



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

Antonio Nitrola

6. Cacciari e la *inventio veritatis*

1. M. Cacciari si è interessato del rapporto filosofia-teologia a più riprese, ma soprattutto in *Filosofia e teologia*.¹ 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 *anticristiana*, 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». ² 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.

¹ M. CACCIARI, “Filosofia e teologia”, P. ROSSI (a cura di), *La filosofia*, II: “La filosofia e le scienze”, Torino 1995, 365-421.

² *Ibidem*, 369.

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». ³ 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». ⁴ 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, *semper indaganda*. Anche ciò che questa fede ha "trovato", assume valore soltanto perché essa continua ancora a cercarlo». ⁵ 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». ⁶

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

³ Ibidem, 367.

⁴ Ibidem, 384.

⁵ Ibidem, 384.

⁶ 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).

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*».⁷

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.⁸ E proprio *questo* rapporto 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».⁹

La filosofia non è un semplice aiuto per la teologia, ma, si può dire, ne è una “dimensione”, quella del *diaporein* (διαπορεῖν), 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

⁷ ID., “Europa o Cristianità”, *MicroMega* (2000) n. 2, 65.

⁸ 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 teologia. Ma *diaphorà*, altresì, mai assicurata, mai “addomesticabile”, spazio in continua trasformazione».

⁹ ID., “Il destino dell’analogia”, *Humanitas* 54 (1999) n. 3: “Fides et ratio. Prospettive e interrogativi”, 350.

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». ¹⁰ 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:

«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)?». ¹¹

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. ¹² 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*», ¹³ ne costituisce l'espressione "perfetta" e "non oltrepassabile" 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 edi-

¹⁰ ID., "Filosofia e teologia", 385.

¹¹ Ibidem, 411.

¹² 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.

¹³ M. CACCIARI, "Filosofia e teologia", 411.

ficante, 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 revelans* 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». ¹⁴ In questo modo il *Deus-Esse* si trova 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,

¹⁴ 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 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.

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».¹⁵ 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”».¹⁶

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».¹⁷

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

¹⁵ M. CACCIARI, “Filosofia e teologia”, 413.

¹⁶ Ibidem, 413.

¹⁷ Ibidem, 413-414.

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». ¹⁸ 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 de-ciso nella parola della rivelazione che ha indirizzato tutte le possibilità dell'Inizio su una via di creazione *e* di salvezza. ¹⁹ 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». ²⁰

¹⁸ Ibidem, 385.

¹⁹ 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 irrepresentabile 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).

²⁰ Ibidem, 415.

4. Il pensare filosofico, dunque, sa che «tutto il suo *katagoreuein* non potrà mai che essere *congettura* dell’Inizio»,²¹ 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». ²² 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». ²³ 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 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.

7. 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

²¹ Ibidem, 415.

²² Ibidem, 415.

²³ Ibidem, 416.

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». ²⁴ Mancini dice di aver preso l'espressione "doppi pensieri" da F. 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. ²⁵ 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, ²⁶ 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». ²⁷ 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", ²⁸ 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

²⁴ I. MANCINI, "Filosofia e teologia. Per una logica della fede", D. GOLDONI (a cura di), *Dio e la filosofia*, Milano 1991, 40.

²⁵ Cf. *Ibidem*, 29-33.

²⁶ Cf. p.e. AGOSTINO, *Le confessioni*, I, 4.

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

²⁸ *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».

primo devo aver avuto *già* una certa *notitia Dei*. Filosofia e teologia, così, si ritrovano come espressione dello sforzo, inesauribile 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.

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”.²⁹ All'“inizio” – *ἤρξαντο* si dice (da *ἄρχω*,

²⁹ Cf. ARISTOTELE, *Metafisica*, A, 2, 982b, 12-21.

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, 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 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».³⁰

Per Sini la filosofia “inizia” con il “gesto teoretico” di Platone, ossia con quel vedere (θεωρέω) 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, esprimere in ultimo la nostra metafisica volontà di conoscenza (volontà di verità, diceva Nietzsche) nei termini della produzione tecnica dell’ente indagato».³¹ 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 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».³²

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

³⁰ C. SINI, *Filosofia teoretica*, Milano 1992, 7.

³¹ Ibidem, 45-46.

³² Ibidem, 46-47.

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?».³³

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 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,³⁴ 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

³³ 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.

³⁴ 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-da-pensare [*das zu-Denkende*]».

Aristotele: la filosofia ha origine nel $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\nu$, e poi si dà da fare per rispondere ($\delta\iota\alpha\pi\omicron\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$). È questa *originaria* filosofia come esercizio che è l'interna dimensione della teologia, e non la "successiva" filosofia come sistema(tizzazione).³⁵

4. K. Barth, che pure non amava certo la contaminazione filosofica della teologia, nella sua *Introduzione alla teologia evangelica* riprende l'antico $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\nu$ 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 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 socratico, *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

³⁵ 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.

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».³⁶

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 avesse 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 filoso-

³⁶ K. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica. Con un'appendice autobiografica sui rapporti Barth-Scheliermacher*, Cinisello Balsamo 1990, 110-111.

fo (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». ³⁷

Neanche Forte pensa al θαυμάζειν 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, ³⁸ allora vediamo che la passione va intesa, nel senso letterale di πάσχω, come ciò che si subisce, ciò che costringe, tant’è vero che subito dopo Platone aggiunge che la filosofia è proprio dal θαυμάζειν 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». ³⁹

Anche se sia Barth che Forte non riescono a individuare proprio nel θαυμάζειν 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 con-

³⁷ 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.

³⁸ Cf. PLATONE, *Teeteto*, 155d.

³⁹ M. HEIDEGGER, *Che cos’è la filosofia?*, 41.

fronto con la crisi della metafisica.⁴⁰ 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». ⁴¹ 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 specifiche 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». ⁴² 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.

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». ⁴³

⁴⁰ Una raccolta di vari saggi in V. SAINATI, *Credere oggi. Cristianesimo e teologia verso il duemila*, Roma 1997.

⁴¹ V. SAINATI, "Introduzione", *Credere oggi*, 16.

⁴² *Ibidem*, 17.

⁴³ *Ibidem*, 11.

In questo contesto di “lontananza” esistenziale del discorso teologico la filosofia può diventare «un’ articolata metodologia esistenziale dell’ermeneutica teologica»,⁴⁴ 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».⁴⁵

Dunque la teologia è insieme ascolto e riflessione o anche pensiero.⁴⁶ 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,⁴⁷ si tratta di *intelligere* la parola ascoltata: ecco l’esercizio della riflessione, ma a questo punto potremmo anche dire, l’esercizio filoso-

⁴⁴ Ibidem, 20.

⁴⁵ 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.

⁴⁶ 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.

⁴⁷ 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».

fico. 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». ⁴⁸ 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 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"». ⁴⁹

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 $\theta\alpha\upsilon\theta\alpha$

⁴⁸ R. FISICHELLA, "Oportet philosophari in theologia", 721.

⁴⁹ J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, 133.

μύζειν: 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 (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».⁵⁰ 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 “realtà” 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

⁵⁰ Ibidem, 140.

“facoltà” umana (una potenza, la ragione)⁵¹ – 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 parallelo 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 risolto 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,

⁵¹ 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».

l'adesione, forse non più sentita, ai vecchi motivi, o le abitudini ir-riflesse del parlare».⁵²

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 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.

⁵² B. WELTE, *Sulla traccia dell'eterno*, 111-112.