

CHRISTIANITAS

Rivista di Storia, Pensiero e Cultura del Cristianesimo

ISSN: 2281-7093

Numero 10
(Gennaio-Dicembre 2018)

Direzione:

Roberta Fidanzia, Giovanni Preziosi, Vito Sibilio, Eugenia Toni

Direttore responsabile:

Angelo Gambella

ISBN: 978-88-88812-87-6

© 2012-17 Drengo Srl
Casa editrice in Roma

© Angelo Gambella 2017-19
Editore www.editoria.org

Periodico telematico annuale, pubblicato esclusivamente in formato elettronico (PDF). Sito web della Rivista <<http://www.christianitas.it>> (Legge 16 luglio 2012, n. 103, art. 3-bis comma 1). Tutti i diritti sono riservati a norma di legge e a norma delle convenzioni internazionali.

VIRGILIO CESARONE

La Fenomenologia ermeneutica dell'esperienza di vita protocristiana del giovane Martin Heidegger

In una lettera datata 5 marzo 1916, il non ancora trentenne Martin Heidegger scriveva queste parole a sua moglie Elfride Petri:

Oggi io so che può esserci una filosofia della vita vivente – che io posso dichiarare una lotta all'ultimo sangue al razionalismo – senza cadere nella scomunica della non-scientificità (io lo posso e lo devo fare) e così sta davanti a me oggi la necessità del problema: come si debba dare forma alla filosofia come verità vivente¹.

Queste parole mostrano che Heidegger aveva ben chiaro il programma del suo futuro cammino filosofico, cercare di condurre la filosofia verso una verità in

¹ M. HEIDEGGER, “*Mein liebes Seelchen!*” *Briefe Martin Heideggers an seine [Braut und] Frau Elfride 1915-1970*, edizione e commento di G. Heidegger, Deutsche Verlagsanstalt, München 2005, p. 36 ss. Per un’attenta ricostruzione del cammino teo-“logico” di Heidegger si veda il prezioso saggio di F.-W. VON HERRMANN, *Approccio e trasformazione del pensare Dio in Martin Heidegger*, in *Filosofia e religione: nemiche mortali? Scritti in onore di Pietro De Vitiis*, a cura di V. CESARONE, F.P. CIGLIA, O. TOLONE, Edizioni ETS, Pisa 2012, pp. 317-330.

contatto con la vita, non irrigidita in vuoti razionalismi, ma piena di feconda sincerità. Se da una parte tale era la motivazione intima che dirigeva il filosofare del giovane Heidegger, è da ricordare che i suoi interessi, nei primi semestri di studio a Friburgo, erano volti alle scienze naturali e alla teologia. Ora il quadro teologico della Germania agli inizi del novecento presentava una netta distinzione per argomenti e trattazione tra teologia protestante e teologia cattolica. Se per la prima era ancora imprescindibile la critica kantiana all'ontologia, motivo per cui si prediligeva un approccio trascendentale – che andava coniugandosi con il rifiuto dell'aristotelismo della Chiesa riformata delle origini – nella teologia cattolica non era sopito l'interesse specificatamente teologico, che metteva in primo piano la questione sulla natura divina, e con questa la sostanza dell'essere umano. Da qui si rendeva possibile pensare a una distinzione fondamentale tra essere e agire, entro cui, a sua volta, trovava spazio la possibilità della libertà umana. In tal modo la riflessione teologica era indirizzata soprattutto a un superamento di una visione "scientistica", che facesse leva su premesse gnoseologiche, per tener vivo invece l'aspetto ontologico della riflessione teologica. È lo stesso Heidegger che ricorda l'importanza dell'opera *Vom Sein*, di Carl Braig, teologo proveniente dalla scuola di Tubinga e professore a Friburgo, per l'avvio del proprio cammino².

² Cfr. M. HEIDEGGER, *Mein Weg in die Phänomenologie*, in *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1976, pp. 80-81. Per l'importanza che Braig ha assunto nell'impostazione del cammino filosofico di Heidegger si veda il saggio di F. VOLPI, *Le fonti del problema dell'essere nel giovane Heidegger: Franz Brentano e Carl Braig*, in *Heidegger e i medievali*, a cura di C. ESPOSITO e P. PORRO,

Ebbene Braig era considerato un anti-modernista, ovvero uno dei teologi che propugnavano un ritorno alla centralità della questione di Dio nel discorso teologico. Queste riflessioni teologico-filosofiche su Dio, secondo Braig, dovevano evitare però sia la via del soggetto trascendentale, sia il rifugio nello psicologismo, per rivendicare invece validità scientifica per le proprie affermazioni. Detto questo è opportuno ricordare inoltre che il primo maestro di Heidegger fu Heinrich Rickert, il filosofo neokantiano allievo di Windelband, che rimase in cattedra a Friburgo dal 1909 al 1916. Appare dunque importante tributare il giusto rilievo al confronto continuo con Rickert avuto dal giovane Heidegger negli anni della sua formazione³. Naturalmente avere tale filosofo come maestro significava soprattutto avere familiarità con la filosofia trascendentale del valore, o meglio con il tentativo di Rickert di fornire una versione della filosofia dei valori che tenesse in una nuova considerazione le aperture alla coscienza storica, formulate da Windelband a partire dalla sua prolusione

“Quaestio” 1/2001, pp. 39-52.

³ A questa analisi è stato dedicato un importante saggio, forse il primo, da parte di K. LEHMANN, *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912-1916)*, “Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft” 71 (1963-34), pp. 330-357, (tr. it. a cura di S. Poggi e P. Tommasello, in *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, LED, Milano 1995, pp. 55-93). Sull’importanza di Rickert per la formazione di Heidegger si veda il saggio di A. SAVIGNANO, *L’influenza di Rickert negli scritti giovanili di Heidegger*, in *Rickert. Tra storicismo e ontologia*, a cura di M. SIGNORE, F. Angeli, Milano 1989, pp. 339-354.

all'Università di Strasburgo, e i tentativi di Dilthey di dare vita a una critica della conoscenza storica⁴.

C'è inoltre un'altra lettera che contrassegna un momento biografico fondamentale, e che può aiutarci a fare chiarezza sulle motivazioni intime del filosofare di Heidegger. Tale missiva è dell'inverno del 1919, anno cruciale per il giovane docente, e che in una biografia culturale potrebbe essere definito a buon diritto l'anno del parricidio⁵. Il 9 gennaio di Heidegger scrisse a Engelbert Krebs, professore di teologia dogmatica a Friburgo, annunciando la propria rottura con il Cristianesimo, perché ogni legame extrafilosofico non gli avrebbe consentito di fare liberamente filosofia, aggiungendo inoltre: «Considerazioni di teoria della conoscenza, che si estendono alla teoria della conoscenza storica mi hanno reso il *sistema* del cattolicesimo problematico e inaccettabile – non il cristianesimo e la metafisica (questa certamente in senso nuovo)»⁶. A che

⁴ Su questi temi si veda M. SIGNORE, *Cultura e "Wertbeziehung"*, introduzione al volume di H. RICKERT, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1926), tr. it. *Il fondamento delle scienze della cultura*, a cura di M. Signore, Longo, Ravenna 1979, pp. 7-44. Si scrive spesso del rapporto maestro-allievo a proposito di Husserl e Heidegger, non tenendo conto però che all'arrivo di Husserl a Friburgo Heidegger aveva già consegnato la propria tesi di abilitazione.

⁵ Tale è la definizione di J. GREISCH nel suo saggio *L'arbre de la vie et la terre promise de la raison*, in *L'arbre de la vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Edition du Cerf, Paris 2000, p. 37. Per una descrizione della rottura con il «sistema del Cattolicesimo» rimandiamo alle pagine di H. OTT, *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*, tr. it. *Martin Heidegger: sentieri biografici*, a cura di F. Cassinari, Sugarco, Milano 1988, pp. 97-109.

⁶ La lettera è stata pubblicata per la prima volta da B. CASPER, *Martin*

cosa si riferisce Heidegger con il termine “sistema”? Proveremo a fornire una risposta al termine del presente saggio. È inoltre da segnalare che proprio nello stesso periodo si stava consumando un'altra rottura, questa volta esclusivamente filosofica, con il corso di lezioni su “L'idea della filosofia e il problema di una visione del mondo”, dove Heidegger, alla ricerca di una scienza originaria, fa criticamente i conti con il *Doktorvater*, Rickert, e la sua filosofia dei valori⁷.

Tale orientamento originario può servire da abbrivio nell'esame delle riflessioni ermeneutico-filosofiche di Heidegger sull'esperienza di vita delle comunità protocristiane, così come emergono nelle epistole paoline. Il suo, infatti, non vuole essere un mero esercizio accademico-disciplinare nei confronti di un “oggetto”, che è dato storicamente e di cui vogliamo acquisire una contezza “scientifica”, l'intento è piuttosto di lasciar emergere il senso profondo del vissuto che traspare dalle tracce di quella esperienza di vita attraverso le testimonianze scritte. Come è possibile per la filosofia riuscire a rendere conto di tutto questo? Imprescindibile si presenta a noi – come a Heidegger nei confronti degli studenti che ascoltavano queste lezioni del semestre invernale 1920/21 dedicate alla *Introduzione alla fenomenologia della religione*⁸ – una premessa

Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923, in “Freiburger Diözesan Archiv”, vol. 100, dritte Folge, XXXII (1980), p. 541 (corsivo di Heidegger).

⁷ Su questi argomenti segnalo il pregevole lavoro di A.P. RUOPPO, *Vita e metodo nelle prime lezioni friburghesi di Martin Heidegger (1919-1923)*, Le Cárity, Firenze 2008.

⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, vol. 60 della Gesamtausgabe, a cura di M. JUNG/T. REGEHLY und C.

metodologica, al fine di chiarire lo strumento concettuale utilizzato, la cosiddetta “indicazione formale”.

Premessa metodologica

Prima di comprendere quale sia lo strumento metodologico proposto da Heidegger per portare alla luce i fenomeni legati alla vita, è bene ripercorrere la distinzione preliminare che egli avanza all’inizio delle lezioni, per evitare esiziali indifferenziazioni tra scienza e filosofia. Si assiste ormai, secondo Heidegger, a un pregiudizio nei confronti della filosofia, per cui quest’ultima, se vuole abbandonare la proverbiale vaghezza e il suo girare in tondo, dovrebbe elevarsi al rigore scientifico, senza tener conto che il rigore è ciò che pertiene propriamente alla filosofia e da essa defluisce nella stessa scienza. Tale pregiudizio, in realtà, proviene da un livellamento di principi, per cui non si comprende la differenza di entrambe le conoscenze, ragionando come se i «contesti razionali» nella scienza e nella filosofia

STRUBE, Klostermann, Frankfurt a.M. 1995, d’ora in poi HGA60 (tr. it. *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di F. Volpi, tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2003). Premetto fin d’ora che le mie analisi e interpretazioni si sono giovate del pregevole lavoro *Heidegger e San Paolo. Interpretazioni fenomenologiche dell’epistolario paolino*, a cura di A. MOLINARO, Urbaniana University Press, 2008; del volume *Heidegger und die christliche Tradition: Annäherung an ein schwieriges Thema*, a cura di N. FISCHER-F.-W. VON HERRMANN, Fischer, Hamburg 2007; nonché del lavoro di A. ARDOVINO, *Interpretazioni fenomenologiche del cristianesimo*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2016.

fossero gli stessi⁹. Quello di Heidegger sembra essere un monito ai suoi studenti (che, come vedremo, non verrà compreso appieno): la filosofia non ha un campo di oggetti reali, per cui i concetti filosofici non mirano alla loro determinazione categoriale. Per questo motivo, da un punto di vista scientifico, si potrebbe rimproverare alla filosofia di rimanere sempre e solo in questioni preliminari, ma quello che appare un vizio da un'ottica scientifica, deve essere compreso come virtù. La filosofia, infatti, non si comprende a partire da risultati, da dimostrazioni e definizioni, ma dal filosofare stesso che produce un'autocomprensione della filosofia. Se l'orizzonte interpretativo è quello dell'autocomprensione, allora la filosofia ha un nesso essenziale con l'esperienza effettiva della vita, anzi Heidegger afferma che la filosofia scaturisce dall'esperienza effettiva della vita. Tale momento sorgivo, però, è anche la meta finale, perché la filosofia è destinata a ritornarci con un salto all'indietro [*zurückspringen*].

Ma che cosa significa “esperienza della vita effettiva”? Heidegger precisa che con il termine esperienza intende sia l'esperire stesso che quanto di volta in volta viene esperito, non negando l'estrema difficoltà di separare i due aspetti, proprio perché non si tratta qui di un oggetto delimitato secondo la sua afferrabilità, come accade per le scienze positive, ma appunto della vita effettiva: «L'esperienza della vita – scrive Heidegger – è più che una semplice esperienza conoscitiva: essa significa

⁹ Cfr. HGA 60 p. 4 [tr. it. p. 36]. Fin dall'esordio di queste lezioni appare serrato il confronto con la fenomenologia di Edmund Husserl, in questo passaggio l'obiettivo critico è il saggio *Filosofia come scienza rigorosa*, pubblicato sulla rivista «Logos» nel 1911.

l'intera posizione attiva e passiva dell'uomo nei confronti del mondo»¹⁰. Il sé esperiente e ciò che viene esperito, dunque, sono di difficile, se non impossibile, separazione. Da qui l'importante definizione di ciò che Heidegger intende con il termine *faktisch*, effettivo, termine che avrà un ruolo decisivo nella costruzione del metodo ermeneutico-fenomenologico fino a *Essere e tempo*. Il concetto di "effettivo" non significa una realtà naturale, e nemmeno una determinazione causale, ma va compreso a partire dal concetto di "storico", e quindi non in base a concetti gnoseologici definitivi, perché la filosofia, così come la scienza d'altronde, non va considerata esclusivamente a partire da costruzioni di senso prese isolatamente, ma nella loro attuazione [*Vollzug*], ossia nel loro compiersi nel corso della storia.

D'altra parte ciò che è esperito nella vita effettiva è il "mondo" e mai un oggetto, ossia viene all'esperienza della vita effettiva ciò in cui ciascuno può vivere. Le modalità in cui nella vita effettiva ci si rapporta al mondo per conoscerlo sono molteplici, ma esse rimangono sconosciute all'esperienza stessa, che non si cura mai del "come" qualcosa diviene un oggetto conosciuto. Ciò che interessa nel riferimento continuo al mondo è invece il contenuto della conoscenza, che si manifesta nei diversi modi in cui la conoscenza si riferisce al mondo. Ma se dobbiamo tenere insieme le variegate modalità in cui la mia vita esperisce il mondo, in cui io sono e che mi circonda nella mia vita giornaliera – il passaggio dall'ascoltare una conferenza scientifica alle attività quotidiane che accompagnano tutte le giornate – non può

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 11 [tr. it. p. 43].

essere il contenuto a essere il *fil rouge* della prassi esperienziale, sempre diverso a seconda delle situazioni, ma la *significatività*, che di volta in volta contrassegna il mio riferirmi al mondo. Tale significatività non va però fraintesa come “valore”, poiché quest’ultimo è sempre il frutto di una teorizzazione, che in quanto tale deve essere bandita dalla filosofia, se si vuol rendere la vita effettiva origine e meta della ricerca filosofica. La fenomenologia, invece, ha per “oggetto” proprio la vita effettiva e cerca quindi di portare a espressione quell’attitudine a interpretare, che appartiene alla motilità della vita stessa¹¹. In tal modo la ricerca filosofica secondo il metodo fenomenologico è volta a porre allo scoperto un’ontologia “principale”, cercando però di afferrare l’essere della vita effettiva nel modo in cui essa di volta in volta viene interpellata e interpretata all’interno della vita stessa, rintracciando le strutture fondamentali di tale interloquire della vita con se stessa, sempre attraverso un’interpretazione categoriale, vale a dire logica¹². La logica è allora il “*verbum internum*”¹³ di questa interpretazione che accade nel temporalizzarsi della vita effettiva.

¹¹ Tali espressioni sono presenti soprattutto nel cosiddetto *Natorp Bericht*, (Cfr. M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und Göttinger Fakultät* [1922], a cura di G. NEUMANN, Reclam, Stuttgart 2003, p. 27).

¹² «Il senso del temporizzarsi dell’essere di queste categorie – del “parlare”: parlare è un *aletheuein*, donare mondo, ossia condurre cure, temporizzare il prendersi cura, ossia essere della vita» (*ivi*, p. 28, nota 57).

¹³ Cfr. HGA60, p. 63 [tr. it. p. 99].

Ma la filosofia tradizionale riesce ad accedere correttamente a una questione come quella della vita effettiva? Ciò che sfugge ai molteplici tentativi del passato è la consapevolezza di un tratto unitario che lega l'oggetto in questione, la vita effettiva, con il tentativo di esplicitarlo nelle sue strutture, la filosofia. Questo tratto, che Heidegger denomina "fenomeno-nucleo", è lo *storico*. Senza seguire qui le distinzioni di approccio verso ciò che in molteplici sensi viene chiamato storico, appare essenziale la distinzione posta quasi ai margini della trattazione, ma che di fatto getterà una luce nuova sulla questione. La fenomenologia non ha a che fare né con oggetti [*Gegenstände*] né con obietti [*Objekte*], essa si occupa appunto di fenomeni. Ciò comporta l'impossibilità di proporre una sistematizzazione dei fenomeni, vale a dire una trasformazione in sistema di ciò che appare fenomenicamente, anche perché affatto inappropriata sarebbe una dottrina delle categorie applicata ai fenomeni¹⁴. Se i fenomeni non sono oggetti, se non attraverso una formalizzazione, allora l'accesso a essi non può essere raggiunto grazie a un atteggiamento teoretico [*Einstellung*], ossia a un "puntamento" – termine questo che riveste un ruolo fondamentale nella metodica husserliana –, è piuttosto in virtù del riferimento [*Bezug*] presente nella vita effettiva che possiamo comprendere l'atteggiamento nei confronti dell'obiettivo, ossia "lo storico". La fenomenologia, nel momento in cui vuol giungere alla comprensione dei fenomeni, non può che assecondare dunque le strutture fondamentali che regolano il fenomeno stesso. È

¹⁴ *Ivi*, p. 36 [tr. it. p. 70].

all'interno di questo ginepraio di questioni metodologiche, qui solamente accennate, che Heidegger esplicita il ruolo dell'indicazione formale.

In maniera concisa e provvisoria possiamo descrivere l'indicazione formale come uno strumento per riuscire a cogliere concettualmente la vita nella motilità del suo compiersi, rimanendo fedeli alla necessità della filosofia di non abbandonare l'ambito definitorio. Metodologicamente l'indicazione formale è il tentativo della filosofia di portare nel proprio linguaggio rigoroso l'autocomprensione della vita, la *ratio* profonda che ogni esistere porta con sé nel suo dispiegarsi, preservandone però il carattere essenziale, la motilità, ossia il divenire nella storia, il suo "temporealizzarsi" [*Zeitigung*]. Fin dall'inizio delle lezioni Heidegger pone in chiaro quale sia la posta in gioco nella sua introduzione alla fenomenologia della vita religiosa. Il problema consiste nella congiunzione tra la formazione di concetti filosofici e l'esperienza effettiva della vita. Nel tentativo di porre in chiaro tale nesso, due sono gli aspetti sui quali porre l'attenzione: il senso formale che compete alla filosofia, e il fatto che la stessa filosofia non può non scaturire dall'esperienza effettiva della vita, a cui essa stessa ritorna con la sua attività comprensiva. Il concetto di vita effettiva, allora, non può essere inteso come una categorizzazione gnoseologica della vita, ma come il risultato dell'evidenziazione del suo carattere storico. La filosofia, infatti, così come la vita, è soggetta a una continua attuazione, a un compimento incessante che il presunto rigore delle scienze cerca continuamente di eliminare per presentarsi come mera interconnessione di affermazioni razionali.

L'indicazione formale è «l'uso metodico di un senso, che fa da guida all'esplicazione fenomenologica»¹⁵. Il significato di questa affermazione diventa chiaro nel momento in cui pensiamo al modo in cui procede l'osservazione fenomenologica: grazie a essa si mostra un senso che veicola l'emergere del fenomeno, il quale verrà analizzato senza perdere mai di vista tale senso. Questo non significa, però, l'intromissione di una opinione preconfezionata nella lettura del fenomeno, quanto un'attenzione alla modalità in cui il fenomeno stesso si attua, astraendo, come si è già accennato, dal suo contenuto. Heidegger, alle prese forse con la comprensibile incomprendione dei suoi studenti, cerca di spiegare che cosa sia l'indicazione formale attraverso due esempi: la presentazione di un caso concreto e la distinzione dell'indicazione formale dal metodo fenomenologico di Husserl.

Il caso concreto è il problema di ciò che si annuncia come “lo storico”, che già precedentemente era stato presentato come un «fenomeno essenziale» presente nelle sedimentazioni di senso presenti nel titolo della lezione “*Introduzione alla fenomenologia della religione*”. Solo comprendendo pienamente che cosa intenda la parola “storico”, si potrà capire in quale senso i fenomeni che caratterizzano l'attenzione della fenomenologia della religione possano essere dichiarati “storici”. Ora, ciò che è storico diviene temporalmente e, in quanto tale, è ciò che appare passato. Ma la questione che qui interessa riguarda il *modo* in cui questo senso universale di ciò che è storico possa venire reso nel

¹⁵ *Ivi*, p. 55 [tr. it. p. 90].

linguaggio della filosofia fenomenologica, soprattutto se teniamo conto del rischio che la filosofia, invece di mettere allo scoperto lo storico, con un'osservazione che vada alle origini dello stesso, non produce piuttosto un occultamento del fenomeno. A Husserl va sicuramente attribuito il merito di aver saputo distinguere per primo nel processo di universalizzazione della filosofia due modalità differenti: la generalizzazione e la formalizzazione. Egli, procedendo a partire dalle originarie leggi di costituzione della coscienza, ha indirizzato la distinzione all'interno dei modi di universalizzazione, ossia verso un'ontologia formale e verso una fondazione della pura logica degli oggetti. Heidegger non nasconde che il suo intento si pone più originariamente rispetto alla formalizzazione, perché vuole abbandonare ogni atteggiamento teoretico, per far sì che il fenomeno giunga ad auto-esplicarsi attraverso l'indicazione formale¹⁶.

La generalizzazione è una universalizzazione che si riferisce al genere, con un legame costante con l'ambito della cosa [*Sachgebiet*], per cui il succedersi di gradi è determinato dalla cosa in questione, per esempio l'universalizzazione a partire dal rosso \Rightarrow colore \Rightarrow qualità sensibile. L'universalizzazione della formalizzazione procede, invece, in una maniera diversa, poiché non si attiene alla cosa concreta ed è libera anche da gerarchie di livello, dato che giunge alla considerazione di qualcosa come oggetto senza intermediazione. La distinzione

¹⁶ Per una più puntuale lettura di tale questione rimando all'acribia interpretativa di S. Bancalari, e al capitolo *Indicazione formale (Heidegger)*, in *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, ETS, Pisa 2015, pp. 157 segg.

fondamentale tra i due modi, secondo Heidegger, è nella derivazione dell'universalizzazione: mentre la generalizzazione tratta l'oggetto rispetto al suo *quid* materiale, la formalizzazione lo coglie a partire dal suo essere-dato e quindi dal suo essere afferrato in quanto frutto dell'atteggiamento del soggetto percipiente, e non del suo contenuto materiale. Ma questo distogliere lo sguardo dal contenuto dell'oggetto, per cercare invece di portare a evidenza la relazione con l'oggetto nel suo darsi, può riuscire solo nel momento in cui si interrompe il contesto vivente del rapporto tra il soggetto intenzionante e l'oggetto intenzionato¹⁷. La formalizzazione a cui giunge la fenomenologia di Husserl in tale procedimento è in grado di portare alla luce le determinazioni del riferimento, ma per investigare esclusivamente il senso attuativo dell'approccio teoretico. Chiaramente Heidegger ha un altro punto di partenza, da cui appare possibile osservare in maniera più originaria l'intero processo formalizzante della filosofia fenomenologica, un terreno che si situa al di là del teoretico. Se dal punto di vista dell'ontologia formale potremmo provare a descrivere il senso del riferimento alle cose nell'atteggiamento teoretico, nel momento in cui non è l'atteggiamento il terreno di partenza ma il riferimento vivente al mondo, allora non può essere l'ontologia formale il risultato, soprattutto perché col riferimento al mondo chiamiamo in causa un'altra determinazione, quella dell'attuazione, che ha a che fare con la

¹⁷ Qui Heidegger gioca con il diverso significato di *Einstellen*, l'atteggiamento o il puntamento intenzionale del soggetto, che ha luogo per mezzo di un *sich einstellen*, un interrompersi della relazione vivente col mondo (cfr. HGA 60, p. 48, tr. it. p. 83).

temporalità. Anche la formalizzazione husserliana, così come la generalizzazione, si proponeva di raggiungere una composizione di ambito di oggetti, una distinzione in regioni. L'indicazione formale, invece, come passo ulteriore e più originario del procedimento di generalizzazione della filosofia, cerca di esprimere in maniera appropriata il riferimento a un oggetto, evitando la deformazione in oggetto di ciò che viene compreso, e quindi rendendo conto del movimento di compimento di tale processo. *Si parva licet componere magnis*, a mio avviso emerge in queste lezioni la volontà ermeneutica di abbandonare la preminenza visiva nei confronti del fenomeno, per mettersi "all'ascolto" del suo accadere, evitando di ingabbiare teoreticamente ciò che la motilità della vita lascia di volta in volta emergere.

Il procedimento logico della formalizzazione è da intendere allora secondo molteplici aspetti. Il primo consiste in una deformazione che dà luogo a una teoria del logico-formale, ed è quanto accade con le operazioni matematiche, rese possibili appunto da categorie formali. La teoria ontologico-formale invece concede la possibilità di porre come *ab-soluta* una regione teoretica, creando ontologie regionali. L'aspetto della formalizzazione che interessa la fenomenologia della religione è invece quello della fenomenologia del formale, mediante cui si giunge a un'osservazione originaria del formale e a «una esplicazione del senso di riferimento all'interno della sua attuazione»¹⁸. Proprio questo balzo all'indietro garantirebbe l'acquisizione di un terreno più originario rispetto alla fenomenologia trascendentale husserliana,

¹⁸ *Ivi*, p. 62 [tr. it. p. 98].

che rimarrebbe ancorata a un accesso teoretico al fenomeno.

E quindi:

Che cos'è fenomenologia? Che cos'è fenomeno? Anche quest'ultimo può essere indicato qui solo in termini formali.

Ogni esperienza – sia come *esperire* (*erfahren*) sia come *esperito* (*Erfahrenes*) – può “essere colta nel fenomeno”. Si può cioè domandare:

1) del “*che cosa*” originario, che in esso è *esperito* (*contenido*),

2) del “*come*” originario in cui esso è *esperito* (*referimento*),

3) del “*come*” originario in cui il senso di riferimento è *attuato* (*attuazione*)¹⁹.

La filosofia della religione fenomenologica

I curatori dell'edizione tedesca avvertono che uno dei manoscritti collazionati per l'edizione pubblicata presenta una divisione in due parti delle lezioni, alla fine della prima l'estensore ha scritto le seguenti parole: «Interrotto il 30 novembre a causa delle obiezioni sollevate da estranei»²⁰. È presumibile che le proteste degli studenti per la lunga premessa metodologica abbiano costretto Heidegger ad abbandonare l'acribia delle distinzioni metodologiche per rivolgersi all'esame di un fenomeno religioso concreto sulla base delle lettere di Paolo. Ora, prima di ripercorrere le analisi di Heidegger delle epistole paoline, è bene precisare che un esame ermeneutico del fenomeno religioso non può presumere

¹⁹ *Ivi*, p. 63 [tr. it. pp. 98-99].

²⁰ *Ivi*, p. 339 [tr. it. p. 424].

di partire da un terreno concettuale preventivamente delimitato, accertato e sicuro. Certamente può darsi un atteggiamento di tal tipo nel rapportarsi al fenomeno religioso se si ha lo scopo di renderlo un oggetto, ossia quando il soggetto investigante si sottrae alla correlazione con l'oggetto, non sentendosi coinvolto e mettendo tra parentesi tutte le relazioni vitali con l'oggetto stesso. Questa è per esempio la descrizione oggettivistica dei fatti, che nei confronti della religione ha portato Emile Durkheim a rilevare esclusivamente l'aspetto sociale di tale fenomeno. È innegabile che un tale atteggiamento possa contribuire all'acquisizione di conoscenze importanti, problematica appare invece la possibilità di comprendere il senso complessivo dell'accadimento religioso a partire da tale accesso allo stesso²¹.

²¹ Il teologo e filosofo della religione Bernhard Casper è di tale avviso, e una dimostrazione della *differanza*, intesa come *differance* alla Derrida, tra spiegazione "scientifica" e comprensione ermeneutica del fenomeno religioso è possibile esplicitarla nel momento in cui consideriamo la festa: essa può sicuramente essere spiegata per mezzo della chiarificazione delle strutture sociali che la compongono, ma così rimarrebbe inattingibile quel senso dell'accadere di un tempo che si presenta come fondativo del tempo ordinario. La convinzione di Casper, invece, è che seguendo la fenomenologia ermeneutica il senso dell'accadimento religioso può essere colto autenticamente solo se chi riflette su di esso ne è al contempo coinvolto (cfr. B. CASPER, *Das Ereignis des Betens – Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*, Alber, Freiburg 1998, (tr. it. di S. Bancalari, *Evento e preghiera: per un'ermeneutica dell'accadimento religioso*, CEDAM, Padova 2003, pp. 150-151). Tale approccio segue quello formulato all'inizio dell'opera *Il sacro* Rudolf Otto, il quale scrisse: «Invitiamo il lettore a rievocare un momento di commozione religiosa e possibilmente specifica. Chi non può farlo o chi non ha mai avuto di tali momenti è pregato di non leggere più innanzi. Perché è difficile parlare di conoscenza religiosa a colui che può

Perché Heidegger preferisce esaminare il testo paolino invece che i Vangeli? Egli ritiene che dalle lettere di Paolo si possa evincere la testimonianza diretta dell'interpretazione cristiana della vita, sia nel suo porsi criticamente nei confronti del mondo circostante, sia nel mostrare l'insufficienza della concettualità rabbinica su cui si è formato l'apostolo delle genti. Così facendo Paolo metterebbe in luce quella che è la propria esperienza di vita cristiana, da cui vengono desunti i tratti essenziali dell'esperienza religiosa *tout court*. A partire da tale approccio interpretativo appare fuorviante sia cercare di trovare un tratto comune, per mezzo di una sistematica ricostruzione, del senso semantico derivante dall'utilizzo nel *corpus* paolino di termini come *pistis*, *sarx*, *dikaiosyne* e altri; inoltre errato sarebbe l'intento di procedere a una enucleazione di una dottrina teologico-sistematica di Paolo; «bisogna piuttosto metterne in luce l'esperienza religiosa fondamentale e – rimanendo entro tale esperienza – cercare di comprendere il nesso che tutti i fenomeni religiosi originali hanno con essa»²². A questo punto sembrano essere chiare le ipotesi interpretative che gli stessi fenomeni, letti attraverso i documenti storici, portano a evidenza: 1) la religiosità protocristiana si manifesta nell'esperienza protocristiana della vita, ed essa è un'esperienza della vita; 2) l'esperienza effettiva della vita è storica, nel senso che abbiamo precedentemente chiarito, e la religiosità

ricordare i suoi primi sentimenti dell'età pubere, i propri disturbi digestivi, o, magari i suoi sentimenti sociali, ma non già sentimenti spiccatamente religiosi» (R. OTTO, *Das Heilige* [1917], tr. it. *Il sacro*, a cura di E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano 1987², p. 19

²² HGA60 p. 73 [tr. it. p. 112].

cristiana vive la temporalità in quanto tale. Quest'ultima affermazione avrebbe bisogno di un esame interpretativo più accurato, ma preferiamo rimandarlo alle pagine seguenti. Certo è che la questione della temporalità, dalle epistole paoline ai libri X e XI delle Confessioni, oggetto delle lezioni del semestre successivo, si lega con un nesso evidente con quanto Heidegger scriverà in *Essere e tempo*.

Il corso tenuto da Heidegger, nelle intenzioni espresse sin dal titolo, vuole fornire elementi per una fenomenologia della religione partendo da una determinata religiosità, e per Heidegger, partendo dalla propria situazione, essa non può che essere quella cristiana. Da qui si comprende perché, in un corso di introduzione alla fenomenologia della religione, è proposta un'analisi delle epistole paoline: un'ermeneutica del fenomeno religioso implica la soluzione della questione delle interdipendenze storiche, ossia dalla possibile ermeneutica di ciò che era il vissuto dell'uomo religioso ai tempi di Paolo, alla luce della situazione storica di colui che nella propria effettività si rivolge al passato. Solamente grazie alla comprensione di che cosa veramente significhi storia, con il parallelo abbandono di categorie storiche obiettivanti, è possibile intendere pienamente il compito di una *Religionsphilosophie*²³. La ragione della scelta della prima epistola ai Tessalonicesi risiede proprio nella ricerca dell'esperienza effettiva della vita. Paolo scrisse la lettera, che non ha un contenuto dogmatico così importante come la lettera ai Romani o quella ai Galati, nel 53 e quindi appare come uno dei

²³ *Ivi*, p. 124 [tr. it. p. 167].

primi documenti pervenutici per cogliere l'originario della vita religiosa cristiana. Ma l'originario che si cerca non è quello che ci viene raccontato in *At 17, 1-16* oppure in *At 18, 5*, ossia non è quanto si riconosce essere l'aspetto storico obiettivo, ma piuttosto la situazione dinamica dell'esperienza di Paolo nello scrivere: dobbiamo essere con Paolo nel momento in cui scrive la sua missiva, in modo da riuscire a capire quale sia l'esperienza che egli fa della propria e dell'altrui situazione, come egli esperisca il proprio mondo in riferimento al mondo dei confratelli nella fede e alle tribolazioni patite nell'ambiente in cui essi vivono. Anche se lo sforzo interpretativo deve rivolgersi alla comprensione della personalità di Paolo, ciò non significa affatto ricostruirne i tratti psicologici, ma cogliere ermeneuticamente l'intreccio tra mondo comune, mondo-ambiente e mondo del sé [*Mit-, Selbst-, e Umwelt*]. Appare evidente come sia utilizzata qui la circolarità della comprensione ermeneutica: le epistole rimandano a una serie di relazioni tra questi mondi, a partire dalla comprensione delle quali si può capire ciò che Paolo afferma nelle sue missive; in tale maniera è possibile lasciar emergere l'autocomprensione di colui che è giunto alla fede e permane nella fede. Non si tratta qui allora di una ricostruzione delle interrelazioni oggettive – scopo dell'accesso scientifico alla questione "religione" da una disciplina come la Storia delle religioni – poiché tale approccio obbliga all'astrazione dello sguardo teoretico nei confronti dell'esperienza della vita effettiva. Appare invece necessario riuscire a far emergere

proprio quest'ultima, mostrando la situazione dal punto di vista della sua attuazione storica²⁴. Quindi è innanzitutto sulla temporalità propria al fare esperienza dell'uomo religioso che si sofferma l'attenzione di Heidegger: la comprensione fenomenologica deve cercare di portare alla luce tale senso di compimento, l'attuarsi del fenomeno, mostrando *come* tale fenomeno si temporalizzi, o, potremmo dire, si tempo-realizzi.

Paolo e i Tessalonicesi nel loro “essere-divenuti” nella fede

Come si rapporta Paolo a coloro che ascoltano la sua predicazione, ne sono convinti e vi aderiscono (*At 17, 4*)? Heidegger ravvisa due modalità: innanzitutto Paolo si rapporta ai Tessalonicesi come a coloro che «sono divenuti», *genethenai*, ma anche come a coloro che fanno del loro cambiamento, *oidate*. Heidegger evidenzia l'uso ripetuto di Paolo del verbo *genesthai*, ciò che è accaduto ai Tessalonicesi nel loro divenire fedeli è stato reso possibile dall'incontro con Paolo, dal suo essere-divenuto nella fede. In questo modo l'evento dell'annuncio salvifico lega inscindibilmente l'esperienza di vita e quindi i due mondi. Altrettanto presente è il verbo *oida* insieme a *mimnesko*: tale sapere e ricordare emerge esclusivamente dalla situazione della fede in cui si trovano i Tessalonicesi e non ha altro riferimento se non la situazione effettiva dell'esperienza di vita. L'essere divenuti nella fede comporta un *dechesthai ton logon*, un accogliere la

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 90, [tr. it. p. 112].

parola, che porta a una interazione, *paralambanein*, con Dio (4, 1); essere-divenuti, accogliere la parola e rivolgersi a Dio dà il senso del come si svolga la vita nella fede. Ed è proprio questa saldezza nella fede dei Tessalonicesi che procura gioia e gloria in Paolo (2, 9). Ma il senso di tale sentire vicini i fratelli di Tessalonica non è un possesso di qualcosa, quanto il *douleuein* e *anamenen*, l'esser-servo e permanere che si dirigono all'attesa della *parousia*.

Il passo preso in esame in maniera particolare da Heidegger è però 5, 1-2: «Circa il tempo e l'ora, fratelli, non avete bisogno che vi scriva. Voi infatti sapete perfettamente che il giorno del Signore arriva come un ladro di notte». Il motivo dell'attribuzione della centralità a questo passo è la situazione di fede dello stesso Paolo, che è in attesa del secondo avvento del Signore. Tale attesa piena di angustia Heidegger la legge anche in 2Cor 12, 2-10: a Paolo preme che lo si veda come colui che nella sua debolezza è pieno di angoscia. Il concetto di angoscia ve letto in stretta connessione con quello di *sarx*, di carne, e intende per Heidegger tutte le affezioni che colgono dall'esterno l'animo dell'apostolo, non provenendo da Dio. «*Sarx* è un *phronema* (RM 8, 6), una disposizione dell'animo, cioè una tendenza della vita. Gal 2, 20: Fil 1, 22: *sarx* è il contesto dell'attuazione dell'autentica fatticità nella vita relativa al mondo-ambiente»²⁵. La sua antitesi è il *pneuma*, ciò che fonda l'attuazione per il sapere in quanto tale, e in questo senso l'*anthropos pneumatikos* è colui ha fatto propria una determinata caratteristica della vita, e non colui che

²⁵ *Ivi*, p. 124, [tr. it. p. 167].

utilizza una parte, il *pneuma*, per arrivare a verità teoretiche o proprie agli scritti ermetici.

Ma torniamo al passo dell'epistola ai Tessalonicesi. Il motivo dell'importanza di questo passo è determinato dalla centralità della dimensione kairologica e non cronolizzabile del tempo dell'attesa, che è vissuto da Paolo, si è detto, con tribolazione. Il giovane docente ammonisce più volte i suoi studenti a cercare di cogliere il contenuto delle missive abbandonando ogni condizionamento teologico, operando quindi l'*epoché* fenomenologica. Anche quando nelle lettere viene presentato un contenuto dogmatico sarebbe estremamente fuorviante per Heidegger dar luogo a un'ermeneutica avulsa dalla comprensione dell'*ora*, ossia del momento in cui Paolo viveva e scriveva. Se il contenuto, dunque, va letto a partire dalla situazione dell'attuazione storica [*vollzugsgeschichtliche Situation*], la *parousia* non deve venir intesa come un semplice attendere sotto il segno della speranza, poiché tale interpretazione sarebbe una ricaduta in un approccio obiettivante del tempo a venire. Mentre il tempo e l'ora – *peri ton chronon kai ton kairon*, 5, 1 – sono indicibili con l'esperienza temporale della vita fattiva; il riconoscimento dell'avvento dell'ora, invece, è intimo ai credenti, rappresentando però un sapere estraneo a ogni conoscenza, per essere una consapevolezza esclusiva di coloro che “sono divenuti”. Tale sapere è quindi in realtà un non-conoscere, anzi coloro che credono di conoscere saranno sopraffatti dalla rovina. Così il modo di rapportarsi al mondo da parte di coloro che lo “conoscono” è contrassegnato da pace e sicurezza, che essi trovano ancorandosi al mondo. Ma in tale modo non

si aspettano la rovina che li attende: «Non possono salvare se stessi, perché non hanno se stessi, perché hanno dimenticato il proprio sé, perché non hanno se stessi nella chiarezza del sapere autentico»²⁶. È evidente che se il sapere del *quando* non è una conoscenza, esso va riportato alla condotta personale. Il modo in cui la *parousia* è presente in me rimanda continuamente al compimento della mia vita, al modo in cui ne do attuazione²⁷. Tuttavia, per comprendere cosa sia in realtà il sapere di colui che è rinnovato nella fede, è assolutamente fuorviante cercare ausilio presso la psicologia o la gnoseologia. Le categorie di tali discipline non possono cogliere ciò che risiede nell'alveo formato dal *douleuein* e dall'*anamenein*, del servire e permanere nella fede. La fede non è quindi un ritenere per vero, ma un'attuazione soggetta a una intensificazione continua (2 Ts 1, 3 e 2, 13). Per questo motivo il sapere del cristiano va compreso, come dicevamo poc'anzi, secondo l'aver-spirito di Cor 2, 10²⁸. È proprio lo spirito allora, secondo la lettura di Heidegger, il fondamento dell'attuazione [*Vollzugsgrundlage*] per far nascere un sapere che si basa sullo *pneuma*. Quest'ultimo, però, non va inteso come una mera "parte" dell'uomo, anzi l'aver-spirito è piuttosto un appropriarsi della proprietà dell'uomo, l'essere autenticamente quello che si è.

²⁶ *Ivi* p. 103 [tr. it. p. 144].

²⁷ Si veda *ivi* p. 104 [tr. it. p. 145], ma anche più avanti Heidegger scrive: «Per il cristiano può essere decisivo solo *to nyn* del contesto dell'attuazione in cui egli effettivamente si trova, non già l'attesa di un evento messo in risalto in quanto stante nella temporalità come futuro» (*ivi*, p. 114, tr. it. p.156).

²⁸ «Ma a noi Dio lo rivelò mediante lo Spirito; lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio».

Ma d'altro canto, secondo Heidegger, è lo stesso Paolo, a procedere di rado in maniera teoretico-dogmatica anche nell'epistola ai Romani. Inoltre il filosofo afferma che lo stesso dogma può venir compreso solo a partire dal compimento della religiosità cristiana. Ecco perché interpretare esclusivamente l'aspetto contenutistico, scindendolo dal resto, risulta errato. Altrettanto inadeguata si presenta la contrapposizione interpretativa tra dogmatica e morale applicata alle epistole. Ancora una volta Heidegger sottolinea la primaria importanza della religiosità effettiva della vita cristiana, a partire dalla quale può prendere forma una dottrina dogmatica. Ma Heidegger rileva un'importante differenza nell'oggetto dell'annuncio di Paolo rispetto a quello dei sinottici: mentre gli evangelisti incentravano la predicazione di Gesù sull'annuncio del Regno di Dio, Paolo fa di Gesù stesso, inteso come il Messia, il centro dell'annuncio (1Cor 15, 1-11). Ora proprio l'annuncio di Gesù in quanto Messia fa sì che la vita trovi una nuova dimensione: la modalità in cui il cristiano esperisce la propria esistenza nel mondo subisce una trasformazione radicale, ma perché allora Paolo scrive: «Ciascuno rimanga nella condizione di quando fu chiamato» (1Cor 7, 20)? Le significatività che accompagnano il cristiano prima dell'essere-divenuto permangono, ma è il rapportarsi a esse che cambia, poiché in seguito alla chiamata si acquisisce un atteggiamento fondamentalmente altro rispetto alla significatività del reale, che viene visto ora alla luce dell'attuazione fornita dalla fede. Heidegger esamina tali aspetti lasciando però completamente da parte il contenuto dell'annuncio, per far emergere piuttosto la modalità in cui la significatività della vita

viene vissuta dal cristiano e porre in questione quindi il *come* temporale di questa²⁹. Accogliere l'annuncio non significa, quindi, sovvertire il corso della propria vita all'interno del mondo-ambiente (1Ts, 3, 3), è invece la considerazione della temporalità, ossia il suo senso che adesso si configura a partire dalla relazione con Dio (1Ts, 5, 9).

Da questa accezione della temporalità discende anche il modo del relazionarsi del cristiano al mondo-ambiente e al mondo dei confratelli. La vita accade attraverso forme di appropriazione di significatività mondane, ma tali significatività non dominano la vita del credente, il quale ha acquisito un nuovo atteggiamento fondamentale, costituitosi a partire dalla struttura della temporalità nata dall'essere divenuti e dal permanere nella fede (1Cor 1,26s). Le significatività della vita mondana dunque vengono vissute *hos me*, come se non (1Cor 7,29-32), poiché è a partire dall'attuazione originaria che si determina il riferimento alla significatività vissuta. Questo significa che non è il "normale" fluire dell'esperienza effettiva a fornire il senso, le relazioni di significatività, al mondo-ambiente del credente, perché tutto ciò che è presente nel mondo acquisisce una nuova interdipendenza di significato a partire dalla temporalità originaria vissuta dal cristiano, per cui tutto cambia rimanendo uguale. Il confronto significativo con il mondo è determinato dalla certezza che il tempo è ormai breve (*kairòs synestalmènos*), lo *schema tou kosmou*, la figurazione del mondo è al tramonto. È chiaro che lo *schema* non va letto per

²⁹ Cfr. HGA 60 pp. 116-117 [tr. it. pp. 158-159].

Heidegger in maniera obiettivante, ma come figurazione del mondo, di questo tempo a cui i cristiani non devono conformarsi (Rom 12,2)³⁰.

Quindi lo *hos*, il “come”, indica per Heidegger positivamente un nuovo senso che si presenta, mentre il *me*, il “non” sarebbe il nesso di attuazione della religiosità cristiana. Tale aspetto per Heidegger è un evidente elemento di differenziazione rispetto all’adepto ai culti misterici, colui che nel suo credere viene strappato dalla sua vita a favore di un’esperienza estatica in cui Dio e tutto diventano presenti. Il cristiano invece non vive alcun “entusiasmo” (da comprendere etimologicamente), il compito di Paolo e dei divenuti nella fede è invece di vegliare ed essere temperanti (1Ts 5,6). Qui si rivela l’enorme difficoltà, a parere di Heidegger, nel condurre la vita cristianamente. Il cristiano non riceve da Dio alcun appiglio, questa sarebbe infatti una blasfemia, ossia un’oggettivazione, quasi un’idolatria. Tutto va visto invece a partire dalla significatività, dalla concezione del mondo, dal rapportarsi al mondo, tutti aspetti questi che si attuano nel rendere Dio un correlato della nuova acquisizione di significatività.

Ma chi è il Paolo che emerge dalle lettere? Heidegger pone in maniera fugace tale domanda, e risponde interpretando proprio i desideri espressi nelle missive dell’apostolo. Paolo è colui che con il cuore inquieto attende che i Tessalonicesi ricevano *ta ysteremata, ea quae desunt*, le cose mancanti alla loro fede (1Ts 3,10),

³⁰ Senz’altro da segnalare, anche se non è possibile prenderla qui in considerazione, è la trattazione del citato passo paolino da parte di G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, p. 74.

colui che trepidante spera che i Tessalonicesi divengano saldi nella fede, ed egli si comprende come colui che spera e prega per questo.

Un modello heideggeriano (ossia ermeneutico-fenomenologico) di filosofia della religione?

Dopo aver ripercorso, seppur in maniera sintetica, il corso di lezioni di Heidegger, appare opportuno esprimere alcune considerazioni finali, che si possono distinguere in due problemi: il primo, interno all'ermeneutica dell'opera di Heidegger, riguarda il senso complessivo di questa che non può ritenersi una mera operazione didattica, ma andava incontro, come abbiamo visto all'inizio, a un preciso proposito filosofico. Il secondo, di più ampio respiro, verte invece sul modello di filosofia della religione che queste lezioni cercano di inaugurare, di cui si proverà a fornire un giudizio alla luce della recente disamina della questione religione oggi.

Sintetizzando possiamo dire che Heidegger vuole portare alla luce la modalità in cui il cristiano vive la temporalità, ossia quale sia il *Bezugsinn*, il senso di riferimento, per mezzo della fede, ossia come accadano le molteplici significatività, intrecciantesi nei diversi campi del *Mit-*, *Um-* e *Selbstwelt*³¹. Tale lettura si inserisce organicamente nel quadro concettuale della sua proposta per una filosofia della religione ermeneutico-fenomenologica, che egli progettava in quegli anni, spinto dall'intento di rendere ancora più radicale l'approccio di

³¹ Cfr. *ibidem*.

Husserl, di cui continuava ad accogliere il principio dei principi, l'intuizione di ciò che si dà, volgendosi a questo darsi però non in maniera teoretica, ma tenendo sempre presente che in questo darsi vive la vita. In questo rifiuto della teoreticità di un approccio nei confronti nella religione vanno interpretate le sue lezioni, a cui fanno da sfondo le critiche di Lutero a una concezione mediata da dogmi della religiosità a scapito dell'esperienza personale dell'incontro con Dio. Per questo Heidegger opera ermeneuticamente una distruzione delle categorie provenienti dall'aristotelizzazione del cristianesimo, per far emergere l'originarietà della religione cristiana attraverso la lettura delle epistole paoline. È sotto tale prospettiva che Heidegger fa i conti – in una “mancata” recensione – con *Das Heilige*, “Il sacro – L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale”, uscito nel 1917³². Quest'opera, scritta dal teologo Rodolf Otto, è ritenuta uno dei primi tentativi di esaminare fenomenologicamente la religione; e tuttavia Otto subirebbe ancora l'influsso dell'approccio interpretativo nei confronti della religione che in quegli anni veniva teorizzato dalla scuola neokantiana, non riuscendo quindi, secondo Heidegger, a liberarsi di una visione trascendentale del fenomeno religioso, rimanendo invece ancorato al tentativo, come enuncia il titolo, di rinvenire un *apriori religioso*. E però, «fuori dalla filosofia trascendentale – secondo Heidegger – il problema di un

³² Cfr. *ivi*, pp. 332-334 [tr. it. p. 416-417]. Tra i migliori lavori dedicati all'analisi del rapporto Heidegger-Otto c'è senza dubbio quello di A. CAPUTO, *La filosofia e il sacro – Martin Heidegger lettore di Rudolf Otto*, Stilo editrice, Bari 2002.

apriori religioso non ha alcun posto!»³³. Inoltre Heidegger afferma che l'errore principale dei neokantiani – come si legge negli appunti per un corso (mai tenuto) sulla mistica ³⁴ – consisterebbe nel voler porre il sacro in quell'ordine razionale al fianco del vero, del buono e del bello. L'interpretazione della religiosità, invece, non può prescindere da una chiarificazione della razionalità immanente alla vita stessa, e per questo il sottotitolo del libro di Otto è un non-senso fin quando non si dia chiarezza su ciò che si intende con razionale in ambito extra-teoretico. L'assunto del giovane docente, da tener presente per comprendere l'approccio fondamentalmente opposto alla scuola neokantiana, è che la vita stessa ha la propria razionalità, e in questa opera di chiarificazione consiste il movimento comprensivo della filosofia. L'attenta lettura di Agostino inoltre aveva portato Heidegger in quegli anni a considerare la religiosità come momento originario dell'esistenza umana, e perciò essa non poteva venir considerata una creazione culturale, né quindi giudicata secondo i medesimi stilemi interpretativi dell'arte o della politica. Se quindi il termine di distanza era la concezione neokantiana della religione, con la sua assiologizzazione, Heidegger sembra sentire particolarmente vicino l'approccio di Schleiermacher. Al filosofo romantico si deve, infatti, la distinzione dell'ambito religioso da quello della metafisica e dell'etica grazie al principio del sentimento [*Gefühl*]; in secondo luogo Schleiermacher è stato colui che ha posto l'accento

³³ HGA 60, p. 312 [tr. it. p. 112].

³⁴ Cfr. p. 303 ss. [tr. it. p. 383 ss.].

sulla “localizzazione” del religioso nel sé del credente³⁵. Quest’ultimo aspetto è proprio quanto Heidegger cercava di far emergere nella sua ermeneutica delle epistole paoline, non cercando di isolare, devitalizzandoli, alcuni concetti dogmatici, ma sforzandosi di comprendere il movimento dell’essere-divenuti come una nuova acquisizione del sé.

È senza dubbio da notare che la figura di Gesù in Heidegger è del tutto assente, ma forse è proprio l’antropologia paolino-luterana (Dio a partire dalla fede) a renderlo “invisibile”. La ricerca di un cristianesimo originario a partire dall’autocomprensione del credente, acquisita mediante l’antropologia paolina, fa sì che Heidegger veda nell’evento della croce il momento centrale del possibile ritorno a sé del credente, l’atto che è il fulcro per il rivolgimento della vita sotto il segno della fede. In questo modo particolarmente tagliente risulta la polemica nei confronti di un’interpretazione del cristianesimo basantesi su di una formalizzazione morale, che porta Heidegger a leggere i più antichi documenti cristiani per ritrovarvi qualcosa che sia al di qua di un

³⁵ Proprio questo approccio alla religione determinò la sintonia tra Heidegger e il teologo Bultmann, il cui maestro Herrmann, molto apprezzato da Heidegger, si muoveva sulla scia della speculazione schleiermacheriana (Cfr. J. Brejda, *Philosophia crucis: Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Lang, Frankfurt a.M. 1996, S.120). Sul rapporto Heidegger – Schleiermacher si vedano inoltre i seguenti saggi: S. PATRIARCA, *Heidegger und Schleiermacher – Die Freiburger Aufzeichnungen zur Phänomenologie des religiösen Lebens (1918-1919)*, “Heidegger Studies”, Volume 18 – 2002, Duncker & Humblot, S.129-155; E. BRITO, *Heidegger e il problema dell’esperienza religiosa in Friedrich Schleiermacher e Rudolf Otto*, “Annuario filosofico”, 15 – 1999, Mursia, pp. 421-448.

discrimen tra religione ed etica. L'interpretazione del mondo e della follia di questo mondo (1Cor 1, 20) non può lasciar emergere una "divisione" etica, che porterebbe alla fede, ma un'autointerpretazione dell'esistenza a partire dalla decisione per la fede. È solamente grazie a questo sì che il mondo si capovolge, la follia diventa saggezza.

L'ultima domanda riguarda l'attualità di un "modello heideggeriano", o per meglio dire "ermeneutico-fenomenologico" per la filosofia della religione attuale. Ora, seppur in maniera semplificativa, si possono distinguere due approcci fondamentali alla questione "religione" utilizzati dalla filosofia. Il primo possiamo definirlo *costruttivo*, ed è quello adoperato da coloro che per comprendere la religione si orientano a partire da un'idea ottenuta dai principi del proprio sistema filosofico³⁶; il secondo è quello che è stato definito *recettivo*, che invece cerca di comprendere la religione a partire dal fatto che essa è un dato (fenomenico)³⁷. Abbiamo visto che per Heidegger il fenomeno della religione, se non lo si vuole rendere un oggetto teoretico, lo si deve cogliere attraverso l'utilizzo dell'indicazione formale, tesa a portare alla luce la situazione ermeneutica dell'uomo religioso³⁸. Il problema è che alcuni interpreti

³⁶ Esempio paradigmatico è quello di Kant che non interpreta la morale a partire dalla religione, ma inverte il rapporto, ritenendo proprio alla vera religione e accettabile tutto ciò che non contraddice ma promuove la morale razionale del suo sistema.

³⁷ Cfr. S. SEMPLICI, *Due approcci (complementari?) per la filosofia della religione*, in V. Cesarone, F.P. Ciglia, O. Tolone (edd.) *Filosofia e religione: nemiche mortali? Scritti in onore di Pietro De Vitiis*, Edizioni ETS, Pisa 2012.

³⁸ «Ma non è forse un puro controsenso già l'idea di una filosofia della

hanno mostrato che la stessa *formale Anzeige*, altro non è se non la formalizzazione operata da Heidegger del tempo vissuto dai primi credenti cristiani, ossia che il metodo sia esso stesso il frutto di una formalizzazione di ciò che si voleva lasciar emergere³⁹. Personalmente ho già cercato di mostrare che in tale procedimento metodologico ci si trova di fronte al paradosso del cosiddetto contenuto della forma: la presunta neutralizzazione formale di elementi religiosi si rivela, nella realtà, uno strumento euristico, il quale più che di una filosofia della religione sembra proprio di una filosofia religiosa, poiché presuppone già la possibilità di qualcosa (l'elemento religioso come proprio della natura umana), che lo strumento fenomenologico dovrebbe

religione e proprio se essa non fa i conti con l'effettività dell'uomo?» si chiedeva Heidegger nel suo cosiddetto *Natorpbericht* (M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und Göttinger Fakultät* [1922], a cura di G. Neumann, Reclam, Stuttgart 2003, p. 28).

³⁹ Si veda il capitolo V (*Heidegger e la philosophia crucis*) del volume di P. DE VITIIS, *Filosofia della religione tra ermeneutica e postmodernità*, Morcelliana, Brescia 2010. Questa assunzione della matrice paolina per portare alla luce la temporalità originaria dell'esserci dell'uomo, che emerge in tutta evidenza nelle prime lezioni friburghese, si manterrà anche nell'impianto di *Sein und Zeit*, dove il futuro rimarrà il senso del dispiegarsi della temporalità dell'esserci, ed in cui l'esistenza del *Dasein* è un essere per la morte. In questo modo si assiste all'evento paradossale che da una parte il teologo marburghese Bultmann impernia sull'analitica esistenziale il proprio progetto di demitologizzazione – come mostra a più riprese De Vitiis – ritenendo che l'analitica esistenziale possa fornire una disamina della struttura antropologica fondamentale, da cui partire per portare l'annuncio salvifico demitologizzato, mentre la pubblicazione delle prime lezioni friburghese mostrano quanto sia debitore l'esame dell'esserci dell'uomo da parte di Heidegger di una visione escatologica paolina.

portare a mostrarsi⁴⁰. Tale procedimento metodologico sembrerebbe ripetere, in forma uguale e capovolta, l'approccio delle scienze sociali sulla religione, le quali, partendo da un presupposto di secolarizzazione e quindi di perdita di importanza della religione nella cultura occidentale, che con la sua modernizzazione porterebbero ad una progressiva liquidazione dell'elemento religioso, si concentrano esclusivamente sugli aspetti di integrazione e identità sociale delle credenze religiose, relegando l'esperienza religiosa in un limbo: il "secolarismo metodologico" non riesce a vedere la differenza tra creatore e creato, tra tempo mondano ed eternità, e quindi, pur non negando la possibilità di esperienze religiose, ne riesce a fornire valenza esclusivamente sociale⁴¹. Nonostante ciò, a mio modesto parere, gli strumenti concettuali provenienti dalla tradizione ermeneutico-fenomenologica, ossia da Heidegger "funzionano" ancora, e a dimostrarlo sarebbe la filosofia della religione di Bernhard Welte, ossia di colui che ha cercato di declinare in maniera esplicitamente "disciplinare", per così dire, il pensiero ontologico di Heidegger. Welte, infatti, riuscirebbe a confrontarsi in maniera convincente anche con la questione della morte di Dio annunciata da Nietzsche, e quindi con la questione dell'ateismo contemporaneo⁴². Ma la situazione odierna –

⁴⁰ Mi permetto di rimandare al mio *Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit der Religion im Ausgang von Heidegger*, in «Theoria», LII/ 2, Belgrado 2009, pp. 105-113.

⁴¹ Cfr. U. BECK, *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Insel, Frankfurt a.M 2008 (trad. it. di S. Franchini, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 3-4).

⁴² Cfr. B. WELTE, *Religionsphilosophie*, *Gesammelte Schriften* vol.

connotata da un post-secolarismo che si configura non più secondo un'idea di liquidazione del sacro, quanto con la sua diaspora – si connette con la dissoluzione della pretesa di verità dell'esperienza religiosa stessa, che si mostra nell'allontanamento di gran parte della popolazione europea dall'appartenenza a chiese confessionali⁴³. Tenendo conto delle vicissitudini politiche dell'Europa nel corso del novecento, ci si rende conto che l'inscindibilità del binomio religione-sacro va rivisto, in quanto le due sfere sembrano oggi dissociarsi⁴⁴.

III/1, a cura di K. Kienzler, Herder, Freiburg 2008 (tr. it. parziale, *Dal nulla al mistero assoluto*, a cura di A. RIZZI, Marietti, Milano 2000); il testo su Nietzsche è *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, incluso in *Denken in Begegnung mit den Denkern II: Hegel - Nietzsche - Heidegger*, Gesammelte Schriften II/2, a cura di H. Zaborowski, Herder, Freiburg 2007, pp. 47-83 (tr. it. *L'ateismo di Nietzsche e il Cristianesimo*, a cura di F. STELZER, Queriniana, Brescia 2005).

⁴³ Cfr. P. BERGER, *America religiosa, Europa secolare?*, in P. BERGER-G. DAVIE-E. FOKAS, *America religiosa, Europa laica? Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*, trad. it. di M. Serra, il Mulino, Bologna 2010, pp. 17-35.

⁴⁴ Cfr. G. FILORAMO, *Le vie del sacro. Modernità e religione*, Einaudi, Torino 1994, p. 25 ss. Senza dubbio è stato il Collegio di Sociologia, fondato nel '37 da Bataille e Caillois, che ha visto la partecipazione di altri esponenti di rilievo dell'intellettualità parigina, a dedicarsi per primo ad una "sociologia sacra", che non doveva limitarsi allo studio delle istituzioni religiose, ma estendersi a tutte le aggregazioni sociali (eserciti, confraternite, società segrete) colte nei loro punti di coincidenza con le tendenze fondamentali della psicologia individuale, ma anche a partire da una nostalgia comunitaria che emerge sempre più come una delle costanti dell'epoca. Una ricostruzione di questa temperie culturale la offre D. HOLLIER (a cura di), *Il collegio di sociologia 1937-1939*, tr. it di M. Galletti, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

Ma forse uno dei frutti più evidenti di questo processo di transizione del sacro è rappresentato oggi dalla sacralizzazione dell'individuo, dei suoi diritti, dei suoi "valori", delle sue volontà. Certamente l'individualismo rappresenta anche una delle conquiste più importanti della modernità: decidere della propria vita secondo convinzioni personali e libertà di coscienza è ciò che i sistemi giuridici hanno sempre più imparato a tutelare e garantire. E tuttavia l'individualismo contrassegna anche la perdita di un'armonia cosmica, vera o presunta, in cui ogni cosa aveva il proprio rango ed il proprio scopo. Al posto di questa "sostanza mitica", per usare una espressione di Eugen Fink, è subentrata la *me generation* con il suo patologico narcisismo⁴⁵. È soprattutto sulla base delle assolutezze arrogate da parte dell'individuo, che la disseminazione del sacro dà vita a forme religiose aliene da ogni aderenza confessionale, per cui la nuova tendenza dell'occidente nei confronti del fenomeno religioso, grazie al processo di post-secolarizzazione (o de-secolarizzazione), si annuncia attraverso una proposta affatto soggettiva e personalissima, declinantesi nella credenza in un «Dio personale». Soprattutto in Europa, quindi, si assisterebbe alla formazione di credenze religiose, in cui il Dio personale si adatta alla vita di ciascuno, aderendo alle sue esperienze. Non appartenente né a chiese né a sette, il credente post-secolarizzato non conoscerebbe verità assolute, e quindi non potrebbe venir

⁴⁵ E. Fink utilizza l'ossimoro *myhtische Substanz* nel suo *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1974, pp. 28-30; per la disamina dell'individualità come patologia della modernità rimando a C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, tr. it. di G. Ferrara, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 4 ss.

ascritto né agli ortodossi né agli eretici. In questa formazione di un Dio personale accadrebbe tutto ciò che per le chiese, legate ad una pretesa veritativa, sembrerebbe illogico, tanto che secondo Beck in questa ricerca nomade della trascendenza si può addirittura essere credenti o non credenti.

Secondo il parere di Beck un'attenta osservazione del fenomeno religioso nei nostri giorni mostrerebbe che i due assunti fondamentali del processo di secolarizzazione, universalità ed inarrestabilità, risultano inapplicabili alla maggior parte delle società contemporanee. Si assisterebbe piuttosto ad una de-europeizzazione del cristianesimo, con la grande fioritura di relativamente nuove chiese cristiane extra-europee, e il progressivo avvizzire di quelle tradizionali in Europa. Ma quello che, a mio parere in maniera convincente, Beck evidenzia è il cosiddetto paradosso della secolarizzazione. Le chiese tradizionali otterrebbero da questa perdita di importanza all'interno della società europea una nuova *chance*:

La secolarizzazione indebolisce e al contempo rafforza la religione. Detronizzata e scacciata dalla posizione centrale che occupava nella società, la religione è riuscita a cogliere due obiettivi che i predicatori e i protagonisti della salvezza cristiana non sarebbero mai stati in grado di raggiungere: in primo luogo passare alla scienza e allo Stato lo "spauracchio" della propria giurisdizione sulla conoscenza ed il sapere razionali. [...] In secondo luogo, la religione viene in tal modo costretta *ad annullarsi in quanto religione*, ossia a risvegliare, coltivare, praticare, celebrare, considerare l'insopprimibile spiritualità dell'essere umano, il bisogno di trascendenza

dell'esistenza umana e la coscienza di essa, valorizzando così soggettivamente e pubblicamente questi fenomeni⁴⁶.

Da una parte vi è dunque la rinuncia alla pretesa di verità, dall'altra l'emergere dell'aspetto spirituale come unico connotato di una religiosità che guarda con diffidenza ogni religione. Se la questione viene vista entro tali termini, è possibile, secondo Beck, parlare di una rinascita della religiosità in Europa, che però va di pari passo con il decadimento della religione intesa come istituzione. La soggettivizzazione della fede, infatti, porterebbe alla diffusione di pratiche religiose tendenti all'"arricchimento dell'anima", che ben si conciliano con la presenza di una pluralità di credenze religiose presenti ormai in tutta Europa. In questa compresenza di individualizzazione religiosa e molteplicità di credenze si configura una sovranità del Sé, che pretende una propria autonomia rispetto alle questioni fondamentali dell'esistenza: a quelle questioni cui una religione risponde generalmente con l'*aut aut*, la religiosità del Sé replica con un *vel vel*.

⁴⁶ U. BECK, *op. cit.*, pp. 31-32. Che la secolarizzazione sia un evento da intendere positivamente, anzi interno al cristianesimo stesso, è il parere anche di Gianni Vattimo: «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» (G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996, pp. 40-41).

Ora nell'economia del presente contributo la questione riguardante la validità del metodo ermeneutico-fenomenologico per una filosofia della religione, che voglia confrontarsi con la religiosità della nostra epoca, è la questione della verità del messaggio religioso. «La post-modernità religiosa – scrive Beck – prende le mosse dalla circostanza che la scelta tra le varie “verità” non è intellettualmente fondabile, e dunque può e deve essere fatta in modo pragmatico, ossia considerando “quello che mi va bene”»⁴⁷. Ciò fa da contraltare alla perdita di credibilità della scienza stessa, la quale nella post-modernità viene sempre più ritenuta una interpretazione immaginaria del mondo, poggiante sull'assioma della decifrabilità delle cose. In questo orizzonte di dissoluzione di verità religiose rappresentate dalle istituzioni, la filosofia della religione sembrerebbe lasciare il posto ad una filosofia religiosa, la quale, come scrive Michael Theunissen, penetra l'ambito di ricerca filosofica nella sua interezza a partire appunto dalla religiosità e non dalla religione, vale a dire da un ambito che si contraddistingue per la sua indeterminatezza, per la volontà di trovare accesso all'infinità di Dio, deoggettivandolo rispetto alle determinazioni delle religioni – ciò che ancora Schleiermacher chiamava “intuizione dell'universo”. Ma proprio Theunissen, che mostra l'intima contraddizione del concetto stesso di filosofia della religione⁴⁸, ritiene irrinunciabile il riconoscimento

⁴⁷ U. BECK *op. cit.*, p. 166.

⁴⁸ Secondo Theunissen la filosofia *della* religione mostra una prima problematicità – come aveva già visto Schleiermacher, cercando di risolverla platonicamente – nel tentativo di astrarre dalla molteplicità di religioni positive, cercando di riportare l'eterogeneità di effettive

di una intimità con la filosofia della religione per un pensiero che voglia penetrare la totalità senza cercare di imbrigliarla in oggettivazioni concettuali: «La filosofia della religione non è più l'altro del religioso, ma piuttosto il suo fondamento, e il suo fondamento lo può essere poiché essa dall'astrazione di una religione in generale si è ritratta nella determinatezza del qui e dell'ora»⁴⁹. Una fenomenologia ermeneutica della religione allora, lungi dal tener in conto la religione come istituzione, come oggetto da rappresentare, o come pratica di riti e culti, inizia la propria comprensione dell'accadere della religione a partire dall'elemento della storicità dell'esistenza, col compiersi della sua temporalità. La religiosità stessa, dunque, non può giungere al pensiero se non attraverso un'attenta comprensione delle forme proprie della vita religiosa.

Si deve a Bernhard Casper (citato già all'inizio del presente saggio) il merito di aver evidenziato come una fenomenologia ermeneutica della religione, lungi dal lasciarsi irretire da forme idolatriche della religione

credenze vissute (politeismo, monoteismo, panteismo) ad una medesima idea di fondo. La seconda questione riguarda inoltre propriamente l'oggetto di una filosofia della religione, che dovrebbe giocare tra immanenza e trascendenza, tra dono e costruzione. Il terzo problema sarebbe quello individuato da Buber, per il quale con la religione si fa strada il "pericolo originario per l'uomo" di ritenere il servizio reso a Dio esclusivamente l'ambito sacrale, relegando così ad una regione dell'umano ciò che dovrebbe per definizione trovarsi al di là di ogni limitazione. Ebbene la filosofia della religione, disciplinando scientificamente il suo oggetto, non farebbe che ripetere in sede teoretica ciò che la pratica sacrale separa (Cfr. M. THEUNISSEN, *Philosophie der Religion oder religiöse Philosophie?*, in «Information Philosophie», 5 (2003), pp. 7-14).

⁴⁹ *Ivi*, p. 14.

stessa, debba poggiare la sua attenzione all'evento della preghiera come autentico elemento della vita religiosa. Una tale attenzione è propria di un pensiero che si sa coinvolto nel fenomeno da mostrare, che si rivolge alla preghiera (atto attraverso cui giungere a ciò che autenticamente ed originariamente la parola religione indica) affidandosi criticamente a tale correlazione, in cui esso è nel contempo pensare e pensato. Tale atteggiamento tuttavia è, secondo Casper, proprio del filosofare *tout court*:

Per questo una fenomenologia dell'accadimento religioso non può essere storica e prendere le mosse da un punto di vista soprastorico che in realtà è sempre solo presuntamente tale. Essa non può che partire sempre dall'esperienza religiosa, nella quale chi pensa *già* si trova, e deve interpretarla con i mezzi del pensiero. Questa interpretazione deve in questo modo, nel suo stesso compimento, temporalizzarsi ermeneuticamente⁵⁰.

A mio modesto avviso, dunque, risulta ancora valido l'utilizzo di un metodo ermeneutico-fenomenologico per la filosofia della religione, anche per la comprensione di quelle vite religiose che rifiutano l'assimilazione a qualsivoglia istituzione religiosa e alla loro pretesa di

⁵⁰ B. CASPER, *Das Ereignis des Betens – Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*, Alber, Freiburg 1998, (trad. it. di S. Bancalari, *Evento e preghiera: per un'ermeneutica dell'accadimento religioso*, CEDAM, Padova 2003, pp. 150-151). Per comprendere il discorso filosofico entro cui si inserisce e si colloca la riflessione di Casper nella filosofia della religione rimando al saggio di A. FABRIS, *Oltre l'ermeneutica. Le «aperture» della filosofia della religione contemporanea in area tedesca*, in *Filosofie della religione, «Hermeneutica»*, (2000), pp. 9-39.

verità. In esse va riconosciuta, infatti, l'attitudine umana a trascendere la propria finitezza per porsi in ascolto, custodendo la *domanda* sulla verità⁵¹.

⁵¹ Cfr. B. CASPER, *Möglichkeit, Grenzen und Chances einer Philosophie der Religion – heute*, in M. ENDERS-H. ZABOROWSKI (a cura di), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, Alber, Freiburg-München, 2004, pp. 11-26.