

FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE

SEDE DI MILANO

Studio Teologico Paolo VI – Brescia

Kenosi e Gloria

Vattimo e Severino a confronto col cristianesimo

Docente: Prof. Raffaele Maiolini

Alunno: Mauro Cinquetti

Anno Accademico 2010/11

Indice generale

Segle e abbreviazioni	
Introduzione	
«NOI ABBIAMO IL PENSIERO DI CRISTO». PENSARE <i>KENOSI</i> E <i>GLORIA</i>	5
I. IL CRISTIANESIMO SECONDO VATTIMO E SEVERINO	8
1. Pensare la <i>kenosi</i> di Dio: il “pensiero debole” di Vattimo	9
<i>1.1. Cristianesimo e nichilismo</i>	9
<i>1.2. Cristianesimo e secolarizzazione</i>	11
<i>1.3. Cristianesimo e storia</i>	12
<i>1.4. Fede e ragione: «credere di credere»</i>	13
<i>1.5. Violenza e carità</i>	14
<i>1.5.1. La violenza</i>	14
<i>1.5.2. Il «limite» della carità</i>	16
2. La <i>Gloria</i>: il pensiero di Severino	18
<i>2.1. Nichilismo e cristianesimo</i>	18
<i>2.2. Secolarizzazione e cristianesimo</i>	19
<i>2.3. Cristianesimo e storia</i>	20
<i>2.4. Fede versus ragione: «credere di credere»</i>	21
<i>2.5. Violenza, carità e cristianesimo</i>	23
<i>2.5.1. Violenza e non-violenza</i>	23

2.5.2. <i>La carità come violenza</i>	24
3. Spunti per un confronto	26
II. KENOSI SENZA GLORIA? SPUNTI CRITICI INTORNO AL CRISTIANESIMO SECONDO VATTIMO	29
1. La questione cristologica	29
1.1. Il problema della fedeltà al «canone cristologico»	30
1.1.1. «Evento fondatore» (res) e «tradizione testimoniale» (ermeneutica)	30
1.1.2. <i>Alcune considerazioni</i>	33
1.2. Quale rapporto tra kenosi e innalzamento/resurrezione?	35
1.2.1. <i>Una kenosi senza innalzamento?</i>	35
1.2.2. <i>Pensare una kenosi-che-innalza (o un innalzamento-nella-kenosi)?</i>	36
1.3. “Cristianesimo debole” o “cristianesimo comodo”?	37
1.3.1. <i>Una morale edonista e senza divieti?</i>	38
1.3.2. <i>Una fede “culturale” e superficiale?</i>	38
1.3.3. <i>Considerazioni</i>	39
2. La questione trinitaria	41
2.1. Vattimo: una “trinità temporalizzata”?	41
2.2. Oscillazioni tra Trinità economica e Trinità immanente	42
2.2.1. <i>Una corrispondenza senza discontinuità</i>	43
2.2.2. <i>Verso un amalgama di hegelismo debole e filosofia dell’esistenza</i>	46
3. Un bilancio	48
III. GLORIA SENZA KENOSI? SPUNTI CRITICI INTORNO AL CRISTIANESIMO SECONDO SEVERINO	50
1. La questione veritativa	50
1.1. La “verità ontologica fondamentale”	52
1.1.1. <i>Partecipare alla verità dell’essere</i>	52
1.1.2. <i>Il rischio: il rifiuto della mediazione e della storia</i>	54
1.1.3. <i>In termini teologici...</i>	55

1.2. La “verità logica incontrovertibile”	56
1.2.1. <i>Un riduzionismo logici stico</i>	57
1.2.2. <i>«Il razionale è reale»: dal rigore alla rigidità</i>	57
1.2.3. <i>Un “fideismo” di fondo?</i>	58
1.3. La “verità epistemologica necessaria”	58
1.3.1. <i>Una verità universale e necessaria: il paradigma della scienza moderna</i>	58
1.3.2. <i>Verità contro libertà</i>	59
1.3.3. <i>Alcuni interrogativi</i>	60
2. Questioni teologiche	61
2.1. Conseguenze teologiche generali	61
2.2. Questione trinitaria	63
2.2.1. <i>Ontologia eleatica e ontologia trinitaria</i>	63
2.2.2. <i>Verità-necessità e verità-libertà</i>	64
2.2.3. <i>Una Trinità/divinità solo immanente?</i>	66
2.3. Questione cristologica	68
2.3.1. <i>Non incarnazione, ma “eternità (da sempre) immanente”</i>	68
2.3.2. <i>Rifiuto dello specifico cristologico</i>	70
3. Un bilancio	71
Conclusioni	
LINEE PER UN MODELLO DI RAGIONE CREDENTE	73
1. Ricognizione dei risultati	73
2. Apertura teoretica: verso un modello gnoseologico più adeguato	76
2.1. Il momento ontologico-fondamentale: la fiducia esistenziale	77
2.2. Il momento fenomenologico: il distacco critico	79
2.2.1. <i>Partendo da Husserl...</i>	80
2.2.2. <i>Sequeri e il principio fenomenologico</i>	80
2.2.3. <i>Ricoeur: dal simbolo alla rivelazione</i>	81
2.2. Il momento ermeneutico: una convinzione criticamente ponderata	82
2.5. Il momento filosofico-creativo: pensare tra radicamento e auto	83

<i>nomia</i>	
2.5.1. Ricoeur: pensare a partire dal simbolo	84
2.3.2. Pensare a partire dalla rivelazione cristologico-trinitaria	85
3. Ripresa applicativa: un abbozzo di ragione credente	86
3.1. <i>L'analogia linguistica</i>	87
3.2. <i>Tra Gloria e kenosi</i>	90
Bibliografia	92
Indice dei nomi	95

Sigle e abbreviazioni

- DV = *Concilio Ecumenico Vaticano II. Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione*. *Dei Verbum*, 18 novembre 1965 (EV 1, nn. 872-911)
- DH = H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edizione bilingue a cura di H. Hünermann, Edb, Bologna 2009⁵ (1995¹).

Introduzione

«NOI ABBIAMO IL PENSIERO DI CRISTO»

PENSARE *KENOSI* E *GLORIA*

L'intento del presente lavoro è di affrontare la problematica della relazione tra fede e ragione nel contesto contemporaneo attraverso il confronto con due filosofi italiani, Gianni Vattimo (1936) e Emanuele Severino (1929), che si sono misurati con il cristianesimo in modo spesso polemico.

Nel primo capitolo si cerca una ricostruzione dell'interpretazione che i due autori danno del cristianesimo: non si tratta di una ricostruzione completa e esauriente del loro pensiero, ma di una selettiva ricognizione di alcuni elementi utili per comprendere come essi hanno letto il cristianesimo nella loro prospettiva. L'intento è quindi prevalentemente di sintesi delle rispettive posizioni.

Il secondo e il terzo capitolo sono di carattere più critico: si cerca di mettere in evidenza i limiti e le potenzialità delle interpretazioni del cristianesimo che i due autori propongono, cosa valorizzano e cosa lasciano in ombra alla luce del confronto con la rivelazione cristologico-trinitaria. In particolare il secondo capitolo affronta criticamente il pensiero debole di Vattimo, avvalendosi dell'apporto di alcuni contributi di letteratura critica attenti ai risvolti teologici della sua filosofia. Ne emerge, come si vedrà, un pensiero molto attento alla categoria della *kenosi*, ma che rischia di non cogliere il significato autenticamente cristologico-trinitario di questa categoria. Il terzo capitolo svolge la stessa disamina concentrandosi sul pensiero di Emanuele Severino. Esso manifesta un'attenzione decisa per la di-

mensione gloriosa e paradisiaca della verità (la *Gloria*), mentre sembra escludere in partenza il riferimento alla *kenosi*, decisivo per la rivelazione cristiana.

Nelle conclusioni, alla luce dei limiti e delle potenzialità rilevate, si abbozza un modello di relazione tra ragione e fede con la categoria di “ragione credente”. Viene proposto un percorso che articola in un intreccio inscindibile le due dimensioni secondo quattro momenti: un momento ontologico-fondamentale, un momento fenomenologico, un momento ermeneutico, un momento filosofico-creativo.

Il titolo scelto, *kenosi e Gloria*, individua due concetti chiave che esprimono il pensiero dei due autori, ma che insieme hanno anche una forte valenza teologica: la *kenosi* (Vattimo) e la *Gloria* (Severino). I due termini vengono accostati così da mettere bene in evidenza come si tratta di due aspetti compresenti e per certi versi complementari nella rivelazione cristologico-trinitaria ma che rischiano di essere opposti e disarticolati. La sfida del pensiero cristiano è saper pensare insieme le due categorie senza scinderle e con ciò stesso risignificarle secondo Dio, andando un po’ oltre le precomprensioni umane.

Il risultato del presente lavoro può essere espresso secondo quanto scrive Paolo nella Prima Lettera ai Corinzi: fede e ragione vanno poste in una correlazione essenziale e intrinseca che, lungi dal negare la ragione a favore della fede, consenta invece alla ragione del credente di lasciarsi trasfigurare dalla rivelazione cristologico-trinitaria fino a pensare secondo Cristo, acquisire il pensiero di Cristo:

«Anch’io, fratelli, quando venni tra voi, non mi presentai ad annunciarvi il mistero di Dio con l’eccellenza della parola o della sapienza. Io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e Cristo crocifisso. Mi presentai a voi nella debolezza e con molto timore e trepidazione. La mia parola e la mia predicazione non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza, perché la vostra fede non fosse fondata sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio.

Ma, come sta scritto:

Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì,

né mai entrarono in cuore di uomo,

Dio le ha preparate per coloro che lo amano.

Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito; lo Spirito infatti conosce bene ogni cosa, anche le profondità di Dio. Chi infatti conosce i segreti dell’uomo se non lo spirito dell’uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai conosciuti se non lo Spirito di Dio. Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere ciò che Dio ci ha donato. Di queste cose noi parliamo, con parole non suggerite dalla sapienza umana, bensì insegnate dallo Spirito, esprimendo cose spirituali in termini spirituali. Ma l’uomo lasciato alle sue forze non comprende le cose dello Spirito di Dio: esse sono follia per lui e non è capace di intenderle, perché di esse si può giudicare per mezzo dello Spirito.

Infatti chi mai ha conosciuto il pensiero del Signore in modo da poterlo consigliare? Ora, noi abbiamo il pensiero di Cristo» (1Cor 2,1-5.9-14.16).

I

IL CRISTIANESIMO SECONDO VATTIMO E SEVERINO

Gianni Vattimo e Emanuele Severino sono due filosofi italiani contemporanei tra i più letti e più noti. Entrambi si sono confrontati in modo critico con il cristianesimo dopo avervi aderito personalmente e dopo averlo conosciuto e studiato.

Vattimo racconta di avere a lungo frequentato la Chiesa cattolica e la pratica religiosa¹, si è formato a Torino, alla scuola di un filosofo cattolico come Luigi Pareyson anche se su posizioni esistenzialiste ed ermeneutiche, lontano dalla metafisica neoscolastica preponderante nel pensiero ufficiale della Chiesa, ha poi preso lentamente le distanze fino ad abbandonare la pratica religiosa e assumere un atteggiamento fortemente polemico verso la gerarchia cattolica senza mai tuttavia rinnegare le sue radici.

Severino ha frequentato ambienti cattolici: dopo il liceo-ginnasio cattolico Arici di Brescia, ha svolto gli studi in filosofia presso l'Università di Pavia come alunno dell'Almo Collegio Borromeo, si è laureato sotto la direzione di Gustavo Bontadini, filosofo cattolico esponente del neotomismo, che ha poi seguito nella carriera accademica presso l'Università Cattolica di Milano dove Severino ha insegnato fino al 1970, anno in cui le autorità ecclesiastiche, dopo un lungo e accurato esa-

¹ Cfr. G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1999³ (orig. 1996), 7.

me delle sue posizioni teoretiche, lo hanno sospeso dall'incarico di docente, attività che egli poi ha proseguito presso l'Università di Venezia².

Proprio per la loro originaria appartenenza al cristianesimo, come filosofi e cristiani, e la successiva presa di distanza critica è interessante un'analisi teoretica della modalità di pensiero con cui essi si accostano alla fede cristiana e articolano il rapporto tra fede e ragione.

Si delineranno in questo capitolo le linee essenziali della visione del cristianesimo nel pensiero dei due autori, concentrandosi su alcuni nodi concettuali ricorrenti in entrambi, sebbene sviluppati secondo modalità e metodi diversi: il nichilismo, la secolarizzazione, la storia, il rapporto fede/ragione, la violenza e la carità.

1. Pensare la *kenosi* di Dio: il “pensiero debole” di Vattimo

A partire in particolare dalla seconda metà degli anni '90 gli sviluppi del «pensiero debole» di Gianni Vattimo sono stati caratterizzati da una «svolta teologica». Il pensiero di Vattimo ha ritrovato in se stesso una radice cristiana di fondo, in particolare esso si presenta come la trascrizione filosofica dell'evento specificamente cristiano della *kenosi* cioè dell'abbassamento con cui Dio si è fatto uomo in Gesù Cristo.

In questa prima parte si cercherà brevemente di illustrare la visione che Vattimo ha elaborato del cristianesimo.

1.1. Cristianesimo e nichilismo

Il pensiero contemporaneo appare caratterizzato da una crisi dei fondamenti e da una pluralizzazione delle verità; in una parola il nichilismo si presenta come punto di arrivo della modernità.

Vattimo individua in Nietzsche e Heidegger i pensatori che lo hanno condotto sulla strada del nichilismo: «nelle idee nietzschiane di nichilismo e di “volontà di potenza” si annuncia l'interpretazione della modernità come consumazione finale della credenza nell'essere e nella realtà come dati “oggettivi” che il pensiero do-

² Sulla vicenda tra Severino e la Chiesa cattolica cfr. E. SEVERINO, *Il mio scontro con la Chiesa*, Rizzoli, Milano 2001.

vrebbe limitarsi a contemplare per conformarsi alle loro leggi»³. La deriva ultima di questa impostazione si realizza oggi nella diffusa presa d'atto che «non c'è più alcun “mondo vero”, o meglio la verità si riduce tutta a ciò che è “posto” dall'uomo, ossia alla “volontà di potenza”»⁴. Parallelamente Heidegger afferma che «con il nichilismo (il prender atto esplicitamente che l'essere e la realtà sono posizione, prodotto del soggetto), è venuta a fine la metafisica e cioè [...] quel pensiero che identifica l'essere con il dato oggettivo»⁵.

L'esperienza umana nella tarda modernità si presenta così venata da «caratteri nichilistici: la scienza parla di oggetti sempre meno confrontabili con quelli della esperienza quotidiana»⁶; non si capisce più bene cosa sia la realtà; ai bisogni naturali si sovrappongono bisogni indotti, artificiali, manovrati dalla pubblicità; la storia ha perso il suo orientamento eurocentrico, non ha più un senso unitario e si è disgregata in una pluralità di storie non riconducibili a unità. Nella rilettura di Vattimo questa vocazione nichilista dell'Occidente, inteso heideggerianamente come «la terra dell'ocaso, del tramonto dell'essere»⁷, si rivela come l'inveramento ultimo di una radice più profonda, che ha forgiato l'Occidente molto prima di Nietzsche e Heidegger, e che non è altro che l'eredità cristiana. La vocazione nichilista dell'essere, nell'epoca in cui si vede la fine della metafisica e il divenir problematica dell'oggettività, si presenta come il risultato del permanente agire dell'eredità cristiana. In termini espliciti, scrive Vattimo

«a un certo punto, mi sono trovato a pensare che la lettura debolista di Heidegger e l'idea che la storia dell'essere avesse come suo filo conduttore l'indebolimento delle strutture forti, della pretesa perentorietà del reale dato “là fuori” [...] non fossero altro che la trascrizione della dottrina cristiana della incarnazione del figlio di Dio»⁸.

Il cristianesimo, con la sua verità fondamentale che è la *kenosi*⁹, cioè l'abbassamento con cui Dio ha creato il mondo e ancor più si è incarnato in Gesù Cristo, è quindi la radice più autentica della deriva nichilista e debolista che attra-

³ G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., 19.

⁴ *Ivi*, 20.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ivi*, 22.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, 27.

⁹ Cfr. Fil 2,7.

versa il pensiero e la società post-moderni: il «nichilismo postmoderno» appare così come la «verità del cristianesimo»¹⁰.

1.2. Cristianesimo e secolarizzazione

È evidente, alla luce del nesso tra nichilismo e cristianesimo, che all'interno della deriva nichilista si colloca il processo di progressiva secolarizzazione che caratterizza l'Occidente. E anche il processo di secolarizzazione, lungi dall'essere in contrasto col cristianesimo, non è altro che il compimento del suo nucleo kenotico:

«Secolarizzazione come fatto positivo significa che la dissoluzione delle strutture sacrali della società cristiana, il passaggio a un'etica dell'autonomia, alla laicità dello stato, a una meno rigida letteralità nella interpretazione dei dogmi e dei precetti, non va intesa come un venir meno o un congedo dal cristianesimo, ma come una più piena realizzazione della sua verità che è, ricordiamolo, la *kenosis*, l'abbassamento di Dio, la smentita dei tratti "naturali" della divinità»¹¹.

La secolarizzazione, in quanto riduzione al "secolo" di tutte le realtà assolute, eterne, ultraterrene, si esprime nel venir meno nella società delle manifestazioni pubbliche del sacro e più genericamente di tutte le verità dogmatiche; non a caso è avvenuta in Occidente: per Vattimo è stato proprio il radicato substrato cristiano, che ha il suo nucleo essenziale nella *kenosi*, ad aver reso possibile, ad aver creato le condizioni culturali per il processo di secolarizzazione. Lungi dunque dall'essere la negazione del cristianesimo, la secolarizzazione ne è la «verità»¹², il compimento, il punto di non ritorno.

Tutta la cultura e la civiltà occidentale è condizionata dall'evento dell'abbassamento di Dio: «Credo si possa ragionevolmente riconoscere che non solo l'economia capitalista [...] ma tutti i tratti principali della civiltà occidentale si strutturano in riferimento a quel testo base che è stato per questa civiltà, la Scrittura ebraico-cristiana»¹³. In quest'ottica la democrazia, il liberalismo, il capitalismo, la laicità dello stato, la tolleranza non sono valori in sé, assoluti, ma vanno interpretati come portati culturali, che si sono affermati in Occidente perché

¹⁰ G. VATTIMO - R. RORTY, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, Garzanti, Milano 2005, 54.

¹¹ G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., 40-41.

¹² *Ivi*, 81.

¹³ *Ivi*, 36; cfr. anche G. VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002, 75-88.

all'origine di questa civiltà c'è l'incarnazione di Gesù Cristo con la sua carica secolarizzante espressa nel comandamento dell'amore, nella fratellanza, nel rifiuto della violenza¹⁴.

Filosoficamente questa secolarizzazione, questa dissoluzione dell'oggettività, nel pensiero occidentale contemporaneo si concretizza nel «pensiero debole» che è la trascrizione del principio cristiano della *kenosi*, della carità, della tolleranza, del rifiuto della violenza¹⁵.

1.3. Cristianesimo e storia

Nella prospettiva di Vattimo in Gesù Cristo Dio si è fatto storia, si è abbassato sul piano umano, negando quei tratti trascendenti e minacciosi che da sempre hanno caratterizzato la divinità. In Gesù «Dio discende dal cielo della trascendenza dove la mentalità primitiva lo collocava, e compie quel passaggio in virtù del quale, come dice il Vangelo, gli uomini non sono più chiamati servi [...], ma amici»¹⁶. In base al Vangelo si stabilisce una «continuità tra Dio e il mondo» molto più autentica e «kenotica» della trascendenza che gli si riconosce quando lo si chiama il «totalmente Altro»¹⁷. La visione cristiana di Dio va dunque sottoposta a una radicale demitizzazione «senza timore di sfigurarsi o di perdere l'essenziale»¹⁸. L'immagine di Dio come un essere trascendente e assoluto è ispirata da una «fede prevalentemente vetero-testamentaria, che tende a mettere in secondo piano il significato della stessa incarnazione di Cristo»¹⁹.

Proprio in conseguenza del fatto che non c'è più una «trascendenza trascendente» (o «verticale»), ma Dio incarnandosi si è fatto presente nella storia, non ha più senso parlare della fede in Dio come di un salto irrazionale e assurdo. Dio è nella storia, non è trascendente ad essa e Gesù stesso ha mandato lo Spirito nella storia

¹⁴ G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., 66-67: «Lasciate alle spalle le pretese di oggettività della metafisica, oggi nessuno dovrebbe poter dire che “Dio non esiste”; né, d'altra parte, che la sua esistenza e la sua natura sono razionalmente stabilite una volta per tutte. Ciò che credo si possa dire nei termini di un pensiero non metafisico è che gran parte delle conquiste – teoriche e pratiche, fino all'organizzazione razionale della società, al liberalismo e alla democrazia – della ragione moderna sono radicate nella tradizione ebraico-cristiana, e non sono pensabili al di fuori di essa».

¹⁵ Cfr. *ivi*, 37.

¹⁶ G. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, cit., 43. Cfr. anche Idem, *Credere di credere*, cit., 44. Il riferimento è a Gv 15,15.

¹⁷ Cfr. G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., 85-86. Per alcuni spunti di confronto tra il pensiero debole e la teologia di Karl Barth cfr. M. CINQUETTI, *Dio tra trascendenza e kenosis. Dialogo a distanza tra Karl Barth ed il “pensiero debole”*, in «Filosofia e Teologia» 17 (2003) 324-337.

¹⁸ G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., 54.

¹⁹ *Ivi*, 86; cfr. G. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, cit., 41, 47.

come colui che ha il compito di mantenere viva la presenza di Dio: «La verità del cristianesimo è solo quella che di volta in volta si produce attraverso “autenticazioni” che avvengono in dialogo con la storia, e con l’assistenza dello Spirito come ha insegnato Gesù»²⁰. Vattimo trova in Gioacchino da Fiore²¹ un cristiano che ha compreso come in Gesù Cristo la rivelazione sia un fatto costitutivamente storico, che si dispiega nella storia mondana con l’assistenza dello Spirito, per cui la Scrittura non va accettata letteralmente, ma gli eventi in essa narrati vanno colti come «figure» di altri eventi storici, quelli che noi viviamo quotidianamente: «la storia “profana” e la storia “sacra” non appaiono più separabili»²². In questo senso eredi di Gioacchino vengono individuati in Schleiermacher, Schelling, Novalis²³.

1.4. Fede e ragione: «credere di credere»

In virtù di questa continuità tra rivelazione e storia, compito del credente non può essere quello di sottomettersi e accettare un’autorità, ma è quello di «reinterpretare personalmente il messaggio evangelico»²⁴. In questa prospettiva cadono gli assolutismi di fede e ragione²⁵: la fede, cioè, perde il suo statuto di assurdità e perentorietà e pertanto non nega la ragione; la ragione perde la sua certezza assoluta e non nega la fede che anzi diventa una sua componente.

Per questo, secondo Vattimo, «ascoltare le parole del Vangelo, anche quelle più paradossali» non richiede «il salto e infine una sorta di accettazione “irrazionale” dell’autorità»²⁶. Credere in Dio dunque non esige affatto nell’ottica cristiana un sacrificio dell’intelletto:

«L’unico grande paradosso e scandalo della rivelazione cristiana è, per l’appunto, l’incarnazione di Dio, la *kenosis*, e cioè la messa fuori gioco di tutti quei caratteri trascendenti, incomprensibili, misteriosi e credo anche bizzarri che invece commuovono tanto i teorici del salto nella fede. [...] Dovremmo tutti rivendicare il diritto a non essere allontanati dalla verità del Vangelo in nome di un sacrificio della ragione richiesto solo da una concezione naturalistica, umana troppo umana, e in definitiva non cristiana, della trascendenza di Dio»²⁷.

²⁰ G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., 55.

²¹ Cfr. G. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, cit., 29-43.

²² *Ivi*, 49.

²³ *Ivi*, 12, 36, 38.

²⁴ G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., 89.

²⁵ Cfr. G. VATTIMO, *Contro gli assolutismi di fede e ragione*, in «MicroMega» 14 (1/1999) 117-121.

²⁶ G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., 89.

²⁷ *Ivi*, 50-51.

Con la fine della razionalità moderna non ci può più essere una netta distinzione tra ciò che è razionale e ciò che è irrazionale.

L'idea di una "Ragione forte", universale, capace di ottenere certezze assolute è tramontata e con ciò sono venute meno anche le ragioni forti dell'ateismo filosofico²⁸ e non ha più senso nemmeno parlare di «irrazionalità» e di «assurdità».

Allo stesso modo la fede risulta depotenziata, «indebolita», non è più la "Fede forte", intesa come «scommessa», «salto» nell'assurdo, ma diventa qualcosa di ragionevole, non definitivamente certo e dimostrabile, ma nemmeno assurdo e incomprendibile; per questo essa rientra nella categoria dell'interpretazione, che in ultima analisi pervade tutti gli ambiti della conoscenza. La fede così si attesta come un'«interpretazione ragionevole», si concretizza in una «disponibilità più totale a leggere i "segni dei tempi", dunque a identificarsi sempre di nuovo con la storia riconoscendo francamente la propria storicità»²⁹.

Vattimo sintetizza nell'espressione «credere di credere»³⁰ la sua concezione debole della ragione e della fede: il primo «credere» esprime una presa di distanza dal «sapere» certo e quindi indebolisce l'ambito della ragione, che diviene ambito dell'interpretazione plausibile, dell'«opinare, pensare con un certo margine di errore»³¹; il secondo «credere» esprime la fede convinta, esso va inteso come «aver fede, convinzione, certezza di qualche cosa»³², ma viene indebolito dal primo, quindi con l'espressione «credere di credere» non si tratta certo di un credere con un'accezione forte e carica di fiducia, ma di un ritenere plausibile mai esente da dubbi.

1.5. Violenza e carità

Un ulteriore aspetto che Vattimo sottolinea riguarda il tema della violenza e della carità che sono strettamente legati.

1.5.1. La violenza

²⁸ Cfr. *ivi*, 17-18, 66 e G. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, cit., 92-94.

²⁹ G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., 49.

³⁰ Vattimo racconta la genesi dell'espressione, nata occasionalmente e poi sposata a livello teoretico, in *ivi*, 69 e G. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, cit., 5.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

Con la *kenosi* di Gesù Cristo avviene l'affermazione del principio della carità e il rifiuto della violenza: la religiosità naturale, tanto presente ancora nell'Antico Testamento, fondata su un Dio assoluto e trascendente, porta in sé l'immagine di un Dio assetato di vendetta, e quindi violento, nei confronti del peccato degli uomini. Per il cristiano autentico Dio non può essere trascendente in senso assoluto. Per questo occorre prendere posizione contro ogni «teologia dialettica» che intende invece riaffermare l'«assoluta trascendenza di Dio rispetto a ogni aspettativa umana» andando «ancora in direzione di una immagine “naturalistica”, assoluta, e minacciosa e bizzarra, del divino»³³. Un Dio assoluto, trascendente, è – secondo Vattimo – in sé minaccioso e violento perché si impone al pensiero come una «struttura data una volta per tutte e inaccessibile»³⁴ e in ogni ultimità, in ogni principio primo perentorio che mette a tacere ogni ulteriore domanda, è implicita una violenza autoritaria: «il tacitare ogni domanda ulteriore con la perentorietà autoritaria del primo principio mi sembra la sola possibile definizione filosofica della violenza»³⁵. Insistere sull'alterità assoluta di Dio finisce con l'annullare l'uomo: in questo contesto la grazia di Dio «salva l'uomo, ma solo dopo averlo in qualche modo annullato»³⁶, l'individuo storico viene soppresso e spodestato dall'«Altro». Si tratta di una visione di Dio che nulla ha a che fare con il Dio cristiano incarnato, ma che è ancora naturale e violenta.

Da questa idea di un Dio assolutamente trascendente deriva la tentazione, propria della metafisica e che si esprime nella gerarchia ecclesiastica, di una «chiusura dogmatico-disciplinare»³⁷: «l'idea che ci sia una verità oggettiva dell'essere che una volta conosciuta (dalla ragion illuminata dalla fede) diventa anche la base stabile di un insegnamento dogmatico e soprattutto morale che pretende di fondarsi sulla natura eterna delle cose»³⁸. Questo insegnamento dogmatico è in sé violento perché «se esiste un'essenza autentica, superiore, profonda e non storica delle cose, allora c'è sempre qualcuno che la conosce meglio di tutti gli altri. E comanda»³⁹, andando così contro il precetto evangelico fondamentale della carità.

³³ G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., 42.

³⁴ G. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, cit., 47.

³⁵ G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., 63, nota 15.

³⁶ *Ivi*, 42, nota 7. Cfr. anche G. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, cit., 117.

³⁷ G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., 64.

³⁸ *Ivi*, 43.

³⁹ G. VATTIMO, *Contro gli assolutismi di fede e ragione*, cit., 120.

1.5.2. Il «limite» della carità

Dal Dio violento al Dio amichevole ciò che fa la differenza è appunto il principio-carità che il Vangelo ha instaurato. Ma che cosa intende Vattimo per «carità»?

Non si trova nel pensiero debole una definizione positiva di questo principio, che ha invece carattere prevalentemente negativo, di «limite»⁴⁰, di «principio critico»⁴¹ e ermeneutico interno, di unico argine che pone un freno alla secolarizzazione, dal momento che, riconosce Vattimo, «la *kenosis* non può pensarsi [...] come indefinita negazione di Dio, né giustificare qualunque interpretazione della Sacra scrittura»⁴². Si tratta di «un comando “formale”, quasi come l’imperativo categorico kantiano; non comanda qualche cosa di determinato una volta per tutte, ma applicazioni che si devono “inventare” in dialogo con le situazioni specifiche alla luce di ciò che la scrittura sacra ha “rivelato”»⁴³.

Il pensiero debole ricava il principio critico della carità a partire dal Vangelo e dalla pratica stessa di Gesù, che in modo rivoluzionario ha annunciato: «non vi chiamo più servi, ma amici»⁴⁴ e che con la sua vita ha portato a compimento la rivelazione contenuta nell’Antico Testamento:

«l’interpretazione che Gesù Cristo dà delle profezie del Vecchio Testamento, anzi quella interpretazione di queste profezie che egli stesso è, ne svela il vero senso che, alla fine, è uno solo: l’amore di Dio per le sue creature. E questo senso “ultimo”, però, proprio per il fatto di essere la *caritas*, non è mai davvero ultimo»⁴⁵.

Il motto di Sant’Agostino «*dilige, et quod vis fac*»⁴⁶ è la traduzione più pertinente di questo principio ultimo, che, però, per la sua formalità priva di contenuti non è mai ultimo. Si potrebbe dire che con principio-carità il filosofo torinese intenda sostanzialmente una forma ampia di tolleranza, di rispetto reciproco, un’attitudine di apertura al dialogo e al confronto, un’idea di costruzione consensuale della verità attraverso il dibattito tra le interpretazioni: in alcuni passaggi identifica l’amore con «la possibilità di comunicare con una comunità di interpreti»⁴⁷, altro-

⁴⁰ Cfr. G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., 60, 89; Idem, *Dopo la cristianità*, cit., 51.

⁴¹ Cfr. G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., 60; Idem, *Dopo la cristianità*, cit., 51.

⁴² G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., 60, cfr. Idem, *Dopo la cristianità*, cit., 51.

⁴³ G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., 65.

⁴⁴ *Ivi*, 44. Il riferimento è a Gv 15,15.

⁴⁵ *Ivi*, 62.

⁴⁶ *Ibidem*; la stessa frase di Agostino, contenuta nell’opera *In epistula Johannis ad Parthos*, X, VII, cap. 8, è citata da Vattimo anche in G. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, cit., 51.

⁴⁷ G. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, cit., 72.

ve la accosta al semplice «rispetto reciproco»⁴⁸, in altri punti mette sotto la stessa etichetta segnata dalla *caritas* il pensiero di Lévinas, con la sua apertura all'altro (con la a minuscola, però), la teoria dell'agire comunicativo di Habermas, con la sua enfasi sulla costruzione della verità mediante la comunicazione e il dialogo, e l'uso del termine *charity* in Davidson⁴⁹, lasciando intendere che in sostanza tutte le correnti filosofiche che sono caratterizzate da un generico abbandono delle pretese di fondazione oggettiva, universale, apodittica della verità cadono, di fatto, sotto il principio dell'amicizia (altro termine con cui parla della carità⁵⁰).

Negli anni Vattimo ha finito con l'identificare sempre di più il principio della carità con un atteggiamento di costruzione della verità quasi convenzionale mediante il consenso all'interno di una comunità: «non c'è esperienza di verità se non come esperienza di partecipazione a una comunità [...] la verità accade come costruzione sempre in corso di comunità che coincidono in una “fusione di orizzonti”»⁵¹. Le strutture forti e fondative sono cadute e vengono sostituite da semplici «paradigmi» la cui «verità consiste prima di tutto nel loro essere condivisi da una comunità»⁵²; ciò che conta dunque è l'«*ammissibilità consensuale*, all'interno del contesto umano in cui viviamo», la quale «mi inibisce di fare tutto ciò che poi mi impedirebbe di guardare ancora in faccia il mio prossimo»⁵³: «tutto il resto è convenzione»⁵⁴.

Il percorso delineato ha messo in evidenza come, nel pensiero debole di Vattimo, il cristianesimo presenti il suo nucleo nella *kenosi* in virtù della quale esso è la radice autentica del nichilismo post-moderno. La secolarizzazione e il pensiero che riconosce la storicità fondamentale dell'essere contro strutture ontologiche forti e universali non sono nient'altro che espressioni del nichilismo nato dalla rivelazione kenotica di Dio. In questa prospettiva fede e ragione appaiono sfumarsi l'una nell'altra in una fede ragionevole e in una ragione sempre intrisa di dubbio. La ve-

⁴⁸ D. ANTISERI - G. VATTIMO, *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*, Rubbettino, So-veria Mannelli (Cz) 2008, 12: «acquisito il principio del rispetto reciproco, tutto il resto è convenzione. Un codice, una costituzione, è solo principio di carità più regole del traffico». L'autore dice anche: «il rispetto dell'altro sia anzitutto il rispetto della sua libertà di morire», *ivi*, 13.

⁴⁹ G. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, cit., 117.

⁵⁰ Cfr. *Ibidem*.

⁵¹ G. VATTIMO - R. RORTY, *Il futuro della religione*, cit., 54.

⁵² *Ivi*, 54.

⁵³ D. ANTISERI - G. VATTIMO, *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*, cit., 16.

⁵⁴ *Ivi*, 12.

rità metafisica col suo carattere di ultimità perentoria e di assolutezza alimenta la violenza e si oppone alla carità evangelica, cristiana e nichilista che mira a una verità costruita nel dialogo, nel consenso reciproco, nel rispetto, nella tolleranza.

Viene da chiedersi se la *kenosi*, che è sicuramente un aspetto decisivo della rivelazione cristologica, non rischi però di esserne una riduzione eccessiva, se cioè il significato che Vattimo le conferisce sia il vero significato, se, quindi, l'aspetto dell'innalzamento e della risurrezione possano avere un ruolo nel pensiero debole.

2. La Gloria⁵⁵: il pensiero di Severino

Il pensiero di Severino è nato nell'ambito del neotomismo di Bontadini, attento a un recupero del pensiero cristiano unito a una forte riscoperta del pensiero della filosofia greca classica, in particolare di Parmenide. Proprio a partire da Parmenide Severino è approdato nel corso degli anni '60 a posizioni filosofiche che presto si sono rivelate, per sua stessa ammissione⁵⁶, incompatibili con il pensiero cristiano.

Seguendo la stessa scansione concettuale utilizzata con il pensiero di Vattimo proviamo a ricostruire la prospettiva severiniana sul cristianesimo.

2.1. Nichilismo e cristianesimo

«L'essere è e non può non essere». Questa affermazione di origine parmenidea rappresenta la verità fondamentale e ineludibile del pensiero di Emanuele Severino. Con questa affermazione ha dovuto fare i conti innanzitutto Platone quando, per salvare il divenire, nel dialogo *Il Sofista* ha compiuto il parricidio del filosofo di Elea e ha instaurato così la fede fondamentale di tutto il pensiero occidentale, ossia la fede nel divenire della realtà, ma con ciò dimenticando il principio saldisimo di Parmenide. Nella prospettiva di Severino occorre invece ritornare a Parmenide, rimediando così all'errore, alla "follia" dell'Occidente e riprendere quella strada promettente che porta in sé la verità dell'eternità di tutte le cose.

⁵⁵ Il termine è tratto dal titolo di un'opera di Severino: E. SEVERINO, *La Gloria. ἄσσα οὐκ ἔλπονται: risoluzione di «Destino della necessità»*, Adelphi, Milano 2001.

⁵⁶ Riferendosi al saggio *Ritornare a Parmenide*, pubblicato nel 1964, Severino scrive: «sapevo di avere imboccato una strada che portava al di fuori non soltanto del cattolicesimo, ma dello stesso cristianesimo» (E. SEVERINO, *Il mio scontro con la Chiesa*, cit., 11). Sulla presa di distanza dalla Chiesa si veda anche E. SEVERINO, *Il mio ricordo degli eterni. Autobiografia*, Rizzoli, Milano 2011, 84-100.

Proprio in virtù di questa rinuncia alla verità fondamentale di Parmenide a favore della fede nel divenire delle cose l'Occidente è caratterizzato da un nucleo nichilista: «nell'inconscio essenziale dell'Occidente l'essenza di ogni cosa è il niente; e quindi la “natura” delle cose è “rispettata” proprio quando le si crea e le si annienta senza limiti»⁵⁷. Il nichilismo dell'Occidente è antico e radicato nel IV secolo a.C. e consiste nell'identificare l'essere con il niente, ciò che è e ciò che non è: «credendo che le cose escono dal niente e vi ritornano – credendo che le cose sono libertà originaria – si crede che le cose sono niente: è l'estrema follia che identifica le cose e il niente»⁵⁸. Sulla base di questo nichilismo sono nati e cresciuti il cristianesimo, l'umanesimo, l'illuminismo, la tecnica, la democrazia, la scienza sperimentale moderna, la tecnica, il comunismo, la democrazia, il capitalismo, tutti fenomeni che di esso sono espressione.

Ne deriva che il pensiero occidentale ha abbandonato la verità per affidarsi a una fede, cioè la fede nel divenire: «la comunanza che unisce la filosofia cristiana e non-cristiana, il realismo e l'idealismo, la filosofia greco-medievale e la filosofia contemporanea, il pensiero ontologico-metafisico e le varie forme di antimetafisicismo e antiontologismo [...] si tratta della comune fede nell'esistenza del divenire»⁵⁹. Il cristianesimo «appartiene alla storia dell'alienazione della verità, ossia alla storia del nichilismo»⁶⁰, si trova in pieno coinvolto in essa e i suoi tratti caratteristici ne sono testimonianza: l'opzione per la fede a scapito della ragione, la separazione di divino e umano, che dà luogo al concetto di incarnazione, l'enfasi sulla morte e sulla resurrezione.

2.2. Secolarizzazione e cristianesimo

In questa prospettiva anche la crisi dei fondamenti che attraversa l'era postmoderna non è altro che espressione del nichilismo occidentale: «proprio perché si crede che il divenire sia l'evidenza suprema, ogni certezza, ormai, è divenuta una fede»⁶¹, l'immutabile è sparito poiché «una volta postosi sotto il dominio di questa fede, il pensiero è condotto – necessariamente, inevitabilmente – a negare ogni es-

⁵⁷ E. SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 2010² (orig. 1995), 187.

⁵⁸ *Ivi*, 186.

⁵⁹ *Ivi*, 124.

⁶⁰ *Ivi*, 155.

⁶¹ *Ivi*, 89.

sere e ogni ordinamento immutabile»⁶², che è «il tratto più caratteristico del pensiero contemporaneo»⁶³.

Sul piano religioso questa inevitabile negazione di ogni immutabile si esprime nel fenomeno della secolarizzazione, che mette in crisi le pretese di assolutezza della Chiesa e della fede religiosa e ribadisce come l'Occidente con il suo pensiero stia al di fuori della verità e «al di fuori di ciò che in verità sta, tutte le terreferme sono sospese sull'abisso del dubbio»⁶⁴. Per questo «la secolarizzazione e la profanazione della fede appartengono all'essenza della pura fede» nel senso che ne sono il più naturale compimento: dal momento che essa ha rifiutato la verità dell'essere, «la storia del cristianesimo non passa da una fede *non profanata* a una fede *profanata*. La fede è già da sempre, nel suo stesso originario costituirsi, profanata dal dubbio»⁶⁵. In altri termini il nichilismo occidentale, in quanto è rifiuto della verità eterna dell'essere, porta inevitabilmente al crollo di tutte le strutture sacrali e ritenute assolute. La secolarizzazione, che caratterizza l'età contemporanea dell'Occidente, è il portato naturale, necessario, della fede nel divenire di tutte le cose: se tutto esce dal nulla e finisce nel nulla allora tutti gli assoluti (compreso Dio, la Chiesa, la morale cristiana) sono destinati a cadere dalla loro assolutezza. La Chiesa tuttavia non è consapevole di questa verità di fondo e per questo si oppone alla secolarizzazione, non comprendendo che all'origine di essa vi è una scelta fondamentale a favore del nichilismo. Il rifiuto della secolarizzazione da parte della Chiesa è l'espressione del richiamo che la verità esercita sempre sulla ragione umana, si tratta della «verità nascosta» al centro della quale «appare [...] l'impossibilità che l'essere sia niente, cioè che esca dal niente e vi ritorni: appare l'eternità dell'essere in quanto essere, l'eternità di *ogni essere*»⁶⁶.

2.3. Cristianesimo e storia

Che fine fa la storicità nel pensiero di Severino? Indubbiamente essa non ha valore in sé, se non come mera apparenza sullo sfondo stabile e immutabile della veri-

⁶² *Ivi*, 124.

⁶³ *Ivi*, 125.

⁶⁴ *Ivi*, 143.

⁶⁵ *Ivi*, 87.

⁶⁶ *Ivi*, 153.

tà eterna dell'essere. Ciò che è “fatto” o “esperienza” è transitorio e in ultima analisi “nulla”, poiché dal nulla proviene e al nulla ritorna.

Da questa posizione derivano (a) il rifiuto di Cristo quale Salvatore e (b) più in generale il rifiuto di ogni rivelazione storica del divino.

- a. Il rifiuto di Cristo quale Salvatore è necessario, poiché l'attribuire un valore assoluto, divino, a un uomo mortale (Cristo) è in sé una contraddizione: «incontrando Cristo incontro un “fatto”» e questo significa che «questo insieme di tratti e di eventi in cui si ravvisa il Cristo potrebbe anche non essere più il Cristo»; pertanto nel cristianesimo «fare “esperienza” di Dio è fare esperienza di qualcosa che è così, ma potrebbe essere altrimenti»⁶⁷. L'esperienza e il fatto storico con tutta la loro “nientità” non possono fondare una verità, un nesso necessario e tanto meno la salvezza⁶⁸; per questo il cristianesimo mostra un'audacia senza pari quando vuole affermare che «un uomo, un mortale, sia l'eterno»⁶⁹.
- b. Allargando il discorso si arriva a dire che ogni rivelazione storica di Dio è contingente e non essenziale. Severino sposa la linea kantiana della verità che si esprime nella sola ragione contro la storicità: «l'essenza del cristianesimo *non* è la rivelazione divina, l'incontro con Cristo, ma ciò che vi è di *universale* e *necessario*, ossia ciò che scaturisce soltanto dalla ragione»⁷⁰. Per questo gli «argomenti *storici*» sono in se stessi «privi di un valore assoluto», pertanto «la rivelazione è un contenuto “in sé contingente” ed extraessenziale della fede cristiana»⁷¹ la cui essenza deve essere invece una verità “naturale”⁷², universale e necessaria.

2.4. Fede versus ragione: «credere di credere»

Fondamentale nella prospettiva di Severino è il rapporto di contrapposizione radicale tra fede e ragione.

La ragione sta dalla parte del sapere saldo, dell'evidenza, dell'*epistéme*, della verità originaria dell'essere che è e non può non essere, del principio di non contrad-

⁶⁷ *Ivi*, 108.

⁶⁸ Cfr. *ivi*, 109 e 110: rifacendosi a Lessing «non si può fondare una salvezza eterna su un *fatto* storico».

⁶⁹ *Ivi*, 162.

⁷⁰ *Ivi*, 127.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Cfr. *ivi*, 68 e 74.

dizione: «L'evidenza è il carattere della *scientia* incontrovertibile e necessaria (i Greci la chiamano *epistéme*), ossia della forma più alta della "ragione naturale"⁷³, «*epi-stéme* è il contenuto che *sta* e non si lascia smentire»⁷⁴.

Contro la ragione sta la fede: «la fede è l'argomento in base al quale le cose che non appaiono e che non sono evidenti sono assunte *come se* fossero cose visibili, manifeste, immediatamente evidenti: la fede dà loro [...] il proprio assenso *come se* fossero evidenze immediate»⁷⁵. Nella fede il non visibile, il non evidente è assunto e creduto⁷⁶, quindi si può dire che «*il dubbio è il fondamento della fede*»⁷⁷ e il dubbio esclude la ferma certezza dell'evidenza: «nella fede l'intelletto, in quanto tale, rimane "inquieto" [...] non è "soddisfatto"», «rimane *nel dubbio* relativamente a ciò in cui il credente ha fede»⁷⁸.

La ragione dunque sta dalla parte della conoscenza vera, la fede è invece un atto della volontà che va contro la verità dell'essere: «l'intelletto di chi crede compie un salto infinito: accetta il non evidente, l'invisibile, il dubitabile e a fargli compiere questo salto, aggiunge Tommaso, è la "volontà"»⁷⁹. La ragione accetta la necessità della verità indubitabile, la fede con un atto della volontà crede ciò che è dubbio; pertanto non può esistere, è in sé contraddittoria una fede indefettibile, una fede senza esitazione, quale quella che sembra richiedere Gesù⁸⁰.

Crede quindi non è altro che «credere di credere», nel senso di illudersi di credere, in quanto è solo un atto di volontà:

«Quando il credente dice: "Io credo" egli rompe il nesso necessario tra fede e dubbio che è fondamento della fede, cioè isola dal dubbio la volontà che il contenuto del *kérygma* abbia un argomento. Isola la fede dal dubbio e dà la parola alla fede, togliendola al dubbio. In questo isolamento, il credente è colui che crede di credere, che si illude di credere, cioè si illude di possedere quella pura fede che lo salva»⁸¹.

⁷³ *Ivi*, 77.

⁷⁴ *Ivi*, 84.

⁷⁵ *Ivi*, 71.

⁷⁶ Cfr. *ivi*, 83, «la fede è ciò per cui i *non visibili*, pur essendo tali, sono *accettati*, affermati, creduti».

⁷⁷ *Ivi*, 86 e 87.

⁷⁸ *Ivi*, 96.

⁷⁹ *Ivi*, 100.

⁸⁰ Cfr. *ivi*, 81: Severino commenta il passo di Mc 11,23 e afferma: «La condizione affinché ci sia fede è di *non esitare nel cuore*, di non avere dubbi [...]. Ebbene, è proprio di questa fede, di questa assenza di esitazione, che si deve dire: No, *non esiste, non può esistere*».

⁸¹ *Ivi*, 87.

Il credente dunque «crede di credere»: il primo *credere* è un atto inconsapevole di credulità, di credenza ingenua e presupposta; il secondo *credere* è la fede forte di chi è senza esitazioni.

2.5. *Violenza, carità e cristianesimo*

Nella prospettiva così delineata Emanuele Severino dà una sua lettura della violenza e della carità.

2.5.1. *Violenza e non-violenza*

La violenza non è altro che espressione della volontà che vuole contrapporsi alla ragione, la quale afferma la verità indubitabile dell'essere: «La fede – ogni fede (e oggi tutto è diventato fede) – è violenza e [...] l'essenza della violenza è la volontà che vuole l'impossibile, la contraddizione»⁸².

Rispettare la verità che si impone in tutta evidenza alla ragione nel principio di non contraddizione è pace e non-violenza; rifiutare questa verità con un atto della volontà per affermare una fede dubitabile (anzi addirittura contraddittoria) e ergerla a indubitabile (anzi addirittura a assoluta) è violenza. In questo senso tutto l'Occidente è attraversato da una violenza di fondo, poiché tutto il pensiero occidentale, abbandonato il «sentiero del Giorno»⁸³, della verità, ha imboccato il sentiero della notte, della volontà che vuole negare l'assoluta verità dell'essere eterno a favore della fede nel divenire. Contro l'evidenza fondamentale dell'*epistémè*, che rivela l'«Ordinamento immutabile e necessario dell'essere»⁸⁴, la fede nel divenire *vuole* affermare la folle contraddizione del divenire, cioè che le cose escono dal nulla e svaniscono nel nulla: in questo atto arbitrario della volontà che va contro la verità è il nucleo della violenza della civiltà occidentale; essa si esprime nella manipolazione della realtà da parte della tecnica, che è «azione, decisione, capacità di coordinare mezzi in vista della realizzazione di scopi»⁸⁵.

Il cristianesimo si trova pienamente all'interno di questa mentalità violenta, anzi, ne è in un certo senso l'apice: Gesù stesso insegna la fede assoluta, contro

⁸² *Ivi*, 100.

⁸³ L'espressione originaria è di Parmenide, al quale Severino si rifà continuamente. Cfr. PARMENIDE, *Sulla natura* (fr. 1, riga 11), in A. LAMI (ed.), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, Rizzoli, Milano 1997³, 275.

⁸⁴ *Ivi*, 288.

⁸⁵ *Ivi*, 282.

l'evidenza della verità: «se uno – dice il testo evangelico – “avrà fede e non esiterà nel suo cuore” [...] costui potrà dire alla montagna: “Togliti di lì e gettati nel mare”, e quel che egli prevede “si realizzerà”»⁸⁶. A questa violenza del cristianesimo si aggiunge la violenza della Chiesa, che non vuole ammettere questa contraddizione tra fede-volontà e ragione-*epistème*, ma sostiene l'armonia tra le due istanze e quindi l'evidenza della fede anche per la ragione umana “naturale”, trasformandosi in «gnosi»⁸⁷ e costringendo di fatto anche i non-credenti all'assenso⁸⁸.

Al contrario la prospettiva non-violenta di Severino è una sorta di rinuncia alla volontà, un «distacco dalle cose»; egli scrive: «“è il distacco a rendere eterne tutte le cose”. Si potrebbe intendere che quando rinunciamo a volere le cose (e a reggerle, fondarle, assicurarle) e ci distacciamo da questa volontà, esse mostrano tutte il loro volto eterno»⁸⁹. Citando Silesius, Meister Eckhart e la mistica renana con il suo richiamarsi alla *Gelassenheit*, all'abbandono, Severino esprime il suo ideale etico non-violento:

«“Non cercare niente con le tue opere [...] e non mirare a nulla, né nel tempo né nell'eternità, né ricompensa né beatitudine, né questo né quello, giacché tali opere sono davvero tutte morte. Sì, lo dico, anche se tu prendi Dio come fine, tutte le opere che puoi compiere per questo sono morte”. Il regno dei cieli è di chi è povero nello spirito. E costui non solo non vuole niente, ma nemmeno sa niente»⁹⁰.

2.5.2. *La carità come violenza*

Alla luce di queste considerazioni sulla violenza come valutare allora l'impegno cristiano nella carità?

Anch'essa è, paradossalmente, una forma di violenza. La carità è una forma di agire e in quanto tale essa «si discosta da ciò che esiste»⁹¹, è un «far passare le cose dal non essere all'essere e dall'essere al non essere»⁹². La fede è «la volontà che

⁸⁶ *Ivi*, 285. Il riferimento è a Mc 11,22 ss.

⁸⁷ Sul cristianesimo cattolico come «gnosi» cfr. *ivi*, 68 (la gnosi è «trasformare in verità *naturale* e in “evidenza” filosofica l'intero contenuto della fede cristiana») e 73-74 («se l'esperienza cristiana è evidenza e verità, il cristianesimo diventa *gnosi*. Il cattolicesimo è sempre stato una gnosi che si rifiuta di riconoscersi tale»).

⁸⁸ Cfr. *ivi*, 63-72.

⁸⁹ *Ivi*, 172. La citazione interna è di Simone Weil, contenuta in S. WEIL, *Quaderni*, Adelphi, Milano 1993 (Severino non indica la pagina in cui si trova la citazione).

⁹⁰ *Ivi*, 194.

⁹¹ *Ivi*, 284

⁹² *Ivi*, 285.

sia fatta la volontà di Dio»⁹³ e in essa, come nella tecnica, «è presente la persuasione che il fondo ultimo delle cose sia la potenza capace di agire per realizzare scopi»⁹⁴. La carità, quindi, è espressione di volontà di potenza e per questo si serve della tecnica e del suo apparato:

«L'apparato della tecnica è l'insieme degli strumenti di cui le grandi forze della tradizione intendono servirsi per realizzare i loro scopi specifici e reciprocamente incompatibili. Anche il cristianesimo è animato da questo intento, perché ormai non è più possibile una carità che precinda dalla tecnica, dove è necessario che la mano destra sappia bene quel che fa la sinistra. Anche la carità cristiana, per operare con successo, deve servirsi di una frazione dell'apparato scientifico-tecnologico»⁹⁵.

Si manifesta dunque un dilemma insolubile, la contraddizione della carità cristiana:

- *da un lato*, se accetta di essere carità cristiana, secondo la radicalità di Cristo che chiede non solo di amare il prossimo, ma anche di lasciare tutto ai poveri⁹⁶, non deve accettare di sottomettersi alla tecnica, e per questo deve rassegnarsi a «non farsi valere in questo mondo» secondo l'affermazione di Gesù «il mio regno non è di questo mondo»⁹⁷;
- *dall'altro*, se «agisce per farsi valere anche in questo mondo», servendosi della tecnica come mezzo, tradisce se stessa per «divenire essa un mezzo di cui la tecnica si serve»⁹⁸.

Carità e tecnica si trovano dunque in continuità perché entrambe caratterizzate dalla violenza e tuttavia si rivelano in contraddizione: l'una esclude l'altra (o almeno così dovrebbe essere con rigore logico), ma la Chiesa vuole tenere insieme entrambe, nascondendo la contraddizione.

Nel pensiero di Severino appare affermato con forza il principio saldissimo di non-contraddizione: l'essere e la sua eternità sono l'evidenza prima e inconfutabile dell'*epistème*, il non-essere è l'impossibile e l'irrazionale. Tutto il pensiero occidentale, cristianesimo incluso, è segnato dalla svolta anti-parmenidea avvenuta nel IV secolo a.C., la quale ha determinato un pensiero innervato di nichilismo

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ivi*, 286.

⁹⁵ *Ivi*, 295-296.

⁹⁶ Severino fa riferimento al brano del giovane ricco, cfr. *ivi*, 22-28.

⁹⁷ *Ivi*, 297.

⁹⁸ *Ibidem*.

che si esprime nella secolarizzazione. Il primato dell'essere immutabile contro il divenire relativizza la storia e la degradata a apparenza e dubbio. In questa prospettiva la fede e la ragione sono pensate in modo contrapposto e reciprocamente esclusivo: la fede si esprime nella volontà di negare l'ordine "oggettivo" ed evidente della verità dell'essere e con ciò dà origine alla violenza; anche la carità è una forma di violenza, e non-violento è invece chi accoglie la luce dell'essere. Volendo sintetizzare la filosofia di Severino con un termine teologico, usato peraltro dallo stesso autore⁹⁹, la sua prospettiva filosofica si rivela come un pensiero della *Gloria*, concentrandosi sulla «dimensione "paradisiaca" della verità»¹⁰⁰, una verità *già da sempre e per sempre* data e anteriore a ogni ricerca umana. La luce sfolgorante di questa *Gloria* lascia poco o nessuno spazio alla dimensione del divenire, della storicità, in termini teologici, della *kenosi*.

3. Spunti per un confronto

Come si è visto nel delineare separatamente le posizioni dei due autori, entrambi toccano temi comuni e danno una loro lettura del cristianesimo. Schematicamente possiamo fare alcune sottolineature tra i due autori.

- Entrambi riconoscono il nichilismo che caratterizza l'Occidente, ma la prospettiva è diversa: in Vattimo il nichilismo è figlio del cristianesimo che ha messo al centro del pensiero la *kenosi*, l'incarnazione, il Dio che si fa amico e compagno dell'umanità, che "nientifica" il "trascendente in senso verticale"; in Severino invece il nichilismo è la affermazione originaria, sorta intorno al IV secolo a.C. col parricidio di Parmenide e di cui il cristianesimo non è che un effetto: tutto è niente, perché si pensa il divenire come reale. Si potrebbe dire, semplificando, che in Vattimo il cristianesimo è la proposizione principale e il nichilismo la proposizione secondaria, mentre in Severino avviene il contrario: il nichilismo è la proposizione principale e il cristianesimo la secondaria.

⁹⁹ Si chiarirà più avanti l'accezione precisa con cui l'autore intende questo termine.

¹⁰⁰ L'espressione è in L. MESSINESE, *Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, Ets, Pisa 2010, 217.

- Per entrambi la secolarizzazione caratterizza in modo decisivo la cultura contemporanea: in Vattimo esso è il compimento del cristianesimo stesso, in Severino è un aspetto del nichilismo che coinvolge anche il cristianesimo.
- La dimensione storica vede i due autori su fronti molto lontani: per Vattimo la storicità è l'orizzonte essenziale che caratterizza il pensiero contemporaneo proprio a partire dal cristianesimo, in cui Dio si è fatto storia in Gesù Cristo; per Severino la storicità è invece un aspetto secondario, solo apparente e dubitabile della realtà e si contrappone alla verità dell'essere, stabile, eterna, necessaria, immobile, razionale.
- Il rapporto tra fede e ragione vede i due autori abbastanza lontani. Alla luce del fatto che Severino mantiene un'idea "forte" di razionalità diversamente dalla ragione "debole" e storica di Vattimo, in Vattimo fede e ragione hanno perso i loro tratti assoluti e si confondono reciprocamente in confini sempre più labili: la fede ha una sua ragionevolezza, per quanto debole e la ragione ha perso i fondamenti ed è intrisa di atti di fede; in Severino invece fede e ragione si contrappongono nettamente: la fede è dubbio, contraddizione, volontà che si oppone alla verità di ragione; la ragione è invece verità necessaria, indubitabile, che si impone come la luce del giorno.
- Entrambi gli autori usano l'espressione «credere di credere» ma in accezioni diverse: al primo *credere* Vattimo dà il valore di «opinare, ritenere», si tratta cioè di una conoscenza debole (ma consapevole), vicina all'opinione; Severino invece gli dà il valore di una credenza vicina alla credulità, alla credenza ingenua, all'illusione, ad un atto inconsapevole tipico delle credenze presupposte del senso comune; il secondo *credere* in entrambi gli autori ha pressoché lo stesso significato: è un credere forte, in una certezza indubitabile, un aver fiducia pieno di convinzione. Per Vattimo dunque «credere di credere» esprime la fine della fede forte a favore di una fede debole e aperta, per Severino esprime la fine della fede in quanto tale, in quanto illusoria, atto irrazionale della sola volontà contro la verità.

- La violenza è interpretata in modi diversi: in Vattimo è la negazione della storicità, è la tentazione di fare affermazioni forti e indubitabili che negano la carità; in Severino essa è invece il tentativo della volontà di andare contro la verità dell'essere. Nel filosofo bresciano c'è l'idea che la pace e la non-violenza stiano nella tranquillità dell'ordine, nel rispetto della verità che si dà nella sua luce, nel suo ordine "oggettivo" e tutti i tentativi di negarla portano alla violenza. Nel filosofo torinese invece non si dà un ordine oggettivo e la pace e la non-violenza sono nella tolleranza delle diverse verità parziali che vanno accolte nella loro pluralità non univoca che trova di volta in volta un accordo consensuale.
- La modalità di leggere la carità è pure diversa tra i due autori: Vattimo vede la carità come un principio imprescindibile, non secolarizzabile, ma puramente formale, che si traduce in un atteggiamento generale di rispetto e tolleranza verso la pluralità delle interpretazioni che sono chiamate a trovare un accordo consensuale; Severino, invece, colloca la carità sulla scia della volontà e dell'azione ed è quindi una forma di violenza, alla quale è da preferire la non-violenza della rinuncia alla volontà e del distacco dalle cose per lasciar brillare la verità dell'essere.

II

KENOSI SENZA GLORIA? **SPUNTI CRITICI INTORNO AL CRISTIANESIMO SECONDO** **VATTIMO**

Il pensiero di Vattimo, proprio per la sua asserzione di voler essere la trascrizione filosofica del principio cristologico dell'incarnazione, ha fatto e fa molto discutere filosofi cristiani e teologi. Il problema è stato sollevato da vari punti di vista e può essere riassunto in una domanda fondamentale: il pensiero debole è l'effettiva e l'autentica trascrizione filosofica del messaggio cristiano?

Si cercherà qui di raccogliere le suggestioni che sono nate in ambito cattolico a partire dalle provocazioni di Vattimo articolando il discorso intorno a due temi:

1. la questione cristologica;
2. la questione trinitaria.

1. La questione cristologica

Il pensiero debole di Vattimo ha la pretesa di presentarsi come la trascrizione filosofica dell'evento cristologico della *kenosi* di Dio, dell'incarnazione quale verità specifica del cristianesimo rispetto alle altre religioni. Esso si presenta dunque come una filosofia decisamente caratterizzata cristianamente e che assume la verità cristiana/cristologica quale sua struttura di fondo.

La critica ha però sollevato su questo aspetto alcuni rilievi che possiamo sintetizzare in tre questioni (una fondamentale e due specificazioni):

- a. esiste una *res* dell'evento cristologico cui potersi rapportare in maniera fedele?
- b. la verità cristologica non colloca accanto alla *kenosi* anche l'innalzamento e la resurrezione?
- c. la semplificazione del cristianesimo attuata da Vattimo, che individua il passaggio da un Dio violento a un Dio amichevole, non rischia di essere troppo semplicistica e comoda?

La prima questione (a) è quella più fondamentale e sta alla base delle due questioni successive (b) e (c) che ne sono un'esplicitazione in termini più puntuali e specifici.

1.1. Il problema della fedeltà al «canone cristologico»

Il pensiero debole, così come è pensato da Vattimo, è davvero l'autentica trascrizione dell'evento cristologico? Quale sarebbe la verità cristologica della quale il pensiero debole dice di essere la trascrizione? È possibile parlare, nella prospettiva del pensiero debole, di una fedeltà alla verità cristologica?

1.1.1. «Evento fondatore» (res) e «tradizione testimoniale» (ermeneutica)

Sulla questione appare illuminante il confronto tra Vattimo e il teologo milanese Pierangelo Sequeri¹⁰¹.

Il filosofo torinese sembra postulare un'idea molto "debole" di riferimento al cristianesimo, poiché in realtà questo riferimento non è mai a qualcosa di indisponibile e di normativo, ma è sempre mediato da tradizioni e quindi interpretazioni, pertanto non esiste un canone con «valenza extrainterpretativa»¹⁰². Ne deriva una certa libertà di lettura del cristianesimo del quale non c'è un «nocciolo», un «testo definitivo»¹⁰³, ma una continua interpretazione, che è intesa come «creatività, che dipende certamente dall'evento, dall'esistenza di un testo scritto [...] ma a cui non

¹⁰¹ G. VATTIMO - P. SEQUERI - G. RUGGERI, *Interrogazioni sul cristianesimo. Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?*, Edizioni Lavoro / Editrice Esperienze, Roma-Fossano (Cn) 2000.

¹⁰² *Ivi*, 77.

¹⁰³ *Ivi*, 71.

si possono mettere troppi limiti disciplinari»¹⁰⁴; il canone, se c'è, «non è sempre lo stesso, come se fosse separato dalla storicità»¹⁰⁵.

Diversamente, Sequeri sottolinea come sia imprescindibile nel cristianesimo fare riferimento a un «canone cristologico»¹⁰⁶ cui essere fedeli se non si vuole tradire il cristianesimo stesso, attribuendo ad esso indebite interpretazioni fino a provocarne la crisi. Senza tale canone di riferimento si dovrebbe ammettere una «manipolabilità della rivelazione»: «allora – afferma Sequeri – è inevitabile che ciò che chiamiamo cristianesimo entri in crisi, perché non avrebbe più a fondamento la Parola di Dio, ma sarebbe fede in una semplice tradizione umana»¹⁰⁷.

Come individuare questo canone di riferimento? Non è esso stesso qualcosa di molto labile e confuso con la tradizione della Chiesa? Secondo il teologo milanese no: nella tradizione cristiana è sempre stata molto chiara la distinzione tra il fondamento, la *res*, il «canone cristologico» indisponibile e il fondato, l'*attestazione* della *res*¹⁰⁸ il «canone confessante»¹⁰⁹ della Chiesa: «Gesù Cristo è fuori» dalla tradizione della Chiesa, poiché «in nessun momento della sua storia la Chiesa ha osato incorporarsi, sostituirsi a lui»¹¹⁰ e questo è evidente nel fatto che «l'autorità chiede di essere essa stessa interpretata, nel suo rapportarsi al fondamento, sulla base del canone»¹¹¹:

«Il cristianesimo stesso, *iuxta propria principia*, mi avverte – quando interrogo la parola della Chiesa – di interrogarla per il rapporto che ha con il canone cristologico, mentre quando interrogo il canone cristologico – al quale la Chiesa con la sua tradizione introduce – mi avvisa che sto andando verso il fondamento»¹¹².

¹⁰⁴ *Ivi*, 72.

¹⁰⁵ *Ivi*, 85.

¹⁰⁶ *Ivi*, 75.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ Cfr. *ivi*, 78: «I testi sono *attestazione* del canone e il canone è la *res*; e la *res* è Gesù Cristo».

¹⁰⁹ *Ivi*, 81.

¹¹⁰ *Ivi*, 77. Sequeri fa riferimento alla chiusura del canone biblico come espressione di questa distinzione fondamentale attestata fin dagli inizi della Chiesa e sancita dal Vaticano I: «La rivelazione si è chiusa con la morte dell'ultimo apostolo e, da quel momento, il cristianesimo successivo è di qualità diversa: è nell'ordine dell'ermeneutica e non più della fondazione. A ben vedere, questa tesi difende una grande verità, della quale abbiamo ancora bisogno: impedisce il pasticciamento tra rivelazione e Chiesa, tra evento fondatore e tradizione testimoniale [...], in forza del quale per un verso tutto diventerebbe rivelazione di Dio e per un altro verso forse nulla più lo sarebbe», *ivi*, 70.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ivi*, 76. In termini analoghi si esprime anche Carmelo Dotolo nelle conclusioni alla sua voluminosa monografia sul pensiero debole dove mette in evidenza la necessità di distinguere e vagliare il rapporto tra istanza fondativa e istanza ermeneutica-interpretativa: «La rivelazione lascia emergere l'orizzonte della differenza non come assurda dichiarazione della inaccessibilità di Dio, quanto emergenza del *da-dove* e del fondamento che conducono alla consapevolezza che l'autenticità dell'uomo si gioca nell'ascolto della Parola e che la storia è lo spazio dell'incontro possibile tra l'alterità di Dio e l'uditore della Parola, aperto e in cammino verso l'avvento del Mistero. In tal senso, per la teologia emerge la necessità della distinzione e del chiarimento tra struttura costitutivamente ermeneutica del sapere e la non ermeneuticità costitutiva del fondamento. Il che

Ci sono dunque dei «criteri non arbitrari» che «sono quelli fatti valere dalla *fides quae*»¹¹³, cioè dai contenuti di fede basilari, dalla *regula fidei*, che, al di sotto delle interpretazioni storiche della tradizione, permettono di strutturare «non una statistica, ma la traccia di un *ordo*»¹¹⁴ e tale *ordo* è un «principio della compatibilità cristologica»¹¹⁵ che fa da criterio di verifica dell'autenticità dell'interpretazione: «se sei un discepolo di Gesù sai come regolarti: vai ai testi, vai alla tradizione della Chiesa e vedi cosa fa la differenza dell'autentico»¹¹⁶.

Sequeri dunque contesta a Vattimo una concezione in cui la Chiesa rischia di ridursi a «sviluppo ed ermeneutica indifferenziati, dove si sceglie quello che capita»¹¹⁷ e si interpreta «in nome di una certa intuizione»¹¹⁸ quasi arbitraria, anziché regolarsi sul cristianesimo stesso. Pressoché sulla stessa linea, Armando Matteo nota come lo stesso «principio amore» o «principio carità» cui fa riferimento Vattimo¹¹⁹ e che egli ricava dalla rivelazione stessa di Gesù, rischia di essere un contenitore vuoto, un criterio troppo debole e non normativo e si domanda:

«Vattimo indica come punto fermo [...] il principio “amore”, ma la sua ipervalutazione [...] non rischia di trasformarlo in puro principio formale disincarnato e disincarnante? La domanda che si impone è la seguente: non è più ampia la fedeltà richiesta all'originario della manifestazione perché esso, nella sua tradizione di generazione in generazione, possa essere sempre meno tradito?»¹²⁰.

Per evitare derive che rischiano di deformare lo stesso Vangelo, occorre ammettere che nella storia della Chiesa agisce un canone, che non è «semplicemente un testo o una regola disciplinare, ma una realtà fondante che impegna l'ermeneutica»¹²¹; un fondamento che non è inteso come «definitivo», ma è grembo¹²² di infinite (ma non arbitrarie) possibilità; non statico e immobile, ma dina-

comprta la distinzione/unità tra istanza ermeneutica e istanza fondativa» (C. DOTOLO, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di Gianni Vattimo*, Las, Roma 1999, 440).

¹¹³ G. VATTIMO - P. SEQUERI - G. RUGGERI, *Interrogazioni sul cristianesimo*, cit., 76.

¹¹⁴ *Ivi*, 79.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ *Ivi*, 83.

¹¹⁸ *Ivi*, 84.

¹¹⁹ Cfr. G. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, cit., 51: «Non ci sarà più alcuna distinzione tra interpretazioni legittime e interpretazioni aberranti del messaggio cristiano? Il criterio che la tradizione cristiana [...] ci indica è *ama et fac quod vis*. Il solo limite alla spiritualizzazione del messaggio biblico è la carità».

¹²⁰ A. MATTEO, *Della fede dei laici. Il cristianesimo di fronte alla mentalità postmoderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2001, 96.

¹²¹ G. VATTIMO - P. SEQUERI - G. RUGGERI, *Interrogazioni sul cristianesimo*, cit., 83.

¹²² *Ivi*, 101.

mico principio di azione¹²³; non «fondamento ontico-concettualistico», ma «fascio di energia da cui vengono i legami, senza i quali non sarebbe cominciata neanche la filosofia»¹²⁴; un fondamento che è pietra d'inciampo per il linguaggio perché su di esso deve misurarsi: «Dio non è un linguaggio, bensì il punto in cui il linguaggio deve essere piegato e obbligato a recedere dalla sua voracità»¹²⁵.

1.1.2. Alcune considerazioni

Dal confronto Sequeri-Vattimo emergono alcune considerazioni. La prima (a) con valore conclusivo riguardo a questa prima questione, la seconda (b) e la terza (c) che aprono alle due ulteriori questioni.

- a. Sequeri sottolinea opportunamente l'esigenza di distinguere gli ordini per evitare un cristianesimo confuso e troppo labile: c'è una *res* cui fare riferimento e questa *res* è Gesù stesso. Tuttavia essa è accessibile solo dentro la «tradizione testimoniale», la «comunità confessante» che la interpreta continuamente: c'è sempre dunque un'ermeneutica, sia del testo, sia della stessa tradizione e Vattimo giustamente sottolinea il fatto che non possa esistere un canone «extrainterpretativo», rendendo così decisamente più sfumata la distinzione tra i due ordini. Quando si parla di canone dunque lo si deve intendere come un criterio che non è esterno alla storia e separato dalla tradizione, ma che opera all'interno di essa quale «regola interna» che è data soltanto insieme alla storia stessa¹²⁶. È dentro la tradizione testimoniale che si rivela la *res*, la quale resta comunque diversa da un'intuizione arbitraria. In questo senso è interessante l'espressione “trascendenza orizzontale” usata da Vattimo¹²⁷.
- b. Vattimo sembra porre giustamente il problema di individuare un nucleo del cristianesimo: appurato che la *res* è Gesù e tutta la sua storia, qual è il “canone del canone”, qual è il nucleo della *res*? Vattimo la individua nella *kenosi* di Dio, intesa come indebolimento di Dio, nell'incarnazione, nella

¹²³ Cfr. *ivi*, 89: «Le cose che si fanno, non le cose come stanno. Questo deve avere il primato».

¹²⁴ *Ivi*, 69.

¹²⁵ *Ivi*, 19.

¹²⁶ Cfr. *ivi*, 84. Vattimo fa riferimento all'estetica di Luigi Pareyson e alla sua «teoria della formatività», secondo la quale le opere d'arte non rispondono a regole esterne, ma a una regola interna, data insieme all'opera stessa.

¹²⁷ Cfr. G. VATTIMO - C. DOTOLO, *Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2009, 17-20.

prossimità ai malati e agli emarginati, nella passione e nella morte in croce. Che cosa dice la tradizione confessante della Chiesa a proposito di questo nucleo? La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei Verbum* individua all'interno della rivelazione il «perfetto compimento» in Cristo, il quale è il Verbo fatto carne e «con la sua stessa presenza e con la manifestazione completa di sé, con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli», ma «specialmente (*praesertim*)» (e con questo avverbio sembra sottolineare il “nucleo del nucleo”) «con la sua morte e gloriosa risurrezione dai morti, e infine con l'invio dello Spirito di verità, porta a perfetto compimento la rivelazione»¹²⁸. Dunque morte, risurrezione e invio dello Spirito sembrano identificare il nocciolo del cristianesimo, mentre l'incarnazione e l'opera di Gesù sembrano messi su un piano meno rilevante. La *kenosi* intesa, alla Vattimo, come puro indebolimento non appare coincidere del tutto con la morte-risurrezione-Pentecoste della tradizione della Chiesa. La questione che si pone dunque è: la *kenosi* come semplice indebolimento non è forse un'interpretazione riduttiva del nucleo del cristianesimo? Oppure, se proprio si vuole dire che il nucleo della *res* (Gesù) è la *kenosi*, questa non andrebbe forse intesa in senso più ricco rispetto al puro e semplice indebolimento?

- c. Il canone di riferimento è Gesù (Sequeri) non il criterio della *caritas* (Vattimo): è opportuno precisare che è la persona di Gesù che definisce e spiega cosa sia la *caritas*, il principio-amore cui fare riferimento nel canone e non il contrario (Gesù ha detto «amatevi *come io* vi ho amato»¹²⁹ e non «io vi ho amato *come voi* amate»). Sembra che in Vattimo sia più l'assunzione di un'*idea* più o meno soggettiva, qual è il principio-amore (inteso in modo talvolta arbitrario come mera tolleranza, rispetto, dialogo...), a definire Gesù stesso, la *res*¹³⁰.

Si svilupperanno ora i punti (b) e (c) in due ulteriori successive questioni che la critica ha avanzato in merito al pensiero debole. Si tratta di due linee che la lette-

¹²⁸ DV 4 (EV 1, n. 875).

¹²⁹ Cfr. Gv 15,12 e anche Gv 13,34 e 1Gv 3,16.

¹³⁰ Si svilupperà questa considerazione di seguito, nel terzo punto, in cui si affronterà la questione “*Cristianesimo debole*” o “*cristianesimo comodo*”.

ratura critica ha seguito, accanto alla questione principale della fedeltà alla verità cristologica e della quale possono essere considerate delle conseguenze.

1.2. Quale rapporto tra kenosi e innalzamento/resurrezione?

Il Dio *kenotico* di Cristo sul quale si concentra il pensiero debole è fedele al canone cristologico? Non potrebbe esserne una riduzione parziale o un tradimento?

Come è stato notato sopra nella seconda considerazione (1.1.2. b) si tratta di capire se la pretesa di Vattimo di aver avanzato un pensiero che parte dalla rivelazione cristologica accolga pienamente questa rivelazione e ne sia fedele o se invece ne sia una riduzione.

1.2.1. Una kenosi senza innalzamento?

La domanda che alcuni critici di Vattimo si sono posti parte dal dubbio intorno all'affermazione che la *kenosi* (intesa come semplice indebolimento) riassume tutto il cristianesimo: è senz'altro vero che Dio in Cristo si è spogliato e abbassato, ma questo ha avuto anche come compimento la risurrezione e l'innalzamento. La stessa lettera ai Filippesi pone in stretta relazione («per questo») *kenosi* e innalzamento e tutti i Vangeli sottolineano come imprescindibile insieme alla passione e morte l'aspetto della risurrezione, appare pertanto quanto meno riduttivo lasciare all'indebolimento visibile nell'incarnazione, nella passione e nella crocifissione l'ultima parola.

Su questa linea Giorgio Sgubbi nota che: «questa insistenza kenotica rischia di oscurare la dimensione pasquale fino a farla scomparire»¹³¹; allo stesso modo Giovanni Giorgio si chiede: «se nella croce, esito dell'incarnazione, muore il Dio metafisico, non potrebbe darsi che la risurrezione di Cristo abbia qualcosa da suggerire circa il volto di Dio?»¹³².

Sembra che Vattimo assolutizzi l'aspetto dell'incarnazione, dell'umanità di Dio, dell'indebolimento nella crocifissione e nella morte, senza dare un adeguato spazio alla verità della risurrezione e dell'ascensione-innalzamento di Cristo nella

¹³¹ G. SGUBBI, *Pensiero debole, cristianesimo e spiritualità postmoderna*, in «Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione» 6 (2002) 297-326, qui 321.

¹³² G. GIORGIO, *Pensare l'incarnazione*, introduzione a: G. VATTIMO - C. DOTOLO, *Dio: la possibilità buona*, cit., VII-XXIII, qui XVII.

gloria, aspetto che pure è altamente attestato nel canone cristologico come mostrano tutti i vangeli (seppure con accenti diversi) e i simboli di fede.

In termini sintetici si può porre la domanda così: si può parlare della *kenosi* di Dio in Cristo senza parlare anche della gloria?

1.2.2. *Pensare una kenosi-che-innalza (o un innalzamento-nella-kenosi)?*

Cercando di pensare con Vattimo, oltre Vattimo, si può assumere la *kenosi* stessa come canone del cristianesimo e allora si potrebbe pensare, in linea con la Lettera ai Filippesi, una *kenosi-che-innalza* (o un innalzamento-nella-*kenosi*). La questione decisiva è dunque se la *kenosi* stessa non sia il vero innalzamento.

Per questo sembrerebbe opportuno a questo proposito richiamare, quasi in difesa di Vattimo, quanto affermato in particolare dal teologo Hansjürgen Verweyen, contro la teoria del «fossato pasquale»¹³³: egli sostiene la tesi che l'evidenza pasquale della resurrezione non può essere diventata accessibile solo in un evento *successivo* al venerdì santo, pertanto si deve dire che la rivelazione di Dio nell'impotenza della croce e l'intronizzazione sublime di Gesù nella gloria tendono a coincidere:

«Se l'esperienza pasquale della forza e della gloria fosse qualcosa di diverso da un puro dispiegamento di quello che ha illuminato il cammino di Gesù fino al suo ultimo grido, la nostra conoscenza di Dio sarebbe di nuovo in fondo il frutto della stoltezza della croce e di un'esperienza completamente diversa della potenza che riduce l'automanifestazione di Dio in croce a un qualcosa di provvisorio»¹³⁴.

La risurrezione e la gloria non sarebbero dunque un'intronizzazione successiva, ma un rendersi evidente di una consapevolezza maturata e fondata nel percorso di vita stesso di Cristo fatto di incarnazione, passione, morte¹³⁵. Tuttavia va notato che lo stesso Verweyen sottolinea come, per poter riconoscere la gloria attraverso la *kenosi*, bisogna che nella vita stessa di Gesù si siano posti i segni chiari e decisivi che lascino trasparire una morte che supera la morte, una forza che supera la debolezza. Non basta un Dio puramente *kenotico*, occorre un Dio che nella sua

¹³³ H. VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001 (orig. 2000), 414ss.

¹³⁴ *Ivi*, 415.

¹³⁵ Verweyen fa notare come il Vangelo di Giovanni esprima chiaramente che «la crocifissione è l'ora della glorificazione e che in quest'ora "tutto è compiuto"», tuttavia nota come il Gesù di Giovanni appare talvolta un po' docetista, con un'umanità solo apparente e questo ha provocato un certo rifiuto della prospettiva giovannea che unisce crocifissione e innalzamento. Cfr. *ivi*, 417.

kenosi lasci cogliere con evidenza la sua forza che non si lascia indebolire e bloccare nemmeno dalla morte, che lasci cogliere il suo essere e rimanere Dio, in modo da poter dire che «già con la conclusione della vita di Gesù, i suoi discepoli possedevano una *evidenza sufficiente* per credere nella validità definitiva della sua rivelazione»¹³⁶, evidenza che non si dà nel puro e semplice indebolimento (che di per sé è puro fallimento) su cui sembra porre l'accento il pensiero debole.

Tuttavia al di là di queste considerazioni resta il silenzio di Vattimo sull'aspetto della rivelazione che si presenta come risurrezione e innalzamento: egli stesso non fa riferimento esplicito né alla teologia sottesa al Vangelo di Giovanni, né alle riflessioni teologiche di alcun teologo e questo lascia pensare che tale dimensione cristologica non sia elaborata e accolta nel suo pensiero debole. È vero che la dedizione incondizionata, la *proesistenza* di Dio si rivela soprattutto nel morire, nella *kenosi*, più che nel risorgere, tuttavia occorre chiedersi in che senso intendere la *kenosi* secondo i vangeli: è proprio puro indebolimento? Il morire kenotico di Gesù è semplicemente espressione di debolezza? Non è proprio nel suo dare la vita, sino alla fine, nel suo offrirla attivamente, che egli si mostra più forte della morte? Non è qui che si manifesta la sua "gloria" e il suo essere "re"? Sembra che quella di Vattimo sia una concezione di *kenosi* che rischia di essere troppo "umana" e "naturale" e non prende sul serio la *kenosi* come Gesù stesso l'ha intesa: non tanto un passivo lasciarsi togliere la vita da parte degli uomini, ma un affrontare la morte andandole incontro con lucidità e offrendo attivamente la vita in modo da mostrarsi Signore, più forte del male e della morte¹³⁷.

Il riferimento al canone cristologico è dunque essenziale per evitare una proiezione troppo umana nella categoria della *kenosi* e per lasciarsi istruire dalla *res* che delinea un'idea di *kenosi* rimandante in se stessa a un innalzamento glorioso (appunto una *kenosi*-che-innalza o un innalzamento-nella-*kenosi*).

1.3. "Cristianesimo debole" o "cristianesimo comodo"?

Una terza questione che vale la pena di sottolineare riprende la considerazione (c) sopra avanzata (1.1.2. c): il canone è dato da Gesù, non dall'idea, più o meno sog-

¹³⁶ *Ivi*, 439.

¹³⁷ Cfr. Gv 10, 17-18: «Per questo il Padre mi ama: perché io do la mia vita, per poi riprenderla di nuovo. Nessuno me la toglie: io la do da me stesso. Ho il potere di darla e il potere di riprenderla di nuovo. Questo è il comando che ho ricevuto dal Padre mio».

gettiva, di *caritas*. Dire come Gesù «amatevi *come io* vi ho amato» non è dire «io ho amato *come voi* amate». Misurare l'amore su Gesù non è assumere una propria idea di amore: nel primo caso l'amore si presenta come esigente perché non necessariamente asseconda l'inclinazione soggettiva, ma si erge a esempio da seguire, che può (deve) anche richiedere un "salto" e uno sforzo; nel secondo caso si rischia una deriva soggettivistica nella quale vengono attribuite a Gesù affermazioni troppo umane, erette poi a canone di riferimento.

Si tratta, in altri termini, di considerare l'affermazione, più volte ripetuta da Vattimo, che ormai sia finito il tempo del "salto nella fede" e della "fede forte" a favore di una fede più amichevole e a misura d'uomo. Due sono le osservazioni che si possono sollevare: una dal punto di vista morale e una dal punto di vista della fede in generale.

1.3.1. Una morale edonista e senza divieti?

Sul piano morale il sospetto che si presenta leggendo Vattimo è che dietro la sua lettura del cristianesimo in senso debole e secolarizzato ci sia l'auspicio di un cristianesimo comodo e quasi edonista, che rinuncia a condanne e censure e che in nome di una generica carità, che è intesa come semplice tolleranza, permetta ogni condotta morale o comunque non si permetta di dare indicazioni direttive in ambito morale. Pone bene l'interrogativo Dario Antiseri: «Vattimo pensa ad un "Dio amichevole"? Vattimo torna nella tradizione della Chiesa senza voler niente sacrificare dei suoi standard intellettuali e morali. E gli domando: credi davvero che il cristianesimo sia una cosa tanto facile, così accomodante da non richiedere da chi lo abbraccia rinunce e sacrifici, anche grandi?»¹³⁸. Lo stesso Antiseri cita l'osservazione di René Girard in un confronto con Vattimo: «mi sembra che Vattimo, presentando una sorta di Cristianesimo edonistico, stia rendendo a noi tutti la vita un po' troppo semplice»¹³⁹.

1.3.2. Una fede "culturale" e superficiale?

¹³⁸ D. ANTISERI - G. VATTIMO, *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*, cit., 59.

¹³⁹ R. GIRARD - G. VATTIMO, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Transeuropa, Massa 2006, 39. Citato in D. ANTISERI - G. VATTIMO, *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*, cit., 61.

Sul piano della concezione della fede in modo analogo Vattimo rifiuta l'idea che la fede cristiana e l'adesione al Vangelo siano un «salto irrazionale»: in virtù del superamento della contrapposizione forte tra fede e razionalità e della continuità tra rivelazione e storia, tra piano divino e piano umano, compito del cristiano è di «reinterpretare personalmente il messaggio evangelico»¹⁴⁰: «non penso dunque – commenta Vattimo – che ascoltare le parole del Vangelo, anche quelle più paradossali, richieda il salto e infine una sorta di accettazione “irrazionale” dell'autorità»¹⁴¹. Giustamente la fede non può essere considerata un atto irrazionale, tuttavia l'impressione è che questa versione indebolita della fede si trasformi in un annacquamento della radicalità del Vangelo, che perde la sua carica critica e esigente, che non impegna la ragione teoretica e pratica a riformularsi, ma si trasforma in un amalgama culturale, che non chiede nulla di più di un'adesione blanda e superficiale. Ma allora occorre chiedersi se si tratta ancora di un'adesione esistenziale a Dio (che esige sempre una forma di affidamento radicale e di discontinuità con se stessi, seppure, e questo va riconosciuto, non è certo un affidamento immotivato e irrazionale) o se si tratta invece del semplice riconoscimento di un'appartenenza a un clima culturale. Sempre Antiseri a questo proposito si domanda: «Forse che il pensiero debole è in grado di arrivare a Dio senza dover fare una scelta? Certo, oggi, non ha più tanto senso contrapporre nettamente fede e ragione. Non si tratta più di un *aut-aut*, quanto piuttosto di un *et-et*. E, tuttavia, il salto, la scelta “arazionale” tra Dio e non-Dio resta inevitabile»¹⁴².

1.3.3. Considerazioni

In ultima analisi sembra che questa coloritura “comoda”, “semplicistica” e “tiepida”, forse anche un po' banalizzata, della morale e dell'adesione di fede riveli in realtà due problemi intrinseci alla filosofia di Vattimo.

- a. Innanzitutto le sue pagine appaiono chiaramente venate da un'intenzione polemica contro l'autorità della Chiesa, che egli contrappone

¹⁴⁰ G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., 89.

¹⁴¹ *Ivi*, 89.

¹⁴² D. ANTISERI - G. VATTIMO, *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*, cit., 53, l'autore non precisa cosa intenda con l'ambiguo termine “arazionale”. In M. CINQUETTI, *Dio tra trascendenza e «kenosis»*. *Dialogo a distanza tra Karl Barth ed il “pensiero debole”*, (in particolare cfr. 334-335), si è cercato di mostrare come lo stesso Vattimo sembri contraddirsi quando dice di rifiutare la fede come «salto», salvo poi usare in vari passaggi, parlando della “fede debole”, le categorie del «rischio», della scelta «personale» e anche della «scommessa».

all'affermazione della libertà di coscienza di ogni credente: di fatto egli identifica il salto della fede e l'irrazionalità con l'accettazione dell'autorità gerarchica della Chiesa. Non è difficile ritrovare qui una riedizione del principio protestante del libero esame delle Scritture da parte del singolo credente¹⁴³: non l'autorità della Chiesa, ma il singolo nella sua coscienza è legittimato a leggere e interpretare direttamente e senza mediazioni la Scrittura. Ne deriva da un lato un'esaltazione del ruolo del soggetto interpretante, con un'accentuazione molto "moderna" e assai poco "post-moderna"; e dall'altro una tendenziale riduzione della rivelazione alla sola Scrittura con una svalutazione forte della tradizione ecclesiale, il che è paradossale poiché è proprio la prospettiva ermeneutica di Vattimo a delineare un concetto di verità strutturalmente storico e costruito nel dialogo e nella conversazione all'interno della comunità interpretante¹⁴⁴.

- b. In secondo luogo la lettura "comoda" del cristianesimo probabilmente dipende dal fatto che egli si muova tra due limiti: da una parte tende a negare il riferimento a un canone indisponibile, a una *res* cui attenersi come principio critico, sfumando la differenza tra fondamento (rivelazione) e fondato (interpretazioni); dall'altra egli individua un limite ermeneutico, che sottolinea però essere "interno" e non storico, nel principio-carità. Tale principio trascrive la *kenosi*, che però egli intende nel senso del puro indebolimento. Questa posizione comporta di conseguenza una visione della fede e della morale in cui l'accondiscendenza prevale sul rigore. Si potrebbe dire che il discorso fatalmente rischia di ridursi sul piano dell'adesione di fede, a questioni meramente di fatto (come siamo diventa-

¹⁴³ Cfr. G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., 59: Vattimo parla decisamente della «necessità di una interpretazione personale della Scrittura, senza la quale Gesù e la salvezza mi rimarrebbero inaccessibili»; cfr. anche *ivi*, 64-65.

¹⁴⁴ Cfr. *ivi*, 88-89, lo stesso Vattimo scrive: «la Chiesa cattolica oppone al principio del libero esame della Scrittura la tesi che le fonti della rivelazione sono due, la Scrittura e la Tradizione. Una tesi che mi è sempre sembrata preferibile al "sola Scriptura" protestante, perché è vero che lo stesso testo scritturale – penso soprattutto al Nuovo Testamento – è già la fissazione di discorsi che circolavano dapprima nella comunità dei credenti» e aggiunge «ciò che non mi sembra accettabile è che si identifichi senz'altro la tradizione della Chiesa con l'insegnamento del Papa e dei vescovi», rivelando la motivazione polemica di fondo sostanzialmente affine alla critica luterana e lasciando imprecisato il significato di cosa egli intenda con Tradizione. Sull'argomento cfr. anche la nota 154.

ti, identificazione con la storia e la cultura) e, sul piano morale, a questioni di gusto (come ci piacerebbe essere/agire)¹⁴⁵.

2. La questione trinitaria

Un secondo tema cruciale su cui deve misurarsi il pensiero debole di Vattimo di fronte al cristianesimo è la concezione del Dio trinitario. Sviluppando le considerazioni che il filosofo torinese avanza su Dio si trovano rilevanti questioni di carattere teologico-sistemico che si cercherà ora di mettere in evidenza.

2.1. Vattimo: una “trinità temporalizzata”?

Cosa dice Vattimo sul Dio trinitario alla luce della sua interpretazione *kenotica* di Dio? La sua posizione è riassunta in un passaggio di *Dopo la cristianità* in cui sceglie di seguire la linea di Gioacchino da Fiore:

«Che cosa siano le tre età che costituiscono lo schema della storia secondo Gioacchino è abbastanza noto. Esse si modellano sull'articolazione delle persone della Trinità. “Tre sono gli stati del mondo che i simboli dei sacri testi ci prospettano. Il primo è quello in cui siamo vissuti sotto la legge; il secondo è quello in cui viviamo sotto la grazia; il terzo, il cui avvento è prossimo, quello in cui vivremo in uno stato di grazia più perfetto. Il primo è trascorso nella schiavitù, il secondo è caratterizzato da una servitù filiale, il terzo si svolgerà all'insegna della libertà. Il primo è segnato dal timore, il secondo dalla fede, il terzo dalla carità. Il primo periodo è quello degli schiavi, il secondo quello dei figli, il terzo quello degli amici... Il primo stato appartiene al Padre che è autore di tutte le cose; il secondo al Figlio, che si è degnato di condividere il nostro fango; il terzo allo Spirito Santo, di cui dice l'Apostolo: ‘Dove c'è lo Spirito del Signore, ivi è la libertà’” (*Conc.* F. 12 b-c). E ancora: “Come la lettera dell'Antico Testamento per una certa attribuzione simbolica sembra appartenere al Padre, e la lettera del Nuovo Testamento al Figlio, così l'intelligenza spirituale, che scaturisce dall'una e dall'altra, appartiene allo Spirito Santo” (*Exp.* F. 5 b-c)»¹⁴⁶.

Vattimo condivide la prospettiva storico-salvifica di Gioacchino e vede in essa la «fondamentale “scoperta” della storicità costitutiva della rivelazione» che egli fa corrispondere «al carattere eventuale dell'essere a cui perviene la filosofia post-metafisica»¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Si riprende qui, parafrasandola un po', la considerazione finale sul pensiero debole di Vattimo contenuta in L. GEYMONAT, *Storia del pensiero filosofico e scientifico. Volume IX. Il Novecento (4)*, Garzanti, Milano 1996, 171.

¹⁴⁶ G. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, cit., 33-34. Le citazioni interne di Gioacchino da Fiore sono tratte dalle seguenti opere: *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* (Venezia 1519), abbreviato nel testo con *Conc.*; *Expositio in Apocalypsim* (Venezia 1527), abbreviato nel testo con *Exp.*; entrambe le opere sono citate in riferimento alla ristampa anastatica presso Minerva Verlag, Frankfurt a.M. 1964.

¹⁴⁷ G. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, cit., 35.

Ne deriva una concezione totalmente temporalizzata della Trinità, dispiegata nel tempo, che sottolinea il «carattere essenzialmente storico della salvezza»¹⁴⁸. Si può dire che per Vattimo sembra contare solo Dio così come si manifesta a noi nella storia (quella che la teologia ha chiamato Trinità economica) a scapito della divinità così come essa è in se stessa (la Trinità immanente). In questo sbilanciamento a favore della storicità della rivelazione contro l'essenza di Dio in se stessa il nostro autore si pone dalla parte di Gioacchino (esponente di una teologia centrata sulla rivelazione storica, sulla divinità¹⁴⁹ economica) «contro le teologie del totalmente altro»¹⁵⁰ (in particolare la teologia dialettica di Barth, espressione di una prospettiva centrata sulla Trinità immanente irraggiungibile a partire dal piano economico) e arriva a contrapporre il Dio dell'Antico Testamento al Dio rivelato nel Nuovo Testamento: «il Dio che si lascia riscoprire come totalmente altro [...] è piuttosto il Dio dell'Antico Testamento, che quello del Nuovo; non il Dio incarnato in Gesù Cristo della rivelazione neotestamentaria, e meno ancora il Dio-Spirito della terza età profetizzata da Gioacchino da Fiore»¹⁵¹.

Il risultato tende verso due limiti che possono essere così espressi:

- a) in primo luogo la divinità economica assorbe la divinità immanente, l'economia si ripercuote sulla teologia, l'essenza di Dio (se mai si può parlare di essenza) si appiattisce sulla rivelazione storica di Dio, dando luogo a una concezione temporalizzata del Dio trinitario, che si fa storia;
- b) in secondo luogo la divinità economica contraddice la divinità immanente e i rapporti interni alla stessa Trinità sono di giustapposizione e di contrasto al punto che il Dio dell'Antico Testamento, «il Dio totalmente altro», viene di fatto assimilato al «Dio "violento" delle religioni naturali»¹⁵² smentito dal Dio-Figlio e dal Dio-Spirito posti in maggiore continuità.

2.2. Oscillazioni tra Trinità economica e Trinità immanente

Alla luce delle considerazioni di Vattimo emerge l'immagine di un Dio trinitario temporalizzato, un rapporto tra Trinità (ma sarebbe sempre meglio usare le minu-

¹⁴⁸ *Ivi*, 36.

¹⁴⁹ Il termine "divinità" dice qualcosa di più generico rispetto al termine più specifico di "Trinità".

¹⁵⁰ *Ivi*, 41.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *Ivi*, 43.

scole nell'ambito del pensiero debole) economica e Trinità immanente che si può esprimere in due modalità oscillanti, corrispondenti ai due limiti sopra individuati:

- a) o ciò che si può eventualmente dire della Trinità immanente resta la ripercussione della Trinità economica e quindi ad essa nettamente subordinato;
- b) oppure rimane solo la Trinità economica, storica, e non si può dire nulla sulla Trinità immanente, poiché sarebbe smentita e superata in quanto concezione «naturale» e violenta.

La questione non è irrilevante dal punto di vista teologico-trinitario, come fa notare Sgubbi: «tra l'essenza di Dio nel suo essere-in-sé e la sua azione storica "fuori" di sé non può esserci né conflitto né contraddizione [...] l'incarnazione non è la dissoluzione della trascendenza di Dio, quanto piuttosto la sua comunicazione»¹⁵³.

A seconda che si opti per la prima o la seconda delle alternative sopra individuate ci si trova davanti a queste prospettive:

- a) nel primo caso si sfocia in un modello trinitario che vede tra Trinità economica e Trinità immanente una corrispondenza nella continuità in cui la teologia non è altro che la ripercussione dell'economia;
- b) nel secondo caso si sfocia in una sorta di amalgama di hegelismo indebolito (storicismo) e filosofia dell'esistenza.

Entrambe le posizioni appaiono problematiche alla luce della tradizione della Chiesa. Secondo la teologia trinitaria, attraverso secoli di dibattiti¹⁵⁴, si è sedimentata la posizione secondo la quale occorre affermare che «la Trinità economica è la Trinità immanente e viceversa» (Rahner) salvaguardando entrambi i poli della questione e insieme mantenendoli in una corrispondenza nella novità¹⁵⁵.

Vediamo ora nel dettaglio le due prospettive, così come i critici le hanno caratterizzate.

2.2.1. Una corrispondenza senza discontinuità

¹⁵³ G. SGUBBI, *Pensiero debole, cristianesimo e spiritualità postmoderna*, cit., 321.

¹⁵⁴ Il fatto che la dottrina trinitaria si sia sedimentata nella Chiesa attraverso scambi, dibattiti e approfondimenti non può essere irrilevante per la stessa prospettiva di Vattimo, il quale sottolinea come il «dialogo», lo «scambio» e la «conversazione» siano i luoghi privilegiati in cui emerge l'essere stesso: «la nostra preoccupazione ontologica è di essere in grado di "fondare" l'essere senza cercare di scoprirlo come qualcosa che già è, ma costruendolo come qualcosa che regge, che resiste nel tempo» (Cfr. G. VATTIMO - R. RORTY, *Il futuro della religione*, cit., 72). Proprio per questo risulta singolare che la posizione di Vattimo di fatto si distanzi dalla tradizione assodata nella Chiesa.

¹⁵⁵ Cfr. A. COZZI, *Manuale di dottrina trinitaria*, Queriniana, Brescia 2009, 911-913.

La prima deriva intende la Trinità immanente come subordinata alla Trinità economica, assorbita da essa, in modo tale che Dio in sé non è altro che la ripercussione di ciò che accade quando Dio si rivela a livello storico-salvifico.

Per certi versi questa posizione è, con le debite distinzioni, assimilabile alla prospettiva trinitaria di Jürgen Moltmann, che si può riassumere così:

«Moltmann parte dalla croce di Gesù, intesa come evento che riguarda Dio stesso e, per questo, luogo reale dell'auto-manifestazione di Dio. Ma l'identità tra economia e teologia è pensata in modo originale come "ripercussione" della Trinità economica su quella immanente: la prima non solo rivela, manifesta la seconda, ma si ripercuote su di essa, agisce su di essa. In tal senso il dolore della croce determina la stessa vita intima di Dio dall'eternità»¹⁵⁶.

Il rischio di tale prospettiva è quello di «legare troppo la vita trinitaria di Dio al processo storico-salvifico del mondo»¹⁵⁷, per cui tra Trinità economica e Trinità immanente si instaura un rapporto di corrispondenza nella continuità e «la Trinità rischia di essere inghiottita nel processo del mondo»¹⁵⁸. La partenza dal basso permette di valorizzare le sequenze trinitarie storico-salvifiche, ma resta problematica la ricostruzione dell'essenza divina trinitaria nella sua unità e nel suo essere tale anche a livello intratrinitario, al di là della dinamica storico-salvifica: non a caso Vattimo finisce per dispiegare la Trinità nel tempo.

Questa posizione ha bisogno di una correzione affinché, pur sottolineando giustamente la corrispondenza tra la dimensione storico-salvifica e la dimensione intratrinitaria, la seconda non sia assorbita nella prima e si tenga conto di una *discontinuità*. Si tratta di elaborare un modello di «corrispondenza nella novità» nella quale

- da un lato l'auto-comunicazione intratrinitaria (immanente) si fa presente nell'auto-comunicazione storico-salvifica (economia) in modo *nuovo* nella figura dell'uomo Gesù di Nazaret (che è dunque decisivo e non una semplice espressione accessoria rispetto alla vita divina immanente);
- dall'altro tale auto-comunicazione kenotica verso il mondo non è tuttavia necessaria, ma libera e gratuita, per cui il Dio trinitario non ha bisogno per

¹⁵⁶ *Ivi*, 744. Per il contributo di Moltmann in ambito trinitario si fa riferimento in particolare ai seguenti volumi: J. MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia 1973 (orig. 1972); Idem, *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1983 (orig. 1980); Idem, *Nella storia del Dio trinitario. Contributi per una teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 1993. Traiamo queste citazioni e considerazioni dal volume G. CANOBBIO, *Dio può soffrire?*, Morcelliana, Brescia 2005, 111-117.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ *Ivi*, 912.

il suo auto-divenire del processo del mondo e della croce (Dio è trinitario in se stesso, anche al di là della sua auto-comunicazione in Gesù).

L'obiettivo è affermare una corrispondenza che eviti l'estraneità tra i due piani immanente e economico (che finirebbe con lo svalutare la rivelazione storico-cristologica come non essenziale) e insieme salvare una forma di discontinuità (novità, trascendenza, differenza) tra piano storico e piano dell'essenza, onde evitare di appiattare Dio sull'uomo fino a farlo diventare una semplice proiezione, o di renderlo semplicemente in funzione della nostra umanità.

Come individuare questo elemento di *novità* o *discontinuità* o *differenza* all'interno della corrispondenza?

Una strada è quella di sbilanciarsi dalla parte della Trinità immanente e di ribadire una «trascendenza verticale» di Dio rispetto al piano umano e storico (economico): Dio è Dio e l'uomo non è Dio e in virtù di questa *differenza/discontinuità* Egli, che è il Salvatore, può salvare l'umano debole. Significative sono a questo proposito le affermazioni di Rahner su Moltmann: «Per uscire dal mio fango e dal mio *caos*, dalla disperazione, non mi serve affatto sapere che anche Dio [...] si muove nello stesso sudiciume [...]. Mi chiedo per prima cosa con che coraggio si presume di parlare così del buon Dio [...] ma anche se questo sia davvero consolatorio»¹⁵⁹. Enfatizzare troppo la *kenosi* divina finisce con l'appiattare Dio sul piano della storia fino a delineare l'identità di un Dio «debole» (Vattimo), «sofferente» (Moltmann) che rischia di non aver più nulla da dire per la salvezza dell'uomo¹⁶⁰. Ma ci si potrebbe chiedere: chi decide come Dio debba salvare l'uomo? Non è forse un ragionamento ancora troppo umano quello che impone a Dio, in base a un pre-giudizio (previo all'evento cristico), una trascendenza verticale che salva l'uomo scendendo dalla croce anziché rimanendovi?¹⁶¹

Un'altra strada allora si apre, quella più propriamente della *novità* (cristologica): sbilanciarsi dalla parte della Trinità economica e affermare quella che si potrebbe

¹⁵⁹ K. RAHNER, *In merito al problema della compassione e dell'impassibilità di Dio*, I. Karl Rahner, in J. MOLTSMANN, *Nella storia del Dio trinitario*, cit., 191.

¹⁶⁰ Sulla stessa linea di Rahner, precisa Xavier Tilliette: «Occorre insistere [...] sul fatto che la tendenza attuale è verso un'umanizzazione eccessiva, una solidarietà che riduce le distanze [...]. Al limite si arriva a un Dio debole, dipendente, seppure con un'intenzione commovente che raggiunge la "sovra pietà suprema" impetrata da Pierre Loti; ma, mormora a buon diritto padre Karl Rahner, non sappiamo che farene di un Dio debole» (X. TILLIETTE, *Il mistero di una passione divina*, in «Communio» 32 (2003), n. 192, 50).

¹⁶¹ Cfr. R. MAIOLINI, *La sofferenza di Dio in chiave trinitaria. Discutendo con Giacomo Canobbio*, in «Humanitas» 53 (2008) 821-829.

chiamare (con Vattimo, oltre Vattimo) «trascendenza orizzontale». Nella corrispondenza l'elemento di trascendenza, di *novità*, di discontinuità tra Trinità economica e immanente va collocato più dalla parte della Trinità economica: è la rivelazione storico-cristologica che è decisiva e definitiva, pienezza e compimento della rivelazione ed è dunque lì che si deve indagare per cercare la modalità con cui Dio ha voluto salvare l'uomo: «la questione è non quello che l'uomo desidera/pensa su Dio, ma quello che Dio in Gesù ha detto/mostrato all'uomo»¹⁶². Ciò significa cercare di cogliere a partire dalla storia di Gesù (il «canone cristologico») cosa sia la *kenosi*, misurandosi sulla modalità in cui Gesù l'ha vissuta e la tradizione l'ha attestata (e non, come fa Vattimo, a partire da un concetto umano di puro indebolimento).

Oltre le precomprensioni umane che vogliono

- un Dio trascendente (di una «trascendenza verticale») per salvare l'uomo debole (Rahner, Tilliette), oppure
- una *kenosi* come puro indebolimento e storicizzazione (riduzione sul piano «orizzontale») di Dio per cercare l'amicizia con l'uomo (Vattimo, Moltmann),

si tratta di lasciarsi istruire da Cristo, «compimento della rivelazione», per cogliere in una sorta di «trascendenza orizzontale» la giusta corrispondenza (qui sta l'orizzontalità) nella novità (qui sta la trascendenza) tra Trinità economica e Trinità immanente.

2.2.2. Verso un amalgama di hegelismo debole e filosofia dell'esistenza

La seconda deriva è evidenziata con chiarezza da alcune considerazioni di Giovanni Giorgi:

«Questo passaggio da un dualismo metafisico che sovrapponga i piani mondano e divino, a un monismo che rinunci a uno dei due poli della relazione, il divino, per farne una possibilità del mondo, obbedisce, a mio avviso, a una lettura unilaterale della *kénosis*. Se possiamo ammettere che l'incarnazione significhi la desacralizzazione di Dio, non so fino a che punto questa debba coincidere con una sua completa riduzione storica, sia pure salvando una trascendenza orizzontale. La rinuncia alla trascendenza verticale di Dio rischia di fare del mondo un orizzonte chiuso in se stesso e nelle possibilità che da esso provengono. Ma questo non comporta forse una assottigliamento del mondo che sconfini nella sua divinizzazione?»¹⁶³.

¹⁶² *Ivi*, 825.

¹⁶³ G. GIORGIO, *Pensare l'incarnazione*, cit., XVI-XVII. Considerazioni simili vengono avanzate da C. Dotoli. A tale proposito egli afferma l'esigenza di un rinnovato rapporto tra ermeneutica (che esprime l'istanza della storicità) e metafisica (che esprime l'istanza della trascendenza): «Non si tratta di riabilitare una sorta di

La riduzione di Dio sul piano storico si traduce in un monismo che rischia di chiudere il mondo su se stesso, sul piano del finito, riducendo così per un verso Dio al mondo, per altro verso divinizzando il mondo e la storia. È sostanzialmente, seppur in termini indeboliti alla luce della filosofia dell'esistenza heideggeriana, l'esito dell'hegelismo.

È possibile provare a tradurre i concetti hegeliani in termini di pensiero debole: Dio, il razionale, mediante la *kenosi*, diventa reale (la storia) e così la realtà in quanto tale (la storia) appare razionale (divina), il divenire storico concreto è il divenire dell'Idea, la quale si storicizza e come tale può essere ripresa dal pensiero (qui si situerebbe l'ermeneutica). La realtà viene in certo senso divinizzata, sebbene in un senso molto debole, che si esprime in una generale e indefinita presenza dello Spirito nella storia, che è compito dell'interpretazione saper leggere. Vattimo stesso sembra avallare questa deriva debolmente hegeliana del suo pensiero quando, parlando dell'atteggiamento dei «mezzi credenti» (come lui stesso si considera), che definisce un «vago atteggiamento panteistico»¹⁶⁴, un romantico «sentimento di dipendenza»¹⁶⁵ del finito nei confronti dell'infinito, fa riferimento a Gadamer, il quale afferma che «possiamo essere hegeliani fermando il sistema allo spirito oggettivo», cioè senza arrivare alla ricapitolazione complessiva dello Spirito Assoluto e in questo si richiama a Croce secondo il quale «dobbiamo sostituire la culminazione hegeliana con una sorta di “spirito storico”» in cui «il vero essere è lo spirito, ma lo spirito non è qualcosa che conclude la sua propria storia in una sorta di evidenza cartesiana»¹⁶⁶. La realtà viene così assunta e giustificata: «la storia “profana” e la storia “sacra” non appaiono più separabili»¹⁶⁷. Il rischio è «di riproporre, sotto spoglie indebolite, gli esiti dell'hegelismo, ovvero di idolatrare la storia»¹⁶⁸ sotto la generica convinzione che «Dio è ancora in circolazione»¹⁶⁹.

subordinazione dell'ermeneutica alla metafisica, quanto piuttosto di incrementare il cammino dell'ermeneutica verso una ulteriorità che rischierebbe, in caso contrario, il riassorbimento interpretativo della verità nel primato immanentistico della finitezza e l'assolutizzazione della differenza come luogo della non relazione tra finito e infinito» (C. DOTOLO, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di Gianni Vattimo*, cit., 438-439)

¹⁶⁴ G. VATTIMO - R. RORTY, *Il futuro della religione*, cit., 85.

¹⁶⁵ *Ivi*, 84.

¹⁶⁶ *Ivi*, 88.

¹⁶⁷ G. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, cit., 49.

¹⁶⁸ G. GIORGIO, *Pensare l'incarnazione*, cit., XVII.

¹⁶⁹ G. VATTIMO - R. RORTY, *Il futuro della religione*, cit., 89.

Tale hegelismo debole si salda e si armonizza con la filosofia dell'esistenza: *l'essere si fa attraverso la storia dell'essere* (Hegel) significa che *l'essere è evento, tempo* (Heidegger). Nella filosofia dell'esistenza l'essere è tempo, si dà nell'apertura degli eventi e dunque il tempo è il luogo in cui si dà l'essere stesso. È chiaro nel pensiero debole il rifiuto della «trascendenza verticale» di Dio, con una forte rivalutazione della storia. Tuttavia non appare altrettanto chiaro cosa egli intenda con l'idea (che potrebbe essere positiva) di «trascendenza orizzontale», che sfuma in una troppo vaga e generica presenza dello Spirito nel mondo. Ne risulta che non è adeguatamente articolata la relazione tra Dio e storia così da chiarire meglio il rapporto tra Trinità (o in generale “divinità”) economica e Trinità (o divinità) immanente, che rischia di scomparire.

3. Un bilancio

In conclusione, dopo aver analizzato le questioni che emergono a proposito della teologia implicata nel pensiero debole di Vattimo, è possibile individuare due aspetti utili nell'ambito dell'articolazione tra fede cristiana e ragione filosofica. Due considerazioni ci sembrano rilevanti, una positiva e una negativa.

- In positivo il pensiero di Vattimo appare come un pensiero che esprime l'intento di lasciarsi provocare dalla rivelazione cristologica e che cerca di strutturarsi a partire da essa¹⁷⁰. Nelle intenzioni dell'autore il pensiero debole si presenta come un tentativo di pensare secondo la rivelazione storico-cristologica e non a partire da categorie astrattamente razionali per applicarle in modo estrinseco al cristianesimo. In questo sforzo emerge una ragione non astratta, ma che cerca di modularsi sulla fede cristologica e di articolare un rapporto positivo con la storia. Interessante è l'idea di costruire una “trascendenza orizzontale”, cioè una regola interna alla novità della rivelazione storica.

¹⁷⁰ Carmelo Dotolo sottolinea in positivo che «nella riflessione vattimiana sull'*esser-con* di Dio c'è la percezione della originarietà e differenza del Dio rivelato in Gesù Cristo» anche se, nota, Vattimo non va fino in fondo nel portare a compimento la valenza teoretica della rivelazione, limitandola a un'etica o a messaggio spirituale (Cfr. C. DOTOLO, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di Gianni Vattimo*, cit., 429-430).

- In negativo il pensiero debole, poiché tende a sfumare il riferimento a un limite che faccia da principio ermeneutico (o comunque finisce per individuarlo in un generico principio di carità-*kenosi*, inteso non a partire da Cristo, ma nel senso umano del puro indebolimento), rischia (e di fatto finisce col farlo) di trascurare l'elemento di glorificazione e innalzamento e quindi di non accogliere la pienezza della verità contenuta nella rivelazione storico-cristologica e trinitaria così come la tradizione stessa della Chiesa, attraverso le sue interpretazioni all'interno della comunità credente, l'ha definita attraverso i secoli¹⁷¹.

¹⁷¹ Riprendendo ancora Dotolo si tratta di accedere a un'«ermeneutica dettata dall'oggetto» che superi la pretesa di «controllare secondo canoni propri l'eccedenza della rivelazione o, in termini filosofici, l'*esteriorità* di Dio» (che superi anche il nostro modo umano di concepire la *kenosi*) per aiutare la ragione a passare «da un pensiero ideologico-espressivo ad un pensiero rivelativo» (Cfr. *ivi*, 430).

III

GLORIA SENZA KENOSI?
SPUNTI CRITICI INTORNO AL CRISTIANESIMO SECONDO
SEVERINO

Il pensiero di Severino si presenta esplicitamente come non armonizzabile con il cristianesimo. Quest'ultimo in esso non ha nemmeno un ruolo specifico e centrale, ma viene inscritto all'interno della storia del nichilismo, null'altro che una variante della follia dell'Occidente.

Non si tratta dunque semplicemente di analizzare ora le obiezioni più strettamente teologiche (trinitarie e cristologiche) rivolte al pensiero di Severino, si tratta innanzitutto di indagare se il presupposto di fondo che attraversa il suo filosofare sia corretto o se presenti dei limiti. Una volta affrontato tale presupposto (la "questione veritativa") si affronteranno le questioni più strettamente teologiche.

Il percorso si articola dunque in due parti:

- la questione veritativa
- le questioni teologiche (trinitarie e cristologiche).

1. La questione veritativa

Quale idea di verità sta sullo sfondo del pensiero di Severino?

Anticipando la tesi si potrebbe dire che la verità severiniana sia una verità concepita secondo tre prospettive sovrapposte:

- innanzitutto si tratta di una verità immediata, forte e incrollabile, di un'originarietà inestirpabile, che nasce da una interpretazione ontologica del principio logico di non contraddizione, quasi una sorta di fiducia immediata e originaria che nulla può abbattere (la parmenidea «ben rotonda Verità»¹⁷²) e che è fonte di Gioia e consolazione infinita; questa prima prospettiva si può definire “verità ontologica fondamentale”;
- una seconda prospettiva intende la verità in senso classico, si tratta della “verità logica incontrovertibile” contenuta nel principio immediato di non contraddizione e che si fa condizione astratta e senza mediazione alcuna della possibilità del reale: il reale rischia di apparire subordinato all'astrattezza logica e nessuna mediazione può vincere questa subordinazione;
- una terza prospettiva è quella di una verità in senso scientifico, come conoscenza universale e necessaria, oggettiva, senza spazi per la libertà umana e la volontà; è la prospettiva che si potrebbe chiamare della “verità epistemologica necessaria” secondo il paradigma scientifico dominante dell'età moderna.

Le tre prospettive convivono e si intersecano in Severino e fanno da presupposto di tutto il suo argomentare. L'essere-che-è, che si impone in modo immediato e irriflesso (“verità ontologica fondamentale”), è assunto come conforme al principio logico di non contraddizione (“verità logica incontrovertibile”) e in quanto tale ha valore cogente, richiede un carattere di universalità e necessità assoluta che esclude ogni libertà (“verità epistemologica necessaria”).

Si pone il problema: questa concezione della verità, stratificata ma in sé abbastanza coerente, è assunta come presupposto da Severino, ma in nome di cosa? È proprio l'unica modalità di concepire la verità? È fondata e corretta? Non rischia di essere una concezione impoverita, riduttiva?

¹⁷² Cfr. PARMENIDE, *Sulla natura* (fr. 1, riga 29), in A. LAMI (ed.), *I Presocratici*, cit., 275.

Da questo presupposto derivano tutte le conseguenze che trae l'autore e a partire da qui egli si confronta col cristianesimo. Ma quest'ultimo si lascia interpretare correttamente da tale modalità veritativa o forse rischia di essere deformato?

A partire da queste premesse si illustra ora quanto la critica ha messo in evidenza cercando di problematizzare le tre prospettive veritative intrecciate in Severino.

1.1. La “verità ontologica fondamentale”

1.1.1. Partecipare alla verità dell'essere

All'origine del filosofare c'è una sorta di «esperienza ontologica fondamentale»¹⁷³: l'uomo coglie che *l'essere è* e questo è l'orizzonte della verità nel quale egli stesso si trova collocato e coinvolto. La verità dunque non è tanto un insieme di contenuti da dimostrare o da acquisire, ma è innanzitutto un'esperienza-base che è presupposto implicito e preliminare di tutte le altre esperienze. La meraviglia di cui parlava Aristotele che porta a interrogarsi sulla realtà, l'intuizione del *Cogito* di Cartesio sono espressioni analoghe dell'esperienza della verità originaria, immediata, ontologica.

È su questa “verità ontologica fondamentale” che Severino pone l'accento. Tra gli studiosi Leonardo Messinese ha sottolineato e valorizzato questo aspetto nel pensiero di Severino: «il viaggio della ricerca della verità è *originariamente compiuto* e l'uomo deve soltanto riconoscere che egli nel paradiso della verità abita da sempre»¹⁷⁴. Si tratta di una «presenza “inconscia” della verità che avvolge ogni uomo “sin dall'inizio”»¹⁷⁵. Lo stesso Severino, in un dialogo con Edoardo Boncinelli, trova analogie tra la sua idea di una verità ontologica «che è sin dall'inizio – e [...] eternamente – dentro di noi» e «le idee di Platone, contemplate eternamente dall'anima», oppure la concezione agostiniana secondo cui «*Dio abita all'interno dell'uomo*» anche senza che l'uomo se ne accorga, oppure Freud che «dice che gli impulsi guidano tutta l'azione dell'uomo; ma quando l'uomo se ne accorge? Però gli impulsi sono lì, in fondo, alla base dei nostri comportamenti». Queste analogie

¹⁷³ L'espressione non è di Severino, ma ci sembra descrivere, sebbene solo in parte, una delle sue prospettive sulla Verità. Sull'espressione cfr. A. ALESSI, *Sui sentieri dell'essere. Introduzione alla metafisica*, Las, Roma 2004², 74 ss.

¹⁷⁴ L. MESSINESE, *Il paradiso della verità*, cit., 217.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

permettono di delineare la «struttura dell'incontrovertibile», «un inconscio che è la luce più chiara, e che è destinato a venir fuori»¹⁷⁶. La verità è dunque una struttura originaria e *ubiqua* «che presiede ogni conoscenza autentica posseduta dall'uomo»¹⁷⁷.

Dalla verità dell'essere di Parmenide all'inconscio di Freud, passando attraverso le idee preesistenti e la conoscenza per anamnesi di Platone, la meraviglia di Aristotele, l'interiorità di Agostino, il Cogito di Cartesio... tutto forma una costellazione che, con accenti diversi, aiuta a disegnare la «verità ontologica fondamentale» di Severino. Vi è dunque un'immediatezza ontologica tra l'uomo e la verità: questo comporta una concezione della verità come dato immediato, originario, che viene colto con una sorta di intuizione senza tempo e fuori dal tempo. Si tratta di un aspetto decisamente non-nichilistico che va accolto nella sua positività, esso fonda la possibilità di pensare la verità.

A questo proposito in particolare Elmar Salmann ha contestato al pensiero di Severino di «confondere filosofia e mito»¹⁷⁸, di fare appello al lato oscuro del pensiero, di ricorrere alla poesia e a un mito pre/post-metafisico¹⁷⁹, a un essere più originario, arcano, remoto, a una verità che non si lascia nominare ma che «accade»¹⁸⁰, alla «culla comune di religione e filosofia, immagine e concetto»¹⁸¹ che è la verità originaria e originante¹⁸². L'accusa è, in ultima analisi di «antifilosofia»¹⁸³. È tuttavia vero che all'origine del pensiero e dell'interrogazione filosofica

¹⁷⁶ E. BONCINELLI - E. SEVERINO, *Dialogo su Etica e Scienza*, San Raffaele, Milano 2008, 75-76. Si veda anche la suggestiva definizione che Severino dà della Gioia: «la Gioia [...] è appunto il togliimento eterno della totalità delle contraddizioni – e dunque è il Tutto concreto e infinito. [...] Ma la Gioia è insieme l'essenza inconscia dell'uomo. Nella regione più profonda e nascosta di noi stessi noi siamo la Gioia», E. SEVERINO, *La Gloria*, cit., 29.

¹⁷⁷ L. MESSINESE, *Il paradiso della verità*, cit., 218.

¹⁷⁸ Cfr. E. SALMANN, *Contro Severino. Incanto e incubo del credere*, Piemme, Casale Monferrato (AI) 1996, 42.

¹⁷⁹ Cfr. *ivi*, 39: «Stanchi delle false antinomie della modernità, il ritorno al mito promette il recupero del connubio tra "la soggettivazione della realtà esterna e l'oggettivazione del mondo interiore". [...] Il logos che si studia di rac-cogliere, di leggere e di esprimere i semi e le strutture originanti della realtà e della verità, non è lontano dal mito e dalla poesia, da un pensare in immagini e narrazioni».

¹⁸⁰ Cfr. *ivi*, 38: «Il Dio della metafisica ha oggettivato e degradato gli dei, mentre il Dio cristiano che si è invischiato nei meandri della storia, del divenire, della colpa, peggiora ancora la situazione, ci sprofonda nel baratro della impossibilità di ogni rivelazione autentica dell'essere e della redenzione. [...] Per questo non possiamo non tornare al mito pagano, a parole più arcane, a promesse più remote, ad un essere più originario, ad una verità che non si lascia nominare ma che accade, che si rap-presenta in ogni presente».

¹⁸¹ Cfr. *ivi*, 40: «Oggi, dato il fallimento del progetto della modernità, dobbiamo rifarci a questa preistoria del nostro pensare, alla culla comune di religione e filosofia, immagine e concetto. Ed è ovvio che Heidegger e Severino si ispirino a una tale idea e a un tale concetto».

¹⁸² Cfr. *ivi*, 42: «Dobbiamo tornare indietro, risalire alle sorgenti di una filosofia presocratica per rinnovare l'anima e per ritrovare il significato originario del pensare e le orme di un essere e di una verità fondanti».

¹⁸³ Cfr. *ivi*, 51.

c'è un dato originario che si impone in maniera pre-razionale e irriflessa e che suscita meraviglia e fa nascere l'interrogazione e il movimento della riflessione.

«Non il “perché” del soggetto sta all'origine dell'inquietudine conoscitiva dell'uomo, ma piuttosto un'altra domanda, forse più radicale: “*Man hu? Cos'è?*” (cfr. *Es* 16,15). È la domanda della meraviglia dello sguardo che sa contemplare la realtà senza nulla imporle, lasciandola essere per quella che è. È la domanda grata di chi all'emergere di ogni realtà (cosmo o persona) si vede anticipato dalla vita in una promessa di felicità e gioia che lo invita ad agire amando»¹⁸⁴.

È forse questo interrogativo che nasce dalla meraviglia dell'essere, questa dimensione più originaria e affettivo-simbolica che si nasconde tra le pieghe del pensiero severiniano. Il filosofo bresciano, dunque, esprime positivamente la presa di coscienza che in principio non è il “conoscere” o il “pensare” riflessivamente, bensì la partecipazione all'essere, il trovarsi situati dentro la verità dell'essere. È da questa coscienza ontologica, colta come positiva e promettente per il pensiero che sorge la domanda propria della razionalità.

1.1.2. Il rischio: il rifiuto della mediazione e della storia

Questa coscienza della partecipazione alla verità dell'essere, che Severino mette bene in evidenza, presenta tuttavia un rischio evidente: ridurre la verità a tale intuizione ontologica senza tempo tende a far coincidere la verità con ciò che è fuori dal tempo e dalla storia. Avanza l'ombra di una disarticolazione originaria tra la verità dell'essere e il piano della storia, della libertà, dell'uomo.

La critica ha sottolineato questo aspetto di immediatezza che rifiuta *a priori* ogni forma di mediazione e perciò squalifica tutta la dimensione del tempo e della storia: «la posizione di Severino presuppone una *immediatezza* che, in quanto tale, spiazza e delegittima ogni forma di mediazione»¹⁸⁵. In questo senso Andrea Grillo denuncia l'«*impazienza*»¹⁸⁶ di Severino che vorrebbe dominare tutto fin dall'inizio riducendo tutta la verità all'intuizione ontologica atemporale. Leonardo Messinese, pur accogliendo positivamente l'affermazione che l'«infinito è “incar-

¹⁸⁴ A. STAGLIANÒ, art. *ragione*, in G. TANZELLA-NITTI - A. STRUMIA (ed.), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede. Cultura scientifica, Filosofia e Teologia*. II, Urbaniana University Press – Città Nuova, Roma 2002, 1167-1181, qui 1179.

¹⁸⁵ E. SALMANN, *Contro Severino*, cit., 163.

¹⁸⁶ *Ivi*, 125. Il testo di Grillo è la seconda parte (la parte centrale) del testo di Salmann, contenuto nelle pp. 91-185.

nato” nel finito»¹⁸⁷, sottolinea come però «il finito non è, *simpliciter*, l’infinito» e ciò significa che «la “dimensione di infinito” del finito si differenzia dall’ “infinito in se stesso”»¹⁸⁸. In Severino sembra mancare questa differenza.

Di conseguenza la “verità ontologica fondamentale” e immediata del filosofo bre-sciano, che ha una sua plausibilità, diventa l’unica verità e esclude ogni mediazione temporale, anzi riduce la realtà storica a mera apparenza. Ne deriva che l’evidenza fenomenologica, che attesta il divenire, la sofferenza, il tempo, è relativizzata e con essa tutto ciò che è l’esperienza comune, a favore dell’unica e totalizzante evidenza (onto)logica. «La tensione tra “essere” e “tempo” è così risolta per principio, con un taglio netto: abolendo il tempo»¹⁸⁹, ma, si chiede Andrea Grillo: «a quale mente e a quale occhio può essere “evidente” l’eternità di ogni cosa? [...] Dove sta la sua evidenza così inevidente?»¹⁹⁰.

In sintesi la “verità ontologica fondamentale” di Severino presenta un tratto interessante laddove esprime un livello sorgivo e originario, preriflesso di verità; tuttavia esso rischia di degenerare in una verità astratta e atemporale perché essa, anziché essere punto di partenza della riflessione sulla realtà, diventa istanza unica e totalizzante. La totalità infinita degli essenti, infatti, viene identificata con l’essere eterno, il tempo è abolito, negando, di fatto, la realtà storica (l’apparire finito)¹⁹¹; corrispettivamente gli attributi “divini” (eternità, verità, immutabilità) devono quindi essere presenti “inconsciamente” nell’uomo (la Gioia). Si tratta di passaggi forti e tutt’altro che scontati, anzi piuttosto “inevidenti” perché finiscono col negare la condizione umana storica in nome di una verità astorica.

1.1.3. In termini teologici...

In termini teologici si potrebbe dire che la “verità ontologica fondamentale” esprime l’intuizione promettente della destinazione gloriosa, la *Gloria*, la Gioia¹⁹²

¹⁸⁷ L. MESSINESE, *Il paradiso della verità*, cit., 213.

¹⁸⁸ *Ivi*, 214.

¹⁸⁹ E. SALMANN, *Contro Severino*, cit., 107.

¹⁹⁰ *Ivi*, 109.

¹⁹¹ Cfr. L. MESSINESE, *Il paradiso della verità*, cit., 200-201.

¹⁹² Nel volume *La Gloria* Severino fa una distinzione tra i concetti di «Gioia» e di «Gloria». La Gioia assume una caratterizzazione più implicita, inconscia, nascosta: essa è il «Tutto eterno», il «togliimento eterno di ogni contraddizione», «l’oltrepassamento di ogni dolore e di ogni angoscia», essa è «eternamente scolpita nell’essere» ed è il destino della verità; tuttavia questo destino non è immediatamente disvelato, l’uomo vive la contraddizione poiché la terra si trova nella solitudine (= separata dal Tutto) e contrasta la Gioia. Il «disvelamento della Gioia, nel suo esser libera dal contrasto con la solitudine della terra, è la *Gloria*», essa è dunque l’oltrepassamento compiuto della contraddizione, la manifestazione piena dell’eternità di ogni essente, di ogni

di trovarsi nel paradiso della verità; tuttavia questa *Gloria* appare data in maniera immediata, senza mediazione storica, a prescindere dalla condizione umana e finita, disarticolando fin dal principio il piano della verità e il piano della storia umana.

Il linguaggio della teologia cristiana ha sempre espresso la verità della destinazione gloriosa dell'uomo e la relazione tra uomo e Dio, tuttavia lo ha sempre fatto attraverso la necessità della mediazione, cioè mantenendo sempre ferma la distinzione reale tra piano divino e piano umano. Questa relazione nella distinzione è espressa in modo paradigmatico negli avverbi di Calcedonia (451 d.C.) sulle due nature di Cristo vero Dio e vero uomo «senza confusione», «immutabili», «indivise», «inseparabili»¹⁹³.

In questo difficile equilibrio si è attestata la tradizione teologica cristiana che ha sì affermato la partecipazione dell'uomo alla verità di Dio (espressa con le categorie della predestinazione in Cristo, della vocazione alla santità, del compimento nella risurrezione e nella *Gloria*), ma al tempo stesso ha mantenuto ferma la distinzione dei due piani divino e umano e, per questo la necessità della mediazione di Gesù-Cristo, l'uomo-Dio che attraverso la *kenosi* espressa nell'incarnazione, nella passione e nella morte ha condiviso realmente la caducità della storicità umana, pur rimanendo sempre Dio.

1.2. La “verità logica incontrovertibile”

La “verità ontologica fondamentale” asserita da Severino, anziché confrontarsi con la realtà storica e la mediazione, sceglie l'essere eterno e nega il tempo. Sganciando la verità dalla temporalità è assunta come «incontrovertibile», si chiude nella sua atemporalità e eternità, escludendo la storia. Proprio per questo essa da verità ontologica promettente, che sembrava esprimere l'apertura all'essere, alla realtà, si irrigidisce in una “verità logica incontrovertibile”, puramente pensata, sganciata dalla realtà.

forma di esistenza e di vita. Sembra dunque che Severino faccia una distinzione tra una Gioia annunciata (ma già eternamente compiuta) e una Gloria “culminante” che è «dispiegamento infinito della terra oltre la solitudine della terra» (manifestazione piena della Gioia, «Gloria della Gioia»). Non si entra qui nella problematica che apre questa distinzione. Sostanzialmente i due concetti si sovrappongono e indicano la stessa verità eterna dell'essere da angolature diverse. Sulla definizione dei due termini cfr. E. SEVERINO, *La Gloria*, cit., 29-32 e 542-544 (da cui sono tratte le citazioni riportate sopra).

¹⁹³ DH 302.

1.2.1. *Un riduzionismo logicistico*

È questa la seconda prospettiva sulla verità che traspare dalle pagine di Severino. La “verità logica incontrovertibile” indica un riduzionismo logicistico della verità, in cui la razionalità logica prende il sopravvento sulla realtà, il logicamente possibile ha il primato sul reale che si dà fenomeno logicamente, nota Grillo: «la “possibilità” ha ragione della realtà, e ne risolve a tal punto le contraddizioni, da negare con esse la realtà stessa»¹⁹⁴, «la immediatezza logica è la immediatezza dei fatti, senza bisogno di mediazione alcuna»¹⁹⁵. Ne deriva che il pensiero (la logica, il possibile) prevale sulla realtà (sulla fenomenologia) e rischia di applicare una griglia rigida e deformante o riduttiva al dato dell’esperienza.

La promettente “verità ontologica fondamentale”, che dice apertura all’essere, assunta come incontrovertibile e atemporale si irrigidisce in una struttura logica insensibile alla realtà. Questo è sicuramente garanzia contro un pensiero debole e relativista e a favore di un pensiero rigoroso, il che è un guadagno per il pensiero che deve sempre perseguire come idea regolativa il rigore logico e la non-contraddizione. Tuttavia, come nota Francesco Gusmano, non va dimenticato che la realtà è più ampia del pensiero e non si lascia racchiudere totalmente dentro di esso: «La logica, con i suoi simboli, i suoi teoremi, le sue regole non esprime la totalità dell’esperienza. Essa è in realtà solo uno degli infiniti giochi linguistici che si danno nell’esperienza umana»¹⁹⁶.

1.2.2. *«Il razionale è reale»: dal rigore alla rigidità*

Il rigore logico rischia di diventare rigidità se arriva a concepire una realtà sottomessa a un pensiero pre-formato e pre-ordinato rispetto alla realtà storica stessa: la realtà non è la realtà-pensata, ma il pensato a-storico, puramente logico, è il reale. Per certi versi la posizione di Severino estremizza la posizione di Hegel secondo cui «il razionale è reale»¹⁹⁷: tuttavia mentre in Hegel vi è la consapevolezza della contraddizione, vi è il passaggio della/nella storia che abbisogna di risolu-

¹⁹⁴ E. SALMANN, *Contro Severino*, cit., 150.

¹⁹⁵ *Ivi*, 175.

¹⁹⁶ F. GUSMANO, *La fede tra follia e violenza*. Fides et Ratio nell’interpretazione di Emanuele Severino, in «Dialeghesthai. Rivista telematica di filosofia» 5 (2003), <http://mondodomani.org/dialeghesthai/fg03.htm> (accesso del 9 maggio 2011).

¹⁹⁷ L’espressione è contenuta nella prefazione di G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1954, 15.

zione e di sintesi (per il filosofo tedesco anche «il reale è razionale»), qui la contraddizione è annullata *a priori*, non esiste, la sintesi non è raggiunta, ma è data a prescindere in partenza. Se in Hegel lo scandalo del male, il tragico è risolto, seppur in maniera discutibile, ma quanto meno è affrontato, in Severino il tragico resta irrisolto, perché sostanzialmente negato.

1.2.3. Un “fideismo” di fondo?

Occorre chiedersi: in virtù di che cosa il tragico viene negato? Come la contraddizione che emerge nella storia viene risolta? Sembra che il pensiero severiniano assuma a prescindere, in virtù di una scelta che appare nient'altro che un atto di somma fede, la coerenza logica della realtà, escludendo fin da principio ogni possibile messa in questione. La fede nel principio di non contraddizione è talmente incrollabile da negare ogni evidenza e da fugare ogni dubbio. La pretesa razionalità della “verità logica incontrovertibile” pare dunque poggiarsi su un pericoloso “fideismo”, tanto più pernicioso perché non è un atto di fede cieco in un Dio al di là della ragione e della realtà umana, bensì un atto di fede cieco in una realtà umana che fenomenologicamente non è (fatica, dolore, lacerazione...) quello che logicamente si pretenderebbe che fosse (la Gioia...).

1.3. La “verità epistemologica necessaria”

Appare così all'orizzonte la terza prospettiva: la “verità ontologica fondamentale” promettente, irrigidita nell'eterna e pre-ordinata “verità logica incontrovertibile” estende il suo paradigma di incontrovertibilità: essa si irrigidisce ulteriormente e assume i caratteri della necessità e della universalità contro la libertà e la singolarità.

1.3.1. Una verità universale e necessaria: il paradigma della scienza moderna

Ne deriva un concetto di “verità epistemologica necessaria” secondo il paradigma della modernità scientifica. L'età moderna, in particolare in seguito alla rivoluzione scientifica, vede affermarsi un concetto di scienza come conoscenza di leggi universali e necessarie indipendenti, nella loro validità, dal soggetto conoscente. Al di là delle differenze metodologiche, che accentuano ora il momento induttivo-sperimentale, ora il momento deduttivo-razionale, l'universalità e la necessità so-

no caratteri costitutivi delle leggi scientifiche secondo il paradigma moderno. Questo ha comportato la scissione tra mondo della ragione speculativa e mondo della ragione pratica, tra verità scientifica e libertà della volontà, tra ragione e fede, tra natura e soprannatura. In questo senso le critiche kantiane rappresentano il momento di sintesi della mentalità epistemologica moderna.

Severino si colloca perfettamente all'interno di questo paradigma che ha rotto l'armonia di fede e ragione e vede i due termini contrapposti e in concorrenza tra loro in modo tale che tra i due termini è possibile solo una giustapposizione o una conciliazione comunque sempre estrinseca. È esattamente quello che ha cercato di fare la neoscolastica alla quale, molti hanno notato, fa riferimento, per formazione, lo stesso Severino¹⁹⁸.

Occorre tuttavia notare un ulteriore paradosso che emerge dalle pagine di Severino. Da un lato egli appare molto critico verso la scienza moderna, dato che essa è letta, insieme a tutta la storia dell'Occidente, come espressione del nichilismo e della volontà di potenza: poiché le cose, gli enti escono dal nulla e al nulla ritornano, allora è possibile manipolarli, conoscerli, sottoporli a esperimento, ricavarne leggi universali e necessarie. Tuttavia dall'altro di fatto egli assume lo stesso paradigma di verità della scienza moderna, sostenendo una verità che deve essere universale e necessaria e contrapposta per natura alla libertà e alla volontà.

1.3.2. Verità contro libertà

Piero Coda, tra gli altri, ha notato la visione contrappositiva tra verità oggettiva e libertà del soggetto che la proposta severiniana mette in campo: «il primato del soggetto, e di conseguenza l'affermazione della libertà di quest'ultimo, sembra essere pensato come intrinsecamente ed irrisolvibilmente in contrasto con l'affermazione oggettiva della verità»¹⁹⁹. Da una parte ci sarebbe l'intelletto con le verità universali e necessarie, dall'altra, kantianamente, la volontà libera e la fede:

¹⁹⁸ Cfr. E. SALMANN, *Contro Severino*, cit., 65: «Esiste davvero l'opposizione netta tra grazia e natura, verità razionale e soprannaturale che Severino presuppone? Già a questo punto, anche il lettore più sprovvisto avrà intuito in quale misura Severino sia ancora prigioniero di una mentalità neoscolastica». Nello stesso volume si veda anche il contributo di Grillo che parla di «astrattezza neoscolastica», cfr. *ivi*, 124.

¹⁹⁹ P. CODA - E. SEVERINO, *La verità e il nulla. Il rischio della libertà*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2000, 52.

«ciò che l'intelletto non vede e non conosce, sarebbe semplicemente *voluto* dalla volontà e questa sarebbe la *vera* essenza della fede: puro e cieco volontarismo»²⁰⁰.

Si delineano dunque due ordini paralleli e contrapposti:

- a. da un lato la verità salda (*epistème*), l'eternità, l'incontrovertibilità, la necessità, l'universalità, l'intelletto;
- b. dall'altro il dubbio, la temporalità, la volontà, la libertà, la fede.

Questo il presupposto di Severino. Tuttavia occorre osservare che questo paradigma è *un* paradigma della verità, che ha dominato in età moderna, ma che non valeva nel medioevo (o nell'età patristica, o in altri tempi, o in altre culture) e che oggi stesso appare messo in discussione. Dunque: questo paradigma non è certamente l'unico possibile, ma è adatto a confrontarsi con il cristianesimo? È compatibile con la rivelazione cristologico-trinitaria? Non rischia di essere una griglia deformante se applicato alla rivelazione?

1.3.3. Alcuni interrogativi

Riprendendo sinteticamente la questione veritativa in Severino si è cercato di distinguere una pluralità di elementi compresenti collocandoli in una dinamica di progressivo irrigidimento e restringimento della verità.

- L'elemento della "verità ontologica fondamentale" appare ambivalente: per un verso è promettente apertura all'essere nella sua totalità originaria e preriflessa; per altro verso si afferma come una verità fuori dal tempo, tendendo a disarticolare verità e storia.
- Questa disarticolazione di verità e storia prende il sopravvento e finisce con l'irrigidirsi nell'eternità e nell'incontrovertibilità, affermandosi come "verità logica incontrovertibile" astratta, in cui un pensiero pre-formato e pre-ordinato finisce per sottomettere a sé la realtà.
- Questo approccio, portato alle estreme conseguenze, tende a sua volta a estendere il carattere rigido e astratto della verità delineando una "verità epistemologica necessaria", universale e intellettualistica, contrapposta e concorrente rispetto alla dimensione della libertà, della storia, della volontà.

²⁰⁰ E. SALMANN, *Contro Severino*, cit., 121.

È opportuno notare che vi è una coerenza nel pensiero di Severino: il punto di arrivo, il terzo momento della verità, non è altro che la conseguenza logica della disarticolazione di essere e storia già presente nel primo momento. Le istanze positive della “verità ontologica fondamentale” si ridimensionano, irrigidiscono e restringono in virtù di questa disarticolazione, fino a pervenire a un concetto di verità che appare parziale e unilaterale, di stampo intellettualistico-moderno.

Emergono alcuni interrogativi:

- È possibile recuperare la positività promettente della verità ontologica originaria senza cadere nella disarticolazione di verità e storia? Si tratta di affermare una verità originaria e fondamentale che non sia fuori dal tempo e dall'uomo storico e libero.
- Come giungere a “sapere” la verità ontologica fondamentale? Severino sembra indicare la via dell'intuizione, della partecipazione, della relazione originaria, preriflessa, inconscia. Appare dunque all'orizzonte una dimensione che va oltre la logicità, apodittica, ma indimostrabile. Non è forse una forma di conoscenza “per fede”?
- Entrando nelle questioni teologiche viene inoltre da chiedersi: questa struttura veritativa articolata con una certa coerenza è compatibile con la rivelazione cristiana? Riesce a entrare in dialogo con essa?

2. Questioni teologiche

Dal punto di vista teologico l'approccio di Severino presenta alcune conseguenze problematiche. Le evidenziamo in tre sezioni: la prima dal punto di vista teologico generale, la seconda più sul piano trinitario, la terza più sul piano cristologico.

2.1. Conseguenze teologiche generali

Sul piano teologico, la posizione severiniana che afferma l'immediatezza tra Dio e uomo, tra infinito e finito, rifiutando la differenza ontologica, presenta sostanzialmente due derive.

La prima deriva è una sorta di *panteismo*: vi è immediatezza tra uomo e Dio, «Dio non è [...] qualcosa di separato dall'uomo»²⁰¹. In virtù di questa immediatezza «la teologia severiniana – nota Andrea Grillo – approda in questo modo alla identificazione dello *theion* con l'identità dell'essere, con l'essere come identità. Non teologia, ma a-teismo, nella forma del pan-teismo»²⁰².

La seconda deriva si potrebbe definire come una sorta di “*attualismo escatologico*”: l'*eschaton* è attualizzato nell'oggi, è da sempre e per sempre:

«Ciò che la fede (in senso non severiniano, ma cristiano) pone al termine, come ricapitolazione escatologica, come incontro e bacio tra verità e misericordia, tra giustizia e pace, Severino pone, *fin dal principio*, come contenuto di una ragione «naturale» libera da ogni fede, ma capace di riconoscere ad ogni essente la sua eternità e infinità. Questa presupposizione ha però un tratto davvero curioso: essa nega per principio la verità più evidente, per trasformare in evidenza ciò che può essere solo visto «come in uno specchio». Che l'uomo sia salvo è per Severino il *dato* che dovrebbe essere lasciato brillare nella sua eterna datità»²⁰³.

L'uomo è già da sempre nel paradiso della verità, è collocato nella luce dell'essere, mentre «il compimento cristiano è solo *alla fine dei tempi*»²⁰⁴. A differenza dal cristianesimo Severino ritiene la condizione paradisiaca già presente nell'oggi, mettendo tra parentesi e svalutando a semplice «apparire» la dimensione temporale e storica e la questione del male e del peccato:

«La Gioia di Severino imita quella letizia che la grazia di Dio infonde nei cristiani. La differenza, per certi versi davvero insormontabile, è che la Gioia, per essere tale, deve negare strutturalmente la realtà del male, del dolore, della perdizione, del peccato, della fame, della morte. La fede, come risposta alla grazia di un Dio che si rivela in Gesù Cristo, non nega la storia per affermare la letizia, ma sa di doverle combinare, compromettere, confondere: in ultima analisi sa di doverle mediare»²⁰⁵.

La negazione della differenza ontologica tra piano finito e piano infinito pone l'accento su qualcosa che se ne sta nascosto rispetto all'esperienza, all'apparire finito; questo qualcosa è la “dimensione infinita dell'essente”, il Tutto, la totalità infinita degli essenti. Con ciò il Dio creatore, che si pone su un piano di differenza rispetto alle creature finite, è tolto e al suo posto si finisce con il divinizzare il

²⁰¹ E. SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, cit., 255.

²⁰² E. SALMANN, *Contro Severino*, cit., 151.

²⁰³ *Ivi*, 123. La citazione è dal contributo di Andrea Grillo.

²⁰⁴ *Ivi*, 125.

²⁰⁵ *Ivi*, 176. Cfr. anche *ivi*, 177: «al fondo della disperazione estrema dell'uomo splende la gioia» [...]. Tale verità di Severino è *anche* la verità del cristianesimo: anzi, per rispetto almeno della cronologia, tale verità del cristianesimo è *anche* la verità di Severino. Ma il *tempo*, che per Severino deve essere esorcizzato, per la chiesa cristiana è il “caso serio” della presenza di un Dio che apre alla speranza». La citazione posta all'inizio è tratta da E. SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, cit., 161.

Tutto, la “totalità degli essenti”, in una forma di panteismo, o di rendere già presente il compimento, senza bisogno di mediazioni, in una forma di attualismo escatologico²⁰⁶.

2.2. *Questione trinitaria*

Un secondo aspetto teologico più specifico riguarda la rivelazione trinitaria.

Come si colloca il pensiero di Severino rispetto alla Trinità? La struttura veritativa delineata rende problematica la compatibilità con la concezione trinitaria di Dio.

Si possono individuare alcuni nodi problematici.

2.2.1. *Ontologia eleatica e ontologia trinitaria*

Piero Coda, confrontandosi con Severino, ha messo in evidenza un primo problema radicale:

«Il pensiero cristiano [...] ha [...] sempre più evidenziato come tratto decisivo del mistero trinitario il fatto che quel Gesù di Nazareth, che, in quanto *Lògos*, viene dichiarato come *sarx e ghéneto* sia il Figlio. Egli è, cioè, *da sempre*, il Figlio del Padre, colui nel quale il Padre da sempre ha riversato gratuitamente, senza dunque trattenerlo in alcun modo per sé, il suo stesso Essere. È proprio questo, ritengo, il *novum* cristiano fondamentale: questo rapporto tra Padre e Figlio la cui connotazione profonda, a voler utilizzare una terminologia astratta, è paradossalmente rappresentata da un «divenire» eterno. Certo, tutta la tradizione cristiana, proprio in quanto le sue radici affondano nel pensiero greco, ha esorcizzato il tema del divenire per predicare l’immutabilità dell’essere divino. Tuttavia la riflessione teologica recente [...] tende a pensare Dio come intrinsecamente caratterizzato da un «movimento» che non è contraddittorio rispetto alla pienezza d’essere che Egli è, ma la esprime: quel movimento, quell’estasi da Sé verso l’altro che la tradizione neotestamentaria indica come l’*agàpe* tra il Padre e il Figlio. Ora, a partire da questa prospettiva, il Padre si mostrerà precisamente come colui che non trattiene per sé solo il proprio essere eterno, ma che invece lo dona totalmente al Figlio in quell’estasi reciproca che è lo Spirito»²⁰⁷.

Nella prospettiva del Dio cristiano trinitario vi è un «divenire eterno», Gesù di Nazaret è il Figlio, il quale è *da sempre* Figlio del Padre e le persone divine si trovano in una dinamica eterna e reciproca fatta di processioni, relazioni e missioni. È dunque scorretto pensare che nell’incarnazione Dio diventi uomo nel senso che diventa qualcosa di diverso da quello che da sempre è. La realtà trinitaria di Dio richiede di pensare l’eternità del divenire e non l’eternità dell’immutabilità che è

²⁰⁶ Messinese si sofferma sullo sviluppo del pensiero di Severino e fa notare come all’inizio l’autore non negava, ma anzi affermava la differenza metafisica tra Dio e il mondo, solo successivamente egli ha messo in ombra questa differenza e ha finito con l’identificare Dio con la “totalità degli essenti”. Cfr. L. MESSINESE, *Il paradiso della verità*, cit., 151-152.

²⁰⁷ P. CODA - E. SEVERINO, *La verità e il nulla*, cit., 46-47.

invece un retaggio di matrice prevalentemente greca. Pensare la rivelazione cristologico-trinitaria è pensare un'ontologia dinamica, diveniente e insieme eterna.

Severino ritiene assurdo pensare un divenire eterno: «se ci accordiamo sul fatto che l'essente, che la cosa in quanto cosa è impossibile che non sia, parlare di un Dio come divenire eterno significa semplicemente eternizzare l'assurdo»²⁰⁸. Questo rifiuto, in virtù di un modello di pensiero greco-eleatico, è di fatto non accogliere in partenza la novità essenziale che introduce il cristianesimo. Severino sembra appunto fare questo: egli canonizza il modello ontologico eleatico (rispetto al quale già Platone, nel *Sofista*, aveva mosso qualche riserva affermando la necessità di comprendere il movimento come genere sommo all'interno dell'essere²⁰⁹) e si accosta al cristianesimo con questo modello assunto come incontrovertibile (quell'irrigidimento della verità ontologica in verità logica incontrovertibile di cui si è parlato). Occorre tuttavia chiedersi come fa Armando Matteo: «Quanta ontologia sopporta il messaggio cristiano? Ovvero, può quest'ultimo assumere un pensiero filosofico senza averlo adeguatamente calibrato alla sua intima (struttura Cristo-) logica?»²¹⁰.

2.2.2. Verità-necessità e verità-libertà

Data la differenza radicale tra le due ontologie (quella severiniana e quella cristiana) sorge un secondo problema decisivo. Si tratta del rapporto tra verità e libertà. L'ontologia trinitaria vede un dinamismo interno all'essere stesso di Dio, un dinamismo che esprime la ricchezza dell'essere e la dimensione dell'*agape* tra le persone divine: «il Padre si mostrerà precisamente come colui che non trattiene per sé solo il proprio essere eterno, ma che invece lo dona totalmente al Figlio in quell'estasi reciproca che è lo Spirito»²¹¹. Oltre l'impostazione intellettualistica e logicistica che considera la verità come un insieme di proposizioni vere o false, incontrovertibili o controvertibili, la verità della rivelazione cristiana presenta una struttura che vede coimplicate verità (che si dona, si rivela) e libertà (che accoglie) come annota Coda:

²⁰⁸ *Ivi*, 61.

²⁰⁹ Cfr. PLATONE, *il Sofista*, Bompiani, Milano 1996, 97-107 (secondo l'edizione di Stephanus 248a - 251a).

²¹⁰ A. MATTEO, *Della fede dei laici*, cit., 27.

²¹¹ P. CODA - E. SEVERINO, *La verità e il nulla*, cit., 47.

«Dal punto di vista cristiano la verità nella sua costituzione originaria è relazione alla libertà. Se infatti l'eterno, se Dio è (conoscibile) nei termini di un «divenire» nel senso trinitario della parola, allora è evidente che la verità non ha la struttura della controvertibilità, ma ha invece la struttura dell'incontro delle libertà. Essendo cioè Dio stesso libertà e libertà in sé, il suo proporsi in quanto verità nella libertà non può che essere accolto come verità nel momento in cui la libertà che lo accoglie si affida alla verità stessa che incontra»²¹².

Nell'ottica integrale e non solo intellettuale dell'ontologia trinitaria caratterizzata dall'*agape* non c'è conflittualità tra verità e libertà, ma mutua implicazione, la libertà è «luogo ed espressione del darsi della verità e del relazionarsi dell'uomo ad essa»²¹³. Non si tratta di riconoscere una verità oggettiva, necessaria, ma di rispondere all'amore con un consenso nella libertà:

«Se Dio ci ha amato, io sono chiamato, in risposta all'amore stesso di Dio, ad amare l'altro. Il tipo di ontologia che in questa prospettiva viene prendendo forma appare caratterizzata dal fatto che la libertà dell'uomo, come corrispettivo della verità, esce dalle secche di un rapporto contrappositivo con quest'ultima, per divenire attuazione dell'identità personale stessa come relazione con l'alterità»²¹⁴.

L'identità personale si realizza dunque nella risposta libera all'amore. La contrapposizione di verità e libertà/volontà che sostiene Severino è fondata in realtà su un presupposto intellettualistico che concepisce la verità in senso riduttivo come “verità logica incontrovertibile” e “verità epistemologica necessaria” e pertanto vede come separati il momento noetico-intellettuale e il momento pratico della volontà. Probabilmente Severino risente in questo intellettualismo di fondo dell'impostazione neoscolastica della quale è figlio e, più in generale, dell'impostazione moderna del rapporto fede/ragione che, come in certo kantismo, vede i due momenti (teoretico e pratico) distinti e giustapposti.

Dal punto di vista cristiano occorre invece affermare la «valenza intrinsecamente e originariamente pratica del riconoscimento della verità e della sua adesione ad essa» senza «separazione tra momento noetico (riguardante l'intelletto) previo ed un momento pratico (concernente la libertà) successivo»²¹⁵.

Nella prospettiva intellettualistica di Severino l'atto di fede, non potendosi configurare come un riconoscimento necessario di verità conoscibili, viene di fatto assimilato al dubbio e quindi confinato fuori dalla verità incontrovertibile e necessa-

²¹² *Ivi*, 49.

²¹³ *Ivi*, 53.

²¹⁴ *Ivi*, 56.

²¹⁵ *Ivi*, 54.

ria e quindi confinato nell'ambito della volontà, come atto puramente volontaristico. Tuttavia si tratta di chiedersi se è esatto confrontare l'atto di fede con il paradigma intellettualistico. Coda sottolinea la necessità di «superare l'accento dottrinalistico con cui per lungo tempo si è finito con l'interpretare l'atto di fede»²¹⁶ e osserva a Severino: «Non mi sembra [...] adeguato interpretare la fede nei termini di un'attribuzione del carattere di evidenza a qualcosa che per sé non ce l'ha. [...] La fede cristiana istituisce una peculiare forma di evidenza originaria, che si configura attraverso il darsi della verità e la decisione della libertà»²¹⁷. L'atto di fede è atto integrale della persona che non può essere certo solo intellettuale, ma non può nemmeno essere confinato solo nella volontà. Un'impostazione diversa, meno rigida e radicata nell'ontologia trinitaria può consentire di superare l'*impasse*.

2.2.3. Una Trinità/divinità solo immanente?

Posto che la Trinità non svolge un ruolo decisivo nel pensiero di Severino, tuttavia talvolta l'autore sfiora le questioni trinitarie, in particolare in riferimento al rapporto tra Padre e Figlio. È soprattutto il tema dell'incarnazione, già accennato, che fa problema nella prospettiva di Severino. Non essendo accettabile un divenire eterno non è concepibile un Dio che «si fa» uomo o un Verbo eterno che «diviene» carne. Così l'autore:

«Lo sguardo onnisciente di Dio non può ignorare alcunché. Dio “si fa” uomo non per una libera e fantastica scelta con cui egli accetterebbe la sofferenza per salvare gli uomini, ma perché la luce del Tutto, nella quale in verità consiste lo sguardo onnisciente, è nella propria essenza già da sempre coinvolta nella carne, e può essere pura luce infinita, solo in quanto, da sempre, è carne [...]. Il “Verbo” non “si fa” carne, uscendo dalla purezza immacolata dello “spirito”: per la sua stessa essenza il Verbo, cioè la luce, la manifestazione dell'essere è già da sempre presso la carne»²¹⁸.

È opportuno sottolineare quattro aspetti che emergono da questo passaggio:

- a. non vi è divenire o farsi da parte della divinità, in quanto il Verbo non si fa carne ma è già da sempre carne: le relazioni tra le persone divine in realtà sono solamente rapporti statici di identità;

²¹⁶ *Ivi*, 71.

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ E. SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, cit., 217.

- b. vi è un richiamo all'«essenza» del Tutto, all'essenza divina in sé che detterebbe *a priori* le condizioni di possibilità incontrovertibili entro le quali deve collocarsi la rivelazione di Dio, della verità;
- c. non viene di per sé negata la possibilità di una verità incarnata, di una divinità dell'umano, anzi viene affermata come eterna l'unità di divino e umano;
- d. non è concepibile l'idea di un Dio libero che sceglie in virtù di un atto d'amore di farsi uomo.

Severino è convinto che l'incarnazione dica effettivamente qualcosa di intrinsecamente vero: la realtà che appare è eterna, il piano umano e storico lascia trasparire il piano divino, la carne è intrisa di eternità. Tuttavia questa verità è tale da sempre, non in virtù di una scelta, di un atto di libertà e di amore, ma in virtù dell'essenza stessa di Dio, della verità dell'essere. L'essenza di Dio predomina sulla rivelazione di Dio stesso, la divinità autentica è la divinità immanente, mentre quella economica ne è subordinata e non può apportare nulla di nuovo e di diverso rispetto a quanto già contenuto nella divinità immanente. L'Amore di Dio se è compimento dell'essenza di Dio non può essere un atto libero, ma il semplice dispiegamento della verità necessaria; se invece è un atto libero, una «fantastica scelta» allora non si tratterebbe dell'essenza di Dio:

«L'ambiguità e la contraddizione della tradizione cristiana [...] consistono nel fatto che, da un lato, l'Amore di Dio è ciò in cui culmina la perfezione e la divinità di Dio; e, dall'altro lato, poiché Dio è "libero", se quell'Amore fosse stato assente e fosse mancata l'agonia sulla croce, Dio *non* sarebbe stato meno perfetto e divino»²¹⁹.

In linea con l'impostazione neoscolastica si attua una «“autonomizzazione” della Trinità immanente rispetto all'economia storico-salvifica»²²⁰, a scapito di quest'ultima che non può apportare alcuna novità, ma esserne eventualmente la semplice manifestazione. Rimane solo una Trinità (ma sarebbe forse meglio parlare di generica “divinità” in questo caso) immanente che relativizza fino a escludere la divinità economica.

In sostanza la divinità è eterna e immutabile, dunque è solo immanente: non sussiste, non può sussistere una divinità economica, se non subordinata e comunque ta-

²¹⁹ *Ivi*, 215.

²²⁰ A. COZZI, *Manuale di dottrina trinitaria*, cit., 911.

le da non “modificare” o “aggiungere” nulla alla divinità immanente. La questione che Severino pone non è certo banale: come ammettere un divenire tanto grande sul piano economico della divinità tale però da essere “sopportabile” da parte della divinità immanente? Tale cioè da non comportarne un mutamento d’essenza o un’aggiunta? E se comportasse un “compimento” (per esempio nella morte e risurrezione di Cristo), come è possibile dire che nella divinità immanente ci sia già “eternità” e “compimento”?

Il pensiero di Severino è di fatto una proposta di soluzione a questo problema teologico serio, anche se si presenta come una soluzione forse un po’ semplicistica, oppure geniale: negando il divenire (ciò che conta è la “dimensione di eternità” del divenire), resta solo l’eternità; dunque la divinità immanente è la divinità economica, si impone sulla divinità economica.

Sembra, cioè, che il pensiero filosofico severiniano rifiuti *a priori* la rivelazione (economia), oppure la riduca a semplice manifestazione di un’essenza data (immanente). Ma, viene da chiedersi, in base a che cosa privilegiare una supposta essenza divina rispetto a una rivelazione storico-salvifica? Non è troppo umano procedere a partire da un concetto di Dio supposto dall’uomo e dato per assodato anziché a partire dalla rivelazione, spesso disorientante, che Dio stesso ha dato di sé?

2.3. *Questione cristologica*

Molto si è già detto nel punto precedente sul rapporto tra Cristo, il Figlio, con il Padre. Ci limitiamo a due sottolineature.

2.3.1. *Non incarnazione, ma “eternità (da sempre) immanente”*

Innanzitutto Severino ritiene il concetto cristiano di incarnazione in sé contraddittorio poiché «è [...] immediatamente contraddittorio predicare la natura divina di qualcosa di umano»²²¹, «il concetto cattolico di Incarnazione è l’affermazione di questo assurdo [...] è impossibile una natura umana che non sia mortale [...] ed è impossibile una natura divina che non sia immortale. [...] L’esser uomo e l’esser Dio costituiscono cioè essi stessi un’opposizione; sì che è contraddittorio dire del-

²²¹ E. SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, cit., 212.

lo stesso che è uomo e Dio»²²². Il filosofo bresciano intende dire che è il concetto cristiano di divino-umanità a non essere sostenibile poiché in Gesù, che è un uomo concreto, vi sarebbero insieme vera umanità e autentica divinità, il che è contraddittorio (se è veramente divino non può essere vero uomo: «Cristo non è vero uomo, proprio perché si afferma che è insieme vero uomo e vero Dio – visto che nessun vero uomo è, insieme, vero uomo e vero Dio»²²³).

Dal suo punto di vista invece si potrebbe dire che è possibile pensare un divino, una “dimensione infinita”, che è eternamente presente nell’uomo, ma che di fatto trascende l’uomo concreto, l’apparire finito, per andare al fondo e scorgere ciò che è nascosto, cioè la verità dell’essere. Si tratta in sostanza di negare il vero uomo concreto e storico, per accedere a una “dimensione infinita” presente nel finito. Il cristianesimo pretende di affermare l’uomo e insieme Dio; Severino sostiene che occorre in qualche modo “negare” l’uomo concreto, andare l’oltre l’apparire dell’uomo per affermare la sola dimensione infinita, divina.

Al posto dunque dell’idea di un’incarnazione, di un Dio eterno che in Gesù di Nazaret “si fa” uomo concreto e storico rimanendo Dio, delineando una sorta di *storicità trascendente* (con l’accento posto sulla storicità) radicata in un *divenire eterno*, occorre invece cogliere la dimensione di eternità che è il nocciolo della verità presente “da sempre” nella totalità degli essenti, delineando una sorta di *eternità immanente* (con l’accento posto sull’eternità) radicata nell’*immobilità del tempo*.

Si può dire che Severino distingue nettamente due piani: quello dell’eternità, della verità, dell’immobilità, dell’*epistème* e quello della temporalità storica, dell’uomo concreto, del divenire, del dubbio e dell’opinione. La conciliazione tra i due piani va collocata esclusivamente dalla parte del primo polo contro il secondo. Resta inconcepibile nell’ottica severiniana un evento storico (quale l’incarnazione) che determina l’essere stesso della verità, in sostanza una conciliazione dei due piani che vede un elemento decisivo sul piano storico; per questo Severino non è interessato alla storia di Gesù ma, eventualmente, al Cristo/Figlio, riproponendo con

²²² *Ivi*, 210-211.

²²³ *Ivi*, 214.

ciò una riedizione “pagana” dell’impossibile giustapposizione di Martin Kähler fra Gesù della storia e Cristo della fede²²⁴.

2.3.2. Rifiuto dello specifico cristologico

Con questo rifiuto della possibilità dell’incarnazione viene di fatto respinto lo specifico della rivelazione cristiana. È proprio l’evento Cristo che impone al pensiero di uscire dagli schemi razionalistici per pensare un divenire proprio dell’essere stesso, un *divenire eterno*. Nota Piero Coda:

«L’incarnazione [...] se per un verso si connota evidentemente nei termini di un divenire, per l’altro precisa questo divenire come afferente il *Lògos*, e dunque l’essere stesso di Dio. [...] Questo essere di Dio come divenire non va tuttavia pensato [...] come contrapposto e/o alternativo all’eterno e all’essere, ma va invece inteso in Dio come l’atto stesso dell’essere. È questo, a mio avviso, il contenuto più dirompente dell’evento cristologico»²²⁵.

Nel cristianesimo si tratta di tenere insieme due istanze: l’evento Figlio, storico e temporale,

- *da un lato* va collocato nell’essere stesso di Dio, fin dall’eternità, quale *Figlio*, Verbo, seconda persona della Trinità, mediante il quale e in vista del quale tutto è stato creato; in questo senso non è un fatto contingente che poteva non accadere,
- e tuttavia *dall’altro* è *Figlio incarnato* (Gesù) e non è irrilevante, ma decisiva la sua storicità²²⁶.

In questa prospettiva la *kenosi* non è semplicemente un evento contingente, accessorio, né un elemento necessario dell’essenza divina statica. Essa è invece la rivelazione somma, il compimento del dinamismo eterno di dedizione e donazione dell’amore di Dio, che liberamente si offre e chiede di essere accolto in una risposta libera. Storicità e eternità si trovano così legate in un’alleanza stretta e decisiva.

Severino pensa una Gloria eterna e immutabile che assorbe e nega la temporalità; la *kenosi*, e con essa il mistero dell’incarnazione in Cristo, resta irrilevante in quanto:

- o evento contingente, quindi accessorio,

²²⁴ Cfr. M. KÄHLER, *Il cosiddetto Gesù storico e l’autentico Cristo biblico*, D’Auria, Napoli 1993 (orig. 1892¹).

²²⁵ P. CODA - E. SEVERINO, *La verità e il nulla*, cit., 47-48.

²²⁶ *Ivi*, 48.

- o elemento incluso nell'essenza divina, quindi necessario.

Severino, sulla scia della neoscolastica, si colloca ancora all'interno di questo approccio già messo chiaramente in evidenza da Lessing che poneva il dilemma dell'impossibile conciliazione della verità universale con il piano storico particolare e concreto²²⁷.

Il cristianesimo pensa invece la *kenosi* con cui l'eterno nel suo dinamismo interno di dedizione e amore entra nel tempo

- sia come radicata eternamente nella dedizione reciproca delle persone divine (quindi non puramente contingente),
- sia come storica e decisiva nella sua determinazione storica concreta, fatta di passione, morte e risurrezione (quindi ha implicato la libertà, non fu un dispiegamento necessario).

In questo modo la *kenosi* passa in modo decisivo attraverso la storia, per assumerla in modo decisivo e innalzarla nella Gloria. Secondo la rivelazione cristologica non è possibile pensare la Gloria senza la *kenosi* che anzi è essenziale e irrinunciabile, essendo essa la modalità scelta da Dio stesso per il suo innalzamento glorioso: «l'evento cristologico pensato nella profondità ultima della *kénosis* e dell'abbandono [...] è la sfida che la teologia contemporanea ha davanti a sé»²²⁸. Si tratta di pensare una *kenosi immanente*, già presente in Dio, capace di sopportare e accogliere la *kenosi economica*, realizzata in Gesù, come non-altra in/per Dio stesso. In questo modo diventa possibile pensare una *kenosi* in stretta relazione con la *Gloria*.

3. Un bilancio

Cercando di delineare un bilancio del confronto di Emanuele Severino con il cristianesimo si possono individuare due elementi di sintesi, uno positivo e uno negativo.

- L'aspetto positivo del pensiero di Severino è certamente l'individuazione originaria della "verità ontologica fondamentale", intesa come un livello di

²²⁷ Cfr. G.E. LESSING, *Sul cosiddetto «Argomento dello spirito della forza»*, in Idem, *La religione dell'umanità*, Laterza, Roma-Bari 1991, 68-70.

²²⁸ *Ivi*, 58.

verità profondo, una positività originaria che sta all'origine del pensiero. All'inizio di ogni riflessione c'è questo dato originario, non ancora pienamente riflesso e gravido di promesse. Non è possibile pensare se non a partire da questa verità prima promettente. Anche pensare Dio (anche il Dio cristiano) significa partire da questa base positiva che è chiamata a riformularsi e a prendere la forma positiva datale dalla rivelazione. Resta il problema, non affrontato da Severino, di come si acceda a questa verità promettente: egli sembra dare per scontata la consapevolezza dell'origine stessa del pensare e non coglie la possibilità che vi sia al fondo una conoscenza "per fede", un atto di fede originario nella verità dell'essere che sostiene tutta la verità.

- L'aspetto negativo è l'irrigidimento di questa verità ontologica originaria, che finisce per ridurre questa verità gravida e promettente in una verità puramente logica e caratterizzata dalla necessità al punto da diventare esclusiva e rifiutare *a priori* ogni rivelazione che contrasti con essa. La verità si disarticola dalla storia, esce dal tempo, perde il respiro e la vita e rischia di diventare sterile. Sul piano filosofico si verifica così l'incapacità di confrontarsi con il dramma del peccato e del male, assunti, secondo una tesi precostituita, nella Gioia dell'eterno e ridotti ad apparenze non sostanziali. Sul piano teologico si hanno conseguenze che determinano la negazione sempre più netta del cristianesimo: panteismo-ateismo, attualismo escatologico, Trinità solo immanente, rifiuto dello specifico cristologico. La verità dell'essere così descritta si impone su Dio e nessuna rivelazione può essere accolta in questo sistema predefinito e refrattario a ogni problematizzazione. Appare chiaro che in questa prospettiva non è possibile alcuna rivelazione (se non in ciò che non fa che confermare il presupposto intellettualistico-moderno di partenza) e non è possibile che la ragione si modelli sulla rivelazione. La Gloria si afferma come tale, ma non sopporta di modularsi sulla *kenosi*.

Conclusioni

LINEE PER UN MODELLO DI RAGIONE CREDENTE

In queste conclusioni si intende mettere a fuoco la categoria di “ragione credente” come approdo del presente lavoro. Tale obiettivo viene raggiunto attraverso tre passaggi.

1. Il primo passaggio è la *ricognizione dei risultati*: in alcuni punti viene raccolto il frutto delle riflessioni dei capitoli precedenti.
2. Il secondo passaggio è un’*apertura teoretica* che consenta di allargare lo sguardo ad alcune espressioni dell’orizzonte filosofico-teologico contemporaneo (Ricoeur, Husserl, Heidegger, Sequeri) per trovare elementi utili a un abbozzo di sistemazione dei risultati raccolti. In questo passaggio saranno temporaneamente messi da parte i riferimenti specifici agli autori affrontati (se non in alcune note) per privilegiare una riflessione più ampia.
3. Nel terzo passaggio si cercherà una *ripresa applicativa*, tornando ai nostri autori e applicando alcuni guadagni abbozzati nell’apertura teoretica.

1. Ricognizione dei risultati

Raccogliendo i dati emersi affrontando il pensiero di Vattimo e di Severino nel loro confrontarsi dialettico con il cristianesimo si possono delineare alcuni punti di sintesi intorno alla tematica del rapporto ragione/fede.

1. L'atto di nascita e di speranza della ragione è dato da un atteggiamento positivo di fondo che assume il dato primario, ontologico-fondamentale, preriflesso dell'essere che si presenta all'attenzione della coscienza. In questo senso appare feconda l'idea che si è individuata in Severino di una "verità ontologica fondamentale" gravida e originaria che fa riferimento alle dimensioni preriflesse e profonde e afferma il primato dell'essere e della Gioia sul non-essere. È a partire da questa verità fondamentale che sorge la meraviglia e la "ragione-coscienza"²²⁹ può dare luogo all'interrogativo della riflessione. A questa verità prima si accede mediante un atto conoscitivo preriflesso, caratterizzato da una partecipazione originaria all'essere, da un'intuizione, da una relazione preconsua che può essere definita nei termini di un atto di fiducia che la coscienza accorda all'essere strappato dal nulla, al senso più forte del non-senso. Si può affermare dunque una portata conoscitiva originaria del livello della fede, una originaria "conoscenza per fede"²³⁰.
2. Ne deriva una ragione non strettamente intellettualistica, ma più ampia, esistenziale, radicata nell'essere e che nasce dalla meraviglia e dalla fiducia. Questo pone le premesse per un modello di razionalità che non escluda *a priori* la valenza (anche razionale e conoscitiva) della fede e sappia accogliere la novità della rivelazione cristologico-trinitaria. Severino sembra intuire questa dimensione originaria e preriflessa della ragione, ma poi si concentra sulla valenza a-storica della verità (disarticolando verità e storia) ripiegando su una razionalità puramente logica o intellettualistico-moderna, in cui la fede è per principio qualcosa di separato dalla ragione e resta ad essa estrinseca: per questo la ragione rimane di fatto autonoma e refrattaria a qualsiasi contaminazione con la fede e la rivelazione. Vattimo, relativizzando e indebolendo la razionalità assoluta e universale moderna e riconoscendo la storicità costitutiva della razionalità, sembra aprire un varco verso una concezione più ampia e aperta di razionalità che vada oltre

²²⁹ L'accostamento vuole sottolineare due aspetti concorrenti: a) da un lato che a questo livello la *ragione* non è ancora una ragione riflessiva, ma tende a coincidere col dato primario della coscienza; b) dall'altro che la *coscienza* non è mai un dato privo di ragione, o irrazionale, ma un livello sorgivo in cui la ragione è già presente.

²³⁰ Tale "conoscenza per fede" può essere assimilata alla categoria heideggeriana della "comprensione", come si vedrà meglio più avanti, nella seconda parte di apertura teoretica.

l'intellettualismo: il suo pensiero debole, riconoscendo la propria non autosufficienza, appare più disponibile ad accogliere la novità della rivelazione cristologica e a prendere forma a partire da essa.

3. Una razionalità che accoglie la rivelazione cristologica e prende forma a partire da essa deve tuttavia essere aperta e rigorosa nell'accostarsi a tutta intera la rivelazione (così come è attestata nella Scrittura e sedimentata nella Tradizione), senza cadere nella tentazione di selezionarne solo una parte subordinandola a propri preconcetti filosofici (ideologici). Per questo è essenziale una ragione fenomenologica, che sappia cioè, per quanto possibile, con rigore riconoscere la verità che si rivela nella sua interezza, anche scomoda e destabilizzante, senza censure e deformazioni. Mentre nel pensiero di Severino questo momento è del tutto estraneo, in quanto il divenire storico è già aprioristicamente sussunto nella verità ontologica eterna, nel pensiero debole di Vattimo, vi è un'apertura di partenza al cristianesimo, tuttavia sembra mancare questo rigore fenomenologico, sicché la rivelazione rischia di piegarsi a pregiudizi umani (una *kenosi* intesa come puro indebolimento) o di essere abbandonata a un'ermeneutica arbitraria e incontrollata.
4. Sulla base della ricognizione fenomenologica, e mai a prescindere da essa, è possibile individuare una regola interna, un canone di riferimento che svolge la funzione di orientamento e di vaglio critico. Esso è una sorta di "trascendenza orizzontale" (come la esprime Vattimo), poiché non si tratta di un criterio astratto, esterno alla storia e alla tradizione ecclesiale, ma interno ad essa, e tuttavia è trascendente in quanto è canone di riferimento fondante e non fondato (secondo la distinzione avanzata da Sequeri).
5. L'accoglimento e l'appropriazione personale di questo canone di riferimento dà luogo al momento ermeneutico della ragione. Si tratta di fare in modo che la ragione si lasci coinvolgere dalla pienezza della rivelazione, che il riferimento individuato nel momento fenomenologico diventi strutturante per la razionalità stessa: il canone cristologico e trinitario diventa così "formante" per la ragione stessa che è chiamata a pensare non secondo proprie categorie precostituite, ma a partire dal portato della rivelazio-

ne. Per pensare Dio occorre lasciarsi condurre oltre gli schemi umani, lasciarsi destabilizzare per accogliere ciò che va oltre le proiezioni e le aspettative dell'uomo.

6. Questo coinvolgimento è chiamato a vagliarsi criticamente sempre secondo il canone (cristologico-trinitario) e a fare così in modo che il pensiero, la razionalità umana possa prendere la forma della rivelazione cristologica permettendo di pensare e ragionare a partire da essa. È questo quella che si potrebbe chiamare la fase del pensiero creativo, performativo. Si tratta di arrivare a una ragione che, accolta con fedeltà la rivelazione e trasformata a partire da essa, sa pensare nei contesti storici più diversificati e in forma sempre nuova secondo il Vangelo in maniera creativa e non semplicemente riproponendo schemi conosciuti. Assumere, per quanto possibile all'umano, il pensiero stesso di Dio appare così l'obiettivo ultimo del dinamismo fede-ragione.

2. Apertura teoretica: verso un modello gnoseologico più adeguato

Alla luce di quanto evidenziato si può avanzare un abbozzo di un modello per pensare una relazione feconda di fede e ragione. Prescindendo temporaneamente dagli autori oggetto della nostra ricerca, si cercheranno elementi utili attingendo da alcuni autori del panorama filosofico-teologico contemporaneo.

Si articolerà il modello in quattro momenti, facendo riferimento prevalentemente alle riflessioni di Sequeri nate dal confronto con Vattimo e ad alcune considerazioni di Paul Ricoeur in particolare nel saggio *Le symbole donne à penser* del 1959. La struttura delineata è la seguente:

- a. momento ontologico-fondamentale: la fiducia esistenziale come luogo sorgivo della ragione;
- b. momento fenomenologico: il distacco critico e il rigore scientifico come elementi imprescindibili per vagliare la fiducia esistenziale;
- c. momento ermeneutico: dalla fede ingenua a una convinzione criticamente ponderata;

- d. momento filosofico-creativo: l'approdo a una ragione trasfigurata, radicata nella fede e, insieme, creativa e capace di (auto)critica.

2.1. Il momento ontologico-fondamentale: la fiducia esistenziale

La ragione nasce innanzitutto dalla meraviglia di fronte all'essere²³¹. È il momento che possiamo definire "ontologico-fondamentale" in cui davanti alla realtà che si presenta alla coscienza, a partire dalle cose a portata di mano, nasce l'interrogativo della riflessione: «Che cos'è?». All'inizio c'è *qualcosa-che-è* che si impone alla coscienza con la meraviglia, prima di ogni riflessione e formalizzazione concettuale. Questo fa sorgere un investimento di carattere fiduciale e totalizzante nei confronti del carattere promettente della realtà²³².

È questo il livello del fondamento infondato. Sulla natura di questa realtà originaria percepita dalla coscienza si possono avanzare alcune considerazioni alla luce di Sequeri, Ricoeur e Heidegger.

- a. Sequeri parla di un fondamento non puramente ermeneutico (cioè frutto di tradizioni e interpretazioni infinite, alla Vattimo) e nemmeno ontico-concettualistico, bensì come un «fascio di energia da cui vengono i legami, senza i quali non sarebbe cominciata neanche la filosofia»²³³, un «legame» inteso come plesso di forze, spiritualità, vita di relazione che sta all'origine di tutto²³⁴. Il fondamento non va concepito come un dato statico, ma come una relazione promettente originaria, dinamica, una realtà affettivo-relazionale che si costituisce strutturalmente nel suo farsi: «le cose che si fanno, non le cose come stanno. Questo deve avere il primato»²³⁵.
- b. Ricoeur, rifacendosi a Jaspers, parla di una conciliazione originaria, di «un'unità immaginata, presentita, riconosciuta dal "cuore"», una «sicurez-

²³¹ Scrive Aristotele: «Gli uomini sia da principio sia ora, hanno cominciato a esercitare la filosofia attraverso la meraviglia. Da principio esercitarono la meraviglia sulle difficoltà che avevano a portata di mano; poi, progredendo così poco alla volta, arrivarono a porsi questioni intorno a cose più grandi, per esempio su ciò che accade alla luna, al sole e agli astri e sulla nascita del tutto» (cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, I 2. 982 b 11; la citazione e la traduzione sono tratte da G. CAMBIANO, *Filosofia e scienza nel mondo antico*, Loescher, Torino 1976, 39).

²³² Si può individuare questo tratto nella "verità ontologica fondamentale" del pensiero di Severino, che con forza vuole partire dal principio dell'essere strappato alle maglie del nulla, di una positività gravida di promesse, che mette fuori gioco il nichilismo.

²³³ G. VATTIMO - G. RUGGERI - P. SEQUERI, *Interrogazioni sul cristianesimo*, cit., 69.

²³⁴ Cfr. *ibidem*.

²³⁵ Cfr. *ivi*, 89.

za primordiale»²³⁶ che, nei termini di un pensiero razionale, può esprimersi solo in paradossi²³⁷. Questa sicurezza alimenta la filosofia poiché «la ragione procede dall'oscuro “*Ursprung*”», dal «sentimento della realtà assoluta», dalla «pace che sorpassa ogni intelligenza», e, aggiunge Ricoeur «ogni grande filosofia procede da una tale indicibile intuizione» nella quale il sentimento «rivela l'essere e la sua impensabile non-divisione»²³⁸. Egli si spinge fino a dire che «può essere che la *possibilità della filosofia* dipenda dal primato della conciliazione sulla lacerazione», poiché in questo primato della conciliazione sulla lacerazione sta in fondo «l'atto di nascita e l'atto di speranza della filosofia»²³⁹. Ricoeur preferirà parlare, piuttosto che di “fondamento”, di «fondamentale»²⁴⁰ con una connotazione meno sostantiva e oggettuale e più relazionale.

- c. Heidegger sottolinea come fin dalle radici del pensiero la percezione dell'essere si realizzi a livello di comprensione esistenziale, di coscienza preriflessa che è già una forma di prima comprensione, per quanto *media e vaga*, dalla quale parte la concettualizzazione, la spiegazione, l'interpretazione: «Noi ci muoviamo già sempre in una comprensione dell'essere. È da essa che sorge il problema esplicito del senso dell'essere e la tendenza alla determinazione concettuale di esso»²⁴¹. In questo senso, come “comprensione esistenziale” si può parlare di una originaria “conoscenza per fede”.

Si possono individuare due livelli di questo momento ontologico-fondamentale:

- un primo livello è più generale ed è quello che inerisce l'esperienza ontologica fondamentale, cioè riguarda la certezza ampia e, per certi versi, ancora indefinita che l'essere è, che *qualcosa c'è*, è l'intuizione dell'essere;

²³⁶ P. RICOEUR - M. DUFRENNE, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Seuil, Paris 1947, 385.

²³⁷ Cfr. *ivi*, 386 : «il sentimento scopre la riconciliazione ontologica, il mistero di unità che l'intelletto enuncia in paradossi».

²³⁸ *Ibidem*.

²³⁹ *Ivi*, 388.

²⁴⁰ L'uso di questa categoria si afferma in Ricoeur soprattutto a partire dagli anni '90 in particolare nelle riflessioni dedicate alla religione contenute in P. RICOEUR, *La critique et la conviction*, Calmann-Lévy, Paris 1995 [*La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc de Launay*, Jaca Book, Milano 1997]. Sull'uso del termine cfr. M. CINQUETTI, «Nonostante» e «molto di più». *Ricoeur tra fede filosofica e fede religiosa*, in F. ROSSI (ed.), *Cristianesimo teologia filosofia*, FrancoAngeli, Milano 2010, 89-110.

²⁴¹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, 20-21.

- un secondo livello più specifico (e, si può dire, interno al primo livello) riguarda invece tutto quell'intreccio di contenuti preriflessi che si presentano alla coscienza e che sorgono dai legami, dalle relazioni primarie, che passano attraverso dinamiche affettive e gesti simbolici: si collocano a questo livello i contenuti primitivi di carattere etico, valoriale, religioso, affettivo. Si tratta di contenuti elementari che sono caratterizzati da una qualità positiva di fondo, il legame dice bontà, conciliazione, abitabilità: è il luogo del dimorare in un mondo abitabile vincendo la "spaesatezza", il livello dell'*ethos* heideggeriano (ἦθος con la η, che significa appunto "dimora", anziché con la ε)²⁴².

Questo fondamento ontologico-relazionale, che si presenta alla coscienza in modo pre-riflessivo e carico di promesse, è colto in virtù di una *fiducia esistenziale* fondata nella forza dei legami sorgivi senza la quale verrebbe meno ogni senso del domandare filosofico.

In questa prospettiva fin dall'inizio la dimensione della fede-fiducia esistenziale è presente alle radici della ragione e ha una forte e originaria valenza conoscitiva, contrariamente a quanto sostiene il retaggio illuministico del pensiero che esclude in partenza ogni dimensione fiduciale dalla razionalità²⁴³. Ogni razionalità nasce dalla forza dei legami affettivi e dalla fiducia esistenziale che da essi scaturisce e che costituisce la precomprensione originaria di ogni razionalità. È questo il primo momento di una razionalità costitutivamente aperta alla fede e non chiusa in schemi intellettualistici (il rischio in cui cade Severino).

2.2. Il momento fenomenologico: il distacco critico

L'intuizione/precomprensione ontologica originaria esige un momento più rigoroso. Il domandare della ragione va oltre la consapevolezza fiduciosa che c'è la realtà, ma vuole capire *cos'è* la realtà che si presenta alla coscienza, coglierne i nessi, la struttura di fondo, la regola interna. Si tratta di accedere al momento fenomenologico in cui la realtà ontologica ancora confusa viene indagata e chiarificata per come si presenta, si manifesta, si fa nella sua storicità e nelle sue molteplici atte-

²⁴² Cfr. M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, Adelphi, Milano 2000⁴ (orig. 1946), 88-99.

²⁴³ Nota Sequeri che la cultura illuministica «è ancora *convinta* che ogni volta che si ragiona a partire da un legame il ragionamento sia per ciò stesso corrotto» (G. VATTIMO - G. RUGGERI - P. SEQUERI, *Interrogazioni sul cristianesimo*, cit., 88, corsivo nostro).

stazioni. Husserl, Sequeri e Ricoeur indicano alcuni elementi utili e alcune considerazioni significative per delineare i tratti essenziali di questo momento.

2.2.1. *Partendo da Husserl...*

Husserl descrive con cura il coglimento delle essenze dal punto di vista fenomenologico come sintesi continua di profili che si intrecciano in modo aperto e indefinito, pur dando luogo a un'unità di apprensione: «una coscienza dell'esperienza della medesima cosa percepita “onnilateralmente” e che si conferma continuamente in se stessa in maniera da formare un'unità, comporta un complesso sistema di molteplici manifestazioni e adombramenti»; tali adombramenti sono colti dalla coscienza che «unisce sinteticamente il ricordo con ogni nuova percezione, nonostante le interruzioni nel corso della continuità delle percezioni attuali»²⁴⁴. La cosa, l'essenza è il nodo in cui si intersecano i molteplici profili, ciò che «è unitario e identico nel continuo flusso delle percezioni che passano l'una nell'altra», pertanto la percezione è un intreccio, una «compagine effettiva», «che è coscienza di un'unica e medesima cosa grazie al riunirsi, fondato nell'essenza di tali apprensioni, in una *unità di apprensione* [...] di *sintesi dell'identificazione*»²⁴⁵.

Si tratta dunque di dipanare la matassa della precomprensione ontologica-fondamentale gravida di significati e che coglie il fondamento nel legame, nella forza delle relazioni affettivo-simboliche. Si tratta inoltre di ordinare e cogliere nella loro portata ciò che si presenta alla coscienza²⁴⁶.

2.2.2. *Sequeri e il principio fenomenologico*

Sull'importanza imprescindibile del momento fenomenologico sopra illustrato si sofferma Sequeri nel confronto con Vattimo: di fronte all'“ermeneutica senza fenomenologia” del pensiero debole, egli sottolinea l'importanza del «principio fenomenologico» capace di «portare una sua immediatezza, una sua evidenza, che *attraversa tutta la tradizione*»²⁴⁷, e di individuare «non una statistica, ma la traccia

²⁴⁴ E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro I. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, 98.

²⁴⁵ *Ivi*, 99.

²⁴⁶ Anche la trasmissione della fede che passa attraverso la forma testimoniale della Chiesa in tutte le sue relazioni si presenta dunque alla coscienza ed è un invito a compiere questo lavoro fenomenologico di chiarificazione e sintesi. Una razionalità filosofica che voglia confrontarsi con la rivelazione cristologica-trinitaria è chiamata a passare attraverso questo momento fenomenologico.

²⁴⁷ G. VATTIMO - G. RUGGERI - P. SEQUERI, *Interrogazioni sul cristianesimo*, cit., 87.

di un *ordo*»²⁴⁸. È alla luce del lavoro fenomenologico che si rende possibile «i-
struire, non solo dall'esterno, ma proprio dall'interno, la critica (l'autocritica,
dunque) della Chiesa»²⁴⁹. Questo crea le premesse per riconoscere ciò che corri-
sponde o non corrisponde allo sviluppo della rivelazione stessa, «sicché, – affer-
ma Sequeri – di fronte a tutte le affermazioni della Chiesa, io ho il dovere tanto di
prenderle sul serio quanto di verificarle sul canone biblico cristologico, doman-
dandomi: queste affermazioni interpretano Gesù?»²⁵⁰. La Chiesa riceve la rivela-
zione, non la determina da sé, e individua *fenomenologicamente* attraverso la
Scrittura e la Tradizione un canone di riferimento, «il principio della compatibilità
cristologica»²⁵¹ che diventa norma e critica di se stessa.

2.2.3. Ricoeur: dal simbolo alla rivelazione

Anche Ricoeur richiama l'imprescindibilità di questo momento fenomenologi-
co²⁵². Un elemento utile che egli enuclea è l'articolazione della comprensione fe-
nomenologica in tre tappe o livelli che aiutano a comprenderne il carattere di di-
stacco critico e scientifico.

Facendo riferimento all'interpretazione dei simboli, quali elementi primari e im-
mediati che si presentano alla coscienza umana nella tradizione religiosa e cultura-
le, egli vede come necessario e preliminare un lavoro di descrizione fenomenolo-
gica il più possibile fedele al dato che si presenta alla coscienza in maniera non
ancora pienamente riflessa: «la prima tappa è quella che si può chiamare la com-
prensione del *simbolo* attraverso il *simbolo*, attraverso la totalità dei simboli»²⁵³.
Ricoeur individua tre livelli progressivamente più ampi di comprensione fenome-
nologica: il primo livello dispiega le molteplici valenze di uno stesso simbolo pre-
so nella sua singolarità, il secondo livello mette in relazione il simbolo con altri
simboli affini, il terzo livello mette in relazione il simbolo con altre manifestazio-
ni più ampie e evolute del sacro quali il mito e il rito²⁵⁴.

²⁴⁸ *Ivi*, 79.

²⁴⁹ *Ivi*, 73.

²⁵⁰ *Ivi*, 74.

²⁵¹ *Ivi*, 79.

²⁵² Cfr. P. RICOEUR, *Le symbole donne à penser*, in «Esprit» 27 (1959) 60-76 [*Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 2002].

²⁵³ *Ivi*, 68 [24-25].

²⁵⁴ Cfr. *ivi*, 69 [25-26].

È possibile tradurre il riferimento ricoeuriano al simbolo con il riferimento al dato della rivelazione trasmesso dalla tradizione testimoniale: un pensiero che intenda pensare la rivelazione cristologico-trinitaria è un pensiero che è chiamato a cogliere le molteplici valenze della rivelazione nella sua interezza e nel suo sviluppo²⁵⁵. Questo livello tuttavia non è ancora definitivo: si tratta di una comprensione ancora distaccata e fredda, per dirla con Husserl, quella dello «spettatore lontano e disinteressato»²⁵⁶.

2.2. Il momento ermeneutico: una convinzione criticamente ponderata

La ragione che si accosta alla rivelazione riconosce di trovarsi situata nella comprensione dell'essere e accoglie il dato rivelato (momento ontologico-fondamentale), ne ricerca con rigore la struttura e il significato (momento fenomenologico), ma non rimane con uno sguardo puramente distaccato, bensì si lascia coinvolgere dal dinamismo della rivelazione.

Seguendo ancora Ricoeur, è questo il momento propriamente ermeneutico, in cui si supera l'approccio distanziato alla verità rivelata, l'«intelligenza orizzontale, panoramica, curiosa, ma non interessata», per «entrare in un rapporto appassionato, e nello stesso tempo critico»²⁵⁷ con la verità rivelata, attraverso un impegno nella vita stessa che la rivelazione dischiude alla coscienza. La ragione, «l'iniziativa intelligente»²⁵⁸ è chiamata a lasciarsi coinvolgere nel «mondo del testo» per giungere a una comprensione più piena e vissuta del senso che è donato attraverso la rivelazione.

L'«ermeneutica propriamente detta» si snoda in un «circolo» tra una «donazione di senso» offerta dal simbolo (= dalla verità che nasce nella rivelazione) e una interpretazione del senso messa in atto dal pensiero. Il motto («si deve comprendere per credere, ma si deve credere per comprendere») disegna un circolo «ben vivente e stimolante»: «si deve credere per comprendere: mai, in effetti, l'interprete si accosterà a ciò che dice il suo testo se egli non vive nell'*aura* del testo interroga-

²⁵⁵ Si è visto come in Vattimo è l'assenza di questo rigore fenomenologico a non permettere di cogliere la *kenosi* nel significato originale datole da Cristo.

²⁵⁶ *Ivi*, 70 [28].

²⁵⁷ *Ivi*, 70 [27].

²⁵⁸ *Ivi*, 71 [29].

to»²⁵⁹. In questo senso si può leggere il rischio dell'atteggiamento polemico verso la tradizione ecclesiale che è possibile cogliere sia in Vattimo, sia in Severino: ponendosi esplicitamente fuori-dalla/contro-la tradizione ecclesiale cattolica i due autori rischiano di anteporre visioni personali alla verità che emerge dalla rivelazione, l'uno (Vattimo) appiattendo la *kenosi* sul mero indebolimento, l'altro (Severino) riducendo la ragione all'intelletto della scienza moderna.

Il momento ermeneutico, invece, si sforza di porsi nel "mondo del testo" (la rivelazione) per accedere ad una «seconda ingenuità», che non vuol dire ritornare alla «primitiva ingenuità», la fiducia originaria del momento ontologico-fondamentale, poiché con la fenomenologia «qualcosa è perduto, irrimediabilmente perduto: l'immediatezza della credenza»²⁶⁰. Si tratta invece di prendere sul serio la verità che scaturisce dalla rivelazione, nell'impegno di vita e nella continua adesione ad essa. Questo passaggio comporta una razionalità integrale, vitale, non riducibile al puro intelletto e alla pura logica, ma che sappia appunto «interpretare»: «solamente interpretando possiamo credere»²⁶¹.

L'ermeneutica mette in guardia dall'illusione di poter ragionare senza coinvolgimento personale, in termini puramente logici e intellettualistici, e invita a fare attenzione ai pregiudizi polemicisti di chi pensa di non avere pregiudizi. Allo stesso tempo essa perviene a una convinzione ponderata, vagliata attraverso l'interpretazione, non immediata, senza l'illusione di tornare alla credenza precritica²⁶².

2.5. Il momento filosofico-creativo: pensare tra radicamento e autonomia

Il compimento del momento ermeneutico consiste nel pervenire a un pensiero filosofico capace di pensare in modo creativo, radicato nel dato rivelato e allo stesso tempo autonomo e critico.

Dopo la tappa ontologico-fondamentale, centrata sull'intuizione irriflessa dell'essere e dei significati immediati; dopo il momento fenomenologico, dedicato alla chiarificazione distaccata e critica dei diversi livelli di significato intrecciati

²⁵⁹ *Ivi*, 71 [30].

²⁶⁰ *Ivi*, 71 [28].

²⁶¹ *Ivi*, 72 [31].

²⁶² Trasferendo il discorso sul piano della fede cristiana si può dire che il momento ermeneutico è importante poiché per comprendere a fondo il cristianesimo si richiede un coinvolgimento personale, una convinzione personale, accompagnata sempre dalla consapevolezza critica data dalla fenomenologia.

tra loro nella verità dell'essere; dopo il momento ermeneutico, con cui la comprensione si lascia coinvolgere e entra nel mondo dei significati aperto alla coscienza; si tratta di pensare filosoficamente a partire dalla verità che si è aperta.

2.5.1. Ricoeur: pensare a partire dal simbolo

Ricoeur chiama questa fase che porta a compimento la comprensione il «pensiero a partire dal simbolo»²⁶³: assunti i simboli, nuclei originari di senso, in modo appassionato e emotivamente coinvolto come punto di partenza della comprensione, si tratta ora di entrare in profondità, mantenendo un approccio critico e sviluppando un'«interpretazione creativa» del simbolo stesso, una modalità di pensare secondo la forma suggerita dal simbolo.

Non si tratta più solo di accogliere una donazione di senso (ontologia fondamentale), né solo di enucleare gli elementi essenziali del simbolo (fenomenologia), né solo di partecipare al suo senso (ermeneutica), ma di trarre spunto da esso per sviluppare un senso più ampio, generale, una modalità di pensare. Questa promozione di senso si configura come una «interpretazione creativa»²⁶⁴, che si lascia istruire dal senso dei simboli, è radicata in esso, ma insieme promuove e forma un pensiero autonomo, critico, con valore universale: «il simbolo veramente apre e scopre un campo d'esperienza»²⁶⁵. La ricchezza del simbolo diviene occasione per il filosofo di aprire uno *squarcio sull'incomunicabile*, sull'essere, sull'atto originario nel quale siamo coinvolti:

«Ecco quindi il filosofo in preda ai simboli. [...] Cosa può fare a partire da qui? Una cosa essenziale di cui è responsabile nella autonomia del suo pensiero: servirsi del simbolo come di un rivelatore della realtà»²⁶⁶.

Il simbolo non è dunque un «arresto del pensiero»²⁶⁷, ma il punto di partenza del lavoro della razionalità che è all'opera nell'interpretazione:

«Una interpretazione creativa, una interpretazione che rispetti l'enigma originale dei simboli, si lasci ammaestrare da esso, ma che, a partire da qui, promuova il senso, formi il senso nella piena responsabilità di un pensiero autonomo. In gioco è il problema di sapere come un pensiero

²⁶³ «Vorrei ora tracciare la terza tappa della intelligenza dei simboli: sarà la tappa propriamente filosofica, quella di un pensiero a partire dal simbolo», *ivi*, 73 [32].

²⁶⁴ *Ivi*, 73 [33].

²⁶⁵ *Ivi*, 74 [34].

²⁶⁶ *Ivi*, 74 [35].

²⁶⁷ *Ivi*, 68 [23].

possa essere, insieme, *legato e libero* – come si implicino l'immediatezza del simbolo e la mediazione del pensiero»²⁶⁸.

Immediatezza simbolica e mediazione razionale: il simbolo stimola la ragione e la ragione è chiamata a pensare a partire dal simbolo, a pensare secondo il simbolo, a lasciarsi istruire, trasformare da esso.

2.4.2. *Pensare a partire dalla rivelazione cristologico-trinitaria*

Analogamente al discorso avanzato da Ricoeur si può affermare che, quando un pensiero assume la sfida del cristianesimo nella relazione inscindibile di fede e ragione, esso trova il suo compimento in un pensiero che innanzitutto accetta di pensare a partire dalla rivelazione cristologico-trinitaria, fenomenologicamente analizzata in tutti i suoi significati (comprendenti tanto la *kenosi* quanto la *Gloria* nella loro reciproca inscindibile relazione), ermeneuticamente compresa nel suo significato, fino a produrre un pensiero creativo che prende la forma della rivelazione, che si lascia trasformare da Cristo, che elabora una modalità di pensiero conforme alla rivelazione cristologica e trinitaria.

Non è possibile approcciarsi al cristianesimo, alla fede, partendo da uno schema di pensiero predefinito indipendentemente da esso, da una ragione presupposta senza storia, incontrovertibile, universale e necessaria e misurare il cristianesimo sulla base di questo schema razionale (è questo il rischio di Severino). La sfida è invece quella di un pensiero che si avvicina al cristianesimo con una ragione in se stessa strutturalmente aperta alla storia (dimensione ben valorizzata da Vattimo) e dunque alla rivelazione storica di Dio e che si lascia istruire da essa con rigore (quello che manca nel pensiero debole), prendendo forma a partire da essa. Senza questa disponibilità della ragione il rischio è quello di proiettare sulla fede concezioni umane, di stravolgere Dio stesso, di costruire un Dio umano e non divino. Occorre tenere presente che il cristianesimo non è una verità della ragione intellettuale, Dio non è un oggetto racchiudibile nel linguaggio umano, come afferma Sequeri: «Dio non è un linguaggio, bensì il punto in cui il linguaggio deve essere piegato e obbligato a recedere dalla sua voracità»²⁶⁹.

²⁶⁸ *Ivi*, 68 [24].

²⁶⁹ G. VATTIMO - G. RUGGERI - P. SEQUERI, *Interrogazioni sul cristianesimo*, cit., 19.

Nella prospettiva della “ragione credente” appare chiaro che non è pertinente un approccio filosofico alla fede cristiana (come a qualsiasi altra fede) puramente dall'esterno, a partire da categorie prefissate e rigide. Il cristianesimo può essere sottoposto al vaglio della ragione ma solo se anche la ragione si lascia davvero coinvolgere nella dinamica della rivelazione: solo allora la ragione (credente) può diventare positivamente critica per la fede.

Utilizzando delle analogie, si può dire che pensare di giudicare filosoficamente il cristianesimo in modo estrinseco senza passare attraverso i quattro momenti descritti è come pensare di poter giudicare il valore di un romanzo senza averlo letto, senza avere conoscenze e competenze in ambito linguistico-letterario, senza essersi lasciati coinvolgere nel mondo del testo che esso apre; oppure è come pensare di poter valutare criticamente un'opera d'arte senza avere una conoscenza storico-artistica, delle tecniche artistiche, senza essersi lasciati coinvolgere nel mondo che l'opera d'arte dischiude e vuole esprimere; oppure è come pensare di valutare il valore di un'esecuzione musicale senza conoscere la musica, lo spartito, la storia, l'autore...

3. Ripresa applicativa: un abbozzo di ragione credente

In quest'ultima parte si tenta di ritornare ai nostri due autori, Vattimo e Severino, e di applicare in termini più espliciti quando si è guadagnato dopo aver raccolto i dati e grazie all'allargamento dell'orizzonte dato dall'apertura teoretica.

Ciò che si è ottenuto può essere definito con l'espressione “ragione credente”: i due termini vogliono esprimere la coimplicazione della ragione nella fede e della fede nella ragione. Tale coimplicazione è risultata ben presente in tutti i quattro momenti sopra enucleati.

Per applicare questa struttura della “ragione credente” si procede in due tappe:

- nella prima tappa si cerca di esplicitare la relazione fede/ragione mediante l'analogia con il linguaggio e la traduzione facendo costante riferimento alle posizioni di Vattimo e Severino;
- nella seconda tappa si mette in evidenza come l'approccio delineato consente di pensare insieme *Gloria* e *kenosi* a differenza degli approcci di Vattimo e Severino.

3.1. *L'analogia linguistica*

È possibile esplicitare la relazione della ragione con la fede religiosa che si presenta nella rivelazione mediante un'analogia per certi versi presente in Ricoeur: l'analogia con il linguaggio e la traduzione²⁷⁰.

Il rapporto tra ragione e fede rivelata può essere analogato al rapporto tra un soggetto conoscente (che già peraltro è immerso in una lingua madre) e una lingua straniera, sconosciuta (ma sempre traducibile).

- Accostarsi a una lingua straniera richiede una fiducia iniziale nella sensatezza di quella lingua e nel caso specifico di quell'espressione linguistica che si presenta alla coscienza.

È la presupposizione positiva di Severino nella verità dell'essere contro il non-essere, la conoscenza *a priori* della Gioia e della Gloria, quella che ha trovato espressione nel momento ontologico-fondamentale.

- Tuttavia per poter giudicare la sensatezza di un'espressione linguistica straniera non posso darne una valutazione *a priori*, sulla base della grammatica, della sintassi e del lessico della mia lingua madre; non posso pretendere di applicare direttamente le mie categorie linguistiche sintattiche e semantiche alla lingua straniera, altrimenti il rischio è di dichiararne l'immediata insensatezza.

Si può vedere qui l'atteggiamento di Severino nei confronti del cristianesimo: un modello di razionalità che tende a dissociare verità e storia rimane refrattario al pensiero cristiano e finisce col dichiararne l'irrimediabile insensatezza.

- Occorre invece sforzarsi di entrare nel mondo linguistico della lingua straniera, non dal nulla, ma a partire dalla propria lingua e dalle proprie conoscenze linguistiche di base, recuperando la grammatica, la sintassi, il lessico... e avviare un lavoro di confronto/traduzione tra la propria lingua e quella altrui.

²⁷⁰ Cfr. in particolare P. RICOEUR, *La traduzione. Una sfida etica*, Morcelliana, Brescia 2001 e sul tema della traduzione e sulle sue implicazioni filosofiche, con particolare attenzione alla fenomenologia, D. JERVOLINO, *Per una filosofia della traduzione*, Morcelliana, Brescia 2008.

Si può intravedere qui il momento fenomenologico della ragione che cerca di individuare e di confrontare in modo ancora distaccato le strutture di fondo, riconoscendo la traccia di un *ordo*, non predefinito, ma che emerge dal farsi stesso del linguaggio, si potrebbe dire, della rivelazione di Dio.

- Vien quindi il momento dell'immedesimazione: si tratta di entrare nella lingua stessa, di sentirla propria, di partecipare al suo stesso dinamismo. È il momento ermeneutico della ragione che si fa carico della fede e entra nel "mondo del testo" rivelato.

L'ermeneutica debole di Vattimo si inserisce direttamente qui. Essa è il tentativo di porsi subito sul piano della storia, di immedesimarsi immediatamente in un linguaggio, in un contesto culturale senza preoccupazioni di rigore, di eliminare la conoscenza e la ricostruzione delle strutture forti per inserirsi direttamente nel flusso della storia. Si tratta di un atteggiamento simile a chi senza conoscere la sintassi, il lessico, la grammatica di una lingua cerca immediatamente di parlarla col rischio di travisarne il senso e di costruire sensi errati. Il pensiero debole è in effetti il rifiuto della fenomenologia per collocarsi sul piano dell'ermeneutica, del coinvolgimento senza distacco critico. Occorre invece riaffermare il momento ermeneutico senza separarlo dal momento fenomenologico.

- Infine si arriva al momento di padroneggiare la lingua quasi come la propria.

È quello che abbiamo chiamato il momento filosofico-creativo in cui il radicamento nella propria lingua si è aperto all'ospitalità linguistica, si è arricchito fino a trasformare la stessa modalità di pensare del soggetto e fino a produrre espressioni non solo corrette ma anche originali.

L'analogia consente di mettere in evidenza in particolare quattro punti cruciali.

- a. *Come* non esiste un soggetto conoscente distaccato, universale, senza il radicamento in un linguaggio, *allo stesso modo* non può esistere una ragione supposta autonoma e universale senza un radicamento su un livello di convinzioni e di fiducia che sono l'ambiente in cui la ragione può imparare a esercitarsi e ad allargarsi. Ragione e dimensione della fede (sebbene an-

cora a livello di fiducia e convinzioni non esplicite) dunque sono coimplicate fin dall'inizio.

- b. *Come* l'incontro con una lingua straniera rappresenta una novità radicale con la quale confrontarsi a partire dalla propria lingua madre, *allo stesso modo* l'evento della rivelazione nella quale Dio comunica se stesso all'uomo è una novità con la quale fare i conti a partire dalla fede comune di tutti gli uomini o dalla fede ingenua ricevuta dal proprio ambiente culturale o religioso.
- c. *Come* la novità di una lingua straniera non è mai una totale estraneità, ma deve presentarsi in modalità conformi alla struttura linguistica dell'uomo, magari anche modificandola e piegandola, altrimenti sarebbe impossibile una qualunque traduzione, *allo stesso modo* la rivelazione di Dio si inserisce positivamente sulla struttura religiosa umana, modificandola e trasformandola, pur senza negarla.
- d. *Come* il confronto aperto e rigoroso tra i due universi linguistici (quello di origine e quello estraneo) non è mai definitivo, ma è uno sforzo che richiede impegno, rigore e fedeltà, e permette di allargare gli orizzonti del soggetto cosciente, di aprire nuovi sguardi, di destrutturare convinzioni e convenzioni, *allo stesso modo* la rivelazione di Dio destabilizza le concezioni religiose troppo umane e le allarga, spingendole a trasformarsi sempre verso un'idea più divina e meno umana di Dio e verso un'appropriazione sempre più marcata del pensiero di Dio stesso, in modo da pensare secondo Dio e non solo secondo gli uomini.

Alla luce di queste considerazioni, tornando ai nostri autori, si possono avanzare le seguenti considerazioni.

Severino sembra esprimere l'esigenza di una ragione assoluta e autonoma, con una propria struttura universale e necessaria, refrattaria a ogni contaminazione con la fede: è la tentazione di pensare un soggetto cosciente senza linguaggio, una conoscenza senza mediazione linguistica, un universale senza particolare, un senso senza referente. In questo modo egli afferma una *Gloria senza kenosi*, una Gioia che non può tollerare l'indebolimento.

Vattimo invece sembra esprimere l'esigenza di una ragione strutturalmente intrisa di fede, di convinzioni infondate e deboli, incapace quindi di esprimere un senso forte e fondante: è la tentazione di pensare un linguaggio come pura convenzione, senza una struttura soggettiva universale, un linguaggio senza un senso, un particolare senza universale, quindi una molteplicità irrelata di linguaggi e di interpretazioni. Egli arriva dunque ad affermare la *kenosi* senza poter concepire la possibilità della *Gloria*.

Il modello delineato di "ragione credente" vuole essere un tentativo per pensare la possibilità di un Dio che si è rivelato all'uomo nella *kenosi* e nella *Gloria*.

3.2. Tra Gloria e kenosi

Si tratta di trovare una via affinché la filosofia e il cristianesimo possano incontrarsi fecondamente e il Dio di Gesù Cristo non sia ridotto a categorie puramente umane. A contatto con la realtà di Dio i concetti assumono un significato nuovo e occorre rendersi conto che *Gloria* e *kenosi* riferiti a Dio significano molto di più di quanto possano significare in termini umani e razionali.

Affermare l'esclusività della dimensione gloriosa (Severino) o della dimensione kenotica (Vattimo) corre il rischio di affermare un Dio ancora troppo umano e non divino, di anteporre a Dio le nostre categorie umane, di costruire un Dio a immagine dell'uomo e non rendere l'uomo conforme all'immagine di Dio.

Da un lato si assolutizza la razionalità e si pensa un Dio a partire dall'antropologia e quindi necessariamente glorioso e vittorioso, proiezione all'infinito dell'umano finito. È la tentazione "gnostica" e "razionalista" che ha molte espressioni (e che si è visto prevalentemente presente in Severino).

Dall'altro si assolutizza lo scandalo della fede e si elabora un Dio *kenotico* che smentisce le categorie razionali e rompe gli schemi della comprensione umana. È la tentazione "fideista" o "scettica" che ha molte declinazioni (e che si può individuare nel relativismo di Vattimo).

In entrambi i casi Dio viene piegato all'uomo e dall'uomo, la teologia all'antropologia.

Pensare un Dio che tenga uniti in sé gli elementi della *Gloria* e della *kenosi* è pensare un Dio che non disdegna l'antropologico, lo assume (nel mistero

dell'incarnazione), ma insieme lo trasfigura secondo la sua forma (la passione e la risurrezione), portandolo là dove non avrebbe voluto, ma senza violenza e costrizione, bensì nell'incontro di due libertà. La verità di un Dio che tiene insieme *kenosi* e *Gloria* non è un arresto del pensiero (umano), ma uno stimolo per la ragione (umana e in sé strutturalmente credente) a pensare di più e a pensare altrimenti (secondo il Dio che sceglie di autocomunicarsi all'uomo).

BIBLIOGRAFIA

- ALESSI, A., *Sui sentieri dell'essere. Introduzione alla metafisica*, Las, Roma 2004².
- ANTISERI, D. - VATTIMO, G., *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2008.
- BONCINELLI, E. - SEVERINO, E., *Dialogo su Etica e Scienza*, San Raffaele, Milano 2008.
- CAMBIANO, G., *Filosofia e scienza nel mondo antico*, Loescher, Torino 1976.
- CANOBBIO, G., *Dio può soffrire?*, Morcelliana, Brescia 2005.
- CINQUETTI, M., «Nonostante» e «molto di più». Ricoeur tra fede filosofica e fede religiosa, in F. ROSSI (ed.), *Cristianesimo teologia filosofia*, FrancoAngeli, Milano 2010, 89-110.
- CINQUETTI, M., *Dio tra trascendenza e kenosis. Dialogo a distanza tra Karl Barth ed il "pensiero debole"*, in «Filosofia e Teologia» 17 (2003) 324-337.
- CODA, P. - SEVERINO, E., *La verità e il nulla. Il rischio della libertà*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2000.
- COZZI, A., *Manuale di dottrina trinitaria*, Queriniana, Brescia 2009.
- DOTOLO, C., *La teologia fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di Gianni Vattimo*, Las, Roma 1999.
- GEYMONAT, L., *Storia del pensiero filosofico e scientifico. Volume IX. Il Novecento (4)*, Garzanti, Milano 1996.
- GIORGIO, G., *Pensare l'incarnazione*, introduzione a: VATTIMO, G. – DOTOLO, C., *Dio: la possibilità buona*, cit., VII-XXIII.
- GIRARD, R. - VATTIMO, G., *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Transeuropa, Massa 2006.
- GUSMANO, F., *La fede tra follia e violenza. Fides et Ratio nell'interpretazione di Emanuele Severino*, in «Dialeghesthai. Rivista telematica di filosofia» 5 (2003), <http://mondodomani.org/dialeghesthai/fg03.htm> (accesso del 9 maggio 2011).
- HEGEL, G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1954.

- HEIDEGGER, M., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.
- HUSSERL, E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro I. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002.
- JERVOLINO, D., *Per una filosofia della traduzione*, Morcelliana, Brescia 2008.
- KÄHLER, M., *Il cosiddetto Gesù storico e l'autentico Cristo biblico*, D'Auria, Napoli 1993 (orig. 1892¹).
- LAMI, A. (ed.), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, Rizzoli, Milano 1997³.
- LESSING, G.E. *Sul cosiddetto «Argomento dello spirito della forza»*, in Idem, *La religione dell'umanità*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- MAIOLINI, R., *La sofferenza di Dio in chiave trinitaria. Discutendo con Giacomo Canobbio*, in «Humanitas» 53 (2008) 821-829.
- MATTEO, A., *Della fede dei laici. Il cristianesimo di fronte alla mentalità postmoderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2001.
- MESSINESE, L., *Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, Ets, Pisa 2010.
- MOLTSMANN, J., *Nella storia del Dio trinitario. Contributi per una teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 1993.
- MOLTSMANN, J., *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia 1973 (orig. 1972).
- MOLTSMANN, J., *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1983 (orig. 1980).
- PLATONE, *il Sofista*, Bompiani, Milano 1996.
- RICOEUR, P. - DUFRENNE, M., *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Seuil, Paris 1947.
- RICOEUR, P., *La critique et la conviction*, Calmann-Lévy, Paris 1995 [*La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc de Lau-nay*, Jaca Book, Milano 1997].
- RICOEUR, P., *La traduzione. Una sfida etica*, Morcelliana, Brescia 2001.
- RICOEUR, P., *Le symbole donne à penser*, in «Esprit» 27 (1959) 60-76 [*Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 2002].
- SALMANN, E., *Contro Severino. Incanto e incubo del credere*, Piemme, Casale Monferrato (Al) 1996.
- SEVERINO, E., *Il mio ricordo degli eterni. Autobiografia*, Rizzoli, Milano 2011.
- SEVERINO, E., *Il mio scontro con la Chiesa*, Rizzoli, Milano 2001.
- SEVERINO, E., *La Gloria. ἄσσα οὐκ ἔλπονται: risoluzione di «Destino della necessità»*, Adelphi, Milano 2001.
- SEVERINO, E., *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 2010² (orig. 1995).
- SGUBBI, G., *Pensiero debole, cristianesimo e spiritualità postmoderna*, in «Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione» 6 (2002) 297-326.
- STAGLIANÒ, A., art. *ragione*, in TANZELLA-NITTI, G. - STRUMIA, A. (ed.), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede. Cultura scientifica, Filosofia e Teologia. II*, Urbaniana University Press – Città Nuova, Roma 2002, 1167-1181.

- TILLIETTE, X., *Il mistero di una passione divina*, in «Communio» 32 (2003), n. 192, 45-51.
- VATTIMO, G. - DOTOLO, C., *Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2009.
- VATTIMO, G. - RORTY, R., *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, Garzanti, Milano 2005.
- VATTIMO, G. - SEQUERI, P. - RUGGERI, G., *Interrogazioni sul cristianesimo. Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?*, Edizioni Lavoro / Editrice Esperienze, Roma-Fossano (Cn) 2000.
- VATTIMO, G., *Contro gli assolutismi di fede e ragione*, in «MicroMega» 14 (1/1999) 117-121.
- VATTIMO, G., *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1999³ (orig. 1996).
- VATTIMO, G., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002.
- VERWEYEN, H., *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001 (orig. 2000).
- WEIL, S., *Quaderni*, Adelphi, Milano 1993.

Indice dei nomi

A

Agostino, Sant'; 16; 53
Alessi, A.; 52; 92
Antiseri, D.; 38; 39; 92
Aristotele; 52; 53; 77

B

Barth, K.; 12; 39; 42; 92
Boncinelli, E.; 52; 92
Bontadini, G.; 8; 18

C

Cambiano, G.; 77; 92
Canobbio, G.; 45; 93
Cartesio; 52; 53
Cinquetti, M.; 12; 39; 78; 92
Coda, P.; 59; 63; 64; 66; 70; 92
Cozzi, A.; 43; 67; 92

D

Davidson, D.; 17
Dotolo, C.; 31; 33; 35; 46; 48; 49; 92; 94
Dufrenne, M.; 78; 93

E

Eckhart, M.; 24

F

Freud, S.; 52; 53

G

Gadamer, H.-G.; 47
Geymonat, L.; 41; 92

Gioacchino da Fiore; 13; 41; 42
Giorgio, G.; 35; 46; 47; 92
Girard, R.; 38; 92
Grillo, A.; 54; 55; 57; 59; 62
Gusmano, F.; 57; 92

H

Habermas, J.; 17
Hegel, G.W.F.; 48; 57; 92
Heidegger, M.; 9; 10; 48; 53; 73; 77; 78; 93
Husserl, E.; 73; 80; 82; 93; 99

I

Iannotta, D.; 78; 93

J

Jaspers, K.; 77; 78; 93

K

Kähler, M.; 70; 93

L

Lami, A.; 23; 51; 93
Lessing, G.E.; 21; 71; 93
Lévinas, E.; 17

M

Maiolini, R.; 45; 93
Matteo, A.; 32; 64; 93
Messinese, L.; 52; 54; 63; 93
Moltmann, J.; 44; 45; 46; 93

N

Nietzsche, F.; 9; 10

Novalis, F.L.; 13

P

Pareyson, L; 8; 33

Parmenide; 18; 19; 23; 26; 53

Platone; 18; 52; 53; 64; 93

R

Rahner, K.; 43; 45; 46

Ricoeur, P.; 73; 76; 77; 78; 80; 81; 82; 84; 85; 87;
92; 93; 99; 100

Ruggeri, G.; 30; 32; 94

S

Salmann, E.; 53; 54; 93

Scheliemacher, F.D.E.; 13

Schelling, F.W.J.; 13

Sequeri, P.; 30; 31; 32; 33; 34; 73; 75; 76; 77; 79;
80; 85; 94; 99

Severino, E.; 1; 5; 6; 8; 9; 18; 20; 21; 22; 23; 24;
25; 26; 27; 28; 50; 51; 52; 53; 54; 55; 56; 57;

59; 60; 61; 62; 63; 64; 65; 66; 67; 68; 69; 70;
71; 73; 74; 75; 77; 79; 83; 85; 86; 87; 89; 90;
92; 93; 97

Sgubbi, G.; 35; 43; 93

Silesius, A.; 24

T

Tilliette, X.; 45; 46; 94

Tommaso d'Aquino; 22

V

Vattimo, G.; 1; 5; 6; 8; 9; 10; 11; 12; 13; 14; 15;
16; 17; 18; 26; 27; 28; 29; 30; 32; 33; 34; 35;
36; 37; 38; 39; 40; 41; 42; 43; 44; 45; 46; 47;
48; 73; 74; 75; 76; 77; 80; 82; 83; 85; 86; 88;
90; 92; 94; 97; 98

Verweyen, H.; 36; 94

W

Weil, S.; 24; 94