremo, e la fede unica ancora di salvezza. Tale atteggiamento sorge anche in contrapposizione ad una concezione “neopagana” della morte, che cerca di coglierla con maggiore

<sup>10</sup> J. DONNE, *Liriche sacre e profane*. Anatomia del mondo. Duello della morte, Mondadori, Milano 1983, 136-169.

<sup>11</sup> «Il moribondo può stare vicino alla morte in un modo particolare, a un di presso come il lattante alla nascita: solo per questo egli non può conoscere la morte e si presenta come un'istanza che si può interrogare sulla morte» (E. JÜNGEL, *Morte*, Queriniana, Brescia 1972, 25).

<sup>12</sup> M. LUTERO, *Lieder e prose*, cit., 88-89.

<sup>13</sup> Cf G. LORIZIO, *Mistero della morte*, cit., 25-39.

<sup>14</sup> M. LUTERO, *Lieder e prose*, cit., 96-97.

serenità. L'aggettivo non vuol esprimere un giudizio negativo, né il riferimento al saggio di Lessing (per il quale non sembrano possibili interpretazioni definitive) una valutazione del suo pensiero globalmente preso; solo intendiamo descrivere un atteggiamento verso la morte, che ritorna a più riprese nella storia del pensiero, e trova un luogo significativo in questo esponente dell'*Aufklärung* tollerante.

*Come gli antichi raffiguravano la morte* (1769) trae spunto da una nota del *Laocoonte* (1766), in cui Lessing affermava che «gli antichi artisti rappresentavano la “morte” e il “sonno” con una rassomiglianza tale che potevano benissimo essere considerati gemelli. Estranea alla mentalità classica sarebbe la raffigurazione della morte sotto l'aspetto disgustoso e angosciante dello scheletro»<sup>15</sup>. L'atteggiamento pagano è quindi di conciliazione e non di rottura, considera la morte più come compimento che come fine drammatica di una vita. Lessing invita anche gli artisti di ispirazione cristiana ad “accantonare l'orrido scheletro” nel raffigurare la morte, che potrebbe essere meglio rappresentata da un angelo (come vuole la Scrittura)<sup>16</sup>.

Il problema non è solo estetico e ce lo dimostra la frase conclusiva di tutto il saggio: «Solo il fraintendimento della religione può allontanarci dal bello e la prova della vera religione, correttamente intesa, si ha quando essa, in ogni caso, ci riporta al bello»<sup>17</sup>. Del resto quanto Lessing cerca di mostrare in campo creativo ha i suoi corrispondenti filosofici e viene da molto lontano. Tre nomi - se avessimo tempo e spazio - potrebbero farci da guida nel descrivere più dettagliatamente questo atteggiamento: Eraclito, Epicuro e il Platone della morte di Socrate<sup>18</sup>. Qui è sufficiente rilevare come il Lessing, paladino della religione naturale, o meglio del Cristianesimo della ragione (*Das Christentum der Vernunft* è il titolo degli aforismi giovanili del 1753), tollerante e sereno nei confronti delle religioni storiche (il suo “canto del cigno” è

<sup>15</sup> G.E. LESSING, *Come gli antichi raffiguravano la morte*, ed. Novecento, Palermo 1983, 27. Cf L. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca* II/1, Einaudi, Torino 1978, 198-246 su Lessing.

<sup>16</sup> Cf G.E. LESSING, *Come gli antichi raffiguravano la morte*, cit., 64.

<sup>17</sup> *Ib.*, 81.

<sup>18</sup> Cf G. LORIZIO, *Mistero della morte*, cit., 26; 37 (n. 4); 113-114.

*Nathan der Weise*)<sup>19</sup> ed intriso di mentalità spinoziana<sup>20</sup>, ci aiuta ad individuare e descrivere un pensiero della morte-sorella, che non è del tutto estraneo al messaggio cristiano. Come, attraverso Nietzsche, la morte pagana si carichi di contemporaneità, vedremo tra qualche paragrafo.

## 2. L'ANGOSCIA DELLA MORTE: FIDEISMO E "MORTE DI DIO" IN JEAN PAUL RICHTER

Opposto a quello neo-pagano è l'atteggiamento fideistico, che finisce col coniugare "morte" e "Dio" (ma l'espressione è di marca luterana) e col ritenere la fede, unica risposta di fronte al dramma che è la morte. Qui l'estraneità è radicalizzata: la morte è il totalmente altro. Feuerbach direbbe: "la morte è Dio"<sup>21</sup>. "Chi cercare che ci aiuti affinché otteniamo grazia?" cantava il Lutero del terzo *Lied*. "Non altri che Te, Signore!". Solo Dio, dunque, e sola fede.

Il dramma trova espressione poetica nel messaggio di Jean Paul, "anima gemella di Jacobi sul versante letterario"<sup>22</sup>. Siamo così ancora al momento di passaggio tra l'*Aufklärung* e il Romanticismo e alla disputa intorno allo spinozismo di Lessing, i cui temi di fondo sono individuabili anche a partire dalla contrapposizione che qui proponiamo. Secondo il Mittner, Jean Paul sarebbe il biografo di adolescenti eternamente immaturi e il suo trionfo sull'ateismo più poetico che religioso<sup>23</sup>. Se l'uso della ragione è considerato criterio di maturità non possiamo non essere d'accordo (troppa fede non è forse equivalente a nessuna fede?). Ma il secondo giudizio ci riguarda poco: qui interessa sottolineare il salto e ciò che lo precede, che poi esso approdi alla fede o alla poesia o ad entrambi poco

<sup>19</sup> Cf G.E. LESSING, *Natan der Weise*, Mursia, Milano 1962: "la parabola dei tre anelli", 102-112.

<sup>20</sup> Famosissima la disputa sullo spinozismo di Lessing, che vede coinvolti i più grandi nomi del pre-romanticismo tedesco.

<sup>21</sup> Cf G. LORIZIO, *Mistero della morte*, cit., 52 (il paragrafo dedicato a Feuerbach, 50-54).

<sup>22</sup> Cf X. TILLIETTE, «Vicende della nozione di Dio: dall'*Aufklärung* insoddisfatta all'idealismo», in *Rassegna di Teologia* 24 (1983) 313.

<sup>23</sup> Cf L. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca* II/2, cit., 643-673.

importa. È la frattura che ci preme! Dalla “gelida maschera di ferro dell’informe eternità” - nel *Rede des toten Christus* (primo abbozzo del 1789) - sorge il grido dei morti: “Cristo! Esiste un Dio?”. La risposta è un no terrificante, per cui siamo tutti orfani nell’immensa tomba dell’universo. Si tratta di un incubo notturno: il risveglio porta con sé lacrime di gioia per la possibilità di inginocchiarsi ad adorare il Padre celeste.

Tuttavia il mondo nuovo che nasce dal superamento del terrore della morte non riesce del tutto a fuggire il sospetto di nichilismo. La morte immatura di due amici e la partecipazione al circolo pietistico di Spangenberg possono offrirne lo sfondo biografico. Non bisognerà fare salti mortali per cogliere qui i prodromi di Nietzsche: «Torpido, muto nulla! Fredda, eterna necessità! Dissennato caso! Chi è tra voi a saperlo? Quando annienterete l’universo e *me?* [...]. Come ognuno di noi è solo nell’immensa tomba dell’universo! Io sono unicamente vicino a me stesso [...]. Nebbie colme di mondi s’innalzano nel mare dei morti, il futuro è una nebbia montante, e il presente quella che cade. Riconosci tu la tua terra?»<sup>24</sup>.

### 3. PRIMO ESITO TEORETICO: LA POSSIBILITÀ DI UNA FILOSOFIA DELLA MORTE

Dopo la terrificante visione di Jean Paul e la sua entusiastica professione di fede, non possiamo non chiederci se è possibile una filosofia della morte e a quali condizioni. Agli antipodi del “neopaganesimo” mite e tollerante di Lessing, infatti, potremmo trovare solo la possibilità della fede e, quindi, della teologia di fronte al male supremo. Ma non è detto che dobbiamo immediatamente recarci all’altro polo, almeno non prima di aver tentato una mediazione, cercando di rispondere al duplice interrogativo relativo alla possibilità di una filosofia della morte e alle caratteristiche che eventualmente un tale pensiero dovrà assumere.

<sup>24</sup> J.P. RICHTER, «Discorso di Cristo morto dall’alto dell’universo in cui si afferma che Dio non è», in F. MASINI, *Nichilismo e religione in Jean Paul*, De Donato, Bari 1974, 107-112.

*Ab esse ad posse datur illatio!* Una filosofia della morte è possibile, anche solo per il fatto che il “paganesimo” ce la offre. E qui intendo per “paganesimo” l’uomo prima o fuori della Rivelazione ebraico-cristiana. Ma prima di passare al secondo interrogativo è il caso che ci soffermiamo ancora sulla possibilità di pensare il trapasso, per fugare definitivamente il dubbio del sofisma formale e vuoto.

Riflettendo ulteriormente e con l’aiuto di alcuni “maestri del pensiero”, scopriamo una fondamentale affinità tra “morte” e “filosofia” (o “pensiero”). Novalis (1771-1801) in un frammento aveva chiamato, analogamente, “suicidio”, l’atto filosofico, per l’urto che esso crea contro il soggetto che lo pone (pensare è un’auto-manomissione, un attentato alla propria incolumità)<sup>25</sup>. Al poeta aveva fatto eco il pensatore: Schelling, in una conferenza del 1821, aveva osato affermare che l’abbandono e la nudità radicale caratterizzano la filosofia e devono, quindi, caratterizzare il filosofo, che «deve rinunciare a ogni speranza, a ogni desiderio, a ogni nostalgia [...], sentirsi del tutto povero e nudo»<sup>26</sup>; in una parola morire. La solitudine radicale che caratterizza il filosofo lo rende seminatore di solitudine (cioè di morte): è l’unico dono che possiamo attenderci da chi ci insegna a pensare!

Il Kirillov dei *Demòni* di Dostoevskij radicalizzerà ancora il discorso, teorizzando il suicidio come “atto metafisico”, ma ormai non siamo più nell’analogia, quindi non possiamo seguirlo, anche se può destare le nostre simpatie<sup>27</sup>. L’affinità tra morte e pensiero si concretizza nel momento in cui, per esempio da un Montaigne, ci viene didascalicamente ricordato che *philosopher c’est apprendre à mourir*. L’*ars moriendi* allora, prima di essere affidata ai predicatori come Donne e Lutero, è compito del filosofo, che si fa precettore o, come p. X. Tilliette dice di Jaspers, *moniteur*<sup>28</sup>. Forse Kierke-

<sup>25</sup> Cf NOVALIS, *Frammenti*, Rizzoli, Milano 1976, 44 (frammento 33) e 47 (frammento 39).

<sup>26</sup> F.W.J. SCHELLING, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano 1974, 203-204.

<sup>27</sup> Cf F.M. DOSTEVSKIJ, *I demoni*, I, 3, VIII.

<sup>28</sup> Cf X. TILLIETTE, «Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Karl Jaspers» in *La Civiltà Cattolica* 135 (1984), I, 120-130. L’espressione è di Malebranche.

gaard nel suo sermone *Su una tomba* del 1845<sup>29</sup> riesce ad assolvere ad entrambi i compiti, ma non sempre i predicatori sono anche buoni filosofi!

L'affinità tra morte e pensiero che ora abbiamo cercato di evidenziare trova la sua condizione di possibilità in una riflessione ulteriore di carattere teoretico: certo, per pensare, devo vivere, tuttavia il pensiero è ciò che mi rende più prossimo il nulla. Il senso del nulla si appropria di me, non della pianta o dell'animale, nella misura in cui sono un essere pensante, nella misura in cui prendo coscienza. La famosa *Vorrede alla Fenomenologia dello spirito* di Hegel sottolinea molto bene questo rapporto<sup>30</sup>. L'attività del *Verstand* è la stessa dell'"immane potenza del negativo": separare, ossia nullificare, mentre la forza dello spirito sarà nel coabitare col nulla. Ascendenze boehmiane a parte, qui siamo al cuore del nostro problema. A. Kojève nelle sue lezioni degli anni '30 ci offre suggestivi commenti di questo testo e ci consente di accostare questo momento della riflessione hegeliana a quel passaggio sartriano, in cui l'essere-per-sé è considerato come prossimità del nulla, frattura dell'essere, squarcio dell'in-sé<sup>31</sup>.

Venendo ora al come di una filosofia della morte, mi sembra di poter rispondere schematizzando come segue.

Anzitutto il pensiero sulla morte dovrà assumere il carattere della *meditazione* nel senso in cui Heidegger intende il "pensiero meditante", contrapponendolo al "pensiero calcolante"<sup>32</sup>. Quest'ultimo può prendere le mosse da un atteggiamento di pura curiosità nei confronti del male supremo, oppure dal desiderio di potenza e di dominio che caratterizza la tecnica moderna<sup>33</sup>. Al contrario, la meditazione parte dall'ascolto e non si propone la manipolazione del mistero, bensì la sua contemplazione, nella linea dell'inutilità radicale.

<sup>29</sup> Cf S. KIERKEGAARD, "Sur une tombe", in *Oeuvres complètes* VIII, Paris 1979, 61-89.

<sup>30</sup> Cf G. LORIZIO, *Mistero della morte*, cit., 44-46.

<sup>31</sup> Cf *ib.*, 42 e 55 (n. 3).

<sup>32</sup> Cf M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova 1983, 27-40.

<sup>33</sup> Cf ID., «La questione della tecnica», in ID., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1980, 5-27.

In stretta connessione col suo carattere di pensiero meditante, una filosofia della morte dovrà assumere la dimensione metafisica, nel senso di “filosofia prima”. Qui ritorna un’espressione di Vladimir Jankélévitch, che il p. Tilliette definisce “frappante”: *la mort remplace la métaphysique pour ceux qui ne sont pas métaphysiciens*<sup>34</sup>. Qui rischiamo di andare contro-corrente e non possiamo farne a meno. Non necessariamente, infatti, la metafisica appartiene alla *Seinsvergessenheit*; potrà darsi una “metafisica del mistero” (per esempio alla Gabriel Marcel) il cui oblio sarebbe corrispondente all’“oblio della morte”<sup>35</sup>. Detto in altri termini: una filosofia della morte sarà necessariamente una “scienza nesciente” o una “dotta ignoranza”<sup>36</sup>. L’atteggiamento “pagano” sottolinea il carattere di certezza della morte: è una “scienza della morte” che lascia poco spazio al “mistero”. Qui la “morte compimento” è necessaria solo in quanto l’uomo è un essere finito. Al contrario il fideismo è “ignoranza della morte” di cui non coglie che il lato oscuro, appunto l’incertezza. Il sermone kierkegaardiano non è solo nella linea dell’incertezza e del fideismo, ma richiama anche la certezza, per quanto tenti di relativizzarla. V. Jankélévitch propone una fenomenologia molto interessante intorno a variazioni sul tema *mors certa / hora incerta*, ma di ciò si è già detto in altra sede. Sul versante antropologico le nostre considerazioni significano la prossimità e la lontananza della morte rispetto all’uomo, mentre sul versante ontologico il suo collegarsi simultaneamente all’essere e al nulla. La drammaticità della morte, sottolineata dalla meditazione cristiana, non può escludere del tutto il suo carattere di compimento, se non vuol cadere nel fideismo.

#### 4. IL NICHILISMO CONTEMPORANEO DI FRONTE ALLA MORTE

Se ora vogliamo raggiungere in qualche modo il nostro secolo, non possiamo non sottoporci alla sopportazione dei colpi inferti dal martello nietzscheano alla concezione cristiana della vita

<sup>34</sup> V. JANKÉLÉVITCH, *La mort*, Flammarion, Paris 1977, 455.

<sup>35</sup> Cf G. LORIZIO, *Mistero della morte*, cit. 25-39.

<sup>36</sup> Cf *ib.*, 102-104.

e della morte, contro la quale propone un “neo-paganesimo” dionisiaco, molto diverso da quello di Lessing e Goethe.

Il nemico più temuto, per Nietzsche come per Kierkegaard, è comunque Hegel, considerato dal filosofo della “morte di Dio” un “insidioso teologo”<sup>37</sup>. Eppure, accogliendo l’eco del *Lied* di autore luterano, anche Hegel aveva affermato la “morte di Dio”, ma questo a Nietzsche non basta. Il grido dell’uomo folle è quasi un’annunciazione e la “morte di Dio” non può ridursi al “venerdì santo speculativo” di marca hegeliana. È un avvenimento fondante non un procedimento teoretico il prendere atto dell’irreversibilità della crisi del Dio cristiano e punto di partenza per la creazione di un nuovo universo di valori, in cui la morte stessa è vista con occhi diversi, con gli occhi di Zarathustra.

Per l’eroe nichilista “molti muoiono troppo tardi e alcuni troppo presto” mentre bisogna morire al momento giusto. L’elogio della “mia morte”, la “libera morte” che “viene a me, perché io voglio” consente di tramutare il lutto in una festa. Contro la morte lenta e paziente, Zarathustra propone “la rapida morte”, il suo canto dice di no quando non è più tempo di dire sì: “Il vostro morire non sia una calunnia contro gli uomini e la terra, amici: questo io pretendo dal miele della vostra anima”<sup>38</sup>.

Il “nemico della croce”<sup>39</sup> è un nemico acerrimo della rassegnazione di fronte al dolore e alla morte: al sì del cammello (obbedienza e morale degli schiavi) si oppone il sì di Dioniso, il sì alla vita e alla libera morte, il canto che sorge senza sosta e senza che si sappia dove va e donde viene, “perché ti amo, o Eternità!”<sup>40</sup>. A differenza del Dio cristiano, che muore una sola volta, come crocifisso, e sta per morire definitivamente al termine di questa agonia del cristianesimo che è la nostra storia, Dioniso vive la sua “passione” come coincidenza immediata di morte e resurrezione, in quanto solo dove sono sepolcri, sono anche risurrezioni»<sup>41</sup>. «Manca nel Vangelo l’intera nozione della morte naturale: la morte

<sup>37</sup> Cf K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche*, cit., 269.

<sup>38</sup> F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*. Un libro per tutti e per nessuno, Adelphi, Milano 1978<sup>3</sup>, I, 86.

<sup>39</sup> Cf X. TILLIETTE, «*Verbum crucis*», cit., 353-356.

<sup>40</sup> Cf F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit., 279-283

<sup>41</sup> *Ib.*, 136.

non è un ponte, un trapasso, essa viene a mancare perché appartiene a un mondo del tutto diverso, meramente apparente, utile soltanto per cogliere segni» scrive Nietzsche ne *L'Anticristo* (1887)<sup>42</sup>. Il letto di morte che diventa letto di martirio (*Aurora* del 1881)<sup>43</sup> getta la sua luce sinistra sulla vita del cristiano, che non ha compreso la necessità di “essere fedele alla terra”, cui Zarathustra richiama con forza i suoi discepoli mostrando la morte come “adempiimento”, «la morte che per i vivi diventa uno stimolo e una promessa»<sup>44</sup>. È odiosa la morte che si avvicina furtiva come un ladro, che coglie l'uomo impreparato e lo annienta prematuramente. Il Cristo avrebbe dovuto vivere più a lungo per imparare a ridere!<sup>45</sup>. Il messaggio nietzscheano coniuga la “morte di Dio” e la “morte pagana” e diviene atteggiamento spirituale degli uomini del nostro tempo, anche di coloro che non hanno tentazioni filosofiche (stavo scrivendo “suicide”) o che dicono di voler contrastare il nichilismo. Ma si può andare *oltre* Nietzsche?

##### 5. L'ESSERE E IL NULLA DELLA MORTE NEL SECONDO HEIDEGGER

Il nichilismo come probabile cultura egemone del nostro oggi ci raggiunge anche per il tramite di Martin Heidegger, che dalla cosiddetta *Kehre* in poi, insieme ai poeti (Hölderlin soprattutto)<sup>46</sup> commenta luoghi ed espressioni nietzscheane, senza troppe pretese storiografiche, ma con il chiaro intento di servirsene per esprimere il proprio pensiero.

Due momenti teoretici della *Kehre* mi preme richiamare, perché in essi già si intravede chiaramente il conficcarsi del nulla nel cuore dell'essere: a) l'*ontologische Differenz* fra essere ed ente, già

<sup>42</sup> F. NIETZSCHE, *L'Anticristo*. Maledizione del cristianesimo, Adelphi, Milano 1977, 46.

<sup>43</sup> Cf ID., *Aurora e scelta di frammenti postumi 1879-1881*, Mondadori, Milano 1971, 58.

<sup>44</sup> ID., *Così parlò Zarathustra*, cit., 84

<sup>45</sup> Cf *ib.*, 86.

<sup>46</sup> Un intero paragrafo si sarebbe potuto dedicare all'essere e il nulla della morte in Hölderlin, commentando luoghi come *Der Archipelagus*, *Heidelberg*, *An die Parzen*, *Lebenslauf*, *Ebmals und jetzt*, *Die Entschlafenen* ecc. nonché *La morte di Empedocle*.

impostata in *Von Wesen des Grundes* del 1929; b) l'occultarsi dell'essere mentre si manifesta nell'ente (la formula più nota è quella del *Der Spruch des Anaximanders* del 1946: l'essere si sottrae in se stesso, mentre si scopre nell'ente). Così il nulla è nel cuore dell'essere e questo appunto è il nichilismo come lo intende Heidegger, che non manca di metterci in guardia di fronte ad accezioni solo negative del termine:

Noi siamo abituati a sentire nella parola "nichilismo" prima di tutto una nota negativa. Ma se teniamo presente l'essenza storico-ontologica del nichilismo, la semplice audizione di questa nota ci pone già in imbarazzo. Il termine nichilismo significa che in ciò che esso sta a designare il *nihil* è presente come qualcosa di essenziale. Nichilismo significa: di ogni cosa e per ogni riguardo, è nulla. "Ogni cosa" significa l'ente nella sua totalità. "Per ogni riguardo" presuppone che l'ente sia compreso in quanto ente. Nichilismo significa allora che dell'ente in quanto tale nel suo insieme ne è nulla. Ma l'ente è ciò che è e come è in base all'essere. Poiché dunque ogni "è" risiede nell'essere, ne viene che l'essenza del nichilismo consiste nel fatto che dell'essere stesso ne è nulla<sup>47</sup>.

Se tutto questo ci sembra astruso, è perché il lavoro principale del pensiero di Nietzsche avanza esigenze per le quali - secondo Heidegger - "non siamo cresciuti abbastanza". In questo caso si dovrà accogliere anche il suo suggerimento di continuare a studiare per una quindicina di anni Aristotele. Chi, al contrario, si trova a casa sua presso il testo che ho proposto, non avrà molte difficoltà a compiere il passo successivo: *la morte è il luogo in cui si verifica la coincidenza tra essere e nulla*. In questo senso viene definita, in un testo che commenteremo tra breve: "scigno del nulla" e "riparo dell'essere". Quanto Hegel affermava circa la coincidenza del puro essere e del puro nulla ed il loro reciproco rapporto nel divenire («il vero non è né l'essere né il nulla, ma che l'essere, - non passa, - ma è passato nel nulla e il nulla nell'essere»<sup>48</sup>) viene qui riproposto in maniera ulteriormente concreta, ma non meno efficace.

<sup>47</sup> Cf M. HEIDEGGER, «La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"», in ID., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, 244.

<sup>48</sup> G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1981, v. I, 71.

Il contesto è quello della conferenza *Das Ding* (6 giugno 1950). Il divenire come movimento (o trapasso!) apre il discorso e propone il tema della lontananza/vicinanza delle cose. Nonostante l'accorciarsi delle distanze empiriche, quantificabili, non si può dire che si realizza una reale prossimità. L'uomo è dominato dall'ossessione di questa distanza, che può produrre la catastrofe universale, riducendo il tutto in frammenti. «L'uomo è ossessionato dal pensiero di ciò che potrebbe accadere in conseguenza di una bomba atomica»<sup>49</sup>, ma egli, secondo Heidegger, non vede ciò che da lungo tempo è avvenuto e che costituisce la condizione di possibilità della catastrofe nucleare, il suo *humus* già all'opera: l'evento del terrificante. «Il terrificante - scrive Heidegger - è quello che pone tutto ciò che è fuori della sua essenza precedente»<sup>50</sup>. La bomba atomica non sarebbe che la conferma di qualcosa che è già avvenuto: l'annichilazione della cosa, cui da tempo lavorano la scienza non pensante e la tecnica moderna. L'esempio della "brocca" serve ad Heidegger per chiarire e nello stesso tempo interpellare il senso della cosa-in-sé. Nella brocca si incontrano l'essere e il nulla, il vuoto e il recipiente. La brocca contiene e versa, ma può contenere solo quanto in essa è stato a sua volta versato. Qui al pensiero si aggiunge la poesia, che tende a recuperare la "sacralità" delle cose. Del resto il pensiero del secondo Heidegger è soffuso di senso del "sacro", che è la traccia degli dei fuggiti inseguita dai poeti<sup>51</sup>.

Non solo il ritmo quaternario fa pensare a Baader, ma il pensiero heideggeriano intorno alla cosa intraprende la via della descrizione e viene a dirci cosa sono cielo e terra, mortali e divini. Nell'ambito della descrizione dei "mortali" incontriamo la suggestiva e misteriosa espressione che giustifica il titolo di questo paragrafo. Le sottolineature del testo che riporto qui di seguito sono mie e tendono ad evidenziare l'essere e il nulla della morte, cui stiamo dedicando la nostra riflessione:

«I mortali sono gli uomini. Si chiamano mortali perché possono morire. *Morire significa essere capaci della morte in quanto morte.*

<sup>49</sup> Cf M. HEIDEGGER, «La cosa», in Id., *Saggi e discorsi*, cit., 109-110.

<sup>50</sup> *Ib.*

<sup>51</sup> Cf M. HEIDEGGER, «Perché i poeti?», in Id., *Sentieri interrotti*, cit., 247-297.

Solo l'uomo muore. L'animale perisce. Esso non ha la morte né davanti né dietro di sé. La morte è lo scrigno del nulla, ossia di ciò che, sotto tutti i rispetti, non è mai qualcosa di semplicemente essente, e che tuttavia è, e addirittura si dispiega con il segreto dell'essere stesso. La morte, in quanto scrigno del nulla, alberga in sé ciò che è essenziale dell'essere. In quanto scrigno del nulla la morte è il riparo dell'essere. I mortali ora li chiamiamo mortali non perché la loro vita termina, finisce, ma perché essi sono capaci della morte in quanto morte. I mortali sono quello che sono come mortali avendo la loro essenza nel riparo dell'essere. Essi sono il dispiegantesi rapporto all'essere come essere»<sup>52</sup>.

Prescindendo dalla questione intorno al nichilismo di Heidegger<sup>53</sup> mi sembra solo di dover aggiungere, dopo aver mostrato spero con sufficiente chiarezza la coincidenza dell'essere e del nulla nella morte, che dall'essere mortali degli uomini deriva un "nuovo" rapporto con il mondo e con le cose, un rapporto non di dominio, ma che trova, nella sua "inconsistenza radicale" la sua "autenticità"<sup>54</sup>.

## 6. L'ESSERE E IL NULLA DELLA MORTE IN EMMANUEL LEVINAS

Oltre la *Kehre* heideggeriana e oltre il nichilismo, troviamo il pensiero di un autore quasi di moda: Emmanuel Levinas<sup>55</sup>. Il fascino del monoteismo e la necessità di ripensare la soggettività in termini etici, recentemente ha avuto più di un sostenitore, ma

<sup>52</sup> M. HEIDEGGER, «La cosa», *cit.*, 119.

<sup>53</sup> Cf il secondo capitolo di questo nostro libro.

<sup>54</sup> Cf M. HEIDEGGER, «La cosa», *cit.*, 122. Sul tema della morte in Heidegger cf G. LORIZIO, *Mistero della morte*, *cit.*, 64-69.

<sup>55</sup> Per Levinas rimando alla bibliografia compilata da R. BURGGRAEVE, *Emmanuel Levinas. Une bibliographie primaire et secondaire (1929-1985) avec complements 1985-1989*, Leuven 1990. Per la recezione di Levinas ci limitiamo a rimandare a due documentati articoli di A. FABRIS, «Parola e passione. Levinas e il problema del linguaggio nella letteratura critica più recente», in *Teoria* 11 (1991) 97-114 e ID., «Recenti studi su Levinas in Italia», in *Filosofia e Teologia* 11 (1997) 389-399. Per quanto riguarda il nostro argomento ho molto presente l'ottimo saggio di F. P. CIGLIA, «Dal Nulla all'Altro. Riflessioni sul tema della morte nel pensiero di Emmanuel Levinas», in *Archivio di filosofia* 49 (1981) 213-232.

mentre il “nuovo filosofo” sembra essere precocemente invecchiato<sup>56</sup>, l'autore di *Totalità e infinito* (1961) e di *Altrimenti che essere* (1974) trova sempre più ascolto tra i post-heideggeriani, anche nel nostro Paese.

Qui la posterità non è certamente soltanto cronologica, in quanto assistiamo ad un vero e proprio tentativo di superamento di Heidegger, effettuato a partire da una riflessione sul movimento di “trascendenza”, che pone Levinas al di là dell'orizzonte meramente fenomenologico (husserliano e heideggeriano) cioè oltre la “differenza” per cogliere il fondamento della soggettività nel suo denuclearsi, ossia nell'alterità. L'orizzonte ontologico di tale oltrepassamento ci vede necessitati a richiamare schematicamente alcune nozioni di fondo del pensiero levinasiano:

1) La nozione dell'*il y a* come anonimato dell'essere derivato dall'evocazione dell'antica ossessione della fine del mondo, in cui il nulla non è nulla, ma c'è, anzi è considerato il “c'è” per eccellenza. L'impossibilità della morte o immortalità infernale, contro cui non avrebbe potere neanche il suicidio, rende ulteriormente drammatica tale evocazione.

2) Il passaggio dal “sacro” (di Hölderlin e di Heidegger) al “santo” (della tradizione ebraica) trova il suo corrispondente ontologico nel passaggio dalla “differenza” alla “separazione”. Il sé è separato, allergico alla totalità e all'identità: la separazione condiziona, anzi fonda l'alterità, e viceversa.

3) La rivendicazione della “soggettività” come ipostasi e atto, per cui il pensiero di questo autore compie lo sforzo “lancinante” di recuperare il “soggetto” smarrito dai cosiddetti post-moderni<sup>57</sup> a partire dall'etica, che trova i suoi luoghi fondamentali nel “non uccidere” e nel “volto della vittima”.

In questa triplice prospettiva di fondo, la morte viene interpretata oltre la sua particolare bi-valenza. Levinas contesta con forza *il tertium non datur* applicato alla morte nella linea dell'essere o nella linea del nulla: essa è accesso all'Altro in un altro senso<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Mi riferisco a B.-H. LÉVY, *Il testamento di Dio*, Mondadori, Milano 1979.

<sup>57</sup> Cf il saggio citato nella nota 53 e X. TILLIETTE, «Il discorso lancinante di E. Levinas», in *La Civiltà Cattolica* 134 (1983) I 15-30.

<sup>58</sup> Cf E. LEVINAS, *Totalità e Infinito*. Saggio sull'esteriorità, Jaca Book, Milano 1980, 238.

Nella morte si ritrovano correlativamente il presentarsi del nulla e l'esperienza dell'impossibilità di nientificarsi che pesa sull'io (Amleto). Contro l'Heidegger di *Sein und Zeit*, Levinas oppone alla morte come "possibilità dell'impossibilità", la morte come "impossibilità della possibilità", dove non c'è nulla che possa in qualche modo richiamare l'assunzione della morte da parte del *Dasein*. Qui regna la totale passività unicamente all'impossibilità di avere un progetto (che sarebbe comunque atteggiamento di dominio). A dispetto di Nietzsche è qui ripreso il tema dell'imprevedibilità della morte, che è tale in quanto non si situa in alcun orizzonte: "Nella morte sono esposto alla violenza assoluta, all'omicidio nella notte"<sup>59</sup>. Al cospetto della cupa signora di Samarcanda emerge l'alterità in tutta la sua consistenza e nella sua separazione radicale:

«L'ignoto che fa paura, il silenzio degli spazi infiniti che spaventa, viene dall'Altro e questa alterità, appurato come assoluta, mi colpisce, in un progetto crudele o nella giustizia di un giudizio. La solidità della morte non fa scomparire altri, ma si situa in una coscienza dell'ostilità e, per ciò stesso, rende ancora possibile un appello ad -altri, alla sua amicizia e alla sua cura»<sup>60</sup>.

Alla formula dell'"essere per la morte" Levinas aggiunge l'"essere contro la morte", che caratterizza l'uomo in quanto essere "temporale", che ha ancora del tempo<sup>61</sup>.

Con il silenzio, non agnostico, ma di attesa, di questo autore concludiamo questa tappa del nostro percorso. La filosofia, infatti, secondo Levinas, non può dire nulla per rispondere alla domanda: «Di che cosa mi minaccia la morte? Del nulla o di un nuovo inizio?»<sup>62</sup>. Il senso della morte intesa come "mistero" sta proprio in questa impossibilità di conoscere il dopo della mia morte ed in tale impossibilità risiede anche l'essenza dell'istante supremo. Queste considerazioni fondano l'etica del non-uccidere e della non-violenza. Qui la relazione all'alterità radicale si con-

<sup>59</sup> *Ib.*, 239.

<sup>60</sup> *Ib.*

<sup>61</sup> Cf *ib.*, 241.

<sup>62</sup> *Ib.*, 240.

figura come “relazione metafisica”: «Morire per l’invisibile - scrive Levinas - ecco la metafisica»<sup>63</sup>, dove per “metafisica” s’intende il rapporto con l’invisibile, cioè l’altro, che, nella sua imprevedibilità, può diventare il mio assassino. Così la paura della morte è essenzialmente paura della violenza, cioè dell’imprevedibilità dell’altro. Quanto poi questo pensiero sia debitore alla religiosità ebraica si intravede dal richiamo, molto discreto, del filosofo Levinas al concetto di “risurrezione”<sup>64</sup>.

#### CONCLUSIONE (VERSO LA TEOLOGIA)

Interpellare e porsi in ascolto della riflessione filosofica è compito ineludibile del teologo che si accinge ad esercitare l’intelligenza della fede intorno alle ultime realtà. Di fronte ad una concezione nichilista della morte, che rischia di diventare egemone come la prospettiva da cui è portata, il teologo è chiamato ad esercitare il duplice, faticoso atteggiamento della “simpatia” e della “profezia”. Non mancano le solidarietà filosofiche anche per il secondo atteggiamento: bisogna cercarle, vagliarle criticamente, eventualmente assumerle nel momento speculativo dell’indagine sul dato di fede.

Dal punto di vista del contenuto, si tratta di mantenere l’impegno del pensiero sul doppio fronte della “morte-fine” e della “morte-compimento”. La lettura dei modelli di escatologia cristiana che i teologi contemporanei sono fin qui riusciti ad elaborare<sup>65</sup> può essere svolta proprio a partire dalla verifica di questa duplice fedeltà. Linea dell’essere e linea del nulla coincidono nella morte, il nichilismo è presente, anche se non ha l’ultima parola, ma il suo essere penultimo, anche se affermato in sede filosofica (o metafisica), trova ulteriore conferma nel dato di fede e nella riflessione che lo accompagna.

<sup>63</sup> *Ib.*, 33

<sup>64</sup> Cf E. LEVINAS, «Poesia e resurrezione. Note su Agnon», in *Nomi propri*, Marietti, Torino 1984, 9-17.

<sup>65</sup> Una schematica esposizione dei vari modelli nel recente saggio di F.I. NOCKE, *Escatologia*, Queriniana, Brescia 1997<sup>2</sup>.

In ultimissima istanza mi preme qui richiamare la necessità di prepararsi a morire (*ars moriendi*), tenendo conto di due indicazioni fondamentali, che una riflessione filosofico-teologica sulla morte non manca di proporre. In primo luogo il “si morrà soli” di Pascal impone la necessità di “imparare la solitudine” per imparare a morire<sup>66</sup>. Se Zarathustra può permettersi il lusso di smarrire la sua solitudine, tanto da chiedersi: “dove è finita la mia solitudine?”, chi cerca di credere nel Dio crocifisso cerca anche di non perdere questa dimensione umana.

«Siamo ridicoli a cercar riposo in compagnia dei nostri simili; miserabili come noi, impotenti come noi, non ci aiuteranno, si morrà soli. Bisogna dunque fare come se si fosse soli; ma allora si costruirebbero superbi palazzi, eccetera? Si cercherebbe la verità senza esitare; e, se si rifiuta di farlo, si mostra di preferire la stima degli uomini alla ricerca della verità»<sup>67</sup>.

Solo a questa condizione potremo accogliere la seconda indicazione che proviene direttamente dal messaggio cristiano sulla morte: il morire-con Cristo. Come è possibile insieme morire (e vivere) soli e morire (e vivere) con? L'obiezione cade se con Giovanni della Croce ci accostiamo al Crocifisso come all'uomo più solo del mondo<sup>68</sup>. Paradossalmente più impariamo la solitudine più siamo-con il più solo. La solitudine ci avvia alla morte (solitudine suprema) e alla morte più sola, che è quella di Cristo. E ciò è possibile anche perché «il Cristo è in agonia fino alla fine del mondo» (Pascal).

Pregheiera e culto non sono che tentativi di co-agonizzare con Lui, o meglio in Lui. Le aporie della ragione storica altro non sono che le sue stesse piaghe (lettura stauologica di Hegel) e un'autentica comunione è possibile solo tra “abissi di solitudine”.

<sup>66</sup> B. PASCAL, *Pensieri, opuscoli, lettere*, a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1978, 529.

<sup>67</sup> *Ib.* Si tratta del frammento 211 dell'ed. Brunschvicg (351 dell'ed. Chevalier).

<sup>68</sup> Cf S. GIOVANNI DELLA CROCE, «Salita al monte Carmelo», in *Id.*, *Opere*, Postulazione generale dei Carmelitani scalzi, Roma 1975<sup>3</sup>, 92-93. Cf X. TILLETTE, «Verbum crucis», *cit.*, 358-361.

## VII

### *L'eterno femminile* tra cultura neopagana e teologia

1. - L'espressione di Franz Rosenzweig nella *Urzelle*, di un Goethe "primo cristiano" posto accanto ad uno Hegel definito "ultimo dei filosofi, ultimo cervello pagano" non può non lasciare perplessi<sup>1</sup>. Del resto da una parte la struttura triadica de *La Stella della Redenzione* e dall'altra i suoi numerosi, spesso impliciti, riferimenti al *Weltkind* lasciano intravedere una disponibilità di Rosenzweig verso i due grandi dell'800 che va molto oltre le sue esplicite dichiarazioni di guerra. Insomma questo grande pensatore ebreo, il cui "nuovo pensiero" solo da qualche anno si va scoprendo in Francia e in Italia, subisce il fascino di Goethe non meno che quello di Hegel, ne rimane ammaliato e, nel suo capolavoro, vi ritorna, suo malgrado e a dispetto delle contrapposizioni dichiarate. L'"io polvere e cenere"<sup>2</sup>, errante che vuol farsi pellegrino, ha bisogno di un grande "Orientamento", di un punto di riferimento nella molteplicità delle costellazioni e nella fantasma-

<sup>1</sup> «Offenbar weil die Unruhe in meinem Denkuhrwerk '1800' heißt ('Hegel' und 'Goethe', nach die absoluten Selbstbewusstseine der beiden, Hegels als des letzten Philosophen, des letzten heidnischen Gehirns, und Goethes als des - du kennst das Eckermannlogion - ersten Christen, wie ihn Christus gewollt hat, also der ersten 'Menschen schlechtweg'; - der 'große Heide' und der 'deziidierte Nichtchrist' bedeuten komischerweise nichts anderes als ienes Eckermannlogion, aber zu verstehen sind sie erst von ihm aus)» (F. ROSENZWEIG, "*Urzelle*" des Stern der Erlösung. Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18-11-1917, in: ID., *Der Mensch und sein Werk*. Gesammelte Schriften III: Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken [a cura di R. e A. MAYER], Dordrecht-Boston-Lancaster 1984, 126, trad. it. a cura di G. BONOLA, L'Arsenale, Venezia 1983).

<sup>2</sup> *Ib.*, 127 (trad. it. cit., 21).

goria di luci e colori dell'universo. "Orientamento che è Rivelazione", cristiana prima, ebraica poi. Il cristianesimo, infatti, nel pensiero di Rosenzweig, svolge un ruolo preparatorio (missionario) nei confronti dell'ebraismo<sup>3</sup>.

Il momento neopagano, nel quale Goethe innegabilmente e senza ombra di dubbio si inserisce, va dunque oltrepassato, risulta dispersivo e fuorviante, lascia l'io schiavo della molteplicità in una situazione di irredenta, insensata erranza. La preghiera di Goethe *non* è la preghiera di Mosè, l'uomo di Dio; essa, quando viene pronunciata, "rende un frammento di vita maturo per l'eternità. Non lo rende già eterno essa stessa, lo rende soltanto vivo"<sup>4</sup>. In quanto neopagano, l'atteggiamento del poeta è decisamente infantile, incarna cioè il tempo dell'infanzia rispetto alla Rivelazione. La "possibilità di impetrare il Regno" passa attraverso (passando oltre) questa speranza infantile. «L'amore (*die Liebe*) era molto femminile, la fede (*der Glaube*) molto maschile, solo la speranza è sempre infantile; solo in essa il "diventare come i bambini" incomincia ad adempiersi nella cristianità. E così Goethe è sempre infantile»<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> "Offenbarung ist Orientierung" è la risposta di Eugen Rosenstock alla domanda di Rosenzweig relativa alla Rivelazione (cf *ib.* 125. Trad. it. cit., 19-20). Per quanto riguarda il ruolo preparatorio del cristianesimo rispetto all'ebraismo, si tratta a nostro avviso di uno dei *Leit motiv* della Stella della redenzione, ben consapevoli che la nostra interpretazione si scontra con quella piuttosto razionalistica di un Rosenzweig fautore di una sorta di metareligione, imperante tra i lettori italiani di questo pensiero, di cui, sempre a nostro avviso, va sottolineata con forza l'ispirazione religiosa ed ebraica, preponderante anche rispetto a qualche successiva espressione dello stesso autore. Per il nostro tema è sufficiente citare a mo' di esempio: «[...] und hier allerdings, aus dem ewigen, von Haus aus gotteskindlichen Volk der Hoffnung, strömt unmittelbar die Grundkraft der neuen vollendeten Welt, die Hoffnung, den in Liebe und Glaube mehr als in der Hoffnung geübten christlichen Völkern zu, und weil diesmal, statt daß der Christ einen Heiden bekehren mußte, der Christ unmittelbar sich selber, den Heiden in sich, bekehren muß, so ist es in dieser beginnenden Erfüllung der Zeiten wohl der in die christliche Welt aufgenommene Jude, der den Heiden im Christen bekehren muß. Denn nur ihm jüdischen Blute lebt blutmäßig die Hoffnung, deren die Liebe wohl gern vergißt, der Glaube entbehren zu können meint»: F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, in GS II, (a cura di R. Mayer), Haag 1976, 317 (trad. it. a cura di G. BONOLA, Marietti, Torino 1985, 306).

<sup>4</sup> *Ib.*, 318 (trad. it. cit., 307).

<sup>5</sup> *Ib.*, 316 (trad. it. cit., 305).

L'*Ewig-Weibliche* (= "eterno femminile"), che governa gli ultimi versi del *Faust*, costituisce, a nostro parere, un momento ispirato del neopaganesimo goethiano, letto nella prospettiva della infanzia e della speranza. Ossia nella linea della *Natura-madre*, di cui in un famoso frammento, e della *Diana di Efeso*, molto opportunamente commentata da Klaus Hammacher<sup>6</sup>, piuttosto che in quella di un' improbabile conversione cristiana all'ultimo momento di Faust come di Goethe.

Il primo testo (datato 1782) può contribuire ad allargare i nostri orizzonti e la nostra visuale. L'idea della *Natura-madre*, qui invocata e celebrata, non va letta solo come espressione dell'infantile neopaganesimo di Goethe, bensì, al seguito di Romano Guardini, in quanto idea portante (insieme a quelle di soggettività e di cultura) di tutto il pensiero moderno<sup>7</sup>. Mentre prescindiamo dalla questione relativa all'attribuzione dello scritto, risolta a Tobler, che si sarebbe ispirato ad una rapsodia di Shaftesbury per comporre un inno goethiano alla *Natura*, i parallelismi di Wilhelm Dilthey ci sembrano offrire elementi per l'ulteriore conferma della tesi di Guardini, che legge questo testo al di là di Goethe, come espressione di un modo di sentire e di pensare il rapporto con il cosmo sintomatico dell'epoca moderna<sup>8</sup>. Il disincanto che ci caratterizza è quindi piuttosto un aspetto del postmoderno, ossia della contemporaneità, tendente a "demitizzare" gli entusiasmi preromantici, superando al tempo stesso la propria infanzia e considerando ormai svezato l'uomo in un universo naturale che nulla ha in comune con quello dei versi goethiani.

L'orefice, protagonista dell'inno alla grande *Diana*<sup>9</sup>, che, mentre lavora all'effigie della dea, intuisce l'"immensità del divino", non ha molte probabilità di costituirsi come figura simbolica della ricerca e del cammino dell'uomo contemporaneo. La dea, che lo trae verso l'alto, nel suo *Streben* artistico, abita ormai mondi

<sup>6</sup> Cf K. HAMMACHER, «Il confronto di Jacobi con il neospinozismo di Goethe e di Herder», in *Archivio di filosofia* 46 (1978) 214-216 (l'intero saggio 201-216).

<sup>7</sup> Cf R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1960, 46ss.

<sup>8</sup> Cf W. DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen. Seit Renaissance und Reformation in GS II*, Stuttgart-Göttingen 1977<sup>2</sup>, 390-415 («Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes»).

<sup>9</sup> Cf K. HAMMACHER, *Il confronto*, cit., 214 n. 68.

lontanissimi. Eppure, sembra suggerire Rosenzweig, bisogna che questa esperienza d'infantile fervore ed entusiasmo sia compiuta, perché si possa autenticamente superarla. E la lettura di Goethe oggi non sarà puro esercizio di erudizione proprio in quanto ci riporta a questo passaggio dell'umanità attraverso il paganesimo e i suoi ritorni epocali.

La "Natura-madre", "Diana", l'"Eterno femminile" costituiscono dunque tre figure poetiche in continuità fra di loro, la terza delle quali è, per Faust-Goethe, anche il punto di approdo. Il misticismo del coro che canta l'*Ewig-Weibliche*<sup>10</sup> è più il misticismo panteistico, d'ispirazione spinoziana, che non quello cristianamente attinto, per esempio proprio di un Giovanni della Croce. Certamente - l'"Eterno femminile" è la Vergine-madre immediatamente e stando al contesto prossimo del coro, ma sia la parola, sia lo sfondo dettano un'interpretazione impersonale di questo suggestivo elemento poetico. A ragione dunque l'oscuro teosofo, ma grande filosofo cristiano, Franz von Baader prende le distanze dalla prospettiva goethiana<sup>11</sup>, e neppure aveva tutti i torti Jacobi allorché si opponeva alla *Spinoza-Renaissance*, scorgendovi le premesse dell'ateismo. Ma il "Tu eterno", di fronte al quale - come al cospetto del Dio di un'allucinante composizione di Jean Paul Richter<sup>12</sup> - non resta che inginocchiarsi ed effondere le pascaliane "lacrime di gioia", non offre prospettive di sviluppo troppo diverse dal nichilismo. Le linee che sembravano divergenti finiscono quindi con l'incontrarsi: è così spianata la strada che conduce a Nietzsche e ai suoi epigoni contemporanei. Ritornando ora al capolavoro goethiano, ci sembra di poter ampiamente condividere la lettura di Ladislaus Mittner, che interpreta l'ultima scena, del *Faust* come un'affascinante "coreografia pseudo-cristiana". "Goethe qui - scrive l'illustre critico - mira non tanto a

<sup>10</sup> Il finale del *Faust*, intitolato «Chorus mysticus», in un manoscritto aveva il titolo "Chorus in excelsis"; cf X. TILLIETTE, «De l'éphémère à l'éternel» in *Archivio di filosofia* 51 (1983) 137 (l'intero saggio 137-150).

<sup>11</sup> Cf per esempio F. VON BAADER, *Filosofia erotica*, a cura di L. Procesi-Xella, Rusconi, Milano 1982, 510.

<sup>12</sup> Mi riferisco al *Rede des toten Christus* (cf J.P. RICHTER, «Discorso di Cristo morto dall'alto dell'universo in cui si afferma che Dio non è», in F. MASINI, *Nichilismo e religione in Jean Paul*, Laterza, De Donato, Bari 1974, 105-113).

rappresentare l'aldilà, quanto a realizzare un'altra volta in un quadro assai drammatico il giuoco delle incessanti feconde interferenze fra le opposte, ma non avverse forze della natura e dello spirito. Anche per questo motivo il *Faust*, che apparentemente ha la chiusa di un dramma della trascendenza, resta fino all'ultima scena, fino all'ultimo verso ciò che fu sin dall'inizio: dramma della demiurgia immanentistica creatrice di armonie cosmiche eternamente rinnovantesi<sup>13</sup>. Un ruolo certamente fondamentale con un compito demiurgico di gran rilievo, svolge, in questo quadro, l'elemento femminile, di cui l'universo tutto è impastato. Non ci è dato qui di percorrerne tutte le figure (incarnazioni), che costituiscono tanti gradini verso l'ultimo "femminino", quello "eterno", che indica a Faust l'altrove, l'ulteriore, traendolo "verso l'alto". Ricordiamo solo l'enigmatica rappresentazione del "regno delle Madri", cara anche a Rosenzweig<sup>14</sup>, e le misteriose larve femminili, che popolano la *Mitternacht*<sup>15</sup>.

Quanto alla prima figura, si tratta per Faust di evocare Elena e Paride, compito che Mefistofele gli facilita, offrendogli la chiave magica con cui affrontare la "discesa" nel "regno delle madri":

Ungern entdeck ich höreres Geheimnis.  
Göttinnen thronen hehr in Einsamkeit,  
Um sie kein Ort, noch weniger eine Zeit;  
Von ihnen sprechen ist Verlegenheit.  
*Die Mütter sind es!*

Svelo di malavoglia mistero così alto.  
Dée dominano altere in solitudine,  
Non spazio intorno ad esse e meno ancora tempo;  
parlarne è arduo.  
*Sono le Madri!*<sup>16</sup>

<sup>13</sup> L. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca*. II. Dal pietismo al romanticismo (1700-1820), Einaudi, Torino 1978, 998-999.

<sup>14</sup> F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, cit., 28 (trad. it., 28).

<sup>15</sup> *Faust*, 11383-11510. Non sempre seguo la traduzione di F. FORTINI, Mondadori, Milano 1970, perciò cito il *Faust* indicando soltanto i versetti.

<sup>16</sup> *Faust*, 6212-6216.

Il *Versinke denn!* del verso 6275, pronunciato da Mefistofele non è un invito ad immergersi, come vorrebbero le traduzioni francese ed italiana de *La Stella della redenzione*, che lo riporta al termine della prima introduzione, quella “sulla possibilità di conoscere il tutto”<sup>17</sup>, bensì l’ordine di “sprofondare” per raggiungere gli abissi in cui è rinchiuso il segreto delle cose: il mondo dei possibili<sup>18</sup>.

Il goethiano “regno delle Madri”, figure spettrali che abitano gli abissi della creazione o dell’universo, tramando l’essere e il divenire del mondo, rappresenta - secondo l’interpretazione di Rosenzweig - i meandri della metafisica, una delle tre forme in cui si realizza il nulla del nostro sapere frammentario (che è il sapere degli elementi o del premondo), ossia il non-sapere di Dio. E, come proclama Homunculus:

Wer zu den Müttern	A chi rischiò fino
sich gewagt,	alle Madri
Hat weiter nichts	nulla resta
zu überstehen	da vincere <sup>19</sup> .

È dunque l’elemento femminile-materno quello che lavora alla persistenza di leggi cosmiche e, dai suoi abissi tenebrosi, impedisce la catastrofe dell’universo.

Ancora più oscure e spettrali le figure femminili che compaiono nella *Mitternacht*. Esse ricordano la “Regina della notte” (*die Königin der Nacht*) della *Zauberflöte* mozartiana soprattutto allorché, nell’atto secondo, la sua figura si ottenebra ulteriormente, trasformandosi da Demetra, che percorre la terra, col volto velato, cercando le tracce della figlia scomparsa, in Erinni, che lacera ogni legame naturale, implorando e facendosi strumento di spietata vendetta<sup>20</sup>. Sono *der Mangel* (= la Privazione), *die Schuld* (= la Colpa), *die Sorge* (= la Cura) e *die Not* (= la Necessità), finché

<sup>17</sup> F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, cit., 24 (trad. it., 23; trad. franc. Paris 1982, 33 e soprattutto 37).

<sup>18</sup> *Ib.*, 28 (trad. it., 28).

<sup>19</sup> *Faust*, 7060-7061.

<sup>20</sup> Cf P. CITATI, «La luce della notte», introduzione a *Il flauto magico*, Milano 1975, 17-18.

non si intravede in lontananza la morte. Sarà *die Sorge* a continuare il dialogo con Faust e ad accecarlo con un soffio. Colui che ha rinunciato alla magia non rinuncia tuttavia allo *Streben*, finché non sopraggiunge *der Tod*; la rinuncia allo strapotere magico ha fatto di Faust un comune mortale, ma Goethe non si rassegna alla dissoluzione degli spiriti eccezionali<sup>21</sup> l'anima di Faust sopravvive nonostante l'irriverente "Consummatum est" posto sulla bocca di Mefistofele.

Oltre la morte nessuna lacerazione, tutto ritorna in una armonica simmetria, gli stessi bambini defunti<sup>22</sup> ricevono dal *Pater seraphicus* parole di conforto in un passaggio che possiamo considerare diametralmente opposto rispetto alla scena concepita dalla fervida mente di Jean Paul, dove il Cristo morto alle anime dei fanciulli defunti risponde: non c'è nessun padre, siamo tutti orfani in questa immensa tomba dell'universo<sup>23</sup>.

Nonostante le tre figure paterne<sup>24</sup> che pure abitano il paradiso che Goethe riserva al suo personaggio, su tutti domina la figura della Vergine-madre: *die HimmelsKönigin* (= la regina del cielo), invocata più avanti come *Göttin* (= dea), mai però chiamata col suo nome proprio. Maria di Nazareth risulta così completamente trasfigurata e proprio mentre la si celebra nel modo più sublime si vanifica il suo spessore storico e personale, il suo essere "carne e sangue", finché diviene "l'eterno femminile" al termine di un coro che ripropone in tutta la sua forza la visione goethiana dell'universo come immensa realtà simbolica (= *Gleichnis* - figura) dell'inattingibile:

#### CHORUS MYSTICUS

*Alles Vergängliche  
Ist nur ein Gleichnis;  
Das Unzulängliche,  
Hier wird's Ereignis;*

<sup>21</sup> Cf L. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca*, cit., 998, n. 13.

<sup>22</sup> Cf *Faust*, 11894-11933.

<sup>23</sup> Cf J.P. RICHTER, *Discorso*, cit., 110.

<sup>24</sup> Sono il *Pater ecstaticus*, il *Pater profundus* e il *Pater seraphicus*.

*Das Unbeschreibliche,  
Hier ist's getan  
Das Ewigweibliche  
Zieht uns hinan*

Tutto ciò che passa non è che  
figura.  
L'inattingibile  
diviene qui evidente (ossia: qui accade,  
si fa evento, avviene).

L'indicibile  
qui si è adempiuto.  
L'eterno femminile  
ci trae verso l'alto<sup>25</sup>.

La pittura religiosa del Medioevo ha ispirato l'ultima scena, ma il ricorso all'arte e alla teologia cristiana non basta "a trasformare l'intero Faust in un dramma cristiano, allo stesso modo che il *Parsifal* di Wagner non è un'opera cristiana", nonostante attinga alla liturgia cattolica e alla musica religiosa<sup>26</sup>. Il paradiso di Faust-Goethe evacua ogni lacerazione, conseguentemente i segni della passione, pertanto non può non essere che un cielo senza Cristo<sup>27</sup>. Tuttavia, come nota Xavier Tilliette a proposito dei primi versi del *chorus*<sup>28</sup>, certe formulazioni superano il loro contesto e diventano patrimonio comune, così che Giovanni Paolo II può far uso dell'allegoria di tutto ciò che passa e l'"eterno femminile" sopravvivere non solo nel titolo di un testo, sulla cui ispirazione cristiana non si possono sollevare dubbi.

2.- Certamente il poema teilhardiano del 1918<sup>29</sup> costituisce una sorta di molteplici variazioni sul tema della celebre espression-

<sup>25</sup> *Faust*, 12104-12111.

<sup>26</sup> Cf L. MITTNER, *Storia*, cit., 998.

<sup>27</sup> Per Goethe "nemico della croce" cf X. TILLIETTE, «Verbum crucis», in *Rassegna di Teologia* 25 (1984) 353 e K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche*. La frattura rivoluzionaria del secolo XIX, Einaudi, Torino 1981, 37.

<sup>28</sup> Cf X. TILLIETTE, «De l'éphémère à l'éternel», cit., 137.

<sup>29</sup> Si trova in P. TEILHARD DE CHARDIN, *Ecrits du temps de la guerre (1916-1919)*, Paris 1965, 249-262.

ne goethiana, tuttavia la tonalità impressavi dall'allora caporale barelliere del quarto reggimento misto di tiratori e zuavi è del tutto diversa. La prospettiva stessa risulta rovesciata e il neo-paganesimo del *Faust* non suggerisce che il titolo alla composizione. Gli elementi cristiani, meramente coreografici in Goethe, diventano contenuti fondamentali; la persona della Vergine-Madre, che il poeta tedesco assume come simbolo di un aspetto del reale, lungi dall'essere defraudata della propria consistenza, viene, senza falsi pudori, chiamata per nome, costituendo l'elemento cosmico a simbolo della realtà personale, e non viceversa.

Le velenose frecciate di Simone de Beauvoir contro l'“Eterno femminile” colgono nel segno se indirizzate alla versione goethiana e mitica della formula piuttosto che a quella personalista e teilhardiana, che non partecipa né del pessimismo misogino di uno Schopenhauer o di un Weininger, né della visione idealistica e romantica, espressa a nome di tutti (i vari Schlegel, Novalis, Schiller ecc.) da von Humboldt<sup>30</sup>.

Seguiremo il commento al poema uscito dalla penna di Henri De Lubac nel 1968 e ripubblicato in occasione del centenario della nascita di P. Teilhard de Chardin nel 1981<sup>31</sup>. Le osservazioni e le interpretazioni del teologo cardinale dissolvono ogni dubbio relativamente all'impostazione di fondo del poema, anzi è ad esse che si può ricondurre la nostra lettura de *L'éternel féminin* come *Ewig-Weibliche* rovesciato. Non abbiamo qui la pretesa di esaurire la ricchezza di riflessioni che il tema del femminile suggerisce a Teilhard e che si può cogliere solo da una lettura complessiva degli scritti del grande pensatore gesuita. Rimandiamo a un breve saggio del Devaux per un quadro della problematica<sup>32</sup>, mentre qui ci limitiamo al poema del '18, cercando di evidenziarne il *Leitmotiv*. La nostra lettura di Teilhard, tuttavia, muove i primi passi da un'indicazione di questo autore relativa all'influsso dell'incontro con donne concrete sul pensiero teologico e sulla stessa spiritualità del religioso. L'intelligenza e la dedizione di alcune figure femminili, che il

<sup>30</sup> Cf a questo proposito X. TILLIETTE, «La femme et la féminité », in AA.Vv., *La femme. Nature et vocation*, Paris 1963, 101-119.

<sup>31</sup> H. DE LUBAC, *L'éternel féminin*, Paris 1983.

<sup>32</sup> A. DEVAUX, «Le féminin selon Teilhard de Chardin», in AA.Vv., *La femme*, cit. 120-138.

gesuita incontra sul proprio cammino, svolgono, secondo André Devaux un ruolo “catalitico” nei confronti della vita spirituale e, aggiungiamo noi, intellettuale di Teilhard<sup>33</sup>. Le testimonianze rese alle sorelle Françoise e Marguerite-Marie sono particolarmente eloquenti. Alla prima, piccola sorella dei poveri, morta in Cina nel 1911, il fratello gesuita dice di dovere una migliore scoperta della realtà di Dio nella vita; la seconda, per la quale ha una particolare predilezione, con la sua sofferenza coraggiosamente accettata e con la meditazione che l’accompagna, avrà un ruolo decisivo nella presa di coscienza dell’energia spirituale della sofferenza<sup>34</sup> cristianamente vissuta. Né va dimenticata la cugina Marguerite Teilhard Chambon, che lo ispira nella espressione, nel dar corpo (*essayer*) alle idee che gli germinano interiormente nel periodo bellico, sicché, serza alcun timore di essere frainteso, il pio gesuita può constatare che: «nulla si è sviluppato in me se non sotto lo sguardo e l’influenza femminile». E la gratitudine sgorga spontanea come nel momento in cui apprende la morte della madre: «Cara e santa mamma, a te devo il meglio della mia anima!»<sup>35</sup>.

Tornando dall’ambito biografico e spirituale a quello non meno suggestivo del pensiero non possiamo non constatare che se Goethe era più preoccupato di dar corpo alla propria riflessione che di approfondire speculativamente e esprimere poeticamente il contenuto della fede cristiana<sup>36</sup>, non così Dante, dal gesuita conosciuto ed amato alla stregua del compagno di noviziato Auguste Valensin<sup>37</sup>. Il fervore di questo entusiasta lettore francese deve aver contagiato Teilhard al punto di indurlo a scrivere lui stesso un breve saggio su *Dante e la mistica*, apparso tre anni dopo il nostro poema nella *Rivista neoscolastica di Lovanio*<sup>38</sup>, ma la traccia del sommo poeta fiorentino è già nell’enigmatica dedica “à Beatrix” che segue il titolo della composizione<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> *Ib.*, 122. Il Devaux assume la formula da M. Cuénot (*ib.*, n.5).

<sup>34</sup> Cf *ib.*

<sup>35</sup> *Ib.*, 121.

<sup>36</sup> Cf H. DE LUBAC, *L'éternel*, cit., 62.

<sup>37</sup> Cf *Ib.*

<sup>38</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, «Dante et la mystique», in *Revue Néoscolastique de Louvain* 23 (1921) 121-139.

<sup>39</sup> Cf ID., *Écrits*, cit., 249.

Gli schemi precedenti sembrano suggerire alcune identificazioni. Beatrix è la “vergine velata” o ancora ella è “il Femminino”, «ed il Femminino è la Vergine, perché la Vergine, che sembrava dover distruggere il Femminino, lo fa invece crescere»<sup>40</sup>. Beatrix, comunque, non è Beatrice, una persona concreta trasformata in simbolo (la trasposizione sarebbe altrimenti la stessa che in relazione all'*Ewig-Weibliche*), perché - nota De Lubac - Teilhard non si è “fermato” né lasciato irretire, come Dante, dall'amore verso una giovane donna<sup>41</sup>. Del resto l'occasione del poema consiste proprio in una riflessione sulla castità e la verginità cristianamente intese, non priva di attenzione nei confronti della seduzione che il Femminino può esercitare.

Lo schema triadico<sup>42</sup> lascia il posto ad una suddivisione in due parti, la prima ispirata a *Proverbi* 8,22 (= *Ab initio creata sum*) e la seconda a *Ecclesiastico* 24,14 (*et usque ad futurum saeculum non desinam*)<sup>43</sup>. Com'è noto, i testi citati si riferiscono alla Sapienza e il saccente biblicismo dominante nel post-concilio può irridere certe identificazioni, che già la liturgia mariana suggeriva, chiamandole “accomodazioni”, ma il poema teilhardiano non è lavoro di sterile erudizione, bensì risultato di feconda meditazione. Tra creazione ed *eschaton*, Sapienza originaria e Gerusalemme celeste (protologia ed escatologia), l'“eterno femminino”, simbolo della Vergine Maria “ci trae verso l'alto” grazie all'azione redentrice del Cristo salvatore e liberatore. La verginità liberata, «intrusione certa del Rivelato nel cosmo»<sup>44</sup> non è disgiunta dalla fecondità: «la Vergine è ancora donna e madre: ecco il segno dei tempi nuovi»<sup>45</sup>.

La concezione simbolica o misterica dell'universo propria dei poeti, ma che non può non appartenere ai teologi (arte e teologia

<sup>40</sup> H. DE LUBAC, *L'éternel*, cit., 37.

<sup>41</sup> *Ib.*

<sup>42</sup> «Cependant, la plan se précise: après “la naissance du Féminin (l'universel Féminin)” devra venir l'Analyse de sa “séduction”, puis celle de sa “fonction spiritualisante: l'éternel Féminin”. Le tout sera précédé d'un “Prologue”, consacré au “mystère de la femme”» (*ib.*).

<sup>43</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, *Écrits*, cit., 253 e 258.

<sup>44</sup> H. DE LUBAC, *L'éternel*, cit., 23.

<sup>45</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, *Écrits*, cit., 259.

abitano monti vicini) fa da supporto al monologo teologico, poetico e spirituale del gesuita scenziato, che, pur non escludendo l'uso rigoroso dell'analisi, non manca di mettere in guardia dalla "illusione analitica"<sup>46</sup>. Si tratta per la poesia, come per la teologia, di cogliere i legami, le corrispondenze, le analogie fra i differenti piani del reale, per comprendere la profondità, ma non tenebrosa, unità armonica.

In questa prospettiva, che in Teilhard verrà ulteriormente maturata e con maggior precisione esplicitata nel percorso successivo, la relazione del simbolo (= reale attuale) con la cosa significata (= reale futuro) non è costruita dall'intelligenza dell'uomo, ma iscritta nella stessa realtà<sup>47</sup>; la intelligenza non ha che da scoprirla, ri-conoscerla. Il vincolo da indagare, da leggere in profondità (= *intelligere*) per quanto riguarda il mistero della Vergine e della castità, è quello tra Personale ed Universale, nodo teoretico di tutto il poema, il cui fraintendimento non è solo una svista innocua, ma finisce col rendere plausibile una lettura gnostico-eretica, e quindi neopagana, di questo testo come di tutto il pensiero teilhardiano. Nessuna affinità di fondo va intravista tra gli ultimi versi del *Faust* e questa meditazione sinceramente cristiana. De Lubac sottolinea con forza la differenza, ben consapevole dei pericoli che un'interpretazione nella linea della continuità fra l'*Ewig-Weibliche* e l'*Éternel féminin* comporta, non solo per queste pagine, ma per tutta la concezione di Teilhard, in primo luogo per la cristologia. L'ambiguità di espressioni come "Universo cristificato" e "Cristo universalizzato" deriva da una scarsa messa a punto del suddetto nodo teoretico e da una lettura affrettata dei testi. Quello di Teilhard è un "realismo personalista" non si stanca di ripetere De Lubac: «Non è l'universale che prende per noi l'apparenza del personale, per rendersi afferrabile in una qualche espressione mitica, o che diviene più o meno personale, ricevendo in tal modo una sorta di sovraggiunto attributo: è piuttosto il Personale che, esattamente nella misura in cui realizza più in profondità, per il tramite di determinate condizioni, il suo carattere proprio, diventa universale»<sup>48</sup>. La dimensio-

<sup>46</sup> H. DE LUBAC, *L'éternel*, cit., 176.

<sup>47</sup> Cf *ib.*, 183.

<sup>48</sup> *Ib.* 176.

ne cosmica, universale appunto, di Cristo come della Vergine Maria, è allora conseguenza della loro profonda realizzazione personale, così non sarà la Vergine ad essere inglobata nel Femminino, ma al contrario il mistero del Femminino sarà inglobato in lei<sup>49</sup>. In tale relazione al Personale l'universale acquista un senso, anzi il suo senso più vero, il cosmo si coglie nella sua più profonda ed armonica unità, la storia nella sua più alta libertà.

L'araba fenice, impossibile per la filosofia in quanto individuo che da solo esaurisce una specie è secondo il von Balthasar dell'"universale concreto" il punto di partenza della riflessione teologica. Essa si fonda sul Cristo, essere individuale-universale, contingente nella sua vicenda storica, eppure Norma assoluta, Legge necessaria posta alla base di ogni storia e di ogni natura<sup>50</sup>. L'ambito in cui va situata la riflessione di Teilhard non è quello di una "mitologia delle astrazione" propria di una gnosi pervertita, il suo universale non scarnifica, né uccide, né esautora il personale, il concreto, il contingente. L'"universale concreto" teilhardiano non è lontano dal pancristismo di Maurice Blondel, mentre non ha nulla in comune con il Cristo hegeliano, almeno come lo si può cogliere nel quadro delle interpretazioni correnti (o se si preferisce piuttosto manualistiche) che del pensiero di Hegel siamo abituati a leggere<sup>51</sup>. Maria, *Virgo singularis*, mentre realizza la propria individualità storica, svolge una sorprendente funzione cosmico-universale.

Nel battezzato, analogamente, la castità (ed eventualmente la verginità consacrata), mentre concentra lo spirito individuale in se stesso, promuove una particolare unione con il reale<sup>52</sup> e ciò grazie all'attrazione spiritualizzante (movimento opposto rispetto a quello della seduzione) esercitata dall'Eterno femminile. A questo proposito de Lubac evoca le pagine stupende del piccolo capolavoro di Gertrud von Le Fort: *Die ewige Frau. Die Frau in der Zeit. Die zeitlose Frau*<sup>53</sup>. È Maria colei che dà forma al mistero

<sup>49</sup> Cf *ib.*, 187-188.

<sup>50</sup> Cf *ib.*, 189-190.

<sup>51</sup> Cf *ib.*, 188ss. Per il rapporto con Hegel cf *ib.*, 192.

<sup>52</sup> Cf *ib.*, 31-33.

<sup>53</sup> G. VON LE FORT, *Die ewige Frau*, München 19602.

della donna, in quanto concentra «i suoi tratti metafisici e cosmici, la sua origine e il suo termine in Dio». Le fasi preparatorie, in cui il volto della *ewige Frau* è velato, come la principessa del *Tête d'or* claudeliano, non compromettono il carattere personale della Vergine Maria. Tuttavia la “donna eterna” di Gertrud - secondo il teologo cardinale che ci sta facendo da guida «è lungi dall'estendersi, nonostante i suoi tratti cosmici, a tutta l'ampiezza dell'idea teilhardiana di Eterno Femminino»<sup>54</sup>.

Tra il ruolo cosmico del Cristo Signore e quello di *Notre Dame* vige un rapporto analogico e, secondo Teilhard, per il cristiano è del tutto naturale coltivare un amore appassionato verso “Nostra Signora”. Un amore che non ha nulla in comune con la sublimazione psicologica o col platonismo adolescenziale, piuttosto si tratta di una “sublimazione etica”<sup>55</sup>. Esso è propriamente carnale, ossia iscritto nella corporeità di chi ha il dono di coltivarlo, nella misura in cui il battezzato (e a maggior ragione il prete e il religioso) vive la castità. Non c'è in Teilhard - come nota André Devaux - «alcuna maledizione del carnale in quanto “l'elemento più vivo del Tangibile è la Carne. E, per l'Uomo, la Carne, è la Donna”»<sup>56</sup>, nella linea ovviamente della mediazione e non in quella della finalità. La carnalità del soprannaturale cantata da Peguy, che Teilhard profondamente ammira, ci consente di ritornare al silenzio portandovi l'eco dei versi dell'*Ève*, ricopiati dal pio gesuita:

*Car le surnaturel est lui-même charnel  
Et l'arbre de la grâce est raciné profond  
Et plonge dans le sol, et cherche jusqu'au fond...*

Perché il soprannaturale è lui stesso carnale  
E l'albero della grazia è radicato in profondità  
Ed affonda nel suolo, e cerca fino in fondo...<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> H. DE LUBAC, *L'éternel*, cit., 193.

<sup>55</sup> Cf A. DEVAUX, *Le féminin*, cit., 132.

<sup>56</sup> *Ib.*, 125.

<sup>57</sup> H. DE LUBAC, *L'éternel*, cit., 170-171, n. 85.

## SELEZIONE BIBLIOGRAFICA

a cura di Antonio Sabetta\*

### LETTURE FILOSOFICHE

#### *Fonti*

- H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Frankfurt 1929<sup>2</sup> (ed. it. a cura di A. Poma, trad. e note di P. Fiorato, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994).
- A. DEL NOCE, «L'idea di modernità», in AA. VV., *Modernità. Storia e valore di un'idea*. Contributi al XXXVI Convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate (23-25 aprile 1981), Morcelliana, Brescia 1982, 26-43.
- ID., *Il problema dell'ateismo*. Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema, Il Mulino, Bologna 1964.
- ID., *Riforma cattolica e filosofia moderna*. I: Cartesio, Il Mulino, Bologna 1965.
- ID., *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffré, Milano 1970.
- ID., *Da Cartesio a Rosmini*. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia, Giuffré, Milano 1992.
- J. DERRIDA, *La Scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971.
- ID., *Donare il tempo*. La moneta falsa, trad. it. di G. Berto, con una premessa di P. A. Rovatti, R. Cortina, Milano 1996.
- H.G. GADAMER, *Ermeneutica e metodica universale*, Marietti, Torino 1973.
- ID., *Il problema della coscienza storica*, Guida, Napoli 1974.
- ID., *La ragione nell'età della scienza*, Marietti, Genova 1982.
- ID., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983.
- ID. «L'ermeneutica nel dibattito filosofico contemporaneo», in P. PELLEGRINO (ed.), *Pensiero rosminiano e cultura contemporanea*. Atti del XX corso della "Cattedra Rosmini", Stresa-Milazzo 1987, 19-29.

\* Questa bibliografia fa parte di un lavoro di ricerca di dottorato in teologia fondamentale (PUL) sul tema delle interpretazioni teologiche della modernità.

- M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1953; trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1974.
- ID., *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, trad. it. in *Aut-Aut* 187-188 (1982) 2-38.
- ID., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a.M.1973 (I ed. 1929; trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Bari 1981).
- ID., *Die Frage nach dem Ding*. Zu Kants Lehre von den transcendentalen Grundsätzen, Tübingen 1962.
- ID., *Kants These über das Sein*, Frankfurt a.M.1963.
- ID., «L'epoca dell'immagine del mondo» in ID., *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, 71-101.
- ID., «La sentenza di Nietzsche: "Dio è morto"», *ivi*, 91-246.
- ID., «Perché i poeti?», *ivi*, 247-298.
- ID., «Il detto di Anassimandro», *ivi*, 299-348.
- ID., *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1979.
- ID., *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt 1986<sup>7</sup>, una traduzione italiana, a cura di F. Volpi, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, 133-157.
- ID., «Das Ding», in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954 (trad. it. di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, 109-124).
- ID., «La questione della tecnica», *ivi*, 5-27.
- ID., «Moirai», *ivi*, 158-175.
- ID., «Aletheia», *ivi*, 176-192.
- ID., *Che cosa significa pensare*. Chi è lo Zarathustra di Nietzsche, Sugarco, Milano 1978.
- ID., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1976<sup>2</sup> (trad. it. di E. Mazzarella, *Tempo e essere*, Guida, Napoli 1980).
- ID., *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova 1983.
- ID., *Ormai solo un dio ci può salvare*. Intervista con lo "Spiegel", a cura di A. Marini, Guanda, Parma 1987.
- ID., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, a cura di Fr.-W. von Herrmann (GA 65), V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1989 (in particolare il cap. VII «Der letztes Gott» tradotto in italiano in *Aut-Aut* 248-249 [1992] 64-84).
- ID., *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1995.
- M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, Paris 1963;
- ID., *Philosophie et phénoménologie du corps*. Essai sur l'ontologie biranienne, Paris 1965.
- ID., *Marx*. I: Une philosophie de la réalité. II: Une philosophie de l'économie, Paris 1976.

- ID., *Généalogie de la psychanalyse*. Le commencement perdu, Paris 1985 (trad. it. , *Genealogia della psicoanalisi*. Il cominciamento perduto, a cura di V. Zini, Ponte alle Grazie, Firenze 1990).
- ID., *La barbarie*, Paris 1987.
- ID., *Voir l'invisible*. Sur Kandinsky, Paris 1988.
- ID., *Phénoménologie matérielle*, Paris 1990.
- ID., *C'est moi la vérité*. Pour une philosophie du christianisme, Paris 1996 (trad. it., a cura di G. Sansonetti, Queriniana, Brescia 1996)
- ID., «Le bonheur chez Spinoza», in *Revue d'Histoire de la Philosophie* 39-40 (1944) 187-225. 41 (1946) 67-100.
- ID., «Le concept d'âme a-t-il un sens?», in *Revue Philosophique de Louvain* 64 (1966) 5-33.
- ID., «Introduction à la pensée de Marx», in *Revue Philosophique de Louvain* 67 (1969) 241-266.
- ID., «Forces productives et subjectivité, le socialisme selon Marx», in *Diogène* 88 (1974) 95-118.
- ID., «Le concept d'être comme production», in *Revue Philosophique de Louvain* 73 (1975) 79-107.
- ID., «Phénoménologie de la conscience, Phénoménologie de la vie», in AA. VV., *Sens et Existence*. En hommage à Paul Ricoeur, Paris 1975, 138-151.
- ID., «La métamorphose de Daphné», in *Les Études Philosophiques* 32 (1977) 319-332.
- ID., «Qu'est que cela que nous appellons la vie?», in *Philosophiques*, mai (1978) 133-150.
- ID., «La rationalité selon Marx», in AA. VV., *Rationality today*, Ottawa 1979, 116-135.
- ID., «Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale», in *Archivio di Filosofia* 56 (1988) 383-393.
- ID., «Acheminement vers la question de Dieu: preuve de l'être ou éprouve de la vie», in *Archivio di Filosofia* 58 (1990) 521-531.
- ID., «La parole de Dieu: un approche phénoménologique», in *Archivio di Filosofia* 60 (1992) 157-163.
- ID., «Qu'est-ce qu'une Révélation?», in *Archivio di Filosofia* 62 (1994) 51-57.

#### Romanzi:

- ID., *Le jeune officier*, Paris 1954.
- ID., *L'amour les yeux fermés*, Paris 1976.
- ID., *Le Fils du Roi*, Paris 1981 (tutti editi da Gallimard).

- E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Paris 1947 (trad. it. di F. Sossi, Marietti, Casale Monferrato 1986).
- ID., *Totalité et Infini*. Essai sur l'extériorité, L'Aia 1961 (trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1980).
- ID., *Quatres lectures talmudiques*, Paris 1968 (trad. it. di A. Moscato, Marietti, Genova 1982).
- ID., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, L'Aia 1978 (trad. it. di S. Petrosino - M. T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983).
- ID., *Du Sacré au Saint*. Cinq nouvelles lectures talmudiques, Paris 1977 (trad. it. di O. M. Nobile Ventura, Città Nuova, Roma 1985).
- ID., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982 (trad. it. a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983).
- ID., *Dio, il tempo, la morte*, Jaca Book, Milano 1997.
- ID., *Tra noi*. Saggi sul pensare-all'altro, Jaca Book, Milano 1998.
- J.F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, Paris 1979, trad. it. *La condizione postmoderna*. Rapporto sul sapere, Feltrinelli, Milano 1981.
- ID., *Le postmoderne expliqué aux enfants*, trad. it., *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Feltrinelli, Milano 1987.
- J.L. MARION, *L'idole et la distance*, Paris 1977 (trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1979).
- ID., *Dieu sans l'être*, Paris 1982 (trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1984).
- ID., *Prolegomènes à la charité*, Ed. La Différence, Vesoul 1986.
- ID., *Réduction et donation*, PUF, Paris 1989.
- ID., *Etant donné*, PUF, Paris 1997.
- ID., «Filosofia e rivelazione», in *Studia Patavina* 36 (1989) 425-443.
- ID., «Esquisse d'un concept phénoménologique du don», in *Archivio di filosofia* 62 (1994) 75-94.
- F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, L'Aia 1981 (trad. it. di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato 1985).
- ID., *Sette discorsi sull'ebraismo*, Cittadella, Assisi-Roma 1976.
- ID., *Il nuovo pensiero*, a cura di G. Bonola, L'Arsenale, Venezia 1983, 19-20.
- ID., *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, Athenäum 1984 (trad. it. di G. Bonola, Reverdito, Trento 1987).
- ID., *La Scrittura*. Saggi dal 1914 al 1929, a cura di G. Bonola, Città Nuova, Roma 1991.
- ID. - E. ROSENSTOCK, *La radice che porta*. Lettere su ebraismo e cristianesimo (1916), a cura di G. Bonola, Marietti, Genova 1992.

- G. VATTIMO, *Le avventure della differenza*. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger, Garzanti, Milano 1980.
- ID., *Al di là del soggetto*. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica, Feltrinelli, Milano 1981.
- ID., *La fine della modernità*. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura contemporanea, Garzanti, Milano 1985.
- ID., *Crede di credere*, Garzanti, Milano 1996.
- ID., «Apologia del nichilismo», in C. MAGRIS - W. KAEMPFER (edd.) *Problemi del nichilismo*, Rosenberg & Sellier, Milano 1981, 115-123.
- ID., «Le deboli certezze», in *Alfabeta* 67 (1984) 7-9.
- ID., «La filosofia del mattino», in *Aut Aut* 202-203 (1984).
- ID. - P. A. ROVATTI (edd.), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983.

#### LETTERATURA

- AA. VV., *Modernità. Storia e valore di un'idea*, Morcelliana, Brescia 1982.
- AA. VV., *Pensare il bello*. Lineamenti di filosofia estetica, Augustinus, Palermo 1991.
- AA. VV., «La modernità in discussione», in *Concilium* 6/1992.
- AA. VV., *Augusto del Noce*. Il problema della modernità, Studium, Roma 1995.
- G. AGAMBEN, *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino 1982.
- «Archeologia del moderno», in *Figure* 6 (1983).
- C. ANGELINO, «Il religioso nel pensiero di Martin Heidegger», introduzione a M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova 1983, 9-24.
- «A partire da Levinas. La passività del soggetto, l'ombra dell'essere, l'enigma dell'etica», in *Aut-Aut* 209-210 (1985).
- S.S. AVERINCEV, *Atene e Gerusalemme*. Contrapposizione e incontro di due principi creativi, Donzelli, Roma 1994.
- A.M. BAGGIO, «René Guénon e il Cristianesimo. Considerazioni su una gnosi contemporanea», in *Nuova Umanità* 54 (1987) 25-45.

- ID., «René Guénon e il Cristianesimo. Ermeneutica dei simboli e realizzazione spirituale», in *Nuova Umanità* 57 (1990) 47-73
- A. BAUSOLA, «Radici culturali della civiltà dell'indifferenza (dall'Illuminismo al nichilismo)», in AA. VV., *Indifferenza o impegno? La società contemporanea e i suoi esiti*, Vita e Pensiero, Milano 1983, 15-30.
- M. BERTOZZI, «Leviathan contro Behemoth. Una nota sulla teologia politica di Thomas Hobbes», in *Rivista di Teologia Morale* 13 (1981) 41-59.
- U. BIANCHI (ed.), *Le origini dello gnosticismo*. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966, Brill, Leiden 1970.
- M. BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique*, Paris 1932.
- ID., *Cartesio, Malebranche, Spinoza, Pascal*. Saggi di storia della filosofia, La Nuova Italia, Firenze 1975.
- H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992.
- N. BOBBIO, «Hobbes», in V. MATHIEU (ed.), *Questioni di storiografia filosofica*, II, La Scuola, Brescia 1974, 323-328.
- S. BOHLEN, «Von der Offenheit des Seins zur Offenbarung des Seyns. Heideggers Weg zum anderen Anfang des Denkens», in *Archivio di Filosofia* 62 (1994) 539-552.
- A. BORTOLOTTI, *Saggi sulla formazione del pensiero di Descartes*, L. Olshky, Firenze 1983.
- M. BUBER, *Il principio dialogico*, Comunità, Milano 1959.
- R. BURGGRAEVE, *Emmanuel Levinas*. Une bibliographie primaire et secondaire (1929-1985) avec complements 1985-1989, Leuven 1990.
- G. CARCHIA, «Nota sulla controversia della secolarizzazione», in *Aut-Aut*, 222/1987, 67-70.
- B. CASPER, «Zeit und Heil. Überlegungen zu Martin Heidegger und einigen gegenwärtigen jüdischen Denken», in *Archivio di Filosofia* 53 (1985) 173-195.

- ID., «Offenbarung in Franz Rosenzweigs “erfahrendem Denken”», in *Archivio di Filosofia* 62 (1994) 453-465.
- G. CHIARUZZI, *Il postmoderno. Il pensiero nella società della comunicazione*, Paravia, Torino 1999.
- P. CHIODI, *L'ultimo Heidegger*, Taylor, Torino 1969<sup>3</sup>.
- J. COLETTE, «L'essence de la manifestation», in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 51 (1967) 39-52.
- E. CORETH - W. M. NEIDL - G. PFLIGERSDORFFER (edd.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Graz - Wien - Köln 1987, band 1: Neue Ansätze im 19. Jahrhundert, 1988; band 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe, 1990; band 3: Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert (ed. it. a cura di G. Mura e G. Penzo, Città Nuova, Roma 1993-1995).
- J.F. COURTINE, «Les traces et le passage de Dieu dans les *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger», in *Archivio di Filosofia* 62 (1994) 519-538.
- A. DAL LAGO, «L'autodistruzione della storia», in *Aut-Aut*, 222/1987, 3-20.
- V. DEREGIBUS, «Cartesio», in V. MATHIEU (ed.), *Questioni di storiografia filosofica*, II, La Scuola, Brescia 1974, 213-214 e 245-250.
- J. DERRIDA, *Addio a Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano 1998.
- P. DE VITIIS, *Il problema religioso in Heidegger*, Bulzoni, Roma 1995.
- «Di alcuni motivi dell'ebraismo», in *Aut-Aut* 211-212 (1986).
- W. DILTHEY, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura. Dal Rinascimento al secolo XVII*, La Nuova Italia, Firenze 1974.
- «Ermeneutica filosofica e ermeneutica teologica», *Filosofia e Teologia* 9 (1995) fasc. I.
- P. D. DOGNIN, «Le “Marx” de Michel Henry», in *Revue Thomiste* 4 (1977) 610-624.

- A. DOMINGUEZ, *Une phénoménologie de l'intériorité. La philosophie de Michel Henry*. Tesi dottorale difesa nel 1968 presso l'Università Cattolica di Lovanio (non pubblicata).
- ID., «Michel Henry, un filosofo de la immanencia», in *Pensamiento* 34 (1978) 145-176.
- F. DONADIO, «Oltrepasamento della metafisica e decentramento del soggetto», in *Rassegna di Teologia* 19 (1978) 263-273.
- D. DUBARLE, *Dieu avec l'Être. De Parménide à Saint Thomas. Essai d'ontologie théologique*, Paris 1986.
- G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry, un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris 1980.
- ID., «Michel Henry lecteur de Maître Eckhart», in *Archives de philosophie* 36 (1973) 603-624.
- ID., «Marx ou l'anti-marxisme», in *Contrepoint* 22-23 (1976) 247-249.
- ID., «Michel Henry au miroir de Marx», in *Critique* 360 (1977) 489-504.
- ID., «Un concept de la dialectique», in *Revue de Théologie et de Philosophie* 4 (1977) 296-306.
- ID., «Le Marx de Michel Henry et la question de l'idéologie», in *Archives de Philosophie* 41 (1978) 641-657.
- A. FABRIS, «Parola e passione. Levinas e il problema del linguaggio nella letteratura critica più recente», in *Teoria* 11 (1991) 97-114.
- ID., «Recenti studi su Levinas in Italia», in *Filosofia e Teologia* 11 (1997) 389-399.
- S. FAUSTI, *Ermeneutica teologica. Fenomenologia del linguaggio per un'ermeneutica teologica*, EDB, Bologna 1973.
- M. FERRARIS, *Tracce. Nichilismo, Moderno e Postmoderno*, Feltrinelli, Milano 1983.
- G. FERRETTI, «Filosofia e teologia: alla ricerca di un nuovo rapporto», in S. MURATORE (ed.), *Teologia e filosofia. Alla ricerca di un nuovo rapporto*, AVE, Roma 1990, 15-55.
- ID., «Ermeneutica filosofica ed ermeneutica teologica», in *Filosofia e Teologia* 9 (1995).
- P. FILIASI CARCANO, *Carattere e critica della problematica cartesiana*, Roma 1975.

- G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Laterza, Bari 1990.
- ID., *L'attesa della fine*. Storia della gnosi, Laterza, Bari 1993.
- ID., *Le vie del sacro*. Modernità e religione, Einaudi, Torino 1994.
- C. FORMENTI, *Piccole apocalissi*. Tracce della divinità nell'ateismo contemporaneo, R. Cortina, Milano 1991.
- G. FORNERO, «Postmoderno e filosofia», in N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, IV/2, Utet, Torino 1994, 389-434.
- B. FORTE, *Teologia della storia*. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1991.
- L. FOUCHER, *La philosophie catholique en France au 19ème siècle*, Paris 1955.
- O. FRANCESCHELLI, *Karl Löwith*. Le sfide della modernità tra Dio e nulla, Donzelli, Milano 1996.
- M. FUSS, «L'arcobaleno della nuova religione mondiale», in *Lateranum* 62 (1996) 437-457.
- F. GAIFFI, «Heidegger e i "Libri dell'esperienza"». Note sulla lettura heideggeriana dei mistici negli anni della formazione», in *Laternaum* 64 (1998) 519-531
- N. GALANTINO, «Storia e soggetto della storia. Da una storia senza soggetto a un soggetto senza storia», in E. CATTANEO (ed.), *Il Concilio venti anni dopo*. 2. L'ingresso della categoria "storia", AVE, Roma 1985, 95-114.
- C. GALLI, *Modernità*. Categorie e profili critici, Il Mulino, Bologna 1988.
- E. GARULLI, «Modernità e cristianesimo», in AA. VV., *Modernità. Storia e valore di un'idea*, Morcelliana, Brescia 1982, 121-138.
- M. GAUCHET, *Il disincanto del mondo*, Einaudi, Torino 1992.
- A. GIDDENS, *Le conseguenze della modernità*. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo, Il Mulino, Bologna 1994.

- E. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1932, 1-44.  
 ID., *Christianisme et Philosophie*, Paris 1949.  
 ID., *Le philosophe et la théologie*, Paris 1960.
- H.-J. GÖRTZ, *Tod und Erfahrung*. Rosenzweigs erfahrende Philosophie und Hegels Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins, Düsseldorf 1984.
- H. GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, Vrin, Paris 1924.  
 ID., *Cartésianisme et Augustinisme au XVII siècle*, Vrin, Paris 1978.
- R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1960.
- R. GUÉNON, *Simboli della Scienza sacra*, Adelphi, Milano 1975.
- J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987.
- D. HARVEY, *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano 1993.
- G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1973.  
 ID., *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1981, vol. I.
- Th. HOBBS, *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze 1976
- M. INTROVIGNE, *Il ritorno dello gnosticismo*, Sugarco, Milano 1993.
- V. JANKÉLÉVITCH, *La mort*, Flammarion, Paris 1977.
- H. JONAS, *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1991.
- L. KOLAKOWSKI, *La chiave del cielo - Conversazioni con il diavolo*, Queriniana, Brescia 1982.
- L. LABERTHONNIÈRE, *Essais de philosophie religieuse*, Paris 1903.  
 ID., *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris 1904.
- J. LACROIX, «Un philosophe du sentiment: Michel Henry», in ID., *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris 1966, 164-170.
- J. LE GOFF, *L'Europa medievale e il mondo moderno*, Laterza, Bari 1994.

- A. LEONARD, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ. Pour un discernement spirituel chrétien*, Paris-Namur 1980.
- G. LETTIERI, «Lo gnosticismo: la sua essenza e le sue origini», in *Lateranum* 64 (1998) 629-648.
- G. LORIZIO, *Mistero della morte come mistero dell'uomo. Una ipotesi di confronto tra la cultura laica e la teologia contemporanea*, Dehoniane, Napoli 1982.
- ID., «La parousia dell'Assoluto nel pensiero di Michel Henry», in ID. (ed.), *Morte e sopravvivenza. In dialogo con Xavier Tilliette, AVE*, Roma 1995, 73-106.
- ID., «Ragione e rivelazione tra ebraismo e modernità», in *Rassegna di Teologia* 36 (1995) 97-105.
- G.E. LESSING, *Natan der Weise*, Mursia, Milano 1962.
- ID., *Come gli antichi raffiguravano la morte*, ed. Novecento, Palermo 1983.
- K. LÖWITH, *Saggi su Heidegger*, Einaudi, Torino 1966.
- ID., *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 1981<sup>5</sup>.
- ID., *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano 1991<sup>2</sup>.
- ID., «M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu *Sein und Zeit*», in *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 12 (1958) 161-188 [trad. it. in *Aut Aut* 222 (1987) 76-102].
- ID. - L. STRAUSS, *Dialogo sulla modernità*, Donzelli, Roma 1994.
- N. LUHMANN, *Osservazioni sul moderno*, Armando, Roma 1995.
- C. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia 1997.
- T. MALDONADO, *Il futuro della modernità*, Feltrinelli, Milano 1987
- I. MANCINI, *Teologia. Ideologia. Utopia*, Queriniana, Brescia 1974.
- ID., *Il pensiero negativo e la nuova destra*, Mondadori, Milano 1983.
- ID., «Ermeneutica», in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (edd.), *Nuovo dizionario di Teologia*, Paoline, Roma 1977, 370-382.
- J. MARITAIN, *Antimoderno. Rinascita del tomismo e libertà intellettuale*, Logos, Roma 1979 (ed. or. 1922).
- ID., *De la philosophie chrétienne*, Paris 1933.

- R. MARLÉ, *Il problema teologico dell'ermeneutica*, Queriniana, Brescia 1968.
- R. MEHL, *La condition du philosophe chrétien*, Neuchatel 1947.
- L. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca* II/1, Einaudi, Torino 1978.
- G. MORRA, *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, Armando, Roma 1996<sup>2</sup>.
- S. MOSES, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig* (préface de E. Levinas) Paris 1982.
- G. MUCCI, «Considerazioni sul moderno e postmoderno. Koslowski, Lyotard e il cristianesimo», in *La Civiltà Cattolica* 142 (1991), II, 223-232.
- ID., «Mito e pericolo della gnosi moderna», *ivi*, 143 (1992), I, 14-22.
- ID., «Il dibattito sulla gnosi in Italia», *ivi*, 145 (1994), II, 423-434.
- ID., «Le radici gnostiche del "New Age"», *ivi*, III, 470-481.
- ID., «La postmodernità buona», *ivi*, 148 (1995), I, 435-443.
- ID., «Il postmoderno e la compagnia della cultura cristiana», *ivi*, II, 236-244.
- ID., «Assenza di Dio nel postmoderno», *ivi*, II, 543-551.
- G. MURA, *Emmanuel Levinas: ermeneutica e "separazione"*, Città Nuova, Roma 1982.
- ID. (ed.), *Una "rilettura" di Dio nella cultura contemporanea*, Città Nuova, Roma 1995.
- S. MURATORE (ed.), *Teologia e filosofia. Alla ricerca di un nuovo rapporto*, AVE, Roma 1990.
- M. NACCI, «Postmoderno», in P. ROSSI (ed.), *La filosofia. IV. Stili e modelli teorici del Novecento*, Utet, Torino 1995, 361-397.
- S. NATOLI, *I nuovi pagani*, Il Saggiatore, Milano 1995.
- J. NEEDELMAN, *Lost Christianity. A Journey of Rediscovery to the Center of Christian Experience*, Doubleday, Garden City 1980.
- M. NÉDONCELLE, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?*, Paris 1956.
- A. NEGRI, «Modernità come crisi e come critica permanente» in *Giornale di Metafisica* 3 (1979) 455-478.

- F. NIETZSCHE, *Aurora e scelta di frammenti postumi 1879-1881*, Mondadori, Milano 1971.
- ID., *L'anticristo*. Maledizione del cristianesimo, Adelphi, Milano 1977.
- ID., *Così parlò Zarathustra*. Un libro per tutti e per nessuno, Adelphi, Milano 1978<sup>3</sup>.
- S. NICOLOSI, «Le radici dell'antimodernità in J. Maritain», in AA. VV., *Modernità. Storia e valore di un'idea*, Morcelliana, Brescia 1982, 139-147.
- NOVALIS, *Frammenti*, Rizzoli, Milano 1976.
- M. M. OLIVETTI (ed.), *Filosofia della rivelazione*, Cedam, Padova 1994.
- H. OTT, *Denken und Sein*. Der Weg M. Heideggers und der Weg der Theologie, Zollikon 1959.
- ID., «Il significato del pensiero di Heidegger per il metodo della teologia», in *Rassegna di Teologia* 19 (1978) 274-281.
- W. PANNENBERG, «La legittimità cristiana dell'evo moderno. Osservazioni su un'opera di Hans Blumenberg», in ID., *Questioni fondamentali di teologia sistematica*. Raccolta di scritti, Queriniana, Brescia 1976, 537-549.
- L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1982<sup>3</sup>.
- B. PASCAL, *Pensieri, Opuscoli, lettere*, a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1978.
- F. PELLECCIA, «Il calvario della fatticità. Crucialità del cristianesimo sulla via della *Seinsfrage*», in AA. VV., *Il Cristo dei filosofi*, Herder-EMF, Roma 1995, 215-349.
- G. PENATI, *Contemporaneità e postmoderno*. Nuove vie del pensiero?, Massimo, Milano 1992.
- G. PENZO, *Pensare heideggeriano e problematica teologica*. Sviluppi della teologia radicale in Germania, Queriniana, Brescia 1970.
- U. PERONE, *Modernità e memoria*, SEI, Torino 1987.

- J. L. PETIT, «Autour du “Marx” de Michel Henry, I: Marx et l’ontologie de la praxis», in *Revue de Métaphysique et de Morale* 82 (1977) 365-385.
- O. PÖGGELER, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1991.
- A. PONSETTO, *La modernità e la sua genesi. Razionalità, crisi e recupero del logos*, Milella, Lecce 1992.
- V. POSSENTI, *Cattolicesimo e modernità*. Balbo, Del Noce, Rodano, Ares, Milano 1995.
- P. POUPARD (ed.), *Parlare di Dio all’uomo postmoderno*. Linee di discussione, Città Nuova, Roma 1994.
- J. RACETTE, «La philosophie du corps de Michel Henry», in *Dialogue* 7 (1968-9) 391-409.
- U. REGINA, *Servire l’essere con Heidegger*, Morcelliana, Brescia 1995.
- F. RELLA, *Miti e figure del moderno*, Pratiche, Parma 1981.
- A. RENARD, *La querelle sur la possibilité de la philosophie chrétienne*, Paris 1941.
- P. RICCI SINDONI, *Prigioniero di Dio*. Franz Rosenzweig (1886-1929), Studium, Roma 1989.
- J.P. RICHTER, «Discorso del Cristo morto, il quale dall’alto dell’edificio del mondo, proclama che non vi è alcun Dio», in ID., *Scritti sul nichilismo*, a cura di A. Fabris, Morcelliana, Brescia 1997, 23-30.
- P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.
- J.M. ROBINSON, «Heilsgeschichte und Lichtungsgeschichte», in *Evangelische Theologie* 22 (1962) 113-141.
- ID. - E. FUCHS, *La nuova ermeneutica*, Queriniana, Brescia 1967.
- L. ROSATI, *Il tempo delle sfide*. Educare nel postmoderno, La Scuola, Brescia 1993.

- P. ROSSI, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Il Mulino, Bologna 1989.
- M. RUGGENINI, *Il soggetto e la tecnica*. Heidegger interprete “inattuale” dell’epoca moderna, Bulzoni, Roma 1977.
- ID., *Il Dio assente*. La filosofia e l’esperienza del divino, B. Mondadori, Milano 1997.
- D. SACCHI, «I fondamenti metafisici del neognosticismo di René Guénon», in *Studi Cattolici* 445/1998, 181-185.
- G. SASSO, *Tramonto di un mito*. L’idea di “progresso” fra Ottocento e Novecento, Il Mulino, Bologna 1984.
- R. SCHAEFFLER, *Frömmigkeit des Denkens*. Martin Heidegger und die katholische Theologie, Darmstadt 1978.
- ID., «Heidegger und die Theologie», in A. GETHMANN-SIEFERT - O PÖGGELER (edd.), *Martin Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a.M. 1988, 286-309.
- F.W.J. SCHELLING, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano 1974.
- ID., *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1997.
- G. SCHOLEM, «Rivelazione e tradizione come categorie religiose dell’ebraismo», in ID., *Concetti fondamentali dell’ebraismo*, Marietti, Genova 1986, 75-104.
- H. SEDLMAYR, *La perdita del centro*, Borla, Roma 1981.
- J. SUDBRACK, *La nuova religiosità*. Una sfida per i cristiani di oggi, Queriniana, Brescia 1988.
- C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- A.N. TERRIN, *New Age*. La religiosità del postmoderno, EDB, Bologna 1992.
- J. TEXTIER, «Autour du “Marx” de Michel Henry, II: Marx est-il marxiste?», in *Revue de Métaphysique et de Morale* 82 (1977) 386-409.

- P. THÉVENAZ, *La condition de la raison philosophique*, Neuchatel 1960.
- X. TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie*. Prolegomènes à une christologie philosophique, Paris 1990 (trad. it. *Il Cristo della filosofia*. Prolegomeni a una cristologia filosofica, Morcelliana, Brescia 1997).
- ID., *Filosofi davanti a Cristo*, Queriniana, Brescia 1992.
- ID., *Le Christ des philosophes*. Du Maître de sagesse au divin Témoin, Namur 1993.
- ID., *Il Cristo dei non credenti e altri saggi di filosofia cristiana*, AVE, Roma 1994.
- ID., «La révélation de l'essence. Notes sur la philosophie de Michel Henry», in AA. VV., *Manifestation et Révélation*, Paris 1976, 207-236.
- ID., «Michel Henry: "L'amour les yeux fermés"», in *Revue des Deux-Mondes*, vol. I (1977) 505-508.
- ID., «Corpo oggettivo, corpo soggettivo», in AA. VV., *Il corpo, perché?* Saggi sulla struttura corporea della persona, Morcelliana, Brescia 1979, 53-65.
- ID., «Une nouvelle monadologie: la philosophie de Michel Henry», in *Gregorianum* 61 (1980) 633-651.
- ID., «La christologie de la philosophie chrétienne», in AA. VV., *Pour une philosophie chrétienne*. Philosophie et théologie, Culture et Vérité, Paris-Namur 1983, 63-83.
- ID., «Il discorso lancinante di Emmanuel Levinas», in *La Civiltà Cattolica* 134 (1983), I, 21-22.
- ID., «Vicende della nozione di Dio: dall'*Aufklärung* insoddisfatta all'idealismo», in *Rassegna di Teologia* 24 (1983) 313.
- ID., «Verbum crucis: la filosofia della croce», in *Rassegna di Teologia* 25 (1984) 403-412.
- ID., «Rosenzweig et Schelling», in *Archivio di filosofia* 53 (1985) 141-152.
- ID., «Dall'uno all'altro. Solitudine e intersoggettività», in *Rassegna di Teologia* 27 (1986) 320.
- ID., «Michel Henry: la philosophie de la vie», in *Philosophie* 15 (1987) 3-20.
- ID., «Dalla teologia alla filosofia», in G. FERRETTI (ed.), *Filosofia e teologia nel futuro dell'Europa*. Atti del Quinto Colloquio su Filosofia e Religione (Macerata 24-27 ottobre 1990), Marietti, Genova 1992, 175-183.
- F. TOMATIS, *Ontologia del male*. L'ermeneutica di Pareyson, Città Nuova, Roma 1995.
- A. TOURAINE, *Critica della modernità*, Il Saggiatore, Milano 1993.

- C. TRESMONTANT, *Les origines de la philosophie chrétienne*, Paris 1962.
- E. TROELTSCH, *L'essenza del mondo moderno*, Bibliopolis, Napoli 1977.
- U.M. UGAZIO, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Mursia, Milano 1976.
- R. VANCOURT, *La phénoménologie et la foi*, Tournai 1953.  
 ID., *Pensée moderne et philosophie chrétienne*, Paris 1957.
- G. VAN RIET, «Une nouvelle ontologie phénoménologique. La philosophie de Michel Henry», in *Revue Philosophique de Louvain* 64 (1966) 436-457.
- P. VASSALLO, *Ritratto di una cultura di morte. I pensatori neognostici*, D'Auria, Napoli 1994.
- B. VEDDER, «Notion of the Last God and Revelation», in *Archivio di filosofia* 62 (1994) 553-564.
- J. VERHAAR, «Aspetti del postmoderno», in *La Civiltà Cattolica* 146 (1995), I, 135-142.
- V. VITIELLO, *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Bari 1995.
- A. ZAK, *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1987.

#### LETTURE TEOLOGICHE

- AA. VV., *Die Glaubwürdigkeit der Offenbarung und die Krise der modernen Welt. Überlegungen zu einer trinitarischen Metaphysik*, Stuttgart-Bonn 1987.
- AA. VV., *Il cristianesimo invisibile. Attualità di antiche eresie*, SEI-30 Giorni, Torino-Roma 1997.
- E. ALBERICH, *Catechesi e prassi ecclesiale. Identità e dimensioni della catechesi nella Chiesa di oggi*, LDC, Leumann 1982.

- M. ANTONELLI, «Manuali di teologia fondamentale», in *La Scuola Cattolica* 122 (1994) 587-613.
- ID. - M. EPIS (edd.), «Sulla credibilità del cristianesimo», in *La Scuola Cattolica* 125 (1997), n. 3/4.
- F. ARDUSSO, «La teologia fondamentale», in G. LORIZIO - N. GALANTINO (edd.), *Metodologia teologica. Avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinari*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 303-321.
- ID., «La “Dei Verbum” a trent’anni di distanza», in *Rassegna di Teologia* 37 (1996) 29-45.
- H.U. VON BALTHASAR, *Solo l’amore è credibile*, Borla, Torino 1965.
- ID., *Gloria. Una estetica teologica. V: Nello spazio della metafisica. L’epoca moderna*, Jaca Book, Milano 1978.
- ID., «Regagner une philosophie à partir de la théologie» in AA.VV., *Pour une philosophie chrétienne. Philosophie et théologie, Culture et Vérité*, Paris-Namur 1983, 175-187.
- A. BERTULETTI, «Pensiero dell’alterità e teologia della rivelazione», in *Teologia* 14 (1989) 199-216 e 285-317.
- ID. - P.A. SEQUERI, «La rivelazione come “principio” della ragione teologica», in AA. VV., *La teologia italiana oggi*, ricerca dedicata a C. Colombo nel 70° compleanno, a cura della FACOLTÀ TEOLOGICA DELL’ITALIA SETTENTRIONALE, Glossa, Milano 1979, 149-193.
- U. BETTI, «Storia della costituzione dogmatica *Dei Verbum*», in AA. VV., *La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, LDC, Torino-Leumann 19674, 11-68.
- S. BRETON, «Révélation, Médiation, Manifestation», in AA, VV., *Manifestation et Révélation*, Paris 1976, 41-61.
- E. CATTANEO (ed.), *Il Concilio venti anni dopo. L’ingresso della categoria “storia”*, AVE, Roma, 1985.
- N. CIOLA, *La crisi del teocentrismo trinitario nel novecento teologico. Il tema nel contesto emblematico della secolarizzazione*, EDR, Roma 1993.
- T. CITRINI, «La rivelazione centro della teologia fondamentale», in R. FISICHELLA (ed.), *Gesù rivelatore. Teologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 1988, 87-99.

- P. CODA, «Religione cristiana nella modernità: declino o rigenerazione?», in G. LORIZIO (ed.), *Religione e religioni. Metodologia e prospettive ermeneutiche*, Messaggero, Padova 1998, 137-158.
- G. COLOMBO (ed.), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988.
- A. DULLES, *Models of Revelation*, New York 1983.
- P. EICHER, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977.  
 ID., *Theologie. Eine Einführung in das Studium*, München 1980.
- R. FISICHELLA, «Dalla teologia alla teologia fondamentale», in ID., *La rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, EDB, Bologna 1985, 11-39.  
 ID., *Introduzione alla teologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 1992.  
 ID. (ed.), *La teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, Piemme, Casale Monferrato 1997.  
 ID., «Credibilità», in R. LATOURELLE - ID. (edd.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 212-230.
- H. FRIES, *Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1987.
- F. GIL HELLIN (ed.), *Constitutio dogmatica de divina revelatione Dei Verbum*, LEV, Città del Vaticano 1993.
- A. GRILLO, «Il rapporto tra immediatezza e mediazione in alcune linee della teologia fondamentale del Novecento», in ID., *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, Messaggero, Padova 1995, 50-89.
- W. JOEST, *Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 19883.
- E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 1991<sup>2</sup>.
- W. KERN, «La filosofia come fermento della teologia fondamentale in alcuni modelli recenti della teologia tedesca», in L. SARTORI (ed.), *Istanze della teologia fondamentale oggi*, EDB, Bologna 1982, 13-54.

- R. LATOURELLE, «Assenza e presenza della teologia fondamentale al Concilio Vaticano II», in ID. (ed.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Cittadella, Assisi 1987, II, 1381-1411.
- ID. - G. O' COLLINS (edd.), *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1980.
- ID., «Teologia fondamentale: storia e specificità», in ID. - R. FISICHELLA (edd.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 1248-1258.
- G. LORIZIO, «La teologia fondamentale in *Uditori della Parola* di Karl Rahner», in *Lateranum* 48 (1982) 384-397.
- ID., «Che cos'è la teologia? Riflessioni introduttive a carattere epistemologico», in ID. - N. GALANTINO (edd.), *Metodologia teologica. Avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinare*, San Paolo 1994, 13-38.
- ID., «La valenza speculativa della personalità dello Spirito Santo. Alcuni luoghi paradigmatici», in *Lateranum* 64 (1998) 341-355.
- P. VAN LEEUWEN, «Das Zweite Vatikanische Konzil über die göttliche Offenbarung und ihre Weitergabe», in *Concilium* 3 (1967) 2-8.
- H. DE LUBAC, «Sur la philosophie chrétienne. Reflexions à la suite d'un débat», in *Nouvelle Revue Théologique* 63 (1936) 225-263.
- J. MARELLO, «Création-révélation et manifestation», in AA, VV., *Manifestation et Révélation*, Paris 1976, 63-75.
- R. MARLÉ, *Le projet de théologie pratique*, Paris 1979.
- M. MICHEL, *Voies nouvelles pour la théologie*, Paris 1980.
- G. MUCCI, «La dimensione giuridica della Chiesa nella manualistica preconciliare», in M. SIMONE (ed.), *Il Concilio venti anni dopo. Le nuove categorie dell'autocomprensione della Chiesa*, AVE, Roma 1984, 13-40 (in particolare 29-40).
- K.H. NEUFELD, «Über fundamentaltheologische Tendenzen der Gegenwart», in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 111 (1989) 26-44.
- G. O' COLLINS, «Dalla teologia alla teologia fondamentale», in ID., *Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1982, 9-43.

- H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie*. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theorie-bildung, Düsseldorf 1976.
- S. PIÉ NINOT, *Tratado de teología fundamental*, Salamanca 1989, 17-54.
- H. J. POTTMEYER, «Segno e criteri della credibilità del cristianesimo», in W. KERN - ID. - M. SECKLER (edd.), *Corso di Teologia fondamentale*. 4. Trattato di gnoseologia teologica, Queriniana, Brescia 1990, 445-492.
- G. RUGGIERI, *La compagnia della fede*. Linee di teologia fondamentale, Marietti, Torino 1980.
- ID., «Teologia fondamentale», in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (edd.), *Nuovo dizionario di teologia*, Ed. Paoline, Roma 1977, 1756-1760.
- ID., «L'apologetica cattolica in epoca moderna», in ID. (ed.), *Enciclopedia di teologia fondamentale*. Storia - Progetto - Autori - Categorie, Marietti, Genova 1987, I, 277-348.
- ID., «La problematica della rivelazione come "concetto fondamentale" del cristianesimo», in ATI, *La teologia della rivelazione*, a cura di D. Valentini, Messaggero, Padova 1996, 81-105.
- R. SÁNCHEZ CHAMOSO, *I fondamenti della nostra fede*. La "nuova" teologia fondamentale, Cittadella, Assisi 1983.
- I. SANNA (ed.), *Il sapere teologico e il suo metodo*. Teologia, ermeneutica e verità, EDB, Bologna 1993.
- L. SARTORI (ed.), *Istanze della teologia fondamentale oggi*, EDB, Bologna 1982.
- M. SECKLER, «Il concetto di rivelazione», in W. KERN - H. J. POTTMEYER - ID. (edd.), *Corso di Teologia fondamentale*. 2. Trattato sulla rivelazione, Queriniana, Brescia 1990, 66-94.
- ID., «Teologia fondamentale: compiti e strutturazione, concetto e nomi», in W. KERN - H. J. POTTMEYER - ID. (edd.), *Corso di Teologia fondamentale*. 4. Trattato di gnoseologia teologica, Queriniana, Brescia 1990, 537-615.
- A. TONIOLO, *La theologia crucis nel contesto della modernità*. Il rapporto tra croce e modernità nel pensiero di E. Jünger, H.U. von Balhasar e G.W.F. Hegel, Glossa, Milano 1995.

- P. VANZAN, «Quali linee e soggetti per una nuova evangelizzazione del mondo postmoderno», in *La Civiltà Cattolica* 139 (1988), II, 245-258.
- H.J. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*. Grundriß der Fundamentaltheologie, Patmos, Düsseldorf 1991.
- H. WAGNER, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1981.
- H. WALDENFELDS, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988.
- ID., «La comprensione della rivelazione nel XX secolo», in G. RUGGIERI (ed.), *La Rivelazione*, Augustinus, Palermo 1992, 405-558.
- B. WELTE, *Das Licht des Nichts*. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung, Düsseldorf 1980 (trad. it., Morcelliana, Brescia 1980).

## Indice dei nomi

*I numeri in apice si riferiscono alle note*

- Abbagnano N., 49<sup>1</sup>, 193  
Agamben G., 39<sup>32</sup>, 189  
Agostino S., 95, 106<sup>60</sup>, 143  
Adorno T., 38  
Aiello M.T., 125<sup>110</sup>, 188  
Alberich E., 18<sup>2</sup>, 19-20, 28-29  
Andreatta L., 15  
Angelino C., 93<sup>25</sup>, 100<sup>45</sup>, 189  
Antonelli M., 79<sup>4</sup>, 81<sup>9</sup>, 135<sup>133</sup>,  
202  
Apel K.O., 34  
Ardusso F., 77<sup>12</sup>, 202  
Averincev S.S., 189
- Baader von F., 165, 174, 174<sup>11</sup>  
Baggio A.M., 63<sup>47</sup>, 189  
Balbo C., 198  
Balthasar von H.U., 56, 57<sup>27</sup>,  
85, 85<sup>16</sup>, 102, 102<sup>51</sup>, 136<sup>136</sup>,  
183, 202, 205  
Barbaglio G., 34<sup>13</sup>, 80<sup>7</sup>, 195, 205  
Barth K., 102  
Bausola A., 36, 36<sup>22</sup>, 52, 143<sup>10</sup>,  
170<sup>66</sup>, 190, 197, 199  
Beaudelaire C., 129, 130  
Beauvoir de S., 179  
Benjamin W., 38, 38<sup>39</sup>  
Berto G., 129<sup>119</sup>, 185  
Bertozzi M., 27, 27<sup>36,37</sup>, 190  
Bertuletti A., 33<sup>7</sup>, 67<sup>70</sup>, 78<sup>3</sup>,  
127<sup>114</sup>, 202  
Betti U., 15, 77<sup>3</sup>, 202
- Bianchi U., 61<sup>41</sup>, 190  
Blondel M., 21, 22-24, 74,  
131<sup>123</sup>, 132, 133<sup>125</sup>, 135,  
135<sup>133</sup>, 183, 190  
Blumenberg H., 26, 26<sup>30</sup>, 88<sup>18</sup>,  
190, 197  
Bobbio N., 27<sup>36</sup>, 190  
Bohlen S., 100<sup>47</sup>, 190  
Bonaventura S., 106<sup>61</sup>  
Bonola G., 45<sup>52</sup>, 50<sup>5</sup>, 59<sup>33</sup>, 120<sup>96</sup>,  
121<sup>98</sup>, 123<sup>102</sup>, 171<sup>1</sup>, 172<sup>3</sup>, 188  
Bordoni M., 134<sup>127</sup>  
Bortolotti A., 22<sup>12</sup>, 190  
Bracher K.D., 31, 31<sup>2</sup>  
Brandes G., 75  
Breton S., 91<sup>22</sup>, 202  
Buber M., 51, 117, 120, 120<sup>96</sup>,  
146, 146<sup>17</sup>, 190  
Bultmann R., 93<sup>25</sup>  
Burrgraeve R., 57<sup>29</sup>, 125<sup>110</sup>,  
166<sup>55</sup>, 190
- Cacciari M., 34  
Caillé A., 129  
Caracciolo A., 34, 93<sup>25</sup>, 95, 96<sup>31</sup>,  
102, 102<sup>50</sup>, 146<sup>15</sup>, 186  
Carchia G., 190  
Carena C., 106<sup>60</sup>  
Cartesio R., 21-25, 108<sup>66</sup>, 140-  
143, 185, 190  
Casper B., 116<sup>86</sup>, 120<sup>95</sup>, 190  
Cassirer E., 116<sup>86</sup>

Castelli E., 90<sup>20</sup>  
 Cattaneo E., 15, 32<sup>6</sup>, 37<sup>26</sup>, 42<sup>47</sup>,  
 53<sup>18</sup>, 77<sup>2</sup>, 202, 193  
 Chardin de T., 74, 178-184  
 Chiaruzzi G., 191  
 Chiodi P., 5<sup>1</sup>, 96<sup>32</sup>, 97<sup>33,34</sup>, 99,  
 100<sup>48</sup>, 145<sup>13</sup>, 149<sup>25</sup>, 186 191  
 Ciola N., 15, 153<sup>1</sup>, 202  
 Ciglia F.P., 166<sup>55</sup>  
 Citati P., 176<sup>20</sup>  
 Citrini T., 81<sup>8</sup>, 202  
 Coda P., 12<sup>11</sup>, 203  
 Cohen E., 115, 116<sup>86</sup>, 117-119,  
 120, 124, 149, 149<sup>26</sup>, 185  
 Colette J., 105<sup>58</sup>, 116<sup>86</sup>, 117<sup>87</sup>, 191  
 Colomb J., 18<sup>2</sup>  
 Colombo C., 33<sup>7</sup>, 78<sup>3</sup>, 82<sup>10</sup>, 203,  
 202  
 Colonnello P., 104<sup>57</sup>  
 Coreth E., 74<sup>25</sup>, 131<sup>123</sup>  
 Courtine J.F., 93<sup>25</sup>, 191  
  
 Da Lago A., 191  
 Dante Alighieri 180, 180<sup>38</sup>  
 Delbos V., 21  
 Dell'Asta A., 125<sup>110</sup>, 131<sup>122</sup>, 188  
 Del Noce A., 21<sup>10</sup>, 22, 22<sup>14</sup>, 25-  
 26, 185, 189, 190  
 Deregibus V., 21<sup>12</sup>, 191  
 Derrida J., 41, 54, 54<sup>23</sup>, 73, 73<sup>74</sup>,  
 115<sup>85</sup>, 126, 129-130, 191  
 Descartes R. (vedi Cartesio)  
 Devaux A., 179, 179<sup>32</sup>, 180,  
 180<sup>33</sup>, 184, 184<sup>54</sup>  
 De Vitiis P., 93<sup>25</sup>, 191  
 Dianich S., 34<sup>13</sup>, 80<sup>7</sup>, 195, 205  
 Dilthey W., 22, 22<sup>13</sup>, 24, 24<sup>23</sup>,  
 173, 173<sup>8</sup>, 191  
  
 Dognin P.D., 105<sup>58</sup>, 191  
 Dominguez A., 105<sup>58</sup>, 192  
 Donadio F., 39, 39<sup>34</sup>, 42<sup>47</sup>, 192  
 Donne J., 155<sup>10</sup>  
 Dostoevskij F.M., 62, 159, 159<sup>27</sup>  
 Dubarle D., 133<sup>125</sup>, 192  
 Dufour-Kowalska G., 105<sup>58</sup>, 192  
 Dulles A., 80<sup>7</sup>, 203  
  
 Eckhart G. (Meister), 107,  
 107<sup>62,63</sup>, 112, 192  
 Eicher P., 17<sup>1</sup>, 91<sup>22</sup>, 203  
 Epicuro, 156  
 Epis M., 81<sup>9</sup>, 202  
 Eraclito, 156  
 Erhenberg R., 57<sup>28</sup>, 121, 171<sup>1</sup>  
  
 Fabris A., 57<sup>29</sup>, 100<sup>45</sup>, 166<sup>55</sup>,  
 192, 198  
 Fabro C., 21<sup>17</sup>  
 Faccioli G., 65<sup>50</sup>  
 Faggin G., 107<sup>63</sup>  
 Fausti S., 55<sup>25</sup>, 192  
 Ferraris M., 31<sup>1</sup>, 41<sup>45</sup>, 87<sup>18</sup>, 192  
 Ferretti F., 56<sup>25</sup>, 85<sup>17</sup>, 94<sup>26</sup>, 103<sup>54</sup>,  
 192, 200  
 Feuerbach L., 157<sup>21</sup>  
 Fichte J., 113, 113<sup>81</sup>, 114<sup>81</sup>  
 Filiasi-Carcano P., 24, 25<sup>25</sup>, 25<sup>27</sup>,  
 141<sup>6</sup>, 142, 142<sup>2</sup>, 192  
 Filoramo G., 61-62, 63<sup>46</sup>, 193  
 Fiorato P., 117<sup>89</sup>, 118<sup>91</sup>, 185  
 Fisichella R., 55<sup>25</sup>, 78<sup>4</sup>, 79<sup>4</sup>, 80<sup>6</sup>,  
 81<sup>8,9</sup>, 202, 203, 204  
 Formenti C., 61<sup>41</sup>, 193  
 Fornero G., 49<sup>1</sup>, 193  
 Forte B., 91<sup>22</sup>, 193  
 Fortini F., 175<sup>15</sup>

- Foucher L., 131<sup>123</sup>, 193  
 Franceschelli O., 193  
 Fries H., 91<sup>22</sup>, 203  
 Fuchs E., 55<sup>25</sup>, 198  
 Fuss M., 62<sup>44</sup>, 193
- Gadamer H.G., 17<sup>1</sup>, 161, 161<sup>1</sup>,  
 172-178, 179, 180, 185  
 Gaiffi F., 95<sup>29</sup>, 193  
 Galantino N., 37<sup>26</sup>, 53<sup>18</sup>, 77<sup>2</sup>,  
 85<sup>14</sup>, 193, 202  
 Galli C., 193  
 Garulli E., 25<sup>26</sup>, 193  
 Gauchet M., 193  
 Gethmann-Siefert A., 93<sup>25</sup>, 199  
 Gevaert J., 18<sup>2</sup>  
 Giddens A., 193  
 Gil Hellin 78<sup>3</sup>, 203  
 Gilson E., 21<sup>12</sup>, 131<sup>123</sup>, 194  
 Giovanni Paolo II, 12, 13, 178  
 Godbout J.T., 129  
 Goethe W., 161, 161<sup>1</sup>, 162, 172-  
 178, 179, 180  
 Goetschel, 60  
 Görtz H.J., 50<sup>5</sup>, 120<sup>95</sup>, 194  
 Gouhier H., 21, 21<sup>12</sup>, 23<sup>20</sup>, 24,  
 194  
 Grabbe C., 50  
 Grampa G., 20<sup>9</sup>  
 Greblo E., 60<sup>39</sup>  
 Greco C., 134<sup>127</sup>  
 Grillo A., 80<sup>8</sup>, 203  
 Groppo G., 18<sup>2</sup>  
 Guardini R., 50<sup>3</sup>, 87<sup>18</sup>, 140<sup>4</sup>,  
 173, 173<sup>7</sup>, 194  
 Guénon R., 63-65, 189, 190,  
 194  
 Gueroult M., 21
- Habermas J., 34, 35<sup>14</sup>, 87<sup>18</sup>, 194  
 Hammacher K., 173, 173<sup>6,9</sup>  
 Harvey D., 194  
 Hebel 42<sup>31</sup>  
 Hegel G.F.W., 8, 8<sup>6</sup>, 35, 35<sup>14</sup>, 44,  
 53<sup>20</sup>, 56<sup>26</sup>, 59, 62, 85, 85<sup>14</sup>, 95,  
 113<sup>80</sup>, 139<sup>1</sup>, 153, 153<sup>3</sup>, 154<sup>5</sup>,  
 160, 162, 162<sup>37</sup>, 164, 164<sup>48</sup>,  
 171, 171<sup>1</sup>, 178<sup>27</sup>, 183, 183<sup>51</sup>,  
 194, 195, 205  
 Heidegger M., 5, 5<sup>1</sup>, 31<sup>3</sup>, 34,  
 34<sup>10</sup>, 35, 36<sup>20</sup>, 38, 39, 41,  
 41<sup>42</sup>, 52-54, 56<sup>25</sup>, 67, 67<sup>61</sup>, 69,  
 75<sup>76</sup>, 81<sup>8</sup>, 87<sup>18</sup>, 91<sup>22</sup>, 93-102,  
 104<sup>57</sup>, 108<sup>66</sup>, 116<sup>86</sup>, 129, 132,  
 133, 133<sup>125,126</sup>, 144-146, 149,  
 149<sup>25</sup>, 160, 160<sup>32</sup>, 163-166,  
 167, 168, 186, 189, 190, 191,  
 193, 195, 197, 198, 199, 201  
 Henry M., 105-114, 116, 150,  
 150<sup>29</sup>, 191, 192, 194, 195,  
 198, 199, 200, 201  
 Hesse H., 18<sup>2</sup>  
 Hobbes T., 26-29, 191, 194  
 Hölderlin F., 5, 5<sup>\*</sup>, 9, 9<sup>8</sup>, 139,  
 139<sup>3</sup>, 163, 163<sup>46</sup>, 167  
 Huizinga 49  
 Humboldt von 179  
 Husserl E., 60
- Iannotta D., 148<sup>21</sup>  
 Introvigne M., 61<sup>41</sup>, 194
- Jacobi 173, 173<sup>6,9</sup>  
 Jankélévitch V., 161, 161<sup>34</sup>,  
 194  
 Jaspers K., 159, 159<sup>28</sup>  
 Joest W., 79<sup>4</sup>, 203

- Jonas H., 194  
 Jünger E., 155, 155<sup>11</sup>, 203, 205
- Kaempfer W., 35<sup>14</sup>, 52<sup>13</sup>, 189  
 Kafka F., 113<sup>80</sup>  
 Kandinsky 105<sup>58</sup>, 187  
 Kant I., 114<sup>84</sup>, 116<sup>86</sup>  
 Kern W., 78<sup>4</sup>, 80<sup>7</sup>, 81<sup>9</sup>, 91<sup>22</sup>, 203, 205  
 Kierkegaard S., 94, 98, 113<sup>80</sup>, 160<sup>29</sup>  
 Kojève A., 160  
 Kolakowski L., 29<sup>48</sup>, 194  
 Koslowski, 10<sup>9</sup>, 196  
 Küng H., 36  
 Kunz E., 81<sup>9</sup>
- Laberthonnière 74, 131<sup>123</sup>, 132, 133<sup>125</sup>, 194  
 Lacroix J., 106<sup>58</sup>, 194  
 Laporte J., 21, 25  
 Latourelle R., 78<sup>4</sup>, 79<sup>4</sup>, 80<sup>6</sup>, 81<sup>9</sup>, 203, 204  
 Leeuwen van P., 77<sup>3</sup>, 204  
 Le Fort von G., 183, 183<sup>53</sup>  
 Le Goff J., 88<sup>18</sup>, 194  
 Leonard A., 131<sup>123</sup>, 195  
 Lessing G.E., 56, 155-157, 162, 195  
 Lettieri G., 62<sup>45</sup>, 195  
 Levinas E., 50<sup>5</sup>, 57, 57<sup>29</sup>, 58, 59, 59<sup>34</sup>, 60-61, 66, 66<sup>35,38</sup>, 68, 68<sup>62</sup>, 69<sup>66</sup>, 70<sup>69</sup>, 115, 115<sup>85</sup>, 116, 116<sup>86</sup>, 117, 120<sup>95</sup>, 125, 125<sup>110,112</sup>, 126, 131, 146-150, 166-169, 188, 189, 190, 191, 192, 196, 200  
 Lévy B.H., 167<sup>56</sup>
- Löwith K., 26, 26<sup>29</sup>, 48<sup>53</sup>, 88<sup>18</sup>, 98, 98<sup>39</sup>, 116<sup>86</sup>, 154<sup>5</sup>, 162<sup>37</sup>, 178<sup>27</sup>, 193 195  
 Lubac de H., 56<sup>27</sup>, 179, 179<sup>31</sup>, 181, 181<sup>40,44</sup>, 182, 182<sup>46</sup>, 183, 184<sup>54,57</sup>, 204  
 Luhmann N., 195  
 Lutero M., 24, 153-155, 157  
 Lyotard J.F., 10<sup>9</sup>, 11<sup>10</sup>, 31, 31<sup>1</sup>, 36, 53, 53<sup>16</sup>, 88<sup>18</sup>, 89<sup>19</sup>, 188
- Magris C., 35<sup>14</sup>, 52<sup>13</sup>, 62<sup>45</sup>, 189, 195  
 Malebranche N. , 22<sup>16</sup>, 23<sup>18,21</sup>, 132, 159<sup>28</sup>, 190  
 Maldonado T., 88<sup>18</sup>, 195  
 Mancini I., 20<sup>8</sup>, 34<sup>13</sup>, 35<sup>19</sup>, 195  
 Mandruzzato E., 5<sup>\*</sup>, 139<sup>3</sup>  
 Marcel G., 146, 146<sup>18</sup>, 161  
 Marellò J., 91<sup>22</sup>, 204  
 Marinelli F., 15  
 Marini A., 5<sup>3</sup>, 186  
 Marion J.L., 74, 126, 131-136, 188  
 Maritain J., 10, 22<sup>15</sup>, 50, 50<sup>2</sup>, 131<sup>123</sup>, 195, 197  
 Marlé R., 17<sup>1</sup>, 55<sup>25</sup>, 196, 204  
 Marx K., 105<sup>58</sup>, 106<sup>58</sup>, 187, 191, 198, 199  
 Masini F., 158<sup>24</sup>, 174<sup>12</sup>  
 Mathieu V., 21<sup>12</sup>, 27<sup>36</sup>, 190, 191  
 Mauss M., 129, 129<sup>118</sup>  
 Mayer R., 171<sup>1</sup>, 172<sup>3</sup>  
 Mazzarella E., 97<sup>36</sup>, 186  
 Mehl R., 74, 131<sup>123</sup>, 196  
 Merlau Ponty M., 38  
 Messineo F., 8<sup>6</sup>, 139<sup>1</sup>  
 Michel M., 17<sup>1</sup>, 204

- Micheli G., 26<sup>33</sup>  
 Mittner L., 156<sup>15</sup>, 157, 157<sup>23</sup>,  
 174, 175<sup>13</sup>, 177<sup>21</sup>, 178<sup>26</sup>, 196  
 Mondin B., 32<sup>5</sup>  
 Morra G., 196  
 Moscato A., 188  
 Moses S., 50<sup>5</sup>, 120<sup>95</sup>, 122<sup>100</sup>,  
 124<sup>107</sup>, 196  
 Mucci G., 10<sup>9</sup>, 19<sup>4</sup>, 21<sup>11</sup>, 49<sup>1</sup>,  
 62<sup>42</sup>, 196  
 Mura G., 68<sup>62</sup>, 74<sup>75</sup>, 125<sup>110</sup>,  
 131<sup>123</sup>, 191, 196  
 Muratore S., 14, 56<sup>25</sup>, 83<sup>12</sup>, 94<sup>26</sup>,  
 192, 196  
  
 Nacci M., 49<sup>1</sup>, 196  
 Natoli S., 196  
 Nedoncelle M., 131<sup>123</sup>, 196  
 Needelmann J., 612<sup>41</sup>, 196  
 Negri A., 50<sup>2</sup>, 196  
 Neidl W.M., 74<sup>75</sup>, 131<sup>123</sup>, 191  
 Neufeld K.H., 80<sup>7</sup>, 204  
 Nietzsche F., 25, 25<sup>27</sup>, 34<sup>10</sup>, 35,  
 36<sup>20</sup>, 38, 42, 42<sup>47</sup>, 52, 52<sup>14</sup>,  
 53, 75, 93<sup>25</sup>, 154<sup>5</sup>, 158, 162-  
 163, 164, 168, 178<sup>27</sup>, 186,  
 189, 197  
 Nicolosi S., 22<sup>15</sup>, 197  
 Nobile Ventura O.M., 125<sup>112</sup>,  
 188  
 Nocke F., 169<sup>65</sup>  
 Novalis, 15<sup>9</sup>, 159<sup>25</sup>, 179, 917  
  
 O' Collins G., 78<sup>4</sup>, 79<sup>4</sup>, 204  
 Olivetti M.M., 90<sup>20</sup>, 197  
 Ott H., 93<sup>25</sup>, 197  
  
 Pannenber W., 197  
  
 Pareyson L., 55, 56<sup>25</sup>, 90, 93<sup>25</sup>,  
 95, 102-104, 197  
 Pascal B., 22<sup>16</sup>, 23<sup>18,21</sup>, 24, 25,  
 50, 50<sup>3</sup>, 143, 143<sup>10</sup>, 170,  
 170<sup>66</sup>, 197  
 Peguy C., 106, 106<sup>59</sup>, 184  
 Pellecchia F., 93<sup>25</sup>, 95<sup>30</sup>, 190, 197  
 Pellegrino P., 55<sup>24</sup>, 185  
 Penati G., 197  
 Penna R., 62<sup>43</sup>  
 Penzo G., 32, 32<sup>4</sup>, 74<sup>75</sup>, 93<sup>25</sup>,  
 131<sup>123</sup>, 191, 197  
 Perazzoli Tadini A., 129<sup>116</sup>  
 Perniola M., 33<sup>8</sup>  
 Perone U., 197  
 Petit J.L., 106<sup>58</sup>, 198  
 Petrosino S., 125<sup>110</sup>, 147<sup>20</sup>, 188  
 Peukert H., 79<sup>4</sup>, 205  
 Pfligersdorffer G., 74<sup>75</sup>, 131<sup>123</sup>,  
 191  
 Pié Ninot S., 78<sup>4</sup>, 295  
 Platone, 156  
 Pöggler O., 93<sup>25</sup>, 95, 95<sup>30</sup>, 100,  
 100<sup>46</sup>, 116<sup>86</sup>, 198, 199  
 Poma A., 117<sup>89</sup>, 185  
 Ponsetto A., 198  
 Possenti V., 198  
 Pottmeyer H.J., 78<sup>4</sup>, 80<sup>7</sup>, 81<sup>9</sup>,  
 91<sup>22</sup>, 205  
 Poupard P., 49<sup>1</sup>, 88<sup>18</sup>, 198  
 Pozzo G., 55<sup>25</sup>  
 Procesi-Xella L., 174<sup>11</sup>  
  
 Quadrino A., 70<sup>68</sup>  
  
 Racette J., 106<sup>58</sup>, 198  
 Rahner K., 79<sup>5</sup>, 93<sup>25</sup>, 204  
 Ratzinger J., 136<sup>137</sup>

Regina U., 93<sup>25</sup>, 94<sup>28</sup>, 95<sup>30</sup>, 198  
 Reikerstorfer J., 80<sup>7</sup>  
 Rella F., 198  
 Renard A., 131<sup>123</sup>, 198  
 Ricci Sindoni P., 120<sup>96</sup>, 198  
 Richter J.P., 157-158, 174, 174<sup>12</sup>, 177, 178<sup>23</sup>, 198  
 Ricoeur P., 34<sup>10</sup>, 55, 74, 102, 103<sup>54</sup>, 148<sup>21</sup>, 187, 198  
 Riet van G., 106<sup>58</sup>  
 Robinson J., 55<sup>25</sup>, 198  
 Robinson J.M., 101<sup>49</sup>  
 Rocchetta C., 55<sup>25</sup>  
 Rodano F., 198  
 Rosati L., 198  
 Rosenstock E., 45, 57, 121<sup>98</sup>, 172<sup>2</sup>, 188  
 Rosenzweig F., 7, 7<sup>4</sup>, 12, 45, 45<sup>52</sup>, 50-52, 53, 53<sup>19</sup>, 57-59, 66, 66<sup>63</sup>, 67, 68, 68<sup>63</sup>, 74, 115, 115<sup>86</sup>, 116<sup>86</sup>, 117, 117<sup>89</sup>, 118, 119<sup>92</sup>, 120-125, 126, 128, 144, 144<sup>11</sup>, 147, 147<sup>19</sup>, 171-172, 174, 175, 175<sup>14</sup>, 176<sup>17</sup>, 188, 191, 194, 195, 196, 200, 201  
 Rosmini A., 22<sup>14</sup>, 25, 55<sup>25</sup>, 73, 132, 185, 191  
 Rossi P., 9<sup>7</sup>, 49<sup>1</sup>, 88<sup>18</sup>, 139<sup>2</sup>, 199  
 Rovatti P.A., 33<sup>9</sup>, 35<sup>18</sup>, 37<sup>27</sup>, 41<sup>43</sup>, 53<sup>18</sup>, 129<sup>119</sup>, 185, 189, 196  
 Ruggenini M., 199  
 Ruggieri G., 80<sup>6</sup>, 80<sup>7</sup>, 82<sup>10</sup>, 90<sup>21</sup>, 127, 127<sup>115</sup>, 205, 206  
 Sacchi S., 63<sup>47</sup>, 199  
 Salmona B., 32<sup>5</sup>  
 Sánchez Chamoso R., 80<sup>7</sup>, 205  
 Sanna I., 94<sup>26</sup>, 205  
 Sansonetti G., 187  
 Sartori L., 17<sup>1</sup>, 18<sup>2</sup>, 79<sup>4</sup>, 80<sup>7</sup>, 203, 205  
 Sartre J.P., 38, 40  
 Sasso G., 31<sup>3</sup>, 83<sup>11</sup>, 199  
 Schaeffer R., 93<sup>25</sup>, 199  
 Schelling F.W.J., 91<sup>22</sup>, 100<sup>45</sup>, 122<sup>101</sup>, 159, 159<sup>26</sup>, 199, 200  
 Schiller F., 51<sup>6</sup>, 144, 179  
 Scholem G., 117, 120<sup>96</sup>, 199  
 Schönborn C., 134<sup>127</sup>  
 Schopenhauer A., 179  
 Sciacca M.F., 94<sup>27</sup>  
 Sedlmayr H., 199  
 Seckler M., 78<sup>4</sup>, 80<sup>7</sup>, 81<sup>8,9</sup>, 91<sup>22</sup>, 205  
 Sequeri P.A., 33<sup>7</sup>, 67<sup>70</sup>, 78<sup>3</sup>  
 Seveso B., 18<sup>3</sup>  
 Simone M., 15, 204  
 Socrate 113<sup>80</sup>, 156  
 Soloviev V., 65, 65<sup>50</sup>  
 Sossi F., 125<sup>110</sup>, 188  
 Spinoza B., 22<sup>16</sup>, 23<sup>18,21</sup>, 105<sup>58</sup>, 174, 190  
 Starobinski J., 129  
 Strauss B., 117<sup>89</sup>  
 Strauss L., 88<sup>18</sup>  
 Sudbrack J., 61<sup>41</sup>, 199  
 Taylor C., 199  
 Terrin A.N., 61<sup>41</sup>, 199  
 Textier J., 106<sup>58</sup>, 199  
 Thévenaz P., 74, 131<sup>123</sup>, 200  
 Tilliette X., 23<sup>19</sup>, 56<sup>27</sup>, 59<sup>34</sup>, 68<sup>64</sup>, 70<sup>67</sup>, 74, 85<sup>17</sup>, 92, 92<sup>23</sup>, 104<sup>55</sup>, 105<sup>58</sup>, 110, 110<sup>72</sup>, 122<sup>101</sup>, 133<sup>125</sup>, 146<sup>16</sup>, 149<sup>24,27</sup>, 150<sup>29</sup>

153<sup>1,3,4</sup>, 159, 159<sup>28</sup>, 161,  
 162<sup>39</sup>, 170<sup>68</sup>, 174<sup>10</sup>, 178,  
 178<sup>28</sup>, 179<sup>30</sup>, 195, 200  
 Tomatis F., 104<sup>35</sup>, 200  
 Tommaso D'Aquino, 64, 192  
 Toniolo A., 205  
 Torrell J.P., 79<sup>4</sup>  
 Touraine A., 200  
 Tracy D., 79<sup>4</sup>  
 Trakl G., 145  
 Tresmontant C., 131<sup>123</sup>, 201  
 Troeltsch E., 20<sup>10</sup>, 88<sup>18</sup>, 201  
  
 Ugazio U.M., 39<sup>32</sup>, 201  
  
 Valensin A., 180  
 Valentini D., 90<sup>21</sup>, 205  
 Vancourt R., 131<sup>123</sup>, 201  
 Vanzan P., 10<sup>9</sup>, 206  
 Vassallo P., 61<sup>41</sup>, 201  
 Vattimo G., 31-43, 52<sup>13</sup>, 53,  
 53<sup>18</sup>, 88<sup>18</sup>, 93<sup>25</sup>, 97<sup>35</sup>, 186,  
 189  
 Vedder B., 93<sup>25</sup>, 201  
 Verhaar J., 49<sup>1</sup>, 88<sup>18</sup>, 201  
 Verra V., 35  
 Verweyen H.J., 78<sup>4</sup>, 82<sup>10</sup>, 102<sup>53</sup>,  
 135<sup>133</sup>, 206  
 Vitiello V., 201  
 Volpi F., 97<sup>33</sup>  
  
 Wagner H., 79<sup>4</sup>, 206  
 Waldenfels H., 78<sup>4</sup>, 80<sup>6</sup>, 82<sup>10</sup>,  
 206  
 Weber M., 57  
 Wehlé J., 133<sup>125</sup>  
 Weininger 179  
 Welte B., 32<sup>4</sup>, 102<sup>52</sup>, 206  
  
 Wicks J., 153<sup>2</sup>  
 Widmar B., 23<sup>20</sup>, 142<sup>7</sup>  
 Woytila K., 26, 26<sup>32</sup>  
  
 Zak A., 51<sup>5</sup>, 120<sup>95</sup>  
 Zini V., 108<sup>67</sup>, 197



## Indice generale

INTRODUZIONE .....	5
L'orizzonte della nostra ricerca .....	6
1. <i>Il proposito</i> .....	6
2. <i>Il "post-moderno"</i> .....	9
Fonti .....	15
I. PER UNA LETTURA "SIMPATETICA" DEL PENSIERO MODERNO .....	17
II. NICHILISMO, ERMENEUTICA E DEBOLEZZA DEL PENSIERO. PER UNA TEOLOGIA DELLA STORIA .....	31
POSTILLA: IL SENSO DELLA STORIA IN PROSPETTIVA TEOLOGICO- FONDAMENTALE .....	44
La storicità in frantumi .....	44
Il punto di Archimede .....	45
Oltre il frammento .....	46
III. PROSPETTIVE TEOLOGICHE DEL <i>POST-MODERNO</i> .....	49
1. L'addio alla modernità .....	49
2. La nostalgia degli dei .....	52
3. L'irruzione dell'altro .....	57
4. Il "risveglio della gnosi" .....	61
5. Oltre il nichilismo neopagano .....	65
Conclusione .....	72
IV. LA RIVELAZIONE <i>FRA</i> TEOLOGIA E FILOSOFIA .....	77
1. Premesse .....	78
1.1. <i>Il nodo epistemologico</i> .....	78
1.2. <i>Fra teologia e filosofia: un nuovo rapporto?</i> .....	82
1.3. <i>Il contesto postmoderno</i> .....	86
2. La "valenza filosofica" della rivelazione .....	92
2.1. <i>L'orizzonte dell'immanenza</i> .....	92
2.1.1. Filosofia dell'esistenza ed ermeneutica .....	93
2.1.2. L'immanenza radicale della soggettività .....	104

2.2. <i>L'alterità come orizzonte della trascendenza</i> .....	115
2.2.1. Figure del pensiero neo-ebraico .....	115
2.2.2. Postilla: Momento dell'auditus temporis e/o principio architettonico del sapere credente? ...	125
2.3. <i>La via della gratuità: fenomenologia del dono, pensiero iconico e "metafisica della carità"</i> .....	129
Conclusione .....	136
V. L'ACCOGLIENZA DELL'A(A)LTRO .....	139
1. Una "fortezza inespugnabile"? .....	140
2. Solitudine e Intersoggettività .....	143
3. L'irriducibilità dell'a(A)altro .....	146
Per concludere .....	151
VI. L'ESSERE E IL NULLA DELLA MORTE .....	153
Premessa (evocando Lutero) .....	153
1. La morte pagana: l'illuminismo di Lessing e il tema della morte-sonno .....	155
2. L'angoscia della morte: fideismo e "morte di Dio" in Jean Paul Richter .....	157
3. Primo esito teoretico: la possibilità di una filosofia della morte .....	158
4. Il nichilismo contemporaneo di fronte alla morte .....	161
5. L'essere e il nulla della morte nel secondo Heidegger .....	163
6. L'essere e il nulla della morte in Emmanuel Levinas .....	166
Conclusione (verso la teologia) .....	169
VII. L'ETERNO FEMMININO TRA CULTURA NEOPAGANA E TEOLOGIA .....	171
SELEZIONE BIBLIOGRAFICA .....	185
Lecture filosofiche .....	185
<i>Fonti</i> .....	185
<i>Letteratura</i> .....	189
Lecture teologiche .....	201
INDICE DEI NOMI .....	207
INDICE GENERALE .....	215