

PROTESTANTESIMO

RIVISTA TRIMESTRALE
PUBBLICATA DALLA FACOLTÀ VALDESE DI TEOLOGIA

Vol. 66: 1 - 2011



La redazione

Jan Alberto Soggin

Ermanno Genre

**La teologia pastorale alla ricerca di nuovi equilibri
e di nuovi paradigmi: tra *ars vivendi* e *ars moriendi***

Sandro Mancini

Eberhard Jüngel: l'esperienza con l'esperienza

Sergio Rostagno

Significato della dottrina sulla giustificazione

Mario Miegge

Alcune note di lettura

Antonio Amatulli

Cattolicesimo oggi: prospettive ecumeniche

Recensioni – Sintesi degli articoli – Libri ricevuti

Poste Italiane - Spedizione in Abbonamento Postale - D.L. 353/2003
(conv. In L. 27.02.2004 nr. 46) art. 1, comma 2, DCB/Torino - nr. 1 Anno 2011
Trimestrale - IVA assolta dall'editore

CLAUDIANA

PROTESTANTESIMO

RIVISTA TRIMESTRALE
PUBBLICATA DALLA FACOLTÀ VALDESE DI TEOLOGIA

Comitato di redazione: E. Bein Ricco, C.G. De Michelis,
S. Dupré, F. Ferrario (Direttore), D. Garrone, E. Genre,
Y. Redalié, P. Ricca, S. Rostagno, L. Vogel.

Corrispondenza di ogni genere: Rivista Protestantesimo, Via P. Cossa 42,
00193 Roma, Italia

Fax (+39) 06 320 10 40 - Tel. (+39) 06 320 70 55

e-mail: protestantesimo@facoltavalde.se.org

Abbonamenti: terza pagina di copertina

© Claudiana srl, 2011

Via S. Pio V 15 - 10125 Torino - tel. 011.668.98.04 - fax 011.65.75.42

e-mail: info@claudiana.it - sito internet: www.claudiana.it

Tutti i diritti riservati. Printed in Italy

SOMMARIO

Articoli

LA REDAZIONE	Jan Alberto Soggin
Ermanno GENRE	La teologia pastorale alla ricerca di nuovi equilibri e di nuovi paradigmi: tra <i>ars vivendi</i> e <i>ars moriendi</i>
Sandro MANCINI	Eberhard Jüngel: l'esperienza con l'esperienza
Sergio ROSTAGNO	Significato della dottrina sulla giustificazione
Mario MIEGGE	Alcune note di lettura
Antonio AMATULLI	Cattolicesimo oggi: prospettive ecumeniche

- Recensioni
- Sintesi degli articoli
- Libri ricevuti

Eberhard Jüngel: l'esperienza con l'esperienza

L'avversione di Jüngel per l'abuso, invalso nella teologia novecentesca, dell'*aut aut* delineato da Pascal tra il Dio dei filosofi e il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, è nota e a mio parere condivisibile: dietro questo logoro *cliché* ci si è sovente nascosti, per evitare di percorrere i sentieri filosofici che pur si aprono a partire dalla teologia barthiana e dai suoi sviluppi critici. Jüngel si è sottratto a esso e lo ha fatto con creatività e profondità, proponendo piste di ricerca che per la filosofia possono essere ricche di valore euristico; egli stesso si attende dai filosofi di corrispondere a questo impegnativo cimento.

Con tale intento mi propongo qui di focalizzare alcune intersezioni teoriche tra teologia e filosofia contenute nell'elaborazione jüngeliana, che non mi pare siano state finora adeguatamente indagate, almeno per quel che concerne il pur ampio e ricco dibattito sviluppatosi su Jüngel in Italia. Questo si è incentrato soprattutto sui temi su cui ha fatto leva la teologia di impianto tomistico nell'approccio a Jüngel. Mi riferisco soprattutto a due nodi: il primo è dato dal rifiuto del Nostro di muovere dai *praeambula fidei*, da cui consegue la messa fuori gioco della teologia razionale nella *pars destruens* e la rielaborazione, nella *pars construens*, da un lato della tematizzazione barthiana della *analogia fidei* nell'analogia dell'evento e dall'altro lato dell'affermazione del primato dell'esistenza sull'essenza, così come della loro indisgiungibilità nel pensare Dio a partire dalla sua esistenza in Gesù Cristo. Il secondo nodo verte sulla lettura jüngeliana della modernità, condotta sul sentiero rigidamente tracciato da Heidegger, con la conseguente assunzione del paradigma heideggeriano dell'ontoteologia e la connessa valutazione negativa del Cogito cartesiano. Tutto ciò è già stato ampiamente analiz-

zato e criticato¹, per cui non è il caso qui di indugiare per l'ennesima volta sulla strategia jüngeliana, volta alla ricerca di un'alternativa tanto al teismo metafisico quanto all'ateismo, individuata – come è noto – in un teismo non filosofico, che si mantenga fin dall'inizio nell'orizzonte della rivelazione biblica e non compori una prima navigazione in cui «Dio viene pensato in un primo tempo *remoto deo*»², come avviene nella teologia tomistica e in parte della teologia protestante (il riferimento è a Pannenberg).

A questa prima delimitazione se ne aggiunge una seconda, di ordine sia teorico sia storiografico; in questa sede mi concentrerò sul profilo metodologico dell'elaborazione jüngeliana, per cui esuleranno dal campo di indagine le fertillissime implicazioni filosofiche della riflessione su Dio come «più che necessario», insieme ai loro riscontri negli autori cui essa si riferisce. Tutto ciò potrà essere oggetto di un ulteriore studio.

1.

Ritengo che, ancor prima delle tematiche che Jünger affronta in sede teologica e che sono suscettibili di sviluppo autonomo in sede filosofica, e ancora a monte della strumentazione teorica e del linguaggio che egli assume dalla filosofia nella sua elaborazione, si debba cercare nella peculiarità del movimento di pensiero che percorre l'arco dell'itinerario meditativo jüngeliano il più fecondo terreno di dialogo tra teologia e filosofia fornito dai testi del nostro autore, segnatamente da *Dio, mistero del mondo*. Infatti, il metodo di Jünger, se per un verso si colloca senza incertezze nella scia del *Solo Verbo* di Lutero e del suo creativo innesto nell'attualismo barthiano, ricalibrato con l'apporto dell'istanza ermeneutica fatta valere da Ebeling e da Fuchs, per un altro verso attinge anche alle strumentazioni teoriche e alle metodologie fornite dalla dialettica hegeliana, della fenomenologia e dell'ontologia ermeneutica. Proprio perché procede, sulla sponda della teologia, attivando istanze che sulla sponda filosofica sono state portate avanti da Dilthey, Husserl,

¹ La critica standard a Jünger, che evidenzia la sua subalternità alla lettura troppo rigida e unilaterale che Heidegger ha formulato della modernità, come tappa della rivelazione occidentale dell'essere nella semplice presenza, è giusta ma anche banale e in fondo non pertinente: lo sarebbe se J. affermasse l'esclusività del suo modello interpretativo della modernità e legasse a esso tutto il suo discorso; ma così non è.

² E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, 1977, 2010⁸ (d'ora in poi, GGW), trad. it. di F. Camera, *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Brescia, Queriniana, 2004³ (d'ora in poi, DMM).

Heidegger e dai loro proscrittori, proprio per questo motivo la meditazione jüngeliana riesce poi a rilanciare alla filosofia i medesimi temi, ripensati in una diversa luce: la luce invisibile che proviene dalla trascendenza di Dio e si concentra nell'evento, visibile e contingente, dell'uomo Gesù, in cui gli occhi della fede vedono Dio farsi umano a favore dell'essere umano e del creato. Questo raggio intenzionale di verità raggiunge l'essere umano per condiscendenza, a esclusivo motivo della libera decisione salvifica di Dio; esso si rifrange nell'altro raggio intenzionale che si schiude dalle profondità del mondo vissuto, denominato da Husserl *Lebenswelt* («mondo-della-vita») e indagato da Heidegger come l'originaria esperienza esistenziale della coappartenenza dell'io e del mondo.

In tal modo, muovendo dalla teologia di Jünger è possibile attivare uno sguardo di ritorno sulla filosofia che la situa e insieme la rende pregnantemente operativa entro i suoi titoli relativi di validità. Così, per esempio, il rileggere *Sein und Zeit* di Heidegger, dopo aver letto *Gott als Geheimnis der Welt*, consente di ritrovare i cardini e gli snodi dell'approccio jüngeliano all'esperienza della fede, riguardata nella prospettiva dell'evangelo della giustificazione, proposti all'interno della *Daseinsanalyse* heideggeriana nel complementare registro della legge; correlativamente, muovendo dalla filosofia, l'operazione inversa conduce al duplicarsi dell'unico orizzonte di senso intenzionato dall'ontologia fenomenologica, costituito dal sinolo io-mondo: l'esperienza della fede, sondata nella sua intelligibilità, palesa il trasparire in esso di un altro orizzonte di senso, ultramondano, che chiama alla manifestazione ciò che non può essere altrimenti visibile, ossia l'umanità di Dio portatrice di una possibilità di liberazione che non ha riscontro entro la finitezza dell'esserci³.

³ Il mio tentativo di incontro dialettico tra teologia e filosofia sembra andare incontro a un ostacolo, dovuto all'avversione di J. per la problematica esistenziale del senso, che quindi parrebbe sbarrare la strada a un raccordo ideale della sua prospettiva con quelle di Husserl e di Heidegger. Tuttavia, a parte il fatto che non sono poche le idiosincrasie in cui ci si imbatte nella lettura dei testi jüngeliani, in questo caso l'A. formula una interpretazione riduttiva e unilaterale della nozione husserliana di senso, da Heidegger assunta e sviluppata ontologicamente in *Essere e tempo*. Mi riferisco in particolare a *Il vangelo della giustificazione* del 1998, ma tale avversione si trova anche nei precedenti scritti. Qui egli afferma che la nozione di senso opera produttivamente soltanto in negativo, poiché palesa la condizione del peccatore come quella di una vita priva di senso, mentre in positivo opera in direzione legittimante, e ciò si mostra bene nell'imbroglio insito nella vita religiosa, allorché questa si pone come un tentativo di autogiustificazione da parte dell'essere umano. Ora, se per un verso è condivisibile il monito sulla possibile deriva consolatrice e ideologica della nozione di senso, che peraltro aveva già rilevato Merleau-Ponty, allorché questi aveva indicato l'insidia insita nel voler separare astrattamente il senso dal nonsenso, aggirando l'insuperabile ambiguità del loro intreccio inscritto nella carne del vissuto, per un altro verso non è condivisibile la frettolosa operazione con cui

Jüngel non compie esplicitamente questa operazione ermeneutica, ma la presuppone, perché fa leva sull'ultimo Schelling, da cui trae il nesso tra filosofia negativa e filosofia positiva. Infatti, nella prospettiva schellinghiana, se si muove dalla negatività della ragione, si perviene soltanto a scenari possibili di senso, che nulla dicono sulla positività dell'esistenza; questa richiede un'altra direzione di apprensione, che non abbia al suo inizio l'assolutezza dell'io, ma la fatticità ineliminabile dell'esperienza. Credo che proprio l'empirismo *sui generis* dell'ultimo Schelling alimenti sotto traccia i pensieri filosofici jüngeliani, non meno degli autori con cui il teologo più direttamente si confronta: Tommaso, Descartes, Schleiermacher, Hegel, Kierkegaard, Feuerbach, Nietzsche e Heidegger, e tramite l'ultimo, indirettamente Dilthey, Husserl e Merleau-Ponty⁴. Ma, tra tutti costoro, il metodo, com'è teorizzato e co-

Jüngel si disfa del registro del senso. Infatti, Husserl, sostenendo la preminenza del senso sul significato, ossia dell'ambito incircoscribibile delle intenzioni inoggettivabili, e per questo sempre eccedente ogni sua categorizzazione in significati acquisiti e stabilizzati nell'univocità dell'intelletto, affermava per questa via l'originarietà del momento intuitivo su quello rappresentativo entro l'originaria vita di coscienza. La successiva e coerente integrazione di Heidegger ha mostrato l'intrinseca linguisticità del senso, caricando la parola di tutto lo spessore veritativo che il suo maestro Husserl aveva conferito a questa problematica, ma né il primo né il secondo hanno mai inteso recingere il senso nella prigione dell'io. Ridurre la nozione di senso all'illusione dell'*homo curvatus* di autogiustificarsi, come fa J., è compiere un'operazione indebita, perché dimentica che la teoria husserliana dell'intenzionalità sostiene che vi sono raggi intenzionali sia centrifughi (quelli appunto che emergono dall'io, e a cui si può bene obiettare, sulla scia di Lutero e di Schleiermacher, che a qualsiasi oggetto intenzionale si rivolgano, trovano sempre il riempimento della loro intenzione in predicati dell'io), sia centripeti (quelli che arrivano all'io dall'esterno, e lo attraversano e coinvolgono, indipendentemente dalla individuazione della loro provenienza, come per esempio la notizia intuitiva dell'incondizionatezza del dovere in Kant). Jüngel, insomma, considera come ambito del senso solo quello delle intenzionalità centrifughe, ma il suo ripudio della nozione di senso rende poi aporetico il suo uso in negativo, quale controevidenza intuitiva del non-senso. Del resto, se J. si fosse sempre attenuto a questa contrapposizione programmatica alle filosofie del senso, non avrebbe potuto instaurare alcun dialogo costruttivo con i pensatori dell'ermeneutica, come invece ha fatto (si pensi a quello ben noto con Ricoeur). In effetti, da parte a parte la sua ricerca attinge a questo dispositivo dell'intelligibilità della dialettica dell'espressione, e proprio questa sua felice incoerenza mi consente di procedere nel mio tentativo ermeneutico. Cfr. E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione del peccatore, come centro della fede cristiana*, trad. it. di C. Danna, Brescia, Queriniana, 2000, pp. 256-257.

⁴ Certo non mancano in DMM le citazioni e i rinvii alla *Filosofia della rivelazione*, ma è assente un confronto organico con il suo autore. Sarebbe interessante analizzare le loro rispettive posizioni riguardo all'argomento ontologico an-

erentemente praticato da Jüngel, è ciò che lo accomuna principalmente allo Schelling della filosofia positiva e allo Heidegger che svolge la fenomenologia trascendentale husserliana in ontologia fenomenologica ed ermeneutica; infatti, in tutte e tre queste prospettive il pensare è concepito come una operazione di ritorno a un'esperienza originaria, già impregnata di senso teleologicamente orientato⁵.

Merleau-Ponty, in *Fenomenologia della percezione*, pubblicato nel 1945, ha ben lumeggiato questo punto fondamentale della fenomenologia husserliana: la visione dei fenomeni che giungono alla presenza dell'io dopo che questi ha compiuto l'*epoché* (la sospensione del giudizio su tutti i significati acquisiti, estesa fino alla stessa tesi naturale della realtà del mondo) non è puramente avalutativa, perché quel vedere intenzionale, in cui si schiudono i fenomeni, è già pregno di una *Ur-doxa*, di una credenza originaria attinta nel suolo primordiale delle operazioni antepredicative compiute dall'io corporeo allorché si rapporta al mondo e agli altri soggetti. Merleau-Ponty indica così come intrinseco all'asse della conoscenza la credenza originaria con cui siamo in presa sull'esperienza compiuta in prima persona, «in carne e ossa». La stessa ripresa di questo tema era stata precedentemente compiuta da Heidegger in *Essere e tempo*, in cui la comprensione viene delineata come l'ulteriore dimensionarsi conoscitivo di un preliminare afferramento intuitivo della verità da parte dell'Esserci (*Dasein*); questi esperisce i fenomeni come provvisti di un senso, definito l'«in-vista-di-cui» (*Woraufhin*), che si struttura preliminarmente come *Vorgriff* («precezione», nella traduzione di Ma-

selmiano. Quella di Schelling si caratterizza per la sua convalida entro l'ambito della filosofia negativa (nella quale la prova ontologica attesta solo quello che sarebbe Dio, qualora esistesse), e la illegittimità in quello della filosofia positiva, nella quale diventa congruente la critica di Gaunilone riproposta da Ockham e poi da Kant, asserente l'indeducibilità dell'esistenza dall'essenza. Il passo successivo compiuto da J. è di interpretare la separazione di essenza ed esistenza, e la correlativa preminenza della prima sulla seconda, entro i sistemi razionalistici della filosofia moderna, alla luce della critica heideggeriana alla strategia cartesiana del Cogito, che la coglie nella sua fondamentale intenzione legittimante, mirata a stabilizzare i dati elaborati dalla rappresentazione.

⁵ P. GAMBERINI focalizza la diversa prospettiva con cui J. e Rahner rendono operativa la tematica del senso. Mentre per Rahner la questione del senso e la questione di Dio sono fondamentalmente identiche, giacché se non approdasse a Dio l'interrogazione del senso sfocerebbe nel nulla e si paleserebbe con ciò insensata, per J. invece essa non ha un esito obbligato, non conduce inevitabilmente a Dio in forza del principio di ragion sufficiente. L'A. evidenzia bene come J., di contro a Rahner, non si limiti a ciò, ma giunga fino a includere il nulla nell'essere di Dio. Cfr. ID., *Nei legami del Vangelo. L'analogia nel pensiero di E.J.*, Roma e Brescia, Gregorian University Press-Morcelliana, 1994, pp. 175-177.

rini), *Vorhabe* («prepossessione») e *Vorsicht* («prespezione»)⁶. Quel che mi preme di rimarcare è che in questi autori, e in tutta la costellazione fenomenologico-ermeneutica (incluso Ricœur) il credere non viene dopo il vedere, ma è coestensivo a esso, per cui negli atti dell'intenzionalità non rientrano soltanto quelli puramente conoscitivi, ma anche quelli affettivi e dossici, di modo che il piano trascendentale non è separabile da quello fattizio; in quest'ultimo infatti la conoscenza si schiude primordialmente come percezione, quale sintesi antepredicativa di sensazione e immaginazione, già pregna delle ulteriori facoltà conoscitive. Tramite tale decentramento della conoscenza verso il terreno di fatticità che la ingloba, il paradigma della verità è riconfigurato, dal registro teoretico, aristotelico-tomistico, dell'adeguazione in quello fenomenologico-dialettico della manifestazione. Diventa così residuale l'intera problematica delle prove dell'esistenza di Dio, e ancor più in generale di una astratta capacità della conoscenza naturale dell'essere umano a insediarsi nelle essenze delle cose.

In Jüngel questa posizione è rielaborata teologicamente: disfandosi della surrettizia alternativa tra un pensare avalutativo e un credere superstizioso, privo di intelligibilità, egli imposta la questione della pensabilità di Dio collocando *l'io credo* al posto occupato nel razionalismo cartesiano dall'*io penso*: contrapponendosi alla «fondazione cartesiana del pensiero nell'io penso», l'A. si prefigge il compito «di comprendere ciò che crediamo e in questo senso anche di pensarlo» (DMM, p. 149; GGW, p. 145). Per Jüngel pensare è un aderire a ciò che si crede nell'esperienza primigenia in cui si impone da se stessa la certezza della fede, ed è anche un operare in seconda battuta, a partire da essa, una mediazione riflessiva dall'interno di essa, che comporti un distanziamento critico dalla corrente di vissuti in cui si distende *l'io credo*, senza con ciò vanificarne la fatticità, e con essa il suo peculiare spessore veritativo. Jüngel dunque contrappone *l'io credo* al Cogito cartesiano; ma facendo ciò si trova su una lunghezza d'onda comunicante con quella di Husserl, di Heidegger, di Merleau-Ponty e di Ricœur. Per costoro, infatti, la vita di coscienza, nella sua primordialità di vita senziente, non si configura come un'immediatezza irrazionale, ma come un'immediato già sempre mediato con se stesso, in un'iniziale articolazione di senso che si dà come percezione.

Per tale motivo la percezione, per questi filosofi, è uno dei temi fondamentali, imprescindibili, ed è quindi rilevante, ricca di implicazioni, la convergenza che si determina con J. al riguardo. Nonostante ciò, non mi pare che sia stato adeguatamente focalizzato, almeno in ambito italiano, il grande risalto che Jüngel attribuisce alla percezione, con l'assegnarle la cruciale funzione di leva della disarticolazione del rapporto

⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, ed. it. a cura di A. Marini, Milano, Mondadori, 2006, pp. 436-437.

di subordinazione dell'esistenza all'essenza fissato dalla strategia cartesiana della ragione. Infatti egli ravvisa proprio nell'atto della percezione ciò che mantiene come inseparabili, dentro di sé, essenza ed esistenza, colte in un primordiale e fluido *mélange* che non si può vanificare, pena lo smarrire l'intuitività insita nel nostro afferramento originario delle evidenze precategoriale, schiudentisi nella cooriginarietà di percezione, linguaggio e pensiero.

Jüngel afferma la funzione inaugurale della percezione nel punto in cui la sua critica dell'aporia del teismo giunge al suo culmine teorico, ossia allorché ravvisa nel Cogito il dispositivo che consente di insinuare in Dio la distinzione tra essenza ed esistenza, e che spiana così la strada al percorso della modernità, culminante nell'ateismo; in esso la prima tappa che l'A. indaga è il sistema fichtiano, attraverso cui si giunge a rendere inintelligibile l'essenza di Dio; i successivi passaggi salienti sono dati da Feuerbach e Nietzsche, che giungono a negare l'esistenza di Dio. Jüngel coglie nitidamente come l'aporia che si scioglie con Nietzsche era già insita nella metafisica della classicità e dell'età medievale, perché l'unità in cui si tenevano salde essenza ed esistenza non poggiava sull'originarietà dell'esistenza, ma sul principio di contraddizione e sui principi derivati da esso. Ora, è precisamente nel momento in cui la *pars destruens* della disamina jüngeliana lascia il posto alla *pars construens*, che entra in gioco la percezione:

[...] il pensiero deve essere pensato in modo tale che esso non possa più tendere a insinuarsi tra l'essenza e l'esistenza di Dio. Questo può avvenire solo se il pensiero impara a rinunciare a porsi tra essenza ed esistenza anche nei confronti dell'essente in generale. Si tratterebbe invece di cogliere l'esistenza come l'essenziale e di liberare così nuovamente nel pensiero l'atto della percezione che conserva l'unità originaria di essenza ed esistenza, atto che viene sempre più contraffatto dal *cogitare* che assicura (DMM, p. 204; GGW, p. 205).

Di contro alla rappresentazione, nella quale l'intelletto separa il soggetto e l'oggetto, il pensiero e l'essere, l'interno e l'esterno, la percezione ci restituisce l'atto plastico e proteiforme, in cui queste polarità non sono state ancora stabilizzate, e poi cristallizzate, da parte della coscienza rappresentativa. Di più, Jüngel converge con i maestri del pensiero fenomenologico nell'intendere questo atto, in cui l'essenza è l'esistenza, come l'indivisione di percezione e linguaggio. Esso, infatti, è preteoretico ma non prelinguistico: l'originarietà della percezione fa tutt'uno con l'originarietà della parola. Così il pensiero che non dimentica l'insegnamento silenzioso della percezione è lo stesso pensiero che sa che in esso si radica, come indistinguibile, la sua originaria linguisticità.

Si può intendere il nesso fra questi tre termini come una dialettica del visibile e dell'invisibile: la visibilità del linguaggio rispetto al pen-

siero ha il suo risvolto nel simmetrico presentarsi del linguaggio come il profilo invisibile della percezione, come la sua inseparabile interiorità. Non si deve credere tuttavia che questa collocazione mediana assegni alla parola solo la funzione di cerniera tra percezione e pensiero; questa infatti può valere solo per la «parola parlata», nella quale si depositano i significati già acquisiti, non per la «parola parlante» (così la chiama appunto Jünger, in consonanza forse inavvertita con il Merleau-Ponty di *La prosa del mondo*), la cui potenza opera sia come fattore di fluidificazione dei significati cristallizzati sia come emersione di una novità di senso.

L'intersezione tra teologia e filosofia che percorre DMM emerge qui con evidenza e proficuità. Infatti l'attualismo che Jünger assume dalla parte della fenomenologia e dell'ontologia ermeneutica si presenta come il lato concavo, dato dall'attualismo teologico barthiano, non invalidato ma anzi rinvigorito dal lato convesso, dato dalla sua correzione ermeneutica, che l'A. compie facendo proprie le posizioni di Heidegger e di Fuchs sulla linguisticità dell'essere⁷. Anche da quest'altra parte, infatti, il pensare comincia sempre di nuovo da un evento concreto, insieme linguistico ed esistenziale, perché vissuto in prima persona e in carne e ossa, situato in un contesto storico (la situazione) ed emozionale (la tonalità emotiva): l'evento inaugurale della Parola di Dio, in cui lo Spirito raggiunge l'essere umano e gli consente di incontrarlo e intenderlo per il tramite della Scrittura. Così, anche nell'atto dell'essere raggiunto dalla Rivelazione non avviene il dileguare della finitezza nell'infinità del silenzio mistico, ma accade al contrario che il finito diventi ancor più autenticamente finito, e correlativamente l'infinito si riveli come ancor più infinito, manifestandosi nella traboccante potenza finiente dell'amore infinito. Da un lato e dall'altro, l'ispirazione attualistica si traduce nell'affermazione dello schiudersi di un evento, che nella sua contingenza non è un accidentale involucro, incapsulante parzialmente un significato universale già costituito, ma è appunto l'illuminazione che proviene dalla parola della Croce (giustamente, Cannistrà la accosta alla *Lichtung* di Heidegger⁸) e non sfocia nella *theosis* neoplatonica (come in Proclo e nello Pseudo Dionigi), ma si dispiega in un processo

⁷ Vedi al riguardo quanto affermato da J. nel libro-intervista di Fulvio Ferrario. Cfr. E. JÜNGEL, *L'avventura di pensare Dio. Un percorso teologico*, Torino, Claudiana, 2007, p. 52. Per la critica di J. a Barth, cui è imputato di fare entrare in gioco il linguaggio solo in seconda battuta, al livello dell'interpretazione, e non già nella Rivelazione stessa, quale evento linguistico che contiene già entro di sé il linguaggio umano, vedi DMM, p. 453: Cfr. anche E. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden* (trad. it. *L'Essere di Dio è nel divenire*, Casale Monferrato, Marietti, 1986).

⁸ S. CANNISTRÀ, *La teologia non teista di E.J.*, Roma, Ed. Dehoniane, 2000, p. 211.

inatteso, vissuto dall'io come una sorta di seconda *creatio ex nihilo* che riforgia la finitezza, senza annullarla.

La fatticità che è sottesa al pensare, e della cui prospettività questo non può mai disfarsi, è dunque quella del presupposto cui la fede aderisce in modo spontaneo: fede nella sensatezza del gesto della percezione, nella finitezza della nostra vita (*l'Urdoxa* di Husserl e Merleau-Ponty), dalla parte della filosofia; fede in Colui che ci chiama da una sponda invisibile e ci viene incontro visibilmente nell'incarnazione della Parola in Gesù Cristo, dalla parte della teologia evangelica. Ora, proprio perché il presupposto è dato da una fatticità corporea e insieme linguistica, è possibile aderire a esso nella fede e poi proseguire questa certezza assistendo al suo dimensionarsi nei concetti che squadernano la sua interiore intelligenza⁹. In tal modo Jüngel fa propria, riconfigurandola finemente e inventivamente *loquendi theologicus modus*, la tesi heideggeriana del pensiero come *Nachdenken*; il pensare, infatti, è concepito

come un modo dell'esser-trascinato, in cui l'io trascinato esce da sé nella percezione per corrispondere criticamente a ciò che percepisce. L'io vuole divenire vero pensando insieme a ciò che percepisce (DMM, p. 221; GGW, p. 223).

Ciò non comporta affatto un approdo sensistico, perché Jüngel riconosce l'autonomia di cui gode il pensiero nella formazione dei concetti, e ravvisa anzi in questa operazione il suo peculiare «atto creativo, che è messo in moto dall'oggetto, ma sgorga solo dalla forza della ragione» (DMM, p. 222; GGW, p. 223). Questa prerogativa del pensiero fa sì che esso non possa acquietarsi nell'adesione alla passività originaria del sinolo che lo precede, costituito dal nesso di percezione e linguaggio, ma debba *immer wieder* ricominciare da se stesso, mettendo tra parentesi i significati accumulatisi nella tradizione; proprio per tale motivo «quella riflessione che si sente obbligata a seguire Dio col pensiero è sempre il percorrere in proprio una via» (DMM, p. 223; GGW, p. 224). Tuttavia, il pensiero può esercitare la sua criticità solo se rinuncia ad autofondarsi, a concepirsi come un inizio assoluto e riconosce la sovranità del linguaggio, l'originarietà dell'espressione linguistico-percettiva sulla sua tematizzazione. Con ciò Jüngel fa proprio «il punto di partenza ermeneutico», in forza del quale il pensiero può sì porsi

⁹ «Il pensiero può cominciare solo se comincia da *qualcosa* che c'è già indipendentemente da ogni pensiero. Perciò l'io deve uscire da sé col pensiero, deve seguire col pensiero [...]. Il fatto che il pensiero *possa* formare concetti è reso comunque possibile da un fatto più originario: dal linguaggio che parla» (DMM, p. 222; GGW, p. 223).

come principio d'ordine del linguaggio ma non come principio che costituisca il linguaggio. Questo punto di partenza non implica appunto che il pensiero esprima per primo ciò che va detto. Esso parte piuttosto dal presupposto che si esprima prima ciò che poi deve essere pensato. Il linguaggio chiama il pensiero, e il pensiero segue – del tutto critico nei confronti del linguaggio – il linguaggio¹⁰.

Mi sembra che il passo citato possa ben suggerire questa prima ricognizione del profilo filosofico dell'elaborazione jüngeliana, dalla quale si evince che l'A. non si limita a fare propria la nozione di *Sprachereignis* elaborata da Fuchs, ma imprime una curvatura fenomenologico-esistenziale e attualistica all'interpretazione dell'evento linguistico, che ne evidenzia la sua originaria pregnanza veritativa, coestensiva alla dimensione antepredicativa propria della percezione, e conferisce al linguaggio una «priorità ontologica [...] in rapporto alla storia» (DMM, p. 252; GGW, p. 257). Così, se è la Parola di Dio a far scaturire la fede, è poi questa a strutturarsi in linguaggio e a originare quindi la storia umana.

La storia entra qui in scena per ultima, ma non è affatto un corollario di questo discorso, perché il pensiero, concepito nella sua coalescenza con la percezione e il linguaggio, e insieme nella sua relativa distinzione, si presenta come un vero e proprio camminare: non solo in quanto fattore dinamico di connessione dei percorsi dei *viatores* che corrispondono attivamente alla Parola ricevuta per fede, ma perché è il pensare

¹⁰ DMM, p. 331; GGW, p. 345. È nota, perché è stata ripresa da quasi tutti i commentatori di J. di area cattolica, la critica rivolta da Kasper a J. Secondo il teologo cattolico, nella teologia di J. la funzione, giudicata insostituibile, dei *praeambula fidei*, sarebbe svolta dalla mediazione linguistica, surdeterminata *ad hoc*, che quindi concentrerebbe in sé ogni altra mediazione antropologica. Nella stessa direzione A. TONIOLO sostiene che «il punto più discutibile» di Jünger consiste nella «concentrazione di ogni mediazione di fede a livello linguistico, saltando ogni altra mediazione», compresa quella «ecclesiale» (cfr. ID., *La theologia crucis nel contesto della modernità*, Milano, Glossa Editrice, 1995 p. 67). Una critica convergente, ma svolta in chiave laica, viene da Barbara BODRATO, che ravvisa il limite di J. nel conferimento di un'indebita autosufficienza alla teologia cristiana, rifiutando di riconoscere uno spazio autonomo all'ontologia filosofica. Cfr. EAD., *Dio, parola, evento*, Genova, Marietti, 2007, p. 338. Voce fuori dal coro è quella di Sergio CARLETTI, che nella postfazione del 2007 alla sua monografia jüngeliana polemizza con Kasper, asserendo che il dialogo tra filosofia e teologia non si apre, ma al contrario si chiude sul nascere, se si parte dalla pretesa conoscenza naturale di Dio; egli rimarca la conseguenza inevitabile di questo assunto, consistente nella negazione della libertà di Dio, e quindi di quella dell'essere umano. Cfr. ID., *Oltre il teismo. Dio, verità e salvezza in E.J.*, Torino, Trauben, 2007, p. 278. Una netta difesa dei *praeambula fidei*, in contrasto con la posizione di J., viene da G. SGUBBI in *L'intelligenza del mistero. Dialogo con E.J.*, prefaz. di W. Kasper, Roma, Città Nuova, 2000, pp. 382-383.

stesso a delinearci come atto del riflettere, disteso teleologicamente tra il suo presupposto e la sua meta, che è

l'essere di Dio. Nella misura in cui questo essere di Dio è *nel venire* su tutte le vie che portano a se stessi, proprio il pensiero riflettente è un pensiero che si mette sulla via del futuro [...]. Pensare significa: mettere in moto la ragione verso il futuro ritornando a un'origine non prodotta da essa, in modo che essa abbandoni il movimento del vertere-intorno-a-se-stessa¹¹.

Ora, che l'essere di Dio sia nel venire e non nella stasi del sempre identico, fuori dal tempo, per Jüngel significa che «Dio proviene da Dio» nell'atto sempre ricominciante del suo venire a Parola: atto che si pone come evento ultimo, non ulteriormente deducibile e non categorizzabile negli schemi della causalità: siamo così condotti alla nozione chiave di evento della parola, *Sprachereignis*.

2.

In *Dio, mistero del mondo* lo *Sprachereignis* indica l'accadere misterioso dell'incrinarsi del muro di vanità in cui l'essere umano si trova rinchiuso, prigioniero della costitutiva ed esistenziale impossibilità in cui si dibatte il suo *cor incurvatum*, in tutti i suoi tentativi di autogiustificazione: «Chiameremo – con E. Fuchs – tali atti del linguaggio che fanno uscire l'uomo da se stesso *eventi della parola (Sprachereignisse)*» (DMM, p. 25; GGW, p. 13). Siamo così introdotti nel *côté* propriamente teologico dell'opera del 1977; infatti è la potenza della parola di «colui che ci coinvolge in questo evento» ad aprirci una possibilità dentro quella nostra altrimenti ferrea impossibilità, sperimentata e riconosciuta come tale ogni volta che il tentativo di afferrare la verità dentro di noi si arresta in quell'enigmatico vuoto centrale che si presenta come lo statico e compatto nucleo dell'io; un nucleo che nella sua operatività si palesa invece come vuoto e nel contempo come subdolamente attivo, risucchiante come un tarlo le pretese veritative del Cogito e restituyente come inconsistenti detriti di vanità quelle che in un primo tempo si erano presentate come le conquiste della baldanzosa *venatio sapientiae* intrapresa dall'io. Ma se chiamiamo Dio colui che ci interpella e si qualifica come «Io sono colui che sono/sarò», allora Dio deve essere pensato in aderenza all'esperienza di quell'incontro in cui Egli si è espresso e non può in alcun modo coincidere con il *Deus supra nos*, inattuabile e im-

¹¹ «[...] die Bewegung des Um-sich-selber-Kreisen», dunque un «vertere» che esprime uno sterile movimento autoreferenziale, un circolo vizioso (DMM, p. 223; GGW, p. 225).

pensabile (*einsam und leblos*, «solitario e senza vita», l'aveva definito il giovane Hegel)¹².

La sfida teologica del Magdeburghese è di condurre a pensiero la struttura trascendentale dell'esperienza di questo incontro, guadagnando insieme l'apertura di un varco espressivo al genuino pensiero di Dio e, come ricaduta positiva, una nuova luce sull'esperienza del mondo e sul linguaggio che la proferisce. Tutto ciò si specifica, dalla parte di Dio, come un provenire da Dio e un andare verso Dio in modo trinitario e insieme come un andare verso l'essere umano, e correlativamente, dalla parte dell'essere umano, come un *corrispondere* a quella dialettica trinitaria e a quell'iniziativa salvifica. Jüngel sintetizza tutto ciò nell'asserto che «Dio è nel venire»: venendo a sé, Dio giunge anche all'essere umano: lo fa mediante la potenza della sua azione giudicatrice, che toglie all'io l'illusoria pretesa della sua autofondazione, e mediante la potenza giustificante del suo amore infinito che si fa Parola e si incarna, rendendosi così pensabile da parte dell'essere umano, se questi accetta di abbandonare le certezze rassicuranti del Cogito.

Attraverso questo decentramento dell'esperienza da se stessa Jüngel cerca di pensare l'evento di quell'incontro concentratosi in Gesù Cristo, in cui la «parola parlante» di Dio ha raggiunto l'essere umano; in consonanza con Ebeling e Fuchs, egli la qualifica come *Erfahrung mit der Erfahrung* («esperienza dell'esperienza», nella traduzione italiana che seguiamo (DMM, p. 51; GGW, p. 40). In questa strana definizione, che dice di un'esperienza che ha a che fare *con* l'esperienza, trova la sua cifra teologica l'evento dell'avvertirci interrotti, nel nostro commercio quotidiano con il mondo e con gli altri, dalla Parola di Dio che ci sorprende e ci chiama per nome, lasciandoci la libertà di accoglierla o di rifiutarla, non però quella di non sentirci interpellati. Tale «esperienza dell'esperienza» non va intesa in un'accezione coscienzialistica, come se si trattasse di un accadimento ripetuto nella coscienza e portato a chiarezza concettuale. Qui, infatti, non abbiamo a che fare con l'*Aufhebung* della hegeliana *Fenomenologia dello spirito*, in cui l'esperienza immediata ritorna riflessivamente su di sé e si inverte in una nuova figura, che raccoglie il cammino della precedente e allarga la coscienza che quell'itinerario percorre, in una dialettica ove la discontinuità abbia solo la funzione di ritmare la fondamentale continuità del processo gradualmente

¹² «Se Dio e l'uomo nell'evento della parola si avvicinano tanto l'uno all'altro da *essere* nella parola, allora Dio non può più essere l'essente *al di sopra* di noi, allora non deve neanche più essere pensato come l'impensabile. Egli è fra di noi nell'evento della parola come colui che ci coinvolge in questo evento. [...] Dio diventa *pensabile* sulla base di questa possibilità di esprimerlo» (DMM, p. 26; GGW, p. 13).

ascendente dell'espressione¹³. Al contrario, ciò che prevale nella «esperienza con l'esperienza» è una cesura, in cui la perdita delle certezze acquisite autonomamente dall'io è contrappuntata da una nuova apertura intenzionale, illuminante di nuova luce la costituzione estatica dell'io¹⁴. Tale apertura intenzionale si dispiega non solo a valle dell'evento aurorale, ossia nella successiva presa di coscienza, ma dentro il suo stesso atto manifestativo, e soprattutto a monte, nel Dio creatore che si avvicina muovendo dalla sua trascendenza e, incarnandosi, chiama l'essere umano, cui propone il suo patto, a corrispondergli. Ciò che mi preme di rimarcare è che questa formula jüngeliana non denota qualcosa di esclusivamente conoscitivo che si aggiunga all'iniziale immediatezza esperienziale; essa indica invece che in quest'ultima accade qualcosa di radicalmente nuovo, che dà luogo a uno sdoppiarsi dell'esperienza stessa, e al conseguente trovarci di fronte a un inatteso bivio:

La qualità completamente nuova di quest'esperienza non ci permette di allinearla ad altre esperienze. Essa tuttavia si *correla* alle esperienze da cui si distingue in modo che «il vecchio diventa nuovo». [...] Di fronte alla possibilità del non-essere l'uomo fa con il suo essere un'esperienza qualitativamente nuova. Io la chiamo un'esperienza dell'esperienza [*Erfahrung mit der Erfahrung*], poiché in essa viene esperita ancora una volta e in modo nuovo non solo ogni esperienza fatta, ma soprattutto l'esperienza stessa (DMM, p. 51; GGW, p. 40).

Come si vede, la novità che si sperimenta entro la quotidianità è il venire incontro della possibilità del non-essere in una luce prima ignota; infatti, quella che è ordinariamente vissuta è la modalità del sentirsi angosciati di fronte alla minacciosa nullità avvertita nella contingenza che avvolge l'io e le cose del mondo con cui esso interagisce. Nel

¹³ Questo non significa che non vi sia, più in generale, un profondo coinvolgimento di J. nel movimento di pensiero hegeliano. A ragione Carletto ha ravvisato nel procedere jüngeliano un andamento fenomenologico, consonante con la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, ma riformulato nel registro della teologia evangelica; è vero, infatti, che J. procede esplicitando ciò che è implicito nella Parola di Dio che suscita la certezza della fede e si dipana lungo le stazioni di senso del suo cammino, raccogliendo quell'esperienza nelle sue cifre, che la condensano e ne delineano le potenzialità espressive. Cfr. A. CARLETTO, *op. cit.*, p. 75.

¹⁴ Il nesso tra la figura jüngeliana della «esperienza con l'esperienza» e quella heideggeriana dell'estaticità caratterizzante l'esistenza è stato colto bene da Alessandra CISLAGHI, che evidenzia come J. generalizzi la costituzione estatica del soggetto enucleata da Heidegger: «Tutto il reale abbisogna di una sospensione [...] per riuscire a vedere se stesso ed esplicitare in parole che traducono l'essere; anche il linguaggio nasce dall'interruzione del *continuum*» (*Interruzione e corrispondenza. Il pensiero teologico di E.J.*, Brescia, Queriniana, 1994, p. 198).

tratteggiare questo tipo di possibilità esistenziale, Kierkegaard è stato il maestro insuperato, e Jünger – come prima di lui Heidegger – assume e convalida la sua lezione, ma esplora anche il suo risvolto positivo, fatto di sorpresa, gioia, gratitudine:

l'esperienza dell'esperienza che si pone di fronte al non-essere può però anche concretizzarsi come *ringraziamento*. Esso lo è nella misura in cui l'essente viene esperito come ciò che, uscito dal non-essere, ne è stato salvaguardato, come ciò che ha ricevuto se stesso in dono, come creazione (DMM, p. 52; GGW, p. 41).

Dunque «esperienza dell'esperienza» è tanto quella dell'angoscia di fronte al nulla, delineata da Kierkegaard e da Heidegger, quanto quella della scoperta di un'invisibile e immeritata possibilità di salvezza, che si fa udibile e suscita stupore e gratitudine. Jünger avverte che il secondo tipo di esperienza non si sostituisce alla prima, ma rimane con essa in un rapporto di ambivalenza. Ma allorché la simultaneità tra la possibilità affermativa e la possibilità annientatrice lascia posto all'irrompere della possibilità assoluta, che sbarra la strada all'irreversibilità dell'entropia e spalanca quella dell'irreversibilità dell'affermazione dell'essere, ebbene, allora si affaccia sulla scena dell'espressione «ciò che dal punto di vista teologico meriterebbe di essere chiamato un *miracolo*»:

È un'esperienza assolutamente meravigliosa, non deducibile da esperienze già fatte, quando l'uomo si schiude la sua propria esistenza – e non solo la sua – e l'uomo si esperisce come l'essere creato dal nulla e preservato dal nulla. Una tale esperienza meravigliosa non è però un'esperienza *del [mit]* nulla [...] ma un'esperienza *di fronte* al nulla [...]. Una tale esperienza non si lascia provocare, bensì è possibile – come lo stesso miracolo – solo come conseguenza di un evento che nella teologia viene chiamato *rivelazione di Dio* (DMM, p. 52; GGW, p. 41).

Il primo visibile effetto di tale particolare evento è l'interruzione (*Unterbrechung*) che esso determina entro l'esperienza ordinaria del mondo, la quale viene non soltanto sospesa, ma addirittura derealizzata, nell'istante del contatto con l'irrompere di una dimensione sconosciuta di verità, invisibile ma al contempo parlante e invitante a corrispondere. Avviene allora che al posto dell'unico orizzonte di senso, che circonda i fenomeni della nostra vita e si distende sul suolo apparentemente indistruttibile della natura, subentra lo squarciarsi di quell'orizzonte e il tralucere, sull'orlo del nostro campo prospettico, di un altro cielo inatteso e mai cercato; l'esperienza dell'esperienza ci pone così dinanzi all'evidenza che gli orizzonti di senso sono due, ed esigono due paralleli registri di apprensione, che la teologia delinea come quello della giustificazione e quello della legge.

Nell'esperienza ordinaria l'invisibile affiora come l'alone in cui si riverberano le potenzialità inesprese di senso, compresse entro il suolo del mondo-della-vita. Qui invece si fa innanzi un'invisibilità radicalmente differente. L'incontro con essa può essere anche pericoloso, perché nell'oscurità del silenzio mistico ci si trova esposti a forze sconosciute, non necessariamente benigne. Lo sapeva bene Lutero, quando scagliò il calamaio contro la porta del suo studio alla Wartburg, verso un'apparizione che aveva le sembianze di Gesù, ma che il Riformatore aveva incontrato al di fuori della Parola di Gesù. L'ancoramento alla Scrittura è ciò che consente che l'esperienza dell'esperienza si dispieghi come la rivelazione di Dio, che ci interpella nel nostro essere personale, e ci presenta il suo unico Figlio, crocifisso e risorto, come il dono per noi che libera le potenzialità dell'umano e attesta insieme la non ovvietà e la celata insensatezza del mondano.

Tuttavia, sarebbe errato ritenere che Jüngel, svolgendo il filo rosso dell'esperienza dell'esperienza, volti con ciò le spalle alla filosofia. Infatti la sua tematizzazione comporta il definitivo distacco dalla semantizzazione tomistica dell'essere, e con essa dalla ricerca di una fondazione ontoteologica di tipo causalistico; ma per un filo che si spezza da una parte, due se ne annodano da un'altra. Il più sottile, non adeguatamente rimarcato dai commentatori, conduce a Plotino e ai suoi sviluppi ideali, fino a Schelling, mentre il filo più in evidenza porta a Heidegger. In entrambe le direzioni Jüngel trova motivi di interesse, perché l'incontro con l'originario (l'Uno di Plotino, l'Essere di Heidegger) è dispiegato nella compresenza dei due antitetici registri dell'assenza e della presenza, della distanza e della vicinanza, ruotanti l'uno nell'altro. In particolare, nell'opera del 1977 si rimarca opportunamente come per Plotino l'Uno sia a un tempo ovunque e in nessun luogo, il che consente una ricerca della verità per avvicinamento, senza mai sfociare in un'appropriazione della stessa¹⁵; la teologia può avvalersi dunque di questo dispositivo plotiniano, per illuminare il dato evenemenziale che attesta come Dio nella parola sia «*presente come assente*» (DMM, p. 221; GGW, p. 222). Tuttavia, nel *leitmotiv* plotiniano della ricerca dell'Uno come una «fuga da solo a solo», a prevalere è il vettore intenzionale dello sfuggimento alle prese conoscitive dell'essere umano da parte dell'Uno, pur sempre già raggiunto nelle sue due immagini in cui si esprime rifrangendosi, il *Nous* e l'Anima. Invece in Heidegger il vettore più potente è quello dell'avvicinamento nella mai colmata distanza: l'Essere heideggeriano è sì il puro *transcendens*, l'Essere delle lontananze, ma ancor più è l'Essere che chiama a sé nella voce silenziosamente angosciata della coscienza, attivando uno sforzo di appropriazione che conduce la finitezza al suo proprio. In *Sein und Zeit* l'esistenziale che esprime ciò è l'*Entfernung*: il «disallontanamento» nella traduzione di Chiodi, mentre Marini conia il neologismo «allontananza», conglobante il suffisso latino «ad» e il ter-

¹⁵ Cfr. DMM, p. 220 (nota 18); GGW, pp. 221-222).

mine «lontananza». L'*Entfernung* come «ad-lontananza» indica la modalità con cui il *Dasein* (Esserci), cioè l'uomo concreto, "gettato" spaziotemporalmente e corporeamente nel «Ci» della sua situazione, abita il suo mondo circostante e in esso costruisce i progetti in cui forgia il suo poter-essere, dando figura e storia alle sue possibilità più proprie, o al contrario perdendosi a inseguire le possibilità precostituite e quindi inautentiche. *Entfernung* dice appunto dell'uomo che lascia che l'Essere che chiama, rivolgendogli la sua parola, si avvicini e si lasci incontrare, senza mai giungere a una fusione, che annienterebbe la finitezza dell'uomo, e farebbe di questo il proprietario della verità. Heidegger ne parla come di un portarsi dell'Essere nella prossimità di ciò che pur permane lontano, e che rimanendo tale pur ci viene ancor più potentemente incontro e ci attrae a sé, dando luogo così a una vicinanza che è ancor più efficace della pur salvaguardata distanza. Insieme all'esistenziale dell'«orientamento direttivo», la cui focale è data dalla motilità propria del corpo vissuto, l'*Entfernung* è l'esistenziale – termine che in *Essere e tempo* denota la sfera dei trascendentali inerenti alla dimensione «esistensiva», cioè all'esperienza vissuta in prima persona – che illumina il rapporto dell'io con il mondo, palesandolo come un abitare e un inerire-a, e non un mero sovrapporsi per contiguità: l'io non si colloca nel suo mondo circostante secondo lo schema statico *partes extra partes*, ma appunto in una relazione di estaticità e insieme di inerenza intrinseca, teleologicamente orientata verso l'attuazione delle possibilità più proprie, iscritte nella situazione ermeneutica che ingloba l'Esserci.

Jüngel muove da questo importante esito della heideggeriana *Daseinsanalyse* e lo immette nell'indagine teologica che sonda l'incontro dell'essere umano con la parola di Dio, interrompente e interpellante. Il risultato non è affatto una mera applicazione di un dispositivo teorico di tipo filosofico al campo specifico della teologia (così Heidegger intendeva, riduttivamente e in fondo imperialisticamente, il rapporto tra la filosofia e la teologia, ma così non è, né per Barth né per Jüngel). Al contrario, Jüngel perviene a ripensare l'avvicinamento distanziante, che porta Dio all'essere umano, e questi al suo proprio, in un nuovo registro ermeneutico, operativo sia nella teologia sia nella filosofia, che si raccoglie nelle cifre originali dell'evento del mistero.

Questa operazione consente a Jüngel di intendere come nell'evento dell'incontro con la Parola di Dio ciò che avviene è che io mi avvicino a me stesso per il fatto che è Dio che si è avvicinato a me, e ha reso possibile anche la ricerca della mia interiorità: «Dio è il mio prossimo. Egli si avvicina a me più di me stesso. Su questa vicinanza di Dio si innesta la fede [...]. Dio, avvicinandosi all'uomo, conduce l'uomo a se stesso» (DMM, p. 242). Ma questo viaggio nell'interiorità non è indolore, perché esige che il vecchio io, autocentrato e insignorito nelle sue sicurezze illusorie, sia smantellato. Come la «parola interpellante» di Dio ci raggiunge ma anche ci spiazza, così pure avviene nell'esperienza della fede:

Dio non si avvicina a noi senza porci fuori della nostra vicinanza realizzata da noi stessi: *ponit nos extra nos*. Solo l'io posto fuori di sé è presente a Dio. Presso di me Dio mi è invece sottratto, e proprio perché si avvicina a me e mi è più vicino di quanto io possa avvicinarmi a me. Proprio ciò che mi è *più vicino* mi è sottratto sommamente. Esso può solo essere esperito nella struttura dell'esperienza con l'esperienza che avevamo compreso come esperienza di Dio (DMM, p. 242; GGW, p. 246).

3.

Tutto ciò può anche essere condensato in un'unica parola: mistero. Questa cifra ermeneutica sintetizza il *plus* teologico che Jüngel apporta alla *Daseinsanalyse* (Analitica dell'Esserci) heideggeriana e che si svolge in una *theologia crucis*, ove l'amore condotto fino al sacrificio della vita, da parte di Cristo, diventa la chiave del mistero dell'onnipotenza divina.

Il *Mysterium* conficcato nelle profondità del mondo e dell'io in effetti lo abbiamo già incontrato, anche se non lo abbiamo ancora nominato come tale: esso affiora nell'evento della Parola di Dio che ci interpella, porgendoci in dono una risposta che precede la nostra domanda e anzi la suscita. Jüngel contrappone questa accezione di mistero, inscritta nel registro ermeneutico della verità come espressione, a quella che si presenta entro la concezione ordinaria dell'esperienza, e che è tematizzata da Tommaso entro il registro ontoteologico della verità come adeguazione (*adaequatio intellectus ad rem*). Infatti, nella concezione scolastica, da Tommaso fino a Rahner, «il concetto del mistero di Dio» si risolve in quello di enigma, giacché si lega ai limiti prospettici della conoscenza umana, comprendendo tutto ciò che non è verificabile, perché eccede la sfera dei giudizi assertivi. Ma tale eccedenza è ciò che connota l'enigma, non il mistero; l'enigma infatti non può essere qualcosa di originario, poiché è tale solo finché non viene spiegato.

Rispetto a questa impostazione intellettualistica, Jüngel fa un passo indietro, e prende le mosse dall'approccio biblico, in cui il mistero appare come insediato entro l'essere stesso di Dio, nel Suo volere farsi cogliere dall'essere umano e abbassarsi fino a lui, rivelandosi appunto come mistero staurologico e salvifico. Se si muove dalla rivelazione di Dio nella Scrittura, il mistero si presenta come un'ultimità non traguardabile, la quale però vuole farsi conoscere come tale, rivelandosi appunto come mistero¹⁶. Di conseguenza, Jüngel valuta come inaccettabile la

¹⁶ «Alla struttura del concetto positivo di mistero appartiene *da un lato* che esso, se lo si coglie, non smette di rimanere mistero. In ciò il mistero si distingue dall'enigma che, com'è capito, smette di essere enigmatico. I misteri invece non possono essere sciolti [...]. Alla struttura del concetto positivo di mistero appar-

teologia negativa di Dionigi Areopagita, che sfocia nel silenzio mistico e assume l'inesprimibilità di Dio come l'ultimo approdo della sua ricerca, in consonanza con l'*epékeina tes ousías* («al di là dell'Essere») di Plotino e di Proclo; per J., infatti, il pregio della parola d'ordine che attraversa le *Enneadi* è di mostrare che essere e nulla non sono originari, ma il suo limite è che essa impedisce di parlare di Dio¹⁷. La Parola divina invece parla da se stessa e ce ne lascia traccia nella Scrittura; in essa, infatti, Dio si annuncia come Colui che vuole comunicare sé all'essere umano. Il Vangelo, correlativamente, è «la parola umana *corrispondente al mistero divino*» (DMM, p. 342; GGW, p. 356): esso esprime l'inesprimibilità di Dio «come un mistero che di per sé è comunicabile per mezzo del linguaggio» (DMM, p. 341; GGW, p. 355). L'inesprimibilità di Dio è dunque solo una stazione di senso, non l'approdo ultimo, come si presenta invece nella tomistica *analogia entis*; viceversa, la barthiana *analogia fidei*, che muove dalla Rivelazione di Dio in Cristo, «proibisce di pensare Dio come un mistero di cui si tace» (DMM, p. 341; GGW, p. 355), e si pone così come l'autentica «*introductio in mysterium*» (DMM, p. 342; GGW, p. 357).

Siamo giunti così alla *vexata quaestio* della funzione dell'analogia, che tanto spazio occupa, a ragione, in DMM, proponendosi come lo sviluppo teologico della trattazione dell'esperienza come esperienza. L'argomentazione di Jüngel al riguardo è serrata, ed è anche convincente nell'evidenziare che le due vie analogiche si divaricano nella scelta del punto di partenza: in essa si decide l'originarietà o meno del mistero. Infatti se il cominciamento è di tipo trascendentale, come in Rahner, ed è dato perciò dall'interrogazione del pensiero su Dio, allora ne risulta una «domanda che si pone da sé» e quindi «si dà risposte da sé». Ma «le domande che si pongono da sé e che si rispondono anche da sé segnano la fine del domandare», pervenendo a una pretesa di esaustività, di cui è segno «la tendenza latente all'infalibilità» (DMM, p. 323; GGW, p. 336) che accomuna le teologie che fanno leva sulla trascendentalità dell'interrogare e che assumono il mistero come il limite esterno di tale domandare trascendentale, fissando il perimetro dell'inaccessibile. Al riguardo Jüngel nota che «le domande che insorgono da sé sono perciò degne di ogni sospetto. Esse destano il sospetto di nascondere risposte che non possono essere motivate altrimenti che con precedenti domande» (DMM, p. 324; GGW, p. 337). Questo circolo vizioso, e la sottesa intenzione legittimante che contraddistingue questo tipo di te-

tiene, *d'altro lato*, il fatto che debba essere colto. Benché non possa essere «sciolto», esso vuole essere colto. Un vero mistero ci attira e ci si confida. Esso rende familiare se stesso *come* mistero. Il mistero è dunque egli stesso il soggetto del lasciarsi-cogliere: esso *si rivela* come mistero» (DMM, p. 328; GGW, p. 341).

¹⁷ Cfr. DMM, p. 494; GGW, p. 522.

ologia, si spezza se si prende le mosse da Dio nella sua Rivelazione, ossia da Dio come da «Colui che parla di per sé». Allora ne consegue che Dio può «essere costantemente solo evento»: l'evento di Lui «che si fa incontro all'esistenza dell'uomo». Per questo, Jüngel connota la *analogia fidei* come un'analogia dell'evento, perché Dio «che parla di per sé» «è l'evento che dirige la domanda su Dio»¹⁸. Insomma, soltanto se si parte dall'evento della risposta di Dio che precede la domanda dell'essere umano, come in Abramo, solo in tal caso il discorso su Dio esce dal recinto dell'io e fa intendere Dio come Colui che proviene da se stesso e va verso se stesso, arrivando insieme anche all'essere umano¹⁹.

Non si deve credere però che Jüngel si limiti a reiterare la posizione di Barth al riguardo. Egli infatti convalida, seppure implicitamente, la critica rivolta da von Balthasar a Barth, riconoscendo che il teologo di Basilea fraintese l'operazione compiuta da parte di Przywara, mirata a riformulare la *analogia entis* di Tommaso. Nella prospettiva przywariana della *analogia entis*, la Rivelazione di Dio è subordinata alla sua ultimativa inesprimibilità, ridotta a mera «condizione di possibilità del corretto discorso su Dio nella sempre ancora maggiore e misteriosa superiorità di Dio rispetto al mondo» (DMM, p. 341; GGW, p. 355).

Jüngel così riconosce che l'intento del grande teologo polacco non era affatto quello di impadronirsi di Dio, come ingiustamente aveva preteso Barth, bensì di affermarne al contrario l'irraggiungibile trascendenza. Nonostante ciò, egli non abbandona la contrapposizione barthiana della *analogia fidei* alla *analogia entis*, ma la ricalibra alla luce dell'istanza bonhoefferiana dell'*etsi deus non daretur*, depurandola anche dalla intenzione polemica verso Przywara. Rimane però la differenza sostanziale tra le due prospettive sull'analogia, di matrice tomistica e di matrice

¹⁸ DMM, p. 325; GGW, p. 338. Cislàghi rileva la fonte schellinghiana della nozione jüngeliana di evento. Nell'ultimo Schelling l'evento della Rivelazione era inteso infatti come eccedente il suo contenuto dottrinario, in quanto provvisto di un peculiare spessore ontologico che lo rendeva pure irriducibile alla sua storicità evenemenziale, e di questa pregnanza ontologica è intriso pure l'evento in J. Cfr. A. CISLAGHI, *Interruzione e corrispondenza* cit., p. 29.

¹⁹ Cannistrà sintetizza efficacemente la differenza tra le posizioni di J. e di Rahner al riguardo: mentre quest'ultimo fa del mistero la condizione trascendentale dell'essere umano, che fissa a priori il perimetro dell'accessibile e dell'inaccessibile, J. concepisce il mistero nella sua estaticità, cogliendolo nell'evento contingente del suo comunicarsi all'essere umano nel linguaggio. Così, di contro a Rahner, nella prospettiva del quale il linguaggio si aggiunge al mistero, J. pone questi due termini come coestensivi; la loro coappartenenza intrinseca fa sì che il mistero non rimanga inattingibile, ma si renda a suo modo visibile nella sua intenzione di volersi manifestare come tale all'essere umano, emergendo dalla notte del mondo dopo essersi sprofondato in essa. Cfr. S. CANNISTRÀ, *op. cit.*, pp. 242-244.

luterana²⁰. Mentre per Przywara il mondo è il nascondimento di Dio, e Dio è misteriosamente presente nel mondo, per Jüngel invece, come già per Bonhoeffer, il mondo non è di per se stesso misterioso e non ha quindi bisogno di Dio per essere spiegato e fondato. La Scrittura, infatti, ci presenta Dio che si vuole rivelare nel mondo, ed è proprio questa intenzione divina che fa del mondo un mistero.

Come ha ben messo in luce Cannistrà, la divaricazione in questi due approcci al grande tema dell'analogia è dovuta a «una diversa gerarchizzazione della teologia della creazione e della teologia della croce»²¹: mentre Tommaso e i suoi proseguitori, fino a Przywara, subordinano la seconda alla prima, nel percorso che va da Lutero a Jüngel avviene il contrario: così prendono forma appunto la *analogia entis* e la *analogia fidei*. A mio parere, Cannistrà coglie nel segno: se si assume come filo conduttore dell'elaborazione teologica la ricerca metafisica del fondamento del divenire, e si fa leva sull'analogia di attribuzione, si perviene coerentemente a concepire l'essere di Dio come *actus essendi*, in grado di porsi come fondamento ultimo, inoggettivabile e trascendente. Dal canto suo, Jüngel segue la via di Lutero, che pensa Dio entro la sua rivelazione depositata nella Scrittura, e in questo registro egli assume poi, in seconda battuta, la critica heideggeriana del paradigma dell'ontoteologia incentrato sulla manifestazione dell'essere come *Vorhanden-*

²⁰ Non si deve credere che J. intenda istituire una mera contrapposizione tra analogia teologica e filosofica. Egli infatti riconosce che a monte della prima vi è la polarità che vede da un lato la *analogia entis*, introdotta da Platone e sviluppata in un percorso che culmina nell'analogia di attribuzione di Tommaso, e dall'altro lato la *analogia nominum* introdotta da Aristotele, quale dottrina mirante a denominare un essente e a cogliere relazioni d'ordine tra le cose, le loro proporzioni. J. richiama il fatto che Aristotele fa dell'analogia un caso determinato della metafora. Ora, J. si pone nella prospettiva dell'analogia di proporzione e fa propria, seppur implicitamente, la critica occamistica rivolta a Tommaso riguardo all'analogia di attribuzione, che pretende di derivare rapporti di dipendenza a partire dall'*ens commune* cui gli enti analogati si riferiscono. J. dunque non ignora le implicazioni filosofiche di questa problematica, che egli ripercorre efficacemente fino a Kant, ma quel che gli preme è porre in evidenza le conseguenze teologiche dell'uso dell'analogia di attribuzione. Pervenendo a porre Dio come ultimamente ignoto, da Tommaso a Przywara, quest'ultima finisce per rendere impensabile l'evento del volgersi di Dio all'essere umano nella rivelazione biblica e sfocia in una concezione teistica di Dio *supra nos*, Ignoto creatore, in cui la divinità di Dio esclude da sé l'umanità dell'essere umano. Lungo la via dell'analogia di attribuzione, la cristologia si trova in un vicolo cieco, da cui può uscire soltanto riconiugandosi come *analogia fidei* (cfr. DMM, pp. 343-367; GGW, pp. 357-383).

²¹ S. CANNISTRÀ, *op. cit.*, p. 265.

*heit*²². Così, con questa mossa ermeneutica, al posto della semantizzazione dell'essere come *causa sui* subentra quella dell'essere come *ex-sistenza* «sospesa nel nulla e continuamente emergente del nulla», colta nell'evento statico della Parola che raggiunge l'uomo nella sua nullità di fondamento²³.

Si può aggiungere che, prendendo questa via, Jüngel si mostra come un fedele prosecutore dell'idea della Riforma come *decisione*, delineata da Barth nella scia di Lutero e Calvino: la decisione di pensare Dio nella sua umanità in Gesù Cristo, così come ce la presenta il Nuovo Testamento nella continuità con l'Antico, ossia nell'identità di Dio e dell'amore misericordioso. Infatti, la scelta tra i due paradigmi e linguaggi teologici, l'uno fondazionale e l'altro kerygmatico, sospendente-interpellante, consegue dalla decisione di affermare per fede, in prima battuta, che Dio è amore: proprio per questo Dio non si ritrae dal nulla, né lo tiene fuori di sé, ma lo ingloba come il suo passato già sempre passato, e in questo atto lo fa essere già sempre vinto e superato, svuotato dall'ultimità del suo potere annichilente, che pur continua a operare nel divenire, in cui è presente, con tutta la sua efferatezza²⁴.

Abbiamo visto che per Jüngel il mistero è l'evento, nella sua radicale contingenza, che si pone come la risposta che si insedia nella profondità del mondo e nel cuore dell'essere umano, e precede la domanda di questi. Il mistero, dunque, è «l'evento che porta al domandare» (DMM, p. 326; GWW, p. 339) e che, lungi dal chiudere il cammino dell'essere umano come una barriera inaggirabile, lo mantiene aperto: evento sempre schiudente e sempre ricominciante della parola di Dio che si comunica come amore. L'amore è appunto il contenuto di senso veicolato dalla *analogia fidei*: una potenza che imprime una curvatura alla «lontananza pur così grande» di Dio in una «vicinanza ancor maggiore», conseguita da Dio nel suo farsi umano in Gesù Cristo. In questa dialettica analogica della vicinanza che sopravanza, mediante la potenza dell'amore, la pur salvaguardata lontananza, «Dio trova espressione»: un'espressione escatologica, perché si dà solo nel movimento dell'approssimarsi del Regno, e un'espressione trinitaria, giacché Dio Padre, incarnandosi in Cristo, si manifesta come Dio umano nel suo provenire da se stesso e raggiungere già sempre se stesso: *mysterium trinitatis*.

²² Il termine è reso con «semplice presenza» da Chiodi e Volpi, con «essere sottomano» da Marini.

²³ Cfr. S. CANNISTRÀ, *op. cit.*, p. 267.

²⁴ Né Cannistrà né gli altri commentatori italiani hanno indicato la sicura fonte della tematizzazione jüngeliana del rapporto di Dio con il nulla: il § 50 della *Dogmatica ecclesiale* di Barth (KD II,3), scritto negli anni terribili della seconda guerra mondiale e incentrato sulla figura del *Nichtige*. Cfr. K. BARTH, *Dio e il niente*, a cura di R. Celada Ballanti, Brescia, Morcelliana, 2000, pp. 37-57 e 145-183.

Non è qui possibile affrontare la ricca e complessa dimensione trinitaria dell'elaborazione jüngeliana, imperniata sull'indisgiungibilità della trinità immanente dalla trinità economica; basti solo indicare la concatenazione di evento-mistero-trinità come dispiegantesi nella fontale dimensione della trinità economica e il suo risvolto di intelligibilità modale nella trinità immanente. Mi limito a evidenziare che in entrambe le declinazioni della Trinità, che Jüngel pone come inseparabili, la trattazione dello Spirito ha un ampio risalto, pur nell'impianto nettamente cristocentrico del discorso jüngeliano. In ciò Jüngel si propone come fedele e acuto prosecutore della *Kirchliche Dogmatik* (KD) nella linea che il vecchio Barth aveva indicato: prolungare la KD riformulandola anche nel segno della Terza persona della Trinità:

L'esperienza dell'invisibilità di Dio conduce di conseguenza [...] al mistero del dio trino. [...] Lo Spirito santo di Dio è dunque la relazione che costituisce la vita di Dio, fra Padre e Figlio, ma è anche il suo potente rivolgersi agli uomini che vengono coinvolti nel rapporto del Figlio con il Padre. Dio come Spirito santo è il mistero del mondo (DMM, p. 492; GGW, pp. 519-20).

SANDRO MANCINI

ricolare a Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty; essa si realizza nel porre come cooriginari la percezione, il linguaggio e il pensiero. Il prosieguo dell'indagine mostra come «l'esperienza dell'esperienza» porti a evidenza che l'incontro con la parola di Dio può essere pensata come mistero, se non si riduca questo all'ordinarietà dell'enigma e se ne colga l'originarietà insieme alla dimensione di intelligibilità. Così inteso, il mistero è colto e dispiegato dal dispositivo teorico costituito dalla *analogia fidei*, mediante la quale si dispiega come il salvifico *mysterium trinitatis*.

S. MANCINI, *Eberhard Jungel: Experience with Experience*

This study analyses some intersections between philosophy and theology which are found in *God as the Mystery of the World* (in particular gnoseological intersections: therefore the problems of God as «more than necessary» are not treated).

First of all, the convergence of Jungel's theological elaboration with the phenomenological-hermeneutical constellation, with particular reference to Husserl, Heidegger and Merleau-Ponty, is explained; this is achieved by the assumption that perception, language and thought originate together. The study then continues, showing how «the experience of experience» highlights that the encounter with God's word can be considered as a mystery, if this is not reduced to something as ordinary as an enigma, and the originality, together with the dimension of intelligibility, are grasped together. Thus understood, mystery is grasped and unfolded by the theoretical instrument of *analogia fidei*, through which it is unfolded like the redeeming *mysterium trinitatis*.

S. ROSTAGNO, *Significato della dottrina della giustificazione*

Rostagno legge la *Libertà del cristiano* di Lutero alla luce dei controversi temi occidentali della identità e della alterità, adattando a essi la terminologia luterana di *fides* e *caritas*. La condizione del cristiano è rispecchiata da due termini antitetici, chiaramente distinti seppur legati fra loro, libertà e relazione. Contro la figurazione convenzionale di Lutero come «frate ribelle», l'articolo sottolinea la portata filosofica e la possibile attualità del suo paradossale insegnamento sulla giustificazione.

S. ROSTAGNO, *The Meaning of the Doctrine of Justification*

Rostagno reads Luther's *On the Freedom of a Christian* in the light of the controversial themes of the western civilization: identity and otherness, adapting to them the Lutheran terms *fides* and *caritas*. The condition of a Christian is mirrored by two antithetical terms, clearly distinct and yet tied to each other – freedom and relationship. Against the conventional representation of Luther as a “rebel friar”, the article underlines the philosophical significance and possible relevance to the present day of his paradoxical teaching on justification.

Indici della rivista *Protestantesimo* si trovano sul sito www.uniud.it/sr/s/ser.

La rivista è elencata in ATLA Religion Database sul sito www.atla.com/ e su www.teologia.it.

Preghiamo di rinnovare al più presto l'abbonamento

Abbonamenti / Subscriptions 2011

	Ordinario	Pastori	Studenti	Sostenitori	Singola copia*
	Standard	Clergy	Students	Sustainers	Single copies*
Italia / Italy	€ 35,00	€ 27,00	€ 27,00	€ 75,00	€ 10,00
Estero / Other countries	€ 45,00	€ 45,00	-	-	€ 12,00

* più spese postali.

Il mezzo di pagamento preferibile è il conto corrente postale.

Gli invii tramite banca devono essere al netto di spese bancarie.

Conto corrente postale n. **24717001** intestato a: *Facoltà Valdese di Teologia - Segreteria*

Gli assegni bancari **devono** essere intestati alla *Facoltà Valdese di Teologia*.

AG. 80 dell'Ist. Intesa/San Paolo

IBAN: IT 05 F 03069 03315 07400 1520591

BIC: BCITITMM

La fattura viene rilasciata a chi ne faccia richiesta.

I dati contenuti nell'indirizzario della Rivista servono unicamente alle operazioni di controllo e spedizione. Non esiste altro uso della lista degli abbonati.

AI SENSI DELL'ART. 5 DELLA LEGGE 8-2-1948, N. 47, ISCRITTO NEL REGISTRO DELLA STAMPA AL N. 5782 PER DISPOSIZIONE DEL PRESIDENTE DEL TRIBUNALE DI TORINO IN DATA 19-5-2004

Responsabile ai termini di legge: Prof. F. FERRARIO



Associato
all'USPI

Stampatre - 10154 Torino - Via Bologna 220/82 - Tel. 011.247.51.36

Finito di stampare nel mese di agosto 2011



ISSN 0033-1767



€ 8,00
IVA compresa

In caso di mancato recapito inviare al CMP TORINO NORD
per la restituzione al mittente previo pagamenti resi.