

Primo modulo

Introduzione

La necessaria domanda dell'oltre nell'uomo

- 1) Il contesto antimetafisico contemporaneo e il suo possibile superamento
 - La constatazione della necessità di un oltre nell'esperienza umana/ l'esperienza meta-fisica.
 - Il contesto filosofico dopo il nichilismo: scomparsa delle domande fondamentali, rifiuto del ponte tra pensiero ed essere, *Verwindung*.
 - Necessario riequilibrio nell'uso della ragione: oltre il *linguistic turn*; alla luce della *Fides et Ratio*: per un sapere complessivo, per un'apertura dal fenomeno al fondamento.

Vittorio Possenti, *Essere e Libertà, cap. I: La filosofia dopo il nichilismo*, Rubettino, Soveria M., 2004, pp. 15- 33.

Gianni Vattimo, *La fine della modernità, cap. x: Nichilismo e post- moderno in filosofia*, Garzanti, Milano, 1991, pp. 172- 189.

Joseph Ratzinger, *Il cristianesimo oltre la tradizione*, conversazione a cura di Patrich Bahners e Christian Geyer, in *Micromega/ Almanacco di filosofia*, 2/ 2000, pp. 53- 57.

Giovanni Paolo II, *Fides et Ratio*, Città del Vaticano, 1998, n. 43- 48. 79- 91.

- 2) Perché c'è qualcosa invece che niente?
 - Dove nasce la domanda metafisica?
 - L'oggetto della metafisica.
 - Contenuto, significato, estensione dell'Essere.
 - Il metodo della metafisica.
 - L'essere o il nulla.

Adriano Alessi, *Sui sentieri dell'Essere*, LAS, Roma, 2004, pp. 37- 40. 48- 55.

Aniceto Molinaro, *Metafisica*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2000, pp. 67- 73.

Vittorio Possenti, *Essere e Libertà, cap. III Perché c'è qualcosa invece che niente?*, Rubettino, Soveria M., 2004, pp. 93- 113.

43. Un posto tutto particolare in questo lungo cammino spetta a san Tommaso, [...] egli ebbe il grande merito di porre in primo piano l'armonia che intercorre tra la ragione e la fede. La luce della ragione e quella della fede provengono entrambe da Dio, egli argomentava; perciò non possono contraddirsi tra loro.(44) Più radicalmente, Tommaso riconosce che la natura, oggetto proprio della filosofia, può contribuire alla comprensione della rivelazione divina. La fede, dunque, non teme la ragione, ma la ricerca e in essa confida. Come la grazia suppone la natura e la porta a compimento,(45) così la fede suppone e perfeziona la ragione. Quest'ultima, illuminata dalla fede, viene liberata dalle fragilità e dai limiti derivanti dalla disobbedienza del peccato e trova la forza necessaria per elevarsi alla conoscenza del mistero di Dio Uno e Trino. Pur sottolineando con forza il carattere soprannaturale della fede, il Dottore Angelico non ha dimenticato il valore della sua ragionevolezza; ha saputo, anzi, scendere in profondità e precisare il senso di tale ragionevolezza. La fede, infatti, è in qualche modo « esercizio del pensiero »; la ragione dell'uomo non si annulla né si avvilisce dando l'assenso ai contenuti di fede; questi sono in ogni caso raggiunti con scelta libera e consapevole.(46)

[...] Con ragione, quindi, egli può essere definito « apostolo della verità ».(52) Proprio perché alla verità mirava senza riserve, nel suo realismo egli seppe riconoscerne l'oggettività. La sua è veramente la filosofia dell'essere e non del semplice apparire.

Il dramma della separazione tra fede e ragione

[...] 48. Ciò che emerge da questo ultimo scorcio di storia della filosofia è, dunque, la constatazione di una progressiva separazione tra la fede e la ragione filosofica. E ben vero che, ad una attenta osservazione, anche nella riflessione filosofica di coloro che contribuirono ad allargare la distanza tra fede e ragione si manifestano talvolta germi preziosi di pensiero, che, se approfonditi e sviluppati con rettitudine di mente e di cuore, possono far scoprire il cammino della verità. Questi germi di pensiero si trovano, ad esempio, nelle approfondite analisi sulla percezione e l'esperienza, sull'immaginario e l'inconscio, sulla personalità e l'intersoggettività, sulla libertà ed i valori, sul tempo e la storia. Anche il tema della morte può diventare severo richiamo, per ogni pensatore, a ricercare dentro di sé il senso autentico della propria esistenza. Questo tuttavia non toglie che l'attuale rapporto tra fede e ragione richieda un attento sforzo di discernimento, perché sia la ragione che la fede si sono impoverite e sono divenute deboli l'una di fronte all'altra. La ragione, privata dell'apporto della Rivelazione, ha percorso sentieri laterali che rischiano di farle perdere di vista la sua meta finale. La fede, privata della ragione, ha sottolineato il sentimento e l'esperienza, correndo il rischio di non essere più una proposta universale. È illusorio pensare che la fede, dinanzi a una ragione debole, abbia maggior incisività; essa, al contrario, cade nel grave pericolo di essere ridotta a mito o superstizione. Alla stessa stregua, una ragione che non abbia dinanzi una fede adulta non è provocata a puntare lo sguardo sulla novità e radicalità dell'essere. Non sembri fuori luogo, pertanto, il mio richiamo forte e incisivo, perché la fede e la filosofia recuperino l'unità profonda che le rende capaci di essere coerenti con la loro natura nel rispetto della reciproca autonomia. Alla *parresia* della fede deve corrispondere l'audacia della ragione.

[...] 79. Esplicitando ulteriormente i contenuti del Magistero precedente, intendo in questa ultima parte indicare alcune esigenze che la teologia — anzi, prima ancora la parola di Dio — pone oggi al pensiero filosofico e alle filosofie odierne. Come già ho rilevato, il filosofo deve procedere secondo le proprie regole e fondarsi sui propri principi; la verità, tuttavia, non può essere che una sola. La Rivelazione, con i suoi contenuti, non potrà mai umiliare la ragione nelle sue scoperte e nella sua legittima autonomia; per parte sua, però, la ragione non dovrà mai perdere la sua capacità d'interrogarsi e di interrogare, nella consapevolezza di non potersi ergere a valore assoluto ed esclusivo. La verità rivelata, offrendo pienezza di luce sull'essere a partire dallo splendore che proviene dallo stesso Essere sussistente, illuminerà il cammino della riflessione filosofica.

CAPITOLO VII / ESIGENZE E COMPITI ATTUALI

Le esigenze irrinunciabili della parola di Dio

[...] Per essere in consonanza con la parola di Dio è necessario, anzitutto, che la filosofia ritrovi la sua *dimensione sapienziale* di ricerca del senso ultimo e globale della vita. Questa prima esigenza, a ben guardare, costituisce per la filosofia uno stimolo utilissimo ad adeguarsi alla sua stessa natura. Ciò facendo, infatti, essa non sarà soltanto l'istanza critica decisiva, che indica alle varie parti del sapere scientifico la loro fondatezza e il loro limite, ma si porrà anche come istanza ultima di unificazione del sapere e dell'agire umano, inducendoli a convergere verso uno scopo ed un senso definitivi. Questa dimensione sapienziale è oggi tanto più indispensabile in quanto l'immensa crescita del potere tecnico dell'umanità richiede una rinnovata e acuta coscienza dei valori ultimi. Se questi mezzi tecnici dovessero mancare dell'ordinamento ad un fine non meramente utilitaristico, potrebbero presto rivelarsi disumani, ed anzi trasformarsi in potenziali distruttori del genere umano.(98) La parola di Dio rivela il fine ultimo dell'uomo e dà un senso globale al suo agire nel mondo. E per questo che essa invita la filosofia ad impegnarsi nella ricerca del fondamento naturale di questo senso, che è la religiosità costitutiva di ogni persona. Una filosofia che volesse negare la possibilità di un senso ultimo e globale sarebbe non soltanto inadeguata, ma erronea.

82. Questo ruolo sapienziale non potrebbe, peraltro, essere svolto da una filosofia che non fosse essa stessa un sapere autentico e vero, cioè rivolto non soltanto ad aspetti particolari e relativi — siano essi funzionali, formali o utili — del reale, ma alla sua verità totale e definitiva, ossia all'essere stesso dell'oggetto di conoscenza. Ecco, dunque, una seconda esigenza: appurare la capacità dell'uomo di giungere alla *conoscenza della verità*; una conoscenza, peraltro, che attinga la verità oggettiva, mediante quella *adaequatio rei et intellectus* a cui si riferiscono i Dottori della Scolastica.(99) Questa esigenza, propria della fede, è stata esplicitamente riaffermata dal Concilio Vaticano II: « L'intelligenza, infatti, non si restringe all'ambito dei fenomeni soltanto, ma può

conquistare la realtà intelligibile con vera certezza, anche se, per conseguenza del peccato, si trova in parte oscurata e debilitata ».
(100)

Una filosofia radicalmente fenomenista o relativista risulterebbe inadeguata a recare questo aiuto nell'approfondimento della ricchezza contenuta nella parola di Dio. La Sacra Scrittura, infatti, presuppone sempre che l'uomo, anche se colpevole di doppiezza e di menzogna, sia capace di conoscere e di afferrare la verità limpida e semplice. Nei Libri Sacri, e in particolare nel Nuovo Testamento, si trovano testi e affermazioni di portata propriamente ontologica. Gli autori ispirati, infatti, hanno inteso formulare affermazioni vere, tali cioè da esprimere la realtà oggettiva. Non si può dire che la tradizione cattolica abbia commesso un errore quando ha compreso alcuni testi di san Giovanni e di san Paolo come affermazioni sull'essere stesso di Cristo. La teologia, quando si applica a comprendere e spiegare queste affermazioni, ha bisogno pertanto dell'apporto di una filosofia che non rinneghi la possibilità di una conoscenza oggettivamente vera, per quanto sempre perfezionabile. Quanto detto vale anche per i giudizi della coscienza morale, che la Sacra Scrittura suppone poter essere oggettivamente veri. (101)

83. Le due suddette esigenze ne comportano una terza: è necessaria una filosofia di portata *autenticamente metafisica*, capace cioè di trascendere i dati empirici per giungere, nella sua ricerca della verità, a qualcosa di assoluto, di ultimo, di fondante. E un'esigenza, questa, implicita sia nella conoscenza a carattere sapienziale che in quella a carattere analitico; in particolare, è un'esigenza propria della conoscenza del bene morale, il cui fondamento ultimo è il Bene sommo, Dio stesso. Non intendo qui parlare della metafisica come di una scuola specifica o di una particolare corrente storica. Desidero solo affermare che la realtà e la verità trascendono il fattuale e l'empirico, e voglio rivendicare la capacità che l'uomo possiede di conoscere questa dimensione trascendente e metafisica in modo vero e certo, benché imperfetto ed analogico. In questo senso, la metafisica non va vista in alternativa all'antropologia, giacché è proprio la metafisica che consente di dare fondamento al concetto di dignità della persona in forza della sua condizione spirituale. La persona, in particolare, costituisce un ambito privilegiato per l'incontro con l'essere e, dunque, con la riflessione metafisica.

Ovunque l'uomo scopre la presenza di un richiamo all'assoluto e al trascendente, lì gli si apre uno spiraglio verso la dimensione metafisica del reale: nella verità, nella bellezza, nei valori morali, nella persona altrui, nell'essere stesso, in Dio. Una grande sfida che ci aspetta al termine di questo millennio è quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal *fenomeno* al *fondamento*. Non è possibile fermarsi alla sola esperienza; anche quando questa esprime e rende manifesta l'interiorità dell'uomo e la sua spiritualità, è necessario che la riflessione speculativa raggiunga la sostanza spirituale e il fondamento che la sorregge. Un pensiero filosofico che rifiutasse ogni apertura metafisica, pertanto, sarebbe radicalmente inadeguato a svolgere una funzione mediatrice nella comprensione della Rivelazione.

La parola di Dio fa continui riferimenti a ciò che oltrepassa l'esperienza e persino il pensiero dell'uomo; ma questo « mistero » non potrebbe essere rivelato, né la teologia potrebbe renderlo in qualche modo intelligibile, (102) se la conoscenza umana fosse rigorosamente limitata al mondo dell'esperienza sensibile. La metafisica, pertanto, si pone come mediazione privilegiata nella ricerca teologica. Una teologia priva dell'orizzonte metafisico non riuscirebbe ad approdare oltre l'analisi dell'esperienza religiosa e non permetterebbe all'*intellectus fidei* di esprimere con coerenza il valore universale e trascendente della verità rivelata.

Se tanto insisto sulla componente metafisica, è perché sono convinto che questa è la strada obbligata per superare la situazione di crisi che pervade oggi grandi settori della filosofia e per correggere così alcuni comportamenti erronei diffusi nella nostra società.

84. L'importanza dell'istanza metafisica diventa ancora più evidente se si considera lo sviluppo che oggi hanno le scienze ermeneutiche e le diverse analisi del linguaggio. I risultati a cui questi studi giungono possono essere molto utili per l'intelligenza della fede, in quanto rendono manifesti la struttura del nostro pensare e parlare e il senso racchiuso nel linguaggio. Vi sono cultori di tali scienze, però, che nelle loro indagini tendono ad arrestarsi al come si comprende e come si dice la realtà, prescindendo dal verificare le possibilità della ragione di scoprirne l'essenza. Come non vedere in tale atteggiamento una conferma della crisi di fiducia, che il nostro tempo sta attraversando, circa le capacità della ragione? Quando poi, in forza di assunti aprioristici, queste tesi tendono ad offuscare i contenuti della fede o a negarne la validità universale, allora non solo umiliano la ragione, ma si pongono da se stesse fuori gioco. La fede, infatti, presuppone con chiarezza che il linguaggio umano sia capace di esprimere in modo universale — anche se in termini analogici, ma non per questo meno significativi — la realtà divina e trascendente. (103) Se non fosse così, la parola di Dio, che è sempre parola divina in linguaggio umano, non sarebbe capace di esprimere nulla su Dio. L'interpretazione di questa Parola non può rimandarci soltanto da interpretazione a interpretazione, senza mai portarci ad attingere un'affermazione semplicemente vera; altrimenti non vi sarebbe rivelazione di Dio, ma soltanto l'espressione di concezioni umane su di Lui e su ciò che presumibilmente Egli pensa di noi.

85. So bene che queste esigenze, poste alla filosofia dalla parola di Dio, possono sembrare ardue a molti che vivono l'odierna situazione della ricerca filosofica. Proprio per questo, facendo mio ciò che i Sommi Pontefici da qualche generazione non cessano di insegnare e che lo stesso Concilio Vaticano II ha ribadito, voglio esprimere con forza la convinzione che l'uomo è capace di giungere a una visione unitaria e organica del sapere. Questo è uno dei compiti di cui il pensiero cristiano dovrà farsi carico nel corso del prossimo millennio dell'era cristiana. La settorialità del sapere, in quanto comporta un approccio parziale alla verità con la conseguente frammentazione del senso, impedisce l'unità interiore dell'uomo contemporaneo. Come potrebbe la Chiesa non preoccuparsene? Questo compito sapienziale deriva ai suoi Pastori direttamente dal Vangelo ed essi non possono sottrarsi al dovere di perseguirlo.

Il cristianesimo oltre la tradizione

(conversazione a cura di Patrick Bahners e Christian Ceyer)

Cardinale Ratzinger, non molto tempo fa, nella conferenza alla Sorbona su «Verità del cristianesimo», lei sostiene la tesi secondo cui la crisi del cristianesimo è riconducibile a quella del concetto di verità. Proprio in quest'ottica il papa, nella sua recente enciclica, ha riproposto il tema del legame tra fede e ragione. Non le sembra che queste due prospettive ricorrano a quella nozione forte della razionalità che la filosofia postmoderna ha rifiutato con validi motivi? Non sarebbe forse meglio che la Chiesa adottasse il concetto debole di ragione anziché quello forte? Non crede, infine, che la frammentarietà della ragione, tipica del pensiero postmoderno, metta a disposizione proprio quel posto vacante in cui la Chiesa potrebbe collocare il proprio messaggio di fede senza incorrere in contraddizioni?

Senza dubbio c'è qualcosa di vero nella nozione di razionalità debbole dei pensatori postmoderni. Conoscere senz'altro l'affermazione di Aristotele che paragona la nostra ragione agli occhi delle civette, che non possono vedere la grande luce divina. Lo stesso Concilio Vaticano, pur assumendo un concetto assai forte di ragione, ha riconosciuto al tempo stesso che, nell'attuale momento storico, la ragione è così indebolita da aver bisogno di un aiuto, in quanto da sola non riesce a riconoscere la verità. Sarebbe davvero irrazionale negare questa effettiva debolezza della ragione. Tuttavia, una cosa è affermare che le costellazioni storiche impediscono alla ragione di guardare alla verità stessa, a Dio; tutt'altra cosa è sostenere, invece, che nell'uomo non esista alcuna facoltà capace di conoscere il vero. È proprio questa l'idea che caratterizza molte varianti della nozione postmoderna di «ragione debole». Si tratta allora di un'impotenza della ragione alla quale la fede si aggiungerebbe senza avere la minima pretesa di guidare alla conoscenza della realtà. La fede sarebbe allora una risposta che non può in alcun modo essere formulata dalla ragione, ma che risulta soggettivamente comprensibile solo a certe persone, a patto di soddisfarne i bisogni religiosi.

Ma chi può dire come stia effettivamente la realtà? Non le sembra che la ragionevolezza della fede consista proprio nel lasciare aperta la questione della propria dimostrabilità, richiamandosi pragmaticamente alla speranza, piuttosto che alla conoscenza? Non sarebbe meglio limitarsi a considerare il cristianesimo, sulle orme di Richard Rorty, come una tradizione accanto ad altre, evitando di soffermarsi sul suo presunto valore universale?

Se la ragione non è una dimensione aperta alla fede che a sua volta può essere assunta dalla fede e ulteriormente coltivata; se essa non è, insomma, un luogo che può entrare in un'intima connessione con la fede, allora quest'ultima rimane una presunzione irragionevole, si riduce a fideismo e ricade nella sfera della consuetudine, non in quella della verità. Già Tertulliano coniò in proposito una bella frase: Cristo non disse «io sono la tradizione», ma «io sono la verità». E pur vero che le tradizioni si fondano sul semplice fatto di essere tali, ma il cristianesimo ha sempre voluto spingersi al di là delle tradizioni, delle abitudini, delle culture. Esso vuol essere creduto come la via, la verità, la vita: una pretesa che dovrebbe apparire effettivamente irragionevole se Dio stesso non ne avesse fatto garante. Gesù Cristo, rendendola così comprensibile anche razionalmente. Fin da principio la fede cristiana ha recato con sé il comandamento di annunciarla fino ai confini della Terra. Questa ambizione è giustificata solo se la fede non si limita a diffondere la propria cultura e le proprie tradizioni, ma riesce a dar voce a una speranza comune a tutta l'umanità, e sa far appello a una facoltà condivisa da tutti gli uomini, spingendoli a compiere il salto verso Cristo, e aiutandoli così a raggiungere un'intima unità.

Il salto della ragione nella fede ricorda molto Kierkegaard, che si rifiutava di ancorare l'atto di fede a un sistema speculativo, e lo concepiva invece come esperienza individuale della Grazia di Dio. Non crede che la Chiesa si sia gravata di un compito troppo oneroso, laddove ha cercato di insegnare quale debba essere la vera filosofia?

Naturalmente la Chiesa e le sue istituzioni non possono e non devono pretendere di sostituirsi ai filosofi. Direi anzi che il papa, con la sua recente enciclica, persegue gli stessi scopi del primo Concilio Vaticano: egli si assume cioè la funzione socratica di stimolare le coscienze e di sfidarle a non rassegnarsi di fronte all'inevitabile debolezza della ragione, azzardando invece il grande passo verso la verità. In tal senso alla filosofia non è impartito alcun insegnamento; le viene invece instillata un'inquietudine socratica, che la induce ad attivarsi. Alla filosofia viene insomma ricordata la grandezza del suo compito. Anche la Chiesa evita di rinchiudersi in un sistema speculativo, nel senso che non crede affatto di dover fornire una qualche dimostrazione o prova matematica della propria fede, verificabile da tutti. Lo sforzo sarebbe senza dubbio superiore alle capacità. Ciò che la Chiesa può e deve anche fare – tanto più se vuole raggiungere altre culture, nuove generazioni, un'epoca nuova, e avanza la pretesa di trovare anche la fede – è questo: mostrare e rendere percepibile nella giusta misura l'intima evidenza della fede. Ciò non significa pretendere di aver fatto tutto il lavoro che spetta alla ragione, ma cercare di rivolgere, proprio attraverso il grado di trasparenza e di evidenza, un solenne richiamo all'uomo che, insieme all'opera della Grazia divina, possa condurre sulla via della fede.

Quest'ottica di accentuazione dell'aspetto razionale non nasconde in sé proprio quel pericolo contro cui intende lottare, cioè di spingere l'uomo moderno, già pienamente razionalizzato, ancora più oltre sulla via del razionalismo, anche se – paradossalmente – utilizzando gli strumenti stessi della fede?

In tutta serietà, direi di no. In fondo non si deve dimenticare che l'oggetto della fede non riguarda solo la ragione, bensì l'uomo nella sua interezza, e che proprio per questo esso deve essere suggerito anche tramite altre vie, non solo attraverso la pura razionalità. Nell'età antica il cristianesimo ha legittimato se stesso da un lato collocandosi a fianco della filosofia razionale, ma dall'altro anche presentando in tutta evidenza al mondo lo stile di vita dei cristiani, la loro umanità, l'amore per il prossimo, la dedizione a chi soffre, e così via. Pertanto, di fronte a una realtà come quella religiosa, che coinvolge l'uomo nella sua totalità, è necessario pensare anche dimensioni che trascendono la pura ragione. Il cammino incontro a Dio avviene anche mediante quell'apertura dei sensi che è sancita dal rito. In definitiva, esso è pensabile solo come un processo che impegna tutta la vita. In tal senso Pascal affermava giustamente

che Dio non è il Dio dei filosofi, ma il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe.

Però, se comprendiamo rettamente, lei intende proprio sostenere che questo Dio non può essere contrapposto all'altro Dio. Non ritiene dunque di attirare su di sé un'accusa di decisionismo laddove, come ha fatto in una recente conferenza in Spagna, per salvare il Dio dei filosofi rinvia a un concetto extralinguistico di verità?

Il convincimento di riferirsi con mezzi linguistici a contenuti extralinguistici non è un anacronismo alimentato da chissà quale prospettiva strategica. Il suo abbandono equivarrebbe alla rinuncia di un qualsiasi discorso dotato ancora di senso. Nella filosofia attuale sono presenti molti spunti fecondi, che muovono dal principio secondo cui l'uomo non è prigioniero del gioco mutevole delle interpretazioni. Egli può e deve cercare la via di uscita verso quella realtà che sta dietro le parole, e che traspare da queste. Non si tratta di decisionismo, ma di dar voce agli autentici interrogativi umani. Al contrario, una filosofia che si precluda la questione della verità deve essere rifiutata come un prodotto del decisionismo. Il compito della filosofia non può essere quello di assoggettarsi a un canone metodologico, valido magari nei singoli settori del pensiero. La filosofia ha il dovere di pensare la scientificità nella sua interezza, di afferrarla criticamente e di trascenderla al tempo stesso in un modo razionalmente responsabile verso ciò che a essa in generale dà senso. La filosofia non può fare a meno di interrogarsi sull'uomo in quanto tale, e perciò deve affrontare anche il problema della vita e della morte, di Dio e dell'eternità.

Sembra dunque che lei consideri con sospetto quella svolta linguistica della filosofia, che con il nome di «linguistic turn» è diventata una sorta di parola d'ordine della riflessione moderna. Ciò può apparire strano sotto un duplice aspetto. Da un lato, sotto l'ampia espressione del «linguistic turn» si trovano i sostenitori di una verità che trascende la sua giustificazione linguistica: Jürgen Habermas, ad esempio, avverte il problema della verità con la stessa urgenza con cui lo coglie anche lei (anche se proprio l'esempio di Habermas ci fa capire che certi contenuti cognitivi possono essere salvati solo ricorrendo alla fede come extrema ratio). Ma dall'altro lato la sua diffidenza nei confronti del «linguistic turn» stupisce anche perché la svolta linguistica non dovrebbe rappresentare in alcun modo una svolta per il cristianesimo. Quest'ultimo, infatti — religione del Logos — ha sempre concepito il Logos come principio della realtà, la quale è quindi fin dall'inizio intessuta di linguaggio.

Non intendo condannare in toto ogni manifestazione di quello che viene chiamato «linguistic turn», ma solo una sua precisa declinazione. Non c'è dubbio che anch'esso abbia molto da insegnare, e che vi siano implicite vere e proprie scoperte, come la dimensione linguistica del pensiero, e in un certo senso della stessa verità. L'obiettivo del mio

attacco è piuttosto quell'autoreclusione del linguaggio nel suo orizzonte storicamente limitato. In tal modo il linguaggio non va più oltre se stesso smarrendo così la sua capacità di essere realtà. Per quanto utile possa essere interrogarsi sulle influenze e sulle derivazioni presenti in un testo, sull'evoluzione dell'autore in questione, sulla fortuna critica di uno scritto, e altro ancora, tuttavia non bisogna perdere di vista la questione del contenuto di verità. Così come per la mentalità storicistica le culture risultano reciprocamente impenetrabili, lo stesso può dirsi anche per le vicende storiche: una cosa viene collocata nella sua storia, viene inquadrata nel contesto storico, ma la «storia», in quanto tale, non è più in grado di andare oltre il proprio orizzonte. In tal modo una tale autoreclusione della storia finisce per trasformarsi in incapacità a cogliere ciò che è comune a ogni storia. Certo, il linguaggio può erigere barriere alla comprensione ma parimenti esso offre la possibilità di comprendere ciò che in sé non è linguistico ma diventa linguaggio e come tale a sua volta reca in sé la possibilità di essere compreso. Ecco, questa dinamica dell'autotrascendenza che è presente nel pensiero, nel linguaggio come pure nella storia è ciò che consente un'autentica comunicazione della storia nella storia e così, attraverso la storia, di poter percepire anche la realtà.

Stando a quello che dice lei, è evidente che l'autoreclusione dell'orizzonte storico rispetto a qualsiasi pretesa di verità è a un passo dall'ideologia. Non ci vuole molta fantasia teologica per immaginare che in tal modo può essere neutralizzata anche la lettura della Bibbia. Come valuta, in questo contesto, il principio dell'esegesi storico-critica, intesa come pretesa chiave universale per attingere la Rivelazione?

La Rivelazione di Gesù Cristo non è — come ho già avuto modo di scrivere — una meteora caduta sulla Terra, reperibile magari in qualche luogo come un masso di pietra da cui si possono prelevare campioni esaminabili in laboratorio. La Rivelazione, cioè l'avvicinarsi di Dio all'uomo, è sempre più grande di ciò che può essere racchiuso in parole umane, più grande anche delle parole della Sacra Scrittura. La Scrittura è la testimonianza essenziale della Rivelazione, ma la Rivelazione è qualcosa di vivo, di più ampio ed esteso; di essa è costitutivo anche il suo rivolgersi all'uomo e il poter essere accolta: altrimenti, non sarebbe diventata Rivelazione. Se si sottolinea questa eccedenza della Rivelazione rispetto alla Scrittura, è chiaro che l'ultima parola non può spettare all'analisi stratigrafica — ovvero al metodo storico-critico — perché alla Rivelazione appartiene anche l'organismo vivente della fede di tutti i secoli passati. Proprio questa eccedenza della Rivelazione rispetto alla Scrittura, che neppure può venir racchiusa in un codice di formule, possiede nel cattolicesimo lo status epistemologico della «tradizione».

Non ha l'impressione che in teologia, e soprattutto nell'esegesi teologica, continui a dominare lo storicismo, e che perciò il punto di