



## Credere e comprendere nell'orizzonte più ampio della storia

di Giuseppe Accordini



### 1. Credere e pensare: critica reciproca e costruttiva

La settima proposizione del *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein, recita così: «Su ciò di cui non si può parlare di deve tacere»<sup>1</sup>. Non sorprende che quest'opera, così importante per il pensiero contemporaneo, ma che si sviluppa in una prospettiva puramente logica, si dichiari incompetente nei confronti della realtà della fede. Se il linguaggio serve a rappresentare con esattezza il mondo, cioè a *raffigurarlo* o ad oggettivarlo, esso è costitutivamente inadeguato a dire l'ineffabile, cioè il mistero. Wittgenstein è un ebreo e accetta il divieto di rappresentare il divino in una forma di *pensiero matematizzante e calcolante*.

Gli fa eco in tempi più recenti Heidegger nel suo saggio *Identità e differenza*: «Chi abbia della teologia una conoscenza matura e non casuale, tanto della teologia della fede cristiana, quanto della teologia filosofica, preferisce oggi tacere su Dio»<sup>2</sup>. Egli si scaglia in questo saggio contro l'onto-teologia, cioè contro quel pensiero logico-metafisico che riduce *Dio* ad *ente sommo*, dimenticando quindi l'infinita differenza qualitativa che c'è tra il mondo e Dio.

L'ironia della sorte vuole che questi due pensatori abbiano stimolato in questo modo il pensiero teologico a ri-

<sup>1</sup> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1964, 82.

<sup>2</sup> M. HEIDEGGER, *Identità e differenza*, cit. in W. PANNENBERG, *Metafisica e idea di Dio*, Piemme, Casale Monferrato 1991, 13.

scoprire la sua vocazione originaria e la sua diversità proprio reagendo a quel pensiero logico che inizialmente e quasi ininterrottamente per due millenni è servito alla teologia cristiana per universalizzare e fondare la verità singolare della rivelazione e della fede.

## 2. Credere come presupposto del comprendere e dell'intepretare

Lo stimolo, che la filosofia di Wittgenstein può offrire alla teologia, è rappresentato dalla figura del *gioco linguistico*. Per determinare il significato del reale nella sua concretezza la *definizione logica* è assolutamente inadeguata. La verità del singolare può emergere solo dalla sua relazione col contesto di vita o d'uso. Il contesto di vita o d'uso infatti determina, attraverso il *suo gioco*, il significato della realtà nella sua singolarità ossia nella sua effettività.

Anche Heidegger vede nell'effettività la direttrice più importante della sua filosofia e l'obiezione più incalzante e pertinente da muovere alla teologia. Egli parte dal presupposto che la teologia sia una scienza, ma solo una scienza del cristianesimo, riguardante cioè solo i fatti positivi e non le convinzioni della fede. Mentre l'ontologia filosofica universalizza ciò che è concreto, cioè ontico e quindi già dato, la teologia anticipa formalmente un'ipotesi teorica per poter spiegare scientificamente i fatti. La teologia è una spiegazione di tipo positivo, scientifico. «La teologia è una scienza positiva e in tal modo si distingue in modo assoluto dalla filosofia»<sup>3</sup>. La *cristianità* è dunque questa grandezza positiva a partire dalla quale si comprende e si interpreta la fede. Per un verso la *cristianità* non può essere compresa o interpretata senza la fede, cioè il *cristianesimo*, e per un altro verso senza il *cristianesimo* è impossibile spiegare la *cristianità*<sup>4</sup>. La teologia cristiana pertanto non può dare fondamento teorico alla cristianità

<sup>3</sup> M. HEIDEGGER, *Fenomenologia e teologia*, Nuova Italia, Firenze 1970.

<sup>4</sup> J. GREISCH, *Ontologie et temporalité*, P.U.F., Paris 1994, 426-454.

senza presupporre il senso di quella fede che essa ricava dai suoi testi, dalle sue istituzioni e dei suoi riti. «La fede è un esistere che comprende mediante la fede ponendosi nella storia che si manifesta, che accade, cioè il crocifisso»<sup>5</sup>.

### 3. L'universale concreto della teologia contro l'universale astratto della filosofia e della scienza

Heidegger, che conosce bene la differenza tra spiegare e comprendere, indica la via che la teologia cristiana dovrebbe seguire: per determinare il valore universale della sua verità singolare, cioè dell'effettivo in quanto effettivo. La scienza spiega il dato sussumendolo sotto una legge, cioè dissolvendolo o risolvendolo nell'ipotesi universale che però si disinteressa della sua verità singolare. La scienza in definitiva non ha occhi che per la legalità. La stessa storia, che sembrerebbe particolarmente orientata a comprendere e ad interpretare il singolare, dovendo spiegare i fatti, finisce coll'interessarsi solo delle leggi che li governano. La filosofia dunque si presenta solo come «il correttivo ontologico che indica formalmente il contenuto ontico, cioè precristiano dei fondamentali concetti teologici»<sup>6</sup>.

Heidegger riconosce pertanto solo nell'effettiva realtà comprendente e interpretante il criterio di verità della rivelazione e della fede, che dovrebbe informare una teologia che non si riduca a scienza positiva. C'è infatti una verità dell'esperienza della fede che precede non solo l'universalizzazione ontologica dell'ermeneutica, ma ancor più quella logica del giudizio. L'esperienza della rivelazione e della fede possiede una verità assoluta, antepredicativa, che precede quindi quella filosofia. Questa viene pertanto ridotta ad istanza di controllo e di universalizzazione critica della teologia della rivelazione e della fede, senza potersene candidare a fondamento<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Ivi, 15.

<sup>6</sup> Ivi, 29.

<sup>7</sup> P. RCOEUR, *Justice et vérité*, in *Le statut contemporaine de la philosophie première*, a cura di Ph. Capelle, Beauchesne, Paris 1996, 51-71.

In questo modo viene posto con precisione il problema della verità nella teologia cristiana in rapporto alla filosofia, includendole entrambe nell'orizzonte della storia. La filosofia offre strutture di universalizzazione e criteri di controllo per una rivelazione e per una fede di cui presuppone la verità. La teologia si avvale di strutture concettuali filosofiche universalizzanti necessarie, nella nostra tradizione occidentale, per formalizzare la verità. Ma la rivelazione e la fede pongono il problema della precedenza della verità rivelata nella sua singolarità rispetto ad ogni fondazione. Mentre nella *spiegazione razionale* è la mia *soggettività a fondare* e a garantire la verità del dato, nel *comprendere* ciò che mi si *rivela* gratuitamente come bello, giusto o vero, *io mi comprendo a partire dalla stessa realtà che mi si rivela*. Mentre con la *spiegazione* cose diverse vengono espresse nella stessa maniera, con il processo di *comprensione*, istituito dalla rivelazione, è lo stesso fatto che viene interpretato in maniere diverse.

#### 4. Credere e pensare: esperienze alternative o complementari?

Dal dialogo serrato tra un filosofo di area heideggeriana come W. Weischedel e un teologo di area barthiana come H. Gollwitzer, tenuto nel semestre invernale del 1963-64 all'università di Berlino, è scaturito un lavoro a due mani dal titolo: *Credere e pensare*<sup>8</sup>. La meditata conclusione di questo confronto è questa: mentre la teologia ha come presupposto una fede capace di risposte appaganti, la filosofia non può mai abbandonare il suo interrogare radicale. Il concetto di verità è lo spartiacque tra i due stili di ricerca. La conclusione è magra e ricalca la tradizionale e pregiudiziale divaricazione tra l'universalità critica della verità di ragione e la particolarità ermeneutica della fede, intesa come credenza, come persuasione e come appagamento.

Per riaprire una strada al di là delle incomprensioni strutturali e dei surrettizi tentativi di annessione, sia la fi-

<sup>8</sup> H. GOLLWITZER e W. WEISCHEDEL, *Credere e pensare. Due proposte a confronto*, Marietti, Casale Monferrato 1982.

losofia che la teologia debbono riconoscere che il legittimo orgoglio per le verità assolute non può dispensare dalla feconda fatica del confronto con una nuova condizione culturale che le abbraccia entrambe: quella nata dalla relativizzazione storica dell'epistemologia<sup>9</sup>. Spesso contrapponendo le due forme di conoscenza, cioè lo spiegare e il comprendere, si è tacitamente accettato che il primo debba determinare la verità del secondo e che il secondo debba fare di tutto per scrollarsi di dosso il senso di inferiorità imposto dall'egemonia del primo. Ma ormai anche il comprendere storico ha raggiunto la sua maturità: la vita, la libertà e l'amore sono valori precedenti e indipendenti da ogni fondazione razionale e scientifica e quindi essa può solo limitarsi a controllarli e universalizzarli.

### 5. La storicità originaria del credere e del pensare

Se questo è vero in linea di principio, la teologia deve dimostrare col il suo effettivo lavoro la sua indipendenza dai paradigmi e dai criteri di verità dalla filosofia e dalle scienze. Essa deve inoltre pensare fino in fondo la verità storica dell'evento singolare della rivelazione, cioè della libertà e della gratuità. Alla filosofia è affidato solo il controllo esterno sull'evento, per garantirne criticamente l'effettiva universalità. Forse anche nel dialogo tra il filosofo e il teologo si deve insturare il silenzio sull'essenziale, capace di relativizzare l'uno e l'altro. Il desiderio di spiegare tutto si trasforma in arroganza intellettuale e porta diritto allo scetticismo radicale e nichilistico in filosofia e all'afasia in teologia.

Dal silenzio, imposto sia alla teologia che alla filosofia, può nascere forse un approccio sapienziale, utile anche per entrambe.

La storicità profonda, antropologica che solo nel dialogo tra la libertà umana e quella divina può rivelarsi, è l'orizzonte più ampio nel quale si possono comprendere filosofia e teologia. Se queste due aree del sapere sono in-

<sup>9</sup> P.B. BERGER, *Il brusio degli angeli*, Bologna, Mulino 1970, 53-83.

gombre di rovine, come quelle ammassate davanti all'angelo di P. Klee, nondimeno nella storicità radicale e antropologica si potrebbero individuare la direzione futura di un loro sviluppo positivo: «C'è un quadro di Paul Klee che si chiama *Angelus Novus*. Vi è rappresentato un angelo che sembra in procinto di allontanarsi da qualcosa su cui ha fisso lo sguardo. I suoi occhi sono spalancati, la sua bocca aperta, e le ali sono dispiegate. L'angelo della storia deve aver questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Là dove davanti a noi appare una catena di avvenimenti, egli vede un'unica catastrofe, che ammassa incessantemente macerie su macerie e le scaraventa ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e riconnettere i frantumi. Ma dal paradiso soffia una bufera, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che l'angelo non può più chiuderle. Questa bufera lo sospinge irresistibilmente verso il futuro, a cui egli volge le spalle, mentre cresce verso il cielo il cumulo delle macerie davanti a lui. Ciò che noi chiamiamo progresso è questa bufera»<sup>10</sup>.

La competizione tra la filosofia e la teologia smette di essere mutua incomprendione o sterile conflitto se entrambe rinunciano a pensare la realtà come proiezione o estrapolazione delle rispettive e rigide particolarità metodologiche. La verità storica non sopporta l'arroganza della ragione e si offre a chi rinuncia a voler anticipare tutto formalmente e sa ricomporre la riduzione soggettiva della ragione e donazione gratuita della rivelazione. Non mi meraviglierei che ridotti al silenzio teologi e filosofi si possano riconoscere tra gli amici che un giorno sono andati a trovare Eraclito. Volevano parlare con lui, ma egli, in silenzio continuava a scaldarsi davanti alla stufa. Dopo una lunga attesa e qualche tentativo andato a vuoto, egli aprì la bocca e indicando la legna che ardeva nella stufa disse: «Anche qui ci sono gli dei».

<sup>10</sup> W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, 36-37.