



Una riflessione sul rapporto tra filosofia e teologia (seconda parte)

Antonio Nitrola

4. K. Rahner e l'“esistenziale soprannaturale”

1. Per la pista che fa segno in direzione di un rapporto non estrinseco tra filosofia e teologia incontriamo innanzitutto K. Rahner, la cui «proposta articolata si presenta come un tentativo da cui è impossibile prescindere nella ricostruzione della storia della teologia contemporanea».¹ Verweyen ritiene di riconoscere il suo progetto di una filosofia prima – a cui abbiamo accennato – nelle opere iniziali di Rahner, *Spirito nel mondo* (1939) e la prima edizione di *Uditori della parola* (1941); ma in seguito l'idea di una filosofia autonoma viene abbandonata per l'introduzione del concetto di “esistenziale soprannaturale”.² Quello che per Verweyen fa la differenza – a prescindere dalla correttezza della sua critica – è uno dei capisaldi del pensiero rahneriano espresso nella maniera più chiara possibile nel suo *Corso fondamentale sulla fede*:

«Non dobbiamo preoccuparci di distinguere metodologicamente nella maniera più pura possibile tra filosofia e teologia. Anche la più originaria filosofia dell'esistenza umana, quella che si fonda su se stessa ed è la più trascendentale, viene elaborata solo in seno all'esperienza storica. Anzi essa è addirittura un momento nella sto-

¹ R. FISICHELLA, “Oportet philosophari in theologia”, 510.

² Cf. H. VERWEYEN, “Teologia e Filosofia: fecondo dialogo o conflitto insanabile?”, 286-287; “Wie wird ein Existenzial übernatürlich?”, *Trierer theologische Zeitschrift* 95 (1986) 115-131.

ria dell'uomo e non può quindi essere elaborata come se l'uomo non avesse fatto quelle esperienze (almeno di ciò che noi chiamiamo grazia, anche se a sua volta neppure questa ha bisogno di essere riflessa e come *tale* concepita e oggettivata) che sono appunto quelle del cristianesimo. Una filosofia assolutamente immune da ogni teologia è semplicemente impossibile nella nostra situazione storica».³

Ogni riflessione, dunque, sia essa filosofica che teologica, non può avvenire – come già ci aveva ammonito Colombo – che a partire dalla realtà, dalla concreta situazione storica in riferimento alla quale ogni distinzione e ogni loro rapporto possono essere formulati. In questo quadro Rahner in più di un'occasione ha trattato la questione filosofia-teologia, ogni volta sottolineandone un aspetto o una prospettiva.⁴ Visto che una sintesi di questi saggi sarebbe un gioco da equilibrista, preferiamo prenderne direttamente in esame due, uno dopo l'altro, come tappe successive di un approfondimento, lasciando evidentemente da parte l'altra questione, non essenziale al nostro procedere, del ruolo della filosofia nella teologia rahneriana.⁵

2. In *Sul rapporto odierno tra filosofia e teologia* (1971), Rahner sostiene che c'è una universalità tipica della teologia di cui il teologo deve rendersi conto. Infatti oltre a quella biblica

«esiste una rivelazione di Dio coestensiva alla storia del mondo e dello spirito, cioè una rivelazione di Dio universale. Essa non è identica con la rivelazione categoriale dell'Antico e del Nuovo Te-

³ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Roma 1978³, 46. D'altra parte si deve anche considerare che il teologo «è un cristiano credente ed è nel contempo – e precisamente come esigenza della sua fede – un uomo che riflette e che riflette sul complesso della sua esistenza. Qui abbiamo tutte e due le cose, un oggetto filosofico e teologico, e le due realtà si fondono in partenza nella sua vita in un'unità perlomeno di fondo» (Ibidem, 29).

⁴ ID., “Filosofia e teologia”, 1-13; “Filosofia e teologia”, *Nuovi saggi*, I, Roma 1968, 137-152; “Teologia e antropologia”, *Nuovi saggi*, III, Roma 1969, 45-72; “Filosofia e procedimento filosofico in teologia”, *Nuovi saggi*, III, Roma 1969, 73-97; “Sul rapporto odierno tra filosofia e teologia”, *Nuovi saggi*, V, Roma 1975, 95-118; “Riflessioni sul metodo della teologia”, *Nuovi saggi*, IV, Roma 1973, 99-159.

⁵ Sulla questione cf. P. EICHER, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Freiburg (Schweiz) 1970; K. LEHMANN, “Philosophisches Denken im Werk Karl Rahners”, A. RAFFELT (a cura di), *Karl Rahner in Erinnerung*, Düsseldorf 1994, 10-27; E. CORETH, “Presupposti filosofici della teologia di Karl Rahner”, *La Civiltà Cattolica* 146 (1995) I, 27-40.

stamento, limitata nel tempo e nello spazio, però in ultima analisi sta in un rapporto chiaramente definibile con essa [...] Tale rivelazione universale di natura propria, il più delle volte irriflessa, da concepire come determinazione trascendentale dell'uomo operata da quello che chiamiamo grazia e autopartecipazione di Dio, Pneuma, può essere data nel modo della riflessione o in maniera irriflessa, nel modo della libera accettazione o della libera – e in certe circostanze anche irriflessa – ripulsa. Però esiste sempre, perché altrimenti non è realmente pensabile una volontà salvifica universale di Dio e una possibilità di salvezza data sempre e per tutti».⁶

Per questo “esistenziale soprannaturale”⁷ – formula che, cogliendo il «nucleo centrale della teologia rahneriana»,⁸ specifica che «l'uomo dell'ordine reale sia sempre ed innegabilmente di più che una semplice

⁶ K. RAHNER, “Sul rapporto odierno tra filosofia e teologia”, 96-97. Sulla concezione rahneriana della rivelazione – trascendentale e categoriale – cf. “Rivelazione. II”, K. RAHNER (a cura di), *Enciclopedia teologica. Sacramentum mundi*, VII, Brescia 1977, 203-215.

⁷ K. RAHNER, “Esistenziale. II. Applicazione alla teologia”, K. RAHNER (a cura di), *Enciclopedia teologica. Sacramentum mundi*, III, Brescia 1975, 591: «Già prima della giustificazione prodotta dalla grazia santificante nei sacramenti o al di fuori di essi, l'uomo si trova sotto la volontà salvifica universale di Dio, infralapsaria ed estendentesi al peccato originale e alla colpa personale, è redento e, sempre soggetto della sollecitudine di Dio per la salvezza della sua anima, e del suo comandamento di grazia, impegnato in senso assoluto al fine soprannaturale. Questa “situazione” (la “giustificazione oggettiva”, distinta dall'accettazione soggettiva d'essa mediante la santificazione), che è data previamente, in modo comprensivo e ineludibile, preveniente e determinante la libera azione dell'uomo, non esiste soltanto nel pensiero e nell'intenzione di Dio, ma è anche una determinazione esistenziale dell'uomo stesso, la quale, in quanto oggettivazione dell'universale volontà salvifica divina, si aggiunge, bensì per grazia, alla sua essenza in quanto “natura”, però, nell'ordine reale, non gli manca mai. Soltanto così si spiega perché un uomo, anche nel rifiuto della grazia e nella dannazione, non può mai essere ontologicamente e soggettivamente indifferente al suo orientamento soprannaturale». In *La grazia come centro dell'esistenza umana. Intervista a Rahner e su Rahner in occasione del suo 70° compleanno*, Catania 1974, 28-29, Rahner specifica, differenziandola dalla teologia classica secondo cui la grazia e gli aiuti soprannaturali potevano anche mancare nel peccatore o nel non credente, la sua “convinzione teologica fondamentale”: «Quel che noi denominiamo grazia è sì ovviamente una realtà che viene data da Dio in un rapporto dialogicamente libero ed è quindi indebita e soprannaturale. Ma per me la grazia è contemporaneamente una realtà che è data *sempre* e dappertutto nel centro più intimo dell'esistenza umana – fatta di conoscenza e di libertà –, nel modo dell'offerta, nel modo dell'accettazione o del rifiuto, cosicché l'uomo non può mai uscire da questa caratteristica trascendentale della sua essenza». Cf. anche “Rapporto tra natura e grazia”, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969, 43-77; “Natura e grazia”, *Saggi di antropologia soprannaturale*, 79-122.

⁸ I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Brescia 1997, 125.

“natura”»⁹ – ogni riflessione dell’uomo, non solo quella strettamente intesa come teologia, ha a che fare con Dio, tanto da poter affermare una certa “confusione” tra teologia e filosofia, nel senso che «non può esistere alcuna filosofia pura concretamente elaborata dall’uomo. L’uomo filosofico nel suo pensiero sta sempre efficacemente sotto un apriori teologico, sotto la determinazione trascendentale che lo orienta alla immediatezza di Dio»,¹⁰ e questo anche se ben poche volte la filosofia riesce ad esplicitarlo. *Dal punto di vista teologico* una filosofia “pura”, e cioè non così orientata, è semplicemente irrealistica perché non riflette sulla *realtà*, ma su una sua astrazione, su una costruzione umana. Perciò, sempre dal punto di vista teologico, si può quasi parlare di un graduale “passaggio” nella teologia da parte di quella filosofia che riesce ad essere tale, fedele ai suoi compiti di riflettere sulla realtà. Questa convergenza di filosofia e teologia, fa sì che «il teologo vede sempre insita in ogni filosofia una teologia irriflessamente accettata o colpevolmente (almeno in maniera oggettiva) ripudiata»,¹¹ nella misura in cui la filosofia non si libera dei suoi presupposti, smascherandoli come tali e *perciò* affidandoli alla misericordia di Dio.

Poiché filosofia e teologia riflettono sulla stessa realtà *già* segnata teologicamente, e poiché come scienze sono entrambe in cammino, allora *può* accadere un fatto curioso, che la filosofia in modo evidentemente non riflesso sia «un pezzo più avanti dello stato attuale della teologia», non solo per i *praeambula fidei*, ma anche per i dati teologi veri e propri: la filosofia *può* dire di Dio qualcosa di più di quello che fa la teologia, anche se non lo sa e non presenta così la sua riflessione. Si *può* leggere in questa direzione il dettato del Concilio Vaticano I a proposito della possibilità di conoscere con certezza (*certo cognosci*) Dio con la luce della ragione.¹² L’affermazione è molto di più che una semplice teoria: riguarda l’ammissione che Dio entra nell’esistenza dell’uomo «in forme, esperienze e verbalismi che ci sono sconosciuti o inabituali»,¹³ “anonimi” come cristiani anonimi sono coloro che sperimentano Dio in tal modo. Queste esperienze sono proprio ciò che la ragione può cogliere, perciò se la loro conoscenza è “filosofia” vuol dire che per il Vaticano I

⁹ K. RAHNER, “Esistenziale. II. Applicazione alla teologia”, 592.

¹⁰ ID., “Sul rapporto odierno tra filosofia e teologia”, 97.

¹¹ Ibidem, 99.

¹² Cf. CONCILIO VATICANO I, *Dei Filius*, DH 3004.

¹³ K. RAHNER, “Sul rapporto odierno tra filosofia e teologia”, 103.

«la filosofia in fondo ha una importanza uguale – meglio: di ugual peso – a quella della rivelazione. Il teologo manualista si metterà naturalmente a strillare e dirà che i padri del concilio non hanno affatto pensato una cosa del genere e hanno anzi rivendicato l'autonomia e la supremazia della teologia sulla filosofia. Ciò è vero in un certo senso. Sta però anche di fatto che il concilio riconosce una conoscenza autonoma, che è di importanza decisiva per la teologia e che pur non è la teologia della rivelazione, una conoscenza che è anteriore come elemento universale a una esperienza storicamente regionale della rivelazione».¹⁴

Se conoscenza filosofica e conoscenza teologica sono in tal modo autonome, nonostante che l'una sia chiamata a passare nell'altra, questo vuol dire che la loro unità sta solo in Dio e non in una qualche istanza umana, anche se il credente ha la norma della fede presentata dal magistero. Ma questo per Rahner avviene in caso di conflitto, cioè di conflitti, di circostanze puntuali e storiche, non in linea di principio, per cui se ne deduce che

«il Vaticano I ha proclamato un pluralismo esistenziale di natura gnoseologica tra filosofia e teologia. Solo una omogeneità culturale e sociale della situazione gnoseologica dei tempi passati, prolungatasi per il buon cattolico e il buon cristiano fino al Vaticano II in una specie di ghetto, ha potuto far sentire come non doloroso e pericoloso tale pluralismo [...] e indurre a pensare che il cristiano può facilmente e positivamente conciliare tutto nel mondo della conoscenza. In altre parole: tra filosofia e teologia non regna necessariamente sempre e dappertutto pace ed armonia. I conflitti possibili non sono soltanto quelli che il teologo filosofico e il pio filosofo hanno da sempre risolto e che fanno parte della didattica dei manuali scolastici. Spesso in realtà non si danno soluzioni positive per tali conflitti ed essi vanno forse lasciati irrisolti nella convinzione di non poter rinunciare né all'una né all'altra delle nozioni contrapposte, che il nostro spirito e il nostro cuore non riescono apparentemente a conciliare».¹⁵

Stando questo duplice binario di filosofia e teologia e non esistendo «in questo mondo alcuna istanza superiore, capace di guidarle assieme»,¹⁶ il loro rapporto sarà “storico” non solo perché all'interno delle

¹⁴ Ibidem, 104-105.

¹⁵ Ibidem, 106.

¹⁶ Ibidem, 107.

alterne vicende della storia, ma anche perché sempre aperto a possibili novità. In esso vale, comunque e proprio per questo, che il teologo non è mai una *tabula rasa*, ma

«accetta la rivelazione avendo già in testa una idea e una concezione di sé, concezione di natura “profana”, anche se non priva della grazia, che si trasforma ulteriormente in un processo storico in seguito a tale incontro. La teologia, quale tentativo per comprendere riflessivamente e criticamente la rivelazione della Chiesa, possiede quindi come suo intrinseco momento e non solo come premessa estrinseca l'autocomprensione profana dell'uomo. La fede infatti diviene teologia appunto nel confronto con tale autocomprensione».¹⁷

Se in questo dialogo tra filosofia e teologia vi aggiungiamo altri possibili interlocutori come le scienze, dello spirito o della natura che siano, allora capiamo cosa vuol dire che il loro dialogo è storico in quanto fa la storia. Infatti,

«mentre i dialoganti discorrono, ognuno di essi si trasforma e cambia ruolo. Tale dialogo magico è una parte della vera storia dell'uomo, storia non prevedibile, collocata da sempre in seno al mistero, ineffabile e pur sempre evocato, in cui sono racchiuse tutta la scienza, tutta la teologia e tutta la filosofia. L'etichetta sociale, che indica la propria professione, e l'intenzione di scegliere e di preferire l'una o l'altra professione nel mondo dello spirito, sono in fondo soltanto cose passeggiere e come una piacevole o spiacevole illusione. In *fondo* ognuno di noi fa tutto. E tale fondo alla fine deve pur rivelarsi. E solo quando abbiamo fatto così tutto, siamo salvi».¹⁸

Ecco che Rahner, attraverso una delle pagine più belle e profonde che mai siano state scritte in tutta la storia della teologia, riesce a mostrare non solo la necessità del dialogo tra la filosofia e la teologia, e che questo dialogo non è così netto come abbiamo sempre cercato violentemente di caratterizzarlo, ma anche che alla fine – scandaloso a sentirsi! – non è neanche un vero dialogo, perché espressione del *fatto* delle diverse *prospettive* con cui l'uomo si rivolge al mistero (di Dio). Un atteggiamento questo non solo intellettuale e teorico, ma soprattutto pratico e storico, perché altro non è che quel camminare *insieme* verso

¹⁷ Ibidem, 115-116.

¹⁸ Ibidem, 118.

l'eschaton come ciò che plasma (in quanto definisce e confonde al tempo stesso), ogni balbettio umano.

3. Il rapporto tra filosofia e teologia, dunque, per Rahner è in ultimo una questione storica, si può dire di vita. In che cosa esso più precisamente consista lo troviamo nell'altro saggio che vogliamo prendere in esame: *Filosofia e procedimento filosofico in teologia* (1967). Che il teologo non sia una *tabula rasa* e che dunque la teologia abbia come intrinseco momento l'autocomprensione profana, cioè che colui che ascolta la rivelazione lo fa attraverso categorie attinte altrove, significa che in teologia è necessario «il lavoro dell'intelletto pensante, che investe la rivelazione di Dio in Cristo nella predicazione della chiesa, ricorrendo a tutti i mezzi e metodi intellettuali e rapportando atti e contenuti della fede a tutto quel che l'uomo, non importa come, interroga, esperisce, sa». ¹⁹ Un lavoro che richiede dunque una precomprensione “filosofica”. In verità che questo lavoro lo si chiami filosofico non è decisivo, ma lo si può fare a ragione e allora vale che *in theologia oportet philosophari*. Se consideriamo l'impossibilità di avere una ben precisa filosofia di riferimento, già “predisposta” per la teologia come era la neoscolastica, il compito a cui il teologo è chiamato diventa certo più difficile, ma anche “forse” più vero. ²⁰

Cosa vuol dire allora *philosophari* in teologia? Innanzitutto superare ogni positivismo, sia dogmatico che biblico. Il *positivismo dogmatico* è quello che riduce la teologia a «un mero lavoro di sistemazione, di amministrazione e, eventualmente, di chiarificazione retrospettiva (dalla storia del dogma) degli enunciati ufficiali mediante il ricorso a concetti, a moduli rappresentativi, a orizzonti di interrogazione propria». ²¹ Un simile atteggiamento “antifilosofico” è più diffuso di quel che si crede,

¹⁹ ID., “Filosofia e procedimento filosofico in teologia”, 75.

²⁰ Tanto più che Rahner non esita a riconoscere che «in mille modi la filosofia dell'Occidente è stata partorita e immessa in una vita sua propria dalla rivelazione e dalla teologia cristiana in maniera esplicita e storicamente accertabile. Questo è risaputo ed è stato detto spesse volte. Ma forse è bene confessare che ciò non avvenne soltanto nella patristica e nella filosofia del medioevo, ma anche nella filosofia dell'età moderna fino ai nostri giorni. I filosofi potranno essere stati spesso dei cristiani tiepidi o addirittura dei non cristiani, la loro filosofia nei suoi risultati formulati – non sono in fondo né la prima, né l'ultima cosa in filosofia – potrà essere stata condannabile in nome del cristianesimo; i problemi, la tematica, l'apertura di nuovi orizzonti hanno tuttavia molto più di cristiano di quanto noi, cristiani di poca fede, vogliamo accettare per vero quando ci mettiamo a servizio della lettera di una filosofia cristiana più che del suo spirito» (“Filosofia e teologia”, 149-150).

²¹ K. RAHNER, “Filosofia e procedimento filosofico in teologia”, 77.

perché spesso si maschera dietro la semplice ripetizione delle formule classiche. Il *positivismo biblico*, invece, è quello che dimentica che l'evento originario della rivelazione non può essere espresso esclusivamente con i concetti biblici perché si trova già prima della Scrittura «a motivo della partecipazione che Dio fa di se stesso nella grazia»,²² ciò che abbiamo chiamato “esistenziale soprannaturale”. Le due forme di positivismo vanno combattute perché impediscono alla teologia di filosofare, ossia di «pensare, interrogare, confrontare radicalmente»,²³ in una parola: “pensare rigorosamente”.²⁴

Ma non sta tutto in questo superamento del positivismo il filosofare della teologia. Infatti un'un'epoca di radicale pluralismo filosofico, se la filosofia è una dimensione della teologia, bisogna accettare che «è inevitabile che esistano molte teologie»,²⁵ e non come nel passato esistevano le molte scuole teologiche:

«È impossibile oggi che un teologo possa capire con la dovuta esattezza e profondità la filosofia scolastica e le sue origini, la filosofia trascendentale in tutte le sue più diverse configurazioni, la filosofia esistenziale, tutti quegli impulsi, temi, tendenze, stratificazioni e prospettive nuove che una filosofia marxista legittimamente comporta; la filosofia del linguaggio e l'ermeneutica moderna [...] Ma soprattutto: chi conosce con sicurezza tutti i modelli di interpretazione dell'esistenza e della realtà che risultano direttamente dalle scienze anche al di fuori di qualsiasi mediazione filosofica e soprattutto che vengono vissuti “afilosoficamente”, con un rifiuto pratico di lasciarsi mediare dalla teoria filosofica? Nessuno».²⁶

Dunque la teologia ha a che fare non solo con una serie di filosofie difficilmente conoscibili nella loro totalità, ma anche con le varie scienze dello spirito e della natura che si affiancano alla filosofia come sue interlocutrici: questa è per Rahner la novità dell'epoca a lui contemporanea, per cui «la teologia non deve solo aggiornarsi alla trasformazione della filosofia. Deve autonomamente progettare il suo rapporto al pensiero filosofico e alle altre interpretazioni umane dell'esistenza».²⁷ Il confronto a tutto campo comporta che la teologia rinunci a situarsi *dopo*

²² Ibidem, 79.

²³ Ibidem, 80.

²⁴ Cf. Ibidem, 81.

²⁵ Ibidem, 85.

²⁶ Ibidem, 86.

²⁷ Ibidem, 97.

queste molteplici visioni del mondo come la loro sintesi rivelata e dunque come la risposta alla domanda che ogni pluralismo di per sé comporta. Piuttosto essa, vincendo la tentazione di considerarsi risolutiva, cercherà di retrocedere a *prima* di esse per rappresentarne la radice più profonda: «Forse possiamo dire che oggi teologia e fede debbono cercare nell'esistenza umana un luogo originario più "nativo" di queste pluralistiche concezioni del mondo e dell'esistenza; che la teologia può e deve essere scienza della fede solamente in un ambito anteriore alle scienze profane».²⁸

4. Alla luce della nozione centrale dell'"esistenziale soprannaturale" in Rahner la nostra questione del rapporto filosofia-teologia va decisamente un passo in avanti. Se Colombo aveva superato l'estrinsecismo della ragione nei riguardi della fede, Rahner supera anche quello della filosofia nei riguardi della teologia. Il risultato della sua intuizione riesce a fissarlo molto bene I. Sanna:

«La teologia non può considerare questa indicazione del mistero assoluto fatta dalla filosofia come un qualcosa di superfluo, perché, di fatto, essa rappresenta per l'uomo la condizione di possibilità di udire la Parola di Dio rivelata. La filosofia è soprattutto la condizione di possibilità della teologia. Si potrebbe aggiungere che la filosofia è, in pratica, anche un momento della stessa teologia, per il fatto che, in teologia, l'uomo riflette sul dato della rivelazione, confrontandolo con la totalità della sua comprensione esistenziale ed esistenziale, che è propria della filosofia. In conclusione, quando l'uomo vuole riflettere sulla rivelazione, fa della filosofia nella teologia, e la teologia ha un avvio filosofico, perché la rivelazione si appella a tutta l'esistenza umana, è aperta all'autocomprensione dell'uomo, ed anzi contiene questa stessa autocomprensione».²⁹

Sanna fa qui emergere tre "nodi" che da una parte schematizzano il pensiero di Rahner, dall'altra indicano anche la direzione in cui continuare a pensare "oltre" Rahner.

1) La filosofia è la condizione di possibilità della teologia. Significa che non si può fare teologia se non in quanto c'è *già prima* una filosofia. Questo "già prima" è senza dubbio da intendere come un a priori, ma non solo, perché la filosofia non è un puro trascendentale, bensì un concreto procedere del pensiero umano. Si tratta dunque di capire *per-*

²⁸ Ibidem, 86.

²⁹ I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio*, 59.

ché la filosofia come riflessione già determinata può *al tempo stesso* costituire un a priori della teologia.

2) La filosofia è un momento della stessa teologia. È chiaro che se la filosofia è condizione di possibilità, la teologia se la ritroverà sempre “dentro” come ciò che la fa andare avanti e quindi essere se stessa. Non ci può essere separazione tra una realtà e la sua condizione di possibilità, ma solo una distinzione di ragione. Quel procedere *iuxta propria principia* a cui si riferiva Colombo, vale solo per un verso, perché per un altro i principi dell’una sono anche i principi dell’altra, i principi della filosofia sono anche principi della teologia. Ma, poiché la filosofia non è un semplice a priori, cosa vuol dire che essa sta dentro la teologia come suo momento? Sta dentro la teologia globalmente intesa come il suo momento iniziale, al modo dei *praeambula fidei*? Rahner sembra superare questa riduzione classica, e giustamente; ma allora bisogna andare “oltre” Rahner, cioè oltre il suo detto, e precisare in cosa consiste questo “momento” filosofico della teologia.

3) Il teologo quando riflette sulla rivelazione fa della filosofia. Se la filosofia è un momento del teologare, allora vale che teologare significa insieme filosofare, per cui non solo i principi della filosofia sono i principi della teologia, ma anche viceversa. È qui quella certa “confusione” tra filosofia e teologia che porta Rahner a considerare come *provvisoria* la specificazione dei ruoli del teologo e del filosofo. Ma non basta rimandare all’eschaton per “superare” la confusione. Perché se il teologo fa sempre anche filosofia bisogna alla fine riconoscere un movimento del pensiero in cui la teologia si pone come centro focale di un doppio cono, la cui prima fase converge e la seconda invece si allarga; un movimento che così ripete a suo modo quello della rivelazione che va dal momento – evidentemente più che meramente cronologico – universale della creazione a Cristo e da Cristo al momento universale dell’eschaton, movimento in cui l’evento Cristo è appunto la chiave ermeneutica e al tempo stesso la “forma” della storia che, in quanto storia della rivelazione, va da un orizzonte allo *stesso* orizzonte rinnovato. Questo duplice movimento, perciò, vede la filosofia come l’orizzonte ampio, invertendo quasi il ruolo dell’“*ancilla*”. Ma come fa la filosofia ad essere questa specie di “orizzonte ampio” della teologia? Non ne rappresenta una contraddizione il fatto che ci siano filosofie (sempre più plurali per Rahner) esplicitamente senza riferimento a Dio, fatto che non può significare solo il loro peccato, così da ritornare a qualcosa di simile alla ragione teologia di Colombo?

5. Per pensare “oltre” Rahner, il che significa però anche “dopo”, “al seguito di” Rahner, proviamo a raccogliere alcune delle varie affermazioni sulla filosofia che abbiamo incontrato lungo la strada. Verweyen: «Nell’intera storia mondiale per un lungo periodo si è dato soltanto una volta un dialogo veramente fecondo tra teologia e filosofia, e precisamente nell’occidente cristiano, e ciò in virtù della continua tensionalità fra teologia e filosofia in quanto scienze che si comprendono in maniera autonoma»;³⁰ Dalferth: «Chi cerca di pensare la fede per comprenderla ed appropriarsi della sua verità in modo critico è sulla strada della teologia e chi cerca di pensare il proprio pensiero per comprenderlo ed assicurarsi criticamente della sua validità è sulla strada della filosofia»;³¹ Colombo: Filosofia e teologia non possono che «produrre le loro opere [...] ciascuna “*iuxta propria principia*”».³² A queste aggiungiamo la convinzione di Rahner che la teologia «implica necessariamente la filosofia, cioè una preventiva comprensione di sé, sia trascendentale che storica, dell’uomo che ode la rivelazione storica di Dio», dunque che la filosofia è l’espressione dell’autocomprensione umana.³³ Dopo aver riascoltato queste voci proviamo a domandarci cosa intendono tutti questi teologi quando, ciascuno nel proprio contesto, parlano di filosofia. Certo le differenze sono molteplici, eppure qualcosa di comune c’è: tutti pensano a una scienza, più o meno autonoma, più o meno articolata, ma una scienza come la intendiamo oggi, ossia un *risultato*, o anche, e forse meglio anche se alla fine è lo stesso: un procedere e il suo risultato, il risultato di un’interrogazione particolare, quella filosofica appunto. Una scienza, qualcosa che sta da qualche parte come l’insieme di domande e risposte, e come una simile “cosa” si pone l’ulteriore domanda di un suo rapporto con l’altra “cosa” che è la teologia.³⁴ E il fatto

³⁰ H. VERWEYEN, “Teologia e Filosofia: fecondo dialogo o conflitto insanabile?”, 276.

³¹ U. DALFERTH, “Teologia e Filosofia: auspicabile dialogo o insanabile conflitto?”, 298.

³² G. COLOMBO, “Teologia e filosofia”, 209.

³³ K. RAHNER, “Filosofia e teologia”, 141.

³⁴ Su questa linea troviamo anche G. SÖHNGEN, “Teologia, filosofia, scienza. I presupposti dogmatici della teologia in quanto scienza della fede ed i presupposti non dogmatici della filosofia e della scienza”, J. FEINER, M. LÖHRER (a cura di), *Mysterium salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, II, Brescia 1968, 551: «Entrambe le scienze, teologia e filosofia, considerate sotto l’aspetto logico, si presentano come una compagine di enunciati. E la differenza delle due scienze consiste logicamente nella diversa natura dei rispettivi enunciati. E la natura diversa degli enunciati teologici e filosofici si fonda negli enunciati primi o nella diversa natura

che per Rahner la delimitazione della filosofia con la teologia sia confusa non cambia il quadro, anzi non fa che confermarlo.³⁵ Finché si vedranno le “cose” in questo modo, finché la filosofia sarà un “insieme” è chiaro che innanzitutto si porrà il problema del suo rapporto con la teologia, o meglio: questo rapporto costituirà un *problema*, come accade sempre quando una cosa vuole avere a che fare con un'altra cosa. Ed ecco perciò la domanda decisiva per fare il passo ulteriore: ma la filosofia è proprio questo, questo insieme “confuso” ma determinato di conoscenze, o non è anche e/o innanzitutto dell'altro? Per cui il rapporto tra *questa* filosofia e la teologia può essere pensato in modo diverso da quelli incontrati, anche se come frutto del dialogo con ciascuno di essi?

5. Heidegger e l'essenza della filosofia

1. Forse il rapporto tra filosofia e teologia *può* essere pensato *anche* in modo diverso. Si tratta di “retrocedere” (come andare cronologicamente indietro, ma anche andare dentro, a fondo) rispetto a Rahner e incontrare innanzitutto quel Martin Heidegger a cui lo stesso Rahner si ritrova ad essere debitore, forse in misura maggiore di quanto egli stesso non ne sia stato consapevole.³⁶ Tralasciando l'inesauribile questione

di ciò che nell'una e nell'altra scienza è chiamato presupposto e lo è». E questo significa che mentre gli enunciati primi della teologia sono di natura dogmatica, cioè sono i dogmi, la filosofia ha presupposti non dogmatici, sempre aperti a nuove formulazioni delle questioni.

³⁵ Cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede* 29, che presenta gli intenti dell'opera: «Se volessimo formulare ancora una volta in maniera diversa l'unità tra filosofia e teologia esistente in questo corso fondamentale, potremmo dire: nel corso fondamentale dobbiamo riflettere *in primo luogo* sull'uomo in quanto problema universale affidato a lui stesso, dobbiamo cioè filosofare nel senso più proprio del termine. Tale problema – che l'uomo è e non solo *ha* – va visto come condizione della possibilità di udire la risposta cristiana. *In secondo luogo* dobbiamo riflettere sulle condizioni trascendentali e storiche della possibilità della rivelazione nel modo e nei limiti in cui ciò è possibile su un primo livello di riflessione, in maniera da cogliere il punto di contatto tra domanda e risposta, tra filosofia e teologia. Da ultimo e *in terzo luogo* dobbiamo pensare l'affermazione fondamentale del cristianesimo come risposta alla domanda e al problema che l'uomo è, fare cioè teologia. Questi tre momenti si condizionano l'un l'altro e costituiscono quindi un'unità – in sé naturalmente differenziata. La domanda crea la condizione dell'audizione reale, e la risposta porta la domanda a prender riflessamente coscienza di sé. Tale circolo è essenziale e nel corso fondamentale non va dissolto, bensì pensato in quanto tale».

³⁶ Almeno nei termini da lui stessi ammessi in un'intervista: «Come teologo direi che da Heidegger non ho potuto ricevere grandi influssi nel mio campo specifico, perché su questi argomenti egli non scrisse neppure una frase. Invece quanto al modo di pensare, quanto al coraggio di rimettere in questione molte cose tradizionali ritenute ovvie, quanto allo sforzo di inserire nella teologia cristiana di oggi anche la filosofia

della dimensione religiosa – con annesso problema del sacro –³⁷ o addirittura teologica della sua filosofia,³⁸ possiamo dire che del rapporto filosofia-teologia Heidegger si è occupato poco, ma ugualmente in modo estremamente chiaro e incisivo,³⁹ tanto che, come ha molto bene notato G. Penzo, la sua eredità, che è del tutto *filosofica*, risulta però alla fine decisiva anche per lo stesso pensare teologico:⁴⁰

«L'eredità che Heidegger lascia alla cultura del nostro tempo non investe soltanto l'ambito strettamente filosofico, ma pure quello della letteratura, della storia, della scienza e in modo particolare quello della teologia. Ciò può sembrare strano, dato che nei suoi scritti Heidegger non si stanca di proteggere il suo pensiero da una qualsiasi caduta nell'ambito teologico. Analizzare questo possibile ri-

moderna: qui ho appreso qualcosa da Heidegger e gliene sarò sempre grato» (K. RAHNER, *La fatica di credere. Meinold Krauss a colloquio con Karl Rahner*, Cinisello Balsamo 1986, 49). Sul rapporto di Rahner con Heidegger cf. O. MUCK, "Heidegger e Karl Rahner", H. OTT, G. PENZO (a cura di), *Heidegger e la teologia* (Atti del convegno tenuto a Trento l'8-9 febbraio 1990), Brescia 1995, 101-118.

³⁷ Cf. p.e. M. CACCIARI, "Il problema del sacro in Heidegger", *Archivio di filosofia* 57 (1989) n. 1-3: "La recezione italiana di Heidegger", 203-217.

³⁸ Cf., nell'ampia bibliografia, A. JÄGER, *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, Tübingen 1978; R. KEARNEY, J. S. O' LEARY (a cura di), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris 1980; H. J. BRAUN (a cura di), *Martin Heidegger und der christliche Glaube*, Zürich 1990; P. DE VITIIS, *Il problema religioso in Heidegger*, Roma 1995; L. SAVARINO, *Heidegger e il cristianesimo. 1916-1927*, Napoli 2001.

³⁹ Cf. G. MÜLLER, "Heideggers Philosophie als Frage an die Theologie", *Theologische Zeitschrift*, 15 (1959) 357-375; H. JONAS, "Heidegger und die Theologie", *Evangelische Theologie* 24 (1964) 621-642; H. FRANZ, "Das Denken Heideggers und die Theologie", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 58 (1961) 81-118; A. GETHMANN-SIEFERT, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Freiburg-München 1974; F. COSTA, *Heidegger e la teologia*, Ravenna 1974; V. MELCHIORRE, "Filosofia e fede. Lettura di due testi di Heidegger", *Essere e parola. Idee per una antropologia metafisica*, Milano 1993⁴, 133-145; O. PÖGGELER, "Filosofia ermeneutica e teologia", G. PENZO (a cura di), *Heidegger*, Brescia 1990, 127-146; H. OTT, G. PENZO (a cura di), *Heidegger e la teologia*, Brescia 1995; P. BRKIC, *Martin Heidegger und die Theologie. Ein Thema in dreifacher Fragestellung*, Mainz 1994; M. JUNG, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*, Würzburg 1990; L. WEBER, *Heidegger und die Theologie*, Pfaffenweiler 1997; P. CAPELLE, *Philosophie et Théologie dans le pensée de Martin Heidegger*, Paris 1998.

⁴⁰ Importante ricordare il rapporto della teologia di Bultmann con il pensiero di Heidegger: cf. O. PÖGGELER, "Heidegger und Bultmann. Philosophie und Theologie", M. HAPPEL (a cura di), *Heidegger – Neu gelesen*, Würzburg 1997, 41-53; A. GROSSMAN, "Zwischen Phänomenologie und Theologie: Heidegger's Marburger Religionsgespräch mit Rudolf Bultmann", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 95 (1998) 37-62; H. VETTER, "Hermeneutische Phänomenologie und dialektische Theologie: Heidegger und Bultmann", U. KÖRTNER (a cura di), *Glauben und Verstehen. Perspektiven hermeneutischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2000, 19-38.

svolto “teologico” del pensiero di Heidegger non vuol dire fare della teologia, ma significa soltanto chiarire ulteriormente il pensiero stesso di Heidegger». ⁴¹

2. Al rapporto filosofia-teologia Heidegger dedica una conferenza tenuta a Tübingen nel 1927 dal titolo *Fenomenologia e teologia*, la cui seconda parte venne pubblicata dopo molti anni, nel 1970, con l’aggiunta di un’appendice che è del 1964. ⁴² In *Fenomenologia e teologia* Heidegger sembra non discostarsi da quell’impostazione che stiamo cercando di superare. Infatti il rapporto tra filosofia e teologia non è tanto tra due interpretazioni del mondo, a prescindere o alla luce della fede, quanto “tra due scienze”. ⁴³ Se consideriamo che formalmente «scienza è lo svelamento che fonda un ambito in sé conchiuso dell’ente o dell’essere, senz’altro scopo che la svelatezza stessa», ⁴⁴ allora ci troviamo ad avere due tipi o “possibilità” di scienza. Da una parte le scienze degli enti o *ontiche* che «hanno sempre per tema un ente dato che in un certo modo è già sempre svelato *prima* dello svelamento scientifico», ⁴⁵ le quali, riguardando un *positum*, sono anche dette *positive*. Dall’altra la scienza dell’essere o *ontologia*, e cioè la filosofia, che rivolgendosi all’ente non vi si ferma come fanno le scienze positive, ma va oltre verso l’essere, per cui «lo sguardo è rivolto ancora all’ente, ma con un atteggiamento modificato». ⁴⁶ Per questo, mentre tra le varie scienze positive la distinzione è relativa, determinata cioè dall’ambito particolare della loro applicazione, tra scienze positive e filosofia è assoluta. Da tutto ciò Heidegger ricava la seguente tesi: «*La teologia è una scienza positiva, e quindi, come tale, si distingue dalla filosofia in modo assoluto*». ⁴⁷ Perciò la teologia è molto più vicino alla chimica e alla matematica che alla filosofia, nonostante che comunemente si affermi che entrambe abbiano lo stesso tema: la vita umana nella sua “globalità”.

⁴¹ G. PENZO, “‘Se l’essere sia ‘capace’ di Dio’. Riflessioni inattuali sulla secolarizzazione nella problematica di Martin Heidegger”, *Archivio di filosofia* 57 (1989) n. 1-3: “La recezione italiana di Heidegger”, 159.

⁴² M. HEIDEGGER, “Fenomenologia e teologia e Appendice: Alcune indicazioni su aspetti capitali per il dibattito teologico su ‘Il problema di un pensiero e di un linguaggio non oggettivanti nella teologia attuale’”, *Segnavia*, Milano 1987, 3-34.

⁴³ Cf. *Ibidem*, 5.

⁴⁴ *Ibidem*, 6.

⁴⁵ *Ibidem*, 6.

⁴⁶ *Ibidem*, 6.

⁴⁷ *Ibidem*, 7.

Dunque la teologia è una scienza positiva perché si rivolge a un *positum*, che è non tanto il cristianesimo come dato storico, quanto la *cristianità* (*Christlichkeit*). Poiché «chiamiamo cristiana la fede»,⁴⁸ e «la fede è quell'esistere che comprende credendo e, ponendosi nella storia, si manifesta, cioè accade, col crocifisso»,⁴⁹ possiamo dire che la cristianità è «la totalità di questo ente che la fede svela»,⁵⁰ totalità che, poiché è al tempo stesso “appropriazione” della rivelazione”, comprende la fede stessa che così non si riduce a semplice “mezzo” di conoscenza.⁵¹ Visto che la “novità” che la fede svela è in sostanza il valore salvifico della croce e perciò una rigenerazione dell'esserci che viene posto in tal modo davanti a Dio, la teologia ha per tema un «*modus* dell'esistere storico dell'esserci, effettivo e credente, nella storia che inizia con l'evento della rivelazione e a cui è già posto un fine ultimo determinato in conformità al senso della rivelazione». ⁵² Insomma la teologia, in quanto «autointerpretazione concettuale dell'esistenza che ha fede»,⁵³ parla sempre e solo dell'esistenza, del suo passato, del suo presente e delle sue possibilità – come sarà in seguito “teologicamente” sviluppato da R. Bultmann –, perché il suo dato, il suo *positum*, è questo modo di esistenza, l'esistenza credente, e non già un qualche altro tipo di dato, qualche “fatto” che appartiene ad altre scienze positive. Lo scopo della teologia, perciò, è «l'esistenza cristiana stessa nella sua concrezione, e non un sistema valido in sé di proposizioni teologiche su fatti generali nell'ambito di una regione dell'essere data tra le altre». ⁵⁴

Così la teologia in base al suo *positum* si comprende come scienza storica, sistematica e pratica. *Storica* (*historisch*) perché ha per oggetto un modo dell'esserci che di per sé è storico (*geschichtlich*); *sistematica* perché, in quanto interpretazione concettuale dell'esistenza cristiana, «tutti i suoi concetti, per il loro contenuto, hanno un rapporto essenziale con l'evento cristiano in quanto tale»; ⁵⁵ *pratica* perché «ogni proposi-

⁴⁸ Ibidem, 10.

⁴⁹ Ibidem, 11.

⁵⁰ Ibidem, 11.

⁵¹ Ibidem, 11: «È bene notare che la fede non è solo il modo di proporre [*Vorgabe*] che svela il *positum* che la teologia poi oggettiva, ma rientra essa stessa nel tema».

⁵² Ibidem, 11; e aggiunge: «L'evento della rivelazione, che si tramanda alla fede e accade così nel credere stesso, si svela solo alla fede. Lutero dice: “La fede è l'arrendersi alle cose che non vediamo”» (Ibidem, 11).

⁵³ Ibidem, 13.

⁵⁴ Ibidem, 13.

⁵⁵ Ibidem, 14; per cui «il compito della teologia sistematica è cogliere concettualmente questo evento nel suo contenuto determinato e nel suo modo specifico d'essere, e precisamente soltanto nel modo in cui esso si attesta nella fede e per la fede».

zione e ogni concetto teologico parlano in quanto tali all'esistenza credente del singolo uomo nella comunità, e non successivamente, in base alla cosiddetta "applicazione" pratica». ⁵⁶ E sempre in base al suo *positum* la teologia comprende la propria specificità, che non è quella di essere la scienza di Dio, perché Dio non è oggetto della sua ricerca, né la scienza del rapporto di Dio con l'uomo inteso in senso generale, né la scienza della dimensione religiosa dell'uomo: essa non riceve da altra scienza il modello della propria evidenza, ma solo da se stessa ed è «*primariamente fondata dalla fede* anche se le sue asserzioni e i suoi procedimenti dimostrativi scaturiscono formalmente da atti liberi della ragione», ⁵⁷ così che «ogni conoscenza teologica fonda la sua determinata legittimità nella fede stessa, dalla quale essa nasce e a cui ritorna». ⁵⁸

3. La teologia così concepita come scienza per Heidegger ha bisogno della filosofia non «per la fondazione e lo svelamento primario della sua positività», ma «solo in rapporto alla sua scientificità». ⁵⁹ Vediamo di capire perché.

Innanzitutto in quanto scienza anche la teologia deve adeguare i suoi concetti all'ente al quale si riferisce, ma poiché questo ente è un tutt'uno con la fede esso è "per essenza inconcepibile (*unbegreifliche*)". Ciò non significa che allora di esso non si può parlare concettualmente, infatti «qualcosa che è inconcepibile, e che non potrà mai essere svelato in modo primario dalla ragione, non esclude tuttavia per questo una comprensione concettuale di sé. Al contrario, proprio per scoprire nel

Siccome poi la credenza è testimoniata nella Scrittura, la teologia è per essenza *teologia neotestamentaria*. In altre parole, la teologia non è sistematica perché articola l'insieme del contenuto di fede in una serie di *loci*, per poi ricomporli nel quadro di un sistema e dimostrare quindi la validità del sistema. Essa non è sistematica perché costruisce un sistema, ma perché, al contrario, lo *evita*, portando direttamente alla luce unicamente l'interiore *σύστημα* dell'evento cristiano in quanto tale, ossia cercando di condurre il credente, in quanto comprende concettualmente, nella storia della rivelazione. La teologia è tanto "più sistematica" e tanto meno schiava di un sistema, quanto più è storica e quanto più immediatamente esprime, con la parola e il concetto, la storicità della fede. L'originarietà della conoscenza di questo compito e delle sue esigenze metodologiche costituisce il criterio per stabilire il livello scientifico di una teologia sistematica. La riuscita del compito di quest'ultima è tanto più sicura e netta quanto più direttamente la teologia si fa dare i concetti e i nessi concettuali dal modo d'essere e dalla natura *dell'ente* che essa oggettiva. Quanto più chiaramente la teologia prescinde dall'impiego di una qualche filosofia e del rispettivo sistema, tanto *più è filosofica* nella sua scientificità specifica».

⁵⁶ Ibidem, 13.

⁵⁷ Ibidem, 17.

⁵⁸ Ibidem, 17.

⁵⁹ Ibidem, 18.

modo giusto l'inconcepibilità in quanto tale, è necessario passare per un'interpretazione concettuale adeguata, cioè che ad un tempo arrivi sino ai suoi limiti. Diversamente l'inconcepibilità rimane, per così dire, muta». ⁶⁰

Ora però bisogna tener conto del fatto che i vari concetti fondamentali della teologia (croce, peccato...) se da una parte sono intesi solo per la fede, dall'altra non possono essere colti isolatamente, «introducendoli poi qua e là come gettoni. Ogni esplicazione di concetti fondamentali deve indirizzare i propri sforzi appunto a quella primaria connessione conclusa dell'essere a cui rinviano tutti i concetti fondamentali, per scorgerla e tenerla costantemente presente nella sua totalità originaria». ⁶¹ Insomma anche i concetti fondamentali della teologia, per quanto comprensibili solo per la fede, non piovono dal cielo, ma da un'autocomprensione dell'esserci come tale, che continuano a "portarsi dentro". Se infatti la fede è rigenerazione lo è di un'esistenza dell'esserci non credente che viene così superata, ma "hegelianamente", perché

«superata [*aufgehoben*] non significa soppressa [*beseitigt*], ma elevata [*hinaufgehoben*] nella nuova creazione, nella quale è mantenuta [*erhalten*] e inverteata [*verwahrt*]. Certo, nella fede l'esistenza precristiana è superata sul piano ontico-esistivo. Ma questo superamento esistivo dell'esistenza precristiana, che appartiene alla fede come rigenerazione, significa appunto che, sul piano ontologico esistenziale, l'esserci precristiano superato è ricompreso nell'esistenza che ha fede. Superare non vuol dire respingere, ma assumere in una nuova disposizione. Ne deriva che tutti i concetti teologici fondamentali hanno di volta in volta in sé, presi nel loro contesto regionale pieno, un contenuto precristiano, e quindi concepibile in modo puramente razionale, che certo sul piano esistivo è impotente, ossia *onticamente* superato, ma che proprio per questo è *ontologicamente* determinante. Ogni concetto teologico racchiude necessariamente in sé la comprensione dell'essere che l'esserci umano, come tale, ha da sé in quanto in generale esiste». ⁶²

Heidegger qui porta l'esempio del peccato, la cui vera realtà è rivelabile solo dalla e per la fede, ma che non può essere in questo modo (di fede) concepito senza il previo concetto ontologico di colpa. Se non si

⁶⁰ Ibidem, 18.

⁶¹ Ibidem, 19.

⁶² Ibidem, 19-20.

ha il concetto di colpa non si può capire cos'è il peccato, anche se il concetto di colpa da solo, cioè senza la fede, non basta. Allora il concetto ontologico, filosofico, di colpa funge come un correttivo di direzione – per la precisione: coadiuvante di direzione, “*mit-anleitend*” –⁶³ per il concetto teologico di peccato, perché la novità indeducibile del peccato se vuole essere svelamento dell'esistenza dell'esserci (rigenerata) ha bisogno di quella (secondaria) indicazione del concetto filosofico di colpa. Esso, infatti, «indica il carattere ontologico *della* regione dell'essere in cui il concetto di peccato, *in quanto concetto esistenziale*, deve necessariamente mantenersi».⁶⁴ Senza riferirsi al concetto di colpa il concetto di peccato non potrebbe “nascere”, anche se non nasce per quello, né quello diventa tema della teologia, ma «in quanto concetto esistenziale, il concetto teologico di peccato acquista quella correzione (*Korrektion*) (cioè codirezione [*Mitleitung*]) che, in quanto concetto esistenziale, gli è necessaria per il suo contenuto precristiano. La direzione (*Direktion*) (o derivazione [*Herleitung*]) primaria, in quanto origine del suo contenuto cristiano, la dà, invece, sempre e soltanto la fede».⁶⁵

Che «la filosofia è il correttivo ontologico che indica formalmente il contenuto ontico, cioè precristiano, dei concetti teologici fondamentali»⁶⁶ vuol dire che essa “sta dentro” la teologia – come dentro tutte le altre scienze positive –, non come l'indicatore della direzione, perché questo è solo la fede, ma appunto come correttivo, dicendo da una parte da dove il “passaggio”⁶⁷ dei concetti teologici deve partire per dire qualcosa dell'esistenza dell'esserci che dalla fede è stato rigenerato; e dall'altra dove la teologia deve mantenersi se vuole essere svelamento di un modo dell'esserci che in quanto tale può esistere anche a prescindere da essa. Che la filosofia sta dentro la teologia significa anche che formalmente di essa la teologia non può fare a meno e con essa si ritrova ad avere continuamente a che fare se vuole essere una scienza. Dunque questo rapporto non è la filosofia ad esigerlo, che senza di esso res-

⁶³ Cf. *Ibidem*, 21.

⁶⁴ *Ibidem*, 21.

⁶⁵ *Ibidem*, 21.

⁶⁶ *Ibidem*, 21.

⁶⁷ In *Ibidem*, 20, n.1, troviamo l'interessante accenno alla categoria del passaggio: «Tutti i fondamentali concetti teologici dell'esistenza fondati sulla fede si riferiscono a uno specifico *passaggio* dell'esistenza, in cui l'esistenza precristiana coincide in modo proprio con l'esistenza cristiana. Questo carattere di passaggio motiva la tipica pluridimensionalità del concetto teologico, su cui ora non ci possiamo ulteriormente soffermare».

ta tranquillamente se stessa, ma la stessa teologia «in quanto essa si comprende come scienza».⁶⁸

Va però infine detto che la fede in quanto rigenerazione dell'esistenza sta in contrapposizione, come il prima e il dopo – e si potrebbe qui aggiungere come l'uomo vecchio e l'uomo nuovo –, con quella forma di esistenza che appartiene alla filosofia come «libera autoassunzione di tutto l'esserci»,⁶⁹ e questo “prima” di ogni possibile rapporto tra filosofia e teologia. Se questo rapporto viene “dopo” vuol dire che esso è possibile solo nei termini descritti e che fra le due scienze non è possibile mediazione alcuna, così che una filosofia cristiana è come un “ferro ligneo” (*hölzernes Eisen*)⁷⁰ e lo stesso si potrebbe dire – secondo l'esempio riportato – di una teologia neokantiana o similia.

4. Fin qui la conferenza *Fenomenologia e teologia*. Se ora però andiamo all'appendice che Heidegger vi ha aggiunto, ossia la lettera su “il problema di un pensiero e di un linguaggio non oggettivanti nella teologia attuale”, inviata nel marzo del 1964 come contributo al dibattito tenutosi il mese dopo all'Università di Drew, Madison, ci rendiamo conto che al quadro delineato c'è ancora qualcosa da aggiungere. In maniera intelligente qui Heidegger innanzitutto si ritaglia il suo spazio: a lui, che è filosofo e non teologo, non compete né parlare sull'oggetto della teologia che è la fede cristiana, né addentrarsi nella questione del linguaggio teologico, ma soltanto chiarire cosa si intende per linguaggio oggettivante e non oggettivante. Questo chiarimento, però, lo conduce fino alle soglie della teologia in cui egli non vuole entrare ma che non può, proprio dalla soglia, non provocare:

«In base alle riflessioni svolte sul *secondo* tema [cos'è linguaggio oggettivante], occorre formulare più chiaramente la problematica del dibattito. In una versione volutamente radicalizzata essa dovrebbe suonare: “Il problema di un pensiero e di un linguaggio che non sia tecnico, scientifico e naturalistico, nell'odierna teologia”. Da questa opportuna variazione è facile vedere che il problema posto non è un vero problema, in quanto la sua impostazione è orientata

⁶⁸ Ibidem, 22.

⁶⁹ Ibidem, 22.

⁷⁰ Cf. Ibidem, 22. Più tardi (1961) nel monumentale testo che raccoglie i corsi dal 1936 al 1940 e altri scritti fino al 1946 su Nietzsche troviamo una simile convinzione: «Una “filosofia cristiana” è ancora più assurda di un cerchio quadrato. Quadrato e cerchio concordano almeno nell'essere figure geometriche, mentre fede cristiana e filosofia rimangono abissalmente diverse» (*Nietzsche*, Milano 1994, 644).

su un presupposto il cui controsenso appare evidente a chiunque: la teologia non è una scienza naturale». ⁷¹

Dunque il linguaggio della teologia non può essere oggettivante per la semplice ragione che la teologia non è una scienza naturale, ma la questione del linguaggio in realtà apre davanti alla teologia il compito di pensare la sua essenza, in cui compare il decisivo problema «di stabilire se la teologia possa ancora essere una scienza, perché è da presumere che non le sia affatto consentito di essere una scienza». ⁷²

Per G. Penati l'affermazione si allontana dal testo della conferenza del 1927, in tal modo concretizzando la *Kehre*, la svolta, ⁷³ a livello del rapporto filosofia-teologia, considerato ora non più tra scienze assolutamente diverse: «Questo rapporto è ben più profondo, essendo dato da una coincidenza di atteggiamenti rispetto al manifestarsi, nell'«evento», sempre rivelativo del Sacro, dell'originario, dell'Assoluto come Parola». ⁷⁴ Si rintraccerebbe perciò anche qui quell'apertura della filosofia al religioso e alla teologia, quel senso della *Kehre* come «far tacere la parola umana e lasciare che si riveli la sua prima e ultima condizione, la Parola divina». ⁷⁵ L'ipotesi di Penati pur affascinante, specie per i teologi, non sembra però cogliere nel segno perché, al di là di ogni approfondimento della discussa *Kehre*, non ci è permesso stabilire una frattura tra la conferenza e la sua appendice, soprattutto tenendo conto del fatto che lo stesso Heidegger le ha volute accostare nella pubblicazione, non rinvenendovi dunque una soluzione di continuità, ma ritrovando in qualche modo l'una nell'altra. D'altra parte, però, non si può non notare che l'appendice sul linguaggio non oggettivante dice cose diverse rispetto alla conferenza: se questa diversità *deve* essere letta come un rimanere nello stesso, quale approfondimento queste parole fanno emergere e, eventualmente, quale ulteriore contributo riescono a dare alla questione del rapporto filosofia-teologia?

Innanzitutto deve essere chiaro che l'atteggiamento di Heidegger filosofo nei riguardi della teologia è ben espresso dal titolo di un saggio

⁷¹ ID., «Alcune indicazioni su aspetti capitali per il dibattito teologico su 'Il problema di un pensiero e di un linguaggio non oggettivanti nella teologia attuale'», 32-33.

⁷² Ibidem, 33.

⁷³ Cf. ID., *La svolta*, Genova 1990, e l'esauriente saggio che l'accompagna: M. FERRARIS, «Cronistoria di una svolta», M. HEIDEGGER, *La svolta*, 35-111.

⁷⁴ G. PENATI, «Senso della *Kehre* di Heidegger nel rapporto filosofia-teologia», H. OTT, G. PENZO (a cura di), *Heidegger e la teologia*, 373.

⁷⁵ Ibidem, 374.

di A. Jäger, *Il duro “no” di Heidegger*:⁷⁶ nella sua filosofia, e perciò nella filosofia, non c'è posto per la teologia. Non certo per un pregiudizio areligioso, ma perché il loro sguardo è diverso. In *Fenomenologia e teologia* egli ha cercato di formulare questa diversità inconciliabile: la filosofia si domanda sull'ente in quanto ente, la teologia sull'ente in quanto rapportato a Dio, dunque sulla fede e ciò che la fede rivela. Poiché la teologia non si domanda sull'ente in quanto tale essa è scienza positiva, e questa caratterizzazione non deve essere considerata come sminuente perché non dice che la teologia non può riflettere su “tutta” la realtà, umana e non, ma semplicemente che nel suo procedere essa è pre-guidata, in un certo senso non è del tutto libera nei riguardi del suo oggetto, dei suoi possibili oggetti, presupponendo la fede che permette di vedere le cose “alla luce” di Dio. Che poi in *questo* modo “legato” la teologia non possa conoscere di più della “libera” filosofia è tutt'altro discorso, che però non toglie nulla al fatto che essa non procede al modo filosofico. Per cui non focalizza correttamente la questione neanche Jäger quando sostiene che «il punto determinante in questa impostazione sta nel sapere a quale dei due poli la teologia cristiana sia più vicina: al problema di un singolo ente o a quello dell'essere stesso? Dalla tradizione secolare della teologia risulterebbe esservi solo una risposta: la teologia come pensare la fede ha a che fare con l'essere stesso di Dio». ⁷⁷ Infatti se l'essere è l'essere stesso di Dio ecco che la teologia si differenzia radicalmente dalla filosofia, perché che l'essere *sia* l'essere stesso di Dio può comportare che la teologia non si contrapponga alla filosofia, ma non che non le sia radicalmente – “assolutamente” dice Heidegger – diversa.

Notato questo, non dobbiamo a questo punto dimenticare che a un simile modo di impostare il rapporto tra filosofia e teologia Heidegger è arrivato per reagire a quella concezione “ordinaria”⁷⁸ che le vuole espressioni di due concezioni del mondo “parallele”, sullo stesso piano, l'una “con” e l'altra “senza” la fede. Se si parte da qui bisogna subito dire che la diversità tra filosofia e teologia non è solo data dalla fede che c'è o non c'è, perché la fede non è semplicemente una cosa che fa la differenza, ma ciò che “determina” il suo oggetto nella prospettiva non più dell'in-quanto-tale della filosofia. Poi però bisogna aggiungere che, se cambia il punto di partenza della riflessione, se cioè non si è più lega-

⁷⁶ A. JÄGER, “Il duro ‘no’ di Heidegger”, *Rassegna di teologia* 19 (1978) 282-291.

⁷⁷ *Ibidem*, 287-288.

⁷⁸ Cf. l'inizio di M. HEIDEGGER, “Fenomenologia e teologia”, 5.

ti al rapporto con la filosofia e perciò si prende in esame solo la teologia, è chiaro che essa apparirà in tutta quella sua peculiarità che da sempre la differenzia anche da tutte le altre scienze, per cui “a ben guardare” la teologia non è neanche una scienza. Ma questo non significa che allora essa si allontana dalla chimica per riavvicinarsi alla filosofia, così che tra la conferenza e l’appendice c’è continuità come lo stesso Heidegger ha tacitamente/praticamente ammesso.

5. Questo è il “detto” di Heidegger, ma dietro a ogni detto si nasconde un “non detto” che è proprio ciò che deve essere pensato, anche da noi. Per H. Ott «la teologia può imparare molto da Heidegger, anche senza “riprendere” la sua filosofia, ma semplicemente il tipo e lo stile del suo metodo di pensiero»: ⁷⁹ di contro a una certa confusione e imprecisione nelle affermazioni, la teologia dovrebbe fare suo il metodo fenomenologico che va alle cose stesse, che cioè cerca di tenere agganciata ogni affermazione sull’invisibile alla realtà visibile. Ott ha ragione, ma non è solo nel metodo il contributo di Heidegger alla teologia: il da pensare può riguardare anche ben altro.

Jäger si stupisce come Heidegger «non argomenta sulla teologia, ma ne *dispone*», ⁸⁰ non motivando la sua (alla lettera) de-cisione. In realtà Heidegger le sue motivazioni, anche se poche, le ha date, solo che le ha ritenute sufficienti, tanto per lui la differenza era palese. Forse allora il punto da tener presente è l’apertura in cui egli ha impostato le sue riflessioni, e cioè che egli ha trattato del rapporto filosofia-teologia in poche occasioni, dunque alla luce di poche domande. Perché si domanda chi è interessato e a lui questa questione probabilmente non interessava. E si può anche immaginare il perché: la vedeva troppo condizionata da una tradizione “ontoteologica”. Proviamo dunque a porci altre, ulteriori domande e chissà che in queste altre aperture il discorso non si arricchisca di nuovi spunti heideggeriani: elementi non detti, non pensati da Heidegger, ma presenti come il da pensare della sua eredità.

In fondo in *Fenomenologia e teologia* Heidegger parla soprattutto della teologia, e giustamente perché questo doveva fare, limitandosi riguardo alla filosofia a dire che se «scienza è lo svelamento che fonda un ambito in sé concluso dell’ente o dell’essere, senz’altro scopo che la

⁷⁹ H. OTT, “Il significato del pensiero di Heidegger per il metodo della teologia”, *Rassegna di teologia* 19 (1978) 276.

⁸⁰ A. JÄGER, “Il duro ‘no’ di Heidegger”, 288.

svelatezza stessa»,⁸¹ la filosofia è la scienza dell'essere ed è diversa "assolutamente", per "essenza", da tutte le altre che sono scienze degli enti. Che la filosofia sia la scienza dell'essere, che perciò riguarda non un ente dato, cioè *positum*, ma l'ente in quanto ente: su tutto questo niente da dire. O meglio, l'unica cosa da dire riguardo la nostra questione è che forse è un po' poco per capire il rapporto tra filosofia e teologia. Così proviamo a domandarci ancora su ciò che è "filosofia". Heidegger nella conferenza non lo fa perché per lui era scontato, ma forse proprio questo non mettersi davanti un discorso più ampio sulla filosofia gli ha impedito di cogliere possibili apporti di questa alla teologia.

6. La domanda sulla filosofia, sulla sua "essenza", ha accompagnato tutta la riflessione di Heidegger. Esplicitamente la troviamo formulata nel titolo di due conferenze che corrispondono ai periodi degli interventi sulla teologia esaminati, e dunque particolarmente importanti e significative per noi.

La prima è la celebre prolusione del 24 luglio 1929 all'università di Freiburg, *Che cos'è metafisica?*. La domanda sulla metafisica è la stessa di quella sulla filosofia perché «ciò che noi chiamiamo filosofia non è che il mettere in moto la metafisica, attraverso la quale la filosofia giunge a se stessa e ai suoi compiti espliciti. La filosofia si mette in moto soltanto attraverso un particolare salto della propria esistenza dentro le possibilità fondamentali dell'esserci nella sua totalità». ⁸² Metafisica, come dice lo stesso nome: *μετὰ τὰ φυσικά*, è l'andare oltre l'ente (gli enti) che è precisamente l'esserci. Ma l'esserci è questo oltrepassare se riesce a liberarsi dagli idoli, cioè se non si ferma agli enti, e ciò è possibile solo se si "lascia andare al niente", ponendosi sempre di nuovo la domanda fondamentale: «Perché è in generale l'ente e non piuttosto il niente?». ⁸³ La metafisica, che è la filosofia, è questa *domanda*. Ora è accaduto che questa domanda è stata "snaturata", paradossalmente, proprio dalla sua storia, perché la tendenza alla rappresentazione che ha accompagnato la metafisica occidentale ha solo illuso di rivolgersi all'essere, mentre in verità faceva rimanere impigliati nell'ente, cioè appunto nella rappresentazione, anche se ritenuta (creduta) dell'essere. Questo oblio dell'essere altro non è che oblio del niente: «Il niente non rimane l'opposto indeterminato dell'ente, ma si scopre come apparte-

⁸¹ M. HEIDEGGER, "Fenomenologia e teologia", 6.

⁸² ID., "Che cos'è metafisica?", *Segnavia*, Milano 1987, 77.

⁸³ *Ibidem*, 77.

nente all'essere dell'ente [...] Essere e niente fanno un tutt'uno, ma non perché entrambi, dal punto di vista del concetto hegeliano del pensiero, coincidano nella loro indeterminatezza e immediatezza, ma perché l'essere stesso è per essenza finito e si manifesta solo nella trascendenza dell'esserci che è tenuto fuori nel niente». ⁸⁴ Dunque il compito della filosofia si ritrova a consistere nel riproporsi la domanda fondamentale riconoscendo la storia della sua provenienza; e poiché questa storia è la storia di un oblio ecco che in Heidegger si fa lentamente chiara la convinzione che le parole ricevute in eredità da questa storia sono incapaci di dire l'essere e perciò non realmente filosofiche: è la *Kehre*. Grazie ad essa la stessa domanda sulla filosofia si incammina per sentieri diversi da quelli metafisici.

La ritroviamo infatti sviluppata in modo diverso nell'altra conferenza, *Che cos'è la filosofia?*, tenuta nell'agosto del 1955 a Ceresy-la-Salle in un incontro sull'essenza della filosofia. Qui emerge subito la natura del tutto particolare di una simile domanda: «La domanda: che cos'è filosofia, non è una domanda che conduca ad una specie particolare di conoscenza orientata su se stessa (filosofia della filosofia). Non è neppure una questione storiografica il cui interesse consisterebbe nel far vedere come ha avuto inizio e come si è sviluppato ciò che chiamiamo filosofia. È una domanda storica in cui è in gioco il nostro destino. Ancor più: non è una “domanda”, è *la* domanda storica del nostro esserci europeo occidentale». ⁸⁵ Cosa vuol dire che la nostra domanda non è l'inizio né di una risposta “teorica”, né di una panoramica storiografica, ma *la* domanda del “nostro esserci occidentale”? Precisamente questo: un cammino. ⁸⁶ È una domanda e al tempo stesso l'espressione di un cammino, e un cammino non solo (già) compiuto, ma anche (ancora e sempre) da percorrere. Una domanda che dice dove siamo, e cioè *insieme* la nostra provenienza e il nostro destino. Si tratta ora di capire perché.

Domandarci su questa domanda ci fa innanzitutto risalire indietro, talmente “indietro” da individuare la nostra differenza, ossia quella differenza che noi siamo, rispetto all'origine. E l'origine, lo sappiamo, per Heidegger è greca: ⁸⁷

⁸⁴ Ibidem, 75.

⁸⁵ ID., *Che cos'è la filosofia?*, Genova 1981, 19.

⁸⁶ Cf. Ibidem, 19.

⁸⁷ A questa conferenza, come sappiamo, P. Ricoeur ha posto un decisivo interrogativo sulla cosiddetta “lacuna ebraica”: «C'è un *appello*, che sia quello dell'erranza di Mosè o dello sradicamento di Abramo. Un tale appello, che non è greco,

«Ogni essente è nell'Essere [Eraclito]. Il semplice ascolto di un'affermazione come questa suona al nostro orecchio triviale, se non offensivo. Nessuno infatti sente la necessità di preoccuparsi che l'essente appartenga all'Essere. Tutti lo sanno: essente è ciò che è. Che altro resta all'essente se non ciò: essere? E tuttavia proprio questo fatto: che l'essente resta raccolto nell'Essere, che nell'apparire dell'Essere si manifesta l'essente, ha posto i Greci, ed essi innanzitutto, ed essi soltanto, nella dimensione dello stupore. Essente nell'Essere: ciò divenne per i Greci la cosa più stupefacente».⁸⁸

Per rispondere alla domanda sulla filosofia è questo originario e differente "stupore" (θαυμάζειν) che deve essere sempre di nuovo considerato e non tanto le varie risposte che essa ha ricevuto lungo i secoli, perché in tal modo, proprio nel momento in cui crediamo con una sintesi di avvicinarci alla risposta, in realtà ce ne allontaniamo definitivamente.

«Dobbiamo richiamare alla memoria le definizioni anteriori e posteriori di filosofia. E poi? Poi, mettendole astrattamente a confronto, porremo in evidenza ciò che è comune in ogni definizione. E poi? Poi ne risulterà una vuota formula, buona per ogni sorta di filosofia. E poi? Poi ci ritroveremo il più lontano possibile da una risposta alla nostra domanda. Perché ci si ritrova a questo punto? Perché, procedendo in tal modo, ci siamo limitati a riunire, alla maniera degli sto-

può essere escluso dalla filosofia?» (Riportato dagli appunti presi alla conferenza in J. BEAUFRET, "Heidegger et la théologie", R. KEARNEY, J. S. O' LEARY (a cura di), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris 1980, 22). Domanda ripetuta nel 1980, quando Heidegger era ormai morto: «Ciò che mi ha spesso meravigliato in Heidegger è il fatto che egli abbia, così sembra, eluso sistematicamente il confronto con il blocco del pensiero ebraico. Qualche volta gli è capitato di pensare a partire dal Vangelo e dalla teologia cristiana; ma sempre evitando il massiccio ebraico, che è l'estraneo assoluto in rapporto al discorso greco (...) Questo disconoscimento mi sembra parallelo all'incapacità di Heidegger di fare "il passo indietro" in un modo che potrebbe permettere di pensare adeguatamente tutte le dimensioni della tradizione occidentale. Il compito di ripensare la tradizione cristiana mediante un "passo indietro" non esige che si riconosca la dimensione radicalmente ebraica del cristianesimo, che è innanzitutto radicato nel giudaismo e solo in seguito nella tradizione greca? Perché riflettere solamente su Hölderlin e non sui Salmi, su Geremia? Questa è la mia domanda» (P. RICOEUR, "Note introductive", *Heidegger et la question de Dieu*, Paris 1980, 17). Sulla "lacuna ebraica" di Heidegger cf. J. DERRIDA, *Dello Spirito. Heidegger e la questione*, Milano 1987; B. CASPER, "Zeit und Heil. Überlegungen zu Martin Heidegger und einigen gegenwärtigen jüdischen Denken", *Archivio di filosofia* 53 (1985) 173-195; J. F. LYOTARD, *Heidegger e "gli ebrei"*, Milano 1989; e soprattutto M. ZARADER, *Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica*, Milano 1995.

⁸⁸ M. HEIDEGGER, *Che cos'è la filosofia?*, 25.

riografi, le definizioni esistenti e a dissolverle in una formula generale». ⁸⁹

La preclusione della strada storiografica ci apre quella filosofica. Se la domanda non è una qualsiasi ma la nostra domanda, la domanda del nostro cammino, in fondo la domanda scritta in noi, la domanda che noi siamo, allora la risposta in senso proprio non si dà, non può darsi come tale, perché comporterebbe una impossibile oggettivazione. La risposta sta, rimane, nella domanda, e questo è l'originario *θαυμάζειν*, e cioè «noi stessi dobbiamo, mediante il nostro pensare, andare incontro a ciò verso cui la filosofia è in cammino. Il nostro dire deve corrispondere a ciò da cui i filosofi sono interpellati». ⁹⁰ E ancora con le parole di Heidegger: «La risposta alla nostra domanda non si esaurisce in un'asserzione che replica alla domanda costatando e stabilendo a quali rappresentazioni ricorrere per rendere il concetto di "filosofia". La risposta non è una mera asserzione che replica alla domanda, ma è piuttosto la corrispondenza che corrisponde, fronteggiandolo, all'essere dell'essente». ⁹¹ La risposta è perciò il rimanere nello stupore che l'essere dell'essente genera: questo è corrispondere. ⁹² Un rimanere "comune" per gli uomini, che però diventa filosofico quando «il corrispondere si realizza espressamente, dispiegandosi e portando a compimento il suo dispiegarsi». ⁹³ Cos'è dunque la filosofia? *Semplicemente* corrispondere-*domandando* all'essere, ossia rimanere nella domanda, nell'atteggiamento del domandare, dello stupore. E questo è... pensare.

7. Proprio per la lontananza dalla tradizione linguistica occidentale, Heidegger affida la "presentazione" di questo cammino del pensiero alla prospettiva poetica, ⁹⁴ di cui è esempio straordinario, eppure poco ri-

⁸⁹ Ibidem, 31.

⁹⁰ Ibidem, 33.

⁹¹ Ibidem, 33-35 (una tale numerazione è dovuta al fatto che la traduzione ha il testo a fronte).

⁹² Ibidem, 37-39: «"Corrispondere" significa allora: *essere* determinati ad accogliere e a far propria l'ingiunzione che ci è rivolta, *être disposé* a partire dall'essere dell'essente [...] Grazie a ciò, il nostro comportamento è congiunto all'appello in modo di volta in volta diverso».

⁹³ Ibidem, 37.

⁹⁴ Cf. G. VATTIMO, *Poesia e ontologia*, Milano 1967; J. DERRIDA, *La verità in pittura*, Roma 1981; F. W. VON HERRMANN, *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung "Der Ursprung des Kunstwerkes"*. Frankfurt 1980; O. PÖGgeler, *Die Frage nach der Kunst. Von Hegel zu Heidegger*, Freiburg-München 1984; "Heidegger e la poesia", *Aut aut* (1989-1990) n. 234-235.

cordato, la piccola raccolta *Aus der Erfahrung des Denkens* (1954).⁹⁵ Comunemente tradotto con “L’esperienza del pensare”, in realtà questo titolo con la preposizione “aus” vuole evidenziare una provenienza: la provenienza dall’esperienza propria del pensiero. Sembra allora che da una parte il pensiero si mostri quale evento dell’esperienza, che richiede un’attenzione all’esperienza; dall’altra che pensare non è attività intellettuale separata dall’esperienza, ma è la stessa esperienza che viene a mostrarsi. Ne è una conferma la stessa struttura dei brevi componimenti poetici della raccolta: ognuno ha come “incipit” la descrizione di una situazione “naturale”, della terra, e in particolare della montagna, che termina con tre punti di sospensione, indice di un’attesa e di una domanda al cui interno nasce e resta quel poetare come pensare al di fuori delle categorie metafisiche.

«Quando silenziosa la prima luce del mattino cresce sui monti...

La nebbia del mondo non raggiunge la luce dell’essere [Seyn]

Noi arriviamo per gli dei troppo tardi e troppo presto per l’essere.

Per questo l’uomo è poesia già cominciata.

L’andare [zugehen] verso una stella [Stern], soltanto questo [nur dieses].

Pensare è trovarsi ridotti [ist die Einschränkung] verso un solo pensiero,

*che un giorno come una stella si arresta nel cielo del mondo».*⁹⁶

Nel clima dell’aurora tra le montagne, con l’attesa e la speranza che la prima luce sempre comporta, il pensare si trova svelata la sua incapacità di raggiungere la luce dell’essere, perché è “eternamente” fuori fase, con alle spalle gli dei ormai lontani e davanti, sempre davanti per la storia occidentale, l’essere – che è *Seyn* e non il *Sein* comune alla metafisica. Pensare – come nota Rigobello nella sua chiara introduzione alla traduzione italiana della raccolta – è così per Heidegger lo svelamento dell’essenza del verbo:

«Non vi è un primato, per così dire, del sostantivo ma del verbo. Il verbo si coniuga, si articola nella pluralità delle persone e delle co-

⁹⁵ M. HEIDEGGER, *L’esperienza del pensare*, Roma 2000; la raccolta è del 1954, mentre le poesie risalgono al 1947.

⁹⁶ *Ibidem*, 48 (traduzione nostra).

se, ma senza vincolarsi a nessuna sua determinazione, rimane nella sua essenza, attualità, condizione trascendentale del pensare e del dire, assolve ad un ruolo analogo a quello che, nel pensiero tradizionale, è assegnato all'ontologia. Il verbo "pensare" è verbo nel senso più proprio, il verbo colto nella sua essenza, e quindi non può divenire oggetto di una determinata riflessione. Heidegger non intende perciò sviluppare un discorso che sia pensiero "intorno al pensiero", cioè inserire la sua ricerca in quella linea "che si sviluppò in Occidente con il nome di logica". Egli intende invece camminare nel pensiero, porsi sulla via del pensiero».⁹⁷

Pensare è dunque porsi sulla via, camminare alla ricerca della luce di una stella. Nient'altro (*nur dieses*). Per questo pensare è *in verità* rivolgersi a un *unico* pensiero, che pur nascendo dalla realtà più quotidiana, come quella dell'aurora, si alza nel cielo del mondo e così se ne distanzia. Nella speranza che un giorno, in futuro, proprio come una stella questo pensare riesca a sua volta a fare un po' di luce.

8. Questo camminare speranzosi verso una stella per Heidegger è *poeticamente* sia il pensare sia (che è lo stesso) *in verità* la (sua) filosofia. Ma poiché camminare ricercando altro non è che domandare, la filosofia *in verità* non è un sistema, ma un'abitare e un'etica: l'etica della ricerca, cioè del domandare. La stella di Heidegger che è guida per il cammino filosofico *poeticamente* rimanda, egli lo voglia o no, a un'altra stella (ἀστὴρ), quella che è stata guida per un altro cammino, per il cammino di altri, dei magi (Mt 2,1-12). Stelle diverse per molti aspetti, ma per un altro la *stessa* stella (ἀστὴρ e *Stern* provengono dall'ie. *ster-): la stella la cui luce *rischiara* il cammino degli uomini nel mondo. Quella luce (*Licht*) che per Heidegger non può essere raggiunta nella nebbia del mondo; quella *stessa* luce (φῶς) che invece al vecchio Simeone ha riempito la vita (Lc 2,25-32). Questo "gioco" di stelle e di luci, da prendere sul serio molto più di quanto il nostro sguardo così poco poetico sarebbe portato a fare, ci invita a pensare il contributo di Heidegger al di là del suo "detto" e a vedervi, di nuovo *poeticamente*, un possibile arricchimento "filosofico" per quel particolare cammino che è la teologia.

⁹⁷ A. RIGOBELLO, "Introduzione", M. HEIDEGGER, *L'esperienza del pensare*, 23.

Cacciari e la *inventio veritatis*

1. M. Cacciari si è interessato del rapporto filosofia-teologia a più riprese, ma soprattutto in *Filosofia e teologia*.⁹⁸ Per Cacciari quella di Heidegger è la più netta e rigorosa affermazione della contrapposizione tra filosofia e teologia, tale che sembra addirittura arrivare alla negazione di ogni possibile teologia. Infatti se quello della teologia – e anche della filosofia – non può che essere un linguaggio non obbiettivante e, d'altra parte, la teologia è scienza positiva, perché ha come oggetto un *positum*, un dato, l'esigenza di liberarsi da ogni rappresentazione dovrebbe comportare la rinuncia ad ogni datità, cioè ad ogni contenuto *positivo*. E questo dice di una teologia «radicalmente *anti-cristiana*, poiché proprio il carattere di autentica “rappresentazione” che il Cristo assume costituisce, per il cristianesimo, il fondamento della fede. L'idea di una “pacifica coesistenza” tra filosofia e teologia diviene, a questo punto, assolutamente vana: qui il pensiero intende riflettere la stessa fine della tradizione teologica».⁹⁹ Ecco la sfida che Heidegger ha lanciato alla teologia contemporanea, l'ulteriore sfida che si aggiunge a quella di Hegel secondo cui, trovando la sua *Aufhebung* nella filosofia, la teologia si rivelerebbe *infine* inutile.

Ma la critica di Heidegger si basa per Cacciari su un presupposto sbagliato, e cioè «che la Rivelazione sia riducibile a *factum*, o che la fede connoti uno *stato* dell'esserci, in cui l'esserci smarrirebbe la propria radicale inquietudine».¹⁰⁰ Non in questo senso si esprime la Scrittura, fin dall'Antico Testamento in cui Dio è sempre un Dio che viene, come testimonia lo stesso nome divino di Es 3,14. Così «un abisso separa l'immagine che Heidegger si costruisce (un vero “idolo”!) della fede giudaico-cristiana, come “assicurata” alla Rivelazione in quanto orizzonte dato di contenuti, dall'*inquietum cor* che essa in realtà manifesta, a partire dalla stessa “risposta” del Signore al suo profeta».¹⁰¹ Quella cristiana non è una fede “tranquilla” e “positiva”, ma un vero e proprio “*agòn*”, per cui la teologia non potrà che riprenderne questo essenziale carattere di inquietudine. Questo significa che se da una parte la verità cristiana non è, seguendo Heidegger, obbiettivabile, dall'altra proprio per questo essa è, contro Heidegger, «sempre da cercare, mai indagata,

⁹⁸ M. CACCIARI, “Filosofia e teologia”, P. ROSSI (a cura di), *La filosofia*, II: “La filosofia e le scienze”, Torino 1995, 365-421.

⁹⁹ *Ibidem*, 369.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 367.

¹⁰¹ *Ibidem*, 384.

semper indaganda. Anche ciò che questa fede ha “trovato”, assume valore soltanto perché essa continua ancora a cercarlo». ¹⁰² Non si può parlare della teologia cristiana senza tener presente il suo carattere di ricerca, che la segna a tal punto da rendere l’eresia quasi una sua inevitabile conseguenza:

«Può immaginarsi fede più *investiganda* di quella cristiana? Può immaginarsi Verità più intrinsecamente problematico-dialettica di quella che questa fede testimonia: *Deus-Trinitas*? Questa fede non potrebbe “rinunciare” al dubbio. E perciò la *sua* teologia non è mai stata apologetica. La fede cristiana è chiamata a difendersi contro se stessa, ben prima che contro i suoi avversari. L’eresia, per così dire, nasce dal suo interno, è parte essenziale della sua vita, poiché è iscritta a priori nella formidabile *tensione* degli elementi che la compongono». ¹⁰³

Un simile *agòn* della fede cristiana, e *perciò* della sua teologia, si è quindi tradotto in storia, nella nostra storia europea: «La storia della *Cristianità o Europa* è *agonistica*, come il carattere della fede che la fonda. Impossibile pensare la Cristianità se non nel fuoco delle contraddizioni che la segnano, e che la segnano proprio in quanto vivente relazione col Cristianesimo, *traditio christiana*». ¹⁰⁴

2. Dunque per Cacciari la teologia deve certo fare i conti con il dato della rivelazione, ma questo non è *dato* “staticamente”, non è “assicurato” come possesso pacifico, perché richiede, fin dal suo originario porsi come *Logos*, un’investigazione, ossia un radicale domandare. È in questo domandare che va individuato il nodo dell’incrociarsi della teologia con la filosofia, diverse ma reciprocamente richiamantisi, come carattere ineliminabile della storia europea. ¹⁰⁵ E proprio *questo* rapporto

¹⁰² Ibidem, 384.

¹⁰³ ID., “Il destino dell’analogia”, *Humanitas* 54 (1999) n. 3: “Fides et ratio. Prospettive e interrogativi”, 350. E ancora: «Per questa fede è affatto superflua qualsiasi apologetica, poiché, come dirà Barth, essa non deve difendersi contro altri, ma essenzialmente contro se stessa: riportare in sé ogni dubbio e ogni critica, anzi, di più, lottare sempre contro la propria *apistia*» (ID., “Filosofia e teologia”, 385).

¹⁰⁴ ID., “Europa o Cristianità”, *MicroMega* (2000) n. 2, 65.

¹⁰⁵ ID., “Filosofia e teologia”, 365: «È impossibile riflettere sulla storia-destino del pensiero europeo senza interrogare quella *differenza* che rende inseparabili filosofia e teologia. I loro stessi ambiti si determinano, nelle diverse epoche, per la differenza che li distingue: *diaphorà* ancora più originaria, forse, di quella che per Platone sussiste tra filosofia e poesia, dal momento che, appunto, i *mythoi pseudeis*, le favole false (*Repubblica*, 377d) che quest’ultima narra, non sono che rappresentazioni di una falsa

per Cacciari sembra dimenticato dall'enciclica *Fides et ratio* che invece ne sottolinea ripetutamente uno "generico":

«Sono numerosi i passi in cui la filosofia continua ad essere considerata estrinsecamente come "aiuto" (magari "indispensabile", ma aiuto sempre), e non come il linguaggio del *diaporein*, dell'interrogazione dell'aporia, immanente al carattere assunto dall'Evento, cui la teologia deve restare "appesa". Così, in altri passi, la rivendicazione del senso *escatologico* della Verità dell'Evento (la "Verità Ultima") sembra nascondere il fatto che, paradossalmente, tale Verità rimane *indaganda*, e che la ricerca intorno al suo senso rimane *inventio* – scoperta che si rinnova, memoria capace di ricreare o re-immaginare il proprio fondamento». ¹⁰⁶

La filosofia non è un semplice aiuto per la teologia, ma, si può dire, ne è una "dimensione", quella del *diaporein* (διaporeῖν), ossia dell'interrogare: «Anche nella fede l'uomo rimane *interrogante* [...] La fede costruisce il cammino nel suo stesso andare. È dinamica, non stato. Ma, allora, sarà necessario affermare che l'indagine teologica, nel suo intimo incrociarsi-contraddirsi con la filosofia, non le viene dall'esterno, come un ospite ingrato, ma appartiene alla sua natura, che è in sé esodale, che non può a priori respingere da sé né erranza né dubbio». ¹⁰⁷ La teologia, come la filosofia, non può allora che essere *inventio veritatis*.

Questo carattere di *inventio* comune a filosofia e teologia, però, deve essere anch'esso "indagato" perché altrimenti non si riesce a cogliere la ineliminabile differenza tra le due, come anche quella loro autonomia non sempre adeguatamente riconosciuta. E dunque: c'è, ci può essere un pensare "simile", simile cioè a filosofia e teologia apparentemente così diverse? E se c'è, che tipo di pensare può mai essere questo? E se teniamo in conto il contributo heideggeriano circa la necessità di superare, da parte della filosofia e della teologia, la tradizione ontoteologica, cioè metafisica, la domanda si rivela ancora più precisa e radicale:

teologia. Ma *diaphorà*, altresì, mai assicurata, mai "addomesticabile", spazio in continua trasformazione».

¹⁰⁶ ID., "Il destino dell'analogia", *Humanitas* 54 (1999) n. 3: "Fides et ratio. Prospettive e interrogativi", 350.

¹⁰⁷ ID., "Filosofia e teologia", 385.

«È possibile [...] un pensare – non obbiettivabile, non riducibile a contenuti propri e definiti, *ni-ente presupponente* – che accolga in sé teologia e filosofia proprio nella loro assoluta distinzione? È possibile un pensare, che, alla luce della critica dell'onto-teologia, tuttavia non si ponga come l'assolutamente opposto ad ogni idea di Rivelazione? E, d'altro lato, è concepibile una teologia, che, pur non definendosi nell'ambito della rappresentazione, non debba concludere il proprio itinerario in *Nihil absolutum* (superba antagonista alla religione, più che suo superlativo, come giustamente temeva De Lubac)?».¹⁰⁸

Si pone qui per Cacciari la questione dell'"Inizio", questione delicata e complicata, ma per lui centrale, tanto che proprio *Dell'Inizio* è il titolo della sua opera più significativa.¹⁰⁹ Se l'Inizio è l'Iniziante, cioè Dio, e Dio essendo trino è di natura "comunicativa" – il Dio che si rivela – la sua rivelazione, la sua manifestazione nell'"idea", «il suo divenire *idea*»,¹¹⁰ ne costituisce l'espressione "perfetta" e "non oltrepasabile" perché sempre perfezionabile. Perciò se la teologia parte dal Dio che si rivela ogni suo discorso sul "silenzio", per quanto suggestivo, in verità non dice nulla, riducendosi a qualcosa di meramente edificante, un "come se" metaforico. Ma così facendo lo *Pneuma* si traduce nel *Geist*, proprio quello di quell'idealismo da cui la teologia contemporanea fa difficoltà a liberarsi, nonostante tanti discorsi contrari. È questa, infatti la critica che Cacciari rivolge a B. Forte, del quale pure apprezza lo sforzo per liberare l'idea di *re-velatio* da quella di *Offenbarung*. Sforzo, però, in ultimo fallito per l'insistenza sull'identificazione di *Unum e Esse*, per cui il *Deus-Esse* in quanto Iniziante è colui che si rivela, togliendo ogni reale "mistero" all'Inizio e riducendo il rapporto tra il *Deus re-velans* e il *Deus absconditus* a una semplice dialettica (hegeliana) dell'intero, tant'è che «il pensiero dialettico esprime esattamente l'esigenza che muove tutta la ricerca di Forte: né fissare il Trascendente, né liquidarlo nel processo (o nella storia) che dovrebbe ri-velarlo. Ma nella forma di tale pensiero non si sfugge all'*hybris* hegeliana: nulla più di "misterioso" vi è in Dio».¹¹¹ In questo modo il *Deus-Esse* si trova

¹⁰⁸ Ibidem, 411.

¹⁰⁹ ID., *Dell'inizio*, Milano 1990. Ma in queste su idee egli si ritrova debitore o in ogni caso in sintonia con gli studi di W. Beierwaltes, soprattutto *Identità e differenza*, Milano 1989.

¹¹⁰ M. CACCIARI, "Filosofia e teologia", 411.

¹¹¹ ID., "Primo monologo filosofico: Colloquium Salutis", B. FORTE, *Trinità per atei*, Milano 1996, 145. È l'intervento nel dialogo del teologo B. Forte con alcuni filosofi, in cui poco più avanti così insiste: «Se per Forte (ma in ciò la tradizione cristiana

dialetticamente relazionato al *deus creatus* o *occasionatus*, ossia prodotto dal pensiero e così “perso” contro ogni intenzione.

Sorge perciò l'altra domanda: da dove l'Iniziante? Come “da dove”, potrebbe a questo punto ribattere il teologo, Dio è libero! Giusto, risponderebbe Cacciari, ma libero significa liberato, *ab-solutm*: ora da cosa (si) è liber(at)o Dio? Da(l) nulla? Ma come viene pensato questo nulla? Se è pensato come *suo* nulla, come equivalente alla sua libertà, ci ritroviamo al punto di partenza, se invece è pensato come presupposto alla libertà dell'Iniziante, allora essa non può essere vera libertà, dovendo fare i conti con un presupposto, con un “dato”. Perciò l'Inizio non può essere l'Iniziante, e questo significa che non può essere il *Deus-Esse* della tradizione. D'altra parte l'Inizio non può neanche essere pensato come indicibile al modo della teologia negativa, perché proprio così si determinerebbe, precisamente come l'“Altro”. L'Inizio va inteso non in senso astratto come semplice altro, o Altro, perché in questo modo sarebbe determinato, e precisamente come la dimensione altra dell'essente. L'Inizio è altro anche dall'Altro, dal suo stesso essere Altro, e perciò è «perfettamente se stesso (non-altro che sé) e tutto in tutto, anzi: Uno in tutti, perché non-Altro da nulla».¹¹² In questo modo l'Inizio non coincide con l'Iniziante, ma neppure con il semplicemente indicibile, perché “si dice” in ogni ente che, in quanto *questo* ente, ad esso fa segno come alla provenienza della sua singolarità *ab-soluta*, oltre ogni categorizzazione. Una singolarità *in sé* indicibile, ma dicibile nell'altro, nell'ente. Questo Uno, così, «ek-siste realmente nella molteplicità degli enti, ma come l'*Un-grund*, il togliersi di ogni fondamento obbiettivo, come l'abisso della provenienza della sua perfetta singolarità – e dunque ek-siste sottraendosi ad ogni disvelamento, ek-siste nel suo permanere nella *lethe*, nell'Immemorabile. Ek-siste, ma mai come un *pensato*, e cioè come qualcosa che il pensiero possa produrre, portare all'evidenza e “calcolare”». ¹¹³

è pressoché “una e indivisa”) il Silenzio, di cui parla, non è che il *Deus absconditus*, e questi è *lo stesso* Dio che si ri-vela nel Verbo (e la stessa incarnazione è concepibile soltanto sulla base di tale originaria Rivelazione), tra *Deus absconditus* e sua Rivelazione non vi è alcuna differenza, che non sia già implicita nell'idea stessa dell'intero! Si tratta, cioè, ancora, del tutto hegelianamente, di “semplici” momenti dell'intero. Nulla importa, infatti, sotto un profilo speculativo, che la Rivelazione non “sveli” il *Deus absconditus*; ciò che importa è che ciò che rimane nascosto e ciò che si ri-vela *sono lo stesso*, e che pertanto l'*Absconditus* risulta *definito* esattamente da questa *identità*» (Ibidem, 146). Cf. la puntuale risposta di B. FORTE, *Trinità per atei*, 151-159.

¹¹² M. CACCIARI, “Filosofia e teologia”, 413.

¹¹³ Ibidem, 413.

3. Ora pensare è pensare gli enti, questi enti, dunque è pensare questo Inizio. È questo il comune (pensare) di filosofia e teologia. Se per la filosofia la cosa si può comprendere – perché essa è esattamente *questa* cosa –, per la teologia necessita di un minimo di spiegazione.

Si sa che la teologia si pone sul presupposto della parola, della rivelazione; ne è una interpretazione. Ma questa parola “data” non è l’Inizio, bensì è nell’Inizio (“*en arché*”).

«Se [la teologia] dimentica tale differenza, essa farà necessariamente della Ri-velazione una rappresentazione disvelante, un’*idea*. Se dimentica tale differenza, la sua Verità si costituirà come oblio del nascondimento – e perciò come parte, come visione “di parte”, non come Verità. La teologia deve pensare in Dio, con Schelling, ciò che *in* Dio *non* è Dio stesso – o altrimenti farà necessariamente del suo Dio “il Dio morto” del fondamento, dell’Ente sommo, in quanto tale appartenente all’ordine degli essenti, appartenente al loro processo secondo lo stesso vincolo che collega ogni causa al suo effetto». ¹¹⁴

Per non fare di Dio un *deus creatus* o *occasionatus*, ossia prodotto del pensiero, Dio non può essere il *Deus-Esse*, il fondamento degli enti, perché si ridurrebbe egli stesso ad ente, come d’altronde è stato stigmatizzato a suo modo da Heidegger. Ma proprio secondo la rivelazione biblica, a cui la fede del teologo si riferisce, Dio «non è fondamento, *su cui stare*, ma l’abisso che “toglie” tutti i fondamenti. E di quest’abisso nulla *sa* la fede – solo lo Spirito, che dona la fede, può conoscerlo». ¹¹⁵ Come il filosofo, perciò, il teologo si trova rimandato nel suo “studio” della rivelazione all’Altro non rappresentabile e non pensabile che rende tutte le sue parole – tutte le parole della teologia come tutte quelle della filosofia, come ogni altra parola –, segno di un cammino, di un’interrogazione, di una ricerca di quell’Altro mai realmente “rintracciabile”: *inventio veritatis*, dunque, la filosofia *come* la teologia.

E allora dove sta la differenza tra filosofia e teologia? Precisamente nella fede. Nella fede del teologo, che è la sua de-cisione rispetto alla non fede, ma anche la de-cisione dell’Inizio, l’affermazione cioè che l’Inizio non è come per il filosofo “onni-compossibilità”, ma si è deciso nella parola della rivelazione che ha indirizzato tutte le possibilità

¹¹⁴ Ibidem, 413-414.

¹¹⁵ Ibidem, 385.

dell'Inizio su una via di creazione *e* di salvezza.¹¹⁶ È questa differenza che rende la *inventio veritatis* del teologo “appesa” alla rivelazione, e dunque il teologo non “libero” come il filosofo: per lui l'Inizio ha preso la “strada” del Logos, così che la teologia è interpretazione non semplicemente dell'Inizio, ma di questa strada *dall'*Inizio. Ma il teologo come il filosofo deve “sapere” che il suo discorso è sempre e irrimediabilmente altrui, di Altro, e dunque “eternamente” *errante*, per cui la “sua” verità, (in questo) proprio come quella del filosofo seppure in forma diversa, è «*in alteritate coniecturali*, e cioè attraverso congetture che sono altro rispetto alla verità, e che pure veramente la ri-velano».¹¹⁷

4. Il pensare filosofico, dunque, sa che «tutto il suo *katagoreuein* non potrà mai che essere *congettura* dell'Inizio»,¹¹⁸ e che perciò la verità è termine di una *inventio*: per questo *continua* a investigare, a domandare. Nella misura in cui l'Inizio è “sconosciuto” anche alla teologia che non lo confonde con il *Deus-Esse*, l'atteggiamento filosofico dell'investigare le è “interno” come essenziale dimensione, come la sua insopprimibile *istanza critica* «poiché la teologia non può non interrogarsi sul carattere *congetturale* delle proprie stesse rappresentazioni – della stessa rappresentazione del Deus-Trinitas». ¹¹⁹ Per questo entrambe, filosofia *e* teologia, «sempre pensano e fanno, “vuotandosi” di tutte le false divinità, degli idoli tutto-risposta, dell'oceano delle rappresentazioni che dimenticano l'eccedenza dell'Inizio». ¹²⁰ Questa focalizzazione del rapporto di filosofia e teologia è certamente un approdo del *nostro* “investigare”, anche se ciò non significa il ritrovarsi su tutto quanto il

¹¹⁶ Una simile differenza tra filosofia e teologia stabilisce perciò tra le due una “comunità di dotta ignoranza”: «Ma – ed è questa l'acquisizione fondamentale – proprio alla luce del pensiero dell'Inizio, il filosofo riconoscerà che l'interpretazione teologica del *Revelatum* costituisce una delle forme in cui l'Inizio ek-siste nel proprio stesso nascondimento, e avvenendo si appropria dell'esserci. Se l'Inizio non può essere concepito come il Solitario separato, *anche* il ri-velarsi, il movimento della ri-velazione, gli appartiene essenzialmente. E questa è la *possibilità eterna* del pensare teologico. Ma la teologia, dal proprio canto, dovrà riconoscere che la propria *sapientia* rimane, in quanto tale, *ignoranza* dell'Inizio. E cioè che l'Inizio non può essere detto nel nome del Padre, come fosse il Padre. Il teologo non dovrà voler rappresentare (sulla base della propria *speranza di salvezza*) quell'Inizio che il filosofo sa irrappresentabile proprio nel suo ek-sistere eterno nel *pragma touto*. La comunità di una “dotta ignoranza” va stringendosi tra loro, come lo spazio più proprio del loro intendersi *e* confliggere» (M. CACCIARI, “Filosofia e teologia”, 414).

¹¹⁷ *Ibidem*, 415.

¹¹⁸ *Ibidem*, 415.

¹¹⁹ *Ibidem*, 415.

¹²⁰ *Ibidem*, 416.

Cacciari filosofo-teologo sostiene, soprattutto sulla necessità di affermare l'inaffermabile Uno come distinto da quello che chiama *Deus-Esse*. Che una simile suggestione neoplatonica possa rappresentare un'indubbia correzione dei vari tentativi, più o meno mascherati o coscienti di identificare la *revelatio* come *Offenbarung*, è scontato e per questo va apprezzata. Resta comunque la domanda se alla fine anche questa esigenza non rispecchi un procedere dialettico che "pone" l'Altro – o l'Altro dell'Altro non fa in verità differenza, poiché "Altro" è in ogni caso una *parola* a cui si può dare l'uno o l'altro significato a seconda di chi la usa – per poter affermare il non-Altro, qui il *Deus-Esse*. Ma *nostra res non agitur* qui, così rispettosamente ci allontaniamo dall'abisso intravisto.

La filosofia come domandare

I "doppi pensieri" e la messa in questione della teologia

1. Grazie a Cacciari siamo arrivati a questo punto: filosofia e teologia si rapportano non come due discipline esterne l'una all'altra; La filosofia è la dimensione "critica" della teologia, ossia la teologia come *inventio veritatis*, come espressione di una *fides semper indaganda*. Ma in cosa consiste più precisamente questa dimensione filosofica dell'investigazione (*inventio*) propria della teologia? Se anche nella fede l'uomo rimane "interrogante", *cosa, come e perché* interroga quest'uomo di fede che diventa *perciò* teologo, ma anche inevitabilmente filosofo? Alla fine, stante l'evidente differenza tra filosofia e teologia, un simile ritrovare l'una nell'altra non rischia di ridursi a sterile retorica, la retorica appunto del domandare? Il rischio c'è, tutto sta a cercare di evitarlo.

2. Per I. Mancini «la questione del rapporto tra la teologia e la filosofia si risolve in un ossimoro teologico [precisamente: *sublimissimae cognitionis ignorantia* di Tommaso d'Aquino, *Summa contra gentiles*, III, 49], e, a voler dire la cosa non in termini di simboli e retorica ma in quelli di concetti e di dottrina, in una teologia dei doppi pensieri che riflettono alla meno peggio i raggi del purissimo cristallo che sta in Dio». ¹²¹ Mancini dice di aver preso l'espressione "doppi pensieri" da F.

¹²¹ I. MANCINI, "Filosofia e teologia. Per una logica della fede", D. GOLDONI (a cura di), *Dio e la filosofia*, Milano 1991, 40.

Dostoevskij secondo il quale l'uomo ha perso l'"univocità" del pensiero e delle parole, e questo non solamente nell'accezione morale di doppiezza "maliziosa", ma anche in quella "logica" di necessità di una complessità anche contraddittoria, e in quella "culturale" di inevitabile coesistenza di concezioni e prospettive diverse.¹²² Ma se l'espressione è "recente", la sostanza per Mancini è rintracciabile in tutta la tradizione filosofico-teologica. Infatti già Agostino ne *Le confessioni*, un "manifesto" in tal senso, aveva avvicinato termini apparentemente lontani,¹²³ come di chi sa «che *deve* parlare di Dio e solo di Dio, che sa identicamente che non *può* parlare di Dio, di "Dio *come* Dio" e non di un "pezzo di mondo prolungato", come diceva Bonhoeffer; e per questo doppio carattere di dovere e non potere parlare di Dio cammina sulla cresta del monte o sulla lama del rasoio». ¹²⁴ E così anche Tommaso con l'ossimoro già ricordato. Questa logica dei doppi pensieri, che porta ad affiancare una "teologia della speranza" di Kant e una "teologia del concetto di Hegel",¹²⁵ reclama che oltre al modo "teologico", per quanto "simbolico", di parlare di Dio ce ne sia un altro, quello "filosofico", visto che per capire il primo devo aver avuto *già* una certa *notitia Dei*. Filosofia e teologia, così, si ritrovano come espressione dello sforzo, inesauroibile e *perciò* duplice, di dire colui che è al di là di ogni nostra parola: l'una a fianco, o anche dopo, dell'altra. Ma anche l'una (filosofia) *nell'* altra (teologia)?

Dando ovviamente per scontata questa logica dei doppi pensieri – ma volendo anche dei tripli, quadrupli etc. –, forse potremmo sperare in una intrinseca unità di questa doppiezza, unità certo non immediata, visto che è di una doppiezza, ma da scoprire sulla base di quel comune dire dell'unico. E poiché il "primo" pensiero, quello della teologia, per Mancini comprende – giustamente, al di là di ogni denominazione – i vari "gradini" (o "modulazioni") che vanno dalla teologia concettuale a quella mistica, dunque la teologia in tutta quella ricchezza che la tradizione, mai riducibile a un modello normativo, fin dai tempi neotestamentari, ha mostrato, la faccenda riguarda proprio la *dimensione* filosofica della teologia in quanto tale, precedentemente alle sue diversificazioni, storiche e sistematiche.

¹²² Cf. *Ibidem*, 29-33.

¹²³ Cf. p.e. AGOSTINO, *Le confessioni*, I, 4.

¹²⁴ I. MANCINI, "Filosofia e teologia. Per una logica della fede", 27.

¹²⁵ *Ibidem*, 39: «Nessuna delle due è per sé sufficiente, eppure entrambe sono necessarie, Senza la seconda il simbolo sarebbe cieco, senza la prima il concetto sarebbe vuoto».

Guardando la cosa dal punto di vista teologico, la logica dei doppi pensieri comporta che il teologo è cosciente che il suo è *un* pensiero, uno di due, o di altri, indipendentemente se teologici o filosofici. Ciò significa che è cosciente della propria relatività, relatività probabilmente eminente, ma sempre relatività. D'altra parte abbiamo visto che proprio in questo senso Rahner leggeva il Concilio Vaticano I. Ora colui che sa che il suo discorso è relativo, ma vuole dire ciò che relativo non è, non può che fare questo: "metterlo in questione", e cioè si domanda *su* di esso. È questo domandare la dimensione filosofica *nella/della* teologia: un domandare non semplicemente generico (sull'essere, sulla vita, sul mistero di Dio), ma specifico, cioè radicale, fino in fondo, fino a quel "fondo" che ne rappresenta la sua caratterizzazione più precisa, perché è in questa linea che va individuato il "proprio" della filosofia.

La domanda filosofica della/nella teologia

1. Abbiamo visto che per dire questo atteggiamento di domanda Cacciari usa il termine *diaporein*, διαπορεῖν, lo stesso che usa Aristotele nella *Metafisica* quando vuole far capire in cosa consiste l'atteggiamento "filosofico".¹²⁶ All'"inizio" – ἤρξαντο si dice (da ἄρχω, ἀρχή): un altro possibile "inizio", dunque, oltre quello di Cacciari – c'è il θαυμάζειν, la "meraviglia" che "blocca" la strada, non fa andare avanti, che insomma è una vera e propria ἀπορία. Se ci si fermasse qui non ci sarebbe filosofia. Per questo la filosofia non è solo θαυμάζειν, ma anche διαπορεῖν, cioè un cercare vie d'uscita dall'aporia, dunque un ricercare, un investigare che è ovviamente un domandare. Ma attenzione: per Aristotele la filosofia è l'una e l'altra cosa. Non è solo θαυμάζειν, perché questo non "è" filosoficamente niente, è il filosoficamente indistinto, ma non è neanche solo διαπορεῖν, perché da solo esso è qualcosa di "strumentale", un semplice darsi da fare per dei risultati, per uscire dal vicolo cieco. Completando l'affermazione di Cacciari, dunque, la filosofia è l'una e l'altra cosa con tutto ciò che da questo insieme deriva, ed è derivato. Questa "deriva" ora non ci interessa, qui vogliamo solo riprendere e sottolineare come la filosofia si "giochi" nel dialogo di θαυμάζειν e διαπορεῖν. Infatti il domandare filosofico è un domandare che però *pro*-viene dalla meraviglia, del quale la meraviglia è "origine" – "Inizio" direbbe Cacciari? –, ossia non semplicemente

¹²⁶ Cf. ARISTOTELE, *Metafisica*, A, 2, 982b, 12-21.

primo momento cronologico. Questo vuol dire che il domandare quella meraviglia se la porta dentro come una sua propria dimensione, che cioè ogni rispondere è al tempo stesso una domanda che lo mette in questione, rendendolo perciò una domanda sulla domanda che l'ha generato. In questo senso la filosofia è innanzitutto un esercizio. Potremmo dire l'esercizio "ermeneutico" nei confronti di quel "da" che per Heidegger è la caratteristica dell'esserci, dell'essere dell'uomo, cioè dell'esistenza. È un consapevole farsi carico del da di quel qui che è al "tempo" stesso provenienza e apertura, e perciò un inesausto collocare anche la domanda in questa "prospettiva".

2. La dimensione di domanda della filosofia è stata magistralmente focalizzata da C. Sini in *Filosofia teoretica*, in cui cerca di affrontare il paradosso secondo cui «la filosofia teoretica è una disciplina al tempo stesso particolare e generale»; paradosso che però è decisivo perché non è casuale, ma dipende «dalla natura profonda della cosa e ne ripete l'origine e il destino. Sicché, penetrare in questo paradosso e comprenderlo significa comprendere la natura stessa del sapere filosofico, in quanto evento che ha segnato il destino storico dell'Occidente e che ora si trova a fronteggiare il futuro planetario dell'uomo, avviato a una immane trasformazione tecnologica dei suoi modi di esistenza».¹²⁷

Per Sini la filosofia "inizia" con il "gesto teoretico" di Platone, ossia con quel vedere (θεωπέω) spirituale che va al di là del "corporeo" per cogliere ciò che è. Ma proprio per questo l'inizio filosofico è reso possibile dal domandare socratico: "che cos'è?". Questa domanda può essere affrontata in due modi. Il primo è quello che cerca subito la risposta: è ciò che ha fatto la metafisica – nel senso che è ciò che la metafisica ha fatto e ciò che ha fatto, ha costituito, fatto nascere la metafisica –, «il cui atto conclusivo consisterà [...] nel tradurre la domanda in un problema particolare (che è stella? che è atomo?) e nel configurare il problema come un procedimento tecnico-operativo, esprime in ultimo la nostra metafisica volontà di conoscenza (volontà di verità, diceva Nietzsche) nei termini della produzione tecnica dell'ente indagato».¹²⁸ L'altro modo, invece, è quello filosofico nel senso "originario":

«Invece che assumere inconsapevolmente la domanda, di prenderla per "ovvia" (che è proprio ciò che Socrate, cioè la filosofia, insegna

¹²⁷ C. SINI, *Filosofia teoretica*, Milano 1992, 7.

¹²⁸ Ibidem, 45-46.

a *non* fare), noi domandiamo sulla domanda stessa. Che cosa comporta (porta con sé) la domanda definitoria socratica? Che cosa l'ha resa possibile? E che uomo è, infine, colui che così domanda? In sintesi si può innanzi tutto osservare che l'uomo che così domanda è manifestamente un uomo cui già è venuta meno ogni sapienza primordiale e sacrale. Domandando, quest'uomo si purifica, allo scopo di pervenire alla scienza, cioè alla visione teoretica». ¹²⁹

Quest'uomo filosofico è tale perché, grazie alla scrittura, può permettersi il distacco dal (suo) discorso, ma al tempo stesso dal mondo e quindi anche dalla tradizione, così che è questa separatezza dal discorso che gli permette di domandare. Ma poiché la tradizione era di fatto "religiosa", distaccandosi dal Dio l'uomo filosofico si distacca anche dal "senso" che da questo momento non è più afferrabile "simbolicamente", ma deve essere ricercato. Il domandare filosofico diventa un/il cammino alla "ricerca" del senso.

La radicalità del domandare della filosofia, che è la filosofia, Sini la riprende in modo ancora più "brutale" nella sua relazione al settimo colloquio su filosofia e religione organizzato dall'Università di Macerata nel 1996, dal titolo *Finitezza alla lettera*, in cui nell'alternativa odierna tra il considerare la filosofia finita e il domandarsi proprio su questa presunta fine si schiera decisamente per la seconda pista:

«[Io] chiederei con forza, con molta forza, con tutta la forza di cui sono capace: ma che cosa stiamo dicendo? E in base a che cosa stiamo dicendo? Mi riferisco per esempio a Perone [il filosofo che aveva parlato prima di lui], che ha evocato la parola *tempo*. Che cosa stiamo dicendo? Possiamo noi parlare così del tempo, dell'io, del soggetto? Ecco, io non ho opinioni, non è questione di sì o no. L'io, il tempo... Ma ancora più concretamente: che cos'è questo fatto, appunto, che tu dici dell'io che parla qui?». ¹³⁰

Se riconosciamo che qui si sta solo domandando, e in modo filosoficamente paradossale, e non si vuole negare né il tempo, né l'io né nient'altro se non la mancanza appunto di filosofia, possiamo ritrovare in queste battute una delle forme più chiare e incisive di cosa significa il domandare della filosofia. Non solo, ma in un'epoca pluralista come la

¹²⁹ Ibidem, 46-47.

¹³⁰ ID., "Finitezza alla lettera", G. FERRETTI (a cura di), *Ermeneutiche della finitezza* (Atti del settimo colloquio su filosofia e religione [Macerata, 16-18 maggio 1996]), Pisa-Roma 1998, 218.

nostra, come tanto ha ripetuto Rahner, un simile domandare si propone anche come l'unica possibilità di comprensione tra "lingue" così diverse che solo lo sforzo paziente di superare l'immediato può riuscire a far dialogare.

3. Ecco allora che la filosofia proprio questo è, innanzitutto e alla radice: domandare, mettere in questione, o, che è lo stesso, cercare il senso. Domandare non per trovare risposte, ma per cercare il senso, non per fare un passo in avanti, ma per fare quel passo indietro (*Schritt zurück*) di cui parla Heidegger,¹³¹ quel distanziarsi che ogni domanda è, tanto più quell'atteggiamento del domandare che resta in se stesso. Certo ha buon gioco chi ribatte che la filosofia, aristotelica, hegeliana o di chiunque altro, non è fatta solo di domande. Ma la filosofia non è solo, ma *innanzitutto*, originariamente, domandare. Torna Aristotele: la filosofia ha origine nel $\theta\alpha\nu\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\nu$, e poi si dà da fare per rispondere ($\delta\iota\alpha\text{-}\pi\omicron\rho\epsilon\tilde{\iota}\nu$). È questa *originaria* filosofia come esercizio che è l'interna dimensione della teologia, e non la "successiva" filosofia come sistema(tizzazione).¹³²

4. K. Barth, che pure non amava certo la contaminazione filosofica della teologia, nella sua *Introduzione alla teologia evangelica* riprende l'antico $\theta\alpha\nu\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\nu$ e lo mostra presente, anche se trasformato, meglio radicalizzato, anche nella teologia, a tal punto che ne rappresenta un "esistenziale":

«Parlando *in generale*, uno prova stupore [*Verwunderung*] quando s'imbatte in un fenomeno della natura e dello spirito che non gli era mai 'capitato' fino ad allora e che perciò gli risulta, almeno per il momento, insolito, strano, nuovo; in un fenomeno che non riesce ad

¹³¹ Cf. p.e. M. HEIDEGGER, "La costituzione onto-teo-logica della metafisica", *Identità e differenza*, *Aut aut* (1982) n.187-188, 22: «"Passo indietro" non indica un passo isolato del pensiero, ma il modo di incamminarsi [*die Art der Bewegung*] del pensiero e un luogo cammino [*Weg*] [...] Parliamo della *differenza* [*Differenz*] tra l'essere e l'essente. Il passo indietro va dall'impensato, dalla differenza come tale, a ciò che è-dapensare [*das zu-Denkende*]».

¹³² Molto bene R. FISICHELLA, "Oportet philosophari in theologia", 716: «"Filosofia è far filosofia", *sic et simpliciter*; ciò significa che l'essenza del sapere filosofico e la sua ragion d'essere consistono nel rispondere primariamente al proprio statuto epistemologico. Filosofia, pertanto, è permettere al pensiero di riflettere, di esprimersi secondo la propria realtà, interrogando sempre e dovunque il reale per ricercare la verità». A questo possiamo anche aggiungere che il reale che la filosofia incontra è innanzitutto se stessa, il reale del suo discorso attraverso cui prende forma il mondo, ed è così innanzitutto verso di esso che "esercita" la sua interrogazione.

inserire nel quadro delle cose fino ad allora da lui ritenute possibili, cosicché per il momento egli può solo porsi il problema della sua origine e della sua natura. Lo stupore così inteso coincide con il sovratico, *thaumàzein*, che con la sua sete di sapere meravigliata ma aperta è la radice di ogni vera scienza, come giustamente è stato detto. Anche lo stupore di cui vogliamo parlare qui connota una sete di sapere meravigliata e aperta. Solo che nel nostro caso questa sete di sapere è ben più di un qualcosa che si fissa e si pone problemi su un fenomeno che solo *per il momento* è insolito, strano, nuovo, ma che presto o tardi, col progresso della scienza, potrebbe anche diventare usuale, familiare e pertanto vecchio, di vecchia conoscenza; che libererebbe dunque l'uomo dallo stupore e anzi gli permetterebbe di volgersi ad altri fenomeni dapprima anch'essi stupefacenti, ma presto o tardi *non* più tali. Lo stupore che coglie l'uomo quando si dedica alla teologia è d'altro genere. Certo, anch'esso induce l'uomo a meravigliarsi e lo stimola ad imparare, solo che qui egli non può mai dire che un giorno o l'altro avrà finito d'imparare, che l'insolito gli si presenterà come cosa ordinaria, il nuovo come vecchia conoscenza; non può mai dire che riuscirà a rendersi familiare ciò che lo sorprende. Se potesse dir ciò, significherebbe che non è ancora entrato nella teologia, o che ne è già uscito. L'uomo non sarà mai liberato dallo stupore che costituisce la sana radice della teologia. Giacché l'oggetto della teologia non gli si presenta mai come un qualcosa di familiare, bensì come un qualcosa che sta sempre precisamente al limite della sfera pur ampia delle sue rappresentazioni. Nel caso della teologia il progresso della scienza può solo comportare la sorpresa e l'interrogativo di fronte all'oggetto di lei, che lo stupore non solo non abbandoni mai e in nessun modo l'uomo, ma piuttosto se ne impadronisca via via di più. Se lo stupore lo coglie realmente, egli diventa un uomo totalmente e definitivamente stupito». ¹³³

Dunque la meraviglia filosofica rivive nella teologia, anzi qui trova la sua più vera collocazione perché è nella teologia che la meraviglia non teme di trasformarsi in possesso. Forse qui Barth non pensa al θαυμάζειν come al domandare, al mettere in questione, se è vero che il termine usato per "stupore" è *Verwunderung* che si ricollega a *Wunder*, miracolo, per cui esso si rivela l'atteggiamento di fronte al miracolo; ma la cosa che più ci interessa è questo "punto d'incontro" con la filosofia che anche un "teologo ad oltranza" come lui individua. Se soltanto a-

¹³³ K. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica. Con un'appendice autobiografica sui rapporti Barth-Schelermacher*, Cinisello Balsamo 1990, 110-111.

vesse saputo pensare fino in fondo questo incontro, liberandosi di un'idea troppo sistematica di filosofia...

Anche B. Forte vede nella meraviglia uno dei tre “luoghi di incontro” di filosofia e teologia, nella misura in cui entrambe sappiano umilmente mettersi in cammino e in ricerca, ritrovandosi in questo modo davanti all'Altro:

«Nella *meraviglia* l'alterità si presenta in maniera pura e forte: essa nasce dall'impatto con l'Altro, con la sua indeducibile e improgrammabile presenza, con la sua assenza inquietante. La meraviglia (τὸ θαυμάζειν), che è perciò insieme stupore e timore, è la passione del filosofo (τὸ πάθος τοῦ φιλοσόφου), ma è anche – come ricordava Karl Barth nel “canto del cigno”, che fu la sua *Introduzione alla teologia evangelica*, vera apologia di un'intera “esistenza teologica” – la condizione del teologo. La meraviglia è sapere di non possedere l'Altro, da parte di un pensiero che sa di essere autotrascendimento verso l'Altro – “denken heisst überschreiten” (Ernst Bloch) – “trasgressione” di chi non si ferma al tranquillo possesso, ma si lascia raggiungere e pro-vocare dall'Altro. “È una sentenza nota di Platone: la passione del filosofo (τὸ πάθος τοῦ φιλοσόφου) è la meraviglia (τὸ θαυμάζειν). Se questa sentenza è vera e profonda, allora la filosofia, invece di essere limitata a ciò che deve essere compreso come necessario sentirà piuttosto la tendenza a trapassare da ciò che essa deve riguardare come necessario, che pertanto non provoca nessuna meraviglia, a ciò che sta fuori e al di sopra di ogni esame e conoscenza necessari; essa non troverà nessuna pace, prima di essere arrivata a qualcosa che sia degno di una assoluta meraviglia” [Schelling]. Chi pensa veramente sa di avere a che fare con il “novum”, l'ignoto, con la pura e forte alterità dell'Altro. Questo Altro il teologo lo esperisce non soltanto nella forma di un ascolto intellettuale, ma anche nella forma densa, altissima, provocatoria che è l'esperienza della preghiera, esperienza “mistica”, perché data dall'alto, dell'Altro. Tuttavia, anche il filosofo non può non esperire l'alterità dell'Altro, in quel forte, tremendo stupore del suo interrogarsi sull'abisso dell'Altro. Il pensiero dell'inizio è in tal senso una possibile disciplina dell'intelligenza per arrivare su quella soglia, dove timore e tremore stanno davanti all'in-differenza dell'Altro, dove si esperisce perciò la meraviglia coscientizzata del pensare».¹³⁴

¹³⁴ B. FORTE, *Teologia in dialogo. Per chi vuole saperne di più e anche per chi non ne vuole sapere*, Milano 1999, 60-61; il passo citato è F. W. J. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione*, Milano 1997, 899.

Neanche Forte pensa al $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\omicron}\zeta\epsilon\iota\nu$ come all'originario filosofare (e forse neanche Schelling). Ma se andiamo a leggere per esteso il passo del *Teeteto* da cui è presa l'espressione,¹³⁵ allora vediamo che la passione va intesa, nel senso letterale di $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\omega$, come ciò che si subisce, ciò che costringe, tant'è vero che subito dopo Platone aggiunge che la filosofia è proprio dal $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\omicron}\zeta\epsilon\iota\nu$ che ha origine, così che il filosofo non può che, è quasi costretto a, *subire* la meraviglia, perché, come Heidegger ci ha insegnato, «il provare stupore sorregge la filosofia e la domina dall'inizio alla fine».¹³⁶

Anche se sia Barth che Forte non riescono a individuare proprio nel $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\omicron}\zeta\epsilon\iota\nu$ l'"essenza" della filosofia, la loro testimonianza è importante lo stesso perché segna un campo di approfondimento e di ricerca, quello che ci conduce a riconoscere nel mettere in questione e nel domandare il filosofare della e nella teologia.

Vicino a questa prospettiva, troviamo invece V. Sainati, il quale più volte ha insistito sul problema della teologia contemporanea a confronto con la crisi della metafisica.¹³⁷ Il declino della metafisica non può per lui identificarsi con la fine della filosofia, la quale ha invece ancora un decisivo compito da svolgere. E questo consiste nel riscoprire la sua peculiare caratteristica che «è non tanto un *sapere* definibile in una teoria o in un sistema (questi essendo piuttosto l'inalienabile caratteristica delle scienze), quanto un vigile *consapersi* nell'atto, non mai preventivamente garantito, del fare e del progettare».¹³⁸ Come tale essa deve essere una critica dell'esistenza e nei riguardi delle scienze svolgere il compito di renderle trasparenti a se stesse a livello della coscienza. In fondo così la filosofia non ha specifici competenze o "oggetti", essendo piuttosto un "atteggiamento critico" come «presenza puramente formale al mondo dell'esperienza umana», come «funzione ermeneutica di riferimento dei contesti esperienziali e linguistici alle determinazioni fenomenologiche dell'esistenza».¹³⁹ Al di là delle espressioni un po' complicate di Sainati, non saremmo molto lontano dal vero se dicessimo che la filosofia è la critica dell'esperienza alla luce del senso, ossia quella "funzione", ermeneutica perché di interpretazione, che si domanda sulla sensatezza dell'esperienza.

¹³⁵ Cf. PLATONE, *Teeteto*, 155d.

¹³⁶ M. HEIDEGGER, *Che cos'è la filosofia?*, 41.

¹³⁷ Una raccolta di vari saggi in V. SAINATI, *Credere oggi. Cristianesimo e teologia verso il duemila*, Roma 1997.

¹³⁸ V. SAINATI, "Introduzione", *Credere oggi*, 16.

¹³⁹ *Ibidem*, 17.

Ora dobbiamo tener conto dell'attuale situazione della teologia che Sainati con coraggio denuncia:

«Malgrado ogni retorica declamazione in contrario, il fatto è di solare evidenza: il linguaggio teologico cristiano (ossia il sistema delle formule esplicative della fede) è oggi al rischio dell'incomprensibilità. Così dicendo, non alludiamo certamente alle ormai scontate accuse di non-senso che un pensiero programmaticamente laico ha rivolto in varie riprese, e in termini più o meno tecnici e professionali, al discorso religioso e alla sua specificazione cristiana. Alludiamo invece, assai più banalmente, all'esperienza di chi, entrato in chiesa per seguire un rito e ascoltare un'omelia, si senta trascinato in un mondo astratto e inverificabile, perché lontano da quei reali referenti problematici che appunto la teologia dovrebbe con libera dialettica illuminare».¹⁴⁰

In questo contesto di "lontananza" esistenziale del discorso teologico la filosofia può diventare «un'articolata metodologia esistenziale dell'ermeneutica teologica»,¹⁴¹ ossia quella critica della sensatezza per l'esistenza delle sue affermazioni. Ma a partire da qui possiamo tranquillamente aggiungere che una simile critica non può che assumere la forma di un domandare che, essendo il senso un orizzonte come tale irraggiungibile, risulta radicale mettendo in questione anche se stesso.

5. Con queste riflessioni alle spalle possiamo ora leggere un decisivo passo della *Fides et ratio* che con lucida sintesi presenta il cammino della teologia:

«La teologia si organizza come scienza della fede alla luce di un duplice principio metodologico: l'*auditus fidei* e l'*intellectus fidei*. Con il primo, essa entra in possesso dei contenuti della Rivelazione così come sono stati esplicitati progressivamente nella Sacra Tradizione, nella Sacra Scrittura e nel Magistero vivo della chiesa. Con il secondo, la teologia vuole rispondere alle esigenze proprie del pensiero mediante la riflessione speculativa».¹⁴²

¹⁴⁰ Ibidem, 11.

¹⁴¹ Ibidem, 20.

¹⁴² GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio* 65. Forse un'osservazione a questo bel passo andrebbe fatta ed è quella che riguarda l'incomprensibile posporre la Scrittura alla Tradizione.

Dunque la teologia è insieme ascolto e riflessione o anche pensiero.¹⁴³ È chiaro che al suo fondamento c'è la parola di Dio, la rivelazione, ma la parola ascoltata va capita altrimenti non è parola di Dio, visto che la parola è sempre per qualcuno o non è. Perché il procedere della teologia, come di ogni altra "scienza", sia misurato sul suo oggetto,¹⁴⁴ si tratta di *intelligere* la parola ascoltata: ecco l'esercizio della riflessione, ma a questo punto potremmo anche dire, l'esercizio filosofico. Un esercizio che giustamente Fisichella riconosce come il «dire il dato teologico della rivelazione in un linguaggio concettuale non solo accessibile, ma di per sé universale; la Parola di Dio già lo contiene in sé kenoticamente, ma la mente umana lo vuole comprendere e spiegare con linguaggio e concetti suoi propri in vista dell'universalizzazione che non si voglia fondare sulla fede».¹⁴⁵ Ma proprio per fare questo l'esercizio filosofico deve innanzitutto domandare, cioè domandarsi sul senso non certo della parola di Dio, ma del nostro parlare di essa del nostro *intelligere*.

La teologia e il suo intelligere questionante

Sentiamo un'altra voce autorevole, ancora una volta quella di Alfaro, secondo cui la teologia

«è riferita a un evento determinato (che è accaduto in un certo modo nella storia), all'espressione di esso in un messaggio concreto (contenuto e linguaggio) e alla sua comprensione-intepretazione da parte della fede della chiesa (tradizione). La teologia cerca di portare al

¹⁴³ M. SECKLER, "Theologein. Un'idea fondamentale in una triplice configurazione", *Teologia scienza chiesa. Saggi di teologia fondamentale*, Brescia 1988, 13-42, distingue una triplice origine della teologia a cui corrispondono tre tipi di teologia: teologia come parlare di Dio quale lo troviamo nella Scrittura (cf. Ibidem, 22-25); teologia come "accompagnatrice critica", controllo critico, della teologia intesa nel primo senso (cf. Ibidem, 25-32); teologia come *fides quaerens intellectum*, ovvero come sforzo di comprensione della fede (cf. Ibidem, 32-34). Nella concezione della *Fides et ratio* della teologia come scienza dell'*auditus* e dell'*intellectus* si possono ritrovare tutte e tre le accezioni di teologia di cui parla Seckler, perché anche se direttamente sembra richiamarsi soprattutto alla seconda e alla terza, in verità anche la prima è presente quanto meno come riferimento costante e normativo.

¹⁴⁴ B. WELTE, *Sulla traccia dell'eterno*, 104: «Se la filosofia abbia a che fare con la teologia, e che cosa abbia a che fare, questa è una doppia questione che deve essere decisa da ciò che è l'oggetto (*Sache*) della teologia. Infatti è il proprio oggetto che prescrive ad ogni scienza e quindi anche alla teologia le proprie vie e i modi del proprio pensare».

¹⁴⁵ R. FISICHELLA, "Oportet philosophari in theologia", 721.

livello della riflessione coscientemente metodica la comprensione prescientifica che la fede ha di se stessa nella sua duplice inseparabile dimensione di “fides qua” e di “fides quae”: è la fede che si interroga su se stessa e cerca l’intelligenza di sé. È riflessione umana con tutte le esigenze di rigore critico e metodologico (carattere “scientifico” della teologia); una riflessione, però, continuamente informata dalla “intenzionalità della fede”. “Fides quaerens intellectum (sui)”: sembra essere questa la migliore descrizione della teologia: la fede che riflette in profondità su se stessa, ponendosi le domande ultime sulla propria scelta e sul proprio contenuto; la fede alla ricerca totale di se stessa, ossia alla ricerca delle condizioni necessarie perché essa sia intelligibile come “fides qua” e “fides quae”».¹⁴⁶

La teologia è la fede che si pone le domande “ultime” su se stessa e quindi su i suoi contenuti: ma le domande ultime sono quelle che stanno alla fine, dunque quelle a cui l’uomo non riuscirà mai a rispondere esaurientemente, pena il suo venir meno come uomo, come essere interrogante. Porsi le domande ultime, così, anche se Alfaro non lo evidenzia, significa assumere l’atteggiamento del domandare, del mettere in questione, quel restare nella domanda a cui allude l’antico *θαυμάζειν*: ecco il vero *intelligere* che è certo della filosofia, ma non è estraneo alla fede e quindi alla teologia, poiché ne rappresenta una sua imprescindibile dimensione. Questo comporta che la teologia, proprio per essere se stessa, *filosoficamente* si domandi sulle sue affermazioni, su cosa dice quando dice, su cosa comporta quello che dice, quale orizzonte si apre in base a quello che dice e quale orizzonte ha permesso di dire quello che dice. “Filosoficamente si domandi” significa non che si domanda in modo filosofico, ma che si domanda e questo è il modo filosofico. Qui sta così l’“incontro” di filosofia e teologia: in questo intreccio del domandare e non nel difficile rapporto di due discipline. Intreccio dice legame difficilmente scindibile, a tal punto che ciò che si ha è un tutt’uno e non una semplice somma. Tutto il resto viene dopo. Dopo viene il contributo filosofico della rigorizzazione del procedere teologico, dopo l’uso di categorie filosofiche o anche di sistemi. Dopo non vuol dire che tutto questo *altro* è superfluo, ma che *tutto* questo altro *deriva* dall’esercizio del domandare.

Sentiamo ancora Alfaro come schematizza il procedere teologico: «La riflessione filosofica costituisce un momento interno permanente

¹⁴⁶ J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, 133.

(intra-struttura) del pensare teologico. La teologia potrà rispondere alle esigenze d'una comprensione totale della fede solo interrogando criticamente, pensando metodicamente e cercando l'elaborazione sistematica del contenuto della rivelazione, ossia facendo filosofia». ¹⁴⁷ Non bisogna comunque dimenticare che l'interrogazione critica non è semplicemente il primo passo del metodo, ma la sua ineliminabile, principale e/perché originaria connotazione, proprio quella per la quale l'elaborazione sistematica cercata sarà sempre *in fieri*.

Rischiano perciò di fallire i tentativi che mirano a fissare un rapporto tra due "realità" diverse ma sullo stesso livello. L'alterità della filosofia dalla teologia non è come quella della chimica dalla biologia: qui aveva visto giusto Heidegger quando parlava di un'assoluta distinzione che alla fine vuole dire proprio non essere allo stesso livello. E questo intreccio di filosofia e teologia, come anche di filosofia e qualunque altra "scienza", dipende dal fatto che l'"organo" delle due è lo stesso: la ragione. Non c'è una ragione teologica e una ragione filosofica anche detta ragione e basta. Non c'è come non c'è una ragione biologica e una matematica, una ermeneutica e una storica, etc., al di là di un simile parlare che resta, sulla base di questa consapevolezza, accettabile. Ciò che c'è è un esercizio (un atto, il ragionare) di una "facoltà" umana (una potenza, la ragione) ¹⁴⁸ – tra l'altro sempre più messa in questione da un secolo a questa parte sia dalla filosofia che dalla "psicologia" –, che si impegna nel teologico, cioè in un campo che le si è aperto davanti grazie alla fede. Solo in questo senso perciò, cioè con questa delucidazione previa, si può parlare di ragione teologica. Per questo ha ancora ragione Heidegger quando considera la filosofia più "ampia" della teologia, perché in essa la ragione non è legata a un "dato". Che poi *in verità* questo legame sia la vera libertà di pensiero è possibile dirlo, e noi qui lo diciamo con estrema tranquillità come lo dice ogni teologo che sia tale, ma solo *dopo*, cioè solo all'interno di un'apertura che può anche non esserci, fermo restando il fatto che la ragione in quanto tale è a sua volta aperta ad essa. Dunque il rapporto tra filosofia e teologia è tale da non poter essere "chiarito" neanche dal pa-

¹⁴⁷ Ibidem, 140.

¹⁴⁸ Cf. TOMMASO D'AQUINO, STh I, 79, 8: «Ratio et intellectus in homine non possunt esse diversae potentiae. Quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam».

rallelo ragione-fede. Va lasciato così “confuso”, cioè oggetto sempre della meraviglia e dell’umano domandare.

Prendere sul serio questo intreccio, però, nonostante la sua identificazione attraverso complicati percorsi della storia della filosofia e della teologia, ha *in ultimo* uno scopo eminentemente *pratico*, come pratico è il vero scopo della teologia: parlare del Dio *vivo*, prima di tutto a se stessi, poi anche agli altri nelle diverse forme del servizio ecclesiale. La teologia è in funzione dell’annuncio: per questo la nuova evangelizzazione a cui siamo chiamati è soprattutto oggi – ma questo vuol dire anche sempre – una faccenda teologica, un compito della teologia, quello di *tradurre* la *Tradizione* per renderla oggi come sempre “viva”. Così B. Welte, seppure non all’interno delle stesse interpretazioni date qui, riesce a dire molto bene questo risvolto pratico e evangelizzante della questione del rapporto filosofia-teologia:

«Dal suo posto nella fede essa [la filosofia] può e deve ergersi, in una disputa interessata e critica, di fronte alla forma della fede ogni volta tramandata e chiedere – questa è infatti la sua forma di disputa spirituale –: “Che cosa è questo e come devo pensarlo?”. In queste domande si affaccia la ragione che comprende l’essere, come filosofia, per torcere il comprendere e riempire così di nuova vita, mettere in movimento e riportare alle maniere originarie dell’attuazione, quanto esiste unicamente per tradizione, l’adesione, forse non più sentita, ai vecchi motivi, o le abitudini irriflesse del parlare».¹⁴⁹

Forse così la teologia contemporanea troverà la strada difficile del pensiero che sembra aver abbandonato in favore di sistematizzazioni che si moltiplicano con lo scopo di dare quadri sempre più precisi o, il che è alla fine lo stesso, “attuali”. Che la teologia torni a pensare significa che torni a domandarsi. Ma non tanto sulle cosiddette “grandi domande” dell’uomo: da dove vengo, dove vado etc... Non che simili domande non siano decisive, solo che non sono espressione del vero domandare. Né di quello filosofico, perché, puntando precisamente alla risposta, falliscono in quanto si rivelano domande in ultimo senza “risposta” filosofica, limitandosi solo ad offrire una possibile apertura. Né di quello “teologico”, perché risolte fin dall’inizio nel mistero di Dio: Dio è infatti la elementare risposta per ciascuna di esse, che dunque per la fede si rivelano come le più semplici. Queste sono domande vere, perché espressione dell’esistenza questionante, ma se ciascuna di queste

¹⁴⁹ B. WELTE, *Sulla traccia dell’eterno*, 111-112.

domande – ed evidentemente non la sua risposta di fede – a sua volta viene messa in questione, diventa oggetto di ulteriore domandare, ecco che è proprio qui, in questa radicalità che osa sfidare il desiderio di sicurezza che ciascuno si porta dentro in varie forme, che il domandare diventa “grande” perché “coraggioso”, rinunciando alle facili risposte per abbandonarsi al cammino e perciò alla speranza, e sia il filosofo che il teologo – perché entrambi si pongono queste stesse domande anche se all’interno di diverse aperture – raggiungono le faticose vette del loro umile esercizio. A servizio dell’uomo entrambi, e il teologo anche della chiesa.

***Sommario:** Il saggio affronta la questione del delicato rapporto tra filosofia e teologia stimolato dal fecondo magistero di Benedetto XVI. Dopo avere avvicinato le due opzioni teologiche di Verweyen e Dalferth e la meditata posizione di G. Colombo e K. Rahner, attraverso l’ascolto di alcuni filosofi (Heidegger, Cacciari) si cerca di mostrare la filosofia come la dimensione di interrogare della teologia che, essendo la riflessione del mistero di Dio sempre al di là di ogni pur vera affermazione, invita a una ricerca realmente “infinita”.*

Parole chiave: rapporto filosofia e teologia, Magistero di Benedetto XVI, Karl Rahner, Martin Heidegger.

Key words: relationship between philosophy and theology, Ministry of Benedict XVI, Karl Rahner, Martin Heidegger.