

VOLLZUG UND GEFÄHRDUNG DES GESCHEHENS DES GLAUBENS

Der kritische Beitrag Bernhard Weltes zu einer Vertiefung
des Verständnisses von Glauben im Ausgang von Karl Jaspers
und im Lichte der Hermeneutik der Faktizität Martin Heideggers,
mit besonderer Berücksichtigung der Vorlesung Weltes
„Katholizität und Vernunft“

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Università degli Studi di Verona (Italien)
und der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. (Deutschland)

vorgelegt von

LAURA BONVICINI

aus Trient (Italien)

WS 2009/2010

Erstgutachter: Prof. Dr. phil. G.W. von Herrmann
(Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i.Br., Deutschland)

Zweitgutachter: Ch.mo Prof. Ferdinando Marcolungo
(Università degli Studi di Verona, Italia)

Vorsitzende des Promotionsausschusses
der Gemeinsamen Kommission der
Philologischen, Philosophischen und Wirtschafts-
Und Verhaltenswissenschaftlichen Fakultät: Prof. Dr. Elisabeth Cheauré

Datum der Disputation: 29.4.10

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI VERONA
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA TEORETICA

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA
XXII CICLO

Compimento e rischio nell'accadimento della fede.

Il contributo critico di Bernhard Welte all'approfondimento della comprensione della fede a partire da Karl Jaspers e alla luce dell'ermeneutica della fatticità di Martin Heidegger, in riferimento soprattutto al ciclo di lezioni su "cattolicità e ragione" tenute presso l'Università di Freiburg.

Vollzug und Gefährdung des Geschehens des Glaubens.

Der kritische Beitrag Bernhard Weltes zu einer Vertiefung des Verständnisses von Glauben im Ausgang von Karl Jaspers und im Lichte der Hermeneutik der Faktizität Martin Heideggers, mit besonderer Berücksichtigung der Vorlesung Weltes „Katholizität und Vernunft“.

TESI REALIZZATA IN COTUTELA CON L'UNIVERSITÀ DI
FREIBURG I. BR. (DEUTSCHLAND)

S.S.D. M-FIL/01

Coordinatore: Prof. F. Marcolungo

Tutori: Per l'Università di Verona
Prof. F. Marcolungo

Per l'Università di Freiburg i. Br.
Prof. Dr. phil. G.W. von Herrmann

Prof. Dr. Dr. h. c. B. Casper

Dottoranda: Dott.ssa Laura Bonvicini

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung

§ 1. Die Fragestellung der Dissertation.....	13
§ 2. Zur Vorgehensweise der Untersuchung	22
§ 3. Weg und Aufriss der Abhandlung	34

II. Vorbereitende Überlegungen

Erstes Kapitel

Der geschichtlich-biographische Horizont

§ 4. Welte und Jaspers	47
§ 5. Welte und Heidegger	55
§ 6. Die Theologen und Jaspers	62

Zweites Kapitel

Forschungsbegrenzung: Sein, Transzendenz und Glaube als ursprüngliche Phänomene

§ 7. Die Erschließung des Seins bei Heidegger	75
§ 8. Das Verständnis von Transzendenz bei Jaspers	98
§ 9. Die Bedeutung des Glaubens bei Welte.....	112

III. Das Ereignis des Glaubens

Erstes Kapitel

Indice

I. Introduzione

§ 1. La questione da affrontare	13
§ 2. Il metodo dell'indagine.....	22
§ 3. Percorso e prospetto della trattazione	34

II. Riflessioni introduttive

Capitolo primo

L'orizzonte storico-biografico

§ 4. Welte e Jaspers	47
§ 5. Welte e Heidegger	55
§ 6. I teologi e Jaspers	62

Capitolo secondo

Delimitazione della ricerca: essere, trascendenza e fede

quali fenomeni originari

§ 7. L'apertura dell'essere in Heidegger	75
§ 8. La comprensione della trascendenza in Jaspers	98
§ 9. Il significato della fede in Welte	112

III. L'evento della fede

Capitolo primo

Das Problem des Glaubens als eines geschichtlichen Geschehens:

Analyse der Beiträge von Jaspers und Heidegger

§ 10. Katholizität nach Jaspers und nach Welte	123
§ 11. Geschichtlichkeit nach Heidegger, Jaspers und Welte	139
§ 12. Welte legt Jaspers aus: der Einfluss Heideggers	155

Zweites Kapitel

Der Reichtum des Glaubens als eines geschichtlichen Geschehens:

Die Konkretion des Transzendierens

§ 13. Die Konkretheit des Glaubensgeschehens	171
§ 14. Das Geschehen des Transzendierens: eine phänomenologische Analyse	183
§ 15. Die Kehrseite der Münze: Die Auswirkung der Bewegung des Denkens auf die Praxis	199

Drittes Kapitel

Schlussbetrachtung

§ 16. Mit Jaspers, über Jaspers hinaus	219
§ 17. Der in Weltes kritischer Jaspersrezeption geschehende Beitrag zu der Frage nach einem im Denken verantworteten Zugang zu Glauben – heute.....	231

Primäre Literatur	245
--------------------------------	-----

Sekundäre Literatur	251
----------------------------------	-----

Danksagung	257
-------------------------	-----

IV. Anhang

Die bisher unveröffentlichte Vorlesung Bernhard Weltes

„Katholizität und Vernunft“ (SS 1949):

1. Die Problemstellung	261 [1]
-------------------------------------	---------

Il problema della fede quale accadimento storico:

analisi dei contributi di Jaspers e di Heidegger

§ 10. La cattolicità per Jaspers e per Welte.....	123
§ 11. La storicità in Heidegger, Jaspers e Welte	139
§ 12. Welte interprete di Jaspers: l'influenza di Heidegger	155

Capitolo secondo

La risorsa della fede quale accadimento storico:

la concretezza del trascendere

§ 13. La concretezza dell'accadimento della fede	171
§ 14. L'accadimento del trascendere: un'analisi fenomenologica	183
§ 15. L'altra faccia della medaglia: Il risvolto pratico del movimento del pensiero.....	199

Capitolo terzo

Conclusione

§ 16. Con Jaspers, oltre Jaspers	219
§ 17. Il contributo apportato dalla rilettura critica di Jaspers effettuata da Welte in merito alla questione della possibilità di una fede responsabile che si compia, oggi, per mezzo del pensiero	231

Bibliografia primaria	245
------------------------------------	-----

Bibliografia secondaria	251
--------------------------------------	-----

Ringraziamenti	257
-----------------------------	-----

IV. Allegato

Le lezioni inedite di Bernhard Welte “Cattolicità e ragione”

(semestre estivo 1949):

1. Il problema	261
-----------------------------	-----

Die Dimensionen der Wahrheit im Ganzen

2. Der Ort der Wahrheit	270 [13]
Der wirkliche Geist als endlicher, als kommunikativer	
3. Die Alternative	278 [25]
Ihre alltägliche und geschichtliche Nähe	
Vernunft als Freiheit des Geistes	
Katholizität als Einheit des Geistes	
4. Die Bedingungen der Freiheit der Vernunft I	286 [37]
Freiheit als Bedingung der Wahrheit in uns	
Freiheit als bedingt durch eine uns gegenüber vorgängige erste Freiheit	
5. Die Bedingungen der Freiheit der Vernunft II	294 [47]
Vorgängige Übereinkunft hinsichtlich von Grund und Sinn	
Herstellen und Anheimgeben der Einheit	
6. Die notwendige Defizienz der Bedingungen der Freiheit	302 [57]
Die Gunst der ersten Freiheit als oberste Bedingung	
Tendenz, den obersten Grund zu verendlichen oder verschwinden	
zu machen in der metaphysischen Stellung des Menschen begründet	
7. Freiheit als Verweis auf Befreiung	311 [68]
Das Bindende der Freiheit:	
Gebundenheit der Endlichkeit	
Gebundenheit der zögernden Abwendung durch sich selbst (Schuld)	
8. Absolute Konkretion als Bedingung des Wirklichwerdens der Freiheit	320 [78]
Freiheit und Hoffnung	
Verwirklichung der Hoffnung	
Verwirklichung als Synthesis des Unendlichen	
und des Endlichen im Menschen	
9. Verwirklichte Vernunft in erlösender Katholizität	329 [88]
Klimax der Bedingungen:	
α. Die erste Freiheit verschwindet, wenn nicht durch ein geschichtlich	
Tragendes Da gehalten	
β. Die erste Freiheit, im Da gehalten, bindet uns in Angst, wenn wir nicht ein	
geschichtlich tragendes Zeichen der Gunst erfahren	
γ. Wir leben in der Gunst nicht ganz wirklich, wenn nicht in der “unendlichen	
Konkretion”	

Le dimensioni della verità nella sua totalità	
2. Il luogo della verità	270
Lo spirito reale nel suo carattere finito e comunicativo	
3. L'alternativa	278
La sua vicinanza nel quotidiano e nella storia	
Ragione in quanto libertà dello spirito	
Cattolicità in quanto unità dello spirito	
4. Le condizioni per la libertà della ragione I	286
Libertà come condizione per la verità in noi	
Libertà condizionata da una libertà prima che ci precede	
5. Le condizioni per la libertà della ragione II	294
Accordo preliminare su fondamento e senso	
Creare l'unità ed affidarsi ad essa	
6. La lacuna necessaria nelle condizioni della libertà	302
Condizione primaria: la benevolenza della libertà prima	
Inclinazione a rendere finito o a far scomparire il fondamento primario, fondata nella struttura metafisica dell'uomo	
7. La libertà in quanto rinvio alla liberazione	311
Ciò che vincola la libertà: il vincolo della finitezza	
il vincolo del volgersi-via esitante per mezzo di se stessi (colpa)	
8. La concretezza assoluta in quanto condizione perché la libertà diventi reale	320
Libertà e speranza	
Realizzazione della speranza	
Realizzazione come sintesi di infinito e di finito nell'uomo	
9. La ragione che si è realizzata come cattolicità	329
Successione graduale delle condizioni:	
α. La libertà prima scompare, se non è trattenuta da un "ci" che è nella storia e che funge da sostegno	
β. La libertà prima, trattenuta nel "ci", ci vincola alla paura, se non facciamo esperienza di un segno della Grazia che funge da sostegno e che è nella storia	
γ. Non viviamo del tutto nella Grazia se non mediante la "concretezza infinita"	

Das geschichtliche Eine befreit durch Bindung;
im Bezug zum Ganzen des Seienden; zu mir selbst; zu Gott

Das geschichtliche Eine der christlichen Erlösung ist selber
noch gebunden auf Hoffnung hin

10. Beilage 338 [99]

L'uno storico libera per mezzo del legame;
riguardo alla totalità degli enti; riguardo a me stesso; riguardo a Dio

L'Uno storico della Redenzione cristiana è legato esso stesso alla speranza

10. Allegato 338

I. Introduzione

§ 1. La questione da affrontare

Um als Stoß gegen die gegenwärtige Philosophie wirken zu können, muss das bloße Betrachten fortgehen zum »unendlichen Prozess« eines radikalen Befragens, das sich selbst in der Frage hält¹. M. HEIDEGGER

Quale può essere oggi il rapporto tra fede rivelata e pensiero dell'uomo? E in che cosa può ancora consistere il significato della fede, intesa come fenomeno fondamentale caratteristico dell'uomo in quanto tale, alla luce dei cambiamenti culturali avvenuti negli ultimi decenni all'interno della nostra società globale? Su quali basi può trovare giustificazione il movimento ascensionale tentato dall'uomo che si volge alla dimensione del sacro, e quali possono essere i momenti più significativi di questo percorso in direzione del divino?

Per tentare di individuare delle possibili risposte a questi interrogativi, nel presente lavoro si farà riferimento al contributo fornito da Bernhard Welte, pensatore che ha lavorato e insegnato a Freiburg i. Br. (Germania) fino all'inizio degli anni Ottanta del XX secolo, e in particolare ci si confronterà con la sua produzione relativa al periodo immediatamente successivo alla Seconda Guerra Mondiale (dunque alla fine degli anni Quaranta e agli anni Cinquanta). La scelta del periodo considerato, che si basa su ragioni teoretiche e storico-biografiche, verrà giustificata nei paragrafi successivi.

Al fine di evitare anticipazioni prive di fondamento, o presupposti passati sotto silenzio, risulta necessario, all'inizio di un'analisi che ha la pretesa di muoversi nel campo della filosofia e di assumerne coerentemente l'impostazione

¹ M. HEIDEGGER, *Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen«*, in ID., *Wegmarken, Gesamtausgabe* (d'ora in poi GA) I Abteilung: Veröffentliche Schriften 1914-1970, Band 9, hrsg. von F.W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am M. 1976, p. 43; trad. it.: ID., *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers*, in ID., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 470: "Per poter imprimere una svolta alla filosofia contemporanea, il puro osservare deve diventare il 'processo infinito' di un domandare radicale che mantiene se stesso in questione".

metodologica, rendere esplicito il campo d'indagine, e chiarire i termini concettuali implicati nella trattazione.

Così come espresso dalle domande iniziali, il tema della presente analisi è rappresentato dalla fede religiosa, intorno alla quale si vuole dipanare una riflessione che possa giustificare la validità razionale e la coerenza con un'idea di uomo inteso come essere capace di mantenersi entro una dimensione di libertà spirituale². Ciò che viene pensato nella sua valenza filosofica non è tuttavia solo la fede in quanto insieme di credenze religiose. L'indagine si caratterizza in senso filosofico nel momento in cui si interroga sui *motivi* della fede intesa come scelta consapevole, sui *modi* della decisione che essa comporta e, appunto, anche sui suoi *contenuti* (anche se la presente analisi non si addenterà in quest'ultimo ambito). Ciò che la filosofia è chiamata a fare in questo campo consiste primariamente nel giungere alla definizione concettuale della dimensione originaria dell'essere-uomo, in modo da valutare perché, come e in che misura il fondamento raggiunto può ragionevolmente accordarsi con una decisione di tipo religioso. Quest'ultima rimane comunque sempre di natura diversa rispetto alla riflessione filosofica, e pertanto va chiarito da subito che, se qui si tenta di ragionare intorno alla fede, la scelta religiosa vera e propria è di per sé indipendente rispetto alle presenti considerazioni, per quanto queste possano eventualmente contribuire a dare maggiore solidità alla scelta stessa. Con ciò non si intende nemmeno asserire che il salto della fede vada compiuto solamente una volta che si è conclusa la riflessione intorno al senso del credere, e dunque (nel nostro caso) una volta che si è girata l'ultima pagina del presente lavoro. La scelta religiosa risponde infatti a esigenze e a istanze proprie del genere umano più ampie rispetto alla sola ragione, per quanto estesa possa essere la sua accezione. Mantenendosi tuttavia reciprocamente indipendenti,

² Il tema della libertà costituisce la molla delle riflessioni di Welte, secondo il quale essa costituisce una caratteristica a cui non si può in alcun caso rinunciare. Per libertà egli intende innanzitutto la capacità di mantenersi aperti nei confronti di ogni aspetto della realtà, nella ricerca costante della verità. Cfr. ad es. B. WELTE, Nachlass, Bestand E 8, Nr. 15: *Katholizität und Vernunft, Einstündige publice Vorlesung Sommersemester 1949*, lez. 4, dove "libertà" e "apertura della ragione" divengono sinonimi.

fede e filosofia possono trovare dei punti di contatto di importanza decisiva. Ciò può avvenire in particolare quando il ragionamento rigoroso diventa autocritico e, riflettendo sui suoi limiti, contribuisce a fare luce sulla ragionevolezza di una scelta, quella di fede appunto, che va oltre l'ambito della sola razionalità³.

Non è tuttavia di secondaria importanza chiarire la natura della riflessione riguardo alla fede, dal momento che ciò costituisce uno dei presupposti dell'indagine. Stabilire che tale riflessione è di ordine razionale, e pertanto va giustificata il più possibile in modo rigoroso e coerente, non è infatti sufficiente per definire le modalità di una trattazione di natura filosofica, in quanto dietro il termine "ragionamento" si possono leggere atteggiamenti anche molto diversificati, a seconda di cosa si intenda a sua volta per "uomo" e per "realtà" (dal momento che il ragionamento consiste in un movimento del pensiero che è realizzato appunto dall'uomo, all'interno di un suo contesto reale).

In questo lavoro, tali termini della questione vengono considerati da un punto di vista fenomenologico. E' infatti a partire dalla domanda intorno all'essenza dell'uomo (chi è l'uomo?) e intorno al significato della realtà (perché, in generale, esiste qualcosa e non nulla?) che, nel tentativo di liberarsi di tutti i presupposti e di tutte le anticipazioni ingiustificate, si prova ad

³ Riguardo alla questione del rapporto tra fede e ragione, fiumi di inchiostro scorrono lungo i secoli della storia del pensiero; essi testimoniano indirettamente la portata del problema, che continua a rimanere aperto. La delimitazione dei due ambiti, così come è pensata nel presente lavoro, ha come sfondo di riferimento la distinzione tra teologia e filosofia sottolineata da Heidegger nel breve ma incisivo contributo sul tema: cfr. M. HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie*, Klostermann, Frankfurt 1970; ID., *Wegmarken*, cit., GA I/9, pp. 45-78; trad. it.: ID., *Fenomenologia e teologia*, a cura di N.M. De Feo, La Nuova Italia, Firenze 1974. Qui Heidegger (pensando in particolare alla teologia sviluppata nel mondo cristiano) asserisce appunto la totale separazione tra le due discipline. La teologia rappresenta una scienza positiva del tutto particolare, in quanto coinvolge il soggetto non solo dal punto di vista conoscitivo, bensì esistenziale e storico. La fede infatti non solo costituisce l'oggetto dell'indagine teologica, bensì risulta anche necessaria ai fini dell'indagine stessa, e pertanto è anche il soggetto della stessa teologia (senza fede, quest'ultima non sarebbe infatti commisurata all'oggetto: il *positum* analizzato dalla teologia in quanto scienza positiva è rivelato al soggetto dalla fede nel suo accadere storico e concreto). La filosofia, avendo come interesse principale l'essere dell'ente, costituisce lo sfondo su cui si innesta la teologia stessa in quanto scienza positiva: essa mostra la regione dell'essere (o regione ontologica) da cui un esistenziale si evolve poi in concetto teologico. Heidegger definisce pertanto il ruolo della filosofia *correttivo* nei confronti della teologia, in quanto essa rivela il contenuto pre-cristiano delle idee della teologia, le quali sono possibili grazie a una preliminare comprensione dell'essere (Heidegger porta l'esempio dell'idea di peccato, che poggia sull'evento esistenziale della colpa). Non avrebbe pertanto senso mescolare i due ambiti e ottenere il famoso "ferro legnoso", cioè sviluppare una filosofia cristiana (o una fenomenologia teologica): la filosofia si pone invece quale premessa (più o meno consapevole) dello studio teologico. E' per questo che, come si vedrà tra poco, la presente analisi non si addenterà nel merito delle singole scelte di fede, ma svilupperà una riflessione che si pone a monte rispetto ad esse.

osservare le cose stesse (l'uomo e il mondo, appunto) ed a mettere in luce la natura intenzionale e relazionale del primo e la sua struttura fondamentale storica, che determina il modo di essere nel mondo, inteso come luogo in cui l'essere si apre. In tal modo si intende mostrare che la fede può divenire una risposta coerente con lo stato delle cose, o anche un atteggiamento che non va contro le esigenze proprie dello spirito dell'uomo, ma piuttosto tenta di darvi una risposta.

Se a monte di questa sensibilità descrittiva (degli elementi che costituiscono la struttura essenziale della fede intesa come fenomeno) e se alle spalle del ritorno alle cose (e al loro significato originario) c'è il contributo del pensiero di Husserl, l'analisi di Welte è però in grado di ampliarsi e comprendere l'ottica heideggeriana, grazie alla quale la relazione dell'uomo con il mondo è fortemente caratterizzata in senso storico. Il tempo ridimensiona pertanto i suoi caratteri di misurabilità e regolarità, per riacquistare la sua valenza connessa con l'esistenza, e quindi per rivelarsi come evento in grado di provocare la domanda di senso riguardo all'essere in generale, e in particolare riguardo all'essere dell'uomo⁴.

All'interno di questo orizzonte, che mira a portare il pensiero fino al suo fondamento, verranno individuati anche alcuni significativi punti di contatto tra il pensiero di Welte e quello di Levinas. Entrambi i pensatori lavorano in modo autonomo e seguendo piste del tutto personali, eppure il comune ambito filosofico di riferimento (costituito in particolare dal pensiero di Husserl e da quello di Heidegger) e una certa sensibilità condivisa per il tema "uomo" permettono di effettuare determinati collegamenti a proposito della fede, sempre

⁴ Il tempo, così come è inteso da Husserl, sebbene abbia già perso la connotazione di obiettività che gli attribuisce il punto di vista scientifico in senso stretto, mantiene tuttavia un ruolo di "contenitore", che si caratterizza in senso kantiano per il fatto di essere un tempo percepito (cfr. E. HUSSERL, *La coscienza interiore del tempo*, Filema, Napoli 2002, § 1: *Sospensione del tempo obiettivo*; tit. orig.: ID., *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, M. Niemeyer Verlag, Tübingen 2000, § 1: *Ausschaltung der objektiven Zeit*). Diversa la concezione che ne hanno Heidegger e Welte, dal momento che per loro la questione sul tempo non va impostata in questi termini, ossia chiedendosi dove risieda il tempo in quanto entità a sé stante. Esso va pensato invece come struttura della realtà nel momento del suo accadere.

allo scopo di rendere più chiari i presupposti filosofici che possono reggere la decisione di credere.

Un confronto più approfondito e dettagliato è quello qui istituito con il pensiero di Jaspers, a partire dal fatto che Welte, nel periodo preso in esame, risulta essersi impegnato proprio in un “dialogo”, a tratti quasi serrato, con talune provocazioni messe in campo dal collega residente a Basilea. Il tema della fede filosofica proposto da Jaspers, insieme al suo atteggiamento decisamente critico nei confronti delle religioni storiche, e in particolare di quella cattolica, fanno sì che Welte metta in discussione le sue convinzioni e ricerchi il modo in cui la fede rivelata possa garantire comunque all’uomo la libertà che gli è necessaria per potersi definire tale. Il fatto di non decidersi per una fede determinata anche in senso storico, ma di rimanere su un piano più ampio e indistinto quale quello della fede filosofica, non consente, secondo Welte, di mettere in gioco se stessi in modo incondizionato, e dunque di fare esperienza dell’Assoluto proprio in virtù della realtà concreta e limitata che caratterizza l’uomo in quanto tale. La fede filosofica di Jaspers, nella sua indeterminatezza, mantiene infatti l’uomo in uno stato di sospensione che di fatto non può costituire una forma di decisione, e piuttosto sancisce l’impossibilità di compiere una scelta precisa, se non quella di non scegliere.

Alla base della riflessione di Welte intorno alla fede filosofica di Jaspers è possibile riconoscere lo stesso genere di obiezioni che Heidegger avanza nei confronti del modo con cui il collega di Basilea intende la realtà, modo che non si discosterebbe da una concezione statica e distaccata, tipica del pensiero scientifico di stampo cartesiano⁵. Quello pensato da Jaspers nei termini di fede filosofica è pertanto (secondo Welte) un esito inevitabile, per quanto le sue dichiarazioni di intenti vadano in senso del tutto contrario; egli non riesce infatti

⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Anmerkungen zu Karl Jaspers...*, cit.: „Jaspers hat das Leben als Ganzes schon in einem, seiner intentionalen Bezugssinnintendenz nach Dingobjekt meinenden Vorgriff: ‚es ist da‘, ein Bewegungsprozess (Bewegung: intentional gerichtet; Prozess: ereignishaft sich ‚abspielend‘)“; trad. it. ID., *Note...*, cit.: “Jaspers ha già posto la vita in quanto totalità in un’anticipazione che, secondo la tendenza intenzionale del suo senso correlativo, la intende come cosa-oggetto: ‘essa è presente’, è un processo e un movimento (movimento, in quanto orientata intenzionalmente; processo, in quanto ‘si svolge’ come un accadere)”. Cfr. in tal senso anche le considerazioni del paragrafo successivo.

a liberarsi da una concezione della realtà in linea con quella della metafisica tradizionale, da lui stesso accusata di mantenersi al di qua di una autentica comprensione del mondo, e di limitarsi eventualmente a una sua spiegazione. Jaspers tenta infatti di comprendere la realtà a partire dall'uomo inteso come entità auto-referenziale distinta e indipendente rispetto al suo contesto storico, in quanto quest'ultimo va superato nell'atto del trascendere; l'uomo non è pertanto pensato come realtà che trascende proprio grazie al suo essere storicamente determinato. L'esistenza concreta non consiste pertanto in una risorsa primaria nel cammino di comprensione della realtà. La concezione del mondo secondo cui esso è qualcosa di indipendente dall'uomo, a sua volta pensato come ente sempre uguale a se stesso nel momento in cui è in grado di elevarsi al di sopra dell'orizzonte storico e di trascenderlo, non può permettere di fare della concretezza storica – e della limitatezza dell'esperienza di ognuno – se non un ostacolo da superare ai fini del cammino verso la comprensione del tutto. In tali termini sono dunque pensati da Jaspers (nell'ottica di Welte) gli elementi che caratterizzano la scelta per la fede filosofica, ossia l'uomo e la realtà. Una volta che si rinuncia a riconoscere lo spessore storico dei due termini della questione (cioè uomo e mondo), spessore che ne costituisce la struttura essenziale, la fede filosofica jaspersiana risulta essere una risposta vaga, tale da non poter rendere conto, sempre secondo Welte, del carattere limitato e temporale delle scelte dell'uomo. E' solo la decisione per una fede storicamente determinata che consente invece di non doversi creare un'immagine astratta e atemporale di uomo.

Che si tratti poi della fede religiosa di tipo cristiano cattolico, o di altro tipo, è di secondaria importanza nella presente analisi. Ciò che conta in questo contesto è infatti mettere in luce da una parte la necessità che la fede venga intesa in ogni caso come una scelta di affidamento storicamente determinata (ossia che accade realmente nel tempo), alla luce di un evento che a sua volta si è verificato altrettanto realmente nel tempo (ossia ad esempio la vita di Cristo,

nel caso della religione cristiana), e dall'altra la natura relazionale, in quanto per essenza intenzionale, dei termini implicati nell'esperienza religiosa, cioè l'uomo nella sua realtà concreta da un lato, e l'Assoluto dall'altro. In questo modo si intende mostrare come la fede possa essere una scelta non solo coerente con le altre componenti della persona, ma anche la risposta a un'esigenza strutturale dell'uomo in quanto tale.

Ciò che in una certa misura segna il distacco tra Jaspers e Welte è rappresentato dall'idea di ragione. Welte la intende infatti in senso ancora più ampio rispetto alla *Vernunft* (ragione, appunto) nella sua distinzione rispetto al *Verstand* (intelletto), secondo quanto pensato da Kant. Entrambe queste facoltà sono infatti intese da Jaspers come realtà autonome, indipendentemente dal contesto in cui operano e dal loro accadere legato al tempo, che costituisce invece un aspetto costitutivo della loro struttura essenziale⁶. Per Welte, al contrario, se l'intelletto, da parte sua, cerca per quanto possibile di astrarre dal suo contesto proprio per la natura del servizio che deve svolgere, la ragione acquista il suo senso in virtù della sua dimensione storica e per il fatto di essere di volta in volta incarnata in una realtà che realizza e dà compimento alla stessa temporalità. E' in tal senso che il tempo non costituisce semplicemente un contenitore di fatti, ma si realizza di volta in volta negli eventi, tanto che tra questi e il tempo stesso c'è un legame essenziale⁷.

⁶ Precisamente, Jaspers intende la ragione come ciò che lega i diversi modi dell'abbracciante, ossia come strumento per raccogliere in unità, per quanto questo è possibile nella dimensione della temporalità, le manifestazioni della realtà, al di là delle contraddizioni (le quali si rivelano pertanto come polarità, e quindi come aspetti che si richiamano a vicenda). Cfr. in particolare K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, Piper, München 1983³ (I ediz. 1947), pp. 113-120.

⁷ Non si intende certo dire che Jaspers non tenga conto della natura storica e temporale dell'esistenza. Nel corso del presente lavoro si tenta però di mettere in luce come la concezione del tempo a cui rimane legato Jaspers sia quella di una realtà che funge da sfondo e da contenitore rispetto all'esistenza stessa, e dunque come egli si attenga a un principio cardine della tradizione metafisica che affonda le sue radici nel pensiero moderno. Per Jaspers infatti il movimento della ragione che trascende si dirige in modo *trasversale* (*quer*) rispetto al tempo, grazie alla lettura delle cifre che costellano la realtà. Volendo farsene una rappresentazione grafica, si potrebbe pensare a tale movimento come a una freccia che corre di traverso dall'alto in basso, e si dirige (il più velocemente possibile) fuori dalla dimensione temporale. Per Welte invece lo stesso movimento può essere disegnato come un cerchio, che raccoglie la realtà concreta della singola esistenza. Da questo cerchio potrebbe partire una freccia in senso verticale, che si dirige verso l'alto. Qui la temporalità diviene pertanto un elemento necessario per compiere il salto del trascendere. Una rappresentazione grafica di questo tipo è peraltro limitata, perché non tiene conto del rapporto con le altre esistenze, elemento che è invece decisivo per entrambi gli Autori. Essa ha però il vantaggio di essere intuitiva.

Ciò che al contrario giustifica la fede, in quanto è connaturato alla struttura della realtà e dell'uomo, è rappresentato per Welte dall'intenzionalità, ma non più solo in senso husserliano quale movimento di una coscienza autonoma in grado di tendere verso l'oggetto della sua attenzione, liberato dalle sue possibili stratificazioni di senso e pertanto visto nella sua forma "primitiva", così com'è. In questo caso il "merito" del movimento intenzionale va infatti attribuito alla capacità autoreferenziale del soggetto di differenziarsi dall'oggetto, e nel contempo di rivolgersi ad esso. L'intenzionalità va invece intesa come accettazione "passiva" della propria temporalità, e pertanto della propria mortalità, considerate nella loro drammatica e reale fatticità; è qui che posso raggiungere il fondamento, la dimensione più originaria, in ultima istanza autenticamente a priori, a partire dalla quale mi accingo ad accettare l'Altro nella sua intenzionalità⁸. L'essere non è più dunque inteso come un ente che mi sta di fronte e di cui posso disporre, quanto invece come realtà segnata dalla temporalità, nella quale sperimento e realizzo la mia intenzionalità mediante il dono che l'Altro mi fa di sé.

Il problema della libertà così come è pensato da Welte tende allora a porsi in termini diversi rispetto a quello suscitato da Jaspers nel momento in cui esprime le sue riserve nei confronti dell'atteggiamento da lui definito "cattolico". Non si tratta più di delineare, in un senso ancora tipicamente legato alla modernità, la sfera di autonomia del soggetto rispetto agli altri soggetti e al contesto comune. Libertà significa piuttosto mantenersi costantemente aperti alla verità, consegnarsi ad essa, nel momento in cui essa ci si dona⁹, e pertanto imparare a riconoscerla attraverso la riproposizione di un atteggiamento che nel

⁸ Per quanto riguarda il passaggio dall' „impressione primitiva“ alla passività, cfr. B. CASPER, *»Autrement que« Husserl et »au-delà-de« Heidegger. Zur Bedeutung von Emmanuel Levinas für eine künftige Geschichte des Denkens*, in AA.VV., *Emmanuel Levinas. Prophetic inspiration and Philosophy. Atti del Convegno internazionale per il Centenario della nascita, Roma 24-27 maggio 2006*, a cura di I. Kajon, E. Baccarini, F. Brezzi e J. Hansel, Giuntina, Firenze 2008, pp. 399-414; il contributo è poi apparso in *«Dialegesthai»*, rivista telematica di filosofia, 11 (2009), p. 4, disponibile su World Wide Web: <http://mondodomani.org/dialegesthai/bc02.htm>. Per quanto riguarda la dimensione autenticamente a priori, cfr. ID., *Der desorientierte Mensch und die Frage nach seiner wahren Freiheit*, *»Jahrbuch für Philosophie«*, 8 (2009), pp. 90-91.

⁹ Cfr. B. CASPER, *Marco Maria Olivetti*, *«Archivio di filosofia. Archives of Philosophy»*, LXXVI (2008) Nr. 3, pp. 11-15.

campo della fede ha sempre dato i suoi frutti, ossia quello del silenzio, oggi divenuto particolarmente difficile¹⁰.

La ragione intesa in questi termini è dunque più ampia rispetto a quella della distinzione kantiana¹¹, in quanto non solo supera la dicotomia soggetto conoscente - oggetto conosciuto per comprenderli entro l'unica realtà abbracciante (per usare un termine jaspersiano), ma si riconosce anche debitrice nei confronti dell'Altro, perché si sa segnata dalla temporalità, grazie alla quale l'uomo è in grado di riconoscere il suo limite e pertanto di rendere definitive e incondizionate le sue scelte, tra cui quella della fede, nel loro quotidiano riproporsi¹².

La ricerca propria di un pensiero che tenta di tornare alle origini conduce pertanto qui alla definizione del fondamento quale senso dell'essere nel suo realizzarsi nel tempo, e dunque nella sua realtà storica. Il fatto di accogliere l'approssimarsi dell'Altro non significa però smarrire se stessi: nell'accettazione della temporalità sperimento la mia finitezza, che costituisce il punto di partenza per aprirmi all'Altro. E' costui che mi consente di riappropriarmi di me stesso e di sperimentare la mia intenzionalità come il tratto originario sul quale si tesse la rete di relazioni che costituisce la mia realtà. Il decidermi per l'Altro mi consente di realizzare la mia libertà, perché mi permette di appropriarmi della mia realtà storica e nello stesso tempo rende possibile l'approssimarsi

¹⁰ Cfr. *Nella prospettiva di un dialogo originario. Intervista a Bernhard Casper*, a cura di B. Meloni, «Inschibboleth», 20 (2009), mensile on-line (www.Inschibboleth.org), pp. 15-20.

¹¹ Sebbene già Kant, come si vedrà in seguito, riconoscesse il primato della ragion pura pratica su quella speculativa, e pertanto mantenesse la ragione stessa aperta nei confronti del piano dell'agire concreto.

¹² Tra gli Autori della tarda modernità, colui che forse più chiaramente di tutti ha anticipato l'idea di ragione poi delineata nel pensiero contemporaneo (a alla base del presente lavoro) può essere F.H. Jacobi. Egli la intende infatti come atto di cogliere il vero che passa attraverso la coscienza del non sapere, e quindi evita di costruirsi un insieme di certezze inoppugnabili. Al contrario la ragione, sapendosi limitata, è consapevole di potersi solo avvicinare alla verità stessa. Essa mantiene pertanto infinitamente aperto l'orizzonte della comprensione, e intravede nell'uomo la traccia dell'essere inesauribile e sempre ulteriore (cfr. M. IVALDO, *Filosofia delle cose divine. Saggio su Jacobi*, Morcelliana, Brescia 1996, pp. 47-53). "L'atto dell'interpretare non abolisce [per Jacobi] la differenza ontologica fra 'noi' e 'l'essere vero', ma realizza un nesso di significazione che lascia intravedere ciò che è nascosto senza esaurirne l'ulteriorità e limitarne l'eccedente pienezza" (*Ibi*, p. 36). La ragione non si serve pertanto di dimostrazioni, in quanto il vero si rivela da sé, e il ruolo dell'uomo è casomai quello di riconoscerlo all'interno del suo contesto concreto di esistenza.

dell'Altro¹³, in modo che dalla nostra relazione possa nascere qualcosa di nuovo, qualcosa che prima non c'era, e pertanto possa realizzarsi la realtà, della quale noi siamo gli autori.

§ 2. Il metodo dell'indagine

Noi tendiamo sempre oltre noi stessi. Non si può comprendere il fenomeno dell'umanità in quanto tale senza questo permanente trascendere se stessi¹⁴.
B. CASPER

La strada percorsa in questo lavoro per valutare la possibilità di una scelta consapevole di fede, che non contraddica ma anzi sostenga e rinforzi le caratteristiche strutturali dell'essere-uomo, comporta la necessità di osservare l'atto del credente che trascende in direzione dell'Assoluto, e insieme la necessità di valutare i rischi e le difficoltà che questo movimento comporta. Il punto di vista dell'analisi è quello fenomenologico; con questo termine, abbiamo visto, si intende assumere un'ottica che poggia sul pensiero sviluppato da Husserl, per poi integrarlo con l'apporto di Heidegger e di altri pensatori¹⁵.

¹³ Come verrà ricordato anche in seguito, il termine Altro viene scritto in questo lavoro con la lettera maiuscola in base a una precisa scelta: anche se per Altro non si intende solamente l'Assoluto, bensì anche l'altro uomo (ed è proprio da qui che parte il movimento che trascende la realtà e giunge fino all'Altro in senso stretto, ossia l'Assoluto appunto), la A maiuscola vuole rimarcare la dissimmetria che caratterizza la relazione tra me e, appunto, l'Altro. Non siamo infatti sullo stesso piano, dal momento che costui non è a mia disposizione, io ne ho bisogno proprio per potermi riconoscere in quanto io, sono ostaggio dell'Altro. La non-reciprocità del rapporto è data dalla responsabilità che devo assumermi per l'Altro: lo accetto, a tal punto da farmene garante.

¹⁴ B. CASPER, «Inschibboleth», cit., p. 19 (cfr. qui § 1, nota 10).

¹⁵ Nel corso dell'indagine si faranno ad esempio alcuni riferimenti a Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas e Simone Weil. In tal senso ci sembra infatti orientato il contesto di riferimento di Welte, anche se il nostro Autore non cita esplicitamente questi pensatori (di cui presumibilmente conosceva però il pensiero, secondo quanto testimoniato dal prof. Bernhard Casper, che è stato suo studente prima, successivamente si è abilitato sotto la sua guida e infine lo ha sostituito sulla cattedra di Filosofia della Religione Cristiana presso la Albert-Ludwigs-Universität di Freiburg im Breisgau, Germania). Si è scelto invece di non entrare nel merito dei collegamenti con il pensiero medievale, in particolare con quello di S. Tommaso, per quanto essi siano numerosi e significativi all'interno della produzione di Welte. Ciò allo scopo di non ampliare eccessivamente il campo di indagine fino a renderlo dispersivo. Al contrario, è risultato necessario nel corso del lavoro richiamare alcuni snodi concettuali del pensiero della Grecia antica da un lato e di Kierkegaard dall'altro. Rimane il fatto che, comunque, il pensatore con cui qui si intende effettuare un confronto più serrato (in riferimento a quanto elaborato da Welte) è naturalmente Karl Jaspers.

Per comprendere adeguatamente il senso di questa presa di posizione è necessario fare alcune precisazioni.

La coscienza dell'uomo si caratterizza per il fatto di essere intenzionale, ossia di tendere per essenza al di là di se stessa, in direzione di ciò che sta fuori, sia che si tratti di altre coscienze, sia di cose del mondo. Il movimento intenzionale si realizza in due momenti distinti, quello della *protensione* e quello della *ritenzione*. Tale movimento, considerato nel suo insieme, mira a raggiungere le cose in sé, ossia gli enti così come sono, spogliati delle stratificazioni di senso che si sono sovrapposte alla loro semplice realtà. L'intenzionalità costituisce pertanto un atteggiamento che trascende, sul quale poggia la stessa esigenza dell'uomo di uscire da sé in direzione dell'Altro. Nella presente analisi il fenomeno preso in esame, e quindi la "cosa stessa" che il movimento intenzionale si propone di raggiungere, consiste proprio nell'intenzionalità, intesa come atto di trascendere oltre se stessi. Il tentativo è quello di considerare tale movimento appunto come fenomeno, e quindi come realtà pensata nella sua originarietà¹⁶. Dopo aver riflettuto sulla natura dell'uomo e della realtà, ci si chiederà pertanto: in che cosa consiste il movimento del trascendere? Che cosa spinge l'uomo a compiere questa esperienza? Che cosa viene trasceso?

Il carattere fenomenico dell'atto del trascendere non viene però considerato quale iniziativa esclusiva della coscienza astrattamente intesa, come se l'analisi potesse essere applicata in ogni caso, senza distinzioni di luogo e di tempo. Tale atto viene invece pensato come *evento*, ossia come qualcosa che avviene in virtù del suo essere incarnato in un determinato luogo e in un determinato tempo. Questi aspetti non si aggiungono semplicemente al senso del compimento del fenomeno in questione, ossia del trascendere, ma ne

¹⁶ Si noterà più avanti come l'uso della terminologia definisca già di per sé alcune scelte di campo dei diversi Autori, in quanto ad esempio in questo caso Welte sceglie la forma verbale ("trascendere", appunto), mentre Jaspers preferisce più frequentemente l'uso del concetto nella sua forma nominale ("trascendenza").

costituiscono la struttura essenziale. Secondo la distinzione operata da Heidegger¹⁷, il senso di un fenomeno comprende i tre caratteri intenzionali di riferimento, contenuto e compimento. Questi tre caratteri non si sommano semplicemente nel fenomeno, ma formano un tutt'uno organico, che ne costituisce appunto la struttura essenziale. Il trascendere, in quanto evento che si compie, è possibile solo a partire da una determinata situazione concreta, così come avviene per il senso di ogni fenomeno, ossia attraverso un qui e ora, e non astraendo dal contesto.

Un altro degli elementi che contribuiscono a definire il senso di compimento del fenomeno del trascendere nella sua essenza, e quindi l'intenzionalità in quanto tale, consiste nell'attesa¹⁸. Per quanto a livello superficiale intenzionalità e attesa possano sembrare due atteggiamenti che si escludono a vicenda, un'analisi più attenta può portare a riconoscere che, a partire dalla concezione heideggeriana di essere come apertura, l'uomo si fa incontro all'Altro nel momento in cui è in grado di dargli spazio, di lasciare che sia, di fungere da cassa di risonanza delle sue parole. Il movimento intenzionale si delinea pertanto come una risposta, un aver bisogno dell'Altro. La realtà del tempo, e quindi la mortalità dell'uomo, si rivela decisiva per la comprensione del fenomeno del trascendere. Se in Husserl infatti l'intenzionalità della coscienza si caratterizzava come qualcosa di cui era capace il soggetto, ora (grazie ad Heidegger, e a Levinas) essa consiste nell'esperienza della precarietà

¹⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Anmerkungen zu Karl Jaspers*, cit., p. 22 (ed. it. ID., *Note sulla «Psicologia...»*, cit., p. 451).

¹⁸ Cfr. *Ibidem*: „Dieses Eigentliche selbst [des Sinnes eines Phänomens] ist wiederum nur zu verstehen als die in der jeweiligen Faktizität des Lebens in selbstlicher Aneignung vollzogene Praestruktion der eigenen Existenz, das heißt des Aufschließens und Offenhaltens des konkreten bekümmernghaften Erwartungshorizonts, den jeder Vollzugszusammenhang als solcher ausbildet“ (ed. it. *Ibidem*: “A sua volta questo tratto autentico [del senso di un fenomeno] è da intendersi soltanto come la prestruzione della propria esistenza attuata nell'appropriazione di sé nella rispettiva fatticità della vita, ossia la prestruzione del dischiudere e del tenere aperto il concreto orizzonte d'attesa, connotato dalla cura, che ogni contesto d'attuazione in quanto tale costituisce”). Ci sembra che qui il neologismo “prestruzione” (*Praestruktion*) stia a indicare il carattere originariamente a priori dell'essere dell'esserci nella sua temporalità, ossia il fatto che esso anticipa qualsiasi attribuzione successiva di significato. Questa citazione ci pare pertanto uno snodo cruciale nel presente contesto, in quanto chiarisce che, nell'attribuire un significato a un fenomeno, l'essere del nostro esserci è l'a-priori per eccellenza, del quale prendiamo coscienza grazie all'appropriazione di noi stessi (*Selbst*). Essa è a sua volta possibile solo a partire dal contesto storico concreto in cui viviamo, e mediante una decisione che si mantenga in un atteggiamento di apertura e di attesa. Al fenomeno dell'attesa è strettamente legato quello del silenzio, dal quale gli Autori qui considerati si lasciano in vario modo mettere in questione.

e pertanto del bisogno dell'Altro¹⁹. Il tempo consente all'uomo di rendere decisive le sue scelte, e pertanto di fare assumere ad esse quel carattere incondizionato che è necessario nella decisione per la fede, così come ha osservato a più riprese Welte nel ciclo di lezioni friburghesi a cui questo lavoro fa costante riferimento²⁰.

La passività che caratterizza l'intenzionalità è comunque totalmente altro rispetto a un atteggiamento vuoto di rinuncia a se stessi, non solo per il fatto che presuppone di essersi appropriati della realtà, cioè del qui e ora, ma anche perché può scaturire esclusivamente da un io-sono che si rapporta con se stesso. Chi è dimentico di sé non può allontanarsi a tal punto dal proprio baricentro, fino a fare posto all'Altro. Solo nella previa appropriazione di se stessi è possibile l'abbandono all'Altro e la disparità del farsi garante (ostaggio) dell'Altro. E' infatti nel momento in cui mi approprio di me, ossia sono presente a me stesso, che mi riconosco come bisognoso dell'Altro, perché prendo sul serio il tempo²¹. La comprensione di sé comporta che io mi accetti nella mia storicità e limitatezza; solo attraverso questa esperienza posso portare il pensiero fino al suo fondamento. Ciò che ha da intendersi qui con appropriazione di sé, con se-stesso (*Selbst*), è stato descritto da Kierkegaard²². Questa idea esprime il

¹⁹ La radice di questo riconoscimento dell'alterità radicale dell'Altro e del bisogno dell'Altro si può forse scorgere già in Kant, che in questo senso si può dire segni la fine dell'epoca del pensiero moderno e della centralità del soggetto. La seconda formula del suo Imperativo Categorico richiama infatti direttamente la necessità di rispettare l'Altro nella sua alterità: "Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo": I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di N. Pirillo, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 111; in lingua orig.: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“: ID., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe, Band VII, hrsg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt 1991¹¹, I ediz. 1974, p.61 (BA 67).

²⁰ Cfr. B. WELTE, *Katholizität und Vernunft*, cit. Nel descrivere il ruolo della morte quale elemento decisivo nell'atto del trascendere Welte si ricollega esplicitamente anche a Jaspers, in particolare alle sue situazioni-limite (Grenzsituationen), tra le quali è annoverata, appunto, la morte.

²¹ Cfr. F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, in ID., *La scrittura. Saggi dal 1914 al 1919*, a cura di G. Bonola, Città Nuova, Roma 1991 p. 271, lievemente modificata; tit. orig.: ID., *Das neue Denken*, in ID., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften – III. Abteilung: Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, hrsg. von R. und A. Mayer, Nijhoff, Dordrecht 1984, p. 151 („[...] Bedürfen des Anderen und, was dasselbe ist, [...] Ernstnehmen der Zeit“).

²² “Un tale rapporto derivato, posto, è l'io dell'uomo; un rapporto che si mette in rapporto con se stesso e, mettendosi in rapporto con se stesso, si mette in rapporto con un altro” (S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale. Saggio di psicologia cristiana per edificazione e risveglio di Anti-Climacus*, in ID., *Opere*, a cura di C. Fabro, Piemme, Casale Monferrato 1995, vol. III, p. 22; tit. orig.: ID., *Sygdommen til døden*, C.A. Reitzel, Kjobenhavn 1849).

fatto che il sé è nell'essere e, nel rapportarsi con se stesso, si rapporta con l'Altro. Del se-stesso non è però possibile dare un'interpretazione definitiva, dal momento che, per il fatto di essere una realtà storicamente incarnata, esso va sempre interpretato in modo nuovo, così da rendere di volta in volta attuale e decisivo il suo senso possibile²³.

La riflessione che Welte avvia a partire dal pensiero di Jaspers consente al primo di sviluppare una ricerca filosofica che va oltre il semplice confronto. Non si tratta solamente di mettere in corrispondenza taluni elementi richiamati da Jaspers nel suo scritto su cattolicità e ragione (*Katholizität und Vernunft*)²⁴ con quanto pensato da Welte, perché le lezioni di quest'ultimo sul tema della cattolicità nel suo rapporto con la ragione dell'uomo mirano a fare luce sulla possibilità di credere e nel contempo mantenersi nella libertà, e non si configurano pertanto come una mera risposta alle riflessioni – talvolta quasi provocatorie – di Jaspers. Mantenersi sul piano di una semplice risposta a Jaspers non sarebbe peraltro coerente con l'idea di verità individuata da Welte, secondo la quale l'uomo, di fronte a idee diverse dalle proprie, piuttosto che porsi semplicemente in atteggiamento difensivo, deve invece mettersi autenticamente in ascolto delle voci degli altri, per quanto diverse e difficili da comprendere possano essere le loro convinzioni.

Sullo sfondo del ragionamento di Welte sulla fede religiosa nel suo rapporto con la fede filosofica di Jaspers stanno le osservazioni che Heidegger solleva nei confronti del modo in cui Jaspers procede nel suo testo *Psicologia*

²³ Mentre l'ontologia classica definiva il se-stesso nei termini di una sostanza, che si qualifica nel momento in cui si rapporta con le cose al di fuori di sé, ora si riconosce la presenza di un rapporto dinamico ed essenziale del sé con se stesso. Non si tratta di una semplice relazione conoscitiva, dal momento che il se stesso è caratterizzato per essenza dalla temporalità, mentre il processo di conoscenza mira ad astrarre il più possibile da qualsiasi determinazione spazio-temporale. Il se stesso è dinamico perché è sempre necessariamente in cammino, e sempre incomincia qualcosa di nuovo con se stesso, perché sempre deve decidersi. La sostanzialità del se stesso consiste pertanto nel fatto di essere esistenza che di volta in volta vive il suo tempo, e in tal modo realizza la sua libertà. Secondo Kierkegaard, questo essere consegnati a se stessi va preso sul serio, senza cercare scappatoie che facilitino il compito di vivere. Quando il se-stesso si auto-pone, esso si assolutizza, diviene per così dire una monade che tenta di pensarsi come autosufficiente. Quando invece è posto da un Altro, il se-stesso si percepisce come donato a se stesso e rimane nel campo della libertà e della non-causalità, e pertanto sperimenta l'Altro nell'impossibilità di disporne.

²⁴ K. JASPERS, *An der Grenze zwei Möglichkeiten*, in ID., *Von der Wahrheit*, cit., pp. 832-868.

delle visioni del mondo (*Psychologie der Weltanschauungen*), osservazioni espresse nelle già citate *Anmerkungen zu Karl Jaspers*²⁵. Welte non conosceva direttamente questo testo (almeno negli anni qui presi in esame), dal momento che esso, pur essendo stato scritto al termine della Prima Guerra Mondiale, fu pubblicato solo dopo la morte di Jaspers²⁶. Secondo una testimonianza del prof. Casper, egli era comunque a conoscenza, se non dell'esistenza effettiva di questo lavoro di Heidegger, sicuramente del contenuto delle sue critiche nei confronti del collega di Basilea. Ciò per il fatto che, sul piano storico-biografico, Welte, come si vedrà più avanti, conosceva di persona Heidegger e il suo pensiero, aveva frequentato con i suoi studenti alcuni corsi tenuti da quest'ultimo all'Università di Freiburg e aveva degli amici studiosi in comune con Heidegger²⁷.

La critica di Heidegger nei confronti di Jaspers evidenzia tra l'altro che la pretesa di quest'ultimo di pensare l'essere prescinde da considerazioni di metodo, che invece risultano indispensabili per evitare un atteggiamento privo di rigore e di senso critico, cose che si rendono necessarie per un esito effettivamente filosofico delle considerazioni. Solo un'attenzione maggiore al procedimento di indagine avrebbe consentito a Jaspers, secondo Heidegger, di esplicitare le situazioni originarie e motivanti che stanno alla base della riflessione filosofica, senza dare nulla per scontato, così da mettere in luce le anticipazioni e i presupposti che involontariamente applichiamo nel dare un senso a un fenomeno. Il lavoro di Jaspers si ferma invece, sempre secondo Heidegger, su un piano di originarietà solo apparente, in quanto non riesce a individuare tutti i presupposti che ostacolano un ritorno alle cose stesse, in questo caso un ritorno ai fondamenti della domanda di senso propria della filosofia (perché, in generale, c'è l'essere e non il nulla?). Solo un'autentica analisi fenomenologica che ritorni alle cose stesse, e quindi sappia individuare

²⁵ M. HEIDEGGER, *Anmerkungen zu Karl Jaspers...*, cit. (trad. it. ID., *Note sulla «Psicologia...»*, cit.).

²⁶ Precisamente, nel 1973.

²⁷ Ad esempio Heinrich Ochsner e Max Müller.

tutti i presupposti che “viziano” il nostro modo di considerarle, può metterci in grado di cercare di rispondere a questa domanda fondamentale. Ed è solo nel ripercorrere la storia di me stesso, ossia dell’io-sono nella sua fatticità, che posso riappropriarmi di me stesso e pertanto tentare di proseguire nella ricerca sul senso dell’essere²⁸. Il presupposto (o l’anticipazione) che Jaspers non mette a nudo, e che avrebbe potuto individuare solo mediante una riflessione più radicale sul metodo, consiste nel considerare la vita come un tutto a cui l’uomo sta di fronte (secondo la scissione, che Jaspers peraltro riconosce, tra soggetto e oggetto), come una totalità oggettiva, una cosa-oggetto. La totalità della vita intesa in questi termini esige un atteggiamento di osservazione teoretica da parte dell’uomo, per cui giustifica la concezione dell’io-sono come soggetto distinto dal resto, inteso come oggetto. Si vede pertanto come questo processo di oggettivazione della vita, e quindi anche dell’io, non possa rispondere a quell’esigenza di senso del fenomeno-esistenza espressa da Heidegger nelle tre formulazioni sopra indicate (carattere intenzionale di riferimento, di contenuto e di compimento del senso). Precedente rispetto a ogni conoscenza oggettivante è secondo Heidegger la cura di sé²⁹, esperienza fondamentale del mio essere nel tempo e del senso del mio essere. Questo avere-me-stesso è possibile quando sono *presente* a me stesso con il mio *passato* nell’orizzonte d’attesa che io stesso anticipo dal *futuro*, e dunque quando sono dentro il mio tempo³⁰. Il fenomeno “esistenza” non può dunque essere separato rispetto alla considerazione della sua storicità. Esso è storico e acquista il suo senso in base a

²⁸ Torna qui pertanto nella sua urgenza il problema del se-stesso (*Selbst*). Utili per una maggiore comprensione del problema risultano essere, per contrasto, le riflessioni di Heidegger sul “si” impersonale („man“), descritte in M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 2006¹⁹; GA I/2, Klostermann, Frankfurt 1977, I/2, § 27: *Das alltägliche Selbstsein und das Man*; trad. it.: ID., *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, Mondadori, Milano 2006, § 27: *Il quotidiano esser-se stessi e il si*.

²⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Ibi*, § 41: *Das Sein des Daseins als Sorge*; trad. it.: *Ibi*, § 41: *L’essere dell’esserci come cura*.

³⁰ Nel ciclo di lezioni su Kant e il problema della metafisica, qualche anno più tardi rispetto alle considerazioni sul testo di Jaspers, Heidegger dirà che la domanda di senso deve portare a una nuova fondazione della metafisica. Questa deve ora essere intesa come il luogo in cui si esprime la domanda sulla finitezza dell’uomo. Tentare una risposta a questa questione rappresenta infatti una scelta obbligata in vista del superamento del problema dell’essere (cfr. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA Abteilung I, Band 3, Klostermann, Frankfurt 1991 (I ediz. 1929), in particolare pp. 219-222; trad. it.: ID., *Kant e il problema della metafisica*, a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1981, in particolare pp. 189-191.

questo carattere essenziale. E' la cura di sé nella sua concretezza e storicità ciò che può permettere di superare la tradizionale distinzione oggettivante, che separa il contesto dell'esperienza di vita dal se-stesso. Il problema consiste pertanto nell'atto di appropriazione del sé, ed è un problema essenzialmente di metodo: non si tratta di conoscere un oggetto, ma di divenire consapevoli dei modi in cui si compie un'esperienza fondamentale, quella di avere-me-stesso. Il puro osservare deve diventare una domanda radicale intorno a me stesso. La domanda sull'essere conduce infatti necessariamente a quella sulla possibilità di comprenderlo, e dunque sui modi in cui si verifica una tale assimilazione, a partire dai presupposti che stanno alla base della possibilità di rispondere³¹.

Questa interpretazione heideggeriana del pensiero di Jaspers, secondo la quale quest'ultimo non è uscito dallo schema proprio delle scienze particolari (nonostante che lui stesso abbia ampiamente riconosciuto i limiti propri di quel modo distaccato e oggettivante di considerare la realtà), deve certamente aver influito sulla lettura che Welte fa di Jaspers e sui temi che sottostanno alla riflessione del nostro Autore sulla fede religiosa.

In riferimento al problema della fede filosofica nel suo rapporto con quella religiosa, la riflessione di Jaspers dimostra che è sicuramente possibile decidersi per una libertà intesa come atteggiamento distaccato, che considera la realtà da una certa distanza e accetta ogni verità senza prendere posizione, senza sbilanciarsi. Il fatto è però che un tale atteggiamento "di sospensione" rischia di finire in un circolo vizioso, perché nella considerazione distaccata della realtà presuppongo l'essere e il suo senso, e anche il me-stesso e il mio senso, cose su cui volevo invece indagare. Come posso però indagare su qualcosa, se già la presuppongo?

Dal punto di vista di Jaspers, sono Heidegger e Welte coloro che potrebbero diventare senza dubbio oggetto di critica, in quanto la libertà a cui essi fanno riferimento non rimane indeterminata. Tale libertà infatti si colora

³¹ Cfr. anche *Ibi*, p. 224 e 227: è la possibilità di comprendere l'essere e il suo senso che ci autorizza a definire il nostro essere "esistenza"; trad. it.: *Ibi*, pp. 193-194 e pp. 195-196.

delle caratteristiche proprie del tempo e dello spazio in cui un uomo prende una determinata decisione. Senza l'assunzione di queste tonalità di colore non può esserci libertà, perché si tratta di caratteristiche che la definiscono nella sua essenza, e non di aspetti secondari.

Prima di concludere questa parte del paragrafo riferita alle considerazioni metodologiche, dopo aver individuato le linee guida seguite dai nostri Autori è necessario accennare ad alcuni dei criteri decisivi che hanno orientato lo svolgimento della presente ricerca.

A partire dalle idee di appropriazione (se-stesso) e di interpretazione (senso intenzionale del fenomeno) a cui sopra si accennava, si è scelto di non dare all'indagine un taglio prevalentemente storico-biografico. Con questo non si vuole sottintendere che una ricerca in tal senso non sarebbe auspicabile: quello che qui è sembrato più urgente, e più coerente con i contenuti individuati, è una riflessione ragionata che, a partire dagli spunti pensati da Welte nel suo confronto con i diversi Autori presi in esame, potesse proporsi come percorso filosofico autonomamente esplorato e orientato a una migliore comprensione dell'epoca attuale e del prossimo futuro.

Questa scelta non ha tuttavia impedito di svolgere una breve – e peraltro necessaria – indagine preventiva³² volta a mettere in evidenza come il collegamento del pensiero di Welte con quello degli altri Autori presi in esame (in particolare con quello di Heidegger) fosse sostenibile innanzitutto per ragioni di tipo storico-biografico. Si è scelto inoltre di soffermarsi su alcuni aspetti di natura storica mediante una scorsa alle reazioni che il pensiero di Jaspers ha suscitato nel campo della teologia, in modo da rendersi conto del quadro di riferimento in cui si inserisce il discorso di Welte (per quanto quest'ultimo esprima una concezione più ampia rispetto a quella teologica, dal momento che

³² Cfr. il Capitolo Primo del presente lavoro.

essa si allarga all'ambito della filosofia³³). In tal modo un eventuale lettore può forse essere in grado di operare un veloce confronto tra le diverse tipologie di sensibilità filosofica all'origine di tali risposte³⁴.

Il modo di procedere qui scelto, ossia quello che riduce al minimo le considerazioni storiche per dedicarsi a quelle di natura filosofica in senso stretto, può senza dubbio prestare il fianco alla critica di presunzione. Esso nasce però dalla convinzione che il senso del fare filosofia non possa limitarsi a ripercorrere e ricostruire il già detto, per quanto le fonti siano autorevoli e per quanto il contributo personale di chi indaga non possa mai mancare, tanto meno in un'indagine di tipo storico-filosofico. Pur nella limitatezza degli strumenti critici e concettuali di cui si dispone, e nella consapevolezza che ogni ricerca rimane necessariamente parziale e provvisoria, si tenta qui di appropriarsi della lezione dei Maestri e di ricercare una propria, autonoma strada³⁵. Il rischio di scadere nella chiacchiera e di non procedere in modo rigoroso è in ogni caso alto ma, come sempre avviene dove ne va di ciò che è essenziale, ci sembra che vada comunque corso³⁶.

³³ Secondo la testimonianza del prof. Casper, Welte si definiva “un pensatore a servizio della teologia”, per il quale la filosofia fornisce gli strumenti propri della ragione (intesa nel senso ampio qui chiarito) per un'interpretazione della fede. Welte si è dunque visto come pensatore che filosofa a motivo della sua fede, e quindi come pensatore cristiano. Potremmo quindi dire che si tratta di un credente che pensa, o anche di un pensatore che crede.

³⁴ Ciò che maggiormente salta all'occhio mi pare essere il fatto che Jaspers, per quanto esplicitamente contrario a “ridurre” la sua fede filosofica entro i parametri della fede religiosa, ponga suo malgrado le premesse per un colloquio con il pensiero teologico. In tal senso corrono le interpretazioni di diversi commentatori; il rischio di manipolazione del pensiero altrui non è tuttavia da sottovalutare. Cfr. ad esempio J. ZÖHRER, *Der Glaube an die Freiheit und der historische Jesus. Eine Untersuchung der Philosophie Karl Jaspers' unter christologischem Aspekt*, Peter Lang Verlag, Frankfurt 1986. L'Autore si domanda se il modo di pensare di Jaspers porti necessariamente a una distruzione del dogma rappresentato dalla Persona di Cristo, o se invece sia possibile una nuova interpretazione della fede biblica proprio alla luce della filosofia di Jaspers (*Ibi.*, pp. 2-3). Le sue analisi si fondano sulla considerazione del concetto jaspersiano di fede filosofica per metterlo a confronto con la fede religiosa. Nello stesso tempo viene anche preso in esame il problema della libertà dell'uomo. Al di là degli esiti, il contributo dell'Autore si rivela pertanto particolarmente interessante nel contesto del presente lavoro. Egli riconosce tra l'altro che il pensiero di Jaspers, mediante la sua esigenza di scardinare ogni forma di dogma, consente alla teologia di non indugiare nei possibili “vicoli ciechi” di tipo dogmatico, che sempre stanno in agguato (*Ibi.*, p. 132).

³⁵ Questo modo di procedere ci pare essere essenziale anche nel contesto dell'insegnamento della filosofia nella scuola italiana di oggi, dove maggiore è la sensibilità di tipo storico, mentre viene ancora trascurato l'aspetto più specificamente filosofico, ossia la ricerca condivisa e ragionata, compiuta in prima persona da studenti e insegnanti, della verità.

³⁶ La scelta qui operata di andare oltre l'aspetto storico-descrittivo pare peraltro coerente con il contenuto del pensiero degli Autori considerati, a cominciare da quello di Jaspers stesso.

Non è pertanto possibile trovare in questo lavoro un quadro esaustivo, dal punto di vista della ricerca storico-filosofica³⁷, del pensiero degli Autori presi in esame, né una trattazione sistematica degli ambiti problematici da questi considerati, né infine un'analisi completa dei collegamenti possibili tra le rispettive riflessioni. Ciò che si tenta di fare consiste invece nell'individuare alcune linee guida che ci forniscano degli strumenti critici per tentare di rispondere alla domanda sul senso della fede oggi, a partire dalla domanda sul senso dell'essere in generale, e sull'essere dell'uomo in particolare.

C'è un altro motivo che fonda e connota, anche in senso metodologico, il presente lavoro. Esso consiste nella convinzione che l'analisi del *passato* abbia senso non tanto al fine di una semplice conoscenza di ciò che si è pensato nel corso del tempo, e quindi non tanto al fine di aggiungere qualche capo, più o meno “demodé”, alla valigia delle nostre conoscenze. Una tale analisi si rivela invece di importanza decisiva in primo luogo ai fini di una lettura più consapevole del tempo *presente*, che consenta una appropriazione sempre maggiore della realtà e del contesto in cui si vive. E' anche per questo motivo che questo lavoro va oltre una mera riproposizione, per quanto fedele essa possa essere, del pensiero di altri: la realtà si trasforma in continuazione, ed è diversa per ognuno; risulta pertanto necessario che ognuno impari a decifrarla seguendo a suo modo, e pur sempre nel massimo del rigore possibile, le piste da altri indicate.

Il cammino che ci attende è poi rivolto, in secondo luogo, al *futuro*. L'indagine svolta ha dunque un altro, decisivo motivo fondante: quello di tentare l'individuazione di una strada che si addentri nel nostro domani. Non è infatti urgente solamente imparare a leggere il presente, ma anche disegnare scenari futuri, in cui sia possibile convivere, e trovare un senso per tentare di farlo. Solo rimanendo fedeli alla speranza di un futuro migliore acquista un

³⁷ Secondo la distinzione di cui ci si serve in questo testo, risulta utile chiarire che in questo caso con il termine “storico” non si intende ciò che in tedesco si definisce “geschichtlich”, bensì ciò che, chiedendo in prestito un termine al francese, il tedesco dei filosofi qui considerati definisce “historisch”.

significato cominciare ogni giorno qualcosa di nuovo. Il presente lavoro ha quindi l'ambizione di assumere un qualche significato in riferimento a ciò che ci aspetta nel nostro futuro.

Un tentativo di questo tipo si rivela in linea di principio possibile per il fatto che i temi in questione riguardano aspetti dell'uomo che contribuiscono a definirlo in quanto tale, e pertanto caratteristiche che, nel loro evolversi, risultano sempre presenti nel tempo. E' infatti sui fondamenti del nostro essere uomini che costruiamo di volta in volta, nei diversi contesti storici e sociali, il nostro modo di percepire la realtà e di rapportarci con essa. E' su questi stessi fondamenti, ossia sul nostro autentico modo di essere, che possono poggiare le nostre libere decisioni, grazie alle quali cominciamo ogni volta qualcosa di nuovo con noi stessi³⁸. Il *carattere di compimento (Vollzugscharakter)* del senso di un fenomeno, del quale parlava Heidegger nel suo testo su Jaspers³⁹ sopra ricordato, pare consistere esattamente nella ricostruzione del percorso che ha portato a tale libera decisione, e nella chiarificazione del modo in cui essa può essere significativa per l'essere-uomo di chi la attua e dell'Altro, che ne esperisce le conseguenze⁴⁰.

³⁸ Cfr. ad es. F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, a cura di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 424, a proposito del cristiano: "Egli porta in sé questo inizio del suo esser-divenuto-cristiano e da esso scaturiscono per lui sempre nuovi inizi, una intera serie di inizi" (tit. orig.: ID., *Der Stern der Erlösung*, Einf. von B. Casper, hrsg. von A. Raffelt, Universitätsbibliothek, Freiburg 2002, p. 441: „In sich trägt er diesen Anfang seines Christgewordenseins, aus dem ihm immer neue Anfänge, eine ganze Kette von Anfängen, entspringen“). Si noti che Rosenzweig parla di cominciare (*anfangen*), e non di ri-cominciare (*wieder anfangen*): non si tratta di reiterare un tentativo (comunque destinato a naufragare) tornando ogni volta da capo, ma di costruire qualcosa che è nuovo proprio per il fatto che nasce anche grazie a quanto già vissuto e già tentato, sia che si tratti di esperienze positive, sia che consista in errori e mancanze. E' anzi proprio grazie al senso di inadeguatezza, avvertito talvolta in forma dolorosa, che riusciamo a metterci nell'atteggiamento di ascolto dell'Altro inteso qui come Dio, e ad abbandonarci nelle sue braccia, tenendo accesa la fiammella della nostra speranza.

³⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Anmerkungen zu Karl Jaspers...*, cit., p. 22; ed. it. ID., *Note sulla «Psicologia...»*, cit., p. 451. Qui F. Volpi traduce il termine *Vollzugscharakter* con "carattere di attuazione". La traduzione dello stesso termine con "carattere di compimento" è mia. Il termine "compimento" è stato preferito a quello di "attuazione" in quanto mi pare metta meglio in risalto la pienezza del significato del fenomeno nella sua intenzionalità, mentre "attuazione" sembra limitarsi a una sua realizzazione, senza specificarne la completezza (che comunque non coincide mai con la definitività, ma con il fatto di scaturire dal fondamento dell'essere dell'esserci che liberamente sceglie).

⁴⁰ Una tale decisione può nascere solo dall'io-sono nella sua dimensione storica e nel suo rapportarsi intenzionale con se stesso, e dunque solo dal se-stesso (*Selbst*) su cui già Kierkegaard aveva impostato la sua riflessione (cfr. S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, cit.). Così si esprime B. Casper, nel fornire un esempio concreto del significato del termine heideggeriano *carattere di compimento* (proprio del senso di un fenomeno): riguardo alla chiesa di Santo Spirito (Hl. Geist-Kirche) a Merano (Meran), egli afferma quanto segue. „Als ‚Kultur-denkmal‘ bedeutet diese [Kirche] doch zugleich das ursprüngliche Zeugnis einer freien Daseinsentscheidung, die so geschehen konnte aber nicht geschehen musste. Sie bedeutet und hat derart den Sinn

§ 3. Percorso e prospetto della trattazione

Rimane ora un compito da espletare: scorrere velocemente le diverse parti del lavoro, in modo da potersi fare un'idea preliminare e complessiva dei suoi contenuti.

L'Introduzione tenta di gettare uno sguardo d'insieme sul lavoro e sullo scopo che esso si prefigge. Il Paragrafo 1, come si è visto, è dedicato a presentare la natura della questione nei suoi aspetti principali. In particolare, ci si sofferma su alcuni concetti che in tal modo successivamente possono venire presupposti, ossia l'idea di uomo e di realtà, il significato di "ragione" e il suo rapporto con la fede in generale, il contributo che la fenomenologia fornisce alla questione in esame e il ruolo giocato dalla dimensione temporale per un'autentica comprensione dei termini del problema. Si è poi osservato come il Paragrafo 2 cerchi di mettere in luce alcune misure che, sul piano del metodo, gli Autori qui considerati (in particolare Heidegger e Jaspers) adottano nel procedere delle argomentazioni. Ciò consente di comprendere il loro rispettivo angolo visuale e anche le successive considerazioni, svolte nei paragrafi che seguono. Si chiariscono infine anche alcune scelte, sia di natura metodologica, sia di contenuto, effettuate nel presente lavoro.

Nella Parte propedeutica, al Primo capitolo, i Paragrafi 4 e 5 chiariscono gli aspetti storico-biografici che fondano la possibilità di mettere a confronto tra

einer freien Entscheidung geschichtlichen menschlichen Daseins. Sie erweist sich in ihrer Faktizität als hervorgegangen aus einem bestimmten freien Vollzug menschlichen Daseins insgesamt. Und erst dieser ihr so verstandener Vollzugssinn oder auch ‚Zeitigungssinn‘ macht den vollen Sinn ihres ‚ist‘ aus“ (B. CASPER, Manoscritto). Trad. it.: “In quanto ‘monumento culturale’, essa [la chiesa] ha anche il significato di testimonianza originaria di una libera decisione dell’esserci, che poteva accadere in questo modo, ma non lo doveva necessariamente. Essa significa, e pertanto ha il senso, di una libera decisione dell’esserci umano storico. Essa dimostra, nella sua fatticità, di essere scaturita da un determinato compimento libero dell’esserci umano nel suo insieme. E soltanto questo senso di compimento, che qui va compreso in tal modo, o anche ‘senso del suo temporalizzarsi’, costituisce il senso pieno del suo ‘è’”. Vedi anche nota 18, dove si tenta di chiarire che tutto il mondo di significati che fanno parte del contesto dell’esserci scaturiscono dalla sua *prestruzione*, ossia dal modo di essere strutturato dell’essere dell’esserci stesso, modo che si caratterizza per la *cura* (in senso heideggeriano). Per quanto riguarda la chiesa di Santo Spirito a Merano, cfr. anche qui § 14, nota 431.

loro il pensiero degli Autori presi in esame; in particolare, si vede come Welte, dal punto di vista cronologico, abbia potuto venire a conoscenza di determinati lavori di Heidegger e di Jaspers, in modo da trarne spunto per le sue riflessioni. Si tratta di premesse che, nel presente lavoro, si rendono necessarie: solo una volta poste sarà infatti lecito mostrare l'effettiva e concreta possibilità che, non solo sul piano cronologico ma anche su quello delle idee, si realizzasse l'incontro tra i diversi modi di pensare. Vedremo del resto come le relazioni tra Welte e i due Autori a cui si fa particolare riferimento non si siano limitate alla forma di un confronto teoretico, ma siano state caratterizzate da una reciproca conoscenza effettiva, la quale però ha una diversa portata nel caso di Heidegger, rispetto a Jaspers. Tutto ciò consente dunque di riflettere sul modo in cui il nostro Autore affronta il tema della fede religiosa, rifacendosi anche alle considerazioni degli altri due. Il Paragrafo 6 si sofferma poi sul modo in cui l'ambiente della teologia ha accolto il pensiero di Jaspers. Ciò consente di completare il quadro dei riferimenti storici utili a definire l'ambito della ricerca, e rende inoltre un'idea del "substrato" che trova quella che, da un punto di vista teologico, è la proposta provocatoria di Jaspers e della sua fede filosofica⁴¹. I diversi contributi dei teologi presi in esame sono paradigmatici, e pertanto fungono da modelli delle diverse reazioni suscitate dal pensiero di Jaspers. Il quadro degli Autori considerati non è esaustivo, in quanto il fine dell'indagine svolta nel paragrafo non è tanto quello di fornire un quadro completo sull'argomento, quanto quello di mostrare la specificità della risposta di Welte.

Il Secondo capitolo (sempre della Parte propedeutica) mira a individuare e rendere comprensibili i termini del problema, ossia gli elementi determinanti che caratterizzano il confronto tra gli Autori considerati e che indicheranno la direzione per la riflessione successiva. L'indicazione delle idee-base del

⁴¹ Con questa analisi non si vuole però sottintendere che il contributo di Welte sia di natura esclusivamente teologica, e nella parte restante del presente lavoro ci si attiene a considerazioni di natura filosofica. La produzione del nostro Autore spazia tuttavia in diversi campi e dimostra una sensibilità che ha svariate sfumature: filosofica, teologica e pastorale. Qui la ricerca si è per un attimo addentrata nell'ambiente della teologia in quanto è sembrato quello più direttamente coinvolto nella questione del rapporto fede filosofica-fede religiosa.

pensiero dei tre Autori contribuirà a rendere evidenti i punti in cui le loro riflessioni si intersecano e quelli in cui si distanziano. In particolare, ciò che è sembrato essenziale ai fini della comprensione del problema riferito alla fede religiosa nel suo rapporto con quella filosofica è la concezione di essere come apertura in Heidegger (Paragrafo 7), l'idea di trascendenza in Jaspers (Paragrafo 8) e il significato della fede in Welte (Paragrafo 9). Questi fenomeni vengono considerati nella loro originarietà, ossia nella loro funzione di fondamento, che viene piano piano messa in luce mediante un lavoro di scavo progressivo. Più precisamente, nel Paragrafo 7 si chiarisce in primo luogo il significato fenomenologico che Heidegger attribuisce all'originarietà propria del modo di essere dell'uomo. Si definisce di seguito la struttura storica dell'essere dell'esserci, che si esprime nella *cura*: nel suo essere-avanti-a-sé, l'esserci è proteso verso il suo futuro e nel contempo si fonda su precise condizioni, che lo determinano a partire dal suo passato. La domanda intorno all'essere va posta, secondo Heidegger, in modo più radicale di quello che hanno fatto i nostri antenati greci, in quanto essi si sono fermati alla considerazione dell'essere degli enti e hanno trattato alla stessa stregua anche quello di quell'ente particolare definito esserci. In tal modo essi non hanno potuto individuare nel nesso essere-tempo il fondamento su cui si può impiantare ogni riflessione filosofica successiva. L'essere si caratterizza inoltre come apertura, che trova nel "ci" dell'esser-ci il luogo in cui realizzarsi. A sua volta, l'esserci è costituito dall'intenzionalità, che lo spinge a uscire da sé, in direzione appunto dell'essere. Tra essere e esserci si realizza un rapporto "di risposta", che consente tra l'altro di uscire dalla sfera del soggetto in cui era rimasta intrappolata la filosofia moderna, dal momento che la domanda sull'essere si pone nei termini di ciò che è cercato, ossia dell'essere stesso. Questo movimento reciproco è possibile grazie al fatto che l'essere è sempre apertura che si dis-vela, sia che si tratti dell'essere dell'esserci, sia dell'essere degli enti. Il mondo va inteso pertanto non come l'insieme degli oggetti della realtà, quanto come la radura dell'essere,

e quindi come termine della relazione intenzionale dell'esserci, che è definito appunto essere-nel-mondo. Mondo dunque in quanto totalità dei riferimenti di senso che si dischiudono all'esserci nel progettare la sua esistenza. Il paragrafo prosegue con la ricerca dei punti di contatto tra l'idea heideggeriana di essere – nella sua accezione storica – e la concezione della fede in Welte.

La riflessione intorno alla trascendenza così come è stata pensata da Jaspers – di cui si tratta nel Paragrafo 8 – dimostra la sua problematicità di fondo, dal momento che la sua essenza non consente di farsene un'idea definita, fissata una volta per tutte. A suo riguardo si può dire che la conquista possibile da parte della ragione consiste nel collegare e superare i diversi piani della realtà e i diversi modi di rapportarsi con essa, fino a raggiungere il fondamento senza fondamento, l'abisso che sfugge ad ogni presa da parte dell'intelletto. La trascendenza è definibile come ciò che permea e racchiude i diversi modi della realtà, e che parla solo attraverso di essi, ossia l'abbracciante (*Umgreifende*). L'uomo si realizza, diviene veramente tale solo di fronte alla trascendenza; solo allora si può parlare di *esistenza* in senso autentico. Si nota di seguito come questa concezione di trascendenza non sembri però essere uscita del tutto da un'impostazione di tipo moderno, in quanto il raggiungimento (peraltro sempre provvisorio) della trascendenza sarebbe in Jaspers in ogni caso il risultato dello sforzo del soggetto, per quanto allargata possa essere l'accezione jaspersiana di ragione. Nello stesso paragrafo si prosegue poi con una osservazione delle diverse posizioni di Jaspers e di Heidegger nei confronti della trascendenza, per finire con un'analisi del termine trascendenza all'interno di *Von der Wahrheit*⁴², l'opera da cui Welte trarrà spunto per il suo ciclo di lezioni sul rapporto tra cattolicità e ragione.

Il Paragrafo 9, nel descrivere il significato della fede per Welte, chiama in causa l'idea di “accadimento nel mondo”. L'individuazione dei nessi che sussistono tra quest'idea e il pensiero di Heidegger e di Jaspers aiuta a fare luce

⁴² K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, cit.

sul problema rappresentato dalla fede nel suo rapporto con la ragione e con la libertà. Per Welte, il mistero rappresentato dall'essere assume le connotazioni del sacro e della salvezza, intesi come il fondamento, di cui abbiamo sempre desiderio ed in questo senso una precomprensione, da cui prendiamo le mosse per ogni tipo di atteggiamento nei confronti della realtà. E' l'aspetto più intimo a noi stessi e tuttavia oggi particolarmente distante nella sua problematicità, tanto che risulta più semplice definirlo in senso negativo. Si tratta di trovare modi sempre nuovi per leggere i sempre nuovi modi della presenza del sacro, a cui l'uomo, nella sua intenzionalità primordiale, incessantemente si riferisce. La fede si delinea come risposta, movimento di apertura nei confronti del mondo, nel momento in cui questo non ci appare più come qualcosa di scontato, o come semplice contenitore di tutti gli oggetti che sussistono. Essa accade in un orizzonte in cui ci muoviamo da sempre, e si concretizza in un venirsi incontro da parte dell'uomo e dell'Altro, un movimento intenzionale e nel contempo libero che porta a compimento la storia e che ha una valenza incondizionata, definitiva, per quanto abbia bisogno di rinnovarsi continuamente, di creare sempre qualcosa di nuovo. In quanto fondamento, la fede sostiene poi tutti i diversi modi di mettersi in relazione con il mondo, a partire da quello ipotetico-deduttivo proprio delle scienze esatte. Questo ed altri aspetti contribuiscono alla definizione di fede in quanto evento, o avvenimento, inteso come movimento di risposta reciproca tra me e l'Altro, anche se tale reciprocità non costituisce in ogni caso una relazione simmetrica.

Il Primo capitolo della Parte principale si addentra finalmente nella questione. In che termini una fede di tipo religioso può conciliarsi con la necessità di non rinunciare all'uso della ragione e all'esercizio della libertà?

Il Paragrafo 10 esamina le diverse concezioni di "cattolicità" che caratterizzano il pensiero di Jaspers e quello di Welte, e che poggiano su premesse diverse dal punto di vista filosofico, in particolare su un diverso significato attribuito all'idea di verità (per quanto siano evidenziati anche vari

aspetti in comune tra le due concezioni). Ciò che consente a Welte di superare la dicotomia cattolicità-ragione impostata da Jaspers è prima di tutto l'attenuarne l'esclusività: entrambi gli atteggiamenti fanno parte in modo inevitabile del modo di essere dell'uomo. Il passo ulteriore compiuto da Welte consiste nel chiarire un diverso significato di cattolicità, che gli permette appunto di uscire dal vicolo cieco di un aut-aut tra ragione e cattolicità stessa. Questa non è più – come era invece per Jaspers – un sistema che fagocita ogni manifestazione del reale in modo da comprenderlo ma anche da livellarlo e da farlo valere in generale, al di là del suo spessore storico e dinamico. Il fatto che la verità consista in un movimento “di risposta” mai concluso non le consente, secondo Welte, di chiudersi in uno schema definitivo. Essa non risulta essere inoltre il frutto delle capacità e degli sforzi teoretici del singolo, quanto piuttosto l'iniziativa di un Altro, a cui l'uomo si abbandona. Nel mantenere un atteggiamento di apertura verso ogni manifestazione della verità, l'uomo – che lo voglia o meno – è tuttavia condizionato dalla sua concretezza, che lo limita e al contempo lo definisce. Si tratta pertanto di lasciarsi coinvolgere in modo totale, di mettersi realmente in gioco, per qualcosa di specifico, e in tal senso di realizzare la verità all'interno della propria “concretezza infinita”. Senza una scelta precisa non c'è verità, c'è solo una realtà indistinta, che non riesce a mostrare le sue sfumature. E' in questo senso che la scelta per il Dio della Rivelazione rivela la sua incondizionatezza (e in questo senso la sua absolutezza, che peraltro è diversa rispetto all'universalità intesa come appiattimento generalizzato), nel rispetto delle verità degli altri e nello stesso tempo al di là del relativismo. E' la realtà della morte, nella sua concretezza, una delle migliori occasioni per decidersi per la fede, la quale in questo modo rivela la sua radice drammaticamente storica, concreta appunto.

Nel Paragrafo 11 si considera la diversa forma in cui la storicità, ossia la storia nel suo declinarsi all'interno di un contesto reale e concreto, caratterizza le concezioni della realtà che possiedono i nostri Autori, e inoltre si considera il

modo in cui essa dà origine a concezioni di fede distanti tra loro. Secondo Heidegger, la storicità è uno dei tratti essenziali dell'essere dell'esserci, che realizza pienamente il suo significato proprio nel temporalizzarsi, nell'accadere, nell'oltrepassare ogni singolo ente in vista dell'essere e al contempo nel situarsi tra gli enti stessi. L'idea di storicità si rifà immediatamente a quella di tempo, inteso da Heidegger come modo di essere dell'esserci (ossia struttura dell'esserci in quanto *cura*), e non semplicemente come contenitore entro cui si verificano gli eventi. L'essere, da parte sua, è storico in quanto viene al linguaggio mediante l'esserci.

Per Jaspers ogni aspetto della realtà ha senso solo se viene ricondotto al se-stesso. L'unicità di ogni momento storico è pertanto determinata dalla decisione che lo coinvolge in modo radicale, attraverso un atto libero e totalmente incondizionato. Il pericolo costante consiste nell'oggettivazione del momento storico, che lo rende universale nel suo significato esponendo così chi lo assimila al rischio del fanatismo. La sintesi tra l'aspetto concreto della storicità e la dimensione incondizionata della decisione costituisce per Jaspers la realizzazione della storicità. L'aspetto concreto va pertanto in un certo senso superato (anche se non annientato), in vista del trascendimento verso la comprensione del tutto. Non per niente, il movimento verso la trascendenza passa di traverso (*quer*) rispetto alla realtà concreta delle cifre. Se pertanto la concretezza storica consente di non perdersi nella dimensione astratta di una realtà disincarnata, dall'altro essa si rivela come l'aspetto "difficile" e "pesante" della tensione polare che caratterizza il trascendere, bilanciata dalla dimensione atemporale propria della coscienza astrattamente intesa.

La storicità, così come la intende invece Welte, è definibile attraverso l'ossimoro "concretezza infinita": la verità si rinnova di continuo nella sua realtà mediante la comprensione che ne ha l'uomo inteso nella sua realtà effettiva, e mediante la possibilità che gli è propria di vivere nel suo contesto questa verità, di farne l'esperienza. La concretezza costituisce pertanto il luogo della

realizzazione della verità. La storicità, in quanto evento che dà significato all'esistenza, riguarda noi stessi nel nostro essere unici, e si realizza nei rapporti con gli altri. In particolare, per Welte è storico non semplicemente ciò che è unico perché accade una volta sola e non si ripete più, ma ciò che, nel suo avere un senso qui e ora, diventa il luogo in cui l'esserci è presso di sé. L'essere-se-stessi è possibile pertanto grazie alla storicità, alla significatività dell'orizzonte storico. La storia, intesa in questi termini, diviene per il credente storia della salvezza, che riguarda ognuno nel suo essere-se-stesso, cioè nel compiersi del senso (sia nel caso della storia sacra, che di quella profana).

Il Paragrafo 12 mette in luce come la lettura weltiana di Jaspers – in particolare del testo che qui fa da riferimento, ossia la parte di *Von der Wahrheit* dedicata a cattolicità e ragione – passi attraverso la “lente” costituita da un'assimilazione del pensiero di Heidegger a cui ci si era già dedicati nei paragrafi precedenti. A partire da alcune considerazioni preliminari sul significato rivestito dal confrontarsi con il pensiero di un Autore, si vede poi come il tema della comunicazione sia determinante per entrambi gli autori, e sia per così dire pensato da Welte più in base agli spunti provenienti da Jaspers, che non da quelli di Heidegger. Il distacco dal primo si rende invece evidente per quanto riguarda la concezione del trascendere: movimento della ragione nella sua autonomia per Jaspers, movimento di risposta a un appello proveniente dal di fuori per Welte. Se infatti per il primo la mente dell'uomo “risale” fino all'abbracciante, per il secondo viene accentuato il carattere concreto dell'atto del trascendere, che si configura nei due momenti complementari di appello-risposta. Al di là del carattere *relazionale*, ciò che Welte mette in luce è l'essenza *intenzionale* dell'essere dell'esserci, il quale grazie ad essa può partecipare della verità dell'essere stesso, e dunque essere in cor-relazione. La comunicazione pensata da Jaspers si arricchisce pertanto di nuovi, essenziali elementi. Altri spunti che dimostrano la lettura “heideggeriana”, compiuta da Welte, del pensiero di Jaspers consistono nell'idea di apertura dell'essere, nel

carattere effettivo e concreto del movimento del trascendere (e pertanto della decisione per la fede religiosa) e nella concezione “incarnata” di essere-se-stesso come libertà.

Il Capitolo secondo della Parte principale si concentra sull’evento del trascendere, ossia sul movimento compiuto da chi sceglie di credere, in direzione dell’Assoluto. In questo movimento si individua infatti il momento centrale del cammino del credente.

Il Paragrafo 13 fa luce sulla fede in quanto scelta effettuata da un uomo nella sua realtà storica, con le sue luci e le sue ombre. Qui si comincia con un rapido excursus sulle radici del pensiero che considera l’essere non come qualcosa di distaccato e di immutabile, bensì come verità che si rivela all’uomo. In base a questa concezione la fede si configura come un atto effettivo con il quale metto in gioco tutto me stesso senza riserve. Non si tratta pertanto di una scelta paragonabile a una conoscenza, perché qui ne va del senso di ogni cosa (anche, e primariamente, della conoscenza, che ha bisogno di un orientamento generale di significato). La verità non va né conosciuta né compresa: se ne fa l’esperienza. La fede è per eccellenza un *evento*, perché è qualcosa che accade tra me e l’Altro, e che, mantenendoci nella nostra radicale distanza, in un certo modo ci unisce, come un arco sotteso tra due punti, il quale li unisce e al contempo li mantiene separati. Nella sua concretezza, la fede è contingente, e non può non esserlo, dal momento che deve essere una scelta, e come tale deve essere libera. Si tratta di scegliere di divenire passivi, per lasciarsi sorprendere dall’Altro e dalla sua non-disponibilità. In questo consiste in definitiva il dato di fatto per eccellenza, quello in grado di dare colore a tutti gli altri, ossia la fede.

Nel Paragrafo 14 si descrive in senso fenomenologico il trascendere, originato dall’accettazione incondizionata di quell’evento che segna fin dall’inizio l’esistenza di ognuno, ossia la morte. La fede è riconosciuta come movimento “di risposta” che presuppone un essere chiamato in causa e che necessita di una capacità di ascolto dell’Altro tale da tradursi in “passività”

radicale rispetto a qualsiasi forma di autocompiacimento. L'unico a essere in grado di realizzare il silenzio dell'ascolto dell'Altro è il se-stesso, ossia colui che si rapporta con se medesimo e, in questo modo, si rapporta con l'Altro. Il movimento in direzione della trascendenza consente a Welte, si è visto, di comprendere l'essenza dell'uomo come "concretezza infinita", dal momento che nella sua struttura l'uomo è caratterizzato da questi due aspetti che sono sì antitetici, ma non si escludono a vicenda. La "concretezza" rimanda al carattere storico, corporeo, materiale dell'esistenza, mentre "infinita" richiama la capacità di decidersi in modo incondizionato, radicale e definitivo, anche se la scelta deve avvenire ogni giorno di nuovo. L'atto di trascendere, non essendo più completamente una "prestazione" in cui il soggetto possa contare sulle sue sole forze, diventa un lasciare posto alla verità, attraverso l'accettazione dell'Altro.

Il Paragrafo 15 riflette sull'aspetto pratico proprio del movimento del trascendere. Per "aspetto pratico" si intende prima di tutto il fatto che la fede è costituita per essenza da una sua dimensione del tutto concreta, diventa cioè necessariamente una forma di esperienza che attraversa il piano teoretico ma è anche sempre oltre questo piano: la realtà concreta, nel suo non coincidere con le nostre previsioni, i nostri propositi e il frutto delle nostre indagini, non finisce mai di stupirci. L'aspetto teoretico risulta essere quello che definisce il "senso", intendendo con questo termine sia il significato, sia la direzione da seguire. Tale senso va poi declinato nell'esistenza vissuta, affinché possa avere un compimento, e affinché possa *accadere* realmente qualcosa. Esso non si realizza tuttavia mediante una serie di indicazioni morali a cui attenersi, perché nell'ottica qui considerata la fede è prima di tutto un abbandonarsi all'Altro. Il "fare" non va dunque inteso solo nel senso positivo del termine, perché presuppone lo stare in ascolto. All'origine c'è dunque il silenzio: il fondamento verso cui tende l'indagine filosofica affonda le sue radici in questa "passività". Un'altra direzione verso cui si rivolge la riflessione sugli aspetti pratici della concezione weltiana di fede religiosa è rappresentata dall'analisi del significato

del ritorno alle cose stesse, mediante la considerazione dell'uso dei termini "fenomeno" e "fenomenale" all'interno del linguaggio di Welte. In questo paragrafo se ne evidenzia infatti la natura intenzionale, che si discosta dalla tradizionale distinzione "soggetto conoscente-oggetto conosciuto" e invece mette in luce il modo in cui il fenomeno è costituito da ogni aspetto della realtà nel suo riguardare l'essere, e in particolare l'essere dell'esserci (come nel caso della morte, ad esempio). E' nelle situazioni-limite, in particolare appunto quella della morte, che viene messa radicalmente in discussione ogni certezza riguardo al nostro essere, ma è proprio in esse che l'uomo può sperare di realizzare la sua libertà. Essa consiste in un rapporto con se stessi che però si compie grazie all'apertura verso l'Altro, e in tal modo rivela la sua natura dialettica, perché è costituita da aspetti che riguardano l'interiorità ma al contempo non può prescindere da ciò che viene da fuori e che è semplicemente dato. La fede si fonda pertanto sulla libertà, e questa si rivela come una condizione indispensabile ai fini di questa scelta.

Il termine "pratico", nella sua accezione più immediata, rimanda inoltre all'aspetto corporeo dell'esistenza, tema a cui Welte, coerentemente con le sue riflessioni, si dedica con passione. L'eros è inteso dall'Autore come uno dei modi per rendere la fede un autentico evento, ossia per realizzarla sul piano storico, dal momento che consiste nel "luogo" in cui accade l'amore incondizionato tra un uomo e una donna che decidono di donarsi incondizionatamente l'uno all'altro. Questo rapporto con l'Altro, che è esso stesso di natura dialettica perché è costituito da luci ed ombre, permette inoltre al singolo di rapportarsi con se stesso, in quanto chi ama diviene il destinatario di un dono da parte dell'Altro e inoltre sperimenta la finitezza che anche l'eros, in quanto manifestazione umana, necessariamente comporta. Le riflessioni sulla colpa e sulla libertà consentono inoltre a Welte di descrivere un'altra situazione-limite che, sul piano pratico, gioca un ruolo decisivo per il movimento del trascendere e per la decisione in direzione della fede. In base alle considerazioni

di questo paragrafo risulterà forse chiaro il fatto che il movimento del trascendere non è stato inteso da Welte come un abbandono della sfera del concreto, bensì come un farsi carico della realtà nel suo insieme, assumendosene la responsabilità, lontano dalle tentazioni intimistiche che minacciano la filosofia.

La Conclusione, nel suo intento di tirare le somme rispetto a quanto si è considerato nel corso del lavoro, si divide in due parti: nella prima si tenta un bilancio riguardo al ruolo del pensiero di Jaspers nelle riflessioni di Welte, nella seconda si cerca di individuare se la lettura critica di Jaspers effettuata da Welte possa essere in qualche modo significativa per una scelta di fede nel XXI secolo. Il Paragrafo 16 riprende i temi condivisi dai due Autori e torna poi sugli aspetti che li diversificano, tenendo tuttavia sempre presente che il contributo più significativo è quello della filosofia di Heidegger, il quale fa da sfondo anche all'interpretazione, da parte di Welte, del pensiero di Jaspers. L'analisi degli aspetti in comune e di quelli discordanti è fatta anche grazie alla considerazione sull'utilizzo comune di alcuni termini, che però assumono significati diversi nei due casi. Se infatti "comunicazione" e "se-stesso" possono essere intesi in modo tutto sommato simile, "storicità", "verità" e "esistenza" assumono connotati decisamente divergenti, pur essendo usati con frequenza da entrambi gli Autori. L'esito stesso della situazione-limite rappresentata dalla morte assume un diverso significato nei due, dal momento che consente di approdare alla fede filosofica per Jaspers, mentre aiuta a compiere il movimento verso la fede religiosa per Welte. E' in definitiva nel diverso modo di intendere la cattolicità che si considera, nel presente lavoro, la distanza tra i due Autori.

Nel Paragrafo 17 si mette in luce fin dall'inizio la capacità del nostro Autore di vivere in coerenza con quanto pensato (aspetto di importanza decisiva per la credibilità complessiva di una riflessione, anche di natura filosofica, eppure spesso trascurato), in particolare la sua capacità di mantenersi nell'atteggiamento di apertura verso l'Altro e verso altre verità. Dal punto di

vista del metodo, l'impostazione fenomenologica delle riflessioni di Welte consente a chi legge di sentirsi direttamente coinvolto nel discorso, e aiuta inoltre a mettersi nell'atteggiamento di ascolto e di apertura, elementi indispensabili per un'autentica scelta di fede di natura religiosa. Vengono inoltre prese in esame la capacità dell'Autore di porre domande (piuttosto che dettare certezze) e di osservare la realtà nel suo svolgersi concreto, abilità che probabilmente gli derivano dall'impostazione fenomenologica del pensiero. La forma semplice e chiara, ma non banale, con cui procedono i suoi ragionamenti, consente una lettura distesa e coinvolgente di argomenti anche complessi, e permette, a chi si ritiene in cammino verso la fede o semplicemente si interroga sul suo significato, di sentirsi ancora una volta coinvolto. Del resto, l'Autore stesso si sente direttamente chiamato in causa. Anche le considerazioni sul contenuto dei temi trattati da Welte (quali la morte, l'esistenza, la comunicazione e il silenzio) si concludono con la constatazione dell'attualità del suo pensiero in vista di una fede più consapevole. Una volta chiarita la portata del contributo di Welte, al termine si prende atto che ciò che resta da fare è compiere, ognuno secondo quello che è, il proprio tratto di strada, affinché si possa vivere sempre più in pienezza e in consapevolezza la scelta di fede, e nel contempo si possa contribuire a rendere il mondo un po' migliore di come lo si è trovato.

II. Riflessioni introduttive

Capitolo primo

L'orizzonte storico-biografico

§ 4. Welte e Jaspers

Al fine di applicare alla presente ricerca uno dei criteri che nel corso dell'indagine si riveleranno essenziali per una corretta comprensione del pensiero di Welte, ossia collegare il pensiero con l'esperienza di vita, risulta opportuno tentare di delineare il contesto storico e culturale a cui l'Autore faceva riferimento. Lo scopo non consiste tuttavia nel fissare una situazione rendendola rigida e definendola staticamente nei suoi particolari, dal momento che uno dei presupposti che si riveleranno significativi è la concezione della storicità della realtà, ossia del suo carattere movimentato, autenticamente temporale. Si tratta allora di individuare l'istanza dialogica che intercorre tra vita e pensiero, per cui non è possibile comprendere l'una senza fare riferimento all'altra, in un continuo "andare e venire" a cui non si pretende di dare una configurazione definitiva.

Già nel periodo compreso tra le due guerre mondiali, mentre era segretario del vescovo di Freiburg Conrad Gröber⁴³ (lo stesso che ebbe a che fare con un altro nome illustre della filosofia, e cioè Heidegger, e indirizzò quest'ultimo agli studi filosofici), Welte manifestò notevole interesse per la filosofia, per quanto fosse allora occupato in altri campi, dal momento che fu ordinato sacerdote e si dedicò con energia allo studio della teologia (conseguiò tra

⁴³ Nato a Meßkirch nel 1872, morto a Freiburg nel 1948. Fu rettore della "Konradihaus" a Konstanz e definito da Heidegger "amico paterno" (cfr. M. HEIDEGGER, B. WELTE, *Briefe und Begegnungen*, Vorw. von B. Casper, hrsg. von A. Denker und H. Zaborowski, Klett-Cotta, Stuttgart 2003, p. 153).

l'altro, nel 1938, il dottorato, con una tesi riguardante la teologia sacramentale). In seguito, durante gli ultimi anni di guerra, Welte poté effettuare un'esperienza di notevole interesse filosofico, dal momento che, assieme ad alcuni amici quali Max Müller, Karl Färber, Reinhold Schneider e Heinrich Ochsner prese parte ai lavori di una cerchia di studiosi che si dedicavano settimanalmente, alla luce della filosofia di S. Tommaso, all'analisi delle opere di Heidegger, di Jaspers e di altri filosofi, e discutevano della possibilità di dare una nuova lettura del rapporto fede-filosofia, alternativa rispetto alla proposta allora dominante, quella della neoscolastica. Se da una parte tale impegno fu assunto nel campo della teologia, ad esempio dai contemporanei colleghi di Welte Karl Rahner e Johann Baptist Lotz, dall'altra anche gli studiosi di filosofia si sentirono interpellati, quali uomini di fede, dal problema.

Nell'arco di tempo preso in esame, ossia quello compreso tra il secondo dopoguerra e la fine degli anni Cinquanta, Welte si trovava (come nel resto del corso della sua vita) a Freiburg, città della Germania sud-occidentale al confine con la Francia. La situazione della Freiburg del dopoguerra non differiva da quella della gran parte delle città della Germania di allora, devastate dal conflitto e piegate da necessità di ogni tipo. L'Università di Freiburg, a cui Welte faceva riferimento e in cui Welte conseguirà nel 1946 l'abilitazione all'insegnamento con un testo su Jaspers⁴⁴, era emblematica delle condizioni generali, soprattutto in seguito alla distruzione della città da parte degli attacchi alleati (quello decisivo è del 27 novembre 1944): edifici distrutti, sistemi di comunicazione fuori uso, morte e miseria, così come testimoniano i documenti fotografici⁴⁵, tanto che tutti gli studenti iscritti all'Università erano chiamati a svolgere un semestre di lavoro materiale, al fine di ricostruire gli ambienti in cui dovevano

⁴⁴ B. WELTE, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*, Alber, Freiburg-München 1949; ora in ID., *Denken in Begegnung mit Denkern, Gesammelte Schriften* (d'ora in poi *GS*) II/3, hrsg. von K. Kienzler, Herder, Freiburg Basel Wien 2008, pp. 15-291.

⁴⁵ Cfr. ad esempio le immagini riportate in AA.VV., *1944-1984. Unsere Stadt Freiburg. Kriegszeit und Wiederaufbau*, hrsg. von der „Oberlindengesellschaft Zierkommission Jahr 1829“, Privatdruck, Freiburg 1984. Una fotografia emblematica degli effetti del bombardamento è quella posta all'interno del Münster a Freiburg, accanto al portone principale.

svolgersi le lezioni. E' in questa atmosfera, materialmente molto svantaggiata ma culturalmente impregnata dalla ricchezza del pensiero di Husserl e di Heidegger, che Welte propone i suoi primi cicli di lezioni, tra i quali quello che nel presente lavoro troverà maggiore risonanza, ossia il ciclo tenuto nel semestre estivo del 1949 e da lui intitolato *Katholizität und Vernunft (Cattolicità e ragione)*. Si tratta di una serie di lezioni di un'ora ciascuna aperte agli studenti di tutte le facoltà, che erano tenuti a frequentare alcuni corsi preliminari che li rendessero idonei agli studi successivi. Per comprendere il significato complessivo di tali lezioni è necessario tener presente da una parte il contesto materiale e storico in cui si svolgono, dall'altra il tipo di uditorio: si trattava di studenti all'inizio del percorso di studi universitari, molti dei quali non avevano avuto la possibilità di frequentare in modo regolare la scuola superiore a causa della guerra (erano infatti in possesso della „Notabitur“, ossia un titolo di studio superiore conferito “d’ufficio” nei casi giustificati da ragioni belliche)⁴⁶, e sempre a causa di questa erano spesso già duramente provati sul piano spirituale. Con loro Welte riesce ad impostare un modo dialogico di fare lezione: la relazione con gli studenti è costante, cosicché all'interno dell'intero ciclo di lezioni risuona questo orientamento all'esperienza vissuta dagli studenti. Il dialogo è inoltre favorito dal comune stato di necessità e dal numero relativamente ridotto di studenti frequentanti, caratteristiche che con il tempo sono andate esaurendosi, tanto che oggi, a partire dall'esperienza accademica contemporanea, non risulta sempre facile cogliere l'atmosfera in cui si compiva quella di Welte. E' ad ogni modo utile tener presente che Welte si distinguerà per tale stile di lavoro anche in epoche successive: troverà sempre necessario confrontarsi con gli studenti riguardo alle problematiche prese in esame, tanto da lasciarsi mettere personalmente in questione dalle loro prospettive e da costruire assieme ad essi la ricerca nel suo procedere⁴⁷.

⁴⁶ Cfr. B. CASPER, *Zur Einführung*, in B. WELTE, *Freiheit des Geistes und christlicher Glaube*, hrsg. von A. Kunst, Universitätsbibliothek, Freiburg i.Br. 2004, pp. 7-8.

⁴⁷ Una piccola prova è costituita ad esempio dalla dedica con cui Welte apre il suo *Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, (Herder, Freiburg-Basel-Wien 1975, p. 5):

Al fine di rintracciare un collegamento tra alcune delle problematiche individuate ed affrontate da Jaspers e la formazione del pensiero di Welte, può risultare utile premettere una breve indagine volta a dimostrare che i due autori hanno avuto effettivamente occasione di incontrarsi. L'influsso del pensiero di un Autore (tanto più se ormai affermato, come già era Jaspers nel periodo qui preso in esame) su di un altro non ha di per sé bisogno di occasioni concrete di incontro per realizzarsi, ma il fatto di poter dimostrare che i due si sono conosciuti di persona e hanno avuto occasione di dialogare non può che rafforzare le considerazioni successive. E' dunque in questa atmosfera culturale e materiale che si colloca l'esperienza dei contatti effettivi di Welte con Jaspers, su cui riferisce con molta precisione Klaus Kienzler in alcuni saggi sul tema⁴⁸ (senza peraltro limitarsi alla descrizione dell'incontro, ma ampliando il discorso all'influenza del pensiero di Jaspers su quello di Welte e agli interessi che accomunano i due pensatori), contatti che in questo contesto introduttivo consideriamo dal punto di vista storico-biografico, e ci riserviamo di analizzarli più avanti dal punto di vista dei contenuti. E' indubbio quindi che una tale indagine sul rapporto realmente intercorso tra i due pensatori contribuisca a dare credibilità al lavoro successivo di analisi della relazione ideale, lavoro che, per quanto riguarda l'opera di Kienzler, è stato a suo tempo approvato dallo stesso Welte⁴⁹.

„Meinen Schülern gewidmet“: “Dedicato ai miei studenti”. Durante un incontro informale avvenuto il 18 novembre 2007, il prof. Bernhard Casper, ex studente di Welte, mi riferì che grazie ai contributi dei suoi studenti e collaboratori Welte familiarizzò con nuovi ambiti del pensiero. In particolare fu stimolato da coloro che si abilitarono presso di lui, ossia Klaus Hemmerle (che successivamente occuperà la stessa cattedra di Welte, ossia quella della filosofia della religione cristiana), che approfondì lo studio di Brentano e Schelling, da Peter Hünermann (che successivamente sarà professore di dogmatica a Münster e Tübingen), che rifletté in particolare su essere e storia, e da Bernhard Casper stesso (professore di teologia fondamentale ad Augsburg prima, e poi di filosofia della religione cristiana a Freiburg) che si occupa in modo particolare del pensiero di Levinas e Rosenzweig. Cfr. anche quanto scritto da Welte in una lettera ad Heidegger del 23 aprile 1966: M. HEIDEGGER, B. WELTE, *Briefe und Begegnungen*, cit., pp. 26-27.

⁴⁸ Cfr. K. KIENZLER, *Zum Dialog von Bernhard Welte mit Karl Jaspers*, »Theologie und Philosophie«, 58 (1983), pp. 346-362; ID., *Bernhard Welte und der philosophische Glaube bei Karl Jaspers*, in AA.VV., *Fragend und lehrend den Glauben weit machen*, hrsg. von K. Hemmerle, Schnell&Steiner, München-Zürich 1987, pp. 29-55; K. KIENZLER, *Zur Einführung*, in B. WELTE, *Religionsphilosophie*, hrsg. von B. Casper und K. Kienzler, überarb. u. erw. Aufl., Josef Knecht, Frankfurt a.M. 1997⁵ (I ediz. 1978), pp. 13-40; ID., *Einführung*, in B. WELTE, *GS II/3*, pp. 11-12.

⁴⁹ Cfr. K. KIENZLER, *Bernhard Welte und der philosophische Glaube bei Karl Jaspers*, cit., p. 30, dove si riporta un passo di una lettera scritta da Welte nel marzo del 1983 a Kienzler stesso: „In der Tat war meine

Nel 1947 Jaspers aveva pubblicato *Von der Wahrheit*⁵⁰ e aveva tenuto cinque lezioni all'Università di Basilea sulla fede filosofica. Nell'anno successivo aveva lasciato definitivamente la Germania e si era trasferito con la moglie Gertrud a Basilea, e dunque in un luogo relativamente vicino a Freiburg, accettando l'invito dell'Università svizzera. E' proprio nel periodo successivo al trasferimento di Jaspers che Welte, ancora all'inizio del suo percorso filosofico e della sua esperienza di docente universitario, deve aver incontrato il filosofo tedesco, di ventisei anni più vecchio rispetto a lui e la cui notorietà era invece già indubbia, a motivo soprattutto delle numerose opere pubblicate e dell'insegnamento universitario svolto in precedenza a Heidelberg. E' lo stesso Welte a riferire a Klaus Kienzler dell'effettivo svolgersi dell'incontro avvenuto a Basilea, così come riporta Kienzler⁵¹: Welte, in una lettera del gennaio 1983, riferisce dell'incontro e del fatto che Jaspers sarebbe rimasto quasi sorpreso di come certi studiosi cattolici lo comprendessero particolarmente bene.

Al di là di quest'occasione, in cui i due Autori si sono conosciuti personalmente, nei saggi citati Kienzler attesta l'influenza esercitata su Welte dalla lettura di *Existenzphilosophie*⁵², pubblicato nel 1938 (Kienzler ipotizza che il testo letto da Welte, carico di note e commenti, sia lo stesso che costui aveva in mano quando si ritrovava settimanalmente nella cerchia dei suoi amici studiosi⁵³), e prima ancora dall'analisi di *Die geistige Situation der Zeit*⁵⁴, apparso nel 1931 (titolo a cui si ispirerà direttamente Welte quando, nel 1946, in occasione della riapertura dell'Università di Freiburg, pronuncerà il discorso

Begegnung mit den Gedanken Jaspers' (und auch mit den Gedanken Heideggers) für meine Bemühungen entscheidend“ (“Di fatto il mio incontro con le idee di Jaspers (e anche con le idee di Heidegger) è stato decisivo per le mie fatiche”). Ciò dimostra che Welte riconosce l'influenza del pensiero di Jaspers. Welte ha inoltre letto e approvato un testo sull'argomento in questione, approntato da Kienzler per una conferenza da tenere a Heidelberg il 13 marzo 1983 in occasione dei cento anni dalla nascita di Karl Jaspers e successivamente pubblicato: cfr. ID., *Zum Dialog von Bernhard Welte mit Karl Jaspers*, cit., nota 1, p. 346.

⁵⁰ K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, cit.

⁵¹ K. KIENZLER, *Bernhard Welte und der philosophische Glaube bei Karl Jaspers*, cit., pp. 29-30 e ID., *Zum Dialog von Bernhard Welte mit Karl Jaspers*, cit., p. 346.

⁵² K. JASPERS, *Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a.M. September 1937*, Walter de Gruyter, Berlin 1974⁴ (I ediz. 1938).

⁵³ K. KIENZLER, *Bernhard Welte und der philosophische Glaube bei Karl Jaspers*, cit., p. 33.

⁵⁴ K. JASPERS, *Die geistige Situation der Zeit*, Walter de Gruyter, Berlin 1933⁵ überarb. (I ediz. 1931).

intitolato *Die Glaubenssituation der Gegenwart*⁵⁵), di *Philosophie*⁵⁶, una delle opere maggiori di Jaspers, pubblicata nel 1932, e non ultimo di *Vernunft und Existenz*⁵⁷, uscito nel 1935.

Passando poi ad una breve scorsa dei luoghi in cui Welte fa esplicitamente menzione del pensiero di Jaspers (ma riservandoci di affrontare più avanti l'aspetto contenutistico dei riferimenti), il discorso non può che prendere avvio dall'opera che si confronta direttamente con il pensiero di quest'ultimo alla luce della filosofia tomista, scritta nel 1946 per ottenere l'abilitazione all'insegnamento universitario: *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*⁵⁸. Altrettanto dicasi per il già citato lavoro in occasione della riapertura dell'Università di Freiburg⁵⁹. Vi sono tuttavia altri indizi, certo meno strutturati ma non per questo meno significativi, del coinvolgimento di Welte nelle tematiche jaspersiane. Si tratta in primo luogo di alcuni passi di opere di Welte in cui è richiamato Jaspers, cosa che è stata documentata da Kienzler in uno dei saggi sopra menzionati⁶⁰ e che tuttavia riguarda un'epoca successiva a quella qui presa in esame (esattamente il periodo tra la metà degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Ottanta). L'interesse di Welte per Jaspers e la conoscenza del suo pensiero sono inoltre testimoniati dai contributi che il primo ha fornito per la compilazione di alcuni lessici o enciclopedie filosofici, in cui compare la voce „Jaspers“, redatta appunto da Welte⁶¹.

⁵⁵ B. WELTE, *Die Glaubenssituation der Gegenwart. Ein Vortrag*, Herder, Freiburg 1949, nuovamente in ID., *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Herder, Freiburg 1965, pp. 17-46, ora in ID., *Hermeneutik des Christlichen*, GS IV/1, hrsg. von B. Casper, Herder, Freiburg 2006, pagg. 197-229.

⁵⁶ K. JASPERS, *Philosophie*, Springer, Berlin 1973⁴, (I ediz 1932); trad. it: ID., *Filosofia*, a cura di U. Galimberti, Utet, Torino 1978.

⁵⁷ K. JASPERS, *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen, gehalten auf Einladung der Universität Groningen*, J.B. Wolters, Groningen 1935.

⁵⁸ B. WELTE, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers*, cit.

⁵⁹ B. WELTE, *Die Glaubenssituation der Gegenwart*, cit.

⁶⁰ Cfr. K. KIENZLER, *Zum Dialog von Bernhard Welte mit Karl Jaspers*, cit., pp. 358-362: qui Kienzler fa riferimento alle seguenti opere di Welte: *Heilsverständnis* (1966), *Religionsphilosophie* (1978), *Über zwei Weisen des philosophischen Denkens und deren Folgen für die Religionsphilosophie* (1980) e *Das Licht des Nichts* (1980).

⁶¹ Cfr. ad esempio la voce *Jaspers*, in AA.VV., *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexicon von Adorno bis Wittgenstein*, hrsg. von K.H. Weger, Herder, Freiburg i.Br. 1979, pp. 171-175,

Di maggiore interesse risultano essere alcuni foglietti di appunti rinvenibili nel lascito di Welte⁶² e databili all'interno del lasso di tempo qui preso in esame, a testimoniare che questo è il periodo in cui Welte si confronta più direttamente, in modo talvolta quasi immediato, talaltra ben ponderato, con il filosofo di Basilea. Tale confronto invece, con l'andar del tempo, sembra quasi sfumare, per assumere un aspetto più distaccato: per mezzo delle citazioni a cui abbiamo fatto riferimento in nota, tratte dai testi weltiani, l'Autore si propone infatti di arricchire il suo discorso o di attestarne ulteriormente la validità, piuttosto che di impostare un confronto o, come invece in precedenza è avvenuto, una presa di distanza. Sono infatti altre le provocazioni con cui Welte si confronta in epoche successive.

Il primo di questi appunti, anch'esso menzionato da Kienzler⁶³, è datato 10 novembre 1944⁶⁴, si intitola „Von der Ausschließlichkeit des Glaubens“ (“Sull'esclusività della fede”) e tratta di temi che molto probabilmente sono collegabili con alcuni passi dell'opera di Jaspers *Existenzphilosophie*⁶⁵. Welte dà qui testimonianza della profonda comprensione del pensiero di Jaspers (il quale peraltro non aveva ancora pubblicato parte dei suoi più importanti lavori) e del coinvolgimento nel tema della trascendenza, e tuttavia della presa di distanza per quanto riguarda la concezione jaspersiana di autorità, tema che ha una notevole ricaduta su quello della fede rivelata. E' inoltre presente nel lascito una „Antwort an Jaspers“ (“Risposta a Jaspers”)⁶⁶ che riprende le critiche già mosse in precedenza all'idea jaspersiana di fede rivelata. «Non vi è la possibilità di

o la breve voce *Jaspers*, in AA.VV., *Der große Herder*, Herder, Freiburg i.Br. 1954⁵ (I ediz. 1932-1935), Bd. 5, pp. 1215-1216. Cfr. inoltre la recensione, redatta da Welte, di un'opera dedicata al pensiero di Karl Jaspers e in particolare al rapporto filosofia-religione: C.U. HOMMEL, *Chiffer und Dogma. Vom Verhältnis der Philosophie zur Religion bei Karl Jaspers*, Editio Accademica, Zürich 1968, »Erasmus. Speculum scientiarum«, 23 (1971), pp. 132-136.

⁶² Oggi il lascito (*Nachlass*), di proprietà della *Bernhard Welte Gesellschaft*, è depositato presso l'Archivio della biblioteca dell'Università di Freiburg e costituisce il „Bestand E 8“.

⁶³ K. KIENZLER, *Bernhard Welte und der philosophische Glaube bei Karl Jaspers*, cit., pp. 37-39.

⁶⁴ Cfr. B. WELTE, *Nachlass*, Bestand E 8, Nr. 927 (Vorsignatur: Nr. 748): *Von der Ausschließlichkeit des Glaubens*.

⁶⁵ K. JASPERS, *Existenzphilosophie*, cit.

⁶⁶ Cfr. B. WELTE, *Nachlass*, Bestand E 8, Nr. 927 (Vorsignatur: Nr. 748): *Offenbarung und Offenbaren – Antwort an Jaspers*. Kienzler ipotizza che Welte abbia steso tale appunto nell'anno 1964 (cfr. K. KIENZLER, *Bernhard Welte und der philosophische Glaube bei Karl Jaspers*, cit., p. 49), mentre secondo i catalogatori dovrebbe trattarsi del 1953.

afferrare Dio in Gesù, non vi è la possibilità di disporre di Dio nel dogma. [...] La risposta non può essere sterilmente *negativa*. Deve tentare di prendere sul serio (il problema)»⁶⁷. Avremo modo di verificare come questi temi siano centrali anche nel confronto Welte-Jaspers presente nel ciclo di lezioni „Katholizität und Vernunft“⁶⁸. Esistono inoltre, sempre nel lascito di Welte, alcune „Einwände gegen Jaspers“ (“Obiezioni a Jaspers”)⁶⁹ che Kienzler ritiene si riferiscano alla lettura di determinati passi di *Existenzphilosophie* e siano databili in epoca bellica, precisamente negli ultimi anni di guerra. Si tratta qui del tema delle cifre, e Kienzler spiega⁷⁰ come Welte legga la cifra in senso “cristologico”, ossia come mediazione di una fede che non fa riferimento a tesi o certezze ma si rivolge a un Uomo storico che invita alla comunicazione.

Di particolare interesse per la presente analisi è infine il ciclo di lezioni che, come avverrà nel caso di „Katholizität und Vernunft“, prenderà le mosse da provocazioni provenienti dal pensiero di Jaspers: „Freiheit des Geistes und christlicher Glaube“. Si tratta di lezioni tenute nel semestre estivo del 1956⁷¹. Nello stesso Anno Accademico 1955-56 Welte era anche Rettore dell’Università di Freiburg, e ciò costituiva senz’altro per lui un’ulteriore occasione di mettersi direttamente in contatto con gli studenti di tutte e cinque le facoltà allora attivate, e in un certo senso di arricchire quel vivace dialogo che era comunque già possibile grazie al fatto che anche questo ciclo di lezioni era aperto agli studenti di tutte le facoltà. In questo nuovo contesto Welte riprende ed amplia il discorso avviato nel 1949 con „Katholizität und Vernunft“, partendo dal problema del rapporto tra libertà dello spirito e fede cristiana, per individuare le condizioni alle quali i due termini non si escludono. Anche in questa occasione Welte dimostra di cogliere le suggestioni provenienti dai testi di Jaspers e di

⁶⁷ „Nicht die Greifbarkeit Gottes in Jesus, nicht die Verfügbarkeit Gottes im Dogma. [...] Antwort darf nicht steril *negativ* sein. Muss versuchen, ernst zu nehmen“.

⁶⁸ B. WELTE, *Katholizität und Vernunft*, cit.

⁶⁹ Cfr. B. WELTE, Nachlass, Bestand E 8, Nr. 927 (Vorsignatur: Nr. 748): *Einwände gegen Jaspers* (tra gli appunti conservati sotto il titolo *Offenbarung und Offenbaren – Antwort an Jaspers*).

⁷⁰ Cfr. K. KIENZLER, *Bernhard Welte und der philosophische Glaube bei Karl Jaspers*, cit., p. 52.

⁷¹ B. WELTE, *Freiheit des Geistes und christlicher Glaube*, hrsg. von A. Kunst, Universitätsbibliothek, Freiburg i. Br. 2004; poi in ID., *GS II/3*, cit.

sviluppare poi un pensiero autonomo, talvolta raggiungendo posizioni che, come vedremo, prendono esplicitamente le distanze rispetto al filosofo di Basilea.

Il breve excursus dei riferimenti di Welte a Jaspers ci consente dunque di ipotizzare, come si tenterà di giustificare nel corso della ricerca, che la filosofia di Jaspers costituisce per Welte un'interessante rampa di lancio da cui partire per sviluppare riflessioni ulteriori. Tale struttura della relazione con Jaspers è ravvisabile anche nelle lezioni su *Katholizität und Vernunft* (*Cattolicità e ragione*), di cui ci si occuperà più nel dettaglio. Alcune riflessioni sulla terminologia impiegata da Welte ci aiuteranno inoltre ad individuare il legame con Jaspers (e anche con Heidegger) e a coglierne i risvolti.

E' però alla relazione di Welte con Heidegger che ora occorre rivolgere l'attenzione, in modo da avere un quadro più completo delle suggestioni che Welte sperimenta in questi anni decisivi per la sua formazione intellettuale.

§ 5. Welte e Heidegger

Se da un lato valgono qui le premesse del paragrafo relativo al rapporto Welte-Jaspers, ossia se anche in questo caso ci si limiterà per ora alla descrizione delle occasioni di incontro tra i due pensatori senza entrare nel merito delle questioni di volta in volta affrontate, in questo caso non sarà possibile prendere in considerazione tutti i diversi momenti di incontro e di comunicazione, diretta e indiretta, intercorsi tra i due pensatori. Ciò è dovuto al fatto che tali momenti sono stati assai più numerosi e articolati rispetto a quelli sopra descritti. Il coinvolgimento personale di entrambi si è dimostrato in questo contesto di notevole portata. Si cercherà inoltre di evitare di cedere alla tentazione di mettere a confronto le due forme di relazione, ossia quella con

Jaspers e quella con Heidegger. Anche in questo caso ci si concentrerà prevalentemente sul periodo di tempo già preso in esame, ossia la fine degli anni Quaranta e tutti gli anni Cinquanta.

All'interno di questo contesto la prima informazione utile, in senso non solo cronologico, consiste nel fatto che i due Autori provenivano dalla stessa cittadina, Meßkirch, situata nella parte meridionale del Baden-Württemberg. Questo aspetto è considerato da entrambi di notevole importanza, come testimoniato dalla forma del commiato con cui molto spesso chiudono le lettere che si scambiano reciprocamente, e che grossomodo può essere tradotto con “cordiali saluti paesani” (nel senso di “tra compaesani”)⁷². Welte avrà l'occasione, nel corso della sua vita, di dare esplicita testimonianza del valore che il paese natio rappresenta nel pensiero di entrambi⁷³. Nell'articolo *Der Weg der Heimat (La via del paese natio)*, che costituisce il discorso tenuto da Welte in occasione del conferimento ad Heidegger della cittadinanza onoraria da parte del suo paese natale Meßkirch, la cui cerimonia ha avuto luogo il 27 settembre 1959, leggiamo:

In questo Autore la parola paese natio [*Heimat*] e ritorno al paese natio [*Heimkunft*]⁷⁴ non è di minore dignità rispetto a quella grandiosa (troppo usata) di essere. Nello spazio complessivo di questo pensiero, essa occupa un luogo che si potrebbe definire il centro supremo. Così come è un pensiero sull'essere, il pensiero di Martin Heidegger è un pensiero sulla visitazione⁷⁵ [*Heimsuchung*] e sul ritorno al paese natio [*Heimkunft*]. [...] Nel carattere natio del paese natio agisce ciò che salva e rende felici. Nell'azione salvifica e allietante si mostra in primo luogo l'essenza del paese natio⁷⁶.

⁷² „Mit herzlichen landsmannschaftlichen Grüßen“ (cfr. M. HEIDEGGER, B. WELTE, *Briefe und Begegnungen*, cit., p. 11, 18, 20, 21, 22, 30, ecc.).

⁷³ Cfr. B. WELTE, *Der Weg der Heimat*, in AA.VV., *Martin Heidegger 26. September 1959*, hrsg. von der Stadt Meßkirch, Aker, Meßkirch 1960, pp. 3-13, e B. WELTE., *Erinnerung an ein spätes Gespräch*, in AA.VV., *Erinnerung an Martin Heidegger*, hrsg. von G. Neske, Neske, Pfullingen 1977, pp. 249-252.

⁷⁴ Già di per sé indicativo è il fatto che, nella lingua tedesca, tale termine si possa tradurre anche con “ritorno a casa”.

⁷⁵ Visitazione intesa come visita a me in quanto me stesso.

⁷⁶ Cfr. B. WELTE, *Der Weg der Heimat*, cit., pp. 6 e 7: „Das Wort der Heimat und der Heimkunft steht im Raume dieses Denkers im nicht geringerer Würde als das (zuviel beredete) große Wort Sein. Es liegt im

Ricordando il suo ultimo colloquio con Heidegger, avvenuto nel gennaio 1976, Welte scrive inoltre:

Il tema del paese natio e dei concittadini si impose in lui con rinnovata insistenza allorché la morte rientrò nell'orizzonte del suo pensiero. [...] Questa nuova esperienza della morte portò una nuova vicinanza al paese natio. Per questo volle essere sepolto lì e in nessun altro luogo. E a questo legame è dovuto anche il fatto che pregò me, suo concittadino, di parlare alla sua sepoltura⁷⁷.

Le rispettive famiglie d'origine si conoscevano e si frequentavano; in particolare, le madri erano amiche⁷⁸. Essi hanno inoltre vissuto e lavorato nella stessa città, Freiburg, e nella stessa Università, la Albert-Ludwigs-Universität. Dall'epistolario⁷⁹ e dai diversi scritti di Welte è facile desumere che gli incontri tra i due sono stati intensi e significativi, si sono posti su vari livelli (non solo sul piano filosofico) e sono stati caratterizzati da una certa reciprocità, nonostante il fatto che Heidegger fosse di quasi diciassette anni più vecchio di Welte⁸⁰. Il tono delle lettere è cordiale anche se non eccessivamente confidenziale, e riflette una stima reciproca che non di rado diventa esplicita e riconosce apertamente i vantaggi arrecati al mittente dal pensiero del destinatario delle lettere, in entrambe le direzioni. Leggiamo ad esempio, nel caso di Welte:

Gesamtraume dieses Denkens an einem Ort, den man die äußerste Mitte nennen könnte. Das Denken Martin Heideggers ist, ebenso wie es ein Denken des Seins ist, ein Denken von Heimsuchung und Heimkunft. [...] Im Heimatlichen der Heimat waltet Bergendes und Erfreuendes. Im bergenden und erfreuenden Walten zeigt sich zuerst das Wesen der Heimat“.

⁷⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, B. WELTE, *Briefe und Begegnungen*, cit., p. 149: „Das Thema der Heimat und der heimatlichen Menschen erhob sich für ihn mit erneuter Eindringlichkeit, als der Tod neu in den Horizont seines Denkens trat. [...] Diese neue Erfahrung des Todes brachte eine neue Nähe zur Heimat. Darum wollte er dort und nirgends anders begraben sein. Und in diesen Zusammenhang gehört auch, dass er mich, seinen heimatlichen Landsmann, bat, an seinem Grabe zu sprechen“. Per una più precisa analisi dell'uso del termine *Heimat* in Welte, cfr. le considerazioni di S. Gorgone contenute in B. WELTE, *Morire. La prova decisiva della speranza*, pref. di B. Casper, introd. e trad. di S. Gorgone, Queriniana, Brescia 2008, p. 57, nota 14 (tit. orig.: ID., *Der Ernstfall der Hoffnung. Gedanken über den Tod*, Herder, Freiburg 1980, poi in ID., *Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit*, GS I/3, hrsg. von E. Kirsten, Herder, Freiburg 2006, pagg. 155-180).

⁷⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, B. WELTE, *Briefe und Begegnungen*, cit., p. 6 e p. 11..

⁷⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, B. WELTE, *Briefe und Begegnungen*, cit.

⁸⁰ Martin Heidegger nacque infatti il 26 settembre 1889, mentre Bernhard Welte il 31 marzo 1906.

Il giorno del mio compleanno ho pensato, come è naturale, alla strada percorsa dal mio pensiero. Mi è stato chiaro che questa strada non avrebbe potuto essere percorsa senza il Suo pensiero, e che questo Suo pensiero mi ha costantemente accompagnato sotto forma di domanda e di inquietudine. Tutto ciò è stato decisivo per me⁸¹.

La loro relazione è stata definita come quella tra due persone in costante ricerca, quindi né si può parlare di rapporto maestro-allievo, né di legame amicale, ma forse di incontro lungo il cammino, in forza della volontà di capire⁸². La lingua tedesca possiede in questo caso un termine incisivo ed appropriato, *Mitdenken*, che in italiano si può grossomodo rendere con l'espressione "comunanza di pensiero". Accettando questa traduzione si deve però rinunciare all'uso di un termine che renda l'idea dell'azione nell'atto del suo compiersi, e quindi si rischia di perdere il significato autentico dell'espressione⁸³.

In ogni caso, i contatti tra i due Autori si riveleranno decisivi per la maturazione filosofica di Welte, il quale tuttavia, se da un lato deve molto al suo concittadino, percorre senz'altro una strada autonoma. A tal proposito risultano significative le parole di Welte stesso, in occasione del conferimento della cittadinanza onoraria ad Heidegger:

Possiamo rendere onore ad Heidegger cercando di percorrere un pezzo di sentiero insieme a lui pensando. Può essere un sentiero di campagna, oppure attraverso il bosco. Tra molte altre cose, le strade di questo tipo

⁸¹ „Ich habe am Geburtstag natürlich über den Weg meines Denkens nachgedacht. Da lag es klar vor mir, dass dieser Weg nicht ohne Ihren Gedanken hätte gegangen werden können, und dass dieser Ihr Gedanke mich ständig als Frage und als Beunruhigung begleitet hat. Das ist für mich entscheidend gewesen“: lettera di Welte ad Heidegger datata 23 aprile 1966 (cfr. M. H. HEIDEGGER, B. WELTE, *Briefe und Begegnungen*, cit., p. 26).

⁸² Cfr. al riguardo la testimonianza di Bernhard Casper, studente e poi amico di Bernhard Welte e suo successore sulla cattedra di filosofia della religione cristiana presso l'Università di Freiburg, facoltà di teologia: B. CASPER, *Bernhard Welte und Martin Heidegger*, in AA.VV., *Fragend und lehrend...*, cit., p. 12 (a proposito del rapporto Welte-Heidegger): „[...] das Verhältnis dessen, der um des Glaubens willen ein Suchender war, zu dem Landsmann, den er an dessen Grab den ‚vielleicht größten Suchenden dieses Jahrhunderts‘ nannte“ (“[...] il rapporto di colui che era una persona in ricerca in forza della fede con il concittadino che il primo, alla sepoltura del secondo, definì il ‘cercatore forse più grande di questo secolo’”).

⁸³ Il termine andrebbe infatti tradotto mediante un verbo, in modo da rendere l'idea che, riguardo a uno stesso tema o problema, si tratta di intravedere il proprio compito che miri alla realizzazione dell'obiettivo generale, non ancora realizzato. Si tratta di un'idea che accentua il carattere attivo dell'azione.

hanno in sé il fatto che si può percorrerle molto bene *gli uni insieme agli altri*⁸⁴, e che il sentiero consente poi ad ognuno di coloro che camminano gli uni insieme agli altri di procedere, secondo il suo pensiero, seguendo la sua propria traccia. Il sentiero non è una rotaia o un circuito. Concede libertà nel procedere gli uni assieme agli altri, e tuttavia tiene insieme coloro che camminano⁸⁵.

Non sono mancate le occasioni in cui Welte ha trattato diversi aspetti del pensiero di Heidegger. Nell'anno 1966, all'inizio di marzo, è a Parigi, dove tiene due conferenze: una su Heidegger e i suoi possibili sviluppi in teologia⁸⁶, l'altra sul pensiero di Heidegger riguardo al superamento della metafisica e sulla metafisica in Tommaso d'Aquino⁸⁷, così come racconta lui stesso ad Heidegger in una lettera⁸⁸. Presso l'Università di Freiburg ha tenuto, nel semestre estivo del 1973, un seminario su Dio nel pensiero di Heidegger; si tratta dell'ultimo seminario antecedente il suo pensionamento, quando ancora era titolare della cattedra di filosofia della religione cristiana⁸⁹. Nell'ottobre 1975 in Perù, a Lima, ha tenuto due relazioni sullo stesso tema⁹⁰. Già nel semestre estivo del 1943 tuttavia, presso il Collegium Borromaeum di Freiburg dove teneva un ciclo di lezioni (*Einführung in die Metaphysik, Introduzione alla metafisica*) in sostituzione dell'amico Max Müller chiamato alle armi, Welte dimostra di essersi confrontato con il pensiero di Heidegger, così come poi dimostrato in un articolo dell'immediato dopoguerra, che costituisce una fonte notevolmente ricca di spunti di riflessione nel contesto dell'indagine sui punti di contatto tra il

⁸⁴ Il corsivo è dell'Autore.

⁸⁵ B. WELTE, *Der Weg der Heimat*, cit., p. 3: „Wir können Heidegger ehren dadurch, dass wir ein Stück Weges denkend mit ihm zu gehen suchen. Dies mag dann ein Feldweg sein oder auch ein Holzweg. Solcherlei Wege haben ja dieses unter vielem anderen an sich, dass man ganz gut *miteinander* darauf gehen kann und dass der Weg es dann jedem der Miteinandergehenden gerne gestattet, seinem eigenen Gedanken nach vor sich hin zu gehen in seiner eigenen Spur. Der Weg ist ja kein Bahngleise und keine Piste. Er gewährt Freiheit im Miteinandergehen und hält doch die Gehenden zusammen“.

⁸⁶ „Heidegger und seine möglichen Folgen für die Theologie“.

⁸⁷ „Heideggers Gedanke von der Verwindung der Metaphysik und die Metaphysik des Thomas von Aquin“.

⁸⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, B. WELTE, *Briefe und Begegnungen*, cit., p. 26.

⁸⁹ Cfr. B. WELTE, *Gott im Denken Heideggers*, in ID., *Zeit und Geheimnis*, cit., pp. 258-280.

⁹⁰ Ne riferisce in B. WELTE, *Erinnerung an ein spätes Gespräch*, cit., pp. 249-250.

pensiero di Heidegger e quello di Welte⁹¹. Assieme ad alcuni suoi studenti del Collegium aveva assistito, nel semestre invernale 1942-43, alle lezioni di Heidegger su „*Parmenides und Heraklit*“⁹² (“*Parmenide ed Eraclito*”) e con loro ne aveva discusso⁹³. Il ciclo di lezioni „*Einführung in die Metaphysik*“ giace ancora tra i manoscritti, nell’Archivio dell’Università di Freiburg⁹⁴.

Welte ha inoltre dedicato al suo concittadino vari articoli, alcuni dei quali in occasione dei compleanni⁹⁵. L’epistolario di recente pubblicato testimonia gli scambi tra i due Autori e delle conoscenze in comune⁹⁶; entrambi ad esempio conoscevano e stimavano l’arcivescovo di Freiburg Conrad Gröber e la sorella di quest’ultimo, Maria, che erano tra l’altro concittadini dei due filosofi. Non sono poi mancate alcune occasioni in cui i due si sono presentati insieme in pubblico; ciò è avvenuto ad esempio in occasione del conferimento ad Heidegger della cittadinanza onoraria da parte della città di Meßkirch⁹⁷. Fino alla morte di Heidegger i due pensatori hanno dimostrato un attaccamento reciproco, testimoniato non certo da ultimo dal desiderio, espresso da Heidegger, di essere accompagnato alla sepoltura dal discorso del suo amico sacerdote e filosofo⁹⁸.

⁹¹ B. WELTE, *Die Lichtung des Seins. Bemerkungen zur Ontologie Martin Heideggers*, »Wort und Wahrheit. Monatsschrift für Religion und Kultur«, III (1948), pp. 401-412; ora in ID., *Hegel-Nietzsche-Heidegger*, GS II/2, a cura di H. Zaborowski, Herder, Freiburg 2007, pp. 105-119.

⁹² Cfr. M. HEIDEGGER, *Parmenides*, GA II Abteilung, Band 54, hrsg. von S. Frings, Klostermann, Frankfurt 1982.

⁹³ Cfr. B. CASPER, *Bernhard Welte und Martin Heidegger*, cit., p. 13.

⁹⁴ Cfr. B. WELTE, Nachlass, Bestand E 8, Nr. 003: *Einführung in die Metaphysik, Einstündige publice Vorlesung Sommersemester 1943*.

⁹⁵ Cfr. B. WELTE, *Zu Martin Heideggers 70. Geburtstag. Eine christliche Erwägung*, »Der christliche Sonntag«, 11 (1959), p. 306, ora in ID., GS II/2, cit., pp. 127-130; ID., *Heidegger und die Theologie. Zum 75. Geburtstag von Martin Heidegger*, »Der christliche Sonntag«, 16 (1964), pp. 310-311; ID., *Heidegger 80 Jahre*, »Christ in der Gegenwart«, 21 (1969), p. 308; ID., *Das Denken. Martin Heidegger 85 Jahre*, »Christ in der Gegenwart«, 26 (1974), p. 302.

⁹⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, B. WELTE, *Briefe und Begegnungen*, cit.

⁹⁷ Cfr. il documento fotografico presente in M. HEIDEGGER, B. WELTE, *Briefe und Begegnungen*, cit., p. 2.

⁹⁸ Cfr. B. WELTE, *Erinnerung an ein spätes Gespräch*, cit. Il discorso funebre è stato pubblicato per la prima volta nello stesso anno della morte di Heidegger: B. WELTE, *Suchen und Finden. Ansprache zur Beisetzung von Martin Heidegger*, »Christ in der Gegenwart«, 28 (1976), p. 188.

Dai diversi contributi pubblicati negli anni qui presi in esame e volti a richiamare esplicitamente il pensiero del concittadino⁹⁹ si può prendere atto del fatto che Welte ha letto e approfondito, probabilmente già tra le due guerre mondiali e con gli amici con cui ha letto anche alcune delle opere di Jaspers¹⁰⁰, i più importanti testi di Heidegger. Tali lavori si orientano in due direzioni tra loro collegate: da un lato all'analisi dell'ontologia heideggeriana e alle prospettive di indagine che essa dischiude, dall'altro alla considerazione delle implicazioni teologiche dei risultati ottenuti sul piano ontologico. In essi l'Autore rimanda esplicitamente ad Heidegger e dimostra di sostenerlo non solo sul piano filosofico ma anche personale, in una fase, quella immediatamente successiva alla seconda guerra mondiale, in cui sull'Autore di *Sein und Zeit* si addensano le ombre della critica e le minacce dell'isolamento, a causa soprattutto delle sue precedenti collusioni con il regime nazista.

Nella parte del presente lavoro riguardante i risvolti filosofici di questo incontro si renderà necessario anche in questo caso, come in quello di Jaspers, operare una riflessione su alcuni termini chiave utilizzati da Welte e riecheggianti il pensiero di Heidegger. Ciò consentirà, oltre che di approfondire ed attestare ulteriormente il legame che unisce Welte al suo concittadino, anche di mettere in luce in modo nuovo e originale alcune delle idee che, nel passaggio da un Autore all'altro, si arricchiscono di nuove sfumature di significato e contribuiscono alla costruzione di un pensiero autonomo e in sé coerente.

⁹⁹ Cfr. ad esempio B. WELTE, *Die Lichtung des Seins*, cit.; ID., *Bemerkungen zum Seinsbegriff Heideggers*, in AA.VV., *Fragend und lehrend...*, cit., pp. 133-138, ora in *GS II/2*, cit., pp. 120-126, che secondo quanto asserito da B. Casper è stato redatto da Welte nella prima metà degli anni Cinquanta: cfr. B. CASPER, *Bernhard Welte und Martin Heidegger*, cit., p. 16; B. WELTE, *Zu Martin Heideggers 70. Geburtstag*, cit.; ID., *Der Weg der Heimat*, cit.

¹⁰⁰ Cfr. § 4.

§ 6. I teologi e Jaspers

Un breve esame delle ripercussioni che il pensiero di Jaspers ha avuto sulla teologia ci può consentire di completare il quadro dei riferimenti storico-biografici utili a definire il contesto in cui si inserisce la presente ricerca. Va chiarito comunque che non si tratta di un'indagine esaustiva sull'argomento, impresa che richiederebbe maggiore spazio di quanto qui sia necessario dedicarvi, quanto invece della scelta di alcuni esempi significativi per la comprensione del "clima" in cui viene recepita, nel campo della teologia di ispirazione cristiana, la filosofia di Jaspers¹⁰¹, nella convinzione che questa breve indagine possa contribuire a mettere in luce la specificità dell'atteggiamento weltiano.

Il dibattito teologico su Jaspers si concentra in particolar modo nei decenni immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale, anche per il fatto che la prima delle sue opere espressamente dedicate al tema della fede filosofica risale al 1948¹⁰². Con la morte del filosofo, avvenuta nel 1969, le voci teologiche sono andate affievolendosi, ed oggi costituiscono dei casi sporadici. A ragione del fatto che ogni pensiero successivo è in qualche modo collegato con quelli precedenti, per quanto possibile si tenta qui di prendere in esame i contributi teologici più recenti, in modo da conferire all'analisi una certa attualità e nello stesso tempo tener conto, anche se solo indirettamente, dei contributi più datati.

L'ordine dei termini che danno il titolo al presente paragrafo non è casuale: l'argomento in questione è costituito dalle forme di "risposta" di alcuni teologi di fronte alle provocazioni suscitate dal pensiero di Jaspers, e in particolar modo dal problema del rapporto che intercorre tra fede rivelata e fede

¹⁰¹ Si tralasciano volutamente i rimandi ai sistemi di pensiero orientali, dal momento che esulano dal tema in esame. Per informazioni al riguardo, cfr. ad esempio S. MARZANO, *Karl Jaspers e l'Oriente*, in AA.VV., *Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della libertà*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1979, pp. 230-246, e D. YOSHIZAWA, *The reception of Jaspers in Japan*, in AA.VV., *Karl Jaspers today*, ed. by L.H. Ehrlich and R. Wisser, University Press of America, Washington-London 1988, pp. 395-400.

¹⁰² K. JASPERS, *Der philosophische Glaube*, Artemis, Zürich 1948; trad. it.: ID., *La fede filosofica*, a cura di U. Galimberti, Milano, Cortina 2005.

filosofica. Il movimento in direzione opposta, ossia il “mare magnum” delle interpretazioni che sono state date (talvolta da parte di teologi, ma non solo) dell’atteggiamento di Jaspers nei confronti dei teologi e della teologia, verrà invece considerato solo di riflesso, all’interno delle osservazioni che vanno nella direzione opposta, qualora ciò si renda utile ad una migliore comprensione del rapporto in oggetto. E’ necessario infatti tenere conto che in seguito la nostra attenzione si focalizzerà sullo sviluppo del pensiero di Welte alla luce delle provocazioni jaspersiane, e che quindi la prospettiva dell’indagine si dirige dalla teologia verso la filosofia di Jaspers, e non viceversa.

La premessa sottesa a questa breve indagine consiste nel fatto che lo stesso Welte può, sotto certi aspetti, essere annoverato tra i teologi. A tal proposito si rivela utile prendere le mosse da una riflessione in grado di chiarire un presupposto¹⁰³ che funge da base delle considerazioni che seguiranno, e consistente nella tacita affermazione della relazione (talvolta problematica e non sempre chiara) tra filosofia della religione e teologia. Senza pretendere anche qui di esaurire una questione quanto mai complessa e discussa nel corso dei secoli, e senza lasciare che il dibattito si appiattisca sulla disputa fede-intelletto ma mantenendolo invece sul piano più ampio della ragione, questa relazione (appunto tra filosofia della religione e teologia) è interpretata come un tentativo di rendere la fede il più possibile comprensibile, in modo da evitare che si riduca a mera dottrina o, peggio ancora, a ideologia. La filosofia infatti, nel suo rapporto con la teologia, mira a predisporre le modalità di ragionamento in seguito utilizzate dalla teologia sistematica ai fini della comprensione della fede.

Tale concezione del rapporto in esame trova riscontro, in Germania, nell’organizzazione dell’insegnamento universitario di queste stesse discipline.

¹⁰³ Sull’importanza, in ambito filosofico, della chiarificazione dei presupposti che stanno alla base di un ragionamento o di una giustificazione, cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., § 62, p. 310 (ID., *GA I/2*, cit., p. 411): „Philosophie wird ihre ‘Voraussetzungen’ nie abstreiten wollen, aber auch nicht bloß zugeben dürfen. Sie begreift die Voraussetzungen und bringt in eins mit ihnen das, wofür sie Voraussetzungen sind, zu eindringlicherer Entfaltung“. (“La filosofia non vorrà certo contestare le proprie ‘presupposizioni’, ma non può neppure limitarsi ad ammetterle. Essa concepisce i presupposti e, insieme con questi, porta ad una più approfondita comprensione ciò di cui essi sono i presupposti”: ID., *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, cit., p. 873).

Esistono qui infatti facoltà di teologia ad ordinamento statale, in cui gli studenti sono tenuti, e non solo ai tempi di Welte ma anche oggi, a studiare a fondo la filosofia¹⁰⁴, nella convinzione che un buon teologo debba essere anche un buon pensatore. E' anche per questo che a Freiburg, già dall'Ottocento, è istituita una Cattedra afferente alla facoltà di filosofia e definita „Konkordatslehrstuhl“ (“Cattedra concordataria”, nome dovuto al fatto che l'istituzione è stata ratificata nel Concordato del 1931 con la Santa Sede), che nel novero dei suoi compiti prevede anche quello di insegnare filosofia agli studenti di teologia¹⁰⁵. Per lo stesso motivo, che rivela la sua natura “cooperativa”, la cattedra di filosofia della religione cristiana (a cui presiedette lo stesso Welte) è invece afferente alla facoltà di teologia, il che testimonia dell'intreccio che lega le due discipline, tanto da sfumare talvolta i loro rispettivi confini. Riflettendo, per così dire, in sé tale situazione storica e l'organizzazione disciplinare della sua Università, Welte costituisce un esempio significativo di come i due approcci possano fondersi in modo armonico: egli si sente un pensatore cristiano che lavora a motivo di una

¹⁰⁴ Cfr. ad esempio il sito internet dell'Università di Freiburg, all'indirizzo <http://www.theol.uni-freiburg.de/studium/studienberatung/diplom/diplstpl>: si tratta della pagina contenente i piani di studio per la laurea in teologia cattolica. Nel primo paragrafo, riguardante la struttura e i compiti della teologia, si legge tra l'altro: „Die Katholische Theologie geht von der Voraussetzung aus, daß die rechte Einsicht in den christlichen Glauben einer philosophischen Einübung in die allgemeinen Fragen nach Gott, Mensch und Welt bedarf“. (“La teologia cattolica parte dal presupposto che l'idea corretta di fede cristiana necessita di esercitarsi, sul piano filosofico, con le questioni universali su Dio, l'uomo e il mondo”). E più sotto, nella parte riguardante l'offerta formativa: „Ziel des Philosophiestudiums innerhalb des Theologiestudiums ist die Einübung in logisch-stringentes Denken, in die Einsicht von philosophischen Problemstrukturen, Sensibilisierung für die Geschichte des Denkens, Ausbildung philosophischer Kritikfähigkeit“. (“Scopo dello studio della filosofia all'interno dello studio teologico è esercitarsi con il pensiero logico rigoroso, comprendere la struttura dei problemi filosofici, acquisire sensibilità nei confronti della storia del pensiero e formarsi una capacità critica di tipo filosofico”). Cfr. nella stessa pagina le proposte di piani di studio per i diversi gradi di preparazione universitaria in teologia. Cfr. inoltre gli atti dei lavori svolti dalla Conferenza Episcopale Tedesca in riferimento alla riunione plenaria svoltasi nel settembre 1983, in cui si parla espressamente di „Notwendigkeit der Philosophie für die Theologie“ (“necessità della filosofia per la teologia”): AA.VV., *Das Studium der Philosophie im Theologiestudium*, hrsg. von dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1983, p. 7, e gli atti della stessa Commissione ratificati il 25 settembre 2003 ed entrati in vigore nel gennaio 2005: in essi la filosofia compare come una delle discipline irrinunciabili per la formazione degli insegnanti di religione cattolica e degli studenti di teologia presso le facoltà universitarie (AA.VV., *Kirchliche Anforderungen an die Studiengänge für das Lehramt in Katholischer Religion sowie an die Magister- und BA-/MA- Studiengänge mit Katholischer Religion als Haupt- oder Nebenfach*, hrsg. von dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2005, p. 27).

¹⁰⁵ La denominazione tecnica di tale cattedra è “Philosophischer Lehrstuhl II”; in quanto di ispirazione cattolica, tale cattedra si distingue dalla “Philosophischer Lehrstuhl I”, di orientamento protestante. Va detto per inciso che, in determinati ambienti accademici, è proprio a questa cattedra che si sperava potesse essere assegnato il giovane Heidegger, da poco abilitato all'insegnamento universitario, all'indomani della prima guerra mondiale (aspirazione che peraltro non si è mai realizzata). Fu grazie all'arcivescovo Gröber, a cui si è accennato nei §§ 4 e 5, che tale cattedra contribuì in modo determinante a fare sì che la filosofia moderna penetrasse nel tessuto della teologia, e che si realizzasse quella rilettura tomistica di cui si parlava nei paragrafi precedenti.

sempre maggiore chiarificazione della fede. Non ha mai voluto essere un filosofo isolato ed autonomo, e si è invece sempre considerato un filosofo al servizio della teologia, dimostrando di saper leggere in prospettiva filosofica i problemi che angustiarono gli ambienti della teologia, e in questo modo di saper allargare lo sguardo verso orizzonti più ampi, nella ricerca di un contatto che potesse arricchire la riflessione teologica¹⁰⁶. La sua produzione scritta è costituita da alcuni testi di natura per lo più filosofica e da altri di natura prevalentemente teologica¹⁰⁷, dove l'Autore ha messo per così dire all'opera le sue riflessioni e le sue categorie filosofiche. Welte stesso riflette su questo rapporto e, indirettamente, ci mostra il modo di percepire se stesso, laddove, nel concludere un saggio in cui si interroga sul rapporto tra l'assoluto della filosofia e il Dio rivelato della teologia e sul modo di mantenere in ogni caso intatta la diversità delle origini dei due approcci disciplinari, osserva che il Dio dei filosofi è in fondo lo stesso Dio di Gesù Cristo. E' però secondo lui necessario che la filosofia non pretenda di produrre un concetto di Dio in sé concluso e perfetto, e quindi che il suo concetto di Dio rimanga aperto e predisposto ad accogliere ciò che viene dal di fuori, e dunque la Rivelazione¹⁰⁸.

Prendendo le mosse da una prospettiva particolarmente ampia del problema della relazione teologi-Jaspers, nel suo lavoro dedicato all'argomento in esame il teologo cattolico Helmut Pfeiffer¹⁰⁹ ci propone non solo la sua

¹⁰⁶ Alcune opere dell'Autore confermano queste affermazioni, mediante la trattazione da un punto di vista filosofico di argomenti attinenti alla cristologia: B. WELTE, *Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik*, in AA.VV., *Zur Frühgeschichte der Christologie*, hrsg. von B. Welte, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1970, pp. 100-117; ID., *Homoousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalcedon*, in AA.VV., *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*, vol. III: *Chalcedon heute, im Auftrag der Theologischen Fakultät St. Georgen Frankfurt/M.*, hrsg. von A. Grillmeyer u. H. Bacht, Echter, Würzburg 1954, pp. 51-80, e, in generale, tutto B. WELTE, *Wege in die Geheimnisse des Glaubens*, GS IV/2, a cura di P. Hünermann, Herder, Freiburg 2007.

¹⁰⁷ La pubblicazione dei „Gesammelte Schriften“ (GS), di cui stanno via via uscendo in questi anni i diversi volumi presso la Casa Editrice Herder di Freiburg, prevede la seguente suddivisione dei lavori di Welte: I. Grundfragen des Menschseins; II. Denken in Begegnung mit den Denkern; III. Schriften zur Philosophie der Religion; IV. Theologische Schriften; V. Schriften zur Spiritualität und Predigten (I. Domande fondamentali dell'uomo; II. Il pensiero incontra i pensatori; III. Scritti di filosofia della religione; IV. Scritti teologici; V. Scritti di spiritualità e prediche).

¹⁰⁸ Cfr. B. WELTE, *Der Gott der Philosophen und der Gott Jesu Christi*, »Ober rheinisches Pastoralblatt«, 67 (1966), pp. 375-381; cfr. in particolare pp. 380-81.

¹⁰⁹ H. PFEIFFER, *Gotteserfahrung und Glaube. Interpretation und theologische Aneignung der Philosophie Karl Jaspers'*, Paulinus Verl., Trier 1975.

concezione personale del rapporto in questione, ma anche una panoramica sull'assimilazione del pensiero di Jaspers in ambiente teologico (oltre che entrare nel merito del modo in cui Jaspers si rapporta con il pensiero teologico e con la fede cristiana). Secondo questo Autore tutti i tentativi di inscrivere Jaspers tra i filosofi religiosi si sono rivelati nulli, e tuttavia il modo in cui Jaspers si pone nei confronti della religione è centrale nel suo pensiero. Non si può allora certo dire che si tratti di una filosofia atea; Pfeiffer riconosce tuttavia che lo spettro di opinioni riguardo all'atteggiamento di Jaspers nei confronti della fede è particolarmente ampio, e spazia da una valutazione decisamente affermativa come quella di "cristiano" o "religioso", fino a quella di "a-religioso" e "ateo"¹¹⁰. Le premesse greche del suo pensiero non gli consentono in ogni caso, secondo Pfeiffer, di considerare Dio quale realtà storicamente presente e non semplicemente trascendenza pensata, e la religione quale espressione di una comunità viva ed effettiva di persone. Tale critica rappresenta d'altra parte l'elemento decisivo che accomuna la valutazione di gran parte dei teologi nei confronti della fede filosofica di Jaspers. Nonostante egli senta l'esigenza di oltrepassare l'alternativa religione-filosofia per giungere al mistero della divinità nascosta, non arriva infatti, secondo Pfeiffer, a superare l'ostacolo rappresentato dall'astrattezza della concezione di Dio¹¹¹. La critica di Jaspers alla religione deriva secondo lui da un'estraneità di fondo del filosofo rispetto a questa dimensione, estraneità che raramente gli consente di raggiungere il centro, la sostanza della fede rivelata. D'altra parte, per essere coerente, la stessa critica nei confronti della religione, mossa ad esempio dalle pagine di *Von der Wahrheit* in cui si considera il rapporto cattolicità-ragione¹¹², non può essere intesa come assoluta ma deve invece rimanere costantemente sul piano delle asserzioni relative, dal momento che Jaspers non si stanca di affermare il carattere aperto di ogni affermazione riguardo alla fede¹¹³. La stessa idea di

¹¹⁰ H. PFEIFFER, *Gotteserfahrung und Glaube*, cit., pp. 144-45.

¹¹¹ *Ibi*, pp. 132-33.

¹¹² K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, cit., pp. 832-868.

¹¹³ H. PFEIFFER, *Gotteserfahrung und Glaube*, cit., pp. 150 e 193.

cattolicità in senso jaspersiano rischierebbe infatti, secondo Pfeiffer, di ritorcersi contro di lui, nel momento in cui pretendesse di considerare assoluta la sua periecontologia (o riflessione sull'orizzonte che ci abbraccia). Quest'apertura finisce però per tradire una certa ambivalenza, come accade ad esempio nell'idea del naufragio, dove secondo Pfeiffer risulta impossibile decidersi una volta per tutte tra l'essere e il nulla¹¹⁴: il motivo per cui non si può negare di avvicinarsi a un'esperienza che ha in sé qualcosa di positivo consiste solo nel non poter attestare con certezza di essere dalla parte del nulla. Secondo Pfeiffer, ciò che manca del tutto in Jaspers è inoltre una comprensione della Chiesa e della teologia come realtà in cammino, e dunque nel loro sviluppo¹¹⁵. Pfeiffer si rammarica inoltre che, nel considerare la Chiesa quale realtà storica, Jaspers non dimostri, negli ultimi anni della sua vita, di essere venuto a conoscenza dei risultati del Concilio Vaticano II. E' da allora infatti che nell'ambito della Chiesa Cattolica si parla in modo esplicito di libertà e in campo teologico si presta particolare attenzione al pensiero che nasce dall'esperienza. Citando un altro Autore cattolico, C. U. Hommel¹¹⁶, Pfeiffer nota come Jaspers faccia uso invece, in riferimento alla Chiesa, di categorie che possono dirsi adeguate solo ritornando ai tempi dell'Inquisizione¹¹⁷. Si può dunque considerare in certa misura critico l'atteggiamento di Pfeiffer nei confronti della fede filosofica di Jaspers e, più in generale, della sua posizione riguardo alla religione e alla teologia. Lo studio del nostro teologo si rivela peraltro completo e attento a riconoscere la posizione di Jaspers in tutta la sua complessità, senza lasciarsi andare alla polemica. Non mancano svariati riferimenti alla figura di Welte: Pfeiffer gli riconosce il merito di aver colto, già con lo studio per l'abilitazione, il senso autentico della fede filosofica jaspersiana, nonostante che il filosofo di

¹¹⁴ *Ibi*, p. 222.

¹¹⁵ In questo studio su Jaspers Pfeiffer dimostra particolare attenzione nei confronti della prospettiva storica e dinamica: lo attesta il fatto che lo stesso pensiero di Jaspers è da lui considerato nel suo evolversi.

¹¹⁶ C.U. HOMMEL, *Chiffer und Dogma*, cit.

¹¹⁷ H. PFEIFFER, *Gotteserfahrung und Glaube*, cit., p. 195.

Basilea dovesse ancora pubblicare le opere più esplicitamente dedicate a questo tema.

In epoca decisamente più recente D.R. Law affronta la questione della fede filosofica e della sua prospettiva storica in un saggio¹¹⁸ che mostra come Jaspers, nel criticare l'assolutizzazione di un preciso contesto storico determinata dalla Rivelazione e nel denunciare dunque il venire meno della dimensione storica autentica, intenda recuperarla grazie alla cifra. Questa permetterebbe infatti di dare alla Rivelazione un valore simbolico in grado di valorizzare, nel momento in cui ci si decide per la fede rivelata, la propria dimensione storica personale e l'esistenza individuale. La cifra-Rivelazione sarebbe quindi pensata da Jaspers come suscitatrice del fenomeno umano della fede ed assumerebbe pertanto un'importanza esistenziale e filosofica.

Le obiezioni rivolte a Jaspers nella parte conclusiva del saggio di Law si rivelano paradigmatiche, in quanto sono assimilabili a quelle avanzate da numerosi altri studiosi. Nel chiedersi se la concezione jaspersiana del cristianesimo sia adeguata, Law rileva che il filosofo di Basilea tende a non distinguere tra autorevolezza (*authority*) ed autoritarismo (*authoritarianism*)¹¹⁹, assegnando al secondo un ruolo centrale in ambito ecclesiastico. La teologia, ancorata alla vita della Chiesa, viene pertanto interpretata quale depositaria di una fede intesa come possesso e non più come rischio. In tal modo Jaspers perderebbe di vista il fatto che ogni fede è per essenza paradossale, per cui nemmeno la fede rivelata può perdere questa caratteristica: autoritarismo e dogmatismo possono addirsi esclusivamente a un cristianesimo distorto. Alla luce di queste considerazioni risulta comprensibile perché, per Jaspers, la relazione con il Dio della Bibbia costituisca una minaccia per la libertà dell'uomo. A tal proposito Law propone uno dei motivi dominanti della critica a Jaspers, al quale si è già fatto cenno: l'idea jaspersiana di libertà, e ancor più

¹¹⁸ D.R. LAW, *Jaspers and theology*, «The Heythrop journal», 46 (2005), 3, pp. 334-351. L'articolo è disponibile anche on-line, all'indirizzo <http://www.ingentaconnect.com/content/bpl/heyj/2005/00000046/00000003/art00004;jsessionid=4f4i22012kov6.alexandra>

¹¹⁹ *Ibi*, p. 345.

quella di trascendenza, risulterebbero prive di contenuto e pertanto sarebbero vuote, senza consistenza, imprecise, e in definitiva verrebbero ridotte a facoltà dell'uomo, risultando pertanto ascrivibili ad un contesto immanente meramente soggettivo e individuale. Ciò non impedisce tuttavia a Law di riconoscere a Jaspers il merito di mantenere in vita la nozione di trascendenza, il che non è comunque cosa da poco, considerato l'attuale livello di secolarizzazione¹²⁰.

Secondo il teologo cattolico F. Furger¹²¹ alcuni aspetti del pensiero di Jaspers, per quanto critici nei confronti del Cristianesimo e della Chiesa, sono comunque significativi, nell'ottica di una dimensione cristiana autentica. Il fatto di fondare il senso dell'esistenza non tanto su un ragionamento dimostrabile quanto su un atto di fede è il più importante di questi elementi e contribuisce a considerare la ragione in senso ampio e rinnovato rispetto al mero intelletto. La decisione spetta inoltre al singolo, e questa caratteristica della fede filosofica richiama secondo Furger la nozione di vocazione in senso biblico. Il carattere a-sistematico che contraddistingue lo stile jaspersiano (se per sistema si intende non tanto la considerazione complessiva dei diversi aspetti del reale, quanto un insieme chiuso e definitivamente fissato di asserzioni esplicative riguardo al mondo) tiene conto dell'esigenza, utile anche per il cristianesimo, di rendere personale da un lato, e comprensibile attraverso segni e immagini dall'altro, la decisione per la fede, che tuttavia conserva una sua coerenza interna, evitando così di ridursi a mero momento pre-scientifico. La filosofia di Jaspers rivelerebbe inoltre, in ultima istanza, la sua utilità nei confronti della teologia, in quanto la aiuterebbe a porsi in modo critico nei confronti di se stessa. Sta di fatto però che, secondo Furger, la filosofia di Jaspers non può sottrarsi a quell'accusa di dogmatismo e di chiusura che essa stessa rivolge nei confronti della teologia, dal momento che in definitiva esclude una fede in e a partire dalla Rivelazione.

¹²⁰ *Ibi*, cit., p. 349.

¹²¹ F. FURGER, *Leben und Werk des Philosophen Karl Jaspers aus der Sicht und Erinnerung eines Theologen*, »Theologische Zeitschrift«, 39 (1983), Heft 4, Juli/August, pp. 193-203.

Ciò costituirebbe il limite della filosofia di Jaspers, per lo meno dal punto di vista della teologia cattolica¹²².

Anche secondo il teologo protestante F. Buri¹²³ Jaspers fraintende il significato della fede Rivelata e di conseguenza il ruolo della Chiesa, vista da Jaspers come istituzione che impartisce sanzioni¹²⁴ e che non rispetta la sensibilità storica propria della fede filosofica. Si tratterebbe tuttavia in entrambi i casi (ossia quello della fede filosofica e quello della fede rivelata) di tentare di rispondere alla domanda sul senso dell'essere, al punto che sarebbe possibile istituire un collegamento tra i due atteggiamenti (a partire ad esempio dal dogma del Dio fatto uomo, proprio della fede Rivelata e particolarmente criticato da Jaspers, che può essere letto secondo Buri alla luce del concetto jaspersiano di storicità). Le due fedi risulterebbero allora inserite all'interno di una polarità che permetterebbe loro di chiarirsi vicendevolmente¹²⁵.

Anche J.M. Lochman, teologo protestante, propende per un collegamento tra i due atteggiamenti¹²⁶, arrivando a sostenere che il pensiero della trascendenza e il nome di Dio incoraggiano, al di là delle differenze e ognuno a partire dalla sua identità specifica, a pensare la libertà in senso comune e solidale¹²⁷. Le idee di Jaspers si rivelerebbero pertanto positivamente provocatorie per la teologia.

Nella sua rassegna sui teologi che si sono confrontati con Jaspers, il cattolico J. Geldhof¹²⁸ ricorda J.B. Lotz, amico di Welte e con lui facente parte della cerchia di lettori delle opere di Jaspers e di Heidegger¹²⁹, inserendolo tra coloro che possiedono una prospettiva tomistica e che danno della trascendenza

¹²² *Ibi*, pp. 200-202.

¹²³ F. BURI, *Philosophischer Glaube und Offenbarungsglaube im Denken von Karl Jaspers*, »Theologische Zeitschrift«, 39 (1983), Heft 4, Juli/August, pp. 204-226.

¹²⁴ *Ibi*, p. 209.

¹²⁵ *Ibi*, pp. 219-220.

¹²⁶ J.M. LOCHMAN, *Transzendenz und Gottesname: Freiheit in der Perspektive der Philosophie von Karl Jaspers und in biblischer Sicht*, »Theologische Zeitschrift«, 39 (1983), Heft 4, Juli/August, pp. 227-244.

¹²⁷ *Ibi*, p. 244.

¹²⁸ J. GELDHOF, *Die Relevanz der theologischen Jasperskritik aus den Jahren 1945-1975 für die heutige fundamentaltheologische Reflexion*, »Ephemerides Theologicae Lovanienses«, 80 (2004), Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, pp. 1-29.

¹²⁹ Cfr. § 4.

di Jaspers un'interpretazione formale, dal momento che essa non sarebbe descrivibile nel contenuto¹³⁰. Ciò comporterebbe che in Jaspers non si possa parlare di pienezza dell'essere, dal momento che risulterebbe impossibile considerarlo nella sua concretezza; al contrario, sarebbe nell'ambito della Scolastica che si perverrebbe ad una concezione compiuta dell'essere. Per quanto riguarda il pensiero di Welte, Geldhof lo allinea in parte al percorso tracciato da Lotz, ma insieme gli riconosce la capacità di non contrapporre Tommaso a Jaspers e invece di far “discendere” il secondo dal primo, oltre che di cogliere le idee fondamentali di Jaspers sulla religione ancor prima delle pubblicazione delle opere più esplicite sull'argomento¹³¹. Nel tentare di dare una spiegazione del rapporto di Jaspers con la Bibbia e con la Chiesa, Geldhof richiama alcuni aspetti della biografia del filosofo; si tratta di elementi da non sottovalutare, in considerazione del fatto che il legame tra la vita e il pensiero è reciproco e speculare, per cui anche altri teologi ne riconoscono l'importanza e la portata esplicativa (in particolare, ciò che più frequentemente viene menzionato è l'esperienza religiosa nella casa paterna, originariamente protestante, e il fatto che la moglie fosse di religione ebraica). Secondo Geldhof, nella filosofia di Jaspers sono presenti alcuni elementi, come ad esempio l'apertura propria del pensiero e l'idea che la fede presuppone una decisione da parte del singolo, in base ai quali la condizione umana diventa in definitiva misura di tutte le cose, per cui l'alterità della Rivelazione viene meno, e con essa anche la possibilità di raggiungere una prospettiva comune da cui considerare i due atteggiamenti, quello della fede filosofica e quello della fede rivelata¹³².

La posizione di Jaspers risulta decisamente in bilico tra la *captatio* e il rifiuto, secondo il cattolico X. Tilliette¹³³: da una parte l'opposizione tra le due fedi è solo relativa, dal momento che “[...] la fede filosofica si ritrova allineata

¹³⁰ J. GELDHOF, *Die Relevanz...*, cit., p. 8.

¹³¹ *Ibi*, pp. 11-13.

¹³² *Ibi*, p. 18.

¹³³ X. TILLIETTE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Karl Jaspers*, «La civiltà cattolica», 2306 (1984), pp. 120-130.

con la fede statutaria per opporsi al nichilismo e all'ateismo", e dal momento che "[essa] recupera nelle cifre ciò che ha condannato nei dogmi"¹³⁴; dall'altra tuttavia "[la fede filosofica] ritrova la sua ostilità quando l'altra [ossia la fede rivelata] degenera in assolutismo della verità"¹³⁵, cosicché Tilliette può concludere che il compito della teologia e del magistero sono stati fraintesi da Jaspers.

La breve rassegna termina con la menzione di uno studioso cattolico italiano contemporaneo, a testimonianza del fatto che il confronto con Jaspers, sebbene in forma "più concentrata" ma non in tono smorzato o meno significativo, è attuale ancora oggi e anche in ambiente italiano.

Bruno Forte, riflettendo sull'ascolto del silenzio¹³⁶, tocca un tema individuato da molti altri teologi nel loro confronto con Jaspers e che costituisce un problema sempre aperto, del quale sono state date interpretazioni anche di segno opposto: quello del rapporto tra il pensiero del filosofo di Basilea e la mistica. Dimostrando di saper dare una lettura dagli ampi orizzonti della filosofia jaspersiana, e in tal senso di avvicinarsi significativamente al tipo di atteggiamento dimostrato da Welte, Forte propone di leggere la Parola della Rivelazione quale dimensione che va superata: non nel senso di eliminarla, ma di considerarla la soglia che apre al mistero eterno. La fede nella Parola diventa ascolto di ciò che sta oltre la Parola. La Rivelazione si manifesta pertanto nella sua essenza autentica di *Re-velatio*, e il movimento dell'uomo verso di essa si configura quale trascendere al di là del detto. Il vero ascolto della Parola diviene allora il silenzio, inteso in senso dinamico quale lasciarsi attirare dalla Parola. Questa riflessione, in cui si coglie un'eco del pensiero di Heidegger riguardo all'essere, risulta particolarmente vicina alle posizioni di Welte, in quanto proviene da studi di matrice comune, legati appunto alla filosofia dell'esistenza

¹³⁴ *Ibi*, p. 129.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ B. FORTE, *Im Hören der Stille. Philosophischer Glaube und Offenbarungsglaube*, in AA.VV., *Unterwegs zum einen Glauben. Festschrift für Lothar Ulrich zum 65. Geburtstag*, hrsg. von W. Beinert - K. Feiereis - H.J. Roehrig, Benno Verl., Leipzig 1997, pp. 74-81.

e alla metafisica heideggeriana. Forte dimostra di non voler cedere all'alternativa posta da Jaspers tra ragione e Rivelazione, ma di mantenere una prospettiva allargata, per la quale la Rivelazione si configura come Parola-evento a cui l'uomo risponde con un atto di decisione che porta la ragione al suo compimento. Secondo Forte l'accusa di immanenza fatta da Jaspers alla concezione religiosa della trascendenza rischia di ritorcersi contro la fede filosofica stessa, in quanto solo una Rivelazione può permetterci di parlare di trascendenza come ciò che davvero è totalmente altro e che non può essere ricondotto alla dimensione dell'uomo. La Rivelazione rappresenta dunque la condizione della possibilità del pensiero di aprirsi al di là di sé, e in questo senso riveste un ruolo per così dire trascendentale nei confronti della fede.

Questa breve scorsa ci consente di concludere che, da parte dei teologi, non c'è una netta distinzione tra le critiche mosse in campo protestante rispetto a quelle dell'ambiente cattolico, sebbene sia soprattutto nei confronti di quest'ultimo che si concentrano le osservazioni, talvolta di sfumatura polemica, di Jaspers. Si è visto inoltre come l'atteggiamento del filosofo di Basilea mantenga un carattere di ambivalenza che non viene meno neanche quando le critiche si fanno più esplicite, e che si riflette anche sulle posizioni dei teologi¹³⁷. Se volessimo provare a sintetizzare in pochi termini le critiche dei teologi dovremmo parlare di "trascendenza vuota e formale". Abbiamo visto poi che, secondo i teologi, anche la stessa accusa mossa da Jaspers nei loro confronti, ossia quella di "trascendenza immanente", potrebbe addirsi alla fede filosofica, considerata come espressione di un atteggiamento meramente umano.

Tale analisi consentirà in seguito di comprendere come il pensiero di Welte sappia recuperare e fondere insieme in particolare due degli aspetti messi

¹³⁷ Vedi ad esempio anche quanto affermato da A. Lohner, che osserva come il termine Dio, tratto dalla metafisica tradizionale, assuma in Jaspers un significato che da questa si distacca, mirante a qualificare la trascendenza nei suoi molteplici aspetti. Questo studioso osserva inoltre come i filosofi dell'esistenza cristiani, ad esempio Gabriel Marcel, Peter Wust e Ferdinand Ebner, non abbiano seguito Jaspers nella sua distinzione tra fede e religione, dal momento che per costoro la fede rivelata è una prosecuzione di quella filosofica: A. LOHNER, *Existenzerfahrung im Schweigen vor der Transzendenz*, »Internationale katholische Zeitschrift 'Communio'«, 23 (1994), pp. 165-178. Cfr. soprattutto pp. 170-171, dove vengono presi in esame i vari significati del termine Dio inteso come trascendenza nell'opera di Jaspers *Von der Wahrheit*, e p. 176, dove si fa riferimento ai filosofi dell'esistenza cristiani.

in luce, e precisamente due caratteristiche che concorrono a definire la storicità della fede rivelata. Se da una parte infatti per parlare della fede come evento che si realizza in senso storico non può mancare un collegamento con il contesto in cui tale evento è storicamente accaduto, dall'altra la stessa importanza è rivestita dal ruolo dell'esistenza individuale che, mediante un atto di decisione inserito a sua volta in un contesto, si pone dalla parte della fede. Welte saprà superare l'alternativa tra le due esigenze e unificare questi aspetti, che da Jaspers sono stati interpretati come alternativi.

Dopo aver preso in esame gli aspetti storico-biografici che hanno reso possibile il collegamento di Welte con il pensiero di Jaspers e di Heidegger e dopo aver brevemente menzionato altre prese di posizione nei confronti della fede filosofica jaspersiana è dunque ora necessario porre i termini della questione, ossia individuare in modo per quanto possibile preciso il problema, definendone i dati significativi.

Capitolo secondo

Delimitazione della ricerca: essere, trascendenza e fede quali fenomeni originari

§ 7. L'apertura dell'essere in Heidegger

Quali sono i concetti chiave da cui Welte prende le mosse e che fungono da sfondo per le sue riflessioni, e quali le premesse su cui poggiano i percorsi da lui tracciati?

Dopo aver messo in luce nel primo capitolo il contesto storico, risulta ora necessario chiarire quello filosofico. In tal modo si otterrà il doppio vantaggio di trattare concetti adeguatamente fondati e di chiarire i confini entro cui si sviluppa il campo di indagine.

Conviene soffermarsi un attimo sulla modalità con cui sarà possibile ottenere il primo vantaggio. Esso consiste nell'analizzare gli elementi chiave della riflessione in modo quanto più possibile completo e profondo, mediante un lavoro di scavo progressivo che consenta di giungere ai punti nevralgici, ossia agli elementi che costituiscono i fondamenti per le riflessioni ulteriori. Ciò può consentire di evitare il pericolo di dare per scontato qualche aspetto dell'indagine, cosa che sul piano filosofico risulta particolarmente sconveniente¹³⁸. E' per questo motivo che il presente capitolo si intitola

¹³⁸ „Jeder philosophische Satz, der eine sachliche Einsicht ausspricht, und ganz besonders ein solcher Satz, der eine phänomenologisch gewonnene Einsicht in die Sache formuliert, ist der Gefahr ausgesetzt, nachgesprochen und anderen mitgeteilt zu werden, ohne dass darin die sachliche Einsicht vom Nachsprechenden und Kenntnisnehmenden eigens nachvollzogen wird. In einem solchen Falle verliert der Satz seine Sachnähe, er wird zu einem bodenlosen, freischwebenden Resultat“ (F.W. VON HERRMANN, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von „Sein und Zeit“*, vol. I, Klostermann, Frankfurt 1987, pp. 196-197): “Ogni principio filosofico che esprima una comprensione reale, e soprattutto un principio che formuli una comprensione acquisita in modo fenomenologico riguardo a una cosa reale, è esposto al pericolo di essere ripetuto e comunicato ad altri senza che in tal modo la comprensione della cosa reale sia appositamente fatta propria da chi la ripete e da chi ne viene a conoscenza. In tal caso il principio perde la sua prossimità alla cosa reale e risulta essere privo di fondamento e sospeso in aria”. Così si esprime W. von Herrmann a proposito di un

“Delimitazione della ricerca: Trascendenza, essere e fede quali *fenomeni originari*”. Per “fenomeno originario” si intende ogni principio che, in senso fenomenologico, possa dirsi fondato in se stesso e quindi non ulteriormente giustificabile mediante il ricorso ad altre spiegazioni.

La preoccupazione di basare ogni indagine filosofica su questo tipo di presupposti ultimi costituisce una costante nella storia del pensiero. Non sembra tuttavia fuori luogo accentuare l'importanza che i nostri tre Autori di riferimento, ossia Jaspers, Heidegger e Welte, hanno attribuito ai principi originari e in generale al concetto di origine, con riferimento ad un comune retroterra fenomenologico. A tale riguardo essi fanno generalmente uso di una terminologia che li accomuna, pur attribuendo al termine “origine (*Ursprung*)” e ai suoi derivati ognuno un significato dalle sfumature diversificate e indipendenti¹³⁹. All'idea di origine si collega direttamente quella di “fondamento (*Grund*)”, che parimenti risulta centrale nello sviluppo del pensiero dei nostri tre Autori. Il fatto che i fenomeni originari vadano al di là della sfera logico-deduttiva, e che quindi non possano essere considerati dal punto di vista strettamente scientifico-razionale, è espresso in modo ricco di forza da Heidegger, che in tal senso fa proprio il richiamo husserliano “alla cosa stessa”.

pericolo paventato da Heidegger nell'*Introduzione a Sein und Zeit*. Tale pericolo consiste nel formulare, in risposta alla questione sull'essere, un mero e cieco principio, isolato dalla sua connessione essenziale con il tempo. Cfr. in tal senso lo stesso Heidegger, a proposito dei “presupposti”: § 6, nota 103 del presente lavoro.

¹³⁹ L'uso di questo termine in Heidegger e Jaspers richiederebbe uno studio a sé, che qui porterebbe fuori tema. A titolo puramente indicativo si propongono pertanto solo alcuni stimoli sull'argomento.

In Heidegger il termine corre attraverso l'intero sviluppo del pensiero e gli conferisce la sua impronta particolare. Cfr. ad esempio il significato che l'Autore attribuisce all'*originarietà* dell'interpretazione ontologica: per essere originaria, questa deve cogliere l'ente nella costituzione fondamentale sua propria. Non è sufficiente adeguarla in senso fenomenologico alla situazione ermeneutica, ossia descrivere l'essere dell'ente in base alle sue caratteristiche formali ed inserirlo entro il contesto di significato a cui fa capo e di cui è espressione. Per essere originaria, un'interpretazione ontologica deve assicurarsi espressamente di essere rivolta all'essere dell'ente nella sua *totalità*, nell'unità dei suoi momenti strutturali. L'analisi esistenziale dell'esserci, quale forma di interpretazione ontologica *originaria*, perverrà alla comprensione dell'essere dell'esserci in quanto cura (*Sorge*). Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., pp. 231-232 (ID., *GA I/2*, cit., pp. 307-309; trad. it. ID., *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, cit., pp. 655-659).

In Jaspers l'idea di origine è riferita in *Von der Wahrheit* sia all'uomo inteso nella sua fattività e nella sua relazione con la trascendenza, sia alla realtà al di fuori di esso. Nella sua primaria suddivisione delle *origini*, mirante a una loro chiarificazione, Jaspers distingue tra i modi dell'abbracciante (ossia dell'essere), del conoscere e dell'esser-vero. Il termine *Ursprung* (origine) al singolare, e quindi per eccellenza, è da lui utilizzato in riferimento all'abbracciante (*Umgreifende*), cioè a quella dimensione che non può essere superata né conosciuta in termini oggettivi, dalla quale proveniamo, sempre maggiormente avvolgente rispetto a quanto siamo in grado di determinare, e intesa come limite. Cfr. ad esempio K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, cit., p. 42 (per la struttura in cui si articola la chiarificazione delle origini) e p. 26 (per la definizione del termine “origine”).

Egli compie il tentativo di riconsegnarli alla sfera del rigore filosofico, che risulta essere ben distinta rispetto a quella dell'esattezza matematica¹⁴⁰.

Anche Welte dà al termine "origine" un'intonazione orientata in senso decisamente fenomenologico. Egli intende infatti l'originarietà quale caratteristica essenziale di alcuni fenomeni descrivibili, propri dell'esperienza dell'uomo, e in definitiva determinanti la sua costituzione, il suo modo di essere. E' il caso ad esempio sia della storicità, sia della sensatezza in generale (secondo cui l'uomo fa esperienza che tutto deve avere un senso), sia infine della fede. Si tratta di realtà a priori, non imputabili all'uomo dall'esterno, quasi che costui possa acquisirle in un secondo momento. Esse costituiscono piuttosto dei tratti essenziali, costitutivi dell'essere-uomo e della sua esperienza, e fungono da elemento trascendentale, in quanto consentono la fondazione dei diversi modi di essere e di agire dell'uomo, quale ad esempio la conoscenza. Welte attribuisce a tali principi originari la caratteristica dell'universalità (*Universalität*), ma non nel senso della validità in generale (*Allgemeinheit*), quanto piuttosto in quello della insostituibilità: costituiscono delle caratteristiche proprie di ogni persona in quanto tale. Non si tratta in ogni caso di realtà semplicemente immanenti all'individuo: il fatto di essere un che di costitutivo non esclude che siano direttamente collegate alla realtà che trascende, anch'essa in forza del suo carattere essenziale e originario, i confini della singola persona.

Questa breve presentazione di una tematica weltiana fondamentale quale è quella dell'originarietà ci mostra, per ora solo a grandi linee, un aspetto

¹⁴⁰ Ciò avviene ad esempio laddove tratta dei tentativi di addurre spiegazioni e di fondare la realtà a partire dagli enti (tentativi che, nell'ottica del linguaggio in quanto casa dell'essere, vanno decisamente abbandonati): „Dem Seienden als dem Wirklichen begegnen wir rechnend-handelnd, aber auch wissenschaftlich und philosophierend mit Erklärungen und Begründungen. Zu diesen gehört auch die Versicherung, etwas sei unerklärlich. Mit solchen Aussagen meinen wir vor dem Geheimnis zu stehen. Als ob es denn so ausgemacht sei, dass die Wahrheit des Seins sich überhaupt auf Ursachen und Erklärungsgründe oder, was das Selbe ist, auf deren Unfaßlichkeit stellen lasse“ (M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, Klostermann, Frankfurt 1981⁸ (I ediz. 1949), p. 10; ID., *Wegmarken*, GA I/9, cit., p. 318-319): "L'ente in quanto reale lo incontriamo non solo agendo-calcolando, ma anche facendo scienza e filosofia con le spiegazioni e le fondazioni. Di queste ultime fa parte anche l'assicurazione che qualcosa è inspiegabile. Con simili asserzioni crediamo di stare dinanzi al mistero, come se fosse pacifico che la verità dell'essere possa essere fatta poggiare su cause e ragioni esplicative o, che è lo stesso, sulla sua inafferrabilità" (ID., *Lettera sull'«Umanismo»*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, p. 39).

Anche la stessa categoria dell'inafferrabilità appare dunque inadeguata in riferimento al tema dei fondamenti.

metodologico che si rivelerà essenziale nelle riflessioni dell'Autore, ossia il taglio fenomenologico assunto dalle sue procedure argomentative¹⁴¹. In questo primo momento il termine “fenomenologico” assume un significato essenzialmente descrittivo, ma, come avremo modo di constatare, esso possiede in realtà altri interessanti piani interpretativi.

Il secondo vantaggio, espresso nello stesso titolo di questo capitolo mediante i termini *Delimitazione della ricerca*, consiste nell'utilizzo di coordinate che fungano da punti di riferimento, in modo da riuscire a muoversi abbastanza agevolmente all'interno di una tematica estesa, e con ciò sottoposta al pericolo dell'indeterminatezza. I termini e i concetti che rendono possibile un certo accostamento tra il pensiero di Welte e quello di Heidegger e di Jaspers, e che potrebbero fungere da linee-guida orientative, sono molteplici. Essi si presterebbero a riflessioni autonome sull'uso delle parole-chiave ricorrenti nei diversi scritti dei tre. Qui risulta utile partire semplicemente dall'individuazione di alcune delle idee-base che costituiscono gli assi portanti del pensiero sviluppato da ognuno degli Autori, in modo da rendere evidenti le intersezioni tra il pensiero dei tre, sempre con l'obiettivo di comprendere in particolare l'itinerario suggerito da Welte.

Entrando ora nel dettaglio di questa delimitazione di campo, sembra opportuno prendere le mosse dall'idea heideggeriana di essere, dal momento che essa costituisce uno dei punti nevralgici nel pensiero del filosofo di Meßkirch.

¹⁴¹ Cfr. a titolo di esempio il modo in cui Welte intende vada affrontata l'originarietà della storia: „[...] wie etwas, das noch keinen Namen hat, für das es noch keinen Begriff, weder in uns noch sonst, gibt; als etwas, das schlechthin es selbst ist und sich damit als ein noch niemals Erhörtes aus sich selbst vor uns entfaltet, so dass wir es als es selbst nur begreifen in dem sprachlosen, begriffslosen, aber nicht verständnislosen Staunen, in welchem wir es als es selbst einfach aus dem Ursprung zu uns sprechen lassen, es nirgends zwingend unter vorgeformte Verständniskategorien, sondern rein und offen das unerhörte Antlitz je jedes Menschen oder Ereignisses anblickend“ (B. WELTE, *Geschichtlichkeit als Grundbestimmung des Christentums*, in ID., *Mensch und Geschichte*, GS I/2, a cura di I. Feige, Herder, Freiburg 2006, pp.153-154): “[...] come qualcosa che non ha ancora un nome, per il quale non c'è ancora alcun concetto, né in noi, né altrove; come qualcosa che è semplicemente se stesso e quindi si dispiega da sé davanti a noi come un che di ancora mai ascoltato, cosicché lo comprendiamo solo in quanto se stesso, nello stupore privo di parole e di concetti, ma non di comprensione, nel quale lasciamo che ci parli semplicemente in quanto se stesso a partire dall'origine, senza mai costringerlo entro categorie esplicative predefinite, ma guardando in modo chiaro ed aperto il volto inascoltato di ciascun uomo o di ciascun evento”.

Già una lettura superficiale dei testi di Welte scritti nel lasso di tempo individuato consente di intuire la rilevanza che questa concezione assume all'interno del suo itinerario filosofico. In base a una semplice constatazione temporale e anche a una scorsa delle citazioni che arricchiscono i testi di Welte¹⁴² si può presumere che quest'ultimo abbia letto via via tutte le più importanti opere di Heidegger fino ad allora pubblicate; si nota inoltre che le citazioni diventano più numerose con il trascorrere degli anni. E' facile ipotizzare che ciò sia dovuto a due fattori di diversa natura. Da un lato il periodo bellico deve aver operato da ostacolo al reperimento di alcuni testi, cosa che con il tempo si è invece dimostrata fattibile; dall'altro le fonti di Welte dimostrano di arricchirsi e di attingere con più decisione ai testi heideggeriani mano mano che

¹⁴² Le note a margine e le citazioni presenti nei testi delle lezioni universitarie tenute in questo periodo alla Albert-Ludwigs-Universität di Freiburg si riferiscono generalmente ad Autori classici della storia del pensiero, in particolare ad Aristotele, Agostino, S. Tommaso e Kierkegaard. Pare tuttavia lecito asserire che il pensiero di Heidegger è presente ed attivo all'interno di questi lavori, per quanto non in modo esplicito. Nel panorama delle citazioni all'interno delle lezioni universitarie, un'interessante eccezione è rappresentata dall'introduzione al ciclo di lezioni del semestre invernale 1950/51 dedicato a Kierkegaard (e ancora non pubblicato): qui Welte cita due volte Heidegger; in particolare, la prima volta parla di *Sein und Zeit* come di „[...] dieses einflussreichste philosophische Buch der neueren Zeit“ (“[...] questo testo filosofico, il più influente della nuova epoca”). La seconda volta invece si riferisce ad Heidegger per addurre un esempio di come il pensiero di Kierkegaard abbia degli effetti anche in Autori contemporanei che si pongono completamente al di là del problema della fede cristiana: per entrambi i casi, cfr. B. WELTE, Nachlass, Bestand E 8, Nr. 19: *Kierkegaard und die Voraussetzungen des Christentums*, WS 1950/51, *Einleitung (Introduzione)*, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i. Br.

Non mancano rimandi al pensiero di Heidegger all'interno dei testi pubblicati, sia nelle monografie che negli articoli. Cfr. ad esempio B. WELTE, *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, »Saeculum«, 3 (1952), H.2, pp. 177-191 (ora in *GS I/2*, cit., pp. 69-86; Heidegger è nominato precisamente a p. 80), ID., *Geschichtlichkeit als Grundbestimmung*, cit., p. 149 (qui, oltre che fare esplicito riferimento a *Sein und Zeit*, Welte dice di tenere presenti anche gli scritti posteriori), ID., *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers*, cit. (qui sono presenti alcune note che si riferiscono ai seguenti testi di Heidegger: *Sein und Zeit*, citato da Welte a p. 67, *Was ist Metaphysik?* a p. 73 e *Vom Wesen des Grundes*, a p. 217); ID., *Die Glaubenssituation der Gegenwart* (ora in *GS IV/1*, cit., p. 216, nota 2: qui Welte definisce le sezioni principali di *Sein und Zeit* „sorgfältig durchzudenkend“, cioè sezioni “che devono essere approfondite con cura”, e parla dell'importante postfazione a *Was ist Metaphysik?*), ID., *Das Heilige in der Welt und das christliche Heil*: ora in *GS IV/1*, cit., p. 233-34 (prima in AA.VV., *Freiburger Dies Universitatis 1948/49*, Schulz, Freiburg 1949): qui Welte riprende parti di un componimento poetico di Hölderlin e richiama il pensiero di Nietzsche; subito di seguito menziona in termini elogiativi le interpretazioni che Heidegger ha dato di entrambi); ID., *Nietzsches Atheismus und das Christentum* (ora in *GS II/2*, cit., pp. 47-83: qui Welte richiama in più punti *Sein und Zeit* e *Holzwege*), ID., *La position de la théologie en Allemagne dans le cadre de la philosophie actuelle* (ora in *GS IV/3*, *Zur Vorgehensweise der Theologie und zu ihrer jüngeren Geschichte*, a cura di G. Ruff, Herder, Freiburg 2007, pp. 121-136; qui Heidegger è più volte citato, in particolare in riferimento a *Sein und Zeit* e a *Brief über den Humanismus*). Risalgono inoltre già a questi anni alcuni contributi dedicati espressamente ad Heidegger: ID., *Die Lichtung des Seins. Bemerkungen zur Ontologie Martin Heideggers*, cit., pp. 401-412; ID., *Bemerkungen zum Seinsbegriff Heideggers*, cit., e ID., *Zu Martin Heideggers 70. Geburtstag*, cit.; si tratta di articoli in cui l'Autore rimanda ai lavori di Heidegger sopra citati.

il suo stesso pensiero va maturando ed assumendo una fisionomia autonoma¹⁴³. Già poco dopo il termine della guerra egli cita comunque *Sein und Zeit* (1927)¹⁴⁴, *Was ist Metaphysik?* (1929)¹⁴⁵, *Vom Wesen des Grundes* (1929)¹⁴⁶ e *Brief über den "Humanismus"* (1947)¹⁴⁷, ai quali ora conviene pertanto fare riferimento per mettere in luce il significato dell'idea heideggeriana di essere.

E' noto che Heidegger ripropone la domanda sull'essere che gli antichi filosofi greci non avevano a suo avviso posto in modo autenticamente radicale. La domanda va infatti rivolta non solo agli enti, ma anche e primariamente a quel particolare ente che, per sua costituzione, si differenzia in modo essenziale rispetto agli altri, dal momento che si pone la domanda sull'essere stesso: si intende l'uomo, definito "esserci". Il "ci" vuole esprimere la presenza reale della persona, all'interno del suo orizzonte temporale e del suo mondo. L'ontologia tradizionale, così come si è sviluppata nel corso dei secoli a partire dalla precomprensione dell'essere di cui ciascuno dispone da sempre, rappresenta un decadimento a livello ontico. Essa considera infatti l'essere dell'esserci alla stregua di quello degli enti¹⁴⁸ e non può quindi riconoscere l'urgenza di

¹⁴³ Non sembra invece corretto ipotizzare che Welte abbia seguito l'andamento dell'opinione generalizzata riguardo al tributo nei confronti di Heidegger. Il nostro Autore mantiene infatti l'interesse per Heidegger anche negli anni immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale e lo cita (più o meno espressamente) già in "tempi non sospetti", ossia all'epoca in cui la figura di Heidegger era ancora fortemente criticata e messa in discussione a causa dei suoi trascorsi di collaborazione con la dittatura nazista. In tale contesto i riferimenti alle sue opere dimostrano di essere gesti coraggiosi, compiuti in forza della stima nei confronti del collega.

¹⁴⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit.; ID., *GA I/2*, cit.; trad. it. ID., *Essere e tempo*, cit.

¹⁴⁵ M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Frankfurt 1981¹² (I ediz. 1969; ID., *Wegmarken, GA I/9*, cit., pp. 103-122); trad. it.: ID., *Che cos'è la metafisica?*, a cura di A. Carlini, La Nuova Italia, Roma 1979⁷ (I ediz. 1953). Si tratta di una prolusione, tenuta il 24 luglio 1929 presso l'Università di Freiburg e pubblicata nello stesso anno. La *Postfazione* che W. ha presente e che viene da lui citata risale al 1943 ed è posta in coda alla quarta ristampa. Nella ristampa successiva, risalente al 1949, tale *Postfazione* è stata riveduta dall'Autore, che in tale occasione ha anche aggiunto l'*Introduzione*. Nella *GA*, *Postfazione* e *Introduzione* hanno una collocazione autonoma rispetto al corpo centrale dell'articolo e si trovano rispettivamente alle pp. 303-312 e 365-383.

¹⁴⁶ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, Klostermann, Frankfurt 1983⁷ (I ediz. 1949; ID., *Wegmarken, GA I/9*, cit., pp. 123-175; trad. it. ID., *L'essenza del fondamento*, in ID., *Essere e tempo. L'essenza del fondamento*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1978, pp. 621-678).

¹⁴⁷ M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, cit.; ID., *Wegmarken, GA I/9*, cit.; nella *GA* il titolo del contributo di Heidegger in oggetto è un po' più ampio: *Brief über den Humanismus* (trad. it. ID., *Lettera sull'«umanismo»*, cit.) Si trattava originariamente dello scritto che Heidegger inviò al sig. Jean Beaufret nel 1946. Successivamente questa prima versione fu ampiamente rielaborata da Heidegger (e tale è la versione del 1949, anno a cui risale la prima edizione presso la casa editrice Klostermann).

¹⁴⁸ Il motivo per cui, secondo Heidegger, si verifica questo malinteso consiste nel fatto che la metafisica tradizionale non tematizza l'essere stesso quanto piuttosto l'entità dell'ente. In tal modo, nel porre la questione sugli enti, essa deve già presupporre l'essere (appunto degli enti). Questo non le consente allora di arrivare alla

un'analisi *esistenziale* dell'esserci intesa come primo momento della risposta alla domanda sull'essere. Anche l'ontologia *fondamentale* proposta da Heidegger prende le mosse dalla precomprensione dell'essere in cui ci muoviamo già da sempre. Essa costituisce tuttavia una nuova e più radicale impostazione del problema dell'essere, e giunge a riconoscere nel "tempo" l'orizzonte in cui solamente si può formulare un senso per l'essere stesso, e nella temporalità il modo di essere proprio dell'esserci. Questo è caratterizzato nella sua esistenza da un atteggiamento e-statico (*ek-statisch*, dove "status" descrive l'immobilità, mentre "ek" si riferisce alla possibilità di venirne fuori, per stare nell'essere)¹⁴⁹, in quanto si trova permanentemente nella condizione di trascendere (*ek-*) il suo limite, il suo essere in quanto ente, e insieme di ritornare però a se stesso in quanto luogo della verità dell'essere, al suo "ci" (*statisch*)¹⁵⁰.

distinzione tra l'essere degli enti e quello dell'esserci (cfr. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, cit., p. 10 (ID., *Wegmarken, GA I/9*, cit., p. 369: „Die Metaphysik hat in ihren Antworten auf ihre Frage nach dem Seienden als solchem vor diesem schon das Sein vorgestellt“; trad. it.: ID., *Che cos'è la metafisica?*, cit., p. 68: “Nelle sue risposte alla questione dell'essente come tale la Metafisica pensa già, prima di questo, l'essere [...]”). Nel panorama della filosofia contemporanea il punto di vista dell'ontologia tradizionale, risalente alla filosofia greca e poi ampiamente sviluppato da quella medievale, è ripreso e indagato in forme nuove in particolare da svariati pensatori facenti capo alla filosofia analitica di impronta anglosassone, i quali partono anch'essi dalla domanda: ‘Che cosa c'è?’; cfr. ad esempio il famoso articolo di W.V.O. QUINE, *On What There Is*, in »The Review of Metaphysics«, 2 (1948), pp. 21-38, ristampato in ID., *From a Logical Point of View*, Harvard U.P., Cambridge (MA) 1953, pp. 1-19. Il collegamento tra l'ontologia tradizionale e la filosofia analitica è sostenuto tra gli altri da E. BERTI, *Ontologia analitica e metafisica classica*, in «Ontologia e metafisica», 2 (2007), pp. 305-316. Anche il sostanzialismo neoristotelico del Lowe, pur partendo dalla riflessione sul linguaggio comune e non tanto dall'osservazione degli oggetti dell'esperienza come fanno invece altri filosofi analitici, rimane in fondo ancorato allo stesso tipo di concezione, poiché considera il linguaggio alla stregua di un oggetto (cfr. ad esempio E.J. LOWE, *The Possibility of Metaphysics. Substance, Identity, and Time*, Oxford University Press, Oxford 1998, rist. 2004). Lo stesso vale per la filosofia analitica ad esempio dell'americano J.R. Searle (ripreso criticamente in Italia da M. Ferraris), che studia gli oggetti sociali a partire dal loro carattere intenzionale: sia l'esperienza del singolo, sia quella del gruppo, sono per essenza intenzionali; nel secondo caso egli parla di 'intenzionalità collettiva' (cfr. ad esempio J.R. SEARLE, *Consciousness and Languages*, Cambridge University Press, Cambridge 2002).

¹⁴⁹ E-sistenza: “la località della verità dell'essere in mezzo all'ente”: M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 58 („die Ortschaft der Wahrheit des Seins inmitten des Seienden“: ID., *Über den Humanismus*, cit., p. 23; ID., *Wegmarken, GA I/9*, cit., p. 332); “l'abitare e-statico nella vicinanza dell'essere”: ID., *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 74 („das ek-statische Wohnen in der Nähe des Seins“: ID., *Über den Humanismus*, cit., p. 33; ID., *Wegmarken, GA I/9*, cit., p. 343).

¹⁵⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, cit., p. 15 (si tratta dell'Introduzione al saggio; ID., *Wegmarken, GA I/9*, cit., p. 374; trad. it. ID., *Che cos'è la metafisica?*, cit., p. 76). Qui Heidegger parla di „Stasis“ come „Innestehen in der Offenheit des Seins“ (“stare internamente all'apertura dell'essere”). Nel saggio vero e proprio (che, come abbiamo avvertito, è precedente per composizione) l'Autore ravvisa nel nulla il fondamento della possibilità che l'ente ha di rivelarsi e di conseguenza definisce l'esserci come „Hineingehaltenheit in das Nichts“: ID., *Was ist Metaphysik?*, cit., p. 35; ID., *Wegmarken, GA I/9*, cit., p. 118; (trad. it. ID., *Che cos'è la metafisica?*, cit., p. 23: “trovarsi ritenuti interiormente a niente”. Pare tuttavia più adeguato tradurre con “essere-tenuto-all'interno del nulla”). E' nota la portata dell'idea del nulla negli sviluppi del pensiero di Welte, in particolare nei periodi successivi a quelli considerati nel presente lavoro. Un'ulteriore riflessione sul nulla, presumibilmente letta da Welte e quindi feconda per gli sviluppi del suo pensiero, è quella

Nel suo movimento in avanti (*Sich-vorweg-sein*, ossia essere-avanti-a-sé, “in anticipo” rispetto a se stessi) l’esserci è radicato in determinate condizioni (*In-der-Welt-sein*, nel suo essere-nel-mondo, in quanto *Sein-bei*, essere-presso l’ente incontrato nel mondo) che lo determinano dal passato (*Schon-sein*, esser-già)¹⁵¹.

La connessione dell’essere con il tempo è di natura essenziale, dal momento che senza il tempo non vi sarebbe l’essere nella sua realtà effettiva, ma solo nella sua astratta dimensione logica. Il motivo per cui l’ontologia tradizionale, sin dai suoi primordi nell’antica Grecia, si è fermata ad un livello superficiale del problema consiste per Heidegger nel non aver colto questo nesso essenziale, e quindi nell’aver posto la domanda sull’essere in termini astratti, a-temporali. Ciò ha portato a non distinguere l’essere degli enti da quello dell’esserci e a considerare il secondo, così come i primi, una realtà in sé sussistente, una sostanza dunque, e precisamente un soggetto. La radicalità con cui Heidegger pone nuovamente la domanda sull’essere consiste dunque nell’attenzione rivolta al nesso essere-tempo e nell’individuazione della inevitabilità del collegamento: non è possibile interrogare l’essere senza porsi contemporaneamente il problema del tempo quale orizzonte dell’essere, e il problema della temporalità quale condizione propria dell’esistenza¹⁵². Il fatto

contenuta in ID., *Über den Humanismus*, cit., pp. 37-38 e pp. 49-51; ID., *Wegmarken*, GA I/9, cit., pp. 347-348 (trad. it. ID., *Lettera sull’«umanismo»*, cit., pp. 79-81 e pp. 96-99). Qui si vede chiaramente come il nulla in senso heideggeriano conduca a considerazioni tutt’altro che nichilistiche.

Cfr. inoltre ID., *Über den Humanismus*, cit., p. 17, ID., *Wegmarken*, GA I/9, cit., p. 325, a proposito dell’esserci (*Da-sein*) nella sua e-sistenza: „Dieses ‚Sein‘ des Da, und nur dieses, hat den Grundzug der Ek-sistenz, das heißt des ekstatischen Innestehens in der Wahrheit des Seins. Das ekstatische Wesen des Menschen beruht in der Ek-sistenz, die von der metaphysisch gedachten *existentia* verschieden bleibt“ (“Questo ‘essere’ del ‘ci’, e solo questo, ha il carattere fondamentale dell’e-sistenza, cioè dell’e-statico stare-dentro alla verità dell’essere. L’essenza e-statica dell’uomo riposa nell’e-sistenza, che resta diversa dall’*existentia* pensata metafisicamente”: ID., *Lettera sull’«umanismo»*, cit., p. 48); il corsivo tedesco è mio. Cfr. anche ID., *Über den Humanismus*, cit., p. 21; ID., *Wegmarken*, GA I/9, cit., p. 330 (trad. it. ID., *Lettera sull’«umanismo»*, cit., pp. 55-56).

¹⁵¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., § 41, pp. 191-196: *Das Sein des Daseins als Sorge*, in particolare p. 192 (ID., GA I/2, pp. 254-261, in particolare p. 255; trad. it. ID., *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, cit., pp. 545-559: *L’essere dell’esserci come cura*, in particolare pp. 547-549).

¹⁵² A tal proposito Heidegger critica l’ontologia tradizionale e sostiene che, al contrario, sia necessario mostrare „[...] auf dem Boden der ausgearbeiteten Frage nach dem Sinn von Sein [...], dass und wie im rechtgesehenen und rechtexplizierten Phänomen der Zeit die zentrale Problematik aller Ontologie verwurzelt ist“ (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 18, il corsivo è dell’Autore; ID., GA I/2, cit., p. 25); “[...] sul terreno della domanda da noi elaborata circa il senso dell’essere [...], che e come nel fenomeno del tempo rettamente visto e rettamente esplicitato, abbia radice la problematica centrale di ogni ontologia” (ID., *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, cit., p. 69). Cfr. anche ID., *Was ist Metaphysik?*, cit., p. 17; ID., *Wegmarken*, GA I/9, cit., pp. 375-376 (tra. it. ID., *Che cos’è la metafisica?*, cit., pp. 77-78). Cfr. poi F.W. VON HERRMANN, *Hermeneutische Phänomenologie*, cit., pp. 197-199: qui si parla della relazione tra essere e tempo come di *Und-Zusammenhang*

che l'essere è tempo non significa dunque semplicemente che esso è *nel* tempo, quanto piuttosto che il tempo non può più essere inteso come mera successione di istanti indipendenti uno dall'altro e identici nella loro durata, né come contenitore di avvenimenti storici. Esso determina invece l'essere, e a sua volta è da questo determinato.

Il modo di essere dell'esserci si rivela, in quanto essere-nel-mondo, come apertura¹⁵³ nei confronti dell'essere del mondo. E non solo: senza l'esserci non ci sarebbe l'essere, in quanto l'essere è davvero tale solo all'interno della comprensione dell'essere stesso da parte dell'esserci. Ciò significa che la realtà è in relazione con l'esserci, (definito in questo contesto con il termine di "cura"), ma non nel senso che il reale, ossia l'ente, non sia un qualcosa in sé, bensì nel senso che esso porta a compimento la sua realtà effettiva solo a partire dalla comprensione che ne ha l'esserci, e dunque dalla loro relazione reciproca. L'apertura dell'esser-ci è esprimibile nel suo "ci" (inteso come "qui"): l'esserci è caratterizzato dalla spazialità, cioè ha un luogo che lo determina, che lo fonda nel suo essere-nel-mondo, ed anzi è esso stesso "luogo" (il "qui e là", il rapporto con gli enti, sarebbe impossibile senza questa preventiva fondazione nel "ci").

Questa spazialità dell'esserci, intesa in senso esistenziale come sua struttura costitutiva e non come fattore che si aggiunge dall'esterno, rappresenta dunque il primo aspetto dell'apertura dell'esserci stesso. Si tratta di un orizzonte non misurabile in metri, bensì misurato sull'esserci, in quanto dotato di un significato determinato dalla comprensione che ne ha lo stesso esserci. Quest'ultimo si costituisce in modo progressivo e continuo grazie a due momenti: quello di *trovarsi* (nel mondo) e quello di *comprendere* (nel senso di "attribuire un senso"). La realtà acquista dunque una consistenza solo grazie all'attribuzione di senso da parte dell'esserci, e ogni forma di rapporto con gli

(e-connesione), per cui l'*e* sarebbe pensato da Heidegger come co-appartenenza originaria (di essere e tempo), e quindi non come semplice congiunzione di due termini autonomi uno dall'altro.

¹⁵³ Quello di "apertura" è un concetto ricco di sfumature, come dimostra la molteplicità delle espressioni che lo caratterizzano: *Erschlossenheit* mette in risalto l'essere-dischiuso, *Offenheit* l'aperura in quanto tale, *Enthülltheit* il dis-velarsi, *Offenbarkeit* la possibilità di manifestarsi, *Unverborgenheit* il non-nascondimento.

enti, anche quello di natura oggettiva quale la conoscenza, rivela la sua caratteristica fondamentale di correlazione (*Sein-zu*, essere-rivolto-a). Si vede allora come l'esserci, nel rapportarsi con il mondo, assuma un atteggiamento autenticamente attivo. Ciò con cui ci si rapporta costituisce il correlato intenzionale di ogni apertura nei confronti dell'essere, ossia di ogni questione che l'esistenza pone e che a sua volta all'esistenza si propone. Ciò che è posto in questione guida per così dire la ricerca, in un movimento reciproco che, all'interno di un contesto temporale, va dall'esserci all'ente e viceversa¹⁵⁴. A partire da tale prospettiva l'intenzionalità non si limita tuttavia a costituire il movimento che dalla coscienza si rivolge verso l'esterno, e rappresenta piuttosto il presupposto per questo passaggio, che dall'immanenza del soggetto guarda "in fuori"¹⁵⁵.

Il fatto che ogni cercare è preliminarmente guidato dal cercato comporta che esso avvenga secondo il carattere proprio dell'essere del cercato. Per quanto all'interno dell'analisi esistenziale ciò significhi che la domanda sull'essere (il cercare) sia posta nei termini dell'essere dell'esserci (il cercato), questo presupposto ad ogni domanda sull'essere consente di superare la dimensione soggettivistica in cui rischia di rimanere chiusa la fenomenologia moderna¹⁵⁶. Il cercare consiste infatti nel rapportarsi con l'essere (dell'esserci stesso in primo luogo, e inoltre degli enti del mondo) secondo l'essere (di colui che cerca, e

¹⁵⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 5 (ID., *GA I/2*, cit., p. 7): „Jedes Fragen ist ein Suchen. Jedes Suchen hat sein vorgängiges Geleit aus dem Gesuchten her. Fragen ist erkennendes Suchen des Seienden in seinem Dass- und Sosein. [...] Das Fragen hat als Fragen nach... sein *Gefragtes*“ (il corsivo è dell'Autore): “Ogni domandare è un cercare. Ogni cercare riceve la propria provvisoria orientazione a partire dal cercato. Domandare è cercare di conoscere l'ente nel suo 'esser-che' e nel suo 'esser-così'. [...] Il domandare come domandare-circa... ha il suo *chiesto*” (ID., *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, cit., p. 31). Cfr. anche F.W. VON HERRMANN, *Hermeneutische Phänomenologie*, cit., pp. 52-53.

¹⁵⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, cit., p. 16: „Wohin und woher und in welcher freien Dimension sollte sich denn alle Intentionalität des Bewusstseins bewegen, wenn der Mensch nicht schon in der Inständigkeit sein Wesen hätte?“; ID., *Wegmarken, GA I/9*, cit., p. 375 (trad. it. ID., *Che cos'è la metafisica?*, cit., pp. 76-77: “Dove, infatti, essa [la consapevolezza] verrebbe? E in quale direzione o libera dimensione l'uomo svilupperebbe l'intenzionalità della consapevolezza s'egli non si trovasse già costituzionalmente nell'insistenza?” Pare tuttavia più adeguato tradurre con: “Verso dove, e da dove, ed in quale dimensione libera dovrebbe muoversi qualsivoglia intenzionalità della coscienza, se l'uomo non avesse già la sua essenza nel fatto di stare-dentro?”).

¹⁵⁶ Cfr. F.W. VON HERRMANN, *Hermeneutische Phänomenologie*, cit., p. 54.

inoltre degli enti). E' dunque sempre un chiedere secondo il carattere proprio dell'essere.

L'apertura dell'esserci rivela allora un'ulteriore caratteristica, quella di essere possibilità, poter-essere. Si tratta di una cosa diversa rispetto alla mera possibilità logica o a quella contingente; si tratta di un esistenziale, ossia di un aspetto costitutivo dell'essere dell'esserci in quanto tale. L'esserci è possibilità in quanto può portare a compimento l'esistenza nel suo essere-nel-mondo e nella sua comprensione del senso dell'essere: sia dell'essere dell'esserci stesso, sia dell'essere degli enti (cosa che diventa esplicita grazie all'analitica esistenziale). L'apertura è pertanto propria dell'esserci e più precisamente del "ci" dell'esserci, dal momento che il "ci" esprime il luogo della comprensione dell'essere. Si ritorna dunque al tema della spazialità esistenziale dell'essere dell'esserci, in una sorta di provvisoria chiusura del cerchio interpretativo del senso dell'esserci. L'essere dell'esserci è allora essere per eccellenza, ossia esistenza: gettato nella sua apertura, può progettare la sua esistenza in quanto orizzonte entro cui comprendere l'essere degli enti.

A questa apertura dell'esserci, possibile in senso "orizzontale" in quanto attiva entro l'orizzonte del tempo e mirante a determinare l'essere dell'esserci stesso e quello dell'ente, corrisponde, grazie al movimento reciproco che dall'esserci va all'ente e viceversa, l'apertura dell'essere dell'ente. In *Essere e tempo (Sein und Zeit)* quest'ultima è anzi determinata dalla prima, che in tal senso funge da fondamento, ossia da condizione a priori¹⁵⁷. Nella sua apertura, l'esserci è aperto per e nei confronti dell'ente e dei suoi diversi modi di essere. Questi si rivelano a loro volta come aperti alla comprensione del loro senso da parte dell'esserci¹⁵⁸. Tale senso consiste pertanto nella comprensione della

¹⁵⁷ E' anche per questo che Heidegger, nell'Introduzione a *Sein und Zeit*, parla di *Vorrang (primato)* dell'esserci rispetto a tutti gli altri enti (cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 13; ID, *GA I/2*, cit., p. 18; trad. it. ID, *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, cit., pp. 53-55).

¹⁵⁸ „Das Geschehen selbst und die ihm zugehörige Erschlossenheit, bzw. Aneignung dieser gründet existenzial darin, dass das Dasein als zeitliches ekstatisch offen ist“: M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 386; ID, *GA I/2*, cit., p. 511 (“L'accadere come tale e la schiusura che gli appartiene, o appropriazione della stessa, si

struttura del loro essere da parte dell'esserci, e dunque nella correlazione possibile con l'esserci, nel fatto di inserirsi nella sua sfera¹⁵⁹.

Si tratta in fondo della stessa apertura, vista solo da due angoli prospettici differenti. Sia che si consideri dal punto di vista dell'essere dell'esserci, sia che si parta dall'essere degli enti, in ogni caso è l'essere ciò che è caratterizzato dall'apertura¹⁶⁰. E' per questo che, secondo Heidegger, non è l'uomo a decidere se e come l'ente si manifesti, se e come “[...] Dio e gli dei, la storia e la natura entrino nella radura dell'essere [...]. L'avvento dell'ente riposa nel destino dell'essere”¹⁶¹. L'uomo è dunque il pastore, e non il creatore né il dominatore, dell'essere. La relazione con l'essere non è tale a motivo dell'e-sistenza; l'e-sistenza è piuttosto tale a partire dall'essere¹⁶². L'espressione tedesca “*es gibt* (c'è) *das Sein* (l'essere)” rende in modo chiaro l'idea del primato dell'essere, perché utilizza il verbo *geben* (dare) e riesce a mettere in evidenza da che parte sta l'iniziativa¹⁶³: l'essere *c'è*, nel senso che *si dà*. Così, il linguaggio non è più

fonda esistenzialmente nel fatto che l'esserci in quanto temporale è estaticamente aperto”: ID., *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, cit., p. 1083). In ID., *Was ist Metaphysik?*, cit., p. 34 Heidegger dà una definizione tanto lapidaria quanto precisa e chiarificatrice dell'apertura dell'ente: „In der hellen Nacht des Nichts der Angst ersteht erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: dass es Seiendes ist – und nicht Nichts“; ID., *Wegmarken, GA I/9*, cit., p. 114 trad. it. ID., *Che cos'è la metafisica?*, cit., p. 22: “Nella chiara notte del niente dell'angoscia spunta la originaria rivelazione dell'essente come tale: che è essente, cioè – e non niente”. Pare tuttavia più opportuno tradurre „Offenheit“ con “apertura”, piuttosto che con “rivelazione”.

¹⁵⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, cit., p. 18: „Der Bereich, der sich im Entwerfen als offener zustellt, damit in ihm etwas (hier das Sein) sich als etwas (hier das Sein als es selbst in seiner Unverborgenheit) erweise, heißt der Sinn [...]. ‚Sinn von Sein‘ und ‚Wahrheit des Seins‘ sagen das Selbe“; ID., *Wegmarken, GA I/9*, cit., p. 377 (trad. it. ID., *Che cos'è la metafisica?*, cit., p. 80: “La sfera che in quel progettare si presenta aperta, affinché in essa qualcosa (qui, l'essere) si mostri come qualcosa (qui, l'essere come esso stesso nella sua non-ascosità) si chiama senso [...]. ‘Senso dell'essere’ e ‘verità dell'essere’ dicono lo stesso”).

¹⁶⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, cit., p. 5: „Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. Es macht und bewirkt diesen Bezug nicht. Das Denken bringt ihn nur als das, was ihm selbst vom Sein übergeben ist, dem Sein dar. Dieses Darbieten besteht darin, dass im Denken das Sein zur Sprache kommt“; ID., *Wegmarken, GA I/9*, cit., p. 313 (trad. it. ID., *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 31: “Il pensiero porta a compimento il riferimento dell'essere all'essenza dell'uomo. Non che esso produca o provochi questo riferimento. Il pensiero lo offre all'essere soltanto come ciò che gli è stato consegnato dall'essere. Questa offerta consiste nel fatto che nel pensiero l'essere perviene al linguaggio”). Cfr. Anche ID., *Über den Humanismus*, cit., sempre p. 5: „[...] penser, c'est l'engagement de l'Être. Hier soll die Form des Genitiv ‚de l'...‘ ausdrücken, dass der Genitiv zugleich ist gen. Subiectivus und obiectivus“; ID., *Wegmarken, GA I/9*, cit., p. 314 (trad. it. ID., *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 32: “[...] penser, c'est l'engagement de l'Être. Qui, infatti, la forma del genitivo ‚de l'...‘ deve esprimere nello stesso tempo un genitivo soggettivo e uno oggettivo”).

¹⁶¹ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 56 (ID., *Über den Humanismus*, cit., p. 22: „[...] der Gott und die Götter, die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hereinkommen [...]. Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins“; ID., *Wegmarken, GA I/9*, cit., pp. 330-331).

¹⁶² Cfr. M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, cit., pp. 23-24; ID., *Wegmarken, GA I/9*, cit., pp. 332-333 (trad. it. ID., *Lettera sull'«umanismo»*, cit., pp. 58-61).

¹⁶³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, cit., p. 25; ID., *Wegmarken, GA I/9*, cit., p. 334 (trad. it. ID., *Lettera sull'«umanismo»*, cit., pp. 61-62).

un discorso intorno alla verità dell'essere, quanto piuttosto è la stessa verità dell'essere nel suo "prendere la parola", divenire parola¹⁶⁴.

L'essere è sempre essere degli enti, quand'anche si tratti di quell'ente particolare che è l'esserci. E' l'essere nella sua caratteristica di dis-velamento che rende possibile il manifestarsi degli enti. E, d'altra parte, il non-nascondimento dell'essere è sempre verità dell'essere dell'ente¹⁶⁵. E' dunque in questo rimando reciproco tra essere ed ente che si realizza di volta in volta l'apertura dell'essere.

Il termine utilizzato da Heidegger per definire l'essere nella sua apertura è quello di mondo¹⁶⁶. Esso non va inteso come un ente e nemmeno come sovrante che funga da contenitore di tutti gli enti. Allo stesso modo, esso non è né l'insieme degli oggetti della natura, né la totalità degli uomini. Tutte queste definizioni di mondo si fermano al piano ontico, senza raggiungere quello ontologico. Il mondo costituisce piuttosto la radura dell'essere, e l'uomo nella sua e-sistenza consiste nell'essere-nel-mondo¹⁶⁷, cioè nell'essere al di là di se stesso in quanto soggetto: la soggettività costituisce una caratteristica secondaria rispetto all'essenza dell'uomo. Rispetto all'esserci, il mondo rappresenta dunque la relazione dell'esserci stesso con gli enti nella loro totalità, e primariamente con se stesso in quanto ente¹⁶⁸. E' per questo che Heidegger può affermare: "Welt ist nie, sondern weltet" ("Il mondo non è mai, bensì *diviene tale*¹⁶⁹): non

¹⁶⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, cit., p. 34; ID., *Wegmarken, GA I/9*, cit., p. 344 (trad. it. ID., *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 75).

¹⁶⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, cit., pp. 12 e 14; ID., *Wegmarken, GA I/9*, cit., p. 131 e 133-134 (trad. it. ID., *L'essenza del fondamento*, cit. pp. 633-634 e 635-636).

¹⁶⁶ Cfr. ad esempio M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, cit., p. 40, in cui il mondo è definito „Lichtung des Seins“; ID., *Wegmarken, GA I/9*, cit., p. 350 (trad. it. ID., *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 84: “radura dell'essere”).

¹⁶⁷ „Wir nennen das, woraufhin das Dasein als solches transzendiert, die Welt und bestimmen jetzt die Transzendenz als *In-der-Welt-sein*“ (M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, cit., p. 19; ID., *Wegmarken, GA I/9*, cit., p. 139; i corsivi sono dell'Autore): “*Ciò-rispetto-a-cui* l'Esserci è come tale trascendente, noi lo chiamiamo il mondo, e definiamo la trascendenza come *essere-nel-mondo*” (ID., *L'essenza del fondamento*, cit., p. 641).

¹⁶⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, cit., pp. 35-36; ID., *Wegmarken, GA I/9*, cit., pp. 155-156 (trad. it. ID., *L'essenza del fondamento*, cit., pp. 657-659).

¹⁶⁹ I corsivi sono dell'Autore. La traduzione è mia. Il verbo tedesco *welten* costituisce un neologismo heideggeriano e pertanto non possiede un corrispondente italiano; la sua radice è il termine *Welt*, ossia *mondo*. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, cit., p. 44; ID., *Wegmarken, GA I/9*, cit., p. 164. P. Chiodi nella sua

si tratta di una realtà statica che sia possibile determinare una volta per tutte, bensì di qualcosa che si realizza continuamente nell'orizzonte del tempo, mediante il contributo dell'esserci. L'apertura dell'essere riluce in quanto “tra” (“*Zwischen*”), e solo al suo interno è poi possibile che si stabiliscano delle relazioni di natura oggettiva. Essa è dunque un presupposto, una condizione a priori per la successiva chiarificazione degli enti nella loro oggettività. Ciò vale anche per il più elevato di tutti gli enti, ossia Dio: “Solo a partire dalla verità dell'essere si può pensare l'essenza del Sacro”¹⁷⁰.

In quanto essere-nel-mondo l'uomo abita nella verità dell'essere, soggiorna nella casa dell'essere nel senso che pensa a partire da questo e in direzione di questo. E' in tal senso che vanno intese la “casa” (“*Haus*”) e il “paese natio” (“*Heimat*”): non si tratta di termini connotati in senso patriottico, quanto piuttosto nella direzione della storicità dell'essere. Con essi si intende infatti la vicinanza all'essere, lo stare in prossimità dell'essere. Da qui scaturisce la constatazione della “mancanza del paese natio” (“*Heimatlosigkeit*”) di cui soffre l'uomo moderno, che si è allontanato dall'essere per smarrirsi negli enti¹⁷¹.

La comprensione dell'essere degli enti non avviene in forza di un'argomentazione logica in senso stretto e puramente formale, quanto piuttosto grazie al fatto che le cose si mostrano da sé, e che l'esserci si lascia guidare da questo mostrarsi dell'essere degli enti: l'esserci è dischiuso nei confronti dell'apertura del mondo che gli si dis-vela¹⁷². Il mondo consiste nella totalità di

traduzione italiana rende la frase in questo modo: “Il mondo non è, ma si fa mondo [*weltet*]” (ID., *L'essenza del fondamento*, cit., p. 666).

¹⁷⁰ M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, cit., pp. 41-42: „Erst aus der Wahrheit des Seins lässt sich das Wesen des Heiligen denken“; ID., *Wegmarken, GA I/9*, cit., p. 351 (trad. it. ID., *Lettera sull'«umanismo»*, cit., pp. 85-86: “Solo partendo dall'essenza del sacro si può pensare l'essenza della divinità”). Cfr. anche ID., *Vom Wesen des Grundes*, cit., p. 39, nota 56: „Durch die ontologische Interpretation des Daseins als In-der-Welt-sein ist weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden“; ID., *Wegmarken, GA I/9*, cit., p. 159, nota 56 (“L'interpretazione ontologica dell'Esserci come essere-nel-mondo non decide nulla, né in senso positivo né in senso negativo, sulla possibilità di un rapporto con Dio”: ID., *L'essenza del fondamento*, cit., p. 662, nota a).

¹⁷¹ Welte riconosce ed approfondisce il ruolo chiave che l'idea di paese natio esercita nel pensiero di Heidegger: cfr. § 5 del presente lavoro.

¹⁷² Cfr. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, cit., p. 11: „[...] denn es handelt sich [...] um das Achten auf die Ankunft des noch unausgesprochenen Wesens der Unverborgenheit, als welche das Sein sich angekündigt

riferimenti di senso (e con ciò di significato) in cui l'esserci in quanto gettato si trova a progettare la sua esistenza¹⁷³. L'apertura del mondo, in cui l'essere dell'ente acquista accessibilità e comprensibilità, costituisce l'orizzonte che si dischiude all'esistenza, per cui all'esserci è aperto il suo essere-nel-mondo.

L'apertura propria dell'essere degli enti non consiste tuttavia in una realtà e-statica, ossia tendente a trascendere intenzionalmente se stessa per correlarsi con ciò che le è esterno (caratteristica che invece è propria dell'essere dell'esserci). E' per questo motivo che il termine tedesco *Zeit* e il suo derivato *Zeitlichkeit* sono utilizzati da Heidegger per definire esclusivamente la situazione dell'esserci, ossia dell'essere di colui che, nel porsi la questione sull'essere, si dimostra permanentemente al di fuori di se stesso, in tensione verso il mondo presso il quale ha la dimora. Il termine derivante dal latino *Temporalität* è invece utilizzato per descrivere la situazione dell'essere proprio degli enti, i quali rappresentano un altro piano interpretativo della temporalità dell'essere¹⁷⁴.

L'apertura dell'essere dell'ente consiste dunque nel lasciarsi scoprire dall'esserci, ossia diventare per esso comprensibile e dotato di senso. Ciò è reso possibile dal fatto che l'essere dell'ente è sempre essere di qualcosa, appunto dell'ente. Si realizza pertanto un movimento reciproco dall'esserci all'ente e viceversa, movimento in cui ognuno dei due termini possiede un atteggiamento "di risposta" nei confronti dell'altro. E' infatti proprio della costituzione dell'essere il fatto di fare riferimento a qualcosa, di essere essere di (e per) qualcosa. E' in questo senso che si può parlare in entrambe le direzioni di correlato, e che nel caso dell'esserci tale correlazione diviene anche

hat"; ID., *Wegmarken*, GA I/9, cit., p. 369; trad. it. ID., *Che cos'è la metafisica?*, cit., p. 69: "[...] poiché [...] si tratta [...] di porre attenzione al fatto dell'essenza non ancora espressa, con la quale l'essere si è ora annunciato come non-ascosità".

¹⁷³ „[...] die *Bedeutsamkeit* [...] ist das, was die Struktur der Welt, dessen, worin Dasein als solches je schon ist, ausmacht“ (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 87; ID., GA I/2, cit., pp. 116-117; il corsivo è dell'Autore): “[...] significatività [...] esprime la struttura del mondo, ossia ciò «in-cui» l'Esserci, in quanto tale, già sempre è” (ID., *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, cit., p. 165).

¹⁷⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., pp. 18-19; ID., GA I/2, cit., pp. 25-26; ID., *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, cit., pp. 67-71; cfr. anche F.W. VON HERRMANN, *Hermeneutische Phänomenologie*, cit., pp. 191-195. La distinzione *zeitlich-temporal* compare anche in M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, cit., p. 46; ID., *Wegmarken*, GA I/9, cit., pp. 166-167 (trad. it. ID., *L'essenza del fondamento*, cit., p. 669).

intenzionale: il movimento è sempre orientato a una meta, il cercare verso il cercato e viceversa.

In ogni caso, sia che si consideri l'essere dell'esserci che quello degli enti, l'apertura non è qualcosa che sta a disposizione dell'esserci, qualcosa da intendere come un suo possesso. Essa consisterebbe allora in un mero tentativo di rendere soggettivo il piano su cui spiegare la relazione dell'esserci con se stesso e con gli enti. In realtà non è a partire dall'esserci, ad esempio mediante una deduzione di impronta idealistica, che si può dotare di senso il mondo e l'esistenza. L'uomo si trova piuttosto gettato nella sua apertura, e solo in questo modo, grazie alla comprensione dell'essere di se stesso in quanto esistenza, gli si dischiude anche l'essere degli enti¹⁷⁵.

Si vede dunque come la domanda sull'essere non costituisca un quesito di natura meramente intellettuale, tale da coinvolgere esclusivamente la dimensione logica e conoscitiva. Si tratta invece di una questione che riguarda l'uomo nella sua totalità, e non solo l'uomo, ma anche il suo contesto storico, ossia l'orizzonte temporale entro cui si trova ad ancorare la sua esistenza.

Ciò avviene non in forza di una fondazione che, a partire dall'esserci, proceda in modo deduttivo, bensì grazie a uno scoprirsi dei fondamenti stessi. Essi fanno in modo che l'esserci realizzi non solo una semplice comprensione di se stesso, quanto piuttosto anche delle strutture costitutive dell'esistenza e della loro connessione interna, del loro paradigma. Pur trattandosi in ogni caso di una comprensione riferita all'esistenza, l'acquisizione del senso di ciò che di volta in volta si caratterizza come esserci rimane su un piano che Heidegger definisce con il termine *esistentivo* (*existenziell*). Il passo ulteriore assume invece un

¹⁷⁵ „Das thematisierende *Zugehen* auf das Dasein und das schrittweise *Auslegen* des Daseins in seinem Sein muss so *geartet* sein, dass es den methodischen Charakter eines ausdrücklichen Sehenlassens dessen hat, was sich für dieses Sehenlassen an ihm selbst und von ihm selbst her zeigt“: F.W. VON HERRMANN, *Hermeneutische Phänomenologie*, cit., p. 168; i corsivi sono dell'Autore; (“L'andare verso l'esserci, il quale andare-verso pone il tema in questione, e l'interpretare passo passo l'esserci nel suo essere devono essere *tali* da possedere il carattere metodico di un esplicito far-vedere ciò che si mostra in se stesso, e a partire da se stesso, a questo far-vedere”).

carattere *esistenziale (esistenzial)*¹⁷⁶. A questa doppia comprensione corrisponde un duplice piano della realtà, che si caratterizza infatti come ontica se consideriamo l'ente o l'esserci nella sua singolarità ed effettività, oppure come ontologica se pensiamo all'essere degli enti nella sua costituzione fondamentale¹⁷⁷.

Che significato può avere la comprensione heideggeriana dell'essere dell'uomo e degli enti in quanto apertura, all'interno di una riflessione sulla fede? In che termini la relazione tra uomo e Dio si può fondare su questa concezione dell'essere e può trovare in essa la sua dimensione originaria? Cosa si può intendere per "apertura" in riferimento all'appropriazione della fede? Come si caratterizzano il tempo e lo spazio all'interno della problematica religiosa?

Le riflessioni qui di seguito riportate tentano di individuare alcuni spunti utili all'elaborazione ulteriore di queste domande (piuttosto che all'individuazione delle possibili risposte). Successivi approfondimenti sono rintracciabili nelle altre parti del presente lavoro, che è costituito da una serie di rimandi interni e di richiami a quanto già esposto. La suddivisione in paragrafi e in capitoli non pretende infatti di esaurire la problematicità del tema di volta in

¹⁷⁶ „Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen. Das *hierbei* führende Verständnis seiner selbst nennen wir das *existenzielle*. Die Frage der Existenz ist eine ontische ‚Angelegenheit‘ des Daseins. Es bedarf hierzu nicht der theoretischen Durchsichtigkeit der ontologischen Struktur der Existenz. Die Frage nach dieser zielt auf die Auseinanderlegung dessen, was Existenz konstituiert. Den Zusammenhang dieser Strukturen nennen wir die *Existenzialität*. Deren Analytik hat den Charakter nicht eines existenziellen, sondern *existenzialen* Verstehens“ (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 12 e ID., *GA I/2*, cit., p. 17; i corsivi sono dell'Autore): “Il problema dell'esistenza, in ogni caso, non può esser posto in chiaro che nell'esistere stesso. La comprensione di se stesso che fa da guida *in questo caso* noi la chiamiamo *esistentiva*. Il problema dell'esistenza è un 'affare' ontico dell'Esserci. A tal fine non si richiede la trasparenza teoretica della struttura ontologica dell'esistenza. Il problema intorno ad essa mira invece alla discussione di ciò che costituisce l'esistenza. All'insieme di queste strutture diamo il nome di *esistenzialità*. L'analitica di essa non ha il carattere di una comprensione esistentiva, ma quello di una comprensione *esistenziale*” (ID., *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, cit., pp. 66-67).

¹⁷⁷ Anche la verità è dunque caratterizzata da questa duplicità, a seconda che si riferisca all'ente (anche inteso nella sua totalità), oppure all'essere dell'ente, cioè alla sua costituzione, a ciò che lo caratterizza nella sua essenza: cfr. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, cit., pp. 20-21; ID., *Wegmarken*, *GA I/9*, cit., pp. 140-141 (trad. it. ID., *L'essenza del fondamento*, cit., pp. 642-643). Allo stesso modo si può distinguere tra ciò che è trascendente (cioè oltrepassa di fatto, di volta in volta, l'ente) e ciò che è trascendentale (cioè costituisce la struttura dell'essere in quanto trascendenza, e della sua possibilità): cfr. ID., *Vom Wesen des Grundes*, cit., p. 19; ID., *Wegmarken*, *GA I/9*, cit., p. 139 (trad. it. ID., *L'essenza del fondamento*, cit., p. 641) e ID., *Sein und Zeit*, cit., p. 38; (ID., *GA I/2*, cit., p. 51; trad. it. ID., *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, cit., p. 123).

volta preso in esame. Si tratta invece di affrontare le domande trovando in esse e nel modo in cui sono poste i suggerimenti per mettere in luce eventuali piste di indagine ulteriore e di chiarimento dei nodi interpretativi. Ciò nella convinzione che fare filosofia consiste primariamente nel domandare e nel riflettere sul modo di domandare, lasciando ad altri ambiti della ricerca (nel nostro caso, alla religione) di vagliare le risposte e di operare una scelta alla luce di quanto individuato.

E' questa la motivazione per cui solo ora, e non all'inizio del presente paragrafo, si tenta con Heidegger di individuare alcune possibili risposte alla domanda intorno all'essere: la ricerca non si fonda su certezze che fungano da postulati, e rimette invece costantemente in discussione anche gli stessi saperi precedentemente acquisiti. Mentre in *Sein und Zeit*¹⁷⁸ l'attenzione si concentra sull'essere dell'esserci, in *Über den Humanismus*¹⁷⁹ la prospettiva risulta più ampia¹⁸⁰. Heidegger propone qui alcune possibili definizioni di essere, anche a partire da ciò che non è. Esso infatti non è Dio, né il fondamento del mondo. E' invece ciò che è prossimo, e che nella sua vicinanza e nella sua semplicità rimane però maggiormente distante dall'uomo. E' ciò che si rapporta all'esistenza e che non può mai diventare un possesso dell'uomo, ma che l'uomo può custodire, dal momento che appartiene all'essere stesso. L'essere esercita un'azione discreta nei confronti dell'uomo e giunge al linguaggio grazie al discorso dell'uomo che lo lascia parlare, ossia lo lascia accadere. Non a caso dunque Heidegger utilizza riguardo all'essere i concetti di *Geschick* (destino, sorte) e di *Geschichte* (storia), che hanno la stessa radice del verbo *geschehen* (accadere): l'essere accade, si compie, grazie all'uomo, che lo coglie negli enti. Se la terminologia della metafisica tradizionale fosse adeguata a descrivere l'essere, potremmo usare l'aggettivo "trascendente" per indicarne la principale

¹⁷⁸ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit. (trad. it. ID., *Essere e tempo*, cit.).

¹⁷⁹ Cit., p. 22 e segg. (trad. it. p. 56 e segg.)

¹⁸⁰ Non a caso Heidegger stesso parla, a p. 19 di *Über den Humanismus*, di *Kehre* (svolta) nel suo pensiero, sebbene questa vada interpretata in continuità con ciò che la precede, e cioè con l'esperienza fondamentale della dimenticanza dell'essere (esperienza che accompagna l'intera riflessione di Heidegger, in tutti i suoi momenti): M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, cit., p. 19; ID., *Wegmarken*, GA I/9, cit., p. 328 (trad. it. ID., *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 52).

caratteristica in relazione all'uomo. Non è dunque creato dall'uomo mediante il suo progetto; esso funge piuttosto da orizzonte entro cui l'uomo progetta la sua e-sistenza di pastore dell'essere.

La concretezza della domanda sull'essere, richiamata da Heidegger stesso nel momento in cui ne mette in luce la funzione a priori rispetto alla fondazione degli ambiti di indagine della filosofia pratica e delle scienze positive¹⁸¹, si ripercuote anche sulle riflessioni di Welte intorno alla fede e alla sua struttura. E' la stessa domanda sull'essere¹⁸² cioè da cui prende le mosse Welte, ed è una domanda anche in questo caso rivolta all'essere nella sua apertura, nel suo non essere a disposizione dell'uomo alla stregua di un possesso o di una conquista.

Welte intende la persona come esserci e dunque necessariamente come essere-in-relazione¹⁸³: siamo perché siamo in relazione, con gli altri uomini e con l'Assoluto. Nemmeno per Welte il fatto che l'esserci sia inserito in un orizzonte storico è un aspetto accessorio della sua costituzione, bensì un elemento essenziale che contribuisce a caratterizzarlo in quanto tale. E' a partire

¹⁸¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., § 3, pp. 8-11, ID., *GA I/2*, cit., pp. 12-15: „Der ontologische Vorrang der Seinsfrage“ (ID., *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, cit., p. 41 “Il primato ontologico del problema dell'essere”); cfr. in particolare p. 10 del testo tedesco citato (pp. 13-14 della *GA*, p. 45 del testo italiano citato), dove si parla dei fondamenti della teologia. Qui Heidegger individua all'interno della teologia protestante contemporanea un tentativo di interpretare in modo più originario il rapporto (che si verifica nell'ottica dell'essere) tra uomo e Dio. Alcune espressioni di tale teologia fonderebbero infatti questo rapporto sul senso della fede stessa intesa come ricerca, come domanda riguardo a Dio (domanda che richiamerebbe i temi dell'ontologia fondamentale argomentata da Heidegger stesso). Non ci pare tuttavia fuorviante attribuire anche a Welte il medesimo sforzo, seppure a partire non dagli spunti luterani (richiamati da Heidegger) quanto da un'esigenza che proviene dai contatti con la filosofia contemporanea (e in primo luogo appunto con lo stesso Heidegger).

Per quanto riguarda gli sviluppi dell'ontologia fondamentale all'interno delle scienze positive, Heidegger descrive brevemente – ma in modo efficace – l'atteggiamento dell'uomo in questo ambito e l'apertura dell'essere degli enti in ID., *Was ist Metaphysik?*, cit., p. 26; ID., *Wegmarken*, *GA I/9*, cit., p. 105: „Der Mensch – ein Seiendes unter anderem – ‚treibt Wissenschaft‘. In diesem ‚Treiben‘ geschieht nichts Geringeres als der Einbruch eines Seienden, genannt Mensch, in das Ganze des Seienden, so zwar, dass in und durch diesen Einbruch das Seiende in dem, was und wie es ist, aufbricht“; trad. it. ID., *Che cos'è la metafisica?*, cit., p. 7: “L'uomo – un essente tra gli altri – ‘fa della scienza’. In questo ‘fare’ avviene niente di meno che l'irruzione di un essente, detto Uomo, nella totalità dell'essente, e per tal modo che l'essente, in e per questa irruzione, è costretto a rivelarsi per ciò che è e come è”.

¹⁸² „Warum überhaupt etwas und nicht nichts?“: M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, cit., p. 49; ID., *Wegmarken*, *GA I/9*, cit., p. 169 (trad. it. ID., *L'essenza del fondamento*, cit., pp. 671-672: “Perché in generale qualcosa e non il nulla?”): è la questione del perché nella sua necessità trascendentale.

¹⁸³ Nel suo articolo *Die Lichtung des Seins* (cit.) Welte, nel descrivere i contenuti di *Sein und Zeit*, si sofferma proprio sul “fare riferimento” come modo costitutivo dell'esserci che non viene mai meno, e sul carattere ‘di risposta’ della relazione esserci-essere (cfr. B. WELTE, *Die Lichtung des Seins*, cit., p. 405).

da questo presupposto che si sviluppano le ricche analisi di Welte intorno alla storicità: numerose sono le opere, gli articoli e le lezioni universitarie dedicati a questo tema. Succede talvolta che i titoli, nel fare riferimento alla dimensione storica, si richiamino testualmente, quando addirittura non sono uguali, a testimonianza del fatto che la storicità è un elemento costitutivo e imprescindibile della natura dell'uomo e che questo tema è propedeutico ad una corretta interpretazione del fenomeno religioso.

Non è infatti possibile per Welte comprendere il movimento della fede se non all'interno di un determinato contesto storico, così come non è possibile pensare la Rivelazione se non implicando entrambi i termini entro cui questa si verifica, ossia l'uomo da una parte e Dio dall'altra. Non c'è Rivelazione senza Dio, ma non c'è nemmeno Rivelazione senza uomo che ascolti l'Annuncio, lo comprenda e lo accolga. Questo non tanto perché non possano sussistere cose in sé, quanto piuttosto perché esse possono acquisire la pienezza della loro realtà effettiva solo in una prospettiva personale, ossia assumere significato per una persona concreta. La temporalità, e quindi la storicità che in essa si fonda, funge dunque anche qui da orizzonte avvolgente, in cui si verifica l'accadimento della Rivelazione, che risulta dunque essere possibile solo se all'iniziativa di Dio corrisponde una risposta da parte dell'uomo.

La temporalità, così come è intesa da Heidegger quale apertura nelle sue tre dimensioni di progetto, di essere-gettati e di essere presso gli enti nel mondo (fenomeni esistenziali a cui corrispondono rispettivamente il futuro, il passato e il presente) costituisce anche per Welte una realtà che è lungi dal rappresentare un contenitore di momenti uguali gli uni agli altri. Essa rappresenta invece il fondamento in cui si radica la storicità¹⁸⁴, che nel suo accadere ne costituisce la "faccia concreta". L'uomo non *ha* il tempo perché è il tempo, in quanto realizza continuamente la connessione (che lo costituisce in quanto uomo) tra passato,

¹⁸⁴ Cfr. in particolare M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., § 74, pp. 382-387 (ID., *GA I/2*, pp. 505-512): „Die Grundverfassung der Geschichtlichkeit“ (trad. it. ID., *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, cit., pp. 1073-1087: “Costituzione fondamentale della storicità”).

presente e futuro. L'uomo non è pertanto inserito nel tempo, e invece lo determina: senza uomo non c'è tempo, così come senza tempo non c'è uomo.

E' interessante notare come la distinzione heideggeriana (e anche jaspersiana) tra „Historie“ e „Geschichte“¹⁸⁵ venga fatta propria da Welte, che a sua volta la utilizza, per quanto in modo tacito, dimostrando di essersi appropriato del suo significato¹⁸⁶.

Se per Heidegger la storicità (in quanto *Geschichtlichkeit*) risulta essere l'a priori dell'indagine storica intesa come scienza (in quanto *Historie*), per Welte essa costituisce l'a priori della fede intesa come risposta. Senza storicità non è possibile che possa verificarsi la fede, né che possa esserci alcun cristianesimo¹⁸⁷. La filosofia offre allora la possibilità di comprendere l'essere della fede in quanto tale. Se l'esserci è storico, anche la fede in quanto fenomeno umano per eccellenza deve infatti possedere la storicità quale sua caratteristica costitutiva. Tanto più allora la riflessione intorno alla fede diventa una realtà che supera il piano dell'intelletto, per coinvolgere la persona nella sua totalità: non si tratta di acquisire una dottrina su cui fondare delle certezze di natura religiosa. Fede significa al contrario arrivare all'origine, cioè credere affidandosi a una Persona, il cui avvento ha costituito l'Evento principale all'interno della storia dell'uomo. La certezza su cui si fonda l'atto di credere è di natura diversa rispetto a quella delle scienze esatte¹⁸⁸, e precisamente rimanda al

¹⁸⁵ In italiano ai due termini non corrisponde una traduzione diversificata, per cui si parla in entrambi i casi di “storia”.

¹⁸⁶ Cfr. ad esempio il diverso utilizzo dei due termini che Welte propone in ID., *Geschichtlichkeit als Grundbestimmung*, cit.

¹⁸⁷ Cfr. ad esempio B. WELTE, *Geschichtlichkeit als Grundbestimmung*, cit., p. 274.

¹⁸⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, cit., p. 25, ID., *Wegmarken, GA I/9*, cit., p. 104, a proposito dell'esattezza della matematica rispetto alle scienze dello spirito: „Mathematische Erkenntnis ist nicht strenger als die philologisch-historische. Sie hat nur den Charakter der ‚Exaktheit‘, die mit der Strenge nicht zusammenfällt. Von der Historie Exaktheit fordern, hieße gegen die Idee der spezifischen Strenge der Geisteswissenschaften verstoßen“ (trad. it. ID., *Che cos'è la metafisica?*, cit., p. 6: “La conoscenza matematica non è più rigorosa di quella filologico-storica: essa ha soltanto il carattere dell'‘esattezza’”, che non è la stessa cosa del rigore. Richiedere alla storia esattezza è andar contro l'idea del rigore ch'è proprio delle scienze dello spirito”). Cfr. inoltre il testo tedesco cit., a p. 48: „Niemand ist das exakte Denken das strengste Denken [...]. Das exakte Denken bindet sich lediglich in das Rechnen mit dem Seienden und dient ausschließlich diesem“; trad. it. cit. pp. 50-51: “Ma il pensiero esatto non è mai il pensiero più rigoroso [...]. Il pensiero esatto si rapporta all'essente semplicemente nel computare, e serve esclusivamente a questo”. Cfr. poi ID., *Über den Humanismus*, cit., p. 7; ID., *Wegmarken, GA I/9*, cit., p. 315: „Die Strenge des Denkens besteht im Unterschied zu den Wissenschaften nicht bloß in der künstlichen, das heißt technisch-theoretischen Exaktheit der Begriffe. Sie

coinvolgimento totale (in questo senso “universale”) dell’uomo, che ha da mettersi in gioco fino in fondo, senza riserve¹⁸⁹.

Le considerazioni di Heidegger riguardo alla dimensione esistenziale dello “spazio” che scaturisce dall’intendere l’esserci come luogo dell’apertura dell’essere posto nel suo essere-nel-mondo¹⁹⁰ si ripercuotono su due differenti piani della riflessione di Welte. In primo luogo infatti sono ravvisabili nella sua concezione della verità, intesa come realtà vivente che trova dimora nello spirito dell’uomo, e che senza di questo non potrebbe essere intesa in quanto verità. Lo spirito è dunque il luogo della realtà della verità, e allo stesso tempo vive nella presenza di ciò che è, ossia compie l’essere della presenza di ciò che è vero¹⁹¹. La verità non può essere intesa come un qualcosa di creabile da parte dell’uomo (e conseguentemente di interscambiabile, all’interno dell’orizzonte umano). Essa, in quanto apertura e orizzonte a priori¹⁹² che già da sempre determina l’esistenza, diventa invece un’istanza che, nel momento in cui le si fa spazio, è possibile ri-conoscere, portare a compimento, comunicare, e soprattutto rendere reale. All’interno dell’ambito della fede tale concezione della verità comporta

beruht darin, dass das Sagen rein im Element des Seins bleibt und das Einfache seiner mannigfaltigen Dimensionen walten lässt“ (trad. it. ID., *Lettera sull’«umanismo»*, cit., p. 34: “A differenza di quanto accade nelle scienze, il rigore del pensiero non consiste semplicemente nell’esattezza artificiale, cioè tecnico-teorica, dei concetti. Esso riposa nel fatto che il dire rimane puramente nell’elemento della verità dell’essere, e lascia dominare ciò che, nelle sue molteplici dimensioni, è il semplice”). Nello stesso saggio, il pensiero intorno alla verità dell’essere è definito da Heidegger addirittura come più rigoroso rispetto a quello di natura concettuale (p. 47 ediz. ted. singola cit., p. 357 ed. ted. cit. dalla GA, pp. 93-94 ediz. it. cit.), e si parla del suo carattere vincolante (rispetto al contenuto del pensiero, ossia nei confronti dell’essere) come di qualcosa di più elevato rispetto alla validità delle scienze, in quanto si tratta di un pensiero più libero, che lascia essere l’essere (p. 48 ediz. ted. singola cit., pp. 357-358 ed. ted. cit. dalla GA, p. 95 ediz. it. cit.).

¹⁸⁹ Cfr. nota 181 del presente paragrafo: è in questo contesto che non sembra errato intravedere un tentativo di quanto auspicato da Heidegger in *Sein und Zeit*, ossia in questo porre la domanda del credente a fondamento dell’atto di credere (cfr. B. WELTE, *Geschichtlichkeit als Grundbestimmung*, cit., p. 273). In tal senso l’indagine intorno all’essere dell’esserci è costituita esattamente dall’indagine intorno alla sua comprensione dell’essere (ciò significa, in riferimento alla fede, dell’essere della Rivelazione).

¹⁹⁰ Cfr. ad esempio M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 56 (ID., GA I/2, cit., p. 76): „Das Verständnis des In-der-Welt-seins als Wesensstruktur des Daseins ermöglicht erst die Einsicht in die *existenziale Räumlichkeit* des Daseins“ (il corsivo è dell’Autore): “E’ solo la comprensione dell’essere-nel-mondo come struttura essenziale dell’esserci a render possibile la visione della *spazialità esistenziale* dell’esserci”(ID., *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, cit., p. 171).

¹⁹¹ Cfr. ad esempio B. WELTE, *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, cit., p. 72: „Darum kann man auch sagen, der konkrete Geist lebt nicht nur *in* der Gegenwart dessen, was ist, sondern schärfer: er *ist* die Gegenwart dessen, was ist, er *ist* die Offenheit, die Wahrheit des Wahren. Die Wahrheit als die Offenheit ist sein eigentlicher und wesentlicher Seinsakt“ (i corsivi sono dell’Autore): “Perciò si può anche dire che lo spirito concreto non solo vive *nella* presenza di ciò che è, ma, in modo più incisivo: che esso *è* la presenza di ciò che è, *è* l’apertura, la verità di ciò che è vero. La verità in quanto apertura è il suo autentico ed essenziale atto d’essere”.

¹⁹² Risuona qui la concezione heideggeriana di essere in quanto apertura.

che la Chiesa (intesa come comunità dei credenti) sia pensata da Welte in primo luogo come spazio interiore in cui l'uomo lascia essere, dentro di sé, l'altro (e in primo luogo l'Altro) nella sua realtà e nella sua verità¹⁹³. Così come mi si disvela l'essere degli enti, anche l'essere degli altri mi interpella e mi coinvolge incessantemente, che io lo voglia o no. La chiesa "interiore" quale luogo del disvelarsi della verità dell'essere dell'altro consente dunque la realizzazione della comunità e funge da presupposto per la chiesa "esteriore".

Da questa concezione di verità scaturisce allora la seconda riflessione intorno allo spazio, inteso questa volta come chiesa in quanto edificio, realtà fisica concreta. Essa si contraddistingue per il fatto che determina la possibilità di sperimentare una vera e propria vicinanza fisica nella fede. In questa prospettiva il tempio acquista una spazialità significativa per la persona, commisurata al suo esserci, e diventa segno concreto dell'apertura nei confronti di ciò che si dischiude all'esserci stesso. Tale sorta di spazialità non viene più misurata in metri, così come la temporalità perde il carattere di realtà frazionabile in unità tra loro identiche e pertanto dotate di un valore generalizzabile. Allo stesso modo, anche la spazialità guadagna allora un significato legato all'esistenza nelle sue diverse dimensioni. L'uomo non si trova pertanto *in* uno spazio, qualora si intenda quest'ultimo come un contenitore in cui tanto la persona quanto le cose sono ugualmente presenti e a portata di mano. L'uomo è invece lo spazio entro cui si va dispiegando in quanto esserci, ed entro cui pone la domanda riguardo all'essere e alla fede. Così come la verità ha il suo luogo nello spirito dell'uomo, costui dimora a sua volta entro lo spazio della chiesa, intesa come comunità di spiriti e anche come entità concreta, segno effettivo dell'apertura nei confronti della verità¹⁹⁴.

¹⁹³ Cfr. ad esempio B. WELTE, *Gemeinschaft des Glaubens. Gedanken über die Kirche*, in *GS IV/2*, cit., p. 165: „Welch ein Geist ist in uns gekommen, dass wir Glaubende sind und bleiben?“ (“Che spirito è mai giunto in noi, tale che siamo e rimaniamo credenti?”).

¹⁹⁴ „Von daher also, von diesem Innersten und Einfachsten, vom Glauben und von der Gemeinschaft des Glaubens her soll die Kirche *wachsen* und täglich *wirklicher* werden in uns“: B. WELTE, *Gemeinschaft des Glaubens*, cit., p. 166. I corsivi sono dell'Autore. (“E' dunque a partire da qui, da ciò che è più interiore e semplice, dalla fede e dalla comunità di fede che la Chiesa deve *crescere* e divenire ogni giorno *più reale* in

§ 8. La comprensione della trascendenza in Jaspers

“Se la trascendenza è divenuta una realtà avvertibile, può divenire ciò da cui prendo vita e ciò in cui abbandono la vita. Essa sola può causare lo scossone più profondo, essa sola può dare pace. Io sono con essa quando l'*amor dei* si impadronisce di me, e il mio pensiero prende da essa le mosse quando è guidato da una scienza che sa del segreto della creazione”¹⁹⁵. K. JASPERS

Uno degli snodi concettuali attorno a cui ruota il confronto di Welte con il pensiero di Jaspers in generale e con la sua concezione della cattolicità in particolare è rappresentato dalla trascendenza. Il presente lavoro si propone tra l'altro di mettere in risalto ciò che Welte ha pensato in riferimento alla fenomenologia dell'atto del trascendere all'interno del movimento più ampio della fede in quanto affidarsi. Risulta pertanto necessario soffermarsi ora sulla concezione jaspersiana di trascendenza e in particolare su quanto espresso in *Von der Wahrheit*, oltre che nei testi che, come abbiamo visto, Welte deve aver avuto presenti nel momento in cui ha tenuto il suo ciclo di lezioni su *Katholizität und Vernunft (Cattolicità e ragione)*¹⁹⁶. Si tratta dunque di evidenziare qui di seguito l'idea di trascendenza espressa da Jaspers e di individuare, in chiusura del presente paragrafo, le peculiarità di tale concezione all'interno di *Von der Wahrheit*¹⁹⁷.

no?”). In questo saggio W. richiama più volte l'idea di una Chiesa interiore, a cui corrisponde una Chiesa esteriore, intesa sia come edificio che come istituzione.

¹⁹⁵ K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, cit., p. 112: „Ist die Transzendenz fühlbar geworden, so kann sie das werden, woraus ich lebe und wohin ich sterbe. Sie allein kann die tiefste Erschütterung erwirken, sie allein Ruhe geben. Ich bin mit ihr, wenn der *amor dei* mich ergreift, und denke aus ihr, wenn eine Mitwissenschaft mit der Schöpfung mein Denken führt“. Le citazioni dal testo di Jaspers *Von der Wahrheit* sono liberamente tradotte. In nota si riporta di volta in volta l'originale tedesco.

¹⁹⁶ Cfr. § 4: *Existenzphilosophie* (1938), *Die geistige Situation der Zeit* (1931), *Philosophie* (1932) e *Vernunft und Existenz* (1935). Il riferimento al testo di Jaspers *Von der Wahrheit* giocherà tuttavia un ruolo centrale, a motivo della strettissima relazione con i temi qui esaminati e del confronto diretto a cui viene sottoposto da Welte. Il fatto che Welte nel ciclo di lezioni su cattolicità e ragione si riferisca in particolare a tale opera di Jaspers è dimostrato, oltre che dai contenuti delle sue argomentazioni (come si vedrà in seguito), anche da fattori storico-biografici. Il testo di *Von der Wahrheit* posseduto da Welte e oggi depositato presso la Biblioteca del Kollegium Borromaeum di Freiburg (numero di archiviazione 59/1991) contiene numerosi indizi del suo utilizzo da parte di Welte, tra i quali sottolineature, appunti laterali manoscritti, commenti, riferimenti ad altri Autori, e in particolare due date (31.1.49 e 2.2.49). Esse attestano il lavoro preparatorio di Welte in vista del ciclo di lezioni tenute presso l'Università di Freiburg nel semestre estivo del 1949, di cui ci si occupa più avanti (dal titolo *Katholizität und Vernunft*). Ciò che invece costituisce lo sfondo conoscitivo a disposizione di Welte nel suo confronto con Jaspers è rappresentato in particolare dal testo *Philosophie*.

¹⁹⁷ Viene in tal senso motivata la scelta di non basarsi, se non in misura assai limitata, sul testo di K. JASPERS *Chiffren der Transzendenz* (Pieper, München 1970; trad. it. ID., *Cifre della trascendenza*, Marietti, Genova 1990): pur essendo un'opera ricca di spunti, quasi una sintesi delle meditazioni dell'Autore sul tema,

Risulta da subito difficile dare una definizione di trascendenza in senso jaspersiano, e ciò per due motivi. Il primo è dovuto al significato stesso del termine in questione: la trascendenza costituisce precisamente ciò che non può limitarsi ad essere definito e classificato per mezzo dei parametri concettuali propri della metafisica tradizionale, ossia quella di matrice occidentale. Si tratta infatti di una realtà che, nel momento in cui viene oggettivata allo scopo di renderla conoscibile, finisce inevitabilmente per perdere le sue caratteristiche peculiari. Essa costituisce infatti il superamento della divisione, tipica della tradizione occidentale, tra soggetto conoscente e oggetto da conoscere.

Prendendo atto fin da ora dell'inevitabile paradosso in cui incorriamo, che consiste nel parlare dell'indicibile, non rinunciamo tuttavia, assieme a Jaspers e a Welte, a passarvi attraverso, servendoci delle parole come della famosa scala menzionata da Wittgenstein e richiamata da Jaspers stesso¹⁹⁸. Teniamo peraltro costantemente presente che qui le parole rappresentano solo un mezzo per chiarificare una realtà che di fatto supera il livello del discorso, e non costituiscono invece un approdo, né un punto di arrivo fissato in forma definitiva. Tanto per Jaspers quanto per Welte parlare della trascendenza non costituisce anzi semplicemente un atto lecito o un gesto tollerato, quanto piuttosto qualcosa di necessario, che permette di evitare di limitarsi a una relazione con la trascendenza stessa che rischierebbe di scivolare su un piano mistico, in cui la ragione dell'uomo (e con essa le parole che tentano di dare espressione a ciò che viene pensato) verrebbe deliberatamente messa da parte, per lasciare il campo alla dimensione del mistero. Lo sforzo di convivere con il

frutto della trascrizione dell'ultimo ciclo di lezioni che Jaspers ha tenuto all'Università di Basilea nel semestre estivo del 1961, il lavoro non poté costituire uno spunto per la riflessione di Welte negli anni da noi presi in esame.

¹⁹⁸ Cfr. K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, cit., p. 28: „Das anschauliche Vergegenwärtigen ist hier also nicht die Verwirklichung der Einsicht, sondern das Erklimmen einer Leiter, die nach Benutzung preisgegeben ist“ (“Dunque il render chiaramente presente non è qui la realizzazione della conoscenza, bensì l'arrampicarsi su una scala, che bisogna eliminare dopo averla usata”). Cfr. anche L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus; Tagebücher 1914-1916; Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980: *Tractatus*, prop. 6.54, p. 83; trad. it.: ID., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Torino, Einaudi 1983, prop. 6.54, p. 82; sono disponibili anche diverse versioni online del *Tractatus*, ad esempio all'indirizzo http://www.uweb.ucsb.edu/~luke_manning/tractatus/tractatus-jsnav.html (questa versione è in lingua inglese).

paradosso di un discorso intorno alla trascendenza è invece per entrambi un atto dovuto di valorizzazione della sfera della ragione stessa, facoltà che rappresenta il modo peculiare con cui l'uomo può rapportarsi con la realtà.

Il secondo motivo per cui una definizione, e quindi una delimitazione, dell'idea di trascendenza risulta difficoltosa e in definitiva rimane un problema aperto, consiste nella conseguenza generata dal motivo precedente, cioè nel fatto che le “definizioni”¹⁹⁹ date da Jaspers del termine non possono che essere molteplici. Non potendo riferirsi a qualcosa di precisabile in via definitiva, rimangono deliberatamente vaghe. Il fatto di renderle più chiare comporterebbe il loro irrigidimento, cosa che non potrebbe addirsi a una realtà sfuggente e in divenire quale quella della trascendenza.

Da quanto fin qui detto risulta chiaro che l'idea di trascendenza non è avvicinabile dalla conoscenza di tipo matematico-scientifico, e pertanto non è l'intelletto la facoltà umana che primariamente è coinvolta nel processo di avvicinamento a questa dimensione²⁰⁰. Ciò che è proprio dell'uomo e che è direttamente chiamato in causa è invece la libertà, ambito in cui la razionalità non viene meno, e invece va considerata come facoltà più ampia rispetto all'intelletto oggettivante²⁰¹. La libertà propria del singolo che si mette in relazione con la trascendenza consiste precisamente non tanto nell'evitare le rappresentazioni della stessa trascendenza, quanto invece nell'impedire il loro fossilizzarsi²⁰².

¹⁹⁹ Il termine definizioni è messo tra virgolette in quanto va utilizzato con le dovute precauzioni. Non si tratta infatti di definizioni in senso matematico-geometrico o più in generale scientifico, quanto piuttosto di analogie, esempi, suggestioni, provocazioni, ossia di mezzi espressivi che consentono di mantenere aperta la problematicità e la molteplicità semantica dell'idea di trascendenza. Come si vedrà più avanti, in particolare nel § 14, per esprimere la trascendenza Jaspers utilizza il sostantivo *Transzendenz*, mentre Welte preferisce per lo più l'uso del verbo *transzendieren*.

²⁰⁰ Per quanto anche il ruolo dell'intelletto non vada sottovalutato, come ricordato più sotto.

²⁰¹ Tale razionalità in senso allargato va dunque pensata come ragione. Jaspers si serve della differenziazione operata da Kant tra intelletto, ossia *Verstand* (per Jaspers “coscienza in generale”, *Bewusstsein überhaupt*) e ragione, *Vernunft*, la quale risulta centrale per la comprensione del modo di rapportarsi alla trascendenza proprio del filosofo contemporaneo.

²⁰² Cfr. M. SCHIFF, *Tra unità e lacerazione. Essere verità esistenza in Karl Jaspers*, Vita e pensiero, Milano 2007, p. 81: “[...] il pensiero attraversa ogni nostra dimensione, ce la rende chiara, mediante esso diventiamo consapevoli; rendendoci conto che l'essere non è esclusivamente oggetto, non si riduce all'essere conosciuto, per rispondere alla domanda sulla totalità dobbiamo andare in direzione dell'inoggettivo; nel fare questo, visto che la domanda viene posta da noi, non possiamo prescindere da ciò che *per noi* rappresenta la

Nell'affrontare il tema della trascendenza all'interno di un lavoro in lingua italiana ci si imbatte fin da principio in un altro problema, in apparenza legato esclusivamente a questioni ortografiche, ma in realtà derivante da aspetti semantici particolarmente significativi per un'impostazione corretta del discorso. Ci si deve infatti chiedere da subito come vada scritto il termine stesso di trascendenza, se con lettera minuscola o maiuscola. Se per Welte, come avremo modo di verificare, il problema è risolto in maniera essenzialmente diversa²⁰³, per Jaspers il riferimento non è univoco e un uso maiuscolo del termine rischia di prendere tacitamente posizione fin da subito all'interno di una questione che continua a rimanere aperta. Al fine di evitare di presupporre quello che qui si va indagando e si tenta di chiarire, ossia il significato di trascendenza per Jaspers, è pertanto necessario un uso "neutro" del termine, che consenta di non dare nulla per scontato riguardo all'esito dell'indagine e quindi di non collegare in modo immediato la fede filosofica come viene intesa da Jaspers con la fede religiosa²⁰⁴. Si sceglie pertanto di mantenere l'iniziale minuscola del termine, nella consapevolezza che un uso della maiuscola porterebbe inevitabilmente a evocare una stretta analogia con l'idea di Dio, e in particolare con il Dio della tradizione cristiana. Con ciò non si intende escludere che eventuali collegamenti con quest'idea siano presenti nella concezione di trascendenza propria di Jaspers, ma si vuole semplicemente evitare di farli passare "sottobanco", mediante un uso non sufficientemente motivato dal punto di vista critico, dell'iniziale maiuscola²⁰⁵.

possibilità di giungere alla risposta, ovvero dalla chiarezza, seppur polisemica a contatto con la polisemia dell'essere, apportata dal pensiero". (I corsivi sono dell'Autore).

²⁰³ Cfr. § 14.

²⁰⁴ Non si intende qui peraltro entrare nel merito dell'annosa questione riguardante il rapporto tra fede rivelata e fede filosofica all'interno del pensiero di Jaspers, in quanto non si ritiene che ciò costituisca un contributo determinante al fine di chiarificare nei suoi tratti essenziali l'idea jaspersiana di trascendenza.

²⁰⁵ La scelta della lettera minuscola non vuole tuttavia rappresentare un modo maldestro e malcelato di sminuire l'importanza che l'idea di trascendenza assume per Jaspers. Si tratta invece appunto di una scelta, che in quanto tale rimane del tutto discutibile, come dimostra il fatto che altri Autori italiani hanno optato per la lettera maiuscola (cfr. ad esempio M. SCHIFF, *Tra unità e lacerazione...*, cit.; L. MESSINESE, *Un passo oltre la scienza; filosofia e trascendenza in Karl Jaspers*, Città nuova, Roma 2002. G. PENZO sceglie invece la lettera minuscola, sia nel suo *Dialettica e fede in Karl Jaspers*, Patron, Bologna 1981, sia nella sua traduzione del testo

Da quanto fin qui detto emerge già il fatto che in Jaspers la definizione di trascendenza non può che rimanere nella sua indeterminatezza, ed anzi una precisazione costituirebbe sia un controsenso, sia un tentativo maldestro di dare dei contorni netti e univoci a ciò che può solo essere evocato e che non può essere fissato una volta per tutte. Più che conoscerne le caratteristiche, l'uomo può esperire la trascendenza nel momento in cui egli stesso compie l'atto di trascendere. Si tratta di una possibilità della ragione, grazie alla quale si oltrepassano incessantemente i diversi piani della realtà. La trascendenza, dal punto di vista del singolo, si configura dunque come il compiersi dell'atto stesso di trascendere, cioè di superare questi diversi piani, piuttosto che mirare a un approdo finale.

Il nostro modo di stare nel mondo può essere visto di volta in volta secondo i suoi caratteri puramente materiali (e in tal caso l'uomo è inteso come esserci, *Dasein*), oppure secondo i parametri della conoscenza oggettiva (e allora l'uomo è attivo in quanto coscienza in generale, *Bewusstsein überhaupt*), o infine secondo il modo tipico dell'uomo di formarsi delle idee riguardo al tutto (e in tal caso Jaspers parla di spirito, *Geist*). La ragione rappresenta la possibilità di collegare e di volta in volta superare questi modi di rapportarsi alla realtà, fino a compiere una sintesi che non intende annullare le diverse dimensioni, quanto piuttosto abbracciarle nella loro molteplicità. Risulta pertanto chiaro che il “tra” della tra-scendenza va inteso letteralmente nel senso di “passare attraverso”, e non invece nel senso di un superamento che intenda rinnegare ciò che viene oltrepassato. Per Jaspers i diversi piani della realtà, e di conseguenza i modi di mettersi in relazione con il mondo, costituiscono una *conditio sine qua non* per poter accedere alla dimensione della trascendenza²⁰⁶. Sebbene i piani

di Jaspers *Chiffren der Transzendenz*, cit: *Cifre della trascendenza*, cit.; altrettanto fa G. CANTILLO nel suo *Introduzione a Jaspers*, Laterza, Roma-Bari 2002²).

²⁰⁶ Anche il ruolo dell'intelletto conoscente risulta pertanto giustificato, e diventa anzi indispensabile per poter compiere lo stesso atto di trascendere: senza l'intelletto e i suoi oggetti di conoscenza, nulla rimarrebbe da trascendere, e non si potrebbe pertanto fare esperienza della trascendenza stessa. Il passaggio obbligato attraverso la dimensione dell'oggettivo impedisce inoltre ogni salto mistico che porterebbe a una immediata e

oggettivi della realtà rappresentino di fatto il polo opposto rispetto alla trascendenza, la dialettica jaspersiana attribuisce loro un ruolo imprescindibile al fine di rendere possibile la trascendenza stessa²⁰⁷: filosofare significa domandare, e ciò comporta un trascendere attraverso i diversi piani dell'oggettività²⁰⁸.

Pur nella consapevolezza del fatto che porsi la questione nei termini qui di seguito espressi non sia quindi del tutto corretto in riferimento alla trascendenza, non ci resta tuttavia che chiederci: in che cosa consiste, secondo Jaspers, la trascendenza?

Essa può essere qui evocata facendo uso di altre parole, che in un certo modo ne chiarificano qualche singolo aspetto. Possiamo allora parlare di fondamento²⁰⁹ (*Grund*), poiché essa rappresenta ciò a cui tutto rimanda e su cui tutto si “sostiene”. Si tratta tuttavia di un fondamento senza fondamento, di un abisso (*Ab-grund*), dal momento che sfugge ad ogni presa concettuale. A questa definizione si collega quella di *Ursprung*, ossia principio originario, realtà da cui tutto il resto trae appunto origine, per quanto tale origine debba rimanere oscura e, proprio in quanto origine, non deducibile. Essa viene definita anche “essere” (*Sein*), inteso non come somma di tutti gli enti ma come ciò che, nel suo essere qualitativamente diverso rispetto ad ogni ente, rende ragione della totalità di ciò che è ed è comune ad ogni suo singolo aspetto. Altrettanto efficacemente Jaspers la identifica con il nulla (*Nichts*), dal momento che è reale ma non è possibile

astratta unità dell'essere, dal momento che la dimensione dell'oggettivo verrebbe abbandonata ma non superata (cfr. M. SCHIFF, *Tra unità e lacerazione*, cit., p. 81 nota 63).

²⁰⁷ In riferimento alla trascendenza, il termine-chiave di Jaspers *tra-passo* (*Durch-bruch*) esprime chiaramente l'idea di attraversamento che sottende all'atto stesso del trascendere, così come lo intende Jaspers. Il tedesco *Durchbruch* può tuttavia essere tradotto anche con *irruzione*, e in tal caso riferirsi all'atto proprio della trascendenza nei confronti dell'esistenza. In tal caso Jaspers intende forse porre in risalto il fatto che l'iniziativa può provenire dalla dimensione “altra” della trascendenza: da una parte c'è l'uomo nel suo atto di trascendere, dall'altra la trascendenza in cui l'uomo si scopre come donato a se stesso nella sua esistenza.

²⁰⁸ Cfr. ad esempio M. SCHIFF, *Tra unità e lacerazione*, cit., pp. 62-63: “L'atto del filosofare sancisce e si radica nella decisiva qualificazione della soggettività come *esistenza* che, *coscientemente* («sulle strade del pensiero»), si proietta in direzione della Trascendenza, quale in sé per eccellenza, passando attraverso la dimensione dell'oggettività, poiché solo *mediante* quest'ultima qualcosa diventa per noi accessibile annunciandosi alla *nostra* coscienza”. (I corsivi sono dell'Autore).

²⁰⁹ Per quanto concerne il confronto con l'uso heideggeriano di questo termine, vedi più sotto.

averne una concezione precisa. La trascendenza infatti non è presente in senso corporeo o concettuale, e parla solo attraverso gli altri modi della realtà (che peraltro permea e racchiude in sé). Il nome più suggestivo attribuito da Jaspers alla trascendenza è senza dubbio quello di *Umgreifende*; tale termine, come vedremo poco più avanti a proposito di *Von der Wahrheit*, è stato tradotto in italiano in modi diversi, che in ogni caso tentano di rendere ragione delle due caratteristiche principali espresse dalla parola stessa: l'azione di "fare presa" (di qui l'uso del verbo *greifen*) e quella di "circoscrivere" (espressa mediante il prefisso *um*).

Da quanto finora detto emerge un'altra difficoltà, dal momento che non è facile capire a chi o a che cosa si possa attribuire la trascendenza. Se essa consiste in un movimento, e precisamente nell'andare sempre oltre, allora può essere intesa come atto, e in quanto tale è attribuibile al soggetto nella sua esistenza possibile. Si può allora tenere presente il fatto che non si dà trascendenza senza il singolo, il quale non solo la comprende, ma anzi la realizza. Se invece essa viene intesa come fondamento, allora potrebbe essere pensata come contenuto e pertanto attribuita al mondo dell'oggettività, al mondo di ciò che l'esistenza considera come sostegno "esterno". Fermo restando che la questione non può che rimanere aperta, pare tuttavia corretto tentare di guardare oltre la dicotomia con cui si è impostato questo problema. Si è detto infatti che, in riferimento alla trascendenza, è necessario svincolarsi dalle categorie di soggetto e oggetto. Si può forse allora intendere la trascendenza come realtà costituita da entrambi i momenti, nella quale un aspetto non può stare senza l'altro. Jaspers sottolinea in particolare il ruolo dell'esistenza, che pensa la trascendenza e in tal modo le attribuisce la sua consistenza²¹⁰. Allo stesso tempo

²¹⁰ In questo senso, rileva giustamente G. Penzo, la trascendenza di Jaspers è più vicina all'idea di divinità piuttosto che a quella di Dio: nella dimensione della divinità si ha infatti una trascendenza pensata, mentre in quella di Dio si ha a che fare con un Dio vivente. Più sotto questo aspetto tornerà in evidenza, allorché si effettuerà un breve confronto con l'idea di Trascendenza in Welte (cfr. G. PENZO, *Dialettica e fede*, cit., p. 22).

l'essere *irrompe*²¹¹ nell'esistenza aperta alla trascendenza, quasi che l'iniziativa passi nelle mani dell'essere che di volta in volta viene superato dall'esistenza²¹². Quest'ultima è intesa poi come possibilità, dal momento che l'atto incessante del trascendere è dettato da una scelta libera²¹³. E' da notare anche che lo stesso termine di esistenza in Jaspers richiama direttamente l'idea di trascendenza, dal momento che l'esistenza è tale solo di fronte alla trascendenza²¹⁴.

Questo nesso esistenza-trascendenza presta il fianco all'osservazione, che difficilmente può essere confutata, secondo cui la seconda può essere assorbita all'interno della sfera della prima intesa come soggetto, per cui non sarebbe possibile la trascendenza stessa senza un soggetto che la pensa e la realizza. Questa obiezione, che peraltro indugia all'interno della concezione dualistica della realtà a cui si accennava poco sopra, pare comunque rafforzata dal fatto che la cifra, intesa come linguaggio della trascendenza, non possiede tanto un valore determinato dal suo contenuto e quindi in sé sussistente, quanto invece un significato esistenziale, e dunque rapportato al soggetto che si relaziona con la trascendenza.

In che rapporto stanno rispetto alla trascendenza le posizioni di Jaspers e quelle di Heidegger?

L'idea di trascendenza come fondamento, ad esempio, ci porta a un confronto diretto con Heidegger, che fin dai suoi scritti del 1929 *Vom Wesen des*

²¹¹ Il verbo utilizzato da Jaspers è appunto *durch-brechen* (vedi nota 207 del presente paragrafo).

²¹² Risulta interessante una lettura in parallelo dell'apertura dell'essere in Heidegger: anche qui ci troviamo di fronte a una realtà, quella dell'essere, che viene considerata sia dal punto di vista dell'esserci (heideggerianamente inteso), sia da quello dell'ente. L'essere è infatti apertura, sia in quanto essere dell'esserci, sia in quanto essere degli enti. Esso inoltre è in ogni caso ciò che accade nel tempo. Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., ad esempio al § 44, pp. 212-230 (ID., *GA I/2*, pp. 282-310; trad. it. ID., *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, cit., pp. 605-653) e il presente lavoro al § 7.

²¹³ Oltre che compiere l'atto di trascendere, si potrebbe forse dire che l'esistenza svolge una funzione "trascendentale" (usando il termine in senso kantiano): essa diviene infatti condizione per la chiarificazione della realtà e il suo stare di fronte alla trascendenza diviene la delimitazione dell'ambito di comprensione di questa stessa realtà.

²¹⁴ "La dimensione dell'esistenza si viene a precisare in contrapposizione allo spirito: questo è volontà di tutto, quella invece è volontà di essere solo autenticamente se stessa. Mentre lo spirito è intelligibilità che cerca di abbracciare tutto, la esistenza è inintelligibilità e perciò origine oscura" (G. PENZO, *Dialettica e fede...*, cit., p. 93).

*Grundes e Was ist Metaphysik?*²¹⁵ si interrogava su quale fosse il problema più originario. Anche il filosofo di Meßkirch rende decisivo il ruolo esercitato dall'uomo al fine di portare a compimento la trascendenza²¹⁶ nella suo essere-reale; pare infatti di poter affermare che essa consiste proprio nell'atto di trascendere compiuto dall'esserci, il quale oltrepassa l'ente nella sua totalità²¹⁷. Essa costituisce inoltre l'ambito entro cui va collocato il problema del fondamento. Per il fatto che la trascendenza è propria dell'esserci essa costituisce il fondamento della differenza ontologica rispetto agli enti. La trascendenza si addice dunque all'esserci in quanto sua costituzione fondamentale, e quest'ultimo va inteso come essere-nel-mondo, ossia come riferirsi incessante al mondo²¹⁸. Nel progettarsi, l'esserci trascende dunque se stesso e gli enti particolari, per pensarsi come possibilità determinata dalla libertà. Proprio in questo consiste la relazione con il mondo, e dunque il suo essere-nel-mondo²¹⁹. Il trascendere da parte dell'esserci costituisce pertanto un fondare, nel senso molteplice di risalire al tutto degli enti, di trovarsi situato – ossia di essere-tra – nel mondo degli enti e di rendere manifesto l'ente. L'esserci si fonda dunque nell'ente, si situa in esso, vi prende per così dire terreno²²⁰.

²¹⁵ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, cit. (trad. it. ID., *L'essenza del fondamento*, cit.) e ID., *Was ist Metaphysik?*, cit. (trad. it. ID., *Che cos'è la metafisica?*, cit.).

²¹⁶ Anche nel caso di Heidegger si opta per la lettera minuscola in riferimento al termine “trascendenza”, per ragioni non dissimili rispetto a quanto detto per Jaspers.

²¹⁷ „Sich hineinhaltend in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus. Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir die Transzendenz“ (M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, cit., p. 35): “Esserci vuol dire: trovarsi ritenuti interiormente al niente. Tenendosi interiormente al niente l'essere esistenziale è già sopra e al di là dell'essente nella totalità. Questo essere di là e sopra l'essente noi lo chiamiamo Trascendenza” (ID., *Che cos'è la metafisica?*, cit., p. 23; pare tuttavia più adeguato tradurre „sich hineinhaltend in das Nichts“ con “tenendosi all'interno del nulla” anziché con “tenendosi interiormente al niente” e „das Dasein“ con “l'esserci” anziché con “l'essere esistenziale”). „Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst ist das Übersteigen des Seienden im Ganzen: die Transzendenz“ (ID., *Was ist Metaphysik?*, cit., p. 38): „Il trovarsi dell'esistente tenuto dentro al niente, fondato sull'angoscia nascosta, è il superamento dell'essente nella totalità: la trascendenza“ (trad. it. ID., *Che cos'è la metafisica?*, cit., p. 28; pare tuttavia più opportuno tradurre „Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts“ con “L'essere-tenuto dell'esserci all'interno del nulla” anziché con “Il trovarsi dell'esistente dentro al niente”).

²¹⁸ Il fatto che “mondo” non vada inteso come ente o somma di enti bensì come temporalizzarsi dell'esserci che progetta le sue possibilità e si relaziona con gli altri esserci consente, nel caso di Heidegger, di evitare il rischio di ricadere all'interno delle categorie tradizionali di soggetto e oggetto.

²¹⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, cit., p. 43 (trad. it. ID., *L'essenza del fondamento*, cit., pp. 665-666).

²²⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, cit., p. 46 (trad. it. ID., *L'essenza del fondamento*, cit., p. 669).

Risulta pertanto chiaro il vicendevole richiamo tra esserci e mondo: la realtà della trascendenza non può compiersi senza il contributo di entrambi i momenti.

Anche per Jaspers trascendenza e fondamento fanno parte di uno stesso ambito, sono per così dire due aspetti di una stessa realtà:

Se la meta della nostra vita è: aprirci alla vastità dell'abbracciante e, in esso, alle origini, in modo che nel più profondo il fondamento stesso agisca per noi, questa meta è raggiungibile nella misura in cui ci riconosciamo nella trascendenza²²¹.

La trascendenza di Jaspers pare forse mantenersi maggiormente sul piano del pensiero dell'uomo inteso come esistenza, dal momento che senza l'uomo che la pensa essa non si realizza. E' pur vero che la trascendenza in quanto *Umgreifende* abbraccia e coinvolge anche il singolo, e che quindi ognuno è per così dire "immerso" in essa, ma pare quasi come se con essa il singolo potesse instaurare una relazione per così dire astratta. Nel caso di Heidegger invece essa, essendo trascendenza dell'esserci nel suo essere-nel-mondo, sembra essere costitutivamente caratterizzata dal tempo e dalla storicità, piuttosto che possedere queste caratteristiche in forma quasi aggiuntiva e accessoria, come se si trattasse di qualità separabili rispetto all'essenza della trascendenza²²². Per Heidegger non vi è trascendenza se non nel temporalizzarsi dell'esserci e del suo essere-nel-mondo in quanto continuo superamento. Nel suo caso quindi non si può dire che l'uomo sia in relazione con la trascendenza, quanto piuttosto che l'esserci è esso stesso trascendenza.

²²¹ Cfr. K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, cit., p. 112: „Ist das Ziel unseres Lebens: offenwerden für die Weite des Umgreifenden und in ihm für die Ursprünge, damit in der Tiefe der Grund selbst für uns wirksam werde, so ist dieses Ziel in dem Maße erreichbar, als wir in der Transzendenz uns finden“.

²²² Ciò non toglie che, per Jaspers, l'esistenza sia pensata come storica, e anche la verità della trascendenza non possa che manifestarsi in forme storiche concrete, e non certo in contenuti concettuali astratti e universali. Pare tuttavia che la storicità sia intesa solamente come contestualizzazione di ogni contenuto di verità, e non quindi, in senso heideggeriano e in modo forse anche più vicino all'immagine di *Welte*, come divenire costitutivo dell'esistenza che rende reale la trascendenza. Ciò avviene nonostante che Jaspers riconosca nell'amore, e dunque in un atto umano concreto e particolare, il modo in cui l'esistenza compie il suo slancio verso la trascendenza (cfr. K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, cit., p. 1009). Anzi, talvolta questa dimensione storica della trascendenza pare quasi assumere un ruolo dai connotati negativi, ad esempio quando Jaspers descrive il lacerarsi della trascendenza nella storicità del linguaggio (K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, cit., p. 703). Ciò avviene forse per il fatto che per Jaspers il mondo rappresenta l'immanenza, e dunque si trova contrapposto alla trascendenza, mentre per Heidegger l'essere-nel-mondo costituisce la trascendenza dell'esserci e il mondo rappresenta quindi un aspetto insostituibile della trascendenza stessa. Il carattere concreto della storicità viene poi accentuato ulteriormente da *Welte*.

Si apre a questo punto un problema che attraversa l'intera riflessione di Jaspers e quella di Heidegger, ossia quello della trascendenza nel suo rapporto con la storia e con il divenire. Per Heidegger la trascendenza si realizza esclusivamente come accadere dell'esserci in una situazione spazio-temporale concreta. Per Jaspers la verità è necessariamente legata all'esistenza del singolo, per cui viene assicurato anche il nesso verità-temporalità²²³. Anche la dimensione dell'eterno è salvaguardata da Jaspers, in quanto con la decisione – che deve pur riconfermarsi ad ogni istante – si entra nella sfera dell'incondizionato. Sta di fatto però che l'esito del percorso della ragione secondo quanto inteso da Jaspers, ossia il naufragio, difficilmente può essere visto come una realizzazione storicamente radicata e fedele a una precisa situazione. Esso tende piuttosto a caratterizzarsi per la sua indeterminatezza, dal momento che costituisce uno stato di sospensione (*Schwebe*) in cui ogni situazione definita perde i suoi connotati caratterizzanti, e ogni scelta specifica deve lasciare il posto ad un'apertura dai contorni vaghi e indistinti, che non può divenire concreta. La storia, che Jaspers intende in senso kierkegaardiano quale punto di intersezione tra tempo ed eternità, ossia tra situazione concreta e decisione esistenziale, rischia dunque di trasformarsi in una dimensione volutamente astratta e lontana da ogni situazione determinata. E ciò avviene nonostante che Jaspers individui nell'appropriazione del proprio passato e del proprio tempo presente uno degli elementi decisivi per il realizzarsi della dimensione storica. Pare pertanto possibile affermare che il percorso filosofico di Jaspers si distingue per la sua particolare attenzione al tema della storicità, mentre l'approdo porta in una dimensione in cui lo spessore temporale sembra venire meno.

Ciò non impedisce a Jaspers di distinguere, così come fa Heidegger, tra storia in senso esistenziale e autentico quale realtà che accade e che mi pone in

²²³ Cfr. F. MIANO, *Etica e storia nel pensiero di Karl Jaspers*, Loffredo, Napoli 1993, pp. 143-145.

collegamento con la trascendenza (*Geschichte*) e storia in senso conoscitivo, quale somma di contenuti e di momenti particolari a cui si accede per mezzo della coscienza in generale (*Historie*)²²⁴.

Quale può essere stata l'idea di trascendenza che Welte, mediante la lettura di *Von der Wahrheit*, ha attribuito al filosofo di Basilea? Pare utile ora soffermarsi sull'idea di trascendenza che emerge dalla lettura di tale opera²²⁵, in modo da avere presente il quadro di riferimento di Bernhard Welte. In *Von der Wahrheit* la trascendenza consiste nella condizione affinché il singolo possa essere se stesso in modo autentico e libero, ossia possa essere *esistenza*. E' solo attraverso il mondo, inoltre, che la trascendenza può divenire accessibile. Essa non può essere raggiunta per via conoscitiva, può invece essere "udita" ed esperita esclusivamente a livello esistentivo come ciò che si dona²²⁶ e come ciò che rappresenta la realtà autentica, in cui le altre dimensioni della realtà (ossia esserci, coscienza in generale, spirito e mondo) possono trovare quiete e fondamento. Essa si mostra solo all'esistenza, mentre per l'esserci, la coscienza in generale e lo spirito essa rimane una vuota possibilità, ossia ciò che non viene conosciuto. Funge da sostegno per l'esistenza, per cui sono me stesso solo grazie ad essa. Dal momento che non mi sono fatto da me, se sono autenticamente me

²²⁴ Per quanto riguarda Jaspers, cfr. ad esempio *Von der Wahrheit*, cit., pp. 834-836: qui Jaspers contrappone la storicità originaria (*Geschichtlichkeit*) ai contenuti della conoscenza storica (a cui Jaspers attribuisce il carattere di *historisch*), mettendo in guardia dal fatto che i secondi tendono a occultare la dimensione originaria. Ciò che è *historisch* costituisce secondo Jaspers la forma oggettivata e irrigidita di una realtà particolare, concreta e relativa, che invece viene considerata come universale. Cfr. più oltre il § 11. La differenziazione *Geschichte/Historie* si rispecchia inoltre in quella riferita all'idea di realtà (*Wirklichkeit/Realität*) e all'aggettivo proprio dell'esistenza (*existentiell/existential*). Tali idee possono infatti essere intese come momenti in cui l'esistenza si pone autenticamente di fronte alla trascendenza (*Wirklichkeit, existentiell*), oppure come occasioni in cui ci si limita a osservare la realtà dall'esterno, intendendola quindi come somma di conoscenze particolari e oggettive (*Realität, existential*). Cfr. K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, cit., p. 178 (in riferimento alla coppia *Wirklichkeit/Realität*) e p. 111 (in riferimento alla relazione esistentiva, *existentiell*, con la trascendenza).

²²⁵ Cfr. *Ibi*, pp. 107-113, 135-137, 164, 703 e 1009.

²²⁶ Cfr. *Ibi*, , p. 109. Si tenga presente la distinzione, a cui si accennava poco sopra, tra *existential* (esistenziale) ed *existentiell* (esistentivo): il primo termine si riferisce all'esistenza in senso di mera presenza reale, il secondo all'esistenza di fronte alla trascendenza. La distinzione non è tuttavia così netta: L. Messinese rileva che spesso J. usa il termine "esistenziale" nel significato di "esistentivo" (cfr. L. MESSINESE, *Un passo oltre la scienza*, cit., p. 49, nota 37). E' G. Penzo, tra gli altri Autori italiani, a proporre la traduzione di *existentiell* con "esistentivo" e quella di *existential* con "esistenziale" (cfr. G. PENZO, *Karl Jaspers: ragione esistenziale e nichilismo teologico*, a cura di L. Bonvicini e C. Berto, Aracne, Roma 2008, p. 22).

stesso so di essere anche a me donato. Essa è ciò grazie a cui sono libero, perché mi consente di starle di fronte come a ciò che è in senso autentico. E' l'*Umgreifende jedes Umgreifenden*²²⁷ (l'abbracciante di ogni abbracciante), che nell'atto di essere pensato scompare, qualora si voglia coglierlo in una forma priva di contraddizioni e in quanto oggetto determinato; infatti non può mai manifestarsi in modo adeguato.

Manifestandosi mediante immagini [la trascendenza] non è più presente in quanto essa stessa, ma lo è solo nel linguaggio storico, proferito ad un tempo dall'uomo²²⁸.

Questo accenno alla forma espressiva mediante cui si può tentare in qualche modo di dare voce alla trascendenza è decisamente accostabile alla riflessione di Heidegger riguardo al linguaggio. Per quest'ultimo sono infatti le parole l'unico modo in cui va avvicinato l'essere, e in ultima analisi anche le altre forme espressive, ad esempio le immagini, rimandano al discorso²²⁹. E' infatti il discorso che secondo il filosofo di Meßkirch esprime gli eventi nel loro accadere ed evita in tal modo di darne una interpretazione definitiva e statica. Anche secondo Jaspers è il linguaggio delle parole la forma espressiva che meglio si addice alla trascendenza, e sono quindi alcune parole a costituire altrettante cifre che ci avvicinano all'idea di trascendenza²³⁰.

Il modo per parlarne non può tuttavia che essere di segno negativo, in quanto si può al massimo esprimere che cosa essa non sia, e non che cosa essa sia.

²²⁷ D'ora in poi si tradurrà in questo lavoro il termine *Umgreifende* con *abbracciante*. Per quanto riguarda altre traduzioni italiane di questo termine, cfr. G. PENZO, *Dialettica e fede*, cit., p. 80 nota 8.

²²⁸ „In bildlicher Erscheinung ist sie nicht mehr als sie selber da, sondern nur in geschichtlicher, zugleich vom Menschen hervorgebrachter Sprache“ (K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, cit., p. 110).

²²⁹ Si pensi ad esempio alla funzione del *griot* (grossomodo il cantastorie, o poeta-cantore) nei Paesi dell'Africa occidentale sub-sahariana, dove la tradizione orale viene ancora tramandata mediante questi personaggi che raccontano le storie di altri tempi (servendosi del linguaggio e non di immagini visive). Cfr. ad esempio L. DADINA, N. MANDIAYE, *Griot Fuler*, Guaraldi, Rimini 1994. Si pensi anche al maggiore grado di coinvolgimento nella vita condivisa che persone prive di vista possono raggiungere rispetto ad esempio ai privi di udito (per i quali una comunicazione linguistica orale è certamente più difficile), nonostante che i primi siano decisamente più svantaggiati nell'autonomia personale. A tal proposito cfr. ad esempio J. DERRIDA, *Mémoires d'aveugle*, RMN, Paris 1991; trad. it.: ID., *Memorie di cieco*, a cura di F. Ferrari, Abscondita, Milano 2003.

²³⁰ Per quanto riguarda alcuni esempi di cifre, cfr. K. JASPERS, *Cifre della trascendenza*, cit., Lezione quarta e quinta (Dio come uno, Dio personale e Dio divenuto uomo).

Il movimento infinito del pensiero nel dire e non-dire, nel pronunciare e nel revocare nuovamente, è la forma in cui si può parlare della trascendenza²³¹.

Una volta chiarita la funzione relativa di ogni nome della trascendenza, Jaspers ne propone alcuni di quelli significativi per l'Occidente, ossia appunto "essere", "realtà autentica", "divinità", "Dio".

Per quanto riguarda i modi di fare esperienza della trascendenza, Jaspers ricorda innanzitutto il trascendere formale, legato al pensiero e destinato al naufragio²³²; altrettanto importanti sono le relazioni esistentive, che evidenziano l'orientamento non solo verticale bensì anche orizzontale della trascendenza²³³, e la scrittura cifrata, che consente di fare l'esperienza della trasparenza degli oggetti. La trascendenza diviene infatti esperibile nel finito, che ne rappresenta il simbolo. Ciò comporta da un lato un attaccamento a ciò che lascia trasparire la trascendenza, dall'altro un distacco da ogni manifestazione finita, dovuto alla consapevolezza dell'ulteriorità della realtà autentica. La trascendenza si manifesta dunque nell'immanenza dell'esserci, ma solo l'esistenza è capace di udire questo linguaggio²³⁴.

²³¹ Cfr. K. JASPERS., *Von der Wahrheit*, cit., p. 111: „Die unendliche Bewegung des Gedankens im Sagen und Nichtsagen, im Aussprechen und Wiedezurücknehmen ist die Form, in der von Transzendenz geredet werden kann“.

²³² Dalla coscienza in generale la trascendenza viene infatti esperita in quanto limite negativo (cfr. K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, cit., p. 631).

²³³ In questo senso pare qui possibile un ulteriore confronto con Heidegger, dal momento che il filosofo di Meßkirch accentua il carattere orizzontale della trascendenza rispetto al suo collega di Basilea, che invece pare mettere in risalto l'aspetto verticale.

²³⁴ Cfr. K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, cit., p. 135. Di qui l'idea di "trascendenza immanente", che nasce proprio dalla relazione con la trascendenza attraverso il mondo. Secondo G. Penzo tale idea sintetizza la dimensione dell'essere jaspersiano (cfr. G. PENZO, *Dialettica e fede*, cit., p. 275). Laddove questo legame con il mondo non è presente, la relazione con la trascendenza si trasforma in *unio mistica* (cfr. K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, cit., pp. 136-137).

§ 9. Il significato della fede in Welte

„Der Glaube ist die Seele einer Zeit“²³⁵. B. WELTE

In che cosa consiste e a che cosa fa riferimento la fede? Quale è il suo modo di esprimersi, e quale la meta verso cui guarda, il suo contenuto? Come si verifica questo evento fondamentale dell'esperienza dell'uomo, che possiede delle conseguenze tanto importanti in ordine al conferimento di senso di tutta la realtà e alle scelte pratiche?

Pare giunto il momento di cercare una risposta, per quanto provvisoria, a questi interrogativi, dal momento che lo scopo complessivo dell'indagine consiste in una valutazione sul significato e sulla possibilità della fede oggi. Per tentare di rispondere ci si basa sul contributo teoretico dell'Autore che qui funge da punto di riferimento, ossia Bernhard Welte. Questo tema risulta decisivo durante l'intero arco della vita del nostro Autore, tanto che vi ritorna di continuo, mediante scritti di varia natura²³⁶. L'approfondimento del significato della fede ci può consentire di completare una definizione dei termini dell'indagine complessiva: dopo aver considerato l'essere secondo Heidegger e la trascendenza secondo Jaspers, la fede secondo Welte costituisce ora il terzo punto decisivo da prendere in esame²³⁷.

La fede consiste innanzitutto in un evento umano che accade nel mondo. Per poter comprendere questa affermazione in tutto il suo spessore pare necessario partire dall'analisi di che cosa si pensi parlando di "mondo". Welte si sofferma a riflettere su questo problema già dalla fine degli anni Quaranta, dimostrandoci ancora una volta la sua capacità di rifarsi al contesto filosofico del suo tempo (in particolare in questo caso a Heidegger) e di elaborare anche

²³⁵ B. WELTE, *Die Glaubenssituation der Gegenwart*, cit., p. 198: "La fede è l'anima di un'epoca".

²³⁶ Non si tratta solo di testi filosofici (articoli e monografie), bensì anche di scritti di natura meditativa, pastorale, teologica. Cfr. al riguardo la bibliografia e la suddivisione delle GS.

²³⁷ Così come nei paragrafi precedenti si è ricordato, il periodo della vita e della produzione scritta di Welte a cui qui ci si riferisce è quello compreso tra la fine degli anni Quaranta e tutti gli anni Cinquanta.

delle risposte autonome, che vanno oltre quanto da lui studiato, in un confronto effettivo con gli Autori di riferimento²³⁸. Il mondo è senza dubbio il “nostro mondo umano”, e dunque esso non può ridursi a un concetto, un’entità astratta che occupa una dimensione esclusivamente teoretica. Pur essendo qualcosa di concreto ed esperibile, il mondo non può però neanche limitarsi ad essere un insieme di cose, per quanto grandi ed avvolgenti. Esso consiste piuttosto nel presupposto che rende possibile il manifestarsi delle cose: Welte lo definisce infatti il “fondamento che rende possibile il carattere di presenza proprio degli enti nella loro totalità”²³⁹. Non consiste pertanto in un oggetto ulteriore, bensì nello spazio ontologico all’interno del quale qualcosa può esserci per noi²⁴⁰, e dunque in qualcosa che ha la caratteristica di essere “trascendentale” in senso kantiano, ossia di condizione necessaria affinché per noi ci sia qualcosa²⁴¹.

Nel mondo inteso come unità nella molteplicità, come sfera della presenza di ciò che è, avviene dunque per Welte l’accadimento della fede. Il mondo non va tuttavia inteso come un fondamento autonomo e in sé sussistente, in quanto fa riferimento a qualcosa di più originario, a una realtà misteriosa che si esprime nella domanda fondamentale sull’essere: “Perché, in generale, esiste qualcosa e non nulla?”, domanda che sta prima di ogni interrogativo particolare sul perché di questo o quell’ente, e anche sul perché dell’essere di questo o quell’ente. Quella dell’essere in generale è secondo Welte una questione determinante per

²³⁸ Proprio in ciò consiste del resto “fare filosofia”, e non semplicemente “apprendere la filosofia”. Ed è proprio questo, tra parentesi, il traguardo verso cui deve tendere ogni sforzo didattico in campo filosofico (si vedano ad esempio i Programmi ministeriali per l’insegnamento della filosofia nel Liceo Classico: “Il corso di filosofia deve essere preceduto da un’introduzione la quale miri a porre in luce che la filosofia non è qualcosa di avulso dalla vita, ma è anzi la vita stessa che vuol farsi consapevole di sé, onde avviare gradualmente il processo verso la liberazione” <http://www.edscuola.it/archivio/norme/programmi/classico.html#FILOSOFIA>). Per quanto riguarda la capacità di Welte di fare riferimento *contemporaneamente* alla tradizione filosofica e al pensiero contemporaneo, cfr. ad esempio B. CASPER, *Phänomenologie des Glaubens*, »Theologische Revue«, 102 (2006), n. 3, p. 180.

²³⁹ „[...] der ermöglichende Grund des Gegenwärtigkeitscharakters des Seienden im Ganzen“: B. WELTE, *Das Heilige in der Welt*, cit., p. 237. Si noti, qui e di seguito, la vicinanza all’idea heideggeriana di essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*).

²⁴⁰ Cfr. *Ibi*, p. 248.

²⁴¹ Anche in questo caso il termine “trascendentale” contiene in sé quello di “trascendente”, dal momento che il mondo così inteso è dappertutto e anche da nessuna parte, perché non si identifica con nessun oggetto specifico. In ogni caso il termine non vuole acquistare un carattere ontologico nel senso tradizionale, in quanto anche per Welte, così come per Kant, non si può prescindere dall’uomo e dal suo modo di intendere il mondo stesso.

comprendere l'essenza del Sacro, in quanto essa sta alla base di tutte le forme possibili ed esperibili assunte poi dall'essere nel mondo, e anche di tutte le forme di mondo. Ogni ente rimanda a un fondamento più profondo rispetto al mondo stesso, e tale fondo è già presente prima di ogni domanda. E' proprio questa la realtà che rappresenta l'aspetto più interiore di noi stessi, in quanto non può rappresentare una certezza che ci giunge dall'esterno. Da fuori infatti possono derivare conoscenze di natura empirica sensoriale e particolare che, associate con il ragionamento, determinano il nostro bagaglio culturale. In questo caso si tratta invece di coscienza dell'essere (*Seinsbewusstsein*) e di precomprensione (*Vorverständnis*) dell'essere, e dunque di ciò che è spesso addirittura già scontato nel nostro vivere nel mondo, e che rappresenta la costituzione fondamentale del nostro esserci. Nello stesso tempo la problematicità che si impone in chi supera la soglia dell'ovvio e si interroga sull'essere rende questa realtà decisamente esteriore e lontana, e dunque ciò che è più estraneo per l'uomo che, qualora anche trovasse delle risposte parziali, non può smettere di porre la questione ultima, appunto riguardo all'essere in generale²⁴².

Per una tale domanda primordiale non è dato trovare una risposta definitiva, e dunque nel mondo non è possibile giungere a “chiudere il cerchio”: il fatto che una eventuale risposta si sottragga, e nel contempo però a suo modo si manifesti proprio nello spingere a porsi la questione sull'essere, costituisce un “esistenziale” in senso heideggeriano, ossia ha i caratteri propri dell'universalità, in quanto è un fatto proprio dell'essere in quanto tale²⁴³.

Il mistero che in tal modo si delinea viene definito da Welte con il termine di “sacro” (*das Heilige*), e su di esso riposa e poggia il mondo in quanto

²⁴² Cfr. B. WELTE, *Das Heilige in der Welt*, cit., pp. 240-248: queste pagine rappresentano un interessante esempio di approccio fenomenologico da parte di Welte, che qui descrive appunto il modo in cui l'uomo si relaziona all'essere. Si può parlare pertanto di “fenomenologia dell'essere”. Per un approfondimento della peculiare “fenomenologia” di Welte, cfr. il § 15 del presente studio.

²⁴³ Cfr. *Ibi*, p. 258: “E' evidente che questa privazione del compimento, la quale si annuncia nella problematicità, nel mondo e nel se-stesso che pensa il mondo, in fondo è senz'altro qualcosa di universale per definizione [...]” („Und diese in der Fraglichkeit sich meldende Entbehrung der Erfüllung in der Welt und im die Welt denkenden Selbst ist offenbar im Grunde eine schlechthin und durchaus universale [...]“).

“mondità” (*Welthaftigkeit*), ossia esso rappresenta il presupposto generale, unico e semplice di ogni realtà mondana particolare e molteplice, prodotta da una composizione sintetica di diversi elementi. La presenza del mondo, e anche quella del nostro esserci inteso come essere nel mondo, prendono le mosse da questa realtà del Sacro e si avviano verso di noi. Il Sacro non va inteso pertanto come qualcosa che si manifesta *nel* mondo, quanto piuttosto come il fondamento del mondo e della mondità.

Allo stesso tempo però il fondamento, ossia il Sacro, diviene a noi presente solo a partire dalla nostra coscienza del mondo e della sua problematicità, e questo aspetto costituisce uno dei paradossi del Sacro stesso. Anche in questo senso esso, inteso come presupposto del mondo e di noi stessi, rappresenta l’aspetto più intimo a noi stessi, e tuttavia si pone, soprattutto nella realtà contemporanea, a una distanza altrettanto decisiva, dovuta alla sua problematicità. E’ per tale motivo che la realtà del Sacro oggi si lascia determinare con minore difficoltà a partire dai suoi connotati negativi, ossia da ciò che non è, piuttosto che da quelli positivi. Ed è per questo che il mondo contemporaneo sperimenta incessantemente l’assenza del Sacro, la sua lontananza: una volta demolita, soprattutto ad opera dell’Illuminismo, l’immagine di Dio quale concetto supremo, pare a prima vista che nulla possa sostituirsi ad essa, e che il posto sia destinato a rimanere vuoto in eterno, tanto che l’esperienza del Sacro descritta dagli Autori dell’antichità ci risulta incomprensibile nei suoi tratti più autentici.

E tuttavia è proprio questa distanza, questa lontananza dal Sacro che paradossalmente ci consente di intendere la fede come mettersi-in-relazione, come riferirsi-a (*Bezug*), aspetto che risulta imprescindibile per una comprensione dell’idea di fede in *Welte*. Essa consiste nel faticoso riferirsi a qualcosa di distante, che non sembra avere un posto chiaro nella totalità di questo nostro mondo. Il sottrarsi (*sich ent-ziehen*) del Sacro diventa allora il presupposto per il riferirsi (*sich be-ziehen*) ad esso, e compito del pensiero nel

nostro tempo e in questo nostro mondo diventa pertanto percepire il nascondersi del Sacro e riferirlo a una presenza che ora forse si rivela diversamente, secondo parametri nuovi, rispetto a un tempo passato. Il Sacro è infatti originariamente il modo di una *presenza*, che dunque va letta diversamente rispetto al sistema categoriale con cui siamo soliti avvicinarci a ciò con cui vogliamo entrare in contatto²⁴⁴, e va inoltre letta diversamente a seconda delle epoche che di volta in volta si susseguono.

Il Sacro comincia a manifestare la sua presenza nel mondo quando da un lato l'uomo incontra il mondo, cioè quando il mondo cessa di essere una realtà scontata di cui non è consapevole. Dall'altro lato ciò avviene quando il mondo incontra l'uomo nella veste degli enti del mondo stesso. Entrambi i movimenti, dalla parte dell'uomo e da quella del mondo, prevedono che vi sia un'*apertura*²⁴⁵: senza questo aspetto costitutivo tanto dell'esserci quanto degli enti (e dunque, in definitiva, costitutivo dell'essere in quanto tale) non sarebbe infatti possibile l'accadere di un evento "di risposta" quale è la fede. Essa va letta infatti quale realizzazione dell'apertura, e in tal senso quale "accadere" in senso compiuto.

L'apertura può altrimenti essere definita come "libertà", per cui la fede risulta essere l'espressione più autentica della libertà dell'uomo: il fondamento ci viene incontro nei termini di una libertà che si sottrae ad ogni determinazione delimitata. A sua volta, la libertà caratterizza anche l'uomo in quanto possibilità di vedere, lontana da ogni vincolo coercitivo proprio della conoscenza di tipo empirico-razionale²⁴⁶.

Tale riferimento alla concretezza del vissuto esistenziale e insieme alla dimensione storica è testimoniata inoltre dal fatto che nella lingua tedesca il

²⁴⁴ Cfr. *Ibi*, pp. 238-239.

²⁴⁵ Cfr. l'idea di apertura in M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 137 (ID., *GA I/2*, cit., pp. 182-183; trad. it. ID., *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, cit., pp. 395-399) o ID., *Was ist Metaphysik?*, cit., p. 35 (ID., *Wegmarken*, *GA I/9*, cit., p. 115; trad. it. ID., *Che cos'è la metafisica?*, cit., pp. 23-24). Cfr. al riguardo anche il § 7 del presente lavoro.

²⁴⁶ Cfr. B. WELTE, *Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben*, ora in *GS IV/1*, cit., p. 278; prima »Tübinger Theologische Quartalschrift« 134 (1954), pp. 1-18, poi »Lebendiges Zeugnis« 18 (1963), 3/4, pp. 15-27, ancora in ID., *Auf der Spur des Ewigen*, cit.

termine “accadere” (*geschehen*) e quello di “storia” (*Geschichte*) hanno la stessa radice: gli eventi si realizzano nella storia, e anzi la costituiscono, cioè ne determinano la struttura, dal momento che il tempo non è un contenitore da riempire, bensì proprio l’orizzonte della possibilità degli eventi di manifestarsi. Anche la fede dunque “accade” (*geschieht*), e si colloca in tal modo come l’evento per eccellenza della storia, grazie al quale la stessa Rivelazione acquista tutta la sua portata, giungendo per così dire al suo compimento.

La fede è definibile secondo Welte quale orizzonte in cui ci muoviamo fin dall’inizio. Se non assume i caratteri di una conoscenza razionale definita, essa si colloca tuttavia su un piano diverso, che non vuole scavalcare la sfera del razionale, quanto piuttosto andare oltre, nel senso di progredire: si tratta della sfera dell’incontro, e precisamente dell’incontro personale con un Tu infinito. La sicurezza che deriva da un rapporto così impostato è di natura nettamente diversa rispetto a quella riscontrabile nel campo delle scienze esatte, eppure essa riveste un ruolo primario nella vita di ogni uomo. Tanto la relazione con l’Altro inteso come persona, quanto quella con l’Altro inteso come Assoluto costituiscono infatti la “spina dorsale” che regge e orienta ogni persona nel suo incedere attraverso le diverse esperienze di vita. La verità che si viene via via scoprendo, e che nel contempo via via si manifesta all’uomo, è pertanto un’esperienza diretta, semplice e personale²⁴⁷. La fede si caratterizza allora come movimento intenzionale da persona a persona, e precisamente come movimento che assume in ogni caso due direzioni²⁴⁸. In questo senso si può dire che la fede, così come la relazione autentica tra uomini, porta a compimento la storia, addirittura le dà per così dire corpo, consentendole di passare dal rango di mero

²⁴⁷ Cfr. *Ibi*, cit., pp. 276-282.

²⁴⁸ Nel caso della fede religiosa le direzioni possono essere descritte quasi come linee che si allungano in senso verticale; cfr. a questo proposito il paragrafo 14, dove si descrive il movimento del trascendere che caratterizza la fede. Nel caso della fiducia reciproca tra uomini, invece, le linee si snodano in senso orizzontale. Sempre si tratta comunque di un andamento a due direzioni, e solo in questo caso si può parlare di relazione autentica.

contenitore neutrale di fatti (*Historie*) ad accadere dell'incontro personale (*Geschichte*)²⁴⁹.

Ciò comporta, in riferimento alla fede rivelata, di intendere la Scrittura non semplicemente quale testimonianza che suscita interesse e ammirazione, quanto piuttosto quale realtà che può essere colta direttamente e può sempre realizzarsi di nuovo, ogni volta che un uomo si rapporta con un altro. In questo senso non va vista come una necessità legata al destino, bensì come possibilità che prende le mosse da una parte dalla libertà incondizionata dell'uomo, dall'altra da ciò che gli viene incontro. Ed è proprio la possibilità ciò che, in quanto tale, accade (*geschieht*), dal momento che essa si realizza come frutto di una decisione di importanza fondamentale, legata certo al qui e ora di ognuno, ma dalla portata definitiva²⁵⁰.

Proprio in quanto costituita dal doppio movimento, la fede diventa il fondamento che sostiene, oltre che l'orizzonte di senso entro cui si dipana la vita dell'uomo, anche ogni altra forma di conoscenza e di certezza, a cominciare da quella scientifico-razionale e da quella storica (nel senso di *historisch*, ossia di ricostruzione degli avvenimenti nella concatenazione delle cause e dei passaggi successivi). Queste forme di conoscenza non corrono pertanto il rischio di essere messe tra parentesi o, peggio ancora, di non trovare un posto significativo nella vita e nell'esperienza dell'uomo, e possono invece essere valutate per quello che effettivamente possono dare: risposte specifiche e puntuali a interrogativi che fanno riferimento a realtà concrete, legate all'esperienza passata e presente, e interpretabili alla luce di regolarità che consentono una certa possibilità di previsione. In questo senso la fede può forse essere paragonata alla volontà di un provetto musicista, ad esempio un suonatore di chitarra, che possiede la conoscenza delle note e l'abilità di suonare uno strumento, e possiede inoltre lo stesso strumento, magari di nobile fattura. E' tuttavia la sua volontà, che dunque si pone su un altro piano rispetto alle risorse precedenti, quella che in definitiva

²⁴⁹ Cfr. paragrafo precedente: distinzione *Historie-Geschichte*.

²⁵⁰ Cfr. B. WELTE, *Vom historischen Zeugnis*, cit., p. 286.

gli consente di utilizzare al meglio i suoi mezzi e tenere il pubblico incollato alle poltroncine, nella contemplazione acustica del brano da lui interpretato. Se manca la sua volontà, niente può uscire dalle sue mani, mentre forse le altre componenti possono essere in qualche modo sostituite, anche se magari non così egregiamente. L'esempio, che peraltro è limitato in quanto circoscrive il campo alla sola dimensione della volontà, mentre nell'incontro personale è l'uomo nella sua completezza ad essere coinvolto, ci consente forse però di intuire il motivo per cui Welte parla, a proposito della fede, di *fondamento*, o anche di *origine*. Se nei tempi antichi la coscienza cristiana era certamente più chiara e di immediata lettura, oggi l'uomo contemporaneo ha smarrito l'evidenza di questo riferimento. Rimane tuttavia la ricchezza dell'esperienza dell'essere in quanto fondamento, in cui trova posto via via ogni ente²⁵¹. Essa va oltre i contenuti determinati e particolari della fede, tanto che a prima vista può apparire, come si è detto, priva di consistenza, appunto "negativa". Secondo questa prospettiva del credere in quanto fondamento, limitarsi ai singoli contenuti di fede comporterebbe il venir meno della concezione di fondo; tali contenuti risulterebbero quasi delle scappatoie, proprio perché, slegati dal resto, impediscono di giungere al cuore della questione, alla totalità avvolgente dell'essere e del senso.

La fede, per quanto riguarda i suoi aspetti caratteristici, se è autentica non può che essere anche esistenziale (*existentiell*), ossia frutto di una decisione incondizionata (per quanto incarnata nella situazione concreta di ogni persona) assunta in piena serietà²⁵². Il fatto che sia una fede per così dire "spoglia", purificata da ogni aggancio verificabile in senso razionale o mediante procedure di tipo sensibile, la rende il risultato di una scelta difficile e talvolta sofferta, soggetta in ogni caso alle intemperie a cui è esposto ogni uomo nella sua

²⁵¹ Cfr. B. WELTE, *Die Glaubenssituation*, cit., p. 217.

²⁵² Cfr. *Ibi*, cit., p. 221. Per quanto riguarda l'incondizionatezza della fede, già nel 1944 Welte aveva segnato alcuni appunti riguardanti "L'esclusività della fede" (*Von der Ausschließlichkeit des Glaubens*), oggi depositati presso l'Archivio dell'Università di Freiburg, assieme alle altre parti del lascito Bernhard Welte (cfr. qui § 4, nota 64).

miseria. Se però dal lato dell'uomo la situazione è sempre sul punto di crollare, ciò che rende la fede cristiana effettivamente tale è la possibilità di affidarsi, dunque di abbandonarsi con fiducia nelle braccia del Tu infinito che ci viene incontro a sua volta senza condizioni, per quello che siamo e con la nostra storia, e che ci accetta ancora prima che noi stessi riusciamo a farlo, ancor prima che sappiamo piegare il capo e dire il nostro sì alla situazione in cui ci troviamo, abbandonandoci con fiducia.

Il termine appropriato per descrivere l'esperienza della fede può allora essere quello di *evento*, o anche quello di *avvenimento*. Entrambi rimandano infatti immediatamente alla dimensione storica in cui accadono, e sul piano etimologico dimostrano la portata fondamentale assunta da un lato dall'iniziativa di Dio (*e-vento*, venuto-fuori-da), dall'altro dalla risposta dell'uomo: *av-venimento*, *ad-venio*, dal latino *vengo-a*. Questo secondo aspetto mette in evidenza il carattere intenzionale della fede, il suo movimento-verso, il suo tendere-a²⁵³. Esso è messo però in luce nella sua dimensione autentica solo qualora non si perda di vista la necessità di abbandonarsi, in definitiva, alla Grazia che proviene dal punto più distante dall'uomo. Anche la fede dunque, ferma restando la necessità della decisione incondizionata da parte della persona, così come in fondo accade per ogni relazione si connota per la sua passività, tanto che in seguito Levinas parlerà di intenzionalità paziente²⁵⁴, senza il timore di creare un paradosso nell'accostare i due termini. Si tratta infatti di un in-tendere che mira a farsi mettere in discussione e a lasciarsi coinvolgere, piuttosto che a possedere un qualche elemento che funga da àncora di salvataggio.

²⁵³ Per una riflessione più precisa sull'uso del termine *evento*, cfr. § 13.

²⁵⁴ Cfr. E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982, p. 87; trad. it.: ID., *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, Jaca book, Milano 1986.

Se la fede cristiana di un tempo poteva essere rappresentata in senso grafico con un punto esclamativo, quella di oggi può forse esserlo con un grande punto di domanda che l'uomo rivolge a Gesù, il suo Altro, presente nella Scrittura e nel volto di ogni altro uomo.

Su queste strade non ci avvicineremo forse al punto da cui cielo e terra ci disvelano il *Sacro*, nella semplicità del suo essere, che non deriva da una qualche composizione? Cielo, terra e il più grande di tutti i misteri visibili, il volto dell'uomo?²⁵⁵

²⁵⁵ B. WELTE, *Das Heilige in der Welt*, cit., p. 253: „Werden wir uns auf solchen Wegen nicht dem Punkte nähern, an dem uns Himmel und Erde *Heiliges* enthüllen, in der unzusammengesetzten Einfachheit ihres Seins? Himmel und Erde und das größte aller sichtbaren Geheimnisse, das Antlitz des Menschen?“. Per quanto riguarda inoltre le ricadute pratiche della fede, cfr. più avanti, § 15.

III. L'evento della fede

Capitolo primo

Il problema della fede quale accadimento storico: analisi dei contributi di Jaspers e di Heidegger

§ 10. La cattolicità per Jaspers e per Welte

“Vivere nell'autorità senza porsi questioni non è concesso; filosofare significa infatti per essenza mettere in questione, senza farsi imporre dei limiti”²⁵⁶. K. JASPERS
“Ogni voce dell'uomo che attraversa la storia è una voce dell'essere che si-mostra”²⁵⁷. B. WELTE
“Senza libertà dello spirito non vi è in noi alcuna reale verità”²⁵⁸.
B. WELTE

Il fatto che Welte, nel confrontarsi con il tema della cattolicità nel suo rapporto con la ragione (*Vernunft*)²⁵⁹, scelga di non intraprendere una crociata difensiva a favore della fede cristiana controbattendo punto per punto quanto affermato da Jaspers nel paragrafo di *Von der Wahrheit* dedicato a questo tema²⁶⁰, dimostra l'ampiezza della portata del suo intento. Questo lascia intendere la natura essenzialmente filosofica, e non polemica, dello spirito che anima l'Autore, mosso dal desiderio di confrontarsi con altri pensatori allo scopo di mettere in questione la realtà in modo via via sempre più radicale, in

²⁵⁶ „Fraglos in der Autorität zu leben, ist verwehrt; denn Philosophieren ist das wesentliche Fragen, das sich keine Grenze setzen läßt“: K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, cit., p. 832.

²⁵⁷ B. WELTE, *Katholizität...*, cit., lez. 4: „[...] und so ist jede Stimme des Menschen durch seine Geschichte hin eine Stimme des sich-zeigenden Seins“.

²⁵⁸ *Ibi*, lez. 5: „Ohne Freiheit des Geistes ist keine wirkliche Wahrheit in uns“.

²⁵⁹ Cfr. *Ibi* (cfr. qui § 1, nota 2).

²⁶⁰ Cfr. K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, cit., pp. 832-868.

particolare attraverso l'analisi dei problemi suscitati dalla riflessione sulla verità e sulla storicità. C'è da tenere presente che anche Jaspers mette in guardia dall'identificare la "cattolicità" con la Chiesa cattolica, che a suo stesso dire²⁶¹ è molto di più di quanto da lui descritto nel paragrafo di *Von der Wahrheit* qui in questione. Per "cattolicità" egli intende una concezione del mondo certamente riscontrabile non solo nell'ambito della Chiesa cristiana, soprattutto di matrice cattolica, ma anche in ambienti diversi rispetto a quello ecclesiastico, ad esempio in alcune società e culture.

In che cosa consiste la verità? quale è il suo modo di proporsi all'uomo? perché si può parlare di verità? cosa comporta per l'uomo avvicinarsi ad essa? E ancora: che cos'è la storia? che rapporto c'è tra verità e tempo? cosa significa per l'uomo essere immerso nella storia? come va inteso l'agire dell'uomo all'interno della storia?

Se per la riflessione sulla storia e sul tempo si rimanda al paragrafo successivo, nel quale il tema verrà considerato secondo una prospettiva che considera il pensiero di tutti e tre gli Autori di riferimento (Welte, Heidegger e Jaspers), si intende qui mettere in luce quanto emerge riguardo al tema della verità, al fine di confrontarsi con il problema del rapporto tra cattolicità e ragione così come viene sviluppato nel ciclo di lezioni tenuto da Welte nel semestre estivo del 1949 su questo argomento²⁶² e, in riferimento a Jaspers, in *Von der Wahrheit*.

Il fatto di prendere le mosse dall'idea di verità che emerge nei due Autori è dovuto alla natura stessa del problema del rapporto tra cattolicità e ragione:

²⁶¹ Cfr. K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, cit., p. 833 (in particolare nota 1), e p. 854.

²⁶² Cfr. qui § 1, nota 2. Il fatto che, anche da un punto di vista storico-biografico, questa operazione di confronto tra i due testi qui menzionati non sia errata è giustificato dalle tracce lasciate da Welte sul testo di Jaspers in oggetto: cfr. in proposito qui § 8, nota 196. Al fine di rendere più scorrevole e puntuale l'analisi, ci si limita qui a mettere in luce le due posizioni così come emergono nei due scritti. Un ampliamento del campo di osservazione su altri testi porterebbe infatti ad allargare l'indagine al tema della fede in generale, e più precisamente alla relazione tra la fede filosofica di Jaspers e la fede religiosa di Welte, cosa che non è oggetto del presente paragrafo (le riflessioni critiche sul rapporto tra la fede filosofica jaspersiana e la fede religiosa in generale sono già assai numerose e hanno già sviscerato tutto lo sviscerabile).

tutto dipende infatti dal modo con cui si intende la verità, da una parte come qualcosa di valido per tutti e immutabile, dall'altra come aperta al confronto e pronta a mettersi in discussione. Il primo tipo di concezione della verità, definita da Jaspers con il termine "cattolicità", è ciò a cui facciamo costante riferimento ogni volta che, riguardo a una qualsiasi cosa, affermiamo "è così", oppure quando, nel parlare o nel comunicare, diamo per scontato di farci capire, o ancora quando presupponiamo di aver colto "il" senso di una cosa (a prescindere dalla natura della cosa stessa). Il secondo tipo di verità è quello invece di una verità a cui desideriamo restare fedeli ma che nello stesso tempo ci supera perché va oltre quello che ne possiamo comprendere: questa rappresenta la premessa indispensabile per ogni forma di tolleranza e di convivenza possibile (esigenza che emerge oggi più che mai in tutta la sua attualità e drammaticità).

Le difficoltà sorgono nel momento in cui si pongono i due atteggiamenti uno di fronte all'altro, in modo da esasperarne quasi l'esclusività. A tal proposito Jaspers parla infatti di "scelta inevitabile"²⁶³. Essa non consisterebbe in una polarità, nella quale ognuno dei due estremi, dal momento che richiama l'altro e da esso è rievocato, ha per così dire bisogno dell'altro. Se così fosse, non si tratterebbe di una scelta radicalmente inevitabile, e alla fine i poli potrebbero quasi trovare una conciliazione in un'unità più ampia, che li avvolgerebbe. Il dilemma è invece per Jaspers di natura diversa, e lo stesso fatto di non scegliere determina comunque, nostro malgrado, una propensione per uno dei due atteggiamenti²⁶⁴.

²⁶³ "Nell'esserci, è impossibile non scegliere. Se tralasciamo di farlo ci annulliamo, e nello stesso tempo si decide per noi. Una scelta è per noi inevitabile. [...] La neutralità significa da ultimo la rinuncia a se stessi che porta al nulla" („Es ist unmöglich, im Dasein nicht zu wählen. Unterlassen wir es, so werden wir nichtig, indem über uns entschieden wird. Wahl ist für uns unumgänglich. [...] Neutralität im Letzten bedeutet Selbstpreisgabe, die ins Nichts führt“): K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, cit., p. 858, all'inizio del § 3, intitolato: "La scelta tra cattolicità e ragione" („Die Wahl zwischen Katholizität und Vernunft“).

²⁶⁴ "Questa opposizione non è quella tra autorità e libertà, né quella tra religione e filosofia, e nemmeno quella tra fede e conoscenza. Queste opposizioni sono infatti tutte polarità che, nel darsi battaglia, sono ancora legate l'una all'altra. Ma l'opposizione tra cattolicità e ragione, che è trasversale rispetto a quella battaglia, sembra insormontabile, non polare bensì esclusiva. [...] Nemmeno avendo coscienza di questa opposizione è possibile accordarsi". („Dieser Gegensatz ist nicht der von der Autorität und Freiheit, nicht der von Religion und Philosophie, nicht der von Glauben und Wissen. Denn diese Gegensätze sind sämtlich Polaritäten, die noch im

Secondo Welte è necessario invece uscire dal vicolo cieco in cui inevitabilmente ci si infila quando si afferma senz'altro, fin dall'inizio l'inconciliabilità tra i due comportamenti²⁶⁵. Si deve in primo luogo riconoscere l'inevitabilità di entrambi gli atteggiamenti, dato che anche la cattolicità fa parte del nostro modo di pensare e di agire, per quanto, così come descritta da Jaspers, non possa risultare un atteggiamento auspicabile. Questo riconoscimento consentirebbe di evitare di prendere anticipatamente partito per la ragione, considerandola una forma di comportamento più desiderabile e al passo con i tempi rispetto alla cattolicità (il che indubbiamente, nel modo in cui le due scelte sono presentate da Jaspers, è vero, e tuttavia non riesce a spiegare l'inevitabilità dell'atteggiamento "cattolico"). Già qui si intravede un'incrinatura della radicalità con cui Jaspers ha posto la questione, visto che secondo Welte la cattolicità è ciò che scegliamo nostro malgrado, cioè in ogni caso, e quindi anche qualora ci decidessimo per l'atteggiamento definito come "ragione".

Sorprende a prima vista l'affinità di vedute tra Welte e Jaspers in tema di verità, tanto che risulta necessario insistere nell'analisi dei due testi in questione per individuare i punti di svolta che portano i due Autori a concezioni che, in ultima istanza, risultano tra loro distanti. Sicuramente l'affinità consiste innanzitutto in un uso del linguaggio che mette in campo termini talvolta uguali, altre volte molto simili. La stessa concezione della realtà è per vari aspetti affine. La verità intesa come apertura (*Offenheit, Offenbarwerden*)²⁶⁶ può costituire un esempio di questa vicinanza di vedute; entrambi gli Autori usano

Kampf aneinander gebunden sind. Aber der Gegensatz von Katholizität und Vernunft, der quer zu jenem liegt, scheint unüberdrückbar, nicht polar, sondern ausschließend. [...] Nicht einmal im Wissen um diesen Gegensatz ist Einmütigkeit möglich“): K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, cit., p. 833.

²⁶⁵ Si tratta per lui in ultima analisi della “[...] tensione tra la verità molteplice e sottoposta alla comunicazione tra gli uomini da una parte, e la sua essenziale unità dall'altra”: B. WELTE, *Katholizität...*, cit., lezione 3 („[...] Spannung zwischen der kommunikativen Vielfalt der Wahrheit unter Menschen und ihrer wesentlichen Einheit [...]“).

²⁶⁶ A questo riguardo rimane comunque più immediato e diretto l'accostamento di Welte ad Heidegger, a causa dell'analogia più marcata tra le rispettive concezioni dell'essere in quanto apertura; qui l'impiego di termini comuni per definirla è indice di un'affinità di fondo nelle concezioni della realtà (cfr. qui § 7, nota 153).

infatti questo termine per definirla, anche se, ad un'osservazione più attenta, si può notare come in Jaspers l'apertura costituisca principalmente una qualità della ragione che si rapporta alla verità: lo spirito dell'uomo deve rimanere aperto alla verità in tutte le sue forme e in tutti i suoi modi di manifestarsi. In Welte l'idea di apertura è certo presente anche in riferimento all'uomo e quindi alla sua ragione, ma *prima* di questo aspetto l'apertura è il modo di presentarsi proprio dell'essere in generale, di cui certamente l'uomo costituisce un momento, ma non l'unico²⁶⁷. L'idea di realtà come apertura consente a Welte di considerare la verità come ciò che va incontro all'uomo, il quale la accoglie dentro di sé, le dà un "ci", un luogo in cui realizzarsi²⁶⁸. Anche Jaspers parla di "dono", ma ci pare che lo intenda in riferimento all'uomo, che è donato a se stesso, per cui la verità sembra essere più una conquista dell'uomo che non un atto di accoglienza da parte dell'uomo stesso²⁶⁹.

Ciò non toglie che anche per Jaspers, come per Welte, non sia possibile ottenere una piena realizzazione della verità all'interno della storia. La verità si sottrae infatti ad ogni pretesa di essere definitivamente compresa dall'uomo, dal momento che per definizione una realtà infinita non può essere contenuta in una finita. E' per questo che la verità, nel suo modo di darsi all'uomo, deve mantenersi costantemente in movimento: Welte parla della mutevolezza e finitezza dei modi in cui la verità infinita si manifesta all'uomo²⁷⁰, Jaspers della tensione costante tra la quiete della certezza e il movimento progressivo

²⁶⁷ Il contributo dell'idea heideggeriana di essere sembra qui determinante.

²⁶⁸ B. WELTE, *Katholizität...*, cit., lez. 4: "[...] concediamo alla verità che ci richiede la realtà di noi stessi in quanto luogo, la afferriamo – lei che per prima ci ha afferrati – e ne facciamo una nostra proprietà – dopo che siamo diventati la sua –, e tutto ciò avviene nel momento in cui la comprendiamo e la pensiamo e in tal modo ne facciamo un concetto e un pensiero, un nostro pensiero" („[...] wir räumen der uns in Anspruch nehmenden Wahrheit die Wirklichkeit unserer selbst als Stätte ein, wir ergreifen sie – die uns zuerst ergriff – und machen sie zu unserem Eigentum – nachdem wir zuerst das ihrige sind –, indem wir sie begreifen und denken, und damit zu einem Begriff und einem Gedanken, zu unserem Gedanken machen“).

²⁶⁹ Per quanto riguarda Heidegger, è da notare come nella sua concezione della verità vada via via accentuandosi la sua indipendenza rispetto all'uomo, che ne è il custode (e non certo il possessore, e tantomeno il creatore). Tale idea è comunque già presente in *Sein und Zeit*, dove la verità è vista come dis-velamento (*Entdecktheit*), non-nascondimento (*Unverborgenheit*). Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., § 44 (trad. it.: ID., *Essere e tempo*, cit., § 44).

²⁷⁰ Cfr. B. WELTE, *Katholizität...*, cit., lez. 3.

mediante cui ci si avvicina all'essere, senza tuttavia mai raggiungerlo definitivamente²⁷¹: “Fino a che c'è movimento, c'è verità; appena il movimento cessa, rimane solo non-verità”²⁷².

Ogni verità costituisce per entrambi un'acquisizione parziale, che va intesa nell'orizzonte di una verità più ampia. Questa verità “superiore” avvolge tutte le forme di verità parziali:

Rispetto all'esser-vero, ogni determinata verità è un rinvio, è di volta in volta una realizzazione che viene poi nuovamente messa in discussione, è un passo, e non un compimento²⁷³.

E' per lo stesso motivo che anche Welte può affermare che ogni singola verità è tutta la verità²⁷⁴, in quanto rimanda alla verità nella sua totalità; per essere nella verità è necessario lasciarsi coinvolgere da ogni verità, anche la più distante da noi:

[...] il nostro pensiero vero deve poter essere messo in discussione da ogni altra testimonianza della verità e trovare in essa un punto di riferimento, e dunque deve essere messo alla prova nel suo intimo carattere di verità²⁷⁵.

E ciò vale altrettanto per Jaspers, secondo il quale tutto mi riguarda, anche se io vivo nella mia verità: “[...] ciò che io stesso non sono, mi riguarda interiormente [...]”²⁷⁶.

²⁷¹ Cfr. ad esempio K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, cit., p. 894.

²⁷² *Ibi*, p. 842: „Solange die Bewegung ist, ist Wahrheit; sobald die Bewegung aufhört, ist nur noch Unwahrheit“.

²⁷³ *Ibi*, p. 840: „Alle bestimmte Wahrheit ist, gemessen am Wahrsein selbst, Hinweis, ist jeweilige Erfüllung, die auch wieder in Frage gestellt wird, ist Schritt, nicht Vollendung“.

²⁷⁴ Cfr. B. WELTE, *Katholizität...*, cit., lez. 1: „[...] nur die Wahrheit im Ganzen ist die Wahrheit jeder Einzelwahrheit“ (“[...] solo la verità nella sua totalità è la verità di ogni singola verità”).

²⁷⁵ *Ibi*, lez. 5: „[...]unser wahrer Gedanke von jedem anderen Zeugnis der Wahrheit soll befragt und gerichtet werden können, angegangen also in seinem inneren Wahrheitscharakter [...]“.

²⁷⁶ K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, cit., p. 846: „[...] mir geht innerlich an, was ich nicht selbst bin [...]“.

Il fatto che per entrambi ogni verità parziale vada vista in un contesto più ampio come facente riferimento a una verità che tutto abbraccia (*all-umgreifende*) porta a un'altra affinità importante tra gli stessi due Autori, ossia alla necessità di trascendere con il pensiero ogni aspetto finito della realtà. Non può esserci verità senza l'atto del trascendere, compiuto dall'uomo in un movimento costante e mai concluso per avvicinarsi alla realizzazione del suo desiderio più intimo, quello appunto di raggiungere la verità.

Data la comunanza di queste premesse, entriamo dapprima nel merito dell'atteggiamento criticato da Jaspers e da lui definito "cattolico", per vedere in seguito come con questo termine *Welte* intenda invece qualcosa di diverso. E' su questa differenza di significato che si gioca la contrapposizione tra le vedute dei due Autori²⁷⁷ riguardo a questo tema.

Jaspers ritiene che il metodo cattolico preveda un sistema di pensiero in grado sì di comprendere tutto, ma in modo anche da fagocitarlo, per così dire, all'interno delle sue categorie.

Con un tale sistema si diviene incapaci di riconoscere un qualcosa di originario, qualora sia estraneo. Si smarrisce il vero e proprio enigma dell'uno trascendente e la sua entusiasmante forza di trazione all'interno della comunicazione mondiale, a favore di un'unità razional-sistematica ritenuta valida in generale²⁷⁸.

Il fatto di parlare di "sistema" mette in luce la pretesa di esaustività e di rigore razionale da parte della mentalità cattolica, per cui secondo Jaspers verrebbe meno la stessa esigenza di trascendere con il pensiero al di là del conosciuto e del dominabile.

²⁷⁷ Nel parlare di "cattolicità", Welte pensa nelle sue lezioni alla fede cattolica nelle sue diverse manifestazioni storiche concrete.

²⁷⁸ K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, cit., p. 844: „Man verliert das echte Rätsel des transzendenten Einen und seine hinreißende Zugkraft in der weltlichen Kommunikation, zugunsten einer rational-systematischen Einheit, die für allgemeingültig gehalten wird“.

Una tale concezione, inoltre, non può che dimostrarsi priva di spessore storico, dal momento che risulta valida in generale, indipendentemente dal tempo e dal luogo in cui si incarna: “Se infatti vivo solo in una dimensione in generale, non divento reale in un’unicità (*Einmaligkeit*) storica”²⁷⁹. Una mera raccolta di immagini e pensieri validi in generale, sottoposti a un’autorità esteriore, porta semplicemente a osservare la realtà dal di fuori, senza un autentico confronto. La cattolicità si configura pertanto come l’autorità esercitata su un particolare gruppo e sul suo specifico modo di intendere la storia²⁸⁰.

Alla decisione del singolo non rimane dunque altro da fare che scomparire, e pertanto nel caso della cattolicità non è più possibile parlare di individuo in quanto se-stesso, né di scelta in quanto evento incondizionato. La decisione è una e assunta per tutti una volta per tutte, in modo che nulla rimanga escluso. Contro la possibilità di decidere da sé, si cerca ciò che concilia, ciò che è già stato deciso e che vale per tutti.

C’è esclusione solo nei confronti di tutto ciò che vuole spezzare il principio della totalità, ossia nei confronti di ogni radicalità che, anziché inquadarsi, diviene eresia²⁸¹.

Alla radice di una siffatta impostazione ci sarebbe, sempre secondo Jaspers, un modo di intendere l’unità della verità come qualcosa di tutto-avvolgente (*all-umfassend*), che mira a dare ad ogni cosa uno stesso colore. Si tratterebbe di un’unità (*Einheit*) in quanto raccolta di immagini e concezioni differenti, rese poi ‘innocue’ all’interno di una cornice protettiva, quella che fa

²⁷⁹ *Ibi*, p. 848: „Denn wenn ich nur im Allgemeinen lebe, so werde ich nicht in geschichtlicher Einmaligkeit wirklich“.

²⁸⁰ Cfr. *Ibi*, p. 849.

²⁸¹ *Ibi*, p. 848: „Ausschluss erfolgt nur gegen alles, was das Prinzip der Totalität sprengen will, gegen jede Radikalität, die statt sich einzugliedern zum Ketzertum wird“.

capo all'evento concreto della Rivelazione. Per Jaspers l'unità che può essere implicata dall'apertura della ragione non può mai diventare definitiva, e nemmeno se ne può entrare in possesso. Si tratta di un uno (*Eine*) che è sempre in divenire e che, dal punto di vista 'spaziale', mediante uno sforzo immaginativo potrebbe essere pensato come ciò che abita la tensione tra i diversi modi dell'abbracciante²⁸².

Nemmeno la concretezza della Rivelazione consente alla cattolicità di essere autenticamente incarnata nella storia dell'uomo; la sua realtà concreta pretende invece di essere valida in generale, e dunque di smarrire l'unicità e la straordinarietà determinate solo dalla decisione del singolo:

Questa unità noncurante, che riconduce ciò che è generale a qualcosa di concreto, che a sua volta è valido in generale, porta l'uomo alle più svariate figure: [...] alla fede in un uomo-Dio, che si può vedere, sentire e toccare²⁸³.

Ciò induce Jaspers a considerare il tentativo cattolico di concretizzare la figura di Cristo come mal riuscito; tale figura sarebbe addirittura priva di spessore storico, assente per così dire dal mondo: "Gesù in verità non è affatto l'unità di tutti i modi dell'abbracciante. Si sottrae ad ogni compiuta realizzazione nel mondo"²⁸⁴. La vita di ogni persona, secondo questa mentalità, non potrebbe concretizzarsi che come auto-annientamento, perché sarebbe il semplice giustapporsi delle vicissitudini (e dunque di ciò che Jaspers definisce *Realität*) che all'uomo capita di vivere, anziché costituire il frutto della sua decisione, sempre rinnovata, di trascendere insieme con tutta la sua concretezza fino all'abbracciante (e dunque essere autenticamente *Wirklichkeit*).

²⁸² *Ibi*, p. 850.

²⁸³ *Ibidem*: „Diese unbekümmerte Einheit des Allgemeinen in einem Konkreten, das selber als allgemein gilt, verführt den Menschen in den mannigfachsten Gestalten: [...] im Glauben an den Gottmenschen, den man sehen, hören und tasten könnte [...]“.

²⁸⁴ *Ibi*, p. 854: „Jesus ist in Wahrheit gar nicht die Einheit aller Weisen des Umgreifenden. Er hält sich von aller Verwirklichung in der Welt zurück“.

Questa dissonanza di vedute tra Jaspers e la mentalità cattolica trova un esempio significativo nel modo di intendere la morte. Se per il filosofo di Basilea essa costituisce un caso-limite, e dunque un'occasione insostituibile per compiere il salto in vista della trascendenza, la cattolicità tenderebbe invece secondo lui a ignorare il problema. Non sarebbe del resto difficile per la cattolicità compiere questa operazione di rimozione, dal momento che nella mentalità cattolica il se-stesso, come abbiamo visto, è venuto meno, per lasciare il posto a una dimensione di validità generale grazie alla quale la solitudine costitutiva del singolo si nasconde e diventa pertanto sopportabile, o meglio viene aggirata.

La morte per essenza non esiste. Ciò che è più spaventoso viene accettato, si muore con leggerezza. Di fronte alla morte c'è sì uno sgomento momentaneo naturale, un istante di sbalordimento e di ammutolimento, poi però si procede oltre²⁸⁵.

La morte non susciterebbe dunque che una vuota indifferenza da parte dei credenti.

A partire dall'idea di verità come realtà infinita che, nel manifestarsi all'uomo, assume di volta in volta forme finite e mutevoli che la mantengono in movimento, anche Welte intende questa verità originaria come fonte di ogni singola verità particolare e come realtà tutto avvolgente (*all-umfassend*), che precede ogni ente e ne determina il fondamento e il senso. Il fatto che si tratti di una realtà tutto avvolgente non significa che consista semplicemente in una giustapposizione di singole verità parziali, bensì nell'Uno che precede ogni singola realtà che si mostra all'uomo. Esso rappresenta la condizione grazie a

²⁸⁵ *Ibi*, p. 856: „Der Tod existiert nicht wesentlich. Man nimmt das Entsetzlichste hin, man stirbt leicht. Angesichts des Todes gibt es wohl eine augenblickliche natürliche Erschütterung, einen Augenblick der Ratlosigkeit und Stummheit, dann geht es weiter“. Cfr. anche *Ibi*, p. 850.

cui la nostra ragione può, se non raggiungere la libertà di stare faccia a faccia con la verità, almeno aspirare ad essa.

Un primo elemento che differenzia la concezione di Welte riguardo alla verità rispetto a quella di Jaspers può essere individuato quando Welte riconosce il doppio movimento che caratterizza la relazione tra uomo e verità: da una parte c'è l'uomo che si mette in rapporto con la verità quando la pensa, dall'altra c'è la verità che, essendo il fondamento e il senso, sta prima e al termine di ogni riflessione umana. Nel momento in cui si riconosce questo carattere costitutivo della verità, ossia il fatto che si tratta di una realtà originaria, a priori, non resta allora che affidarsi incondizionatamente ad essa, che preventivamente, e anche in ultima istanza, raccoglie la nostra finitezza e la nostra incompiutezza:

La libertà dello spirito deve dunque essere stabilita da noi stessi, ma allo stesso tempo deve essere conquistata affidando il nostro pensiero e tutta la realtà a ciò che non è mai possibile stabilire²⁸⁶.

Sembra di poter affermare che Jaspers sia rimasto lontano dal riconoscimento di questo duplice movimento o accadimento “di risposta”, dal momento che attribuisce prevalentemente all'uomo e alle sue forze la possibilità di compiere il salto verso la trascendenza. Sta di fatto comunque che, certo anche per Welte, è compito affidato al singolo quello di aprirsi, mediante una sua decisione, all'Inconcepibile e, attraverso il pensiero, superare se stesso nel movimento del trascendere.

Questa idea dell'affidamento preventivo e finale alla verità originaria è forse una delle testimonianze più evidenti del fatto che anche per Welte non è possibile, in riferimento alla verità, parlare di sistema, nonostante la critica

²⁸⁶ B. WELTE, *Katholizität...*, cit., lez. 5: „So muss Freiheit des Geistes sowohl von uns selbst hergestellt werden als auch muss sie gewonnen werden, indem wir unseren Gedanken und alles anheimgeben an das, was niemals herstellbar ist“.

mossa da Jaspers –proprio su questo punto – alla cattolicità. Ogni verità riconosciuta dall'uomo non può che essere parziale e provvisoria. La verità ultima sfugge per essenza alla presa conoscitiva. Ciò comporta che non è possibile fissare in un sistema la verità, e dunque il movimento continua ad essere anche per Welte una delle caratteristiche della verità stessa, così come l'uomo la può intendere lasciandole spazio dentro di sé. Pare inoltre che questa concezione dello spazio “lasciato” dall'uomo alla verità dentro di lui si riallacci a quella appena descritta dell'accadimento “di risposta”; anche in questo caso sembra inoltre che Jaspers abbia puntato maggiormente all'idea di avvicinamento progressivo alla verità lasciando l'iniziativa nelle mani dell'uomo, mentre per Welte l'azione del singolo consiste in un lasciare che in lui si realizzi qualcosa che ha altrove la sua origine.

Ritornando in ogni caso all'idea di movimento, è importante notare come anche per Welte questo aspetto caratteristico della verità contribuisca a determinarne lo spessore storico; come si vedrà meglio nel paragrafo successivo, la verità non può infatti essere tale se non all'interno del movimento della storia.

Qualsiasi cosa gli uomini abbiano inteso per verità e qualsiasi cosa siano stati in grado di afferrare e di esprimere riguardo alla verità nella sua totalità, tutto ciò colpisce, illumina o scuote il “ci” della mia verità in me e riguarda fin dal principio l'esser-vero della mia verità, così come a sua volta la mia verità, che risplende in me, si riferisce fin dal principio a questo orizzonte comunicativo²⁸⁷.

L'associazione di Welte tra verità e libertà dello spirito, determinata dal fatto che senza verità non può esservi libertà, sembra del resto fugare ogni dubbio, qualora (come fa Jaspers) si consideri esitante l'atteggiamento autenticamente cattolico nei confronti della decisione del singolo e del suo

²⁸⁷ *Ibi*, lez. 3: „Was immer Menschen als Wahrheit dachten und was immer sie als Wahrheit im Ganzen zu fassen und auszusprechen vermochten, das berührt, erleuchtet oder erschüttert das Da meiner Wahrheit in mir, das geht das Wahrsein meiner Wahrheit von vorne herein an, wie auch meine, die in mir aufleuchtende Wahrheit von vorn herein auf diesen kommunikativen Horizont bezogen ist“.

essere-se-stesso. Si tratta proprio di fare in modo che ogni verità, anche la più distante, mi riguardi e venga presa sul serio, dal momento che fa parte e dunque è un'espressione di quella verità originaria da cui tutto prende le mosse. Ogni aspetto della realtà è lasciato essere ciò che è; di ciò che si mostra mi approprio in ogni caso, anche se da principio mi risulta estraneo. In questo consiste, secondo Welte, l'autentica libertà della ragione.

Ciò vale soprattutto nel senso che siamo disposti ed aperti ad accogliere tutto ciò che nella storia gli uomini hanno asserito seriamente, per mezzo di parole o azioni o in altro modo, e a considerarlo come una testimonianza, una voce, un mostrar-si di ciò che è, a offrirgli spazio, a lasciare che si esprima verso di noi e, da parte nostra, coglierlo nella serietà della sua origine²⁸⁸.

Il movimento della ragione non è tuttavia in grado, secondo Welte, di aprirsi in uguale misura a tutti i fenomeni dell'esserci. La libertà dell'uomo si trova soggetta a vincoli, tra i quali risalta la sua propensione a evitare lo sguardo e a esitare (*zögernde Abwendung*) di fronte a ciò che è percepito come una minaccia e una non-verità. Uno degli esempi più efficaci di questo vincolo costitutivo della libertà umana è rappresentato dalla morte²⁸⁹. Vale qui la pena di notare la distanza che separa quanto Jaspers attribuisce alla mentalità cattolica riguardo alla morte (a cui si è accennato più sopra) e quanto invece pensato da Welte, che può essere considerato un rappresentante del mondo cattolico in senso stretto (ossia del mondo cattolico-cristiano)²⁹⁰.

Se non si sperimenta questo vincolo interiore della libertà di fronte alla morte – così come di fronte al destino – non si fa affatto esperienza della morte nella forma sua propria. Ciò succede forse perché, proprio quando

²⁸⁸ *Ibi*, lez. 4: „Sondern vor allem auch in dem Sinne, dass wir bereit sind, was immer Menschen darin im Ernste aussagten, durch Wort oder Tat oder sonstwie, als ein Zeugnis, eine Stimme, ein Sich-zeigen dessen, was ist, offen aufzunehmen, es sich aussprechen lassen zu uns hin und von uns her im Ernste seines Ursprungs zu ergreifen“.

²⁸⁹ Per un'analisi fenomenologica della morte cfr. qui il § 14, in cui, a proposito del movimento del trascendere, si prende in esame l'atteggiamento dell'uomo nei confronti della morte.

²⁹⁰ Ciò è giustificato da ragioni di ordine storico-biografico, in quanto all'epoca del ciclo di lezioni intitolato *Katholizität und Vernunft* Welte era già stato ordinato sacerdote, oltre che di ordine teoretico, come testimoniano numerosi suoi scritti dell'epoca, di carattere pastorale.

la minaccia è più vicina, reprimiamo quest'esperienza, e in tal modo testimoniamo il fatto che siamo vincolati e che ci vogliamo via. E' ugualmente sospetta quella neutralizzazione indifferente e quotidiana tanto della morte quanto del destino, mediante la quale rendiamo leggero ciò che per noi è pesante spingendolo da parte²⁹¹.

Il vincolo della morte (e anche del destino) non è secondo Welte qualcosa di casuale, che si aggiunge semplicemente alle diverse realtà, più o meno minacciose, che si fanno incontro all'uomo. Esso rappresenta piuttosto una realtà decisiva, perché nella misura in cui non riusciamo ad attribuirvi un senso, tutto quanto ci si fa incontro perde a sua volta ogni possibilità di possederne uno suo proprio.

La morte rappresenta pertanto l'espressione più insigne della concretezza infinita, ossia del fatto che nell'uomo vengono a trovarsi accostate due dimensioni che, sul piano strettamente razionale, si contraddicono: la finitezza di ciò che è concreto e il carattere infinito. Per fare in modo che la morte assuma un significato esistenziale, e che dunque contribuisca a mantenere vivo il movimento del trascendere dell'uomo, è necessario che costui si metta in gioco completamente, senza riserve. L'atto del "mettercisi dentro" (*sich einsetzen*) è l'aspetto concreto, storico e finito della decisione, mentre la totalità del coinvolgimento e la portata del suo senso per l'uomo rappresentano la determinazione infinita.

E' difficile a questo punto riconoscere nel pensiero di Welte quanto attribuito da Jaspers alla cattolicità; l'ossimoro della concretezza infinita consente invece di raggiungere lo snodo del distacco tra i due Autori. Pare infatti

²⁹¹ B. WELTE, *Katholizität...*, cit., lez. 7: „Wird diese innere Bindung der Freiheit vor dem Tod – wie auch vor dem Schicksal – nicht erfahren, dann ist der Tod in seiner Eigengestalt überhaupt nicht erfahren, vielleicht als Folge eines Niederhaltens dieser Erfahrung, welches sich gerade in der äußeren Nähe der Bedrohung einzustellen pflegt und selber ein Zeugnis und eine Geste der Bindung und Abwendung ist; ebenso wie jene gleichgültige alltägliche Neutralisierung des Todes wie des Schicksals verdächtig ist, durch die wir uns das Schwere erleichtern, indem wir es von uns wegschieben [...]“.

di poter affermare che Jaspers decida di non distinguere in questo contesto in modo del tutto esplicito tra ciò che è universale (*allgemein*) e ciò che è incondizionato (*unbedingt*). Se infatti l'esigenza di universalità, propria della ragione, non può per principio pretendere di riguardare il modo in cui ogni singolo uomo raggiunge il fondamento ultimo della sua libertà e della verità (e su questo si nota una sostanziale sintonia tra Jaspers e Welte), ciò non vale invece per l'incondizionatezza. Essa costituisce infatti per Welte la caratteristica costitutiva della decisione del singolo. Risulta pertanto chiaro che le due dimensioni non coincidono, e che dunque una scelta può essere incondizionata anche senza essere universale; cosa che si addice proprio alla fede, per come la intende Welte. Non è quindi possibile attribuire alla fede (sempre nel senso di Welte) l'etichetta secondo cui essa sarebbe la risposta all'esigenza di sicurezza (*Sicherung*) propria dell'uomo. Jaspers tenta invece di applicare alla fede religiosa proprio questa caratteristica²⁹², utilizzando forse una categoria critica desunta dall'eredità nietzscheana in merito alla riflessione sui valori quali motivo di ordine psicologico di sicurezza per l'uomo²⁹³. La fede come la intende Welte non può che rimanere un rischio, ed anzi il rischio maggiore con cui deve fare i conti l'uomo, in quanto coinvolge il senso della sua intera esistenza. Il fatto che il decidersi per la fede rappresenti una scelta incondizionata, cioè totalizzante e riguardante l'uomo nella complessità delle sue dimensioni, consente a Welte di utilizzare al riguardo il termine di "assoluta", il che sta forse all'origine della critica da parte di Jaspers. In questo caso, infatti, assoluto non può essere considerato sinonimo di universale, mentre può contribuire a chiarificare l'idea di incondizionatezza.

Ci pare pertanto di poter concludere, per quanto provvisoriamente, che la concezione di Welte riguardo alla verità consiste nel considerarla (in linea con

²⁹² Cfr. ad esempio K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, cit., p. 844.

²⁹³ Cfr. ad esempio F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, Akademie Verl., Berlin 2004 (trad. it.: ID., *Genealogia della morale*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1972).

Jaspers) una realtà unitaria, piuttosto che unica, dal momento che per lui una fede autentica tiene conto di tutti i modi di manifestarsi della verità agli altri, vicini e lontani, nello spazio e nel tempo. Si può forse pensare che Jaspers abbia in un certo senso frainteso, come anche altri, l'idea di verità così come è pensata nel mondo cattolico²⁹⁴: all'interno del mondo cristiano essa è stata vista talvolta come qualcosa da custodire gelosamente, tanto che la Chiesa cattolica (considerata come istituzione) è stata intesa come la custode dell'ortodossia. La verità si è allora trasformata in un pacchetto di sicurezze preconfezionate, piuttosto che rimanere il luogo della realizzazione della verità nelle sue diverse espressioni.

Va notato da ultimo il diverso modo di procedere nell'analisi del tema in questione da parte dei due Autori. L'andamento di Jaspers è di natura squisitamente speculativa e teoretica, è un movimento del pensiero nel suo procedere di abbracciante in abbracciante verso la trascendenza. Come ulteriore prova della sensibilità storica di Welte, secondo il quale non c'è fede senza radicamento nella realtà concreta, va evidenziato come il suo metodo sia invece ancora una volta fenomenologico, e in quanto tale intenda descrivere un accadimento, un'azione, o meglio una serie di accadimenti e di azioni, quelli decisivi per l'uomo. Le pagine che si riferiscono all'esperienza della morte²⁹⁵ ce ne hanno regalato un esempio che sa certo impegnarci sul piano razionale, ma anche colpirci nella nostra sfera spirituale, per arrivare al cuore della nostra essenza di persone che pensano e sperano.

²⁹⁴ Tale fraintendimento, va detto senza esitazione, molto spesso è stato alimentato all'interno del cattolicesimo stesso, a causa di certi atteggiamenti ambigui nei confronti del problema della verità nella sua molteplicità di espressioni.

²⁹⁵ Cfr. B. WELTE, *Katholizität...*, cit., lez. 7.

§ 11. La storicità in Heidegger, Jaspers e Welte

„Welt ist nie, sondern *weltes*“²⁹⁶. M. HEIDEGGER
„Sowohl die absolute Notwendigkeit bloß objektiv
gegebener Dinge als auch die widerstandslose Freiheit sind
im geschichtlichen Bewusstsein aufgehoben zu dem
ursprünglichen In-seinem-Grunde-Stehen, das verwirklicht
wird vom eigentlichen Selbstsein“²⁹⁷. K. JASPERS
„Eine Landschaft, durch die wir *mit einem Freunde* gehen,
ist zwar inhaltlich keine andere, als wenn wir sie allein
durchwandern. Und doch ist in diesem Fall *alles anders*“²⁹⁸.
B. WELTE

Già nel paragrafo precedente si è intuito che, al fine di analizzare in senso filosofico il movimento della fede nel trascendimento compiuto dal credente al di là di se stesso, non si può prescindere dal chiarire in via preliminare il modo in cui ognuno si trova a fare i conti con il fatto di essere un individuo storico. E' per questo che ora si tenta di vedere come Jaspers, Heidegger e Welte hanno risposto alle seguenti domande: in che modo l'uomo si pone di fronte al dato di fatto di essere storicamente determinato? in che cosa consiste la sua peculiare storicità? che ruolo gioca la storicità di ognuno di noi rispetto alla ricerca della verità e, in essa, all'evento della fede? in che modo e in che termini siamo realtà sì storicamente situate, e tuttavia entità storiche in grado di assumere decisioni autonome?²⁹⁹

Dal momento che ragioni di economia complessiva del presente lavoro impongono la necessità di operare una scelta di testi in cui ricercare il significato attribuito alla storicità da parte dei nostri Autori, si ritiene qui utile, per quanto riguarda Heidegger e Jaspers, considerare in particolar modo le opere che Welte ha sicuramente letto. In questo modo si riesce a contenere la breve indagine sulla

²⁹⁶ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, cit., p. 44; ID., *Wegmarken*, GA I/9, cit., p. 164; trad. it. ID., *L'essenza del fondamento*, cit., p. 666: "Il mondo non è, ma *si fa mondo*" (i corsivi sono dell'Autore).

²⁹⁷ K. JASPERS, *Philosophie*, cit., II, p.125; trad. it.: ID., *Filosofia*, cit., p. 597: "Nella coscienza della storicità, sia la necessità assoluta delle cose oggettivamente date, sia la libertà assolutamente incontrastata vengono ricondotte all'originario stare-nel-proprio-fondamento realizzato dall'autentico se-stesso".

²⁹⁸ B. WELTE, *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, cit., p. 74 (i corsivi sono dell'Autore): "Rispetto al suo contenuto, un territorio che attraversiamo *con un amico* non è certo diverso, qualora ci passiamo da soli. E tuttavia in questo caso *tutto* è diverso".

²⁹⁹ Alcune delle considerazioni di questo paragrafo sono già emerse in altri momenti dell'indagine, per cui talvolta in questa parte del lavoro si riprendono temi e problemi a cui si è già accennato, per indagarli in maniera per quanto possibile più chiara e sistematica, in modo da mostrare i collegamenti con quanto si dirà sulla fede secondo Welte.

storicità entro limiti accettabili e si evita di confrontare il pensiero di Welte con quello che i suoi due Autori di riferimento hanno espresso solo in un secondo tempo (rispetto al periodo qui preso in esame).

Secondo Heidegger la storicità è un dato di fatto che concerne il singolo individuo. Non si tratta tanto di una sua caratteristica, in quanto in tal caso sarebbe qualcosa di successivo e secondario rispetto alla persona considerata nei suoi aspetti costitutivi. Al contrario, la storicità rappresenta esattamente l'essere del singolo esserci (*Dasein*); Heidegger direbbe dunque che essa è un *esistenziale* (*ein Existential*). L'esserci infatti è una realtà che, a partire dal mondo, si temporalizza (*sich zeitigt*), cioè realizza la sua essenza grazie al fatto di essere immerso nella storia, ossia di essere incessantemente un evento che accade nel tempo. Il mondo rappresenta il luogo della decisione dell'esserci di prendersi cura del suo poter-essere, e pertanto il luogo in cui si compie la storicità dell'uomo, cioè la pienezza della sua essenza.

Questa consapevolezza consente a Heidegger di valorizzare la concretezza dell'esperienza umana e di farne un punto di forza per la realizzazione dell'esistenza³⁰⁰. Nel momento in cui l'esserci progetta le sue possibilità, esso si confronta anche con il mondo e, nel suo progetto, sorpassa il singolo ente. E' proprio in questo modo, in questo essere-nel-mondo, che l'esserci si temporalizza: nel trascendere oltre il singolo ente, fino al mondo come luogo di accesso dell'ente. L'esserci "accade" insieme con l'ente, e in questo accadere consiste il suo esistere, il suo temporalizzarsi e dunque la sua storicità³⁰¹. L'essere dell'esserci acquista dunque, grazie al suo temporalizzarsi nella concretezza della storia, la possibilità della sua piena realizzazione, che altrimenti non potrebbe avere luogo³⁰².

³⁰⁰ Cfr. ad esempio M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, cit., p. 37 (I ediz. 1929); ID., *Wegmarken*, GA I/9, cit., p. 157; trad. it. ID., *L'essenza del fondamento*, cit., pp. 659-660.

³⁰¹ Non a caso nella lingua tedesca il termine *geschehen* (accadere) e *Geschichte* (storia) hanno la stessa radice tematica.

³⁰² Cfr. ad esempio ID., *Vom Wesen des Grundes*, cit., p. 39; ID., *Wegmarken*, GA I/9, cit., p. 159; trad. it. ID., *L'essenza del fondamento*, cit., pp. 661-662.

Ciò che costituisce la temporalità dell'esserci, e dunque che fonda la sua storicità, consiste nel giungere al fondamento, cosa che secondo Heidegger avviene in due tempi, tra loro complementari: in primo luogo nel superare l'ente nella sua totalità (e se stesso in quanto ente, in quanto tra-gli-enti), e in secondo luogo (ma contemporaneamente) nel situarsi proprio tra gli enti stessi, trovando in essi il terreno su cui fondarsi. Questi due momenti costituiscono esattamente la temporalità dell'esserci. Si vede quindi che la fatticità dell'esserci è l'esistenziale che gli consente di realizzare pienamente la sua essenza³⁰³.

Già due anni prima di scrivere *Vom Wesen des Grundes*, tuttavia, Heidegger aveva chiarito il ruolo della storicità nell'analisi esistenziale dell'esserci compiuta in *Sein und Zeit*. L'essere dell'esserci acquista infatti il suo senso, secondo quanto si legge in quest'opera, grazie alla temporalità, che è anche la condizione della possibilità della storicità; questa, a sua volta, realizza (come si è già visto) l'accadere dell'esserci nel mondo³⁰⁴. Nel momento in cui si interroga sul senso dell'essere in generale, l'esserci, che ha già intuito il carattere storico del suo domandare, non può sottrarsi alla consapevolezza che la questione stessa riguardo all'essere è caratterizzata grazie alla sua stessa storicità³⁰⁵. Quest'ultima non è semplicemente una mera considerazione del fatto che l'esserci è situato, cioè si presenta all'interno di un preciso momento e di un determinato luogo della storia del mondo. L'esperienza quotidiana del tempo è invece possibile proprio grazie alla concezione più originaria del tempo stesso, quella propria dell'essere-nel-mondo. "Il progetto di un senso dell'essere in assoluto può compiersi nell'orizzonte del tempo"³⁰⁶. Si può allora intendere il senso della citazione posta all'inizio del presente paragrafo: "Il mondo non è mai, esso invece *si fa* mondo". Il tempo non è una successione di momenti,

³⁰³ Cfr. ad esempio ID., *Vom Wesen des Grundes*, cit., p. 46; ID., *Wegmarken*, GA I/9, cit., pp. 166-167; trad. it. ID., *L'essenza del fondamento*, cit., pp. 668-669.

³⁰⁴ Cfr. ad esempio ID., *Sein und Zeit*, cit., p. 19 (I ediz. 1927; ID., GA I/2, cit., pp. 25-26; trad. it. ID., *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, cit., pp. 69-71).

³⁰⁵ Cfr. ad esempio ID., *Sein und Zeit*, cit., p. 20 (ID., GA I/2, cit., pp. 27; trad. it. ID., *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, cit., pp. 71-73).

³⁰⁶ ID., *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, cit., p. 333 (ID., *Sein und Zeit*, cit., p. 235: „Der Entwurf eines Sinnes von Sein überhaupt kann sich im Horizont der Zeit vollziehen“; ID., GA I/2, cit., p. 312).

all'interno della quale si verificano gli eventi del mondo, né quest'ultimo è una sorta di oggetto, per quanto particolare, o somma di oggetti rinvenibili all'interno di uno spazio inteso come contenitore. Se così fosse, ci troveremmo alle prese con una concezione che secondo Heidegger è ancora kantiana, in cui la coscienza e gli oggetti hanno lo stesso tipo di presenza nel mondo³⁰⁷. Kant infatti, pur dando a tempo e spazio un significato inerente al soggetto conoscente, interpreta quest'ultimo come *Io penso*, cioè autocoscienza in grado di comprendere se stessa, proprio grazie al tempo in quanto intuizione pura:

io, come intelligenza e soggetto pensante, conosco me stesso come oggetto pensato – in quanto io sono anche dato a me nell'intuizione, solo come gli altri fenomeni, cioè non come io sono innanzi all'intelletto, ma come apparisco a me [...] ³⁰⁸.

E' in base a questo presupposto che il tempo, secondo Kant, continua – nonostante le sue istanze copernicane, decisamente innovative – ad essere inteso come successione di istanti:

Altrettanto è da dire delle parti del tempo, anche delle più piccole. In queste io penso soltanto il successivo passaggio da un istante all'altro, per cui tutte le parti del tempo e la loro addizione danno infine una determinata quantità temporale³⁰⁹.

³⁰⁷ Cfr. ID., *Sein und Zeit*, cit., p. 203 (ID., *GA I/2*, cit., p. 269; trad. it. ID., *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, cit., pp. 577-579).

³⁰⁸ I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, Introduzione di V. Mathieu, Laterza, Bari 2007² (I ediz. 2005), p. 123; tit. orig.: ID., *Kritik der reinen Vernunft*, 1, Werkausgabe, Band III, hrsg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt 1990¹¹ (I ediz. 1974), p. 151 (B 155, 156): „Ich, als Intelligenz und denkend Subjekt, erkenne mich selbst als gedachtes Objekt, so fern ich mir noch über das in der Anschauung gegeben bin, nur, gleich andern Phänomenen, nicht wie ich vor dem Verstande bin, sondern wie ich mir erscheine [...]“.

³⁰⁹ ID., *Critica della ragion pura*, cit., p. 150; tit. orig.: ID., *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 205 (A 163, B 203, 204): „Eben so ist es auch mit jeder auch der kleinsten Zeit bewandt. Ich denke mir darin nur den sukzessiven Fortgang von einem Augenblick zum andern, wo durch alle Zeiteile und deren Hinzutun endlich eine bestimmte Zeitgröße erzeugt wird“. Non ci sembra tuttavia errato osservare che la concezione del tempo in Kant trova in quella di Heidegger un superamento, e in quanto tale alcuni elementi possono essere messi in collegamento. Basti pensare al ruolo dell'individuo, che, se prima di Kant era uno spettatore passivo in attesa di stimoli spazio-temporali provenienti dal mondo esterno, ora diviene colui che serba all'interno di se stesso l'intuizione del tempo quale prima “chiave di lettura” della realtà. In questo senso, il testimone di un'immaginaria staffetta tra pensieri in divenire è consegnato da Kant proprio ad Heidegger. Secondo quest'ultimo infatti, benché non si possa più considerare l'individuo sullo stesso piano degli oggetti della realtà e benché il tempo cessi di essere una semplice successione di istanti identici uno all'altro, l'esserci costituisce il punto focale dell'orizzonte interpretativo della realtà. Il tempo, se con Heidegger non è più l'intuizione pura

Per Heidegger il tempo è piuttosto il modo in cui il mondo, nel suo accadere, si dispiega mano mano, e in tal modo continua a camminare verso la sua realizzazione.

La definizione stessa di esserci contenuta in *Sein und Zeit* consente di percepire il carattere storico della sua essenza: la temporalità costituisce infatti la struttura unitaria dell'esserci in quanto *cura* (*Sorge*), e pertanto si delinea come un aspetto costitutivo dell'esserci che non può essere inteso semplicemente come la sua dimensione cronologica. Il fatto che la *cura* debba fare i conti con il tempo significa che essa consiste nell' "avanti-a-sé – esser già in un mondo – in quanto essere presso l'ente intramondano"³¹⁰. *L'essere sempre davanti a sé* definisce la situazione dell'esserci secondo cui esso non è mai concluso nella sua essenza, in quanto qualcosa sta sempre al di fuori (*ex-siste*, da cui *e-sistenza*). Senza questa caratterizzazione, l'esserci non potrebbe consistere in un poter-essere e le sue vie gli sarebbero dunque precluse. *Essere già in un mondo* rappresenta poi la struttura dell'esserci necessaria per comprendere il suo passato, e per capire quindi il senso del suo essere. *Essere presso l'ente* consente infine di dare autenticità all'esistenza, perché mette l'esserci in relazione con il mondo e gli permette di riceverlo, all'interno del movimento intenzionale che dall'esserci giunge alla realtà e viceversa. Nel paradosso dell'*essere davanti a sé* proprio grazie all'*essere già presso* si realizza la scelta della libertà concreta da parte dell'esserci, che continua a scegliere di essere storicamente situato, e quindi fa in modo che ogni scelta diventi unica.

L'intento di *Sein und Zeit* consiste del resto proprio nel mostrare l'identità di essere e tempo, secondo la quale non si tratta di due momenti giustapposti ma di due aspetti di un'unica realtà. L'unità dei momenti che costituiscono la storicità dell'uomo, e che consistono in passato, presente e futuro, è dunque

necessaria per il primo livello della sintesi conoscitiva, continua a costituire tuttavia un carattere inerente all'individuo, per divenire il realizzarsi del suo accadere.

³¹⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, cit., p. 577 (ID., *Sein und Zeit*, cit., p. 202: „Sich vorweg – schon sein in einer Welt – als Sein bei innerweltlichem Seienden“; ID., *GA I/2*, cit., p. 268).

salvaguardata: l'essere, e al suo interno l'esserci in quanto essente che si interroga sull'essere stesso, è una totalità strutturale unitaria, legata proprio dall'esserci nel suo poter-essere. L'evento che, con tutta la sua drammaticità, incarna e realizza questa unità è quello della morte: l'esserci, grazie al suo essere-per-la-morte, realizza la totalità del suo poter essere. La temporalità costituisce allora il luogo della realizzazione dell'esserci (in quanto cura) nella sua totalità³¹¹.

A questa caratterizzazione della temporalità, che rappresenta un elemento indispensabile per comprendere l'essere dell'esserci nella sua autenticità, è legata la concezione dello spazio. Sul piano dell'esistenza esso non rappresenta una dimensione misurabile, né un contenitore di oggetti. Non è uno spazio a portata di mano, una porzione di realtà in cui semplicemente siamo inseriti. La spazialità è invece legata a una corporeità intesa come vita vissuta, per cui è l'esserci che determina il suo proprio luogo, che si apre lo spazio della cura e dell'utilizzo degli strumenti circostanti. Il termine tedesco che esprime questo incarnarsi dell'esserci nel suo spazio è quello di *Leib* (corpo), che possiede la stessa radice di *Leben*, vita, e si distingue da quello di *Körper*, che accentua invece l'aspetto materiale della sostanza corporea nel suo permanere e nel suo occupare uno spazio. Risulta pertanto comprensibile l'affermazione apparentemente paradossale di Heidegger: "Il mondo non è sottomano nello spazio; questo si lascia tuttavia svelare solo all'interno di un mondo"³¹². Il mondo non è nello spazio, ma viceversa: lo spazio articola i significati e i contenuti dell'interpretazione che ne dà l'esserci, in primo luogo in riferimento al linguaggio. Ed è solo a motivo della temporalità che è possibile l'irruzione dell'esserci nello spazio, per cui la spazialità ha la sua origine nella temporalità,

³¹¹ Cfr. ad esempio ID., *Sein und Zeit*, cit., p. 234 (ID., *GA I/2*, cit., pp. 311-312; ID., *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, cit., p. 665). Della morte nel suo significato esistenziale e nelle sue implicazioni sul pensiero di *Welte* si tratta qui nel § 14.

³¹² ID., *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, cit., p. 1037 (ID., *Sein und Zeit*, cit., p. 369: „Die Welt ist nicht im Raum vorhanden; dieser jedoch lässt sich nur innerhalb einer Welt entdecken“; ID., *GA I/2*, cit., p. 488).

e il tempo stringe un legame indissolubile con il mondo (ancor prima che con lo spazio).

Per Heidegger l'e-sistenza è dunque storica in quanto partecipa al darsi dell'essere (e quindi al suo destino, al compiersi della sua verità), e quindi non solamente in quanto sperimenta il fatto che varie cose si verificano nel corso del tempo³¹³. L'essere è storico perché è sempre in cammino, ossia “viene al linguaggio” tramite l'esserci dell'e-sistenza: la sua storia diviene linguaggio attraverso il dire di colui che pensa³¹⁴.

Anche per Jaspers non è possibile ridurre la storicità a una mera descrizione dei fatti accaduti nel passato. In tal modo si perderebbe di vista l'unicità di ogni momento storico, e non si potrebbe nemmeno fare propria la realtà di ciò che è avvenuto, e che è in funzione dell'eterno presente rappresentato dall'esistere³¹⁵. Ogni aspetto della realtà, che sia già passato oppure no, ha senso solo quando è ricondotto al se-stesso dell'esistenza. In tal modo la storicità diviene la cifra dell'essere assoluto, perché consiste nella libera appropriazione dell'esserci³¹⁶ da parte dell'individuo, che perennemente è esposto alla sua duplice natura temporale (in quanto, appunto, esserci) e atemporale (in quanto se-stesso). L'unicità di ogni momento storico è determinata per Jaspers dalla decisione, che ha luogo in un istante, nel quale kierkegaardianamente tempo ed eternità si intersecano per originare l'incondizionatezza di un atto marcato dalla libertà. Ogni momento è autenticamente storico solo se non è contrassegnato dall'universalità, perché in tal caso non potrebbe esserci spazio per una decisione individuale che conferisce significato all'esistenza di fronte alla trascendenza. L'istante deve però

³¹³ Cfr. ID., *Über den Humanismus*, cit., p. 26-27 (I ediz. 1949); ID., *Wegmarken*, GA I/9, cit., pp. 335-337; trad. it. ID., *Lettera sull'«umanismo»*, cit., pp. 63-66).

³¹⁴ Cfr. ID., *Über den Humanismus*, cit., pp. 52-53 (ID., *Wegmarken*, GA I/9, cit., pp. 361-363; trad. it. ID., *Lettera sull'«umanismo»*, cit., pp. 100-102).

³¹⁵ Cfr. K. JASPERS, *Filosofia*, cit., p. 590-621: si tratta di un intero paragrafo dedicato alla storicità, all'interno della seconda sezione (*Chiarificazione dell'esistenza*); tit. orig.: ID., *Philosophie*, II, cit. (I ediz. 1932), pp. 118-148.

³¹⁶ Il termine *esserci* è utilizzato da Jaspers in modo alquanto diverso rispetto ad Heidegger; esso indica l'esistenza in quanto dato di fatto, nel suo significato immanente.

possedere il carattere dell'incondizionatezza, ossia rivestire un significato decisivo e totalizzante per l'individuo: nella scelta, ognuno gioca tutto se stesso, si coinvolge totalmente.

L'esistenza è invece storica in quanto eternità nel tempo. E' storicità assoluta del suo esserci concreto nella sua non-trasparenza spirituale. L'esistenza non è semplicemente il non-compimento di ogni temporalità [...]; l'esistenza è invece, nel non-compimento, la temporalità autenticamente permeata: è il paradosso dell'unità di temporalità ed eternità³¹⁷.

Il carattere finito, proprio di ciò che è storico, presenta però per Jaspers un aspetto tanto ineludibile quanto pericoloso, ossia la tendenza ad essere oggettivato.

Ma nella finitezza va smarrito ciò che parlò mediante questa, nella misura in cui la finitezza come tale fu considerata assoluta. Sperimentiamo la nostra rovina sprofondando in ciò che è solamente finito. Che in questo modo la verità vada anch'essa smarrita in ciò che è fissato definitivamente, di cui aveva bisogno, lo mostra il fatto che le autorità, gli dei tangibili, le forme di culto e i riti, le professioni di fede, le leggi e i sistemi dottrinali si sviluppano in forme divenute oggettive³¹⁸.

E' necessario slanciarsi dalla finitezza, sempre però nel legame con la finitezza stessa, fino nella storicità. Altrimenti succede che la storicità, nel processo di assolutizzazione, diviene un modello interpretativo che tende a

³¹⁷ K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, cit., p. 82: „Dagegen ist Existenz geschichtlich als Ewigkeit in der Zeit. Sie ist absolute Geschichtlichkeit ihres konkreten Daseins in ihrer geistigen Undurchsichtigkeit. Existenz ist nicht bloß die Unvollendung allen Zeitdaseins [...]; sondern Existenz ist in der Unvollendung das eigentlich durchdrungene Zeitdasein: die Paradoxie der Einheit von Zeitlichkeit und Ewigkeit“.

³¹⁸ *Ibi*, p. 153: „Aber in der Endlichkeit geht das, was durch sie sprach, verloren, sofern die Endlichkeit als solche absolut genommen wurde. Wir erfahren unseren Verfall durch Versinken im nur Endlichen. Dass so die Wahrheit im endlich Fixierten, dessen sie bedarf, auch verlorengelht, zeigen die Entwicklungen in den objektiv gewordenen Gestalten der Autoritäten, der handgreiflichen Götter, der Kulturformen und Riten, der Glaubensbekenntnisse, der Gesetze und Lehrsysteme“.

generalizzare e a dare valore universale agli eventi e ai fenomeni. E in tal caso il passo verso l'inautenticità del fanatismo e dell'autoritarismo è breve³¹⁹.

Pare pertanto che per Jaspers la storicità vada intesa come il superamento dei due poli che costituiscono la spina dorsale e la chiave di lettura della realtà intera. L'esistenza sperimenta infatti la situazione-limite secondo cui si trova costantemente nella tensione tra la consistenza per così dire "pesante" dell'esserci e la "leggerezza" della libertà, che però, senza la sua zavorra, rischia di diventare inconsistente, nulla³²⁰. Se pertanto da questo lato della polarità troviamo la trascendenza, l'essere, la libertà e l'eternità, ossia tutti aspetti di un'unica realtà nella sua perfezione, dall'altro non possono mancare l'esserci, il mondo, la resistenza, il tempo. Una storicità autentica è in grado, secondo Jaspers, di fare sintesi di queste polarità.

Il fatto di considerare la concretezza dell'esserci e del mondo quali caratteri che, per così dire, oppongono resistenza induce a pensare che per Jaspers la storicità costituisca in qualche modo un ostacolo, per quanto utile e inevitabile, verso il trascendere dell'esistenza nel suo movimento verso la trascendenza. Non si vuole qui negare il fatto che per Jaspers un polo non possa fare a meno dell'altro, e che dunque anche l'aspetto "pesante" della realtà, nella sua concretezza e fatticità, abbia una sua ragion d'essere. Si intende però osservare che in Jaspers le considerazioni riguardo all'aspetto concreto della realtà lasciano trasparire un certo disagio, quasi che si trattasse di qualcosa da accettare nostro malgrado, qualcosa che rende il movimento verso la trascendenza sicuramente più autentico, ma anche più difficoltoso.

In questo senso un confronto con la concezione di Heidegger sembra qui utile, dal momento che alcune considerazioni del pensiero di Heidegger vengono poi riprese da Welte. Tale confronto ci porta a constatare come la concretezza

³¹⁹ Cfr. *Ibi*, p. 850: qui Jaspers dice che la cattolicità ha assolutizzato la storicità, dando un'interpretazione univoca di determinati avvenimenti e fornendo ad essi una validità generale. Alla base di questo errore sta, secondo Jaspers, l'aver scambiato due modi di intendere la verità. Cfr. al riguardo il § 10 del presente lavoro.

³²⁰ Cfr. K. JASPERS, *Filosofia*, cit., p. 732 (tit. orig.: ID., *Philosophie*, II, cit., p. 253).

sia vista diversamente dai due Autori, dal momento che Heidegger ne fa il fulcro della realizzazione dell'essere e della sua comprensione da parte dell'esserci, mentre Jaspers prende atto della sua presenza e riesce a recuperarne il valore di segno positivo allorché ne fa uno dei due poli che costituiscono il reale. Possiamo forse esporci alla constatazione che, tra i due poli, Jaspers vede la concretezza come l'aspetto più difficile e "impuro" della realtà, pur non assegnando a queste osservazioni (che peraltro rimangono del tutto implicite) alcun carattere di tipo valutativo in senso morale. Basti pensare che la storicità autentica (distinta dalla storicità dell'esserci, che rappresenta il polo "resistente" della tensione) è recuperata da Jaspers quale forma di superamento della dialettica essere-esserci, e pertanto rappresenta l'esperienza di una situazione-limite³²¹. Come tale essa ci fa compiere il salto verso la trascendenza. Il fatto che altri esempi di situazioni-limite siano costituiti dalla morte, dall'esperienza del male e dalla colpa, esprime di per sé la fatica compiuta dall'uomo che accetta la sua concretezza di individuo storico. Acquista allora un significato diverso, rispetto alla riflessione di Heidegger, il fatto che la storicità pervada tutta la realtà, fino a caratterizzare l'essere, sebbene dal punto di vista formale le parole di Jaspers non sembrano molto dissimili da quelle del suo collega (e a quei tempi amico) di Meßkirch:

³²¹ Cfr. ID., *Filosofia*, cit., pp. 731-732: la storicità dell'esserci è vista qui come una realtà con cui, nostro malgrado, dobbiamo fare i conti, affinché possiamo compiere il salto verso la trascendenza: "*L'esserci è storico perché è incompiuto nel tempo, perché si produce incessantemente, perché in nessuno stato riesce a trovare un accordo con sé. [...] [La storicità dell'esserci] si manifesta dapprima all'esistenza che, nella situazione-limite, vive la tensione tra la consistenza dell'esserci e la libertà. In un mondo, che nella sua totalità non può tradursi in un'immagine vera per la dispersione che presenta, e che nella sua oggettività può essere considerato solo in prospettive relative, l'esistenza si realizza, a partire dalla libertà, contro tutto ciò che oppone resistenza*". (Il corsivo iniziale è dell'Autore). Tit. orig.: ID., *Philosophie*, II, cit., p. 253: „*Das Dasein ist geschichtlich, weil unvollendbar in der Zeit, unruhig sich hervorbringend, weil in keine Zustand in Einstimmung. [...] [Die Geschichtlichkeit des Daseins] wird zunächst der Existenz offenbar, die sich in der Grenzsituation gespannt sieht zwischen Daseinsbestand und Freiheit. In einer Welt, die nicht als ein Ganzes zum wahren Bilde wird, sondern je wahrer gesehen auch desto zerrissener ist und als Objekt nur in relativen Perspektiven sichtbar bleibt, verwirklicht sich mögliche Existenz aus Freiheit gegen Widerstände*“.

L'essere è per essenza storico. L'unità dell'essere deve essere percepita e ricercata nell'unità della storia, e la stessa unità dell'essere c'è per noi in forma storica, nel modo in cui ci si presenta³²².

Mentre infatti Heidegger attribuisce alla storicità il carattere di “esistenziale”, ossia di struttura propria della costituzione dell'essere dell'esserci, essenziale ai fini del suo compimento, Jaspers pare rassegnato all'idea che del piano storico non possiamo fare a meno, nonostante la propensione dell'individuo a sbarazzarsi di questa dimensione, che tuttavia gli consente di rimanere ancorato alla realtà effettiva e di non perdersi nella nullità di una trascendenza disincarnata.

C'è in particolare un testo di Welte che, in questa riflessione, sembra adatto ad essere analizzato. Esso si intitola *Geschichtlichkeit als Grundbestimmung des Christentums (Storicità quale determinazione fondamentale del cristianesimo)*, e porta la data del Semestre invernale dell'Anno Accademico 1949/50. Si tratta del ciclo di lezioni tenuto da Welte presso l'Università di Freiburg nel semestre immediatamente successivo rispetto a *Katholizität und Vernunft (Cattolicità e ragione)*, per cui vale qui la pena di prenderlo come scritto di riferimento e seguirne a grandi linee l'impianto argomentativo, senza peraltro dimenticare altre fonti risalenti allo stesso periodo³²³. In questo modo è forse possibile evidenziare il filo rosso che collega il pensiero di Welte con quello di Heidegger e, in certa misura, anche di Jaspers, e preparare il terreno per l'ormai imminente riflessione sulla fede così come la intende Welte³²⁴.

³²² ID., *Von der Wahrheit*, cit., p. 836: „Das Sein ist wesentlich geschichtlich. Die Einheit des Seins ist in der Einheit der Geschichte zu spüren und zu suchen und ist selber für uns geschichtlich in der Weise, wie sie uns gegenwärtig wird“.

³²³ Si tiene qui presente in particolar modo la relazione tenuta da Welte a Parigi il 2 febbraio 1952 ed ora inserita in *GS I/2* (cit.): *Wahrheit und Geschichtlichkeit* (cit.). Si tratta di un testo relativamente breve, che si dimostra intenso e denso di significato ai fini della presente analisi.

³²⁴ Ciò avviene qui a partire dal § 13.

Se fosse necessario riassumere in un'espressione sintetica la concezione di Welte rispetto alla storia, alla storicità e all'essenza storica dell'esserci dell'uomo, sicuramente ci si potrebbe servire dei termini "concretezza infinita" (*unendliche Konkretion*), che ricorrono con una certa frequenza nelle riflessioni dell'Autore su questo tema, e fungono per così dire da motivo conduttore nella sinfonia diversificata delle sue considerazioni filosofiche. E' infatti (kierkegaardianamente) nell'incontro di finito e infinito che accade la decisione, la presa d'atto del singolo della sua responsabilità, l'assumere se-stesso e il proprio passato per sprofondare nel presente e prepararsi così al futuro.

Dal momento che Welte intende la verità come apertura di ciò che è, la quale si temporalizza e diviene davvero se stessa solo nel momento in cui si manifesta in me e per me, questo rinnovarsi della verità stessa nella comprensione che ogni uomo compie nel suo spirito concreto e reale – e la conseguente capacità di vivere questa verità nell'essere-con (gli altri uomini) – costituisce lo spessore storico dell'esistenza. Il carattere trascendentale dell'unica verità, ossia il fatto che essa fonda il mondo del singolo e che lo spirito di ogni uomo diventa il luogo della comprensione della verità, si rispecchia nel carattere trascendentale della storicità stessa. Il mondo infatti, in quanto storicamente situato, costituisce la determinazione della comprensione della verità, il suo "ci" (*da*)³²⁵. Per trascendentalità si intende dunque un carattere costitutivo dell'uomo e del mondo, e anche il presupposto che rende possibile incontrare la verità e farne l'esperienza.

Ciò fa sì che la verità rimanga sempre in movimento e necessiti di essere continuamente ri-situata, dovendo dunque ri-nascere incessantemente nell'uomo e nella convivenza tra gli uomini che, in quanto storici, sono in continuo

³²⁵ I. Feige nota come la riflessione di Welte sulla storicità verta in un primo tempo soprattutto intorno all'uomo nella sua singolarità, per ampliarsi in epoche successive alla dimensione dell' "essere-con", della comunicazione (cfr. I. FEIGE, *Geschichtlichkeit. Zu Bernhard Weltes Phänomenologie des Geschichtlichen auf der Grundlage unveröffentlichter Vorlesungen*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1989, p. 58). Già nel ciclo di lezioni del 1949-50 ci pare tuttavia che l'aspetto della comunicazione non sia trascurato, dal momento che Welte considera il singolo in quanto *momento* della storia, che dunque non la esaurisce, ma ne rappresenta solo un aspetto (cfr. B. WELTE, *Geschichtlichkeit...*, cit., pp. 152-161).

divenire. La riflessione sulla convivenza diventa particolarmente significativa quando Welte rimarca il carattere comunicativo della verità stessa: essa va vissuta e non semplicemente conosciuta, per cui il prendervi parte si verifica in un orizzonte comunicativo; senza comunicazione infatti non c'è apertura della verità, e dunque non c'è l'essere nella sua possibilità di realizzarsi³²⁶. Non è pensabile una verità reale che prescindendo dalla differenziazione storica degli individui e dal loro diverso modo di intendere e di vivere la verità stessa. Il che, naturalmente, non può che comportare una certa tensione, per cui nella storia la comunicazione deve passare attraverso le difficoltà dell'ascolto dell'altro e della sintesi dei punti di vista³²⁷. La storicità, in quanto elemento costitutivo dell'essere-uomo, è quindi attraversata dalla stessa dimensione dialettica che caratterizza la verità e l'essere (nella sua apertura). L'essenza dell'uomo non è infatti situata al di sopra della sua storicità, quasi che si trattasse di una caratteristica aggiuntiva³²⁸. Il cristianesimo, in particolare, non può realizzarsi in senso autentico, né essere compreso fino in fondo, qualora venga astrattamente separato rispetto alla sua essenza storica. E' infatti all'interno della dimensione storica dell'esserci dell'uomo che si verifica l'incontro tra la Verità e la persona³²⁹.

Nel parlare della storicità dell'essere dell'esserci è necessario riferirsi al singolo, e tuttavia il termine "unicità", se da un lato richiama immediatamente il fatto che ogni individuo è irripetibile, dall'altro lato secondo Welte è ancora troppo astratto, ossia non tiene conto di quella concretezza che caratterizza la

³²⁶ Cfr. B. WELTE, *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, cit., pp. 74-75.

³²⁷ Cfr. ad esempio *Ibi*, p. 84.

³²⁸ Cfr. B. WELTE, *Geschichtlichkeit als Grundbestimmung des Christentums*, cit., p. 141: qui Welte attribuisce ad esempio al pensiero greco l'atto di aver pensato la storicità dell'uomo proprio in questi termini di "aggiunta".

³²⁹ Osserva I. Feige: „Alle philosophischen Einzeluntersuchungen innerhalb seiner vier geschichtsphilosophischen Vorlesungen [...] dienen dem Ziel, den Punkt zu finden, in dem das menschliche Selbstverständnis als geschichtliches das Verstehen einer möglichen göttlichen Botschaft einschließt, den Punkt, in dem der Mensch in seinem Stehen in der Geschichte von sich her offen ist für so etwas wie Heil und eine Botschaft, die Heil von jenseits menschlicher Verfügungsmacht her verheißt“ (“Ogni singola indagine filosofica, all'interno dei suoi quattro cicli di lezioni sulla storia della filosofia [...], concorre a trovare il punto in cui l'autocomprensione umana include, in quanto storica, la comprensione di un possibile annuncio divino, il punto in cui l'uomo nel suo stare nella storia è aperto, a partire da se stesso, a qualcosa come la salvezza e a un annuncio che promette la salvezza a partire da ciò che sta al di là del potere di cui l'uomo può disporre”): I. FEIGE, *Geschichtlichkeit*, cit., p. 19.

situazione storica di ognuno. Nel pensare la storicità è pertanto necessario sia superare l'orizzonte del generico e del generale, sia quello dell'astratto. Essa riguarda noi stessi nel nostro essere unici, e si realizza nei rapporti con gli altri. La storicità è secondo Welte un aspetto unico e indeducibile che caratterizza ognuno, e quindi è qualcosa di originario, e insieme essa è “esserci-con” (*Dasein inmitten*)³³⁰.

Vedo qualcosa davanti a me, ne valuto le possibilità (i miei passi, i miei provvedimenti), mi confronto con le altre persone, presenti o passate, mi prendo cura di qualcosa, mi ci dedico, fuggo da qualcos'altro, e tutto ciò è essere-con, laddove *essere* deve essere inteso come compimento vivente di questo stesso *con* (non come mero essere-presente) [...]. La finitezza storica in quanto esserci-con è un modo dell'essere senz'altro più proprio e più originario³³¹.

Le tre direzioni del tempo, che si dispiega in passato, presente e futuro stanno a fondamento del nostro modo di esserci e rimandano a quelle descritte da Heidegger, per cui l'“esserci-con” non può prescindere da ciò che è stato (proprio in quanto è stato, esso è contenuto nell'essere dell'esserci), e neanche dal futuro nel suo divenire, nonostante l'oscurità di quello che ci aspetta, ma che costruiamo fin da ora. In termini figurati viene da pensare a un circolo, quale struttura fondante il nostro esserci. Tale circolo costituisce del resto l'orizzonte che ci avvolge, il fondamento che ci determina in modo sempre nuovo, e in cui

³³⁰ Il termine tedesco *inmitten* è reso solo in parte dall'italiano “con”. Esso esprime infatti l' “essere-dentro” e contemporaneamente l' “essere-insieme” (e quindi una situazione molto diversa da una semplice giustapposizione, da un mero accostamento dell'essere dell'esserci di ogni singolo individuo). E' quasi come se fosse necessario “mettersi nei panni dell'altro” affinché la storicità possa portare a compimento la verità.

³³¹ B. WELTE, *Geschichtlichkeit als Grundbestimmung des Christentums*, cit., p. 160: „Ich sehe etwas vor mir, ich ermesse daraus Möglichkeiten (meine Schritte, Maßnahmen), ich vergleiche mich mit anderen, gegenwärtigen oder vergangenen Menschen, ich betreue, pflege etwas, fliehe etwas anderes, und all dieses ist Sein inmitten, wobei Sein als lebendiger Vollzug dieses Inmitten selbst verstanden werden muss (nicht als bloßes Vorhandensein) [...]. Die geschichtliche Endlichkeit als Dasein inmitten ist von durchaus eigener und ursprünglicher Seinsart“. La presente descrizione dell'“esserci-con” è tra l'altro il segno della costante sensibilità fenomenologica di W., il quale ci mostra ancora una volta la capacità di descrivere un modo di essere in cui ognuno può riconoscersi. Il metodo fenomenologico caratterizza in modo decisivo il ciclo di lezioni di Welte qui considerato, e costituisce un vero e proprio procedimento dell'indagine filosofica, non semplicemente uno stile letterario ricco di esemplificazioni e di rimandi all'attualità del singolo. Cfr. ad esempio pp. 156-157, a proposito del carattere singolare della storicità, pp. 162-163, a proposito del sottrarsi del passato alla nostra presa, e p. 243, a proposito del carattere concreto dell' “essere-con”).

poter trovare un senso³³². E' storico infatti ciò che è significativo per le persone, e non semplicemente ciò che accade senza ripetersi mai più, nella sua unicità. In tal senso ciò che è storico è il luogo in cui la persona è presso-di-sè³³³, e dunque è autenticamente persona (se-stesso).

L'accadere su cui si fonda ciò che è storico è costituito da un aspetto esteriore, che si realizza in quanto apertura del mio esserci verso ciò che è altro da me, e da uno interiore, che consiste nell'essere appunto presenti a se stessi, interessati a ciò che è proprio e a ciò che si incontra strada facendo, in dialogo con se stessi³³⁴. L'essere-se-stessi, o essere-presso-se-stessi, non può esserci se non nella significatività dell'orizzonte storico, ossia qualora riusciamo a conferire un senso al nostro essere nel mondo. Per questo Welte ricorda che l'essere-presso-di-sé deve necessariamente riguardare ognuno, e in tal senso essere universale, ma nello stesso tempo dare senso alla vita di ognuno, e allora essere strettamente personale. La persona in quanto se-stesso costituisce il fondamento di ciò che è storico, perché è il suo luogo, l'unico orizzonte in cui può accadere. E' in questi termini infatti che Welte parla del senso della storicità come carattere a-priori, costitutivo di ogni persona, che non può fare a meno di conferire una valenza (fosse anche del tutto negativa) alla sua esperienza³³⁵.

E' su questo punto, ossia sul significato come fondamento, che si innesta la riflessione di Welte sulla fede: la storia è per ognuno storia della salvezza, perché necessariamente la storia possiede un suo carattere salvifico, non potendo avvenire per puro caso.

³³² Nel ciclo di lezioni qui considerato Welte sceglie a onor del vero l'immagine della croce, al fine di descrivere graficamente lo sviluppo storico: la finitezza del lasso di tempo costituisce il lato corto della croce, ossia la dimensione della larghezza. L'infinitezza della profondità del significato è invece rappresentata dal lato lungo, che descrive pertanto la profondità. Le due braccia della croce si incontrano (kierkegaardianamente) nell'istante del tempo, in cui si realizza la decisione del singolo (cfr. *Ibi*, pp. 207-212).

³³³ Si può notare, riguardo a quest'idea dell'essere-presso-di-sé, come riecheggi qui l'essere-se-stesso di Jaspers.

³³⁴ Questa doppia valenza, esteriore e interiore, dell'accadere richiama la "doppia" apertura dell'essere descritta da Heidegger, per il quale l'essere si rivolge all'esserci e questo a sua volta è aperto al mondo (cfr. § 7 del presente lavoro). Si tratta di una situazione fondamentale (*Grundsituation*) dell'esserci, che già sempre si trova nel suo "ci" (*da*). In questo senso ci pare di poter interpretare l'utilizzo, volto a significare "apertura", tanto del termine *Offenheit* quanto di quello *Geöffntheit* (cfr. ad esempio B. WELTE, *Geschichtlichkeit als Grundbestimmung des Christentums*, cit., p. 218): il primo ci pare insistere sulla situazione vista nel suo accadere al momento presente, il secondo invece sul fatto che ciò che è storico è sempre anche già-aperto.

³³⁵ Cfr. *Ibi*, p. 186.

La storia è ciò che ha di volta in volta significato nel singolo, è un mezzo per la decisione per la salvezza, che di volta in volta riguarda ognuno nel suo se-stesso³³⁶.

Tutta la nostra esistenza è infatti impostata sul presupposto che ciò che sperimentiamo abbia un senso, fosse anche di segno puramente negativo: questa convinzione attraversa l'intera produzione di Welte, dai suoi primi scritti fino alle ultime pubblicazioni.

La storia, in quanto "esserci-con", si fonda come già ricordato sulla persona, e più precisamente sul credere e sul comprendere di ognuno. Significativo risulta il fatto che questa osservazione non riguarda solo la storia della religione o delle religioni, bensì anche la storia cosiddetta "profana": per ognuno essa consiste nel divenire delle possibilità, nel compiersi del senso, e per ognuno è il se-stesso nel suo essere-con che realizza tale senso, e in questo modo dà una valenza trascendente al divenire.

In fondo a questa breve analisi, che ha indicato alcuni dei possibili significati da attribuire alla riflessione sulla storicità compiuta da Heidegger, Jaspers e Welte, pare doverosa un'ultima osservazione. Si è infatti scelto in questo contesto di occuparsi della storicità (vista appunto secondo le prospettive dei tre Autori), piuttosto che della storia. E' sembrato più utile, anziché descrivere in generale il contenuto della loro idea di storia nella sua astrazione e dunque a prescindere da ogni contesto, andare a cercare direttamente i modi in cui tale idea veniva declinata dai tre Autori nella concretezza dell'esistenza. Questa scelta ci sembra del resto coerente oltre che con il loro pensiero anche con l'ambito di riferimento: la sensibilità storica, risvegliatasi nel corso del XIX secolo, porta i suoi frutti nel periodo da noi preso in esame, per cui ogni

³³⁶ *Ibi*, p. 196: „Geschichte ist das je im Einzelnen Bedeutende als Medium der je jeden selbst betreffenden Heilsentscheidung“.

pensiero acquista uno spessore diverso se si tiene conto della prospettiva reale e concreta in cui si innesta³³⁷.

La storicità pertanto, pur rimanendo un termine di natura astratta, rimanda al tentativo di considerare il divenire esattamente nella sua dinamicità, oltre che nella sua unicità. Non si voleva qui pertanto richiamare l'essenza e il significato delle tre dimensioni di passato, presente e futuro per mezzo di una "fotografia", quanto piuttosto tramite una "ripresa cinematografica", nella quale i protagonisti sono nella condizione di scegliere, per ogni fotogramma, la loro presenza partecipe e il loro orizzonte di riferimento.

§12. Welte interprete di Jaspers: l'influenza di Heidegger

“Nur die echte Aneignung kann den Gedanken eines Denkers bewahren und weiterzugeben suchen, indem sie den zunächst fremden Ursprung in den Ursprung des eigenen Denkens hineinnimmt, dem möglichen Einklang der Ursprünge vertraut und den Mut hat, die Wandlung zu sehen und hinzunehmen, die darin unvermeidlich geschieht“.³³⁸ B. WELTE

Per capire il senso dell'indagine rivolta a fare luce sull'influenza di Jaspers e di Heidegger nell'economia complessiva del pensiero di Welte risulta interessante considerare, in via preliminare, che cosa significa e che scopo riveste in Welte il confronto con il pensiero di un Autore. 'Fare filosofia' non può esimersi infatti dal considerare le idee di chi ci ha preceduto e di chi vive nella nostra epoca, in modo da realizzare la vera comunicazione.

³³⁷ Non che per i nostri Autori la storicità, come si è cercato di mostrare, si limiti solo a questo fungere da cornice per il pensiero filosofico.

³³⁸ B. WELTE, *Der philosophische Glaube*, cit., p. 28: “Solo l'appropriazione autentica può custodire l'idea di un pensatore e cercare di trasmetterla, accogliendo la sua origine, da principio estranea, nell'origine del proprio pensiero, confidando nella possibile concordanza delle origini e avendo il coraggio di vedere e di accettare il cambiamento che in questo modo inevitabilmente avviene”.

Welte ha sviluppato la maggior parte delle sue riflessioni al riguardo nel momento in cui si è chiesto in che modo possa avvenire l'appropriazione del messaggio cristiano nel mondo contemporaneo³³⁹; vedremo inoltre come già nello scritto per l'abilitazione all'insegnamento universitario, e dunque durante la seconda guerra mondiale e proprio in riferimento a Jaspers, Welte si interroghi sul problema.

Quest'ultimo non può prescindere dalla sua dimensione storica, che anzi lo caratterizza in modo essenziale: la "traduzione" del pensiero di un Autore è un compito indubbiamente storico, in primo luogo perché va inteso in quanto appropriazione che deve necessariamente tener conto del contesto e delle categorie ermeneutiche in cui si trova avvolto e coinvolto chi vuole confrontarsi con il passato. Il significato storico della traduzione non si limita tuttavia a questo, dal momento che secondo Welte diviene 'storico' ciò che accade. La traduzione consiste piuttosto in un fatto che, nel verificarsi, realizza un incontro tra qualcosa che proviene dal di fuori e l'interiorità del singolo individuo, e che, nell'accadere, dà vita a qualcosa di nuovo. Ciò non comporta solo un cambiamento sul piano teoretico, quanto piuttosto a livello concreto³⁴⁰: ne va infatti della vita intera del singolo, ossia della sua stessa esistenza e del suo senso. Chi si lascia interpellare dal pensiero di un Autore ha da mettere in discussione le sue convinzioni più profonde, anche qualora ciò comporti l'abbandono del porto sicuro del "già-saputo", in modo da lasciarsi toccare e coinvolgere da ciò che è estraneo. Solo così, in questa estraniamento che diventa stupore per ciò che è diverso e inaspettato, è possibile ritornare a se stessi e alle proprie origini con una consapevolezza nuova, che tiene conto della verità degli altri e sa contemplarla come un ulteriore aspetto della verità tutto avvolgente,

³³⁹ Cfr. ad esempio le lezioni tenute nel semestre invernale del 1948/49: ID., *Fundamentaltheologische Theorie des Verstehens*: si tratta di un ciclo di lezioni, ancora manoscritte, che giace nel lascito di Welte (Weltes Nachlass, Bestand E 8, Nr. 13, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i. Br.).

³⁴⁰ Cfr. qui più avanti, il § 13, dove si parla dell'accadimento: così come questo termine si addice alla fede, esso può valere anche per la "traduzione", ossia per l'appropriazione autentica del pensiero di un Autore.

che sta al di là di ogni singola verità di cui possiamo appropriarci³⁴¹. La storicità del lavoro di traduzione consiste allora nel saper guardare all'essere con gli occhi del pensatore che ci ha preceduto, e dunque non semplicemente riportando le sue idee in un modo scolastico e ripetitivo, bensì cogliendo il fulcro del suo pensiero, e tornando alle origini delle idee stesse del maestro:

Una filosofia non è custodita fedelmente e restituita con esattezza solo perché è stato riprodotto in modo preciso il suo corredo concettuale, ma lo è solamente quando si è riusciti, penetrando in questo corredo, *a comprendere e co-realizzare, a partire dalla propria origine*, il punto centrale e l'origine del pensiero del maestro. Solo così, a partire dal linguaggio del maestro, può rivelarsi un vero contenuto filosofico³⁴².

Se si trattasse semplicemente di riprodurre in modo esteriore quanto già affermato da altri, il fulcro del pensiero di un Autore, così come anche del proprio, andrebbero smarriti. Se infatti non esprimo ciò che di un Autore comprendo e osservo io stesso in quanto me stesso, le mie parole non possono avere un valore autenticamente filosofico³⁴³. Welte riconosce proprio a Jaspers l'esigenza di non chiudere in un sistema definitivo i suoi percorsi di riflessione, che invece sono mantenuti nella loro apertura e dunque spronano sempre a un rinnovato tentativo di compimento, realizzando in tal modo una funzione sicuramente decisiva, per quanto mai definitivamente conclusa, del pensiero filosofico³⁴⁴.

³⁴¹ Cfr. ad esempio B. WELTE, *Katholizität und Vernunft*, cit., lez. 7: qui Welte parla della difficoltà con cui guardiamo alla diversità, che tentiamo di scansare mediante quell'atteggiamento da lui definito "volgersi-via esitante" (*zögernde Abwendung*). Tale reazione dell'uomo, che di per sé è quasi istintiva, trova la sua espressione massimamente significativa quando si verifica nei confronti della Parola e del Mistero di Dio.

³⁴² ID., *Der philosophische Glaube*, cit., p. 28: „Eine Philosophie ist ja nicht dann schon in Treue bewahrt und in Genauigkeit wiedergegeben, wenn ihr begriffliches Gewand exakt reproduziert wurde, vielmehr erst und nur dann, wenn es gelang, durch dieses Gewand hindurchdringend die Mitte und den gedanklichen Ursprung des Meisters *aus eigenem Ursprung nach- und mitzuvollziehen*. Nur so kann echter philosophischer Gehalt aus der Sprache des Meisters eröffnet werden“ (i corsivi sono dell'Autore).

³⁴³ Cfr. *Ibidem*.

³⁴⁴ Cfr. *Ibi*, pp. 28-29. Per quanto riguarda il tema della traduzione in Welte, soprattutto nel suo significato legato all'attualizzazione del messaggio cristiano e quindi dal punto di vista teologico, cfr. anche I. FEIGE, *Geschichtlichkeit*, cit., pp. 46, 226, 360, 362, 377, 379 e 399.

Un chiaro esempio di come vada correttamente inteso l'apporto di un Autore è rappresentato dalle parole di Welte stesso, utilizzate nell'introdurre le sue lezioni su cattolicità e ragione, rivolte agli studenti di Freiburg:

Per noi in questo caso Jaspers è importante, e gli concediamo di farci da guida nella definizione del problema, solo perché presenta un problema-chiave filosofico e in questo modo ci mostra in maniera eccellente ciò che, a mio avviso, agita nel profondo e tiene occupato lo spirito di questo tempo e lo mantiene nell'inquietudine, anche se sotto forme sempre mutevoli, e con ciò c'è da supporre che per noi lo spirito di noi tutti, di nascosto oppure apertamente, sia che siamo cristiani, sia che non lo siamo. Il confronto in verità non può essere con Jaspers, ma con la questione stessa nella sua problematicità, nel modo in cui essa si mantiene viva nel nostro spirito, per mezzo di una presenza a mio avviso squisita e incalzante. Vogliamo e dobbiamo pensare rimanendo a contatto con la cosa stessa³⁴⁵.

Queste parole esprimono l'esigenza non solo di appropriarsi personalmente del pensiero di un Autore, quanto anche di tradurlo, e dunque di trasferirlo, all'interno del proprio contesto storico e culturale, in modo che risulti efficace non solo per il singolo, bensì per la società delle persone pensanti.

E' con questo spirito allora che qui si indaga il lascito di Jaspers e quello di Heidegger nel pensiero di Welte: nella convinzione che nessuno dei due intacca, ma invece arricchisce, l'autonomia argomentativa di quest'ultimo. Più in generale, quanto inteso da Welte riguardo alla traduzione va applicato al presente studio nel suo insieme, e non solo a questo paragrafo 12: tale lavoro non vuole rappresentare semplicemente un'esposizione, il più fedele possibile, del pensiero di Welte riguardo alla fede, ma una ricerca che indaga sulla sua

³⁴⁵ B. WELTE, *Katholizität...*, cit., lez. 1: „Jaspers ist uns hier nur deswegen wichtig und wir lassen ihn in der Problemstellung nur deswegen hier für uns führend sein, weil er ein Problem zur philosophischen Darstellung bringt und damit auf eine ausgezeichnete Weise für uns sichtbar macht, welches, wie mir scheint, den Geist dieser Zeit im tiefsten, wenn auch unter stets wechselnden Gestalten bewegt und in Unruhe hält und das deswegen, so ist zu vermuten, unser aller Geist, seien wir Christen oder nicht, verborgen oder offenbar durchdringt. Die Auseinandersetzung darf eigentlich nicht mit Jaspers geschehen, sondern mit der Frage selber und ihrer Fragwürdigkeit, so wie sie in unserem Geiste lebt mit einer, wie mir scheint, ausgezeichneten und bedrängenden Gegenwärtigkeit. Wir wollen und müssen im Kontakt mit der Sache selber denken“.

applicabilità nel mondo contemporaneo (in larga scala) e nella vita di ognuno di noi (personalmente e individualmente coinvolti).

Uno dei temi in cui la vicinanza tra Welte e Jaspers salta maggiormente agli occhi è quello della comunicazione. Tra i meriti maggiori assegnati dal primo al secondo figura sicuramente quello di aver approfondito la necessità del pensiero di confrontarsi con altri pensieri, e la sua possibilità di divenire autentico solo nella relazione con questi altri pensieri. Tutto ciò costituisce un elemento di rilievo nella presente analisi sull'influenza di Jaspers all'interno del pensiero di Welte³⁴⁶, e pare inoltre collegarsi direttamente con quanto sopra osservato in merito al valore che Welte assegna al lavoro di "traduzione" del pensiero degli altri pensatori. Non sembra di poter ravvisare un'attenzione altrettanto esplicita, da parte di Welte, nei confronti di Heidegger, nei riguardi del quale sono invece evidenziati altri, sicuramente determinanti, aspetti del pensiero. Si può quindi forse dire che la comunicazione costituisce un aspetto della filosofia di Jaspers che, almeno in questa prima fase della riflessione, Welte considera in modo slegato dalla sua interpretazione di Heidegger.

Si vede ora però – ed il fatto di aver richiamato in modo decisivo l'attenzione su questo aspetto è uno dei meriti più rilevanti di Jaspers – che insieme a questo "ci" della verità nell'uomo non si può pensare al singolo uomo isolato, che poi è un'astrazione priva di ogni realtà, ma solo all'uomo (in quanto spirito concreto) che è in comunicazione. In quanto gli uomini vivono spiritualmente insieme, in tanto la verità è presente tra di loro. Così come non vi è alcuna singola verità oggettiva (considerata in sé isolata), allo stesso modo non vi è alcun singolo 'ci' della verità all'interno del genere umano pensato come isolato in sé³⁴⁷.

³⁴⁶ Cfr. ad esempio *Ibi*, lez. 1

³⁴⁷ *Ibi*, lez. 1: „Und nun zeigt sich aber, und es ist eines der wichtigsten Verdienste von Jaspers, darauf entscheidend hingewiesen zu haben, daß bei diesem Da der Wahrheit im Menschen nicht an den isolierten Einzelmenschen gedacht werden darf – der überhaupt eine wirklichkeitslose Abstraktion ist – vielmehr nur an den Menschen (als konkreten Geist) in Kommunikation. Indem Menschen miteinander geistig leben, darin ist Wahrheit unter Menschen. Wie es eigentlich keine gegenständliche Einzelwahrheit (in Isolierung) gibt, so gibt es kein Einzel-Da der Wahrheit in einem isoliert gedachten Menschentum“. Cfr. anche la lez. 2.

All'interno della riflessione di Welte, l'aspetto della comunicazione riveste un ruolo di prim'ordine, tanto da arrivare a essere un elemento imprescindibile per giungere alla libertà dello spirito, e quindi per poter accedere alla verità:

E la libertà consiste allora nell'osare di esporre questo nostro pensiero all'incontro con ogni altro pensiero possibile, cioè nel fare in modo che, senza porre condizioni, tutti i casi lo riguardino intimamente; – tutti i casi in cui ciò che è si è in qualche modo mostrato e questo mostrar-si è stato in qualche modo testimoniato dal pensiero dell'uomo che se ne è appropriato. Vivere nella libertà dello spirito significa allora predisporre in se stessi un luogo aperto all'incontro interiore con tutto ciò che è vero³⁴⁸.

Ci pare al contrario di poter individuare un certo distacco tra il pensiero di Jaspers e quello di Welte nel considerare l'atto del trascendere: se per il primo l'individuo, nella sua autonomia rispetto alla trascendenza stessa (ma, in ultima analisi, forse anche rispetto agli altri uomini, presenti o passati che siano), compie l'atto di "avvicinarsi" ad essa con il pensiero, per Welte l'accadimento non può che essere un atto "di risposta", per cui l'iniziativa deve necessariamente avere due punti d'origine, l'uomo da una parte e l'Assoluto dall'altra. Se dunque da un lato è solo grazie all'uomo che può compiersi la fede, e se dunque è in lui che risiedono le condizioni per questo accadimento, dall'altra è l'Altro stesso, nel suo accadere che ci provoca, a venirci incontro e a rivolgerci per primo la parola³⁴⁹. Mentre riconosce che per Jaspers la trascendenza è ontologicamente precedente prioritaria rispetto al singolo³⁵⁰, Welte ritiene tuttavia che, nella fede, l'atto del trascendere si caratterizzi come

³⁴⁸ *Ibi*, lez. 5: „Und die Freiheit besteht dann darin, dass wir es wagen, diesen unseren Gedanken der Begegnung mit jedem möglichen anderen Gedanken auszusetzen, das heißt ihn bedingungslos von all den Fällen innerlich angehen zu lassen, in denen irgendwo sich zeigte was ist und irgendwo dies Sich-zeigen ein Zeugnis fand im aneignenden Denken des Menschen. In Freiheit des Geistes leben heißt so, der inneren Begegnung alles Wahren in sich selber eine offene Stätte zu bereiten“.

³⁴⁹ Cfr. ad esempio B. WELTE, *Der philosophische Glaube*, cit., p. 23.

³⁵⁰ Cfr. *Ibi*, p. 78.

un movimento reciproco, un venirsi incontro da parte dell'uomo e da parte di Dio.

[...] una comprensione che pretenda di entrare in possesso della verità fallisce completamente quando si ha a che fare con il fondamento della verità stessa, fondamento intangibile e trascendente che tutto determina e che in tutta la vita nella verità, sia anche la più piccola verità, sempre è presente e ci abbraccia, senza che però noi siamo in grado di abbracciarlo nello stesso senso³⁵¹.

E' solo nella complementarità dei due momenti che può realizzarsi il trascendere stesso, ed è in questo senso che, poco sopra, si individuava nel trascendere jaspersiano (quale atto autonomo compiuto dall'individuo che, di sua iniziativa, "risale" grazie al pensiero fino all'abbracciante) un elemento di differenziazione rispetto a Welte³⁵². Quest'ultimo accentua inoltre il carattere *concreto* dell'atto del trascendere³⁵³, mentre in Jaspers questa attività propria dell'esistenza sembra limitarsi all'ambito del pensiero, senza assumere una valenza 'a tutto tondo' e dunque senza coinvolgere del tutto la vita di ogni individuo nella sua storicità effettiva³⁵⁴.

Welte individua peraltro nel pensiero di Jaspers un elemento che si rivela già determinante – e in seguito si rivelerà tale con forza forse ancora maggiore – all'interno delle sue stesse riflessioni. Si tratta del fatto che l'uomo, in tutte le sue componenti, è in costante riferimento con ciò che sta al di fuori di lui³⁵⁵,

³⁵¹ B. WELTE, *Katholizität...*, cit., lez. 2: „[...] vollends versagt das besitzende Begreifen, wo es sich um den unantastbaren transzendenten, und alles bestimmenden Grund der Wahrheit handelt, den, der uns in allem Leben in der Wahrheit, sei es auch der geringsten, ständig anwesend und umgreift, ohne dass aber wir ihn im selben Sinne zu umgreifen vermöchten“.

³⁵² Cfr. ad esempio *Ibi*, lez. 5,6,7 e 8: in queste lezioni Welte torna a più riprese sul fatto che l'uomo non compie il trascendere in autonomia, ma è già preventivamente sorretto da quel fondamento verso cui si fa incontro.

³⁵³ Cfr. §§ 13 e 14 del presente lavoro.

³⁵⁴ Cfr. B. WELTE, *Der philosophische Glaube*, cit., p. 87. Non che Welte arrivi a criticare apertamente la trascendenza in senso jaspersiano; ci sembra però che l'accentuazione dell'aspetto storico e concreto dell'atto del trascendere costituisca un elemento di distacco rispetto a Jaspers.

³⁵⁵ Cfr. in particolare *Ibi*, pp. 34-35, 42. Nel presente paragrafo i testi di Welte analizzati in modo più dettagliato sono appunto *Der philosophische Glaube*, cit. e il ciclo di lezioni su *Katholizität und Vernunft*

ossia è un essere sempre in relazione. Per Welte infatti ciò che sta al di fuori e che si rivela particolarmente importante per l'uomo è rappresentato in primo luogo dalla verità; per Jaspers, d'altro canto, le varie forme di abbracciante, a cominciare dall'esserci (Dasein), sono in costante riferimento con quello che rimane al di fuori del loro "abbraccio". Welte nota ad esempio che, per Jaspers, l'essenza più originaria dell'esserci consiste nel fatto di riferirsi al mondo situato; anzi, solo in questo modo l'esserci stesso può assumere una forma.

Così, l'ambito dell'oggettività, o del qualcosa in generale, è un aspetto costitutivo essenziale dell'esserci stesso. Tale ambito sta di *fronte* all'esserci in quanto al contempo correlativo ad esso, in quanto ciò che è altro; determina l'esserci e al contempo è da questo (nel suo stare-contro o nella sua oggettività) determinato³⁵⁶.

Il carattere relazionale dell'esserci è a tal punto marcato che Jaspers, secondo quanto commenta Welte, arriva a parlare di "esserci del mondo" (*Weltdasein*), intendendo con questo termine il fatto che l'esserci si riferisce costantemente a qualcosa che sta fuori di esso, in questo caso al mondo:

(*Cattolicità e ragione*). La scelta di attingere principalmente a queste due fonti è dovuta al fatto che esse si riferiscono al periodo qui considerato e fanno esplicito riferimento al pensiero di Jaspers.

³⁵⁶ B. WELTE, *Der philosophische Glaube*, cit., p. 35: „So ist der Bereich der Gegenständlichkeit oder des Etwas überhaupt ein Wesenskonstitutiv des *Daseins selber*. Er steht dem Dasein zugleich korrelativ als dessen *Anderes gegenüber*, das Dasein zugleich bestimmend und von ihm (in seinem Gegenstehen oder seiner Gegenständlichkeit) bestimmt“. (I corsivi sono dell'Autore). Si noti che le espressioni tedesche *Gegen-stehen* (stare-contro) e *Gegen-ständlichkeit* (og-gettività) richiamano esplicitamente l'esteriorità e la correlatività di ciò che è oggettivo rispetto all'esserci, mentre la lingua italiana lo fa in modo più velato (nell'oggetto inteso come *og-getto*). E' pertanto necessario risalire all'origine latina del termine italiano: *ob-jectum*, dove questo *jectum* esprime l'idea di ciò che è gettato e dunque sta al di fuori dell'esserci dell'individuo. Questo originario essere in correlazione con la realtà era stato pensato da Husserl. Secondo questo Autore si tratta di un rapporto autenticamente a priori, tanto da costituire l'unico vero presupposto che sottostà alla realtà intera: siamo *già* in correlazione, ed in essa le cose ci si mostrano nel loro carattere originario. Come spiega B. Casper, Husserl rimase molto colpito da questo pensiero, che ha rappresentato la base per la sua fenomenologia. Cfr. B. CASPER, *Das "Neue Denken" und die Frage nach einer Philosophie der Religion*, «Archivio di filosofia. Archives of Philosophy», LXX (2007) n. 1-2, pp. 219-232. Heidegger ha sviluppato l'idea husserliana di correlazione a priori nel suo pensiero sull'essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*): il mondo è sempre già dato in precedenza all'esserci, e l'esserci è colui che è sempre già nel mondo, perché nella misura in cui è, è già assegnato al mondo. Questo essere-assegnato è un tratto costitutivo del suo essere. Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., pp. 86 e 87 (ID., *GA I/2*, cit., pp. 102-103; trad. it. ID., *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, cit., p. 229). E' Welte stesso, in epoca successiva (1980), a riconoscere esplicitamente in Husserl e Heidegger le radici del suo pensiero sull'originarietà della relazione: cfr. B. WELTE, *Über zwei Weisen des philosophischen Denkens und deren Folgen für die Religionsphilosophie*, ora in ID., *Zur Frage nach Gott*, *GS III/3*, a cura di H. Zaborowski, Herder, Freiburg 2008, pp. 109-111.

Se, partendo dalla considerazione di ciò che significa mondo, si ritorna all'esserci, questo si mostra certamente in quanto esserci del mondo. Esso si riferisce per essenza al mondo e si costituisce in e con il suo mondo. Il termine "esserci del mondo" esprime l'attualità dell'esserci, nella misura in cui essa è determinata, fondata e sostenuta dalle diverse sfere dell'oggettività di ciò che è costitutivo del mondo³⁵⁷.

Nel fatto poi che Welte accentui non solo il carattere relazionale dell'esserci, bensì anche quello intenzionale (e dunque dia forza ancora maggiore alla direzionalità dell'esserci, che punta inevitabilmente al di fuori di se stesso), pare di poter ravvisare un elemento di segno heideggeriano (e anzi, risalendo nel tempo, sicuramente anche husserliano): già in *Essere e tempo* Heidegger aveva messo in luce il carattere per essenza intenzionale dell'esserci, che si orienta inevitabilmente verso la domanda sull'essere:

[...] l'ente che ha il carattere dell'esserci ha una relazione – forse addirittura privilegiata – col problema stesso dell'essere³⁵⁸.

Il carattere intenzionale dell'essere dell'esserci cui Welte si richiama costantemente ci sembra debba dunque la sua origine all'idea heideggeriana secondo cui l'essere dell'esserci è aperto e si dirige costitutivamente verso l'essere degli enti, per rivolgere la domanda fondamentale sull'essere stesso. Il pensiero si rivela allora per Heidegger un rapporto sempre nuovo con l'essere, una risposta all'essere, dal momento che l'uomo è essere-nel-mondo. Questa relazione costante è definibile anche come *correlazione*: da una parte infatti c'è l'uomo con la sua domanda sull'essere e con il suo partecipare, tramite la custodia dell'essere, alla verità prima; dall'altra c'è l'essere stesso, che funge da

³⁵⁷ B. WELTE, *Der philosophische Glaube*, cit., p. 42: „Blickt man von der Erörterung dessen, was Welt bedeutet, auf das Dasein zurück, so zeigt sich dieses bestimmt als Welt-dasein. Es ist wesentlich auf Welt bezogen und konstituiert sich in und mit seiner Welt. Der Titel „Welt-dasein“ meint die Aktualität des Daseins, insofern sie bestimmt, begründet und getragen ist von den verschiedenen Sphären der Gegenständlichkeit des Welthaften“.

³⁵⁸ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, cit. pp. 39-41 (ID., *Sein und Zeit*, cit., p.8: „[...] das Seiende vom Charakter des Daseins hat zur Seinsfrage selbst einen – vielleicht sogar ausgezeichneten – Bezug“; ID., *GA I/2*, cit., p. 11).

fondamento e che precede ogni passo compiuto dall'uomo verso di esso. Welte riprende dunque l'idea di intenzionalità e di esserci in quanto continuo "riferirsi-a", per giungere a quella di *partecipazione*: l'esserci, nel suo mettersi in relazione – tanto con il pensiero, quanto con tutte le altre dimensioni del se-stesso – prende parte alla realtà tutto avvolgente dell'Uno.

[...] mediante Gesù non abbiamo ricevuto uno spirito da schiavi che ci fa vivere di nuovo nella paura, ma lo spirito della libertà dei figli di Dio (Rm. 8.15)³⁵⁹:

non a caso, è proprio con queste parole che si chiude il ciclo di lezioni su cattolicità e ragione.

L'idea di partecipazione alla Verità prima, riconsiderata da Welte a partire dai pensatori del Medioevo, getta una nuova luce sul carattere imprescindibile della comunicazione. In tal modo sembra quasi che si chiuda il cerchio della nostra considerazione del contributo di Jaspers allo sviluppo del pensiero di Welte, dal momento che dalla comunicazione si era partiti. Per Welte tuttavia la partecipazione alla vita vissuta, nella sua forma storica, assume un valore ulteriore rispetto alla comunicazione di Jaspers, in quanto presuppone una correlazione concreta, costitutiva dell'essere del singolo (non certo "autonomo" in senso astratto e isolato, come si è visto³⁶⁰), e non solo con gli altri individui, bensì anche e soprattutto con quella che Jaspers chiama la Trascendenza, o con l'essere che dir si voglia.

³⁵⁹ B. WELTE, *Katholizität...*, cit., lez. 9: "[...] nicht haben wir – durch Jesus – den Geist der Knechtschaft empfangen wiederum in Furcht, sondern den Geist der Freiheit der Kinder Gottes. (Rö. 8.15)". Queste osservazioni sull'idea di partecipazione pare possano inoltre confermare quanto ipotizzato poco sopra, ossia il carattere più autonomo del trascendere jaspersiano, rispetto a quello più "partecipativo" di Welte.

³⁶⁰ La qualifica di "autonomo" rimane tuttavia valida, in riferimento all'essere dell'esserci, se con questo termine si intende il fatto che l'individuo deve in ogni caso essere se stesso e dunque essere determinato, proprio in virtù dello scambio con l'altro da sé. Si tratta pertanto di un'autonomia che non è chiusa in se stessa e fissata una volta per tutte, bensì aperta e immersa nella dimensione temporale.

Nell'interpretare il pensiero di Jaspers, Welte ricorre con una certa frequenza all'utilizzo dell'idea di apertura, riferendola in particolare all'essere (dell'uomo, della realtà). Il richiamo costante all'apertura dell'essere costituisce senz'altro uno degli esempi più espliciti in cui Welte legge Jaspers attraverso le lenti di Heidegger, cioè interpreta il pensiero del collega di Basilea alla luce di quanto ha già assimilato del pensiero di Heidegger³⁶¹. Secondo Welte l'*esserci del mondo* di Jaspers rimane infatti sempre aperto, senza mai assumere una forma oggettiva:

L'esserci del mondo è sì lo 'spazio' che avvolge tanto il mio essere-me-stesso nel mondo quanto tutto ciò che fa parte del mondo e che mi compare dinnanzi, e con ciò anche lo 'spazio' della mia oggettività in generale; esso stesso tuttavia non ha il carattere di ciò che è oggettivo: rimane aperto da tutti i lati³⁶².

Lo stesso atto del trascendere è caratterizzato, secondo l'interpretazione che Welte dà di Jaspers, da questa apertura, tanto da parte di colui che trascende, quanto di ciò che è trasceso, quanto infine di Ciò che sta al di là e che, nel trascendere, si può solo intuire. Questa attività del trascendere è identica alla passività di un aprirsi che semplicemente accetta ciò che illimitatamente si apre da se stesso, per così dire lo "patisce" e lo "percepisce" nel suo essere in sé³⁶³. Anche nei confronti di ogni realtà del mondo va mantenuta la stessa apertura, nel suo duplice significato di attività e di passività:

Ciò significa allora che, poggiando su questo terreno, rimaniamo aperti a tutto ciò che può eventualmente mostrarsi, qualsiasi cosa sia; aperti alla totalità (che mai può essere interamente dominata) di ciò che, a partire dall'illimitatezza dell'essere, si può dare per il nostro pensiero; aperti allo

³⁶¹ Per quanto riguarda il tema dell'apertura dell'essere in Heidegger, e anche l'interpretazione che ne dà Welte, cfr. qui più sopra, il §7.

³⁶² B. WELTE, *Der philosophische Glaube*, cit., p. 44: „Weltdasein ist zwar der ‚Raum‘, der sowohl mein Selbstsein in der Welt als auch alles welthaft mir Gegenübertretende umfängt, mithin der ‚Raum‘ meiner Gegenständlichkeit überhaupt, hat aber selbst nicht den Charakter des Gegenständlichen: es bleibt offen nach allen Seiten“.

³⁶³ Cfr. *Ibi*, pp. 76-80.

spazio illimitato, in piena disponibilità verso tutto ciò che ci si può mostrare, ponendo un'unica condizione (ma senza altre condizioni, aperti incondizionatamente!): concedere in noi un luogo, accoglierlo nella casa del nostro pensiero, unendolo con ciò che, in quanto nostro pensiero, ha in noi un posto fisso, senza preoccuparci preventivamente di come si accorderà con esso³⁶⁴.

I numerosi rimandi alla concretezza del procedimento della fede e del trascendere³⁶⁵ ci sembrano costituire un'ulteriore prova della lettura di Jaspers alla luce del pensiero di Heidegger, il quale, come si è visto nel paragrafo precedente a proposito della storicità, considera l'effettivo accadere un aspetto costitutivo dell'essere stesso, anzi il suo modo fondamentale. Per Welte, come già accennato, la storicità non si limita a una forma di presenza immanente che l'uomo tende a considerare come l'essere stesso nella sua totalità abbracciabile³⁶⁶, e costituisce invece un aspetto determinante ai fini della realizzazione del trascendimento:

Devo quindi cogliere e realizzare per me (e solo per me) la verità stessa e il suo carattere assoluto, e lo faccio nel momento in cui colgo incondizionatamente il fatto di essere storicamente condizionato e quindi relativo: di avere una provenienza e una patria e di conseguenza delle categorie fondamentali e delle forme di esistenza condizionate, e di avere tutto ciò che posso definire il mio qui ed ora. Così, nel momento in cui all'interno della mia relatività storica, fondandomi in essa e legandomi ad essa in quanto mio destino trovo e colgo la forma per me decisiva della totalità della verità (forma che tuttavia non reclamo per nessuno se non per me), il mio essere-me-stesso acquisisce un preciso carattere di storicità: realizzo me stesso fondandomi semplicemente sulla mia

³⁶⁴ ID., *Katholizität...*, cit., lez. 4: „Dann aber: dass wir auf diesem Boden stehend offen bleiben für alles sich möglicherweise Zeigende, was immer es auch sein mag, offen für das nie ganz überblickbare Gesamt dessen, was immer aus der Unbegrenztheit des Seins heraus sich uns zudenken kann, offen in den grenzenlosen Raum hinein in der Bereitschaft, jeglichem, was immer sich auch zeigen möge und unter der einzigen Bedingung, dass es sich zeigt, eine Stätte in uns zu gewähren, – aber unter keiner anderen Bedingung bedingungslos offen! – es im Hause unseres Gedankens gastlich zu bergen, in eins also mit dem, was bereits in uns einen festen Platz als unser Gedanke hat, ohne zuvor uns darum zu kümmern, wie es damit übereinkommen werde“.

³⁶⁵ Cfr. ID., *Der philosophische Glaube*, cit., p. 32. In questo lavoro Welte dedica un intero paragrafo all'immanenza secondo Jaspers.

³⁶⁶ Cfr. *Ibi*, p. 46.

situazione storica, decidendo semplicemente a partire da questa e vivendo in essa la mia verità³⁶⁷.

In questo senso, ossia nel considerare la concretezza storica in quanto aspetto ineludibile dell'atto del trascendere e della relazione con la verità, appare pertanto chiaro il contributo di Heidegger riguardo al tema della storicità dell'essere e dell'esserci. E' grazie a quest'ottica "più heideggeriana" che Welte può giungere a sostenere che l'accadere della presenza di Gesù, e successivamente l'accadere della fede quale risposta alla sua chiamata, nella loro realtà storica, rendono l'uomo libero. La sua libertà sarebbe infatti destinata a scomparire, sarebbe evanescente e priva di consistenza, se non fosse trattenuta da un elemento che si manifesta nell'esserci stesso del tempo (nella storia), e che funge da sostegno e da assicurazione contro la scomparsa di questa stessa libertà e, in definitiva, dell'uomo in carne ed ossa che ne può godere³⁶⁸.

Una brevissima osservazione può essere fatta anche riguardo alla scelta dei temi: il fatto che Welte, nel descrivere le situazioni-limite individuate da Jaspers, si soffermi in particolare su quella della morte, può essere letto come un indizio di come il nostro Autore abbia affinato la propria sensibilità grazie alla lettura di Heidegger³⁶⁹.

Un'attenzione particolare va infine posta anche sull'idea di essere-se-stesso (*Selbstsein*): se da una parte infatti si deve riconoscere che questo

³⁶⁷ ID., *Katholizität...*, cit., lez. 3: „[...] und ich muss also dieselbe und ihr Absolutes ergreifen und für mich (allein) realisieren, indem ich meine geschichtliche Bedingtheit und damit Relativität für mich unbedingt ergreife: meine Herkunft und Heimat, die dadurch bedingte Gestalt meiner Grundkategorien und Daseinsaspekte und alles, was ich mein Hier und Jetzt nennen kann. Indem ich so in meiner geschichtlichen Relativität, mich in ihr gründend und an sie als an mein Schicksal bindend, die für mich entscheidende Gestalt des Ganzen der Wahrheit finde und ergreife, die ich gleichwohl für niemanden als für mich beanspruche, gewinnt so mein Selbstsein einen ausgezeichneten Charakter von Geschichtlichkeit: Ich vollziehe mich selbst, indem ich mich in meine geschichtliche Situation schlechthin gründe und aus ihr schlechthin entscheide und darin meine Wahrheit lebe“.

³⁶⁸ Cfr. *Ibi*, lez. 9.

³⁶⁹ Cfr. ID., *Der philosophische Glaube*, cit., pp. 48 e 50.

pensiero è di per sé determinante e centrale all'interno della riflessione di Jaspers, e dunque non può sorprendere il fatto che Welte vi faccia più volte esplicito richiamo, sembra però di poter osservare che l'interpretazione weltiana dell'essere-se-stesso pensato da Jaspers si avvicini maggiormente alla sensibilità di Heidegger³⁷⁰. L'essere se stesso è infatti per Welte ciò grazie al quale trovo un senso e un fondamento, e grazie al quale anche l'ente nella sua totalità trova per me un senso e un fondamento, nella realtà del mio domandare riguardo a questo stesso senso³⁷¹. Questo essere-se-stesso è da intendere sempre in forma concreta e determinata, e quindi è di volta in volta un me-stesso, che si mette in gioco completamente, affinché si renda possibile il suo trascendere al di là di se stesso e, in definitiva, possa realizzarsi in quanto libertà:

Al contrario, per mezzo del pensare di cui qui si tratta *accade qualcosa con me stesso*. Avviene qualcosa di reale, che costituisce la mia realtà più autentica. Accade una *decisione*, come dice anche Jaspers³⁷².

Sembra pertanto di poter concludere che l'idea di Welte riguardo all'essere-se-stesso sia più 'incarnata' rispetto a quella di Jaspers. Secondo quest'ultimo l'esserci è sì se-stesso, ossia esistenza nel senso autentico, solo di fronte alla trascendenza, nel momento in cui prende la decisione di abbandonare le certezze oggettive del sapere scientifico e di compiere il salto verso l'abisso privo di fondamento³⁷³. Si tratta tuttavia di un salto che si compie prevalentemente per mezzo del pensiero, e quindi su un piano più formale, rispetto a quanto pensato da Welte.

³⁷⁰ Non va comunque dimenticato il fatto che i nostri Autori, nel riflettere su questo tema, hanno in Kierkegaard e nella sua idea di se-stesso un progenitore comune. Per quanto riguarda l'idea di essere-se-stesso di Heidegger, cfr. ad esempio M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., § 64, pp. 316-323: *Sorge als Selbstheit* (ID., *GA I/2*, cit., pp. 419-428; trad. it. ID., *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, cit., pp. 891-909: *Cura e seità*).

³⁷¹ Cfr. B. WELTE, *Der philosophische Glaube*, cit., p. 56.

³⁷² Cfr. *Ibi*, pp. 71-72: „Dagegen in dem Denken, um welches es hier geht, *geschieht etwas mit mir selbst*. Es ereignet sich ein Wirkliches meiner eigentlichsten Wirklichkeit. Es geschieht ein *Entschluss*, wie Jaspers auch sagt“ (I corsivi sono dell'Autore).

³⁷³ Cfr. ad esempio K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, cit., pp. 76 e segg.

Per concludere questa carrellata di temi, può essere utile ricordare che vi sono anche alcuni argomenti che vengono considerati dai tre Autori in forme non certo identiche ma comunque per certi aspetti vicine. Si può pensare ad esempio alle riflessioni sul carattere non oggettivo della verità e quindi sull'idea di nulla inteso come ciò che è dotato di senso e ricco di contenuto, oppure a quelle sull'unità intesa come unitarietà piuttosto che come unicità, oppure infine a quelle sul carattere onnicomprensivo dell'essere in quanto orizzonte, o abbracciante che dir si voglia. Questi aspetti, che nella loro vicinanza possono essere paragonati tra loro e per certi versi possono anche essere considerati comuni, sono da interpretare alla luce delle fonti culturali a cui tutti e tre gli Autori attingono (a cominciare, come si è detto, da Kierkegaard), nonché alla luce degli stimoli comuni dati dallo stesso contesto storico e dalla vicinanza spaziale, oltre che temporale.

Capitolo secondo

La risorsa della fede quale accadimento storico: la concretezza del trascendere

§13. La concretezza dell'accadimento della fede

Se per noi la libertà, e quindi la speranza di liberazione, è una cosa seria, la speranza deve comportare la costante disponibilità alla concretezza infinita e al totale mettersi in gioco. B. WELTE³⁷⁴

La filosofia è caratterizzata, da Platone in poi, da una forma di corrispondenza destinata a segnare in modo decisivo, nel corso dei secoli, il suo sviluppo. Il fatto che, secondo Platone prima di tutti, esista una relazione precisa e diretta tra il modo in cui è strutturata la realtà e i nostri ragionamenti, segna infatti la storia della filosofia successiva, almeno fino ai tempi di Rosenzweig e di Heidegger³⁷⁵. E inoltre, se il piano logico possiede una determinata configurazione, a questa necessariamente farà riferimento anche il modo in cui prende forma la realtà nel suo aspetto linguistico. Si delinea pertanto una reciprocità tra i tre ambiti (reale, logico e linguistico), che presuppone un ottimismo di fondo riguardo alla possibilità offerta all'uomo in merito alla comprensione di ciò che lo circonda: per quanto esigua sia la sua possibilità di farsi un'idea della realtà, gli ordini di pensieri in merito ad essa – e i discorsi che li esprimono – sono in ogni caso adeguati, in quanto possiedono la medesima struttura. Questo presupposto ottimistico segna un'impronta particolarmente profonda nel pensiero sviluppato durante l'età moderna, sia nel soggettivismo

³⁷⁴ B. WELTE, *Katholizität und Vernunft*, cit., lez. 8: „Wenn es uns mit der Freiheit und darum mit der Hoffnung auf Befreiung ernst ist, dann muss die Hoffnung die ständige Bereitschaft bedeuten zur unendlichen Konkretion, zum vollen Ein-Satz“.

³⁷⁵ Se la posizione di Heidegger è oramai risaputa e condivisa, almeno su questo punto, per quanto riguarda Rosenzweig cfr. B. CASPER, *Comprendere al momento giusto*, «Teoria», XXIII (2003/2) (Nuova serie XIII/2), pp. 5-19.

cartesiano, che nella scienza di Galileo, sia infine della concezione gnoseologica a questi legata; tale presupposto funge inoltre da fondamento per l'etica, qualunque orientamento si intenda assegnarle³⁷⁶.

Questa premessa, sebbene rimanga tacita lungo i secoli e venga smascherata solo dal pensiero contemporaneo a partire da Rosenzweig e Heidegger, giustifica e fonda una concezione della verità secondo la quale il soggetto conoscente pone di fronte a sé l'oggetto da conoscere considerandolo alla stregua di qualcosa di esterno rispetto a sé. Se prima di Platone, infatti, la verità (*arché*) era intesa come il principio unico che sta a fondamento di tutte le cose e rende ragione del loro molteplice apparire, il discepolo di Socrate, nell'istituire il collegamento diretto tra i tre piani, sposta il baricentro della riflessione sull'individuo, a cui è dato comprendere il modo in cui la realtà stessa è organizzata. Il soggetto, mediante il procedimento conoscitivo, partecipa attivamente all'appropriazione della verità³⁷⁷; raggiungere il vero significa pertanto dominare con lo sguardo dell'intelletto una porzione del reale più ampia possibile. Si tratta allora di saper "leggere" la realtà, in modo da decifrare il suo linguaggio, che si esprime in modo analogo a quello dell'intelletto, il quale è dunque in grado di comprendere le costanti sottese al mondo ed esprimibili (secondo quanto osservato da Galileo in poi) in termini numerici, ossia attraverso formule matematiche.

E' Rosenzweig colui che, ancor prima di Heidegger, mette in discussione questo presupposto sotteso all'interpretazione della realtà³⁷⁸, allorché critica l'idea di correlazione tra pensiero ed essere, in quanto essa porta il pensante a

³⁷⁶ Cfr. ad es. il legame istituito da Platone tra virtù e scienza, secondo quanto dice tra gli altri W. JÄGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze 1967, vol. II, p. 178.

³⁷⁷ Si rivelerà in seguito determinante il contributo di Kant, che attribuisce un ruolo preciso e indispensabile ai concetti puri (a priori) dell'intelletto all'interno del processo conoscitivo: cfr. ad es. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., §10, pp. 94-98: *Dei concetti puri dell'intelletto o categorie*, in particolare p. 95: "La stessa funzione, che dà unità alle diverse rappresentazioni in un giudizio, dà dunque unità anche alla semplice sintesi delle diverse rappresentazioni in una intuizione; unità, che, generalmente parlando, si chiama il concetto puro dell'intelletto" (tit. orig.: ID., *Kritik der reinen Vernunft*, cit., §10, pp. 116-121, B 102-110, A 77-83: *Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien*; pp. 117-118, B 105-106, A 79: „Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedene Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt“).

³⁷⁸ Cfr. B. CASPER, *Comprendere al momento giusto*, cit., p. 6.

ritenere di possedere l'essere, di averlo in suo potere. Senza dubbio colui che pensa può abbracciare, mediante il suo stesso pensiero, tutto ciò che è dato, fino a consentire una configurazione di quelle che Kant chiamava le idee trascendentali della ragione, ossia l'anima, il mondo e Dio. In questo modo non si può tuttavia cogliere, secondo Rosenzweig, la realtà effettiva, ma solo una sua accezione astratta³⁷⁹. Ciò che l'uomo esperisce come primissima cosa è il fatto di essere mortale, e dunque di non poter disporre né della sua esistenza, né del tempo che gli è concesso. Tutto il resto è successivo rispetto a quest'esperienza determinante, che segna in modo decisivo il suo modo di stare nel mondo e di riflettere su di esso. Questo primo impatto dell'uomo con la realtà è un'esperienza, e funge da fondamento di ogni conoscenza particolare. Il sapere delle scienze non è pertanto messo in discussione da Rosenzweig, quanto piuttosto interpretato come una forma di comprensione del mondo, la quale, come ogni altra, si fonda sul fatto primordiale di esperirsi come esseri mortali, e pertanto finiti.

Questa indisponibilità costitutiva del reale e del tempo che mi è dato (sui quali appunto non posso decidere), che si fondono nell'esperienza dell'esistenza in cui mi trovo gettato, è recuperata di lì a poco da Heidegger. Egli intende infatti la verità come dis-velamento (*a-létheia*), e quindi non come conquista o possesso da parte dell'uomo, quanto piuttosto come dono, ossia come qualcosa che viene dato, e pensa dunque il compito dell'uomo quale custodia dell'essere. In quanto tale, la verità non può divenire oggetto del pensiero e, pur potendo essere custodita e pur esprimendosi nel linguaggio, rimane tuttavia nel suo nascondimento. Nella parola della poesia non è infatti l'uomo che parla, bensì l'essere stesso, che si esprime attraverso il poeta³⁸⁰. La stessa situazione della

³⁷⁹ Cfr. in particolare tutta la Parte Prima di F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, cit., pp. 3-87, dove sono descritte le idee della filosofia che pretende di impossessarsi del Tutto: l'idea di Uomo, quella di Mondo e quella di Dio (tit. orig.: ID., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften – II Abteilung: Der Stern der Erlösung*, 4. Aufl., Einf. von R. Mayer, Nijhoff, Haag 1976, pp.25-90). Cfr. anche B. CASPER, *Comprendere al momento giusto*, cit., pp. 6-7).

³⁸⁰ Cfr. ad es M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, cit., pp. 12-14 (ID., *Wegmarken, GA I/9*, cit., pp. 130-133): qui Heidegger parla appunto di „Enthülltheit des Seins“, che però si mostra sempre come verità dell'essere dell'ente, e dunque mai direttamente; (trad. it.: ID., *L'essenza del fondamento*, cit., pp. 633-635; a p.

morte, intesa come fatto che conferisce il carattere suo proprio a tutta l'esistenza, è oggetto della riflessione e dell'approfondimento tanto di Rosenzweig³⁸¹ quanto di Heidegger. Anche per quest'ultimo essa rappresenta ciò che è tipicamente umano e che, nel suo essere ineludibile, conferisce un orientamento a ogni nostra azione e decisione³⁸².

Anche per Welte la verità va intesa nel suo aprirsi all'uomo, e quindi in quanto ciò che non può essere posseduto e che, al contrario, proprio per la sua non-disponibilità contrassegna in modo decisivo l'esistenza di ognuno. Anche per lui inoltre è proprio la morte l'indizio più evidente, il modo più efficace in cui l'uomo fa esperienza di questo non essere a disposizione da parte dell'essere, e tuttavia della sua prossimità. Rispetto ad Heidegger, sembra che Welte accentui maggiormente la concretezza e l'esclusività con cui l'essere si dis-vela di volta in volta al singolo³⁸³:

[...] la verità è presente tra gli uomini solo nello spirito effettivo dell'uomo, altrimenti non è presente tra gli uomini³⁸⁴.

Delle strutture di idealità (*ideenhaft*) della verità non vi sono definizioni concettuali in sé concluse, per quante e per quanto argute espressioni si possano trovare, e una comprensione che pretenda di entrare in possesso della verità fallisce completamente quando si ha a che fare con il fondamento della verità stessa, fondamento intangibile e trascendente che tutto determina e che in tutta la vita nella verità, sia anche la più

633: "svelamento dell'essere"; forse risulta però più chiaro tradurre „Enthülltheit“ con “dis-velamento”, anziché con “svelamento”); cfr. anche ID., *Was ist Metaphysik?*, cit., soprattutto la *Einleitung*, pp. 7-23 (ID., *Wegmarken*, GA I/9, cit., pp. 365-383; trad. it. ID., *Ritorno al fondamento della metafisica*, in ID., *Che cos'è la metafisica?*, cit., pp. 63-87).

³⁸¹ Cfr. ad es. B. CASPER, *Einleitung* a F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, cit., p. XI: „Gerade mit dieser Einsicht in die Sterblichkeit, dem Bekenntnis zu dem ‚Bleiben in der Furcht des Todes‘ als dem das die Philosophie von ‚Ionien bis Jena‘ destruierenden Bekenntnis beginnt im übrigen ja der *Stern der Erlösung*“: “Del resto la *Stella della redenzione* inizia proprio con questa idea di mortalità, con questo riconoscimento del ‘rimanere nel timore della morte’ in quanto riconoscimento che de-struttura la filosofia ‘dalla Ionia fino a Jena’”.

³⁸² Cfr. ad es. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., §§ 49-53, pp. 246-267 (ID., GA I/2, cit., pp. 327-354; ID., *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, cit., pp. 697-753).

³⁸³ Heidegger mantiene infatti la sua riflessione sul piano ontologico (e quindi si attesta su di un livello di tipo ‘esistenziale’, intendendo esprimere con questo termine ciò che è costitutivo dell'essere in generale, dell'essere in quanto tale), mentre Welte scende a considerare l'essere nel suo darsi effettivo, secondo un approccio che in termini heideggeriani si definisce ‘ontico’.

³⁸⁴ B. WELTE, *Katholizität und Vernunft*, cit., lez. 2: „Wahrheit ist unter Menschen nur da im wirklichen Geist des Menschen, und sonst ist sie nicht da unter Menschen“.

piccola verità, sempre è presente e ci abbraccia, senza che però noi siamo in grado di abbracciarlo nello stesso senso³⁸⁵.

E' in quest'ottica di concretezza che va interpretata l'esperienza della fede, che pertanto ha una portata ben maggiore rispetto a qualsiasi avventura intellettuale, perché nella sua storicità coinvolge il singolo in modo totale. Pur essendo concreta, la fede in quanto fiducia e speranza nella benevolenza divina possiede la capacità di conferire un senso ad ogni dimensione della vita dell'uomo, e in questo senso essa è incondizionata. L'individuo infatti risponde alla chiamata della fede mettendo in gioco tutto se stesso, senza riserve. Nel rendersi disponibile nei confronti della fede, l'uomo incomincia a guardare la sua realtà con occhi nuovi; la fede non è semplicemente un atteggiamento tra gli altri, che si adotta oppure no, senza comportare in ogni caso cambiamenti significativi. Essa rappresenta invece una scelta decisiva, nel senso che ne va di tutto l'essere di chi crede. Welte, parlando di "concretezza infinita" (*unendliche Konkretion*³⁸⁶), intende riferirsi tanto al carattere incondizionato e decisivo della scelta di fede quanto al contenuto inafferrabile e indisponibile di questa scelta:

Solo se si compie la sintesi tra l'infinito del nostro essere e del nostro interesse riguardo all'essere che non ha nulla al di fuori di sé, e il concreto e il finito del "qui ed ora" in cui solamente ci è data di volta in volta la realtà, solo allora siamo del tutto reali, del tutto mobilitati e del tutto in atto; solo in questo caso la situazione è completamente seria; solo in questo caso non abbiamo lasciato più nulla all'indeterminatezza delle mere possibilità che stanno in sospeso, delle possibilità non realizzate, oppure realizzate solo in apparenza; solo in questo caso abbiamo conquistato completamente il terreno della realtà³⁸⁷.

³⁸⁵ *Ibi*, lez. 2: „Von den ideenhaften Strukturen der Wahrheit gibt es keine sich schließenden begrifflichen Definitionen, wie sehr und wie geistvoll sie auch zum Ausdruck gebracht werden können, und vollends versagt das besitzende Begreifen, wo es sich um den unantastbaren transzendenten, und alles bestimmenden Grund der Wahrheit handelt, den, der uns in allem Leben in der Wahrheit, sei es auch der geringsten, ständig anweist und umgreift, ohne dass aber wir ihn im selben Sinne zu umgreifen vermöchten“.

³⁸⁶ La limitatezza e insieme il carattere infinito della scelta di fede costituiscono due momenti di cui Welte riconosce in varie occasioni il carattere complementare; cfr. l'indice della voce *Konkretion* (concretezza) desunto dalla *Gesamtausgabe* e posto al termine della bibliografia (p. 256), per il quale si ringrazia di cuore il prof. Casper.

³⁸⁷ *Ibi*, lez. 9: „Nur wo diese Synthesis vollzogen wird: des Unendlichen unseres Seins und Seinsinteresses, das nichts außer sich hat, und des endlichen Konkretums des Hier und Jetzt, in dem uns je allein Wirklichkeit zugeteilt ist, nur darin sind wir im Vollzuge ganz wirklich, ganz aufgegeben und ganz im Akt, nur dann ist es ganz ernst, nur dann haben wir nichts mehr in der Unbestimmtheit bloßer schwebender Möglichkeiten gelassen,

Non si tratta pertanto di *conoscere* la verità, e nemmeno di comprenderla³⁸⁸ in senso più generale, in quanto essa semplicemente *accade*; si tratta casomai di *farne l'esperienza*³⁸⁹.

E' grazie a questa concezione della verità, legata a quella dell'essere considerato nella sua apertura e anche nel suo nascondimento, che si definisce in termini più chiari la portata dell'idea secondo cui la fede è un *evento* (*Ereignis*)³⁹⁰. Welte, abbiamo visto, aveva scelto di utilizzare l'espressione "concretezza infinita" per rendere ragione dei diversi (e in un certo senso contrastanti) aspetti dell'esperienza religiosa, che ora è il caso di mettere in luce attraverso un lavoro di scavo progressivo delle diverse stratificazioni di senso fino a raggiungerne il nucleo centrale (quasi come se si trattasse di una cipolla che deve essere mano mano sbucciata, fino a raggiungere il suo centro).

Le citazioni riportate poco sopra esprimono in modo adeguato l'idea di una concretezza (dell'evento della fede) intesa come coinvolgimento effettivo dell'uomo considerato nella sua realtà quotidiana, con i suoi limiti e le sue

unrealisierter oder nur zum Schein realisierter Möglichkeiten, nur dann haben wir den Boden der Wirklichkeit ganz unter den Füßen“.

³⁸⁸ Cfr. la distinzione di Jaspers tra conoscere (*erkennen*) e comprendere (*verstehen*): il primo atteggiamento è caratteristico della coscienza in generale (*Bewusstsein überhaupt*) (cfr. ad es. K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, cit., pp.343 e segg. e pp. 234 e segg.), il secondo della ragione (*Vernunft*) (cfr. ad es. *Ibi*, pp. 540 e segg.).

³⁸⁹ Si può parlare pertanto di "filosofia esperiente" (cfr. B. CASPER, *Comprendere al momento giusto*, cit., p. 7), e in tal modo richiamarsi alla "filosofia della finitezza" (*Philosophie der Endlichkeit*: cfr. B. CASPER, *Erlebnis und Ereignis – Zum Geschick und zur Bedeutung zweier Worte*, in S. LOOS u. H. ZABOROWSKI (hrsg.), *Leben, Tod und Entscheidung*, Duncker&Humblot, Berlin 2003, p. 124): le due espressioni ("filosofia esperiente" e "filosofia della finitezza") risultano essere complementari e contribuiscono a fare luce sul significato di "evento" (*Ereignis*) di cui ci si occupa qui di seguito.

³⁹⁰ Nel § 9 del presente lavoro si è accennato all'opportunità di tradurre il termine *Ereignis* con *evento* (o anche con *avvenimento*). Non va tuttavia dimenticato come l'influsso dell'inglese *event*, soprattutto nella sua forma al plurale (*events*), determini una certa ambiguità nell'uso italiano della parola *evento/eventi*. L'utilizzo attuale che ne fa la lingua inglese rimanda infatti a qualcosa (un *event*, appunto) che viene allestito in risposta ad esigenze "ricreative" e a semplici curiosità tipiche (per così dire) dei periodi di vacanza. Si tratta di esperienze di "turismo culturale" oggi particolarmente in voga, legittime indubbiamente, anzi anche auspicabili quali occasioni in cui il pensiero esce dalle aule accademiche e incontra la realtà, e tuttavia abbastanza superficiali, qualora si limitino a fornire conoscenze frammentarie e isolate rispetto al proprio contesto di riferimento. Se gli si attribuisce un tale significato, ossia quello dell'inglese *event*, il termine italiano *evento* pare avvicinarsi al tedesco *Erlebnis* (come si chiarirà nelle pagine successive del presente paragrafo). In italiano, per tradurre *Ereignis* sarebbe pertanto più appropriato, perché meno ambiguo, l'uso del termine *accadimento*. Nella presente analisi, al fine di evitare ripetizioni, una volta chiarito il possibile malinteso vengono comunque usati entrambi i termini proposti (*evento* e *accadimento*).

contraddizioni. L'aggettivo 'infinita' richiama in particolare la portata totalizzante di questo comprometersi, che non prevede esclusioni di ambiti dell'esistenza del singolo. La scelta di fede è infatti incondizionata, priva di 'ma' e di 'se', e fondante, ossia tale che nel decidersi per essa l'uomo legge tutta la sua storia e il senso del suo esistere alla luce della relazione religiosa. Parlando della storicità, si è inoltre già visto come la fede, secondo Welte, non possa prescindere né dal contesto storico in cui accade, né dal tempo inteso non come mera successione di istanti uguali gli uni agli altri, quanto invece come realtà di cui non posso disporre. L'evento va pensato allora come ciò che 'accade' e, nell'accadere, mi sorprende; in quanto realtà (*Wirklichkeit*) che si delinea come un 'tra' (*zwischen*), ossia come un arco (di tempo, appunto) sotteso tra me e l'Altro³⁹¹, come ciò che ci unisce ma al contempo ci separa, nella nostra radicale diversità e alterità³⁹².

[Ma, in realtà,] il pensiero metafisico moderno viene oltrepassato proprio a questo punto. L'essere si mostra come essere indisponibile, che si svolge temporalmente, che si dischiude nel linguaggio e mi coinvolge [*in Anspruch nimmt*] completamente. Secondo il suo estremo orizzonte, l'essere non si mostra più come un essere temporalmente presente, bensì come rivelazione ogni volta nuova, cioè come esser-garantito dell'essere, che fa essere me e fa essere l'Altro. [...] La verità del rapporto religioso si mostra come la verità di quelle verità che devono essere inverate con tutta l'esistenza [...]. Si mostra come la verità stessa che in ultima analisi esige, e solo così fa essere, continuamente tutto me stesso e tutto l'Altro nel dialogo che si svolge³⁹³.

La fede come accadere della concretezza infinita rimanda dunque in primo luogo a un'idea di *evento* inteso nel suo significato filosofico più classico, ossia come realtà legata alla possibilità, lontana dalla necessità propria dell'ambito matematico-scientifico, sebbene indubbiamente dotata di una sua

³⁹¹ Si usa qui il termine Altro sempre in lettera maiuscola, nonostante che queste riflessioni sulla fede valgano anche per ogni tipo di relazione, non soltanto quindi per quella di natura religiosa. La lettera maiuscola sembra infatti più adatta ad indicare la radicalità dell'alterità dell'Altro e la sua irriducibilità al piano del mio io.

³⁹² Per questa concezione del tempo, cfr. B. CASPER, *Erlebnis und Ereignis*, cit., pp. 126-127. Qui Casper ne parla in riferimento al pensiero dialogico di Rosenzweig, ma non sembra scorretto attribuire anche al pensiero di Welte una simile interpretazione del tempo.

³⁹³ B. CASPER, *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, a cura di S. Zucal, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 194-195 (tit. orig.: *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Verlag Karl Alber GmbH, Freiburg-München 2002).

logica interna. Tale carattere di contingenza, lungi dal costituire un punto di debolezza della fede, rappresenta al contrario il suo punto di forza, in quanto grazie ad esso la fede evita di ricadere nell'ambito del determinismo e acquista invece i connotati di una scelta libera e consapevole: dal momento che è frutto di una decisione, la relazione con Dio può realizzarsi, e anche no.

Il termine tedesco più appropriato per definire l'evento della fede pare essere quello già ricordato di *Ereignis*, che, per essere compreso a fondo, va distinto da quello di *Erlebnis*³⁹⁴. Il secondo infatti, contenendo in sé il verbo *leben* (vivere), rimanda sì immediatamente all'esperienza vissuta dal singolo, ma pare riferirsi al piano della sensazione, e quindi descrivere il fatto che qualcosa mi colpisce (ad es. per la sua grandiosità). Si tratta di un'esperienza che non necessariamente mi mette in discussione e mi trasforma, per cui non è detto che io senta la necessità di conformarmi ogni altra mia decisione; essa può quindi rimanere nella mia interiorità, nel senso che non deve necessariamente trovare sbocco in una dimensione "altra" rispetto a me, e precisamente in una relazione autentica con l'Altro. Mi colpisce dunque a livello superficiale, come qualcosa che comunque rimane a distanza, continua a starmi di fronte, anche se fa riferimento alla vita vissuta da me stesso in quanto singolo e irripetibile: la interpreto come una serie di contenuti da me immagazzinati nella memoria, che al limite posso anche condividere con gli altri (*mit-erleben*), rimanendo però a un livello superficiale della mia esistenza.

L'evento in quanto *Ereignis*, al contrario, punta direttamente in profondità, arriva al cuore dell'esistenza, perché si riferisce a ciò che non è semplicemente contemplato sul piano esteriore, ma a ciò che mi colpisce e mi trasforma. Rappresenta quella realtà che ha cambiato in modo radicale la mia esistenza, non necessariamente a livello esteriore, ma dal di dentro, ossia in

³⁹⁴ Per quanto riguarda questa distinzione dei due termini e una sua precisa giustificazione dal punto di vista storico ed etimologico, cfr. B. CASPER, *Comprendere al momento giusto*, cit.; ID., *Erlebnis und Ereignis*, cit.; ID., *La concezione dell'evento nella Stella della Redenzione di Franz Rosenzweig e nel pensiero di Martin Heidegger*, «Teoria», XI (1991/2); quest'ultimo articolo compare più di recente, invariato nella sostanza, in ID., *Rosenzweig e Heidegger: essere ed evento*, a cura di A. Fabris, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 14-28.

quanto al suo senso. Dal punto di vista etimologico il termine *Ereignis* richiama sia quello di *Augen* (occhio), per cui rimanda al carattere repentino del cambiamento a cui dà luogo³⁹⁵. Se il termine *Erlebnis* (esperienza vissuta) rischia di farmi cadere all'interno di una concezione soggettivistica in cui tutto in ultima istanza va riferito all'interiorità del singolo, che in tal modo si pone quale unità di misura assoluta per tutte le cose, quello di *Ereignis* presuppone invece, sempre grazie al rinvio all'occhio, una relazione con l'Altro, un guardare e un essere guardato a partire dall'intimità più profonda. Non consiste pertanto in qualcosa che, semplicemente, può essere annoverato tra le mie esperienze e dunque può trovare posto all'interno del mio personale 'album dei ricordi', bensì in ciò che determina una svolta, non solo (e forse non necessariamente) nel mio modo di agire, quanto nella mia comprensione dell'essere e del tempo. E' ciò grazie a cui mi approprio della mia finitezza temporale, in cui si rispecchia la finitezza del mio rapporto con l'Altro.

Si tratta dunque di una realtà che richiede sì il mio intervento attivo, ma che interpreta questa attività come accettazione della passività a cui necessariamente mi conduce il mio essere in relazione con l'Altro: in essa, prendo atto dell'iniziativa dell'Altro e non posso farne a meno, e assumo il 'tra' che si frappone fra me e l'Altro come un'occasione per rispettarlo nella sua distanza radicale e nel suo continuo stupirmi, anche se non posso evitare che talvolta esso diventi un ferirmi³⁹⁶. Tale carattere di passività si esprime anche nell'idea di evento come manifestazione della dipendenza che ho nei confronti dell'Altro, senza il quale l'evento stesso, nel suo carattere di accadimento "di risposta", non potrebbe verificarsi. Tale dipendere-da non è quindi

³⁹⁵ Cfr. *Duden Bd. 7: Das Herkunftswörterbuch. Die Etymologie der deutschen Sprache*, Bibliographisches Institut, Dudenverl., Mannheim/Wien/Zürich 1963, p. 141: qui si spiega che il verbo „sich ereignen“ (derivante da „eräugnen“, e prima da „eröugen“, e prima ancora da „irougen“, ossia “porre davanti agli occhi”, “mostrare”) ha assunto il suo significato attuale di “accadere” dal verbo „sich zeigen“ (“mostrarsi”). Il significato che il Dizionario della lingua tedesca contemporanea dà al termine „Ereignis“ è proprio quello di qualcosa che salta all'occhio („in bemerkenswerter Weise“) perché interrompe la normalità e la quotidianità, qualcosa che si nota e si manifesta a causa del fatto che non è abituale; cfr. *Duden. Das grosse Wörterbuch der deutschen Sprache in sechs Bänden*, Bd. 2, Bibliographisches Institut, Dudenverl., Mannheim/Wien/Zürich 1977 (I ediz. 1976), p.725.

³⁹⁶ Cfr. anche E. LEVINAS, *Autrement qu' être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974; trad.: ID., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, introd. di S. Petrosino, Jaca book, Milano 1983.

semplicemente il presupposto indispensabile per la relazione, che dunque senza l'Altro non può verificarsi, quanto piuttosto per la mia stessa realtà, e acquista quindi una portata ontologica: è l'Altro che mi conferisce realtà effettiva, senza di lui io non posso essere.

Questi aspetti 'scomodi' di dipendenza e passività, sottesi all'accadere dell'evento, fanno sì che nella mia esistenza io sia portato a compiere di continuo il tentativo di dis-togliermi da una relazione di questo tipo. Di qui l'aspetto estraniante del 'tra', che mette in luce una fenditura insanabile nel mio rapporto con l'Altro. E' però grazie a questa radicale diversità che sono riportato a me stesso e dunque che divento autenticamente me-stesso.

E' vero che ci curiamo di celare anche questa profondità sconcertante e in cui agisce già una presa di distanza esitante e quindi un'assenza di decisione, ma anche questo celare è di nuovo solo un segno ulteriore e maggiormente visibile del vincolo del volgersi-via che agisce nel fondamento della nostra libertà e che non ci permette di essere sicuri della benevolenza che tutto circonda³⁹⁷.

Lo stesso Heidegger attribuisce al termine *Ereignis* e alla sua corrispondente forma verbale *sich ereignen* un valore strettamente legato all'essere nel suo manifestarsi attraverso l'ente. Mentre in un'annotazione laterale presente sul manoscritto di *Sein und Zeit* egli si riferisce alla verità dell'essere definendola appunto *das Ereignis* (l'evento)³⁹⁸, in *Über den Humanismus* i richiami sono alla forma verbale *sich ereignen*³⁹⁹. L'essere si fa per Heidegger evento, indipendentemente da come venga pensato in quanto essere: in quanto storia, verità, radura o destino, esso diviene evento per l'esserci, e dunque garantisce la sua vicinanza, il suo abitare nell'uomo. Questa prossimità è descritta mediante il 'ci' dell'esserci, anche se quest'ultimo non

³⁹⁷ B. WELTE, *Katholizität und Vernunft*, cit., lez. 7: „Gewiss pflegen wir uns auch diese befremdliche Tiefe, in der selbst schon eine zögernde, also unentschiedene Abwendung waltet, zu verhüllen, aber auch diese Verhüllung ist nur wieder ein neues, der Oberfläche näher liegendes Zeichen der Bindung der Abwendung, die im Grund unserer Freiheit waltet und uns der überall umfangenden Gunst nicht sicher sein lässt“.

³⁹⁸ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 440 (ID., *GA I/2*, cit., p. 51; nella trad. it. A. Marini sceglie per Ereignis il termine *approprio*: ID., *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, cit., p. 1233).

³⁹⁹ ID., *Über den Humanismus*, cit., pp. 26-28 (ID., *Wegmarken, GA I/9*, cit., pp. 335-337; trad. it. ID., *Lettera sull'«umanismo»*, cit., pp. 63-66).

possiede l'essere ma abita in esso, e dunque la sua esistenza eccede⁴⁰⁰, va oltre la fatticità degli enti per rimanere al cospetto dell'essere e custodirlo nel linguaggio.

Lo stesso valore sembra essere attribuito anche dal Welte di *Katholizität und Vernunft* al termine *Ereignis*, dato che lo pensa appunto come modo di darsi dell'essere⁴⁰¹. In questo ciclo di lezioni egli lo collega spesso all'idea di storia, e dunque alla realtà che va man mano realizzandosi nel dialogo reciproco tra essere e uomo⁴⁰².

Il termine *evento* sembra dunque particolarmente indicato per dare voce alla fede nella sua concretezza e nel suo significato “di risposta”. Questa rappresenta anzi forse l'evento per eccellenza, dal momento che, abbiamo visto, il decidersi in questo senso conferisce valore all'esistenza reale in tutti i suoi aspetti. Credere non significa semplicemente aggiungere qualcosa al proprio bagaglio culturale, così come la preghiera (sia individuale, che comunitaria) non consiste in un'attività tra altre, da segnare nell'agenda degli impegni settimanali. Si tratta invece di qualcosa che conferisce significato a tutto il resto, per cui il cambiamento di prospettiva che ogni giorno, ogni istante essa nuovamente determina è un rivolgimento complessivo, una svolta continua di fronte alla radicale alterità dell'Altro, che patisco, ma al cospetto della quale mi assumo le mie responsabilità e con ciò imparo a rimanere in un atteggiamento che è al contempo di passività totale e di attiva accettazione.

La concretezza della fede consiste dunque nella sua fatticità: si tratta di un dato di fatto, anzi *del* dato di fatto, in grado di dare colore a tutti gli altri. Il che equivale a dire che si tratta di un evento che accade storicamente, e che la sua

⁴⁰⁰ Per quanto riguarda il tema dell'esistenza in quanto eccedenza, cfr. il § successivo.

⁴⁰¹ Cfr. B. WELTE, *Katholizität und Vernunft*, cit., lez. 6, dove W. parla di “avvenimenti e raffigurazioni dell'essere” (*Ereignisse und Gestalten des Seins*).

⁴⁰² Per quanto riguarda l'idea di storicità in Welte, cfr. qui § 11.

storicità, lungi dallo sminuire il suo valore, gli conferisce invece il suo grado di realtà⁴⁰³.

Vale la pena, in chiusura, fare una breve, ulteriore riflessione di tipo linguistico. I due termini “evento” (*Ereignis*) e “accadimento” (*Geschehen*) sono certamente entrambi indicati ad esprimere il realizzarsi continuo dell’esserci dell’uomo nel suo rapporto con il tempo. Una volta tenuti in considerazione i dovuti distinguo chiariti più sopra, sembra tuttavia per certi aspetti più significativo l’utilizzo di *evento*, in quanto in italiano questa parola deve la sua origine al verbo latino *venio*. Dal momento che la realtà si realizza di volta in volta nel dialogo tra me e l’Altro, pare indicato l’uso di questo termine, che richiama ciò che mi accade, mi si presenta. Si sottolinea pertanto il venire a me dell’Altro, ossia il suo appello, senza il quale ogni mio sforzo di farmi incontro a lui risulta vano. In questo modo sembra inoltre prendere voce la fatica di mettersi continuamente dal punto di vista dell’altro, per quanto egli mantenga la sua radicale alterità⁴⁰⁴. Ogni relazione, e in primo luogo quella religiosa, consiste pertanto, nel suo realizzarsi nel tempo, in una costante quanto difficile ricerca del punto di contatto tra me e l’Altro, e la fede può essere intesa come fiducia nella possibilità che un giorno, altrove, si potrà realizzare ciò che per ora è solo auspicabile, ossia che l’Altro sia rispettato e valorizzato proprio nella sua alterità, che avrà smesso di ferirmi e invece mi completerà⁴⁰⁵.

⁴⁰³ Risulta a questo punto più chiaro l’utilizzo che lo stesso Welte, in riferimento alla fede, fa dell’espressione “concretezza infinita” (cfr. ad es. § 9): non si tratta di una concretezza intesa semplicemente come dato di fatto, come realtà presente qui e ora, bensì di un evento che si realizza proprio in forza della sua storicità, intesa come temporalità, divenire, apertura alla finitezza della propria condizione e all’alterità irrisolvibile dell’Altro. La storicità (*Geschichtlichkeit*) non va pertanto intesa quale semplice - per quanto indispensabile - elencazione e interpretazione di fatti (*Historie*), ma quale verificarsi di ciò che conferisce senso alla mia realtà e a tutto il mio esserci.

⁴⁰⁴ La lingua italiana risulta purtroppo in questo senso lacunosa, perché non ci fornisce di un termine verbale corrispondente al sostantivo *evento* (non esiste infatti una parola simile a “eventizzarsi”, cioè “farsi evento”, “e-venire”), il che sarebbe invece molto utile in questo contesto, in cui ogni aspetto della realtà è considerato nel suo dinamico verificarsi e solo in quanto tale acquista una sua verità. La lingua tedesca, al contrario, possiede il termine in questione: *sich ereignen*.

⁴⁰⁵ E ciò a cominciare dall’alterità che in primo luogo rappresento io per me stesso: la difficoltà nella realizzazione di questo sogno sembra partire proprio da qui, dall’incapacità di accettare l’alterità di me stesso.

Anche la ricerca e l'attesa dell'Altro acquistano in questo contesto un valore, proprio in quanto espressione di una fede che, in coerenza con l'idea di accettazione passiva, si mantiene in costante ricerca, nonostante l'indeterminatezza di una situazione in cui l'Altro non assume più una specifica fisionomia⁴⁰⁶:

Attendere non significa aspettare. Colui che aspetta guarda in una direzione. Chi attende già vi si dirige: *ad tendit*, vi è una tensione che riguarda la vita intera e non solo lo sguardo. L'attesa non è un tempo in funzione di un evento (per cui è solo questo, l'avvenimento, ad avere un significato, e l'attesa sarebbe solo una preparazione, anche un po' angosciante, di qualcosa che verrà). No, l'attesa è il tempo generato dall'evento. Il *fatto* mi raggiunge qui e ora (*e-venit*) e io mi protendo verso di esso (*ad-tendo*) e, mentre attendo, la vita comincia già a riempirsi, il cuore già è dilatato. La dinamica del regno di Dio è così⁴⁰⁷.

§14. L'accadimento del trascendere: un'analisi fenomenologica

Da mir eng war hast du mir weit gemacht⁴⁰⁸. B. WELTE

La morte infatti rappresenta la grande situazione limite, come una volta in modo penetrante la descrisse Karl Jaspers, la situazione che per eccellenza può condurre l'uomo, sempre posto che se ne lasci colpire seriamente, di fronte al totalmente Altro, alla trascendenza, al cospetto di Dio⁴⁰⁹. B. WELTE

Così come per Jaspers le situazioni-limite (*Grenzsituationen*) consentono di compiere il passo decisivo verso la trascendenza, anche per Welte l'unicità e al contempo l'inevitabilità di questi momenti difficili e paradossali dell'esistenza umana costituiscono l'impulso ad alzare la testa e a guardare in alto.

⁴⁰⁶ Tale sembra essere in particolare la situazione della realtà contemporanea, in cui sono crollate tutte le certezze metafisiche di un tempo e in cui non rimane che un senso di forte nostalgia nei confronti del Sacro.

⁴⁰⁷ A. CLERICI, *Il tesoro nel campo. Chi trova, cerca*, Paoline, Milano 2007, p. 28.

⁴⁰⁸ Cfr. il Salmo 4,2 („aus der Enge, hast Du mir Weite gemacht“: “dalle angosce mi hai liberato”). Queste parole sono scritte, così come auspicato dallo stesso Welte, sulla lapide della sua tomba (grazie all'opera dell'amico scultore Emil Wachter).

⁴⁰⁹ B. WELTE, *Morire*, cit., p. 51.

Se però per il primo la meta è una dimensione, quella della trascendenza appunto, che in fondo non viene mai definita (a motivo del suo carattere inoggettivo) e quindi rimane perennemente in sospeso assieme alla coscienza del singolo, che compie questo passo e in più alla fine non può fare altro che naufragare, per il secondo la realtà si compie proprio nell'atto del trascendere, e pertanto il termine va sempre utilizzato nella sua forma verbale, piuttosto che nella veste di sostantivo⁴¹⁰.

In che cosa consiste credere? Perché il pensiero di Welte può essere considerato ancora significativo in riferimento a questo problema, se oggi la realtà cambia tanto velocemente? Quale può essere il significato di una scelta in favore della fede? Come può giustificarsi, dal punto di vista filosofico?

In che modo può compiersi, concretamente, un percorso di fede? Perché la morte può essere considerata un evento determinante all'interno di questo percorso verso Dio?

Mediante l'analisi del ruolo che la morte gioca nell'esistenza del singolo e la descrizione fenomenologica del trascendere originato dall'accettazione incondizionata della morte, Welte propone la sua riflessione intorno a questi interrogativi che ci bruciano dentro.

E' la stessa azione del trascendere, nella sua concretezza e storicità, a costituire il punto centrale del cammino verso la fede. Ciò è possibile grazie al fatto che la realtà del mondo e quella dell'esserci presentano un carattere correlativo, e tale valore "di risposta" è a priori, e pertanto funge da presupposto originario della realtà intera, così come si è visto nei paragrafi precedenti. La stessa intenzionalità della coscienza rappresenta, nella riflessione di Welte sulla

⁴¹⁰ L'impiego dei due termini è in questo caso espressione della distanza tra i due Autori. Jaspers ricorre con insistenza al sostantivo "trascendenza" (nonostante il suo rifiuto di sottostare alle regole del pensiero oggettivante e categoriale), mentre Welte fa quasi esclusivamente uso del concetto nella sua forma verbale ("trascendere"). Per il primo la trascendenza è infatti una dimensione fuori dal tempo, mentre per il secondo è mediante il singolo e nel suo temporalizzarsi che si realizza la possibilità di andare oltre, di trascendere appunto. L'uso della forma verbale consente pertanto a Welte di superare la dicotomia soggetto-oggetto.

fede, l'espressione di questo atto del trascendere al di là di noi stessi, in direzione dell'Altro⁴¹¹.

Trascendere diventa possibile quando l'urgenza degli interrogativi intorno all'esistenza si fa insopportabile, e porta inevitabilmente a un bivio: o si sceglie di lasciarsi vincere dalla disperazione, e allora si può "tirare avanti" nel grigiore di giornate sempre uguali in attesa dell'avvento della fine, o anche decidersi per gesti estremi che anticipino questa stessa fine; oppure si sceglie di compiere il salto e trascendere verso il Mistero.

La realtà della morte, nella sua spietata ineluttabilità, rappresenta l'occasione per eccellenza, al cospetto della quale l'uomo può decidersi per una delle strade da seguire. Pare a questo punto opportuno descrivere l'atto del trascendere a partire proprio dalla constatazione dell'inevitabilità della morte. Essa rappresenta infatti un tema caro a Welte, che vi ritorna spesso per analizzarlo e coglierne le diverse stratificazioni, secondo il suo modo tipicamente fenomenologico di descrivere un'azione dello spirito umano nell'atto del suo compiersi⁴¹².

Di fronte alla realtà della morte l'uomo non può che provare paura. Risultano in questo senso significative le parole scelte da Welte per la sua tomba⁴¹³, perché in tedesco *eng* (angusto, stretto) ha la stessa radice di *Angst* (paura), e anche in italiano i termini sono strettamente legati tra loro: angoscia e angustia possono essere fatti risalire anch'essi a una radice comune, appunto quella di *eng* e *Angst*. Ogni decisione, del resto, significa morte, ossia

⁴¹¹ Anche qui il termine Altro è usato sempre con la lettera maiuscola, ma anche qui (come nel paragrafo precedente) ciò non significa che il discorso sia riferibile esclusivamente alla fede e che quindi con "Altro" si possa intendere solo Dio. L'uso della maiuscola vuole piuttosto rimarcare l'alterità dell'altro, e le riflessioni riferite alla fede possono valere anche per ogni altra relazione autentica.

⁴¹² La scelta del tema della morte quale esemplificazione dell'impulso al trascendere è giustificata anche dal fatto che nello stesso ciclo di lezioni su cattolicità e ragione Welte ricorre con insistenza a questo pensiero, come si vedrà in questo paragrafo. Si tenterà pertanto di descrivere il trascendere determinato dalla consapevolezza della morte e, dove ciò risulterà utile, di individuare i collegamenti con gli Autori che per Welte fungono da riferimento costante, sempre all'interno dell'arco di tempo compreso tra la metà degli anni Quaranta e tutti gli anni Cinquanta.

Si può osservare, in via preliminare, che le parole che Welte auspicava venissero scritte sulla lapide della sua tomba costituiscono un aforisma, forse un po' ermetico ma molto penetrante, che dà voce a quanto si tenterà di descrivere in questo paragrafo.

⁴¹³ Cfr. la citazione posta all'inizio di questo paragrafo.

abbandonare qualcosa, tanto che l'esistenza intera può essere pensata come un continuo allenamento a morire, e pertanto parlando di morte non si fa riferimento solo al momento del commiato finale.

In entrambe le accezioni, quella di approdo finale e l'altra di rinuncia costante, la morte riguarda prima di tutto il nostro corpo (Leib⁴¹⁴), e per mezzo di questo stabilisce un nesso decisivo tra l'esistenza e il tempo, in quanto ognuno, nella sua finitezza, è costretto a fare i conti con il tempo. Ed è proprio il problema della finitezza dell'esserci nel tempo che si rivela determinante perché abbia luogo il trascendere.

E' Heidegger a dare espressione in forma compiuta alla morte in quanto realtà che riguarda ogni esistenza. Egli ci ricorda che la domanda filosofica originaria non consiste tanto nel chiedersi che cosa è l'essere di questo o quell'ente, quanto invece nel meravigliarsi per il fatto che tale essere è, e dunque comprenderne l'esistenza ponendosi la domanda generale riguardo all'essere dell'esserci nella sua realtà temporale. Il problema dell'essere dell'esserci e quello della finitezza dell'uomo dimostrano in Heidegger il profondo legame che li unisce. La comprensione dell'essere è anzi essa stessa finitezza, per cui i due aspetti (essere e tempo) finiscono con il coincidere: non c'è comprensione dell'essere che non debba fare i conti con l'ineluttabilità del consumarsi del tempo⁴¹⁵.

E' il tempo la realtà a partire dalla quale l'esserci comprende già da sempre (e dunque ancora prima di porsi esplicitamente la domanda intorno all'essere) l'essere stesso, e che diventa pertanto l'orizzonte di una comprensione pienamente autocosciente. La morte va dunque intesa per Heidegger come la possibilità più autentica per l'uomo, perché ci permette di

⁴¹⁴ Il tedesco distingue tra corpo come mera realtà materiale (*Körper*) dal corpo come realtà vitale che mi appartiene e in cui mi identifico (*Leib*, appunto; si noti in quest'ultimo caso la radice comune con *leben*, vivere).

⁴¹⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA I/3, cit., pp. 223-230; trad. it.: ID., *Kant e il problema della metafisica*, cit., pp. 192-198.

formulare la domanda filosofica originaria impostandola correttamente⁴¹⁶. In questa ricerca senza fine, in cui ci avviciniamo sempre più al fondamento di una risposta definitiva riguardo all'essere nella sua finitezza e tuttavia siamo sempre nuovamente esposti alla vertigine dell'abisso inesauribile, il posto occupato dall'esserci è quello di colui che partecipa attivamente all'indagine, ponendosi la domanda e tentando sempre nuove, parziali soluzioni⁴¹⁷. Senza l'iniziativa dell'esserci (senza l'intenzionalità della coscienza, per dirla con Husserl) non è dunque possibile alcun movimento in direzione della domanda originaria, e dunque nessun trascendere al di là di noi stessi.

In questo contesto di riflessione sulla morte quale spinta al trascendere, l'aspetto particolarmente significativo evidenziato da Levinas consiste nella necessità di vedere l'uomo nella sua passività di fronte a questo evento ineluttabile.

Affettività (nel senso di essere affetto, ossia colto, colpito da qualcosa) senza intenzionalità, scandalo per la non-risposta riguardo all'assurdità della morte, presa in carico del fatto che, nella morte, il mio esserci non si realizza: con questi termini lapidari Levinas esprime la cruda realtà secondo cui la morte esige non un pensiero positivo su di essa, giacché siamo nel campo del puro nulla, bensì un'assunzione di responsabilità, una decisione⁴¹⁸. Se è corretto parlare di un'iniziativa da parte del singolo nel momento dell'accettazione della realtà e di seguito in quello del trascendere al di là di essa, è possibile farlo solo

⁴¹⁶ Cfr. ad es. ID., *Sein und Zeit*, cit., p. 250 (ID., *GA I/2*, cit. pp. 332-333; trad. it. ID., *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, cit., pp. 707-709). La correlazione originaria che Husserl individua tra realtà e individuo e che costituisce il presupposto per tutto ciò che è diviene in Heidegger appunto l'essere-per-la-morte, che non ci consente di fermarci a un fondamento fissato una volta per tutte ma ci costringe a procedere nel porci la questione dell'essere.

⁴¹⁷ E' interessante notare, sebbene qui si possa farlo solo in forma stringata, come sia il linguaggio della parola, nel suo dipanarsi progressivo fatto di un cominciamento e di un procedere inesauribile, quello che rispetta in modo più autentico l'andamento del tempo, sia che intendiamo quest'ultimo in senso lineare, sia che lo pensiamo in forma circolare (e ciò vale anche per il dialogo interiore, non solo per il linguaggio che trova espressione verso l'esterno). Mentre infatti le immagini (ossia ciò che concerne il mondo della vista) si trasmettono mediante una simultaneità che tenta di scavalcare la dimensione temporale, il discorso ci consente di fare sempre nuovamente i conti con il tempo nel suo procedere e ci costringe all'attesa, all'ascolto paziente. Ciò comporta l'assunzione di atteggiamenti che, all'interno del nostro attuale contesto culturale, risultano essere particolarmente impegnativi.

⁴¹⁸ In Levinas la morte acquista pertanto un significato etico.

all'interno di un orizzonte costituito da una passività radicale, da un'infinita pazienza del subire, del patire la lunghezza del tempo⁴¹⁹.

Attività e passività si dimostrano come due movimenti polari, e pertanto complementari, che insieme costituiscono lo sforzo di plasmare la realtà e di trascendere al di là di me stesso e della mia esistenza. Non si tratta comunque di momenti descrivibili per mezzo di una simmetria, in quanto la passività è piuttosto il recipiente, la luce che contiene e illumina l'iniziativa di chiunque tenti di uscire da sé per lasciarsi pervadere da ciò che sta al di fuori⁴²⁰. Per definire tale a-simmetria Levinas parla di "dismisura"⁴²¹, in quanto la morte è un pensiero che eccede il pensiero stesso, un puro punto interrogativo senza risposta, una questione senza dato, un'attesa senza atteso. Non sono io in definitiva a scegliere la morte, e neanche l'Altro: si tratta di un appello, che non dipende da me, e neanche dalla mia capacità di analisi o di rispondere in modo adeguato. E' invece ciò a cui infinitamente tento di rispondere in modo da corrispondervi, in un'intenzionalità dell'attesa, ossia un tendere-a, per mezzo di un movimento e di un'attenzione che diventa puro stare in ascolto, anche quando sono io a parlare.

L'essere-per-la-morte si rivela dunque come possibilità in quanto passività, dovuta alla necessità di accettare il non-compimento della realtà nella sua finitezza, tanto che la realizzazione viene a coincidere proprio con l'impossibilità di una conquista definitiva, ossia con il fondamento senza fondamento. Il tema della morte si avvicina pertanto in Levinas a quello della relazione con l'Altro, sebbene l'altro sia proprio colui che, interpellandomi, mi chiama alla vita. In entrambi i casi sono costretto infatti a fare i conti con la mia

⁴¹⁹ E' in questa prospettiva che, per Levinas, l'atto di parlare è la passività per eccellenza, in quanto parlando mi prendo carico della radicale alterità dell'Altro e, così come sono costretto a fare nei confronti della mia finitezza, accetto con pazienza (nel senso etimologico di *patior*, patisco) il fatto che l'Altro sia necessariamente non disponibile, ossia io non possa disporre. Nel parlare, anche quando sono io a farlo, metto preliminarmente in conto questa alterità e il fatto che dal dialogo nascerà irrimediabilmente qualcosa di nuovo, dal momento che la realtà ha origine dalla correlatività e dalla partecipazione. Tutto ciò assume talvolta il carattere di un e-vento dal segno positivo, mentre in altri casi il dialogo, nella sua non prevedibilità, mi ferisce.

⁴²⁰ Il verbo tedesco *sich befinden* (trovarsi) esprime lo stare all'interno di una situazione totale, nel nostro caso quindi quella dell'accettazione passiva, anche nel momento del trascendere.

⁴²¹ E. LEVINAS, *Dieu, la Mort et le Temps*, Ed. Grasset et Fasquelle, Paris 1993, pp. 131-132; trad. it.: ID., *Dio, la morte, il tempo*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1996, pp. 164 e 165.

finitezza e ad accettare la realtà dell'una e dell'altro (della morte e dell'Altro) mediante una passività portata al limite della sua intensità, tanto da dover piegare il capo al cospetto della nuova realtà che si crea nel mio essere-per-la-morte e nella mia relazione con l'Altro. Trascendere al di là di me stesso non significa dunque fuggire di fronte al mio limite, ma assumerlo nella sua durezza.

Anche Simone Weil riconosce nell'at-tenzione lo snodo cruciale nel percorso che compiamo con Dio:

La chiave di una concezione cristiana] degli studi è che la preghiera esige attenzione, esige che venga orientata verso Dio tutta l'attenzione di cui l'anima è capace⁴²².

L'attenzione, così come la intende la Weil, dimostra sorprendenti affinità con quanto descritto finora, dal momento che non consiste in un merito da cui possiamo trarre vanto, né una conquista che otteniamo contando sulle nostre forze. Essa costituisce sì uno sforzo negativo, ma al contempo comporta il grado più alto di positività:

L'attenzione è uno sforzo, forse il più grande degli sforzi, ma uno sforzo negativo. [...] L'attenzione consiste nel sospendere il proprio pensiero, nel lasciarlo disponibile, vuoto e permeabile all'oggetto, nel mantenere in prossimità del proprio pensiero, ma a un livello inferiore e senza contatto con esso, le diverse conoscenze acquisite che si è costretti a utilizzare. [...] E soprattutto il pensiero deve essere vuoto, in attesa; non deve cercare nulla ma essere pronto a ricevere nella sua nuda verità l'oggetto che sta per penetrarvi⁴²³.

⁴²² S. WEIL, *Riflessioni sull'utilità degli studi scolastici al fine dell'amore di Dio*, in ID., *Attesa di Dio*, Rusconi, Milano 1984, p. 75 (tit. orig.: ID., *Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'Amor de Dieu*, in ID., *Attente de Dieu*, Fayard, Paris 1966). A motivo delle affinità che intercorrono tra la sensibilità della Weil e quella degli altri Autori qui considerati, si è ritenuto utile inserire a questo punto il presente accenno alle sue riflessioni, nonostante che Welte, pur conoscendo il pensiero della filosofa francese, non si richiami direttamente ad esso.

⁴²³ ID., *Riflessioni sull'utilità degli studi*, cit., pp. 80-81.

L'attesa è intrisa dunque di una passività che non comporta l'abolizione del pensiero ma un suo utilizzo diverso rispetto a quello che ne fa il soggetto conoscente in quanto protagonista incontrastato del ragionamento. Ciò che qui si richiede è uno sforzo negativo, che proprio in quanto tale non è certo semplice da praticare, ed è simile a quello delle sentinelle del Salmo biblico, che attendono l'aurora⁴²⁴.

I beni più preziosi non devono essere cercati ma attesi. L'uomo, infatti, non può trovarli con le sue sole forze, e se si mette a cercarli troverà al loro posto dei falsi beni di cui non saprà neppure riconoscere la falsità⁴²⁵.

E ancora una volta non è solo la relazione con Dio ad essere basata sull'attenzione, perché ogni rapporto tra esistenze non può prescindere da questo sforzo negativo; l'Altro diviene anche per la Weil la tappa obbligata, il compagno di viaggio senza il quale non posso avventurarmi verso Dio:

Non soltanto l'amore di Dio è sostanzialmente fatto di attenzione: l'amore del prossimo, che sappiamo essere il medesimo amore, è fatto della stessa sostanza⁴²⁶.

Lo spazio dell'anima si libera di quello che abbiamo ottenuto, dei meriti e di tutto ciò che possiamo far tornare a nostro utile, per abbracciare l'essere dell'Altro:

Per questo è sufficiente, ma anche indispensabile, saper posare su lui [il prossimo] un certo sguardo. Uno sguardo anzitutto attento, in cui l'anima si svuota di ogni contenuto proprio per accogliere in sé l'essere che essa vede così com'è nel suo aspetto vero. Soltanto chi è capace di attenzione è capace di questo sguardo⁴²⁷.

⁴²⁴ “L'anima mia attende il Signore / più che le sentinelle l'aurora” (Salmo 130,6). Cfr. Isaia, 21,11-12.

⁴²⁵ S. WEIL, *Riflessioni sull'utilità degli studi*, cit., p. 81.

⁴²⁶ *Ibi*, p. 83.

⁴²⁷ *Ibi*, pp. 83-84. È interessante notare che per la Weil lo studio costituisce un'occasione decisiva per imparare a coltivare un atteggiamento di attenzione.

Una delle situazioni in cui posso fare con maggiore chiarezza l'esperienza della necessità di abbandonarmi all'Altro senza pretese, non potendo contare unicamente sulle mie forze, è quello che Kierkegaard chiama *disperazione*. Essa consiste per il filosofo danese nell'incapacità di abbandonarsi nelle braccia di Colui che mi ha voluto, e in ultima istanza dunque nell'incapacità di morire, di morire a me stesso, per rinascere in Lui.

Tuttavia in un altro senso ancor più preciso la disperazione è la malattia mortale. Infatti è quanto mai improbabile che fisicamente si muoia di questa malattia o che questa malattia finisca come la morte fisica. Al contrario, il tormento della disperazione è proprio quello di non poter morire. Perciò assomiglia più allo stato del moribondo quando sta agonizzando senza poter morire⁴²⁸.

La disperazione per Kierkegaard non è dunque tanto causata da questa o quell'azione che ho compiuto in modo sbagliato e che pertanto è naufragata; si tratta piuttosto di qualcosa che è riferito a me stesso in generale, ossia dispero di me stesso e di tutto quello che sta nel mio rapporto con l'Altro. Il naufragio riguarda dunque la mia persona nella sua interezza, sono io che non ho più appigli, io assieme a tutte le mie azioni, io che non riesco a venire a capo di me stesso, non so rapportarmi con me stesso. L'uomo infatti va inteso per Kierkegaard in senso dinamico, non solamente come rapporto con l'altro, quanto come continuo "venire al rapporto", ossia inventare di nuovo il modo di relazionarsi con l'Altro e quindi anche con se stesso, perché l'Altro mi determina nel mio essere me stesso⁴²⁹. Si tratta comunque di un compito infinito, di un essere costantemente in cammino senza poter mai giungere a una meta finale.

⁴²⁸ S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, cit., p. 26.

⁴²⁹ Nell'ontologia classica, l'uomo era inteso, anziché come continuo "venire al rapporto", come una sostanza, ad es. da Cartesio (sostanza pensante). Solo in seconda istanza, una volta che era pensato in quanto se stesso, la sostanza "io" si rapportava con le cose. Qui la "sostanzialità" sta invece nel fatto che l'uomo è *esistenza*, ossia libertà che si realizza nel tempo.

Non siamo in ogni caso alle prese con una correlazione paragonabile a quella tipica della conoscenza, perché c'è un orizzonte da cui la relazione stessa trae significato, ed è la temporalità⁴³⁰; la conoscenza (secondo la mentalità scientifica di stampo occidentale) deve invece prescindere da ogni determinazione temporale. La storia accade grazie all'uomo stesso che si rapporta con l'Altro, e in questo senso l'uomo è creatore della storia, ossia la realtà diventa evento reale grazie all'uomo.

Dal momento che l'Altro è prima di tutto Dio, la relazione con Lui si dimostra ciò che non solo conferisce un senso a tutto il resto, ma addirittura lo crea, fungendo da suo presupposto, da correlazione a priori⁴³¹. Nell'istante in cui il se-stesso si relaziona con se stesso, viene a crearsi per Kierkegaard un "terzo positivo", che è costituito proprio dal rapporto stesso. Non si tratta di una realtà determinabile a priori, né di una sostanza nel senso tradizionale del termine, ma di un compito infinito: il rapporto è l'evento, la realtà autentica, cioè ciò che accade e, accadendo, agisce⁴³². L'essere del se-stesso ha dunque un modo di essere completamente diverso da tutto ciò che è nel mondo: è posto da ciò che è totalmente Altro, nasce nel suo relazionarsi con l'Altro e quindi è frutto della libertà e non della causalità. La radicalità dell'alterità dell'Altro non consente di fare di questa idea di partecipazione (rapporto del soggetto con l'Altro) una relazione trascendentale tra monadi chiuse in se stesse. Il fatto che non posso disporre dell'altro mi costringe a riconoscerlo, ad accettare la realtà dinamica

⁴³⁰ In questo senso dunque il rapporto non va inteso qui come una sostanza: non si tratta di un concetto statico, dal momento che consiste nella realtà nuova che viene creandosi continuamente nel momento del contatto tra me e l'Altro (Kierkegaard lo definisce al contempo *unità negativa* e *terzo positivo* (cfr. S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, cit., p. 21).

⁴³¹ All'interno della chiesa di Santo Spirito a Merano (prov. Bolzano) c'è un piccolo affresco della Trinità. Il luogo in cui è posto, oltre a ciò che rappresenta, dà testimonianza attraverso le immagini di quanto qui si esprime con la parola: esso si trova infatti in un punto centrale del soffitto a volti, tale che dà l'idea di sorreggere l'intera struttura della chiesa, ossia di farne da elemento portante. Ogni nervatura del soffitto si diparte da questo punto e ne viene sostenuta. Allo stesso modo, tutta la realtà si fonda in Dio, che non costituisce semplicemente un aspetto tra gli altri, ma il presupposto di tutto. Per un'immagine dell'affresco in questione e della sua collocazione all'interno della chiesa, vedi AA.VV., *La chiesa di Santo Spirito a Merano – Die Hl. Geist-Kirche in Meran*, Pluristamp, Bolzano 1999, p. 11.

⁴³² La lingua tedesca possiede per i termini "realtà" (*Wirklichkeit*) e agire, fare effetto (*wirken*) la stessa radice.

che si crea nel mio relazionarmi con lui, e quindi a fare i conti con me stesso, che sono ostaggio dell'Altro.

Infatti, la formula che descrive lo stato dell'io quando la disperazione è completamente estirpata è questa: mettendosi in rapporto con se stesso, volendo essere se stesso, l'io si fonda in trasparenza nella potenza che l'ha posto⁴³³.

In questo senso dunque la presa di coscienza dell'urgenza della morte consente di trascendere verso l'Altro, ossia di compiere il passo decisivo della fede. Credere comporta tuttavia una decisione che non può contare sulle proprie forze, ma che sa abbandonarsi alla potenza di Colui che ci ha creati.

Bernhard Welte affronta a più riprese il tema della morte, che lo tiene impegnato nel corso di tutta la sua esistenza e costituisce anzi uno degli snodi centrali del suo pensiero⁴³⁴. Anche nel ciclo di lezioni su *Katholizität und Vernunft* (*Cattolicità e ragione*) egli affronta il problema in questione, che, insieme a quello della colpa e a quello del destino, costituisce una realtà da cui si tenta di fuggire, da cui si vorrebbe volgere via lo sguardo⁴³⁵. L'aspetto costitutivo della morte consiste proprio nel fatto che la avvertiamo come un limite alla nostra libertà (precisamente, alla libertà di essere in eterno), ed è per questo che cerchiamo in tutti i modi di relegare questo pensiero in un angolo remoto della nostra esperienza. Se non la percepissimo come un limite intrinseco alla nostra esistenza, non avremmo nemmeno bisogno di fare di tutto per nasconderci la sua urgenza e la sua drammaticità.

Le cose però non vanno meglio se pretendiamo superbamente di essere liberi guardando con ostinazione al destino e alla morte. Tale sguardo è

⁴³³ S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, cit., pp. 22-23.

⁴³⁴ Come si può notare dalla seconda citazione posta all'inizio di questo paragrafo, Welte riconosce a Jaspers il merito di aver visto nella morte una situazione-limite e averle in tal modo conferito un valore in merito all'avvicinamento alla trascendenza.

⁴³⁵ Cfr. B. WELTE, *Katholizität und Vernunft*, cit., lez. 6.

infatti possibile solo grazie a una violenza che è il contrario della libertà: si tratta di una repressione violenta, di un violento fare-come-se-non, che proprio nella tracotanza della sua violenza manifesta il fatto di essere interiormente vincolato e irretito dalla vicinanza della minaccia e quindi di non poter affatto prendere in considerazione apertamente e liberamente tale vincolo⁴³⁶.

Anche chi si illude di saper sostenere la durezza dello sguardo della morte deve dunque ammettere che non si trova di fronte a una realtà qualsiasi, e che quella di riuscire a gestire la situazione, di averla in pugno, è una semplice chimera. In realtà la morte costituisce una realtà avvolgente, nel senso che è radicalmente decisiva: il fatto di attribuirle o meno un senso cambia completamente il nostro modo di essere nel mondo, il nostro esserci.

Nella sua *concretezza infinita*⁴³⁷, essa costituisce pertanto una delle strade accessibili all'uomo in vista del salto del trascendere⁴³⁸. La morte è una realtà decisamente concreta, e la durezza della sua presenza ci interpella da subito, non appena siamo in grado di intendere e di volere. Essa è al contempo una realtà infinita, a causa della posta che mette in gioco: a seconda del significato che le attribuiamo, ne va di tutto il nostro esserci⁴³⁹. E' dunque l'orizzonte entro cui

⁴³⁶ Cfr. *Ibi*, lez. 7.

⁴³⁷ Cfr. *Ibi*, lez. 8.

⁴³⁸ Già Agostino del resto, sebbene in parte vincolato ancora a un contesto neoplatonico, aveva riconosciuto il carattere paradossale e tuttavia insostituibile dell'ossimoro "concretezza infinita", quando accostava l'osservazione sulla concretezza di Gesù alla decisione per la fede: cfr. AUG. *Conf.* x, 43, 68; trad. it.: ID., *Le Confessioni*, Città Nuova, Roma 1975³, I ediz. 1965, p. 361, dove Gesù è definito "mediatore fra Dio e gli uomini". E' in questo senso allora che, a partire dalla dispersione consistente in una successione insignificante di istanti uguali l'uno all'altro, il tempo si amalgama, per così dire, nell'evento del credere, che diventa un momento insostituibile, che cambia radicalmente il senso del tempo stesso: "Dimentico delle cose passate, né verso le future, che passeranno, ma verso quelle che stanno innanzi non disteso, ma proteso, non con distensione, ma con tensione inseguo la palma della chiamata celeste. Allora udrò la voce della tua lode e contemplerò le tue delizie, che non vengono né passano" (cfr. SANT'AGOSTINO, *Confessioni*, cit., 11,29,39, p. 401). Cfr. anche la riflessione kierkegaardiana intorno al problema per cui la fede è un punto in cui si incrociano il momento temporale finito e la profondità della verità eterna e infinita: "Si può mai dare un punto di partenza storico per una coscienza eterna? Come un simile punto di partenza può interessare di più che dal punto di vista della storia? Si può mai costruire una felicità eterna sopra una conoscenza storica?" (S. KIERKEGAARD, *Introduzione alla Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*, in ID., *Opere*, cit., vol. II, p. 137; tit. orig.: ID., *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler. Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift, Eksistentielt Indlæg*, in *Samlede Vaerker*, a cura di A.B. Drachmann, J.L. Heiberg, H.O. Lange, Gyldendal, Copenhagen 1901-1906).

⁴³⁹ Per comprendere il significato della morte nell'esistenza dell'uomo è utile qui richiamare l'immagine della Trinità posta nella chiesa di S. Spirito a Merano (cfr. nota 431 del presente paragrafo): la morte non rappresenta semplicemente un aspetto tra gli altri della realtà dell'uomo, bensì il fattore decisivo e imprescindibile che sta a monte di tutte le scelte e le esperienze dell'individuo. La stessa radicalità caratterizza la

ogni cosa può trovare il suo posto. E' infinita anche nel senso che è inesauribile, in quanto non abbiamo mai smesso di attribuirle un significato: l'esistenza richiede il continuo rinnovo dell'attribuzione di senso, perché si sviluppa man mano come rapporto con noi stessi e con l'Altro, e dunque mai come qualcosa di statico e definito una volta per tutte⁴⁴⁰.

Perché il segno in cui dobbiamo sperare della benevolenza del fondamento divino mi sostenga realmente, cioè renda possibile la mia libertà reale e non semplicemente immaginata, è necessario che proprio ciò che si manifesta in forma storico-concreta (per il tutto) dia testimonianza di essere ciò che mi sostiene ed è necessario che esiga la concretezza infinita della mia fede (per il tutto). Solo in una tale relazione tutto ottiene il massimo di realtà⁴⁴¹.

Paradossalmente è dunque la presa in carico della morte a conferire non solo un senso, ma addirittura realtà al nostro mondo. E' infatti nel salto della decisione per la morte che ci affidiamo all'Altro che ci ha chiamato all'esistenza e che rispondiamo al suo appello, permettiamo che la relazione prenda avvio, e dunque accogliamo la realtà⁴⁴².

Il sì alla morte, l'essere-per-la-morte di Heidegger, diventa in Welte la strada per aprirsi alla fede. Questa sensibilità nei confronti di un tema oggi particolarmente sentito e avvertito come il nulla in cui si cade alla fine della vita, per quanto sia diventato in un certo senso un tabù nella nostra cultura, e anzi a maggior ragione per questo motivo, fa del pensiero di Welte uno strumento

fede, intesa come presupposto che attribuisce un significato alla realtà del singolo. Per quanto riguarda la morte intesa come ciò che trasforma il nostro modo di essere, cfr. anche B. WELTE, *Geschichtlichkeit als Grundbestimmung*, cit., pp. 171- 173.

⁴⁴⁰ La fede intesa come relazione consistente in una concretezza infinita risulta essere in fondo la risposta di Welte all'obiezione di Jaspers nei confronti della cattolicità, come si è tentato di illustrare nel § 10. Forse ora si comprende meglio il significato degli appunti di Welte, secondo cui "[...] esclusività della fede significa: bisogna trascendere [...]" (cfr. ID., *Von der Ausschließlichkeit des Glaubens*, cit.).

⁴⁴¹ Cfr. ID., *Katholizität und Vernunft*, cit., lez. 9: „Und von Seiten des zu erhoffenden Zeichens der Gunst des göttlichen Grundes ist ein eben solches notwendig, damit es mich in Wirklichkeit trage, das heißt meine wirkliche und nicht bloß ausgedachte Freiheit ermögliche: dass ein geschichtlich-konkret Erscheinendes fürs Ganze sich als mich-tragend bezeuge und die unendliche Konkretion meines Glaubens fürs Ganze einfordere. Nur in einem solchen Verhältnis steigt alles ins Vollmaß der Wirklichkeit.“

⁴⁴² Ciò che è storico, che accade, si fonda dunque nella persona, nel se-stesso (*Selbst*): cfr. ad es. ID., *Geschichtlichkeit als Grundbestimmung*, cit., pp. 183 e 195.

decisamente attuale per parlare di fede nel mondo contemporaneo assumendone il suo linguaggio, le sue coordinate.

„Da mir eng war hast du mir weit gemacht“: dentro questo *eng*, ossia questa angustia, trova espressione tutto ciò che ci sta stretto, scomodo, non ci piace, ci tormenta, ci fa sentire il peso della nostra colpa e di quella degli altri, ci fa paura, ci fa rabbia, non accettiamo, ci fa male in noi e negli altri. La morte prima di tutto. Nella mia risposta all'appello, permetto che Lui scenda nel punto più basso della mia esistenza e si faccia carico di ciò che mi fa male, di ciò che le mie spalle non riescono a reggere.

Il trascendere diventa allora, insieme al mio muovermi verso l'alto, anche il chinarsi dell'Altro su di me e il prendersi cura di me. E allo stesso modo l'atto del trascendere diventa una realtà che accade al di là di me stesso, precisamente nell'incontro tra me e l'Altro, ma anche all'interno di me stesso, perché è qui che faccio autenticamente posto all'Altro⁴⁴³. La relazione in quanto trascendere, che ha il suo "ci", ossia il suo luogo, al di là di me e dentro di me, diviene pertanto quel fondamento che un tempo la metafisica tradizionale assegnava a una realtà statica, a una sostanza, e che ora si rivela come un Tu, un infinito raggiungere-il-fondamento, un credere insomma, uno stare insieme all'Altro e in tal modo alla persona Gesù⁴⁴⁴.

Non è del resto solo il singolo in quanto tale a fare spazio all'Altro, bensì l'insieme dei singoli nel loro stare uno con l'altro. Anche nella comunità infatti il principio infinito agisce, è all'opera, eccede la finitezza di ciò che parte dall'uomo.

Nella storia, la speranza che raggiunge un fondamento può essere costituita solo da una fede di tipo personale, la cui struttura interna e i cui fondamenti che la rendono possibile non potranno mai essere raggiunti da una coscienza orientata solamente in senso materiale; in tali fondamenti tuttavia ogni uomo, da quando sin da bambino si fidava della sua mamma, confida in modo più stringente e originario rispetto a ogni sfolgorio e a

⁴⁴³ Cfr. anche *Ibi*, p. 219, dove l'Autore parla di due aspetti della responsabilità dell'esserci: uno nei confronti di se stessi, l'altro nei confronti dell'Infinito.

⁴⁴⁴ In questo consiste secondo Welte la storicità autentica: cfr. *Ibi*, p. 239.

ogni sicurezza dati da una conoscenza metodologica meramente scientifica⁴⁴⁵.

Solo in tal modo il trascendere non costituisce una fuga dal reale e anzi ne è l'espressione vera e propria, perché lo accetta in tutte le sue forme, con le sue luci e le sue ombre. L'assimilazione della storia è possibile unicamente mediante il trascendere, perché è solo in questo modo che me ne faccio carico, me ne assumo la responsabilità e riesco a reggerne il peso senza rimanerne schiacciato⁴⁴⁶.

Tutti i pensatori presi in considerazione in questo paragrafo attestano la necessità di intendere il trascendere come compimento della realtà e non come allontanamento da quest'ultima. Kierkegaard, Levinas e Welte approfondiscono le loro riflessioni sul piano *esistivo*, cioè quello dell'esperienza individuale, dell'esserci nella sua concretezza, mentre Heidegger intende andare oltre per giungere al piano esistenziale, ossia quello valido in generale e costitutivo dell'essere dell'esserci in quanto tale. A differenza di Heidegger, tutti costoro concordano di conseguenza nell'intendere il trascendere come conquista del maggior grado di realtà possibile e come ascolto dell'Altro, piuttosto che come frutto dello sforzo e della capacità dell'esserci. L'iniziativa dimostra in tutti i casi di provenire da fuori, sia che questo "fuori" venga inteso come essere (come nel caso di Heidegger), sia che venga pensato come l'Altro o come Dio (così come avviene in Kierkegaard, Welte e Levinas).

⁴⁴⁵ *Ibi*, p. 268: „Das Grundgewinnen der Hoffnung kann in der Geschichte nur ein Glauben personaler Art sein, dessen innere Struktur und ermöglichenden Gründe von einem bloß sachhaft orientierten Bewusstsein nie erreichbar sein werden und die doch jedem Menschen, seit er als Kind seiner Mutter traute, näher und ursprünglicher vertraut sind als aller methodische Glanz und alle methodische Sicherheit bloßen sachhaften Wissens“.

⁴⁴⁶ Per quanto concerne la definizione di responsabilità in Welte, cfr. il paragrafo successivo.

Anche nel ciclo di lezioni tenuto nel 1956 su *Freiheit des Geistes und christlicher Glaube*⁴⁴⁷ (*Libertà dello spirito e fede cristiana*) Welte vede il trascendere come movimento “di risposta”, non autoreferenziale, e come evento della libertà, ossia come occasione perché tale libertà si realizzi di continuo. Qui la libertà dello spirito dell’uomo viene a coincidere con la sua apertura a tutto ciò che è, a tutti i suoi modi possibili, per cui qui sembra essere particolarmente forte il richiamo all’apertura dell’essere in Heidegger, e dunque a un trascendere in quanto lasciare-posto alla verità in me⁴⁴⁸. In questo modo, ossia come rapporto reale tra un io e un tu, la libertà diventa un noi che si rivela come apertura alla comunicazione. Essa va al di là di se stessi e delle limitazioni del proprio io, per guadagnare uno spazio che rappresenta appunto l’atto del trascendere.

Se si rinuncia a presupporre un orizzonte più ampio rispetto alla libertà dell’uomo, anche i miei passi compiuti verso l’Altro sono però destinati a fallire, perché sperimento di continuo che il mio piede cade in dilemmi di per sé insolubili: voglio rimanere nella mia verità ma anche accogliere quella dell’altro, mi macchio della colpa, sperimento il limite della morte. Sono un esserci finito, insomma⁴⁴⁹. La libertà dell’uomo ha dunque bisogno di un principio più alto per essere recuperata e raggiunta. E’ l’esperienza della colpa che ora diventa per Welte determinante nel percorso del trascendere, e in definitiva del credere: nel pentimento, sperimento che la Grazia irrompe quando non pongo condizioni, quando mi abbandono alla forza dell’Altro. In questo senso dunque il tema della libertà diventa secondo Welte un problema religioso, una questione legata al credere, dal momento che è la speranza a determinare la decisione per una libertà che non possiamo mai possedere in forma definitiva. Se la libertà è apertura, credere significa decidersi per la liberazione.

⁴⁴⁷ B. WELTE, *Freiheit des Geistes und christlicher Glaube*, cit. pp. 297-298.

⁴⁴⁸ Cfr. *Ibi*, pp. 300-302.

⁴⁴⁹ Cfr. *Ibi*, pp. 313-318, dove Welte torna a parlare del destino e della morte quali situazioni-limite che costituiscono un’occasione per trascendere (senza il limite, non ci sarebbe del resto trascendimento).

§ 15. L'altra faccia della medaglia:

Il risvolto pratico del movimento del pensiero

Nie sind wir lieber da, als wo wir Abschied nehmen
müssen, und nie ist uns ein geliebtes Antlitz in der
Leibhaftigkeit seiner Züge so teuer und unvergesslich, als
wo es vom Tode überschattet und verzehrt wird. Der Tod
offenbart mit unvergesslicher Macht das wesentliche Uns-
Zugehören unseres leibhaftigen Daseins⁴⁵⁰.
B. WELTE

Il titolo di questo ultimo paragrafo si presta a svariate interpretazioni. In particolare, mediante l'aggettivo "pratico" si può pensare in termini generali a ciò che è concreto, oppure, riferendosi al lessico più specificamente filosofico, si può intendere tutto quello che ha a che fare con il comportamento e le sue regole, e pertanto con l'ambito dell'etica.

Una volta constatato che i due significati non si escludono a vicenda, in questo contesto il termine è usato prevalentemente nella sua accezione più ampia, perché pare essere più aderente alla sensibilità dimostrata da Welte. Le sue riflessioni sulla fede e sulla possibilità per l'uomo contemporaneo di accedervi non mirano infatti a dettare delle regole di comportamento, o a distinguere cosa è bene fare da cosa è sconveniente. Le conseguenze morali sono certo di fondamentale importanza una volta che ci si decide per la fede, ma in quanto conseguenze vengono dopo il salto decisivo verso l'abisso.

Per "risvolto pratico" si intende qui pertanto in primo luogo la concretezza dell'accadimento della fede, su cui Welte ha ancora qualcosa da dirci oggi. Il significato più ampio del termine "pratico" non solo non esclude quello più specifico, ma lo abbraccia fino a comprenderlo, così come si può osservare dagli spunti argomentativi sviluppati in questo paragrafo. In questo senso, riflettere sul risvolto pratico del pensiero è di importanza decisiva. Nel mondo

⁴⁵⁰ B. WELTE, *Leiblichkeit als Hinweis auf das Heil in Christus*, in *GS I/3*, cit., p. 99: "Mai desideriamo maggiormente restare come quando dobbiamo separarci, e mai un volto amato, nei suoi tratti veri e propri, è per noi così prezioso e indimenticabile, come quando è offuscato e consumato dalla morte. La morte rivela con potenza indelebile il fatto che il nostro esserci in carne ed ossa fa parte di noi in maniera essenziale".

contemporaneo, in cui la crisi del senso è profonda e diffusa, il fatto di riflettere sulla decisione per la fede costituisce certo già di per sé un contributo utile per una vita vissuta in consapevolezza. Non pare tuttavia sufficiente riflettere su un messaggio di speranza, se questo non può essere fatto oggetto di esperienza. Solo in quest'ultimo caso si può scoprire la bellezza dell'esistenza, viverla 'sulla propria pelle' e rispondere al bisogno di felicità di ognuno di noi, sfondando il piano della conoscenza teoretica, per calarsi in quello della vita vissuta. E' così, del resto, che cercare Dio può acquistare un senso pieno, che sappia parlare alla nostra esistenza individuale⁴⁵¹.

Non si tratta tuttavia di intendere la riflessione di Welte semplicemente come una serie di suggerimenti relativi all'arte di vivere, ossia come un insieme di idee mediante cui si può stare meglio nel mondo, adattabili poi da ognuno alla sua situazione particolare. Il contesto delle osservazioni di Welte è quello filosofico, in cui ci si interroga sull'orizzonte di senso senza mai perdere di vista l'esigenza di razionalità e di universalità che ci deve guidare nella ricerca della felicità. Il singolo si mette pertanto sulle orme del senso, senza però ricadere in una forma di indagine chiusa in se stessa, squisitamente individualistica: dal punto di vista filosofico, il compito di ognuno consiste nel prendere avvio dalla concezione di verità dettata dalla ragione per gettare un ponte sul mondo nella sua fatticità, e in tal senso trascendere se stesso e la propria situazione individuale e superare le tentazioni deresponsabilizzanti proprie di una concezione intimistica della pratica filosofica⁴⁵².

⁴⁵¹ Cfr. l'intervista rilasciata da B. FORTE, *Ai cercatori d'infinito*, «Famiglia Cristiana», 24 (2009), pp. 94-95.

⁴⁵² Già Kant, del resto, riconosceva il primato della ragion pratica rispetto alla pura speculazione: cfr. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Band VII, hrsg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt 1991¹¹, (I ediz. 1974), p. 249 (A 215): „Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen“; (trad. it. ID., *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1993, p. 245: “Del primato della ragion pura pratica nel suo collegamento con la speculativa”). Gerold Prauss, studioso di Kant, nota come questa concezione della fondamentale praticità della ragione (la quale sta alla base non solo dell'agire ma anche del conoscere) sia una conseguenza insita nella stessa riflessione di Kant, sebbene egli non l'abbia sviluppata poi in modo esplicito in tutto il suo carattere di istanza fondamentale (cfr. G. PRAUSS, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Klostermann, Frankfurt 1983, p. 109: [diese Einsicht] „in die grundsätzliche Praktizität von Vernunft wie sie nicht allein ihrem Handeln als praktischer, sondern auch ihrem Erkennen als theoretischer zugrunde liegen muss“: “[questa concezione] della fondamentale praticità della ragione deve stare a fondamento non solo del suo agire pratico, bensì anche del suo conoscere

Il termine “senso” risulta allora il più idoneo a esprimere il traguardo – ma non solo – di questa ricerca in continua progressione, dal momento che nella lingua italiana questa parola ha la doppia valenza di “significato” e di “orientamento”, ossia “direzione”. Essa rende quindi perfettamente l’idea dell’essere in cammino, ognuno all’interno della sua specifica realtà⁴⁵³, alla ricerca di una vita che si realizzi nel segno di un bene condiviso, di cui il singolo risponde di fronte agli altri⁴⁵⁴. Il ‘senso’ inteso come direzione e orientamento – e dunque anche come percorso, non solo come traguardo finale – comprende nel suo significato più ampio un punto di partenza (una ‘causa’ iniziale) e uno di arrivo (un ‘verso dove’): ogni direzione va infatti pensata, in senso per così dire grafico, come una linea che procede da un punto a un altro, seguendo un preciso ordine di marcia. E in ciò consiste proprio il valore che Welte attribuisce a ogni riflessione, ossia nel collegamento diretto con il suo risvolto pratico⁴⁵⁵, con il suo senso effettivo. Il senso, inteso appunto come causa e come orientamento, porta allora necessariamente a interrogarsi sul “come”, ossia sul modo di rendere vita vissuta ciò che si è intravisto mediante lo sforzo del pensiero.

L’accadimento della fede inteso come capacità di abbandonarsi non consentirebbe del resto di intendere il risvolto pratico nei termini di una serie di indicazioni di comportamento. Si tratta invece di una riflessione sulla concretezza storica dell’evento dell’incontro tra l’uomo e Dio: questa svolta nella vita di ognuno, questa scelta da compiere di nuovo ogni giorno, non può verificarsi in virtù dei nostri meriti, cosicché un domani si possa presentare a

teoretico”). Bisognerà attendere l’ontologia fondamentale di Heidegger e le sue riflessioni sull’ermeneutica della fatticità per trovare gli sviluppi di questa concezione kantiana.

⁴⁵³ Nella consapevolezza che il senso (ultimo) è sempre ulteriore, trascende ogni tappa di senso conquistata nel cammino.

⁴⁵⁴ Nei giorni dal 7 al 9 maggio 2009 si è tenuto a Merano, presso l’Accademia di Studi Italo-Tedeschi (Akademie Deutsch-Italienischer Studien – Meran), in collaborazione con l’Università del Salento e le Università di Freiburg i. Br., Roma e Padova un convegno dal titolo: *Etica e arte del vivere – Ethik und Lebenskunst*, in cui si è riflettuto a fondo sul ruolo di etica e arte del vivere nella società contemporanea. Gli atti del Convegno non sono ancora stati pubblicati. Il sito internet dell’Accademia è consultabile all’indirizzo www.adsit.org.

⁴⁵⁵ Si è scelto volutamente il termine ‘risvolto’, piuttosto che quello di ‘ricaduta’, nella consapevolezza che l’aspetto pratico non è semplicemente un corollario della riflessione teoretica, ma ne costituisce piuttosto un aspetto costitutivo, se non addirittura una premessa: ogni riflessione teoretica nasce infatti da un’esperienza (cfr. anche nota 452 del presente paragrafo).

Dio la lista delle virtù conseguite e farla valere a proprio vantaggio. Il termine antitetico a quello di “peccato” non è infatti quello di ‘virtù’ ma quello di ‘fede’, nella consapevolezza che credere non sarebbe possibile senza che l’Altro si chinasse su di noi e ci venisse incontro mediante un appello personale e insostituibile.

In un’epoca come la nostra, in cui anche nel campo delle idee e delle visioni del mondo i cambiamenti sono continui e repentini e risulta assai difficile per l’uomo crearsi un’immagine di sé dai contorni precisi⁴⁵⁶, il contributo di Welte si rivela particolarmente significativo. Egli dimostra infatti una capacità introspettiva e descrittiva dell’animo umano che ci consente di identificarci con ciò che viene analizzato in senso fenomenologico, ad esempio quando l’Autore affronta il tema della morte, o quello dell’amore. Ci è mostrato infatti un modo in cui è possibile progredire nella conoscenza di noi stessi, perché ci sono suggeriti degli strumenti metodologici e concettuali per imparare ad analizzarci, in prima persona, e a divenire consapevoli di ciò che accade dentro di noi⁴⁵⁷.

Tentiamo dunque di avvicinarci, seguendo la traiettoria di Welte, ai diversi significati stratificati di queste parole così semplici, e tuttavia dense di significato: ‘risvolto pratico’.

Il senso più complessivo dei termini sembra essere stato chiarito nei paragrafi precedenti, in particolare nell’ultimo, allorché si è considerato il carattere storico del presupposto che sta all’origine di ogni esserci, ossia il fatto di essere per essenza ‘in correlazione’. L’esserci non può essere considerato separatamente rispetto al tempo, per cui il suo essere calato nella storia (essere-

⁴⁵⁶ Questa difficoltà risulta ancora più sorprendente oggigiorno, dal momento che gli studi di psicologia si sono diffusi e ognuno può in linea di massima ricorrere all’aiuto di esperti di vario genere nel campo della conoscenza di sé. La difficoltà nel configurare se stessi con una certa approssimazione e di conseguenza nel comprendere il proprio ruolo risulta tuttavia innegabile, basti considerare il senso di malessere diffuso e la difficoltà a trovare un significato per l’esistenza. Ci si astiene qui volutamente dall’analisi delle cause del problema, dal momento che essa esula dal campo di indagine considerato.

⁴⁵⁷ Il movimento del trascendere non sembra infatti vada inteso come un salto verso l’alto che si lascia alle spalle il mondo. Oltre che portarsi con sé tutto ciò che costituisce la situazione del singolo e della comunità (così come si è visto nel paragrafo precedente), trascendere comporta anche, si è già visto, un muoversi verso l’interno di se stessi, perché è lì che l’Altro ci aspetta e si china su di noi, ed è proprio il salto più difficile da compiere, quello di accettare se stessi con il proprio limite, che consiste nella propria colpa.

nel-mondo) costituisce l'unico modo in cui si può pensare l'evento del trascendere verso l'Altro⁴⁵⁸.

Il termine utilizzato da Welte per esprimere il carattere storico di un evento pensato nel suo accadere concreto è quello di *phänomenal* (fenomenale). L'aggettivo rende testimonianza dell'importanza che in Welte riveste la fenomenologia di Husserl, e in particolare il carattere intenzionale del soggetto che si rapporta con la realtà. Questa parola viene talvolta utilizzata da Welte in contrapposizione a *ontisch* (ontico), che dunque intende descrivere una situazione semplicemente come dato di fatto. Si tratta in questo secondo caso di un'esperienza considerata in modo superficiale, una della tante vissute, che si giustappone nella nostra memoria alle precedenti e non ha una valenza particolare in ordine al nostro modo di essere nel mondo e di rapportarci con le cose⁴⁵⁹. La morte, ad esempio, è *fenomenale* proprio in quanto evento che ci consente di comprendere la portata decisiva della posta in gioco, nel momento del dilemma: o essa ha un senso, oppure nulla ha un senso (lo stesso vale, come vedremo, per l'esperienza dell'amore). Ogni accadimento che si presenta nella sua fenomenalità è caratterizzato da una struttura dialettica, ossia è segnato da una contraddizione interna. Dal punto di vista filosofico essa può costituire, ma in realtà solo in apparenza, una difficoltà insuperabile; essa rappresenta piuttosto l'elemento determinante che rinvia al di là della contraddizione stessa, in

⁴⁵⁸ Ciò che collega il pensiero di Welte con quello di Heidegger, Levinas e anche della Weil è proprio il fatto che tutti questi pensatori prendono le mosse dalla concezione husserliana secondo cui l'essere è per essenza e a priori un essere in correlazione. Tutti però vanno oltre l'idea husserliana di intenzionalità, perché le riconoscono anche per essenza una struttura storica: l'uomo è intenzionalità calata nella storia, e ogni atto di trascendere se stesso è un evento che accade in virtù del tempo. In questo modo risulta ulteriormente giustificato l'accostamento Welte-Weil effettuato nel paragrafo precedente. Che Welte conoscesse e apprezzasse il pensiero della Weil è in ogni caso testimoniato dal Prof. B. Casper, il quale mi ha riferito di un lavoro di tutela effettuato da Welte (in qualità di professore universitario) per una tesi di laurea proprio su S. Weil, lavoro che il filosofo, poco prima di morire, dovette cedere ad altri a causa del suo precario stato di salute.

⁴⁵⁹ Cfr. ad es. Il ciclo di lezioni tenuto da Welte nel semestre estivo del 1950: B. WELTE, *Der Tod als religiöses Phänomen*, lez. 1, Nachlass, Bestand E 8, Nr. 18, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i. Br.: „Man sieht: der Tod kommt immer wieder *ontisch* so in die *Nähe*, daß er *phänomenal* sich verbirgt“ (“Si vede come la morte sul piano ontico continua ad avvicinarsi in un modo tale che, sul piano fenomenale, si nasconde”). Anche in ID., *Leiblichkeit als Hinweis*, cit., il termine *phänomenal* ricorre con una certa frequenza e riveste lo stesso significato sopra descritto (cfr. ad es. pp. 98-102).

direzione dell'Altro⁴⁶⁰, e che, nel superare i poli antitetici, li comprende senza tuttavia annullarli. Così, la morte ci si presenta nella sua aporia essenziale: il momento in cui essa diviene per noi fenomeno è quello in cui annulla definitivamente questa sua fenomenalità, in quanto chi la vive cessa di fare qualsiasi esperienza⁴⁶¹.

Il termine *fenomenale* rimanda inoltre alla lezione husserliana, in quanto esprime l'attenzione rivolta costantemente alla cosa nel suo modo di presentarsi all'uomo. Non si tratta di partire da una dottrina per interpretare ideologicamente la realtà secondo il suo punto di vista, quanto di lasciarsi guidare dalle cose nel loro modo di manifestarsi e di divenire per noi fenomeno⁴⁶². Usando la parola *fenomeno* non si vuole tuttavia alludere a qualcosa che vada considerato in quanto oggetto di indagine staccato e indipendente rispetto all'osservatore. La tentazione di osservare il fenomeno nella sua exteriorità è sempre attuale per l'uomo, e anche la morte non fa eccezione. Ogni situazione, per essere una situazione-limite e permetterci di vedere al di là⁴⁶³, deve essere considerata nel modo in cui colpisce me in quanto singolo, ossia mi riguarda nel mio insostituibile essere-me-stesso⁴⁶⁴. L'aggettivo *fenomenale* si riferisce dunque al nostro modo di 'metterci in ascolto' della cosa: ogni situazione-limite ha un suo linguaggio fenomenale, che va ascoltato e compreso, per consentirle di mostrarsi in tutta la sua verità, e quindi nella sua struttura dialettica, e per consentirci di trascendere al di là di essa⁴⁶⁵.

⁴⁶⁰ In questo modo ogni situazione-limite può divenire un'occasione per l'evento della fede, ossia un *religiosum*, per usare la terminologia di Welte (cfr. ID., *Leiblichkeit als Hinweis*, cit., pp. 94 e 99, dove Welte si riferisce all'amore e alla morte).

⁴⁶¹ Cfr. ID., *Der Tod als religiöses Phänomen*, cit., lez. 1.

⁴⁶² Diviene pertanto necessario riflettere sul modo migliore (ossia più adeguato al fenomeno considerato) in cui è possibile accedere al fenomeno stesso (cfr. *Ibi*, lez. 1).

⁴⁶³ E dunque, per usare la terminologia di Jaspers, per essere autenticamente una "cifra" della trascendenza.

⁴⁶⁴ Questa attenzione all'esistenza del singolo sembra avvicinare Welte al pensiero di Kierkegaard sulla morte: cfr. S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, cit. Per quanto riguarda Welte, cfr. ad es. B. WELTE, *Leiblichkeit als Hinweis*, cit., p. 98.

⁴⁶⁵ Cfr. ad es. B. WELTE, *Leiblichkeit als Hinweis...*, cit., p. 101, dove Welte parla di „phänomenale Sprache des Todes“ (“linguaggio fenomenale della morte”).

Il risvolto pratico del pensiero di Welte consiste dunque innanzitutto nel contributo fornito in ordine alla comprensione di alcune situazioni-limite, quali la morte. Nel paragrafo precedente si è visto come essa sia considerata nella sua concretezza, tanto che non possiamo pensarla come quella degli altri ma come ciò che più di tutto ci riguarda. Solo in questo modo essa porta l'uomo di fronte all'ineluttabilità della decisione per la fede:

Er [Der Tod] ist im Unterschied vom Begriff ein Ereignis, ein *transzendierendes Ereignis*, d.h. etwas, was mich selbst in meinem *Selbstsein* und sich an und in meinem eigenen Selbstsein vollzieht, und mir in diesem Sinne *eigen*, (anders als der Begriff, der *als* Begriff im Abstand vom *eigenen Selbst* bleibt), und was in diesem Ergreifen des Selbst eine unmittelbare und volle, ja unausweichliche Realität hat, und in diesem Sinne das Gegenteil eines „bloß Gedachten“⁴⁶⁶.

Che cosa dunque ci rimane da fare, di fronte all'esperienza di questa situazione limite, che viviamo in primo luogo come possibilità, nell'attesa di incontrarla nella sua realtà? Il risvolto pratico del pensiero di Welte si precisa qui in modo significativo: ciò che ci rimane da fare è *tacere*. Il silenzio nella sua grandiosità è una meta difficile da raggiungere, in particolare oggi. Solo apparentemente si tratta di un'attività meramente negativa, di fatto invece è il frutto di uno sforzo del tutto positivo, e dunque un obiettivo da perseguire.

Das gute Hören, das anscheinend gar nichts tut als schweigen und empfangen, es tut doch so viel, dass ohne es das Wort nicht lebendiges Wort und nicht gut geborgenes Wort sein könnte⁴⁶⁷.

Il tacere è dunque qualcosa di vivo, ed è il presupposto indispensabile per l'ascolto, senza il quale non può esserci incontro con l'Altro. L'ascolto stesso si

⁴⁶⁶ ID., *Der Tod als religiöses Phänomen*, cit., lez. 2: “A differenza del concetto, essa [la morte] è un evento, un *evento trascendente*, cioè qualcosa che porta a compimento me stesso nel mio *essere-me-stesso* e che si compie per e nel mio essere-me-stesso, e in questo senso mi è *propria* (diversamente dal concetto, che *in quanto* concetto si mantiene a distanza dal *proprio se-stesso*), e cioè qualcosa che in questo afferrare il se-stesso possiede una realtà immediata e piena, anzi ineludibile, e in questo senso è il contrario di un qualcosa che è ‘meramente pensato’ ” (i corsivi sono dell'Autore). Si noti che qui, come del resto in altri punti di questo ciclo di lezioni, l'atto del trascendere viene imputato alla morte stessa, che ci sovrasta e ci sopraffà, insomma ha la meglio su di noi. E in quanto ci trascende non può dunque essere pensata come un che di concettuale.

⁴⁶⁷ ID., *Vom rechten Hören*, in *GS I/3*, p. 202: “Un buon ascolto, che apparentemente non fa altro che tacere ed accogliere, invece fa così tanto che senza di questo la parola non potrebbe essere parola viva, e nemmeno parola messa al sicuro”.

configura a sua volta come qualcosa di massimamente positivo, nonostante la sua facciata negativa. Il vero ascolto è particolarmente difficile da ottenere da noi stessi, disturbati come siamo da tanti impulsi e occasioni dentro e fuori di noi⁴⁶⁸. L'incontro della mamma con il suo bambino diventa il paradigma dell'ascolto dell'Altro, e la descrizione che ne fa Welte, per quanto lapidaria, non lascia indifferenti, soprattutto nel caso in cui chi legge abbia potuto compiere in prima persona l'esperienza di cui si parla:

Ein Hören in der Bereitschaft des Wesens, wie das, in dem die Mutter ihr Kind hört, dieses neue Wesen, das sich seit dem ersten Wort als ein neues Wesen entwickelt und anders, immer anders, als die Eltern es errechnet und erwartet haben: der Mutter aufmerksames Hören gewährt ihm, es selbst zu sein⁴⁶⁹.

La positività del tacere risiede pertanto nel saper ascoltare, che per Welte si traduce a sua volta nel coraggio di mettere da parte le proprie abitudini mentali e il proprio consueto modo di esprimersi, per giungere a credere nell'Altro. Per imparare ad ascoltare è infatti necessaria una fiducia di fondo, secondo la quale da ogni parola pronunciata dall'Altro viene alla luce una Parola eterna:

[..] hörend auf das partnerische mitmenschliche Wort sind wir im Grund unseres Wesens und sollen wir auch in der Entfaltung unseres Lebens sein: hörend auf das ewige und übermenschliche Wort, das im Menschlichen je und je neu sich inkarniert. Leben wir im solchen hören,

⁴⁶⁸ Più facile forse ottenere silenzio dagli altri, soprattutto in certi contesti, come quello educativo, che di per sé facilitano il compito. In questo caso però si corre sempre il rischio di avere, da parte di chi dovrebbe essere in ascolto, un silenzio meramente superficiale, che nel suo essere formale non ha nulla a che fare con l'autentica attenzione e il coinvolgimento vero. E' pertanto necessario che chi deve farsi ascoltare sappia mettere in funzione una serie di abilità e si dimostri particolarmente sensibile, per cui l'educazione e l'insegnamento risultano essere arti tanto difficili quanto delicate. Il presupposto di questa considerazione pedagogica consiste in ogni caso nel fatto che, se il modo di intendere la relazione con l'Altro individuato da Welte viene allargato a questo ambito, ogni relazione educativa, si tratti di quella figlio-genitore, alunno-insegnante o qualsiasi altra, si fonda su una prossimità prima ancora che su una trasmissione di valori, conoscenze o altro. Ciò che innanzitutto va perseguito è pertanto lo stare-con, il cammino condiviso, dove più che di trasmissione di qualcosa si tratta di condividere, ognuno con le sue caratteristiche e possibilità, il desiderio di non fermarsi lungo la strada ma di continuare a crescere e a progredire. Attenzione all'Altro va inteso allora ancora una volta in primo luogo come una passività che va ben al di là di un atteggiamento meramente negativo.

⁴⁶⁹ B. WELTE, *Vom rechten Hören*, cit., p. 206: "Un ascolto in cui si è per essenza disponibili, come quello in cui la mamma ascolta il suo bambino, questo nuovo essere che sin dalla prima parola si sviluppa come nuovo essere e lo fa in modo diverso, sempre diverso da come i genitori hanno *calcolato e si sono aspettati*: l'ascolto attento della mamma gli consente di essere se stesso".

dann sind wir, hörend auf das mitmenschliche Wort, im Gespräch mit dem verborgenen, immer uns winkenden Gott⁴⁷⁰.

Un altro aspetto della positività del tacere consiste nella capacità di rendersi liberi. La libertà costituisce uno dei termini intorno a cui si addensano molte delle riflessioni di Welte, in particolare in questo contesto, riguardante il risvolto pratico del pensiero. Con questo termine egli intende in particolare riferirsi al rapporto di ognuno con se stesso, per cui il pensiero va in direzione di una libertà interiore, che peraltro funge da premessa per una possibile libertà esteriore⁴⁷¹. La libertà costituisce per Welte il fondamento del rapporto con se stessi e nel contempo un movimento, perché ci porta verso un autocompimento, una realizzazione, e insieme rappresenta un rapporto: con l'Altro, con se stessi attraverso l'Altro, e con il mondo. La libertà rimanda comunque al di là di se stessa, in quanto è per essenza apertura e non può mai compiersi definitivamente negli atti di volta in volta realizzati. Essa rinvia direttamente allo scopo per il quale tende a realizzarsi, anche se tale scopo (che secondo Welte è necessariamente buono) rimane un mistero, perché anch'esso non si esaurisce mai nei singoli traguardi raggiunti. La libertà si configura quindi come vita del Mistero Eterno che vive nel mezzo della nostra essenza e della nostra vita finita. Anche qui è chiara la struttura dialettica propria delle situazioni-limite: la libertà infatti è interiorità, che tuttavia per realizzarsi ha bisogno dell'esteriorità, la quale favorisce la libertà interiore ma al contempo la limita e non le consente un dispiegamento totale e definitivo.

Se si volesse riassumere con una sola parola ciò a cui ogni filosofia deve mirare, forse per Welte sarebbe proprio la libertà il termine più adeguato⁴⁷². E se

⁴⁷⁰ *Ibi*, p. 209: “[...] ascoltando la parola del compagno, uomo come noi, siamo al fondamento della nostra essenza e dobbiamo anche procedere nella nostra vita: ascoltando la Parola eterna e sovrumana, che continua ad incarnarsi di volta in volta in quella umana. Se viviamo in questo ascolto, allora, ascoltando la parola di uomini come noi, siamo in dialogo con il Dio nascosto, che sempre ci chiama”.

⁴⁷¹ Per la concezione di libertà qui descritta, cfr. ID., Nachlass, Bestand E 8, Nr. 6, *Freiheit, Schuld, Gnade*, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i. Br.

⁴⁷² Anche in questo senso è da notare l'eredità kantiana del pensiero di Welte, dal momento che per Kant „Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist“: I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2, Band IV, cit., p. 673

l'idea di libertà deriva da quella di essere, egli la intende come apertura, disponibilità a farsi coinvolgere dall'Altro, capacità di fare posto all'Altro: si tratta di caratteristiche positive che, come abbiamo visto, sono possibili grazie all'apertura del nostro esserci⁴⁷³. L'evento stesso della fede non potrebbe verificarsi, se non fosse fondato sulla libertà, e dunque se non consistesse in una decisione che non ci costringe con la sua evidenza, ma ci lascia appunto liberi di dire il nostro sì a ciò che più conta, e di aprirci all'Altro⁴⁷⁴.

La morte si rivela come il caso in cui il tacere diventa una risposta di fede, forse l'unica risposta di fede possibile, che l'uomo può dare di fronte a questo mistero:

Gewiss fordert uns die Wahrheit unserer selbst und des Todes selbst auf, des Unvergänglichen unseres Seins und Sinnes im Tode sicher sein zu können, aber sicher auf Grund von was? Jedoch gerade so, daß wir dies, an was wir am höchsten interessiert sind, am vollständigsten aus unseren eigenen Händen weggeben, es ganz und ohne Bedingung *übergeben*, an das heilige Du, das wir im Dunkel des Todes bejahen, und dessen Heiligkeit alle Bedingungen, die wir stellen könnten, alle Selbstsicherheit, die wir geltend machen könnten, zum Schweigen bringt⁴⁷⁵.

(A800/B828); trad. it.: ID., *Critica della ragion pura*, cit., p. 493: "Pratico è tutto ciò che è possibile per mezzo della libertà". Se il primato va alla ragion pratica rispetto alla teoretica, la prima assegna la priorità alla libertà, la quale si rivela pertanto il presupposto che rende possibile ogni speculazione filosofica. Si tenga tuttavia presente che Welte, e in forma più esplicita Levinas, compiono un passo ulteriore rispetto a Kant, dal momento che l'etica della pazienza presuppone il superamento della dicotomia tra la morale autonoma e quella eteronoma: non posso essere me stesso se non nell'atto di abbandonarmi all'Altro, nella sua distanza radicale. B. Casper spiega a questo proposito che in Levinas l'esperienza dell'Altro porta il soggetto alla pura *attesa*, che non consiste nell'aspettarsi qualcosa: un'attesa di fronte al nulla dell'impossibilità di tutte le possibilità, ossia di una passività al di là dei concetti tradizionali di attività e passività; cfr. B. CASPER, *»Autrement que« Husserl*, cit. Anche Hegel (il cui pensiero fu studiato e approfondito da Welte) riconosce il collegamento diretto tra la ragione speculativa e quella pratica e il primato della libertà: „Es ist dies eine Erkenntnis der speculativen Philosophie, dass die Freiheit das einzige Wahre des Geistes sey“; cfr. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Jubiläumsausgabe, hrg. von H. Glockner, Frommann Verlag, Stuttgart 1961, Band 11, p. 44; trad. it. ID., *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirollo, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 17: "E' un acquisto della filosofia speculativa la conoscenza che la libertà è l'unica vera natura dello spirito".

⁴⁷³ Cfr. qui § 7.

⁴⁷⁴ Cfr. B. WELTE, *Der Tod als religiöses Phänomen*, cit., lez. 6.

⁴⁷⁵ *Ibi*, lez. 6: "La verità di noi stessi e della morte stessa ci sollecita certamente a renderci sicuri, nella morte, rispetto a ciò che del nostro essere e del nostro senso è imperituro, ma sicuri su quale fondamento? Accade proprio che ciò a cui siamo maggiormente interessati lo cediamo completamente togliendocelo dalle nostre stesse mani, lo *consegniamo* per intero e senza condizioni al Tu sacro, a cui diciamo di sì nell'oscurità della morte, e la cui sacralità porta al silenzio tutte le condizioni che potremmo porre e tutte le sicurezze riguardo a noi stessi che potremmo far valere" (il corsivo è dell'Autore).

La concretezza di questo sì alla morte, dove l'uomo arriva ad accettarla nel suo essere dotata di senso, e insieme di questo sì all'Altro che ci viene incontro, può essere ora messa a confronto con quell'atteggiamento proprio dell'esistenza autentica che Jaspers definisce con i termini di "fede filosofica". Nell'intento dell'Autore di Basilea non sembra di poter riscontrare l'elemento decisivo del credere caratteristico di Welte, ossia questa rinuncia incondizionata ad ogni pretesa di raggiungere la meta solo sulla base delle proprie capacità. Eppure, solo in questo modo credere diventa dare una risposta che viene da fuori, rinunciando all'autoreferenzialità di un soggetto autonomo e isolato che altrimenti non esce dalla concezione di sé caratteristica del mondo moderno. Oggi, dopo i danni provocati dall'uomo nell'ultimo secolo di storia, dopo gli studi della psicanalisi, dopo le riflessioni sul tempo e sull'essere avviate da Heidegger e portate avanti da altri Autori, e dopo i passi compiuti dal sapere scientifico, una tale immagine del soggetto legata alla modernità non può più corrispondere alla percezione che l'uomo ha di sé, né può aiutarlo nella sua disperata ricerca di un senso ultimo.

Wollen wir aber [...] in der *Wahrheit* bleiben statt auszuweichen; diese Last erkennen und doch dem Lichte folgen, das lehrt, Vertrauen sei besser, weil wahrer als verzweifeln, dann können wir nicht bei dem bis jetzt erwogenen, bei dem, was man den philosophischen Glauben nennt, stehen bleiben, als sei damit alles rund und in Ordnung, dann müssen wir *über* das, was *wir* sehen und innerlich tun können, *hinausblicken*, und uns auf eine Antwort und Hilfe beziehen, die niemals von uns, die nur aus dem Grunde des Heiligen selbst als Gnade entspringen und uns ins Heil *tragen* kann⁴⁷⁶.

E' comunque necessario fare i conti con l'inquietudine, perché la fede così intesa non può portare alla conquista pacifica e definitiva di una qualche forma

⁴⁷⁶ *Ibi*, lez. 7: "Se però, invece di eluderla, vogliamo rimanere nella *verità*, se vogliamo riconoscere questo peso e tuttavia seguire la luce che ci insegna che è meglio avere fiducia perché è più vero che non disperarsi, allora non possiamo fermarci a ciò che abbiamo preso in considerazione fino a qui e che viene definito fede filosofica, come se in questo modo il cerchio si chiudesse e tutto fosse a posto; allora dobbiamo *guardare al di là* di ciò che *noi* possiamo vedere e fare interiormente, e fare riferimento a una risposta e a un aiuto che mai può nascere da noi, che può nascere solo in quanto *grazia*, dal fondamento stesso di ciò che è sacro, e può *portare alla salvezza*" (i corsivi sono dell'Autore). Il silenzio si dimostra dunque non certo una forma di passività di segno negativo: è anzi il solo contesto in cui può verificarsi l'evento della decisione per la fede.

di sicurezza. Il sì all'Altro è segnato dall'insicurezza. „Warum schweigt Gott wie eine Mauer gerade dort, wo alles darauf ankäme, seine entscheidende Nähe recht zu bestehen?“⁴⁷⁷. Impossibile non sentirsi in sintonia con questa domanda accorata di Welte.

La riflessione di Welte intorno alla nostra corporeità⁴⁷⁸ rappresenta senza dubbio una testimonianza ulteriore ed efficace dell'importanza rivestita nel suo pensiero dall'aspetto fisico, materiale della nostra esistenza, e pertanto gioca un ruolo importante nelle attuali considerazioni sul risvolto pratico del suo pensiero. In questo caso il termine *pratico* va inteso nel suo significato di 'materiale', 'corporeo', 'palpabile'.

L'impressione generale riguardo al modo in cui Welte affronta questo tema è quella di sorpresa. In un contesto (quello della Chiesa cattolica, di cui Welte in quanto sacerdote è un rappresentante autorevole) in cui il corpo ancora oggi non sempre è valutato come una risorsa e dove talvolta, nonostante le dichiarazioni di intenti e le coraggiose testimonianze di segno opposto, si finisce ancora per considerarlo un inciampo nell'ascesa verso l'Assoluto e una fonte di problemi di ordine morale, la riflessione dell'Autore sul tema dell'eros costituisce un'espressione della sua capacità di uscire dal coro per pensare in autonomia, a partire dalla cosa stessa, senza sottomettersi a presupposti ideologici. L'eros infatti, nella sua duplice natura (quella positiva e quella negativa, come si vede qui di seguito), e proprio in virtù della sua struttura dialettica, è considerato come una delle situazioni mediante le quali è possibile

⁴⁷⁷ *Ibi*, lez. 7: “Perché Dio tace come un muro, proprio dove la sua vicinanza decisiva conterebbe davvero?”.

⁴⁷⁸ Il termine utilizzato da Welte per esprimere la corporeità è quello di *Leibhaftigkeit*, che qui si è scelto di tradurre talvolta appunto con *corporeità*, altre volte mediante le espressioni ‘*in carne ed ossa*’ o ‘*vero e proprio*’, dove il contesto permetteva di trasformare la frase e rendere l’idea mediante questi termini, che possiedono la funzione di aggettivi. L’uso della particella *haft* denota in Welte la volontà di esprimere il carattere costitutivo (ossia esistenziale, in senso heideggeriano) che riguarda una determinata realtà. Ad esempio, in *Cattolicità e ragione* ricorre l’aggettivo *ideenhaft* (anche in forma sostantivata: *das Ideenhaft*) riferito alla verità: qui sono espresse infatti le strutture di idealità costitutive della verità (cfr. B. WELTE, *Katholizität und Vernunft*, cit., lez. 2). Ciò che può essere associato a un aggettivo terminante in *haft* ha dunque a che fare proprio con le situazioni-limite e rappresenta un aspetto proprio dell’essere dell’esserci, ossia una realtà rilevabile sul piano fenomenologico.

compiere l'esperienza della fede. L'uso del termine 'eros' sembra non lasciare adito a interpretazioni che lo riducano a qualcosa di esclusivamente spirituale, perché con questa parola non si può intendere altro che l'amore che si esprime sul piano fisico⁴⁷⁹, e dunque qualcosa di assolutamente (ma certo non solo) corporeo.

L'eros rappresenta secondo Welte il *medium*, ossia il ponte, tra il corpo e il se-stesso; nell'eros (in quanto 'ci' dell'amore, cioè luogo, spazio proprio dell'amore) fa capolino qualcosa di infinito, una forza sacra, un *religiosum*, che lo fa essere una manifestazione della vicinanza di Dio. E' qui che l'erotico può rendersi assoluto, là dove due persone si dicono di sì, mettono completamente in gioco loro stesse e danno una validità assoluta alla loro unione, all'interno di rapporti umani che restano comunque relativi e segnati dal limite. A questo aspetto 'positivo' dell'eros fa riscontro il polo 'negativo': esso è segnato da limiti imposti dall'esterno, come la morte o la malattia, o dall'interno, come la colpa o l'allontanamento dalla coscienza della sua funzione di *medium*. L'amore fisico costituisce infatti un ponte teso verso l'Altro; quando questa consapevolezza viene meno e l'eros è vissuto esclusivamente in funzione di se stesso, esso finisce per prestarsi a un'interpretazione che ne fa una pura soddisfazione concessa al proprio corpo. Questa tensione dialettica costitutiva dell'eros gli consente di rinviare a ciò che non è direttamente deducibile e che non si può mai né esigere né ottenere da sé:

Denn die reine und freie Entfaltung des Wesens des Eros wird immer durch die Selbstherrlichkeit des Forderns und Herstellens und jeder Form der Bemächtigung gemindert und erniedrigt. Wo solches also in

⁴⁷⁹ Per mettere in chiaro un aspetto che forse alla fine degli anni Quaranta veniva dato per scontato ma che oggi non lo è più, va detto che Welte intende per eros la forma di amore fisico che lega tra loro due persone di sesso diverso. L'eros inoltre, come chiarito qui di seguito, si esprime nella sua forma compiuta nella promessa e nel dono che si fanno reciprocamente i coniugi (cfr. B. WELTE, *Leiblichkeit als Hinweis*, cit., p. 95: l'erotico si realizza compiutamente laddove si rende assoluto, cioè laddove lega una volta per tutte alla dimensione temporale e sensibile il suo contenuto infinito, e dunque nel sì reciproco degli sposi, questo sì dalla validità assoluta che viene pronunciato nel bel mezzo della relatività e della limitatezza dei rapporti umani terreni, con tutte le loro dinamiche contorte: un sì che riconosce le difficoltà e l'incapacità di fondo di mantenersi fedeli facendo conto sulle sole proprie forze. Un sì che non è pertanto mai detto una volta per tutte, ma che acquista il suo valore assoluto proprio nel riproporsi ogni giorno, dopo ogni caduta, per ricominciare ogni volta qualcosa di nuovo, nella fiducia che ogni incontro con l'Altro crea appunto qualcosa di nuovo, che prima non c'era).

irgendeiner Weise geschieht, geht die Bewegung nicht der Erfüllung des Erotischen entgegen, sondern sie entfernt sich von dieser. Das freie und wesentliche Leben der Liebe ist ein Leben im Ungemußten, Ungezwungenen, Geschenkt, ein Leben in der Gnade⁴⁸⁰.

La struttura dialettica dell'eros nella sua corporeità rimanda pertanto a un compimento che ha le caratteristiche del puro dono, perché è un compimento possibile solo per mezzo della Grazia⁴⁸¹. Come nel caso della morte, anche qui l'uomo vive in prima persona, ossia mediante se stesso, il limite imposto dalla sua finitezza strutturale. E' proprio questo limite tuttavia che gli consente di trascendere al di là di esso e dunque al di là di se stesso e della propria finitezza, in direzione dell'Altro, che rimane nella sua non-disponibilità.

E' per questo che l'eros può diventare una situazione-limite e si inserisce tra gli eventi che possono portare alla decisione per la fede, in quanto esso, vissuto nella sua dimensione autentica, ci dispone ad aprirci ad accogliere la Grazia, e dunque ci insegna la speranza. La risposta a un appello che non proviene da noi è il sì alla fede nell'Altro.

Ancora una volta dunque il Sacro si rende prossimo mediante ciò che vi è di più concreto, in questo caso il nostro corpo nella sua realtà materiale ed effettiva, inteso come scrigno che custodisce la possibilità dell'incontro con l'Altro. Risulta evidente come la decisione della fede sia pertanto legata alla nostra vita in carne ed ossa, con la sua storia, il suo contesto e i suoi limiti.

Avvicinandoci a una considerazione più circoscritta e più specifica dei termini 'risvolto pratico', risulta utile prendere spunto dal ciclo di lezioni tenuto da Welte nel semestre estivo del 1947 e riguardanti la libertà, la colpa e la Grazia⁴⁸². L'esperienza della colpa si dimostra infatti come un'altra delle

⁴⁸⁰ *Ibi*, p. 97: "Infatti il dispotismo proprio di chi pretende e di chi produce [da sé], e proprio di ogni forma di presa di possesso, sminuisce e degrada sempre il puro e libero dispiegarsi dell'eros. Dove quindi ciò in qualche modo accade, il movimento non va in direzione del compimento di ciò che è erotico, bensì se ne allontana. Vivere l'amore in modo libero e secondo la sua essenza significa vivere all'interno di qualcosa che non è dovuto, non è forzato, è donato, è un vivere nella Grazia".

⁴⁸¹ La parola utilizzata qui da Welte è *gnadenhaft*: ricorre ancora un aggettivo contenente la particella *haft* (cfr. al riguardo la nota 478): cfr. *Ibidem*.

⁴⁸² Cfr. ID., *Freiheit, Schuld, Gnade*, cit.

situazioni-limite che ci consentono di trascendere al di là del nostro limite in direzione dell'Altro. La serie dei tre termini che danno il titolo a questo ciclo di lezioni (*Freiheit, Schuld, Gnade*, ossia *Libertà, colpa, Grazia*) non è casuale: la libertà costituisce il terreno entro cui la colpa ha la possibilità di accadere (anzi, la colpa costituisce essa stessa una forma originaria di manifestazione della libertà, per cui non può esservi colpa senza libertà), e chi fa l'esperienza della colpa può vivere quella della Grazia⁴⁸³.

L'ambito della moralità, e pertanto della libertà e della colpa, risulta essere per Welte un altro dei casi in cui è possibile vivere una situazione-limite. L'esistenza, nella sua struttura dialettica, presuppone infatti la necessità di vivere la contrapposizione tra il legame imposto dall'esterno e la libertà interiore. L'aporia propria della situazione della colpa si manifesta nel fatto che essa può fondarsi solo sulla libertà, ma allo stesso tempo non può farlo, dal momento che per Welte la libertà vuole sempre mirare al bene. Il fatto è che nella colpa ho la possibilità di compiere la dissociazione tra l'essere-bene e me stesso, per cui divento un *soggetto* che decide di staccarsi dal contesto di libertà per andare in definitiva contro se stesso, e contraddirsi. La colpa è possibile allora quando la libertà indietreggia da se stessa, è il mistero del porre la negazione, e questa azione è possibile da parte di una soggettività disperata. Quando la libertà colpevole fa spazio alla verità, ammette la colpa e dunque non si pone più contro se stessa, viene meno ogni voler-disporre e ogni voler-possedere, e può finalmente realizzarsi l'esperienza della fede intesa come abbandono:

[...] es wird die wesenhafte Unantastbarkeit und Unverfügbarkeit meiner Wahrheit als meines geheimnisvollen Wesensgrundes erfahren, das heißt aber dessen Heiligkeit: die Wahrheit gebietet kraft ihres Wesens, dass alles Verfügenwollen schweige, alles fliehen- und sich-sichern-wollen zu Boden sinke, dass Freiheit bedingungslos, gehe es wie es wolle, sich mit

⁴⁸³ Cfr. *Ibi*, lez. 1. Per quanto riguarda l'idea di libertà, si rimanda alle considerazioni svolte poco sopra, sempre in questo paragrafo.

ihr vereinige und sich übergebe an ihre heilige Majestät: wiewohl alles für mein Selbstwerden davon hängt⁴⁸⁴.

La salvezza, l'uscita dal vicolo cieco della mia libertà colpevole, non è dunque qualcosa che posso ottenere da me, ma qualcosa che posso accogliere, a cui posso fare spazio.

E' dunque nell'abbandonarsi al Mistero infinito del Dio personale che filosofia e teologia si vengono incontro. La stessa esperienza della colpa, del resto, ci permette di vivere la non disponibilità delle nostre stesse azioni: una volta riconosciuta come tale, la colpa è qualcosa di cui non posso liberarmi, che va al di là del voluto e del calcolato. E' solo per mezzo di questa possibilità di chinare il capo di fronte alla mia stessa incapacità di essere padrone delle mie azioni che imparo, nella sofferenza del rimorso, l'abbandono nelle braccia di Colui che, solo, può accettarmi per come sono, quando nemmeno io sono in grado di farlo. L'atto del trascendere si rivela dunque come un'attesa che l'Altro si chini su di me.

Anche il ciclo di lezioni su *Katholizität und Vernunft (Cattolicità e ragione)* fornisce diversi spunti, come abbiamo già visto, in riferimento al risvolto pratico del pensiero di Welte. In particolare, si è osservato come l'attenzione dell'Autore alla concretezza dell'evento della fede non possa eludere la dimensione storica, il contesto in cui ognuno è inserito, e inoltre vada associata al carattere infinito a cui proprio la concretezza del 'qui e ora' rimanda. Si è visto come questo accostamento porti Welte a creare l'ossimoro di 'concretezza infinita' e i due termini non costituiscano, se non solo a un livello

⁴⁸⁴ Cfr. *Ibi*, lez. 10: "Si fa esperienza dell'intangibilità e dell'indisponibilità che costituisce per essenza la mia verità intesa quale fondamento essenziale e carico di mistero, ma anche quindi della sua sacralità: la verità, in forza della sua essenza, impone a qualsiasi voler-disporre di tacere, a qualsiasi voler-fuggire e volersi-assicurare di sprofondare, e impone alla libertà, vada come vada, di unirsi ad essa senza condizioni e di consegnarsi alla sua sacra maestà: sebbene, per il mio essere-me-stesso, tutto dipenda da ciò". Si noti anche qui l'utilizzo di un aggettivo, *wesenhaft*, contenente la particella *haft* (cfr. nota 478 del presente paragrafo).

superficiale, una contraddizione. La concretezza della fede vissuta dal singolo in un determinato spazio-tempo è proprio l'antidoto contro la ricaduta in una dimensione vaga di fede filosofica (secondo l'accezione jaspersiana) da cui l'Autore vuole distinguere l'evento del credere.

[...] e proprio questo [possibile] diviene per noi una possibilità reale solamente in quanto lo colleghiamo con la realtà del "qui ed ora" e non lo consideriamo come una possibilità che è sospesa liberamente nell'aria, ma come una possibilità che determina e dà compimento all'"ora"⁴⁸⁵.

Risulta pertanto necessario attribuire alle considerazioni riguardo al risvolto pratico quanto visto a proposito della storicità e del tempo, dal momento che sono proprio questi gli aspetti costitutivi della realtà dell'uomo che lo collocano in un contesto reale e concreto, insostituibile e assolutamente singolare.

Perché il segno in cui dobbiamo sperare della benevolenza del fondamento divino mi sostenga realmente, cioè renda possibile la mia libertà reale e non semplicemente immaginata, è necessario che proprio ciò che si manifesta in forma storico-concreta (per il tutto) dia testimonianza di essere ciò che mi sostiene ed è necessario che esiga la concretezza infinita della mia fede (per il tutto). Solo in una tale relazione tutto ottiene il massimo di realtà⁴⁸⁶.

Per concludere, pare utile richiamarsi all'idea che Welte dimostra di avere riguardo alla responsabilità: ognuno risponde di ciò che fa non certo in nome di norme vuote e avulse dal tempo, che non prevedono di trovarsi a tu per tu con il singolo nell'attimo della sua decisione. La responsabilità si realizza al contrario nell'istante della scelta, in cui di volta in volta il se-stesso nella sua unicità deve farsi carico di se stesso.

⁴⁸⁵ ID., *Katholizität und Vernunft*, cit., lez. 8: „[...] und selbst dies wird für uns nur eine wirkliche Möglichkeit dadurch, dass wir es verbinden mit der Wirklichkeit des Hier und Jetzt, dass wir es nicht als eine frei in der Luft schwebende Möglichkeit nehmen sondern als eine das Jetzt bestimmende und erfüllende“.

⁴⁸⁶ *Ibi*, lez. 9: „Und von Seiten des zu erhoffenden Zeichens der Gunst des göttlichen Grundes ist ein eben solches notwendig, damit es mich in Wirklichkeit trage, das heißt meine wirkliche und nicht bloß ausgedachte Freiheit ermögliche: dass ein geschichtlich-konkret Erscheinendes fürs Ganze sich als mich-tragend bezeuge und die unendliche Konkretion meines Glaubens fürs Ganze einfordere. Nur in einem solchen Verhältnis steigt alles ins Vollmaß der Wirklichkeit“.

Sie [die Verantwortung] ist die augenblickliche Getroffenheit des Selbst als Selbst von seiner eigenen unendlichen Tiefe und damit von seinem unendlichen Grund, mag dieser von der Ausdrücklichkeit des Selbst einen Namen haben oder nicht⁴⁸⁷.

Si tratta per il singolo di riconoscere ciò che gli sta a cuore, ciò che lo riguarda, ossia il suo fondamento. Anche qui pare pertanto opportuno richiamare un'idea del trascendere che non significa abbandonare il piano della realtà concreta per ascendere verso le alte sfere dell'Assoluto, quanto piuttosto cercare l'Altro a partire da se stessi, o meglio lasciare spazio all'Altro dentro di sé. Responsabilità significa quindi saper rispondere all'appello⁴⁸⁸, essere presenti a se stessi e in rapporto con se stessi per prendere su di sé la propria situazione, che consiste nel dialogo con l'Altro, qui ed ora. La storia concreta e insostituibile di ognuno rivela il suo carattere trascendente, che rimanda al di là di se stessa. La responsabilità in quanto risposta risulta essere pertanto un dialogo, quello costituito dall'appello di Dio e dalla risposta dell'uomo, che Gli concede uno spazio. Ritorna pertanto in primo piano l'idea dell'Altro come colui che non è disponibile, ma di cui mi fido, nell'abbandono di tutte le sicurezze su cui potevo contare. La responsabilità si delinea allora come un legame che nell'istante decisivo scelgo di stringere con l'Altro, ossia con l'Infinito, e dunque con me stesso, in quanto chiamato ad essere custode dell'Infinito, e in tal modo rivela il suo carattere trascendente e intenzionale⁴⁸⁹, in quanto è un fare riferimento a qualcosa che va oltre me stesso.

La mia colpa diviene pertanto la contraddizione che va in due direzioni, verso me stesso e verso il mio fondamento infinito che è costitutivo del mio

⁴⁸⁷ ID., *Geschichtlichkeit als Grundbestimmung*, cit., p. 214: "Essa [la responsabilità] consiste nel fatto che nell'istante il se-stesso è colpito in quanto tale dalla sua profondità infinita e quindi dal suo fondamento infinito, sia che questo sia esprimibile dal se-stesso, sia che non lo sia". Si noti la prossimità del ragionamento di Welte con quanto espresso da Kierkegaard a proposito del rapporto del se-stesso con se stesso: cfr. S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, cit., p. 21 (secondo Kierkegaard, il se-stesso consiste infatti in un rapporto che si mette continuamente in relazione con se stesso).

⁴⁸⁸ La lingua tedesca esprime in modo immediato il fatto che la responsabilità è una risposta, in quanto il termine *Verantwortung* (responsabilità) contiene quello di *Antwort* (risposta). Anche la lingua italiana del resto, in modo un po' velato, fa altrettanto: responsabilità deriva da *respondeo* (rispondo, in latino), e in italiano si usa dire che chi è responsabile risponde a qualcuno di qualcosa.

⁴⁸⁹ 'Intenzionale' va inteso pertanto anche come 'direzionale'.

esserci in quanto realtà storica. E il pentimento non può che consistere nell'abbandonarsi senza condizioni alla verità, scegliendo di fidarsi dell'Infinito. Il cammino verso questo pentimento si configura come una tensione mai definitivamente risolta, in quanto la speranza è tale solo laddove non posso contare su alcuna certezza⁴⁹⁰.

⁴⁹⁰ Cfr. B. WELTE, *Geschichtlichkeit als Grundbestimmung*, cit., pp. 213-225.

Capitolo terzo

Conclusione

§ 16. Con Jaspers, oltre Jaspers

Überall leben doch Menschen. Sollten wir uns also nicht kümmern um das, was sie kümmert, sollten wir nicht bereit sein, mit ihnen zu suchen, was sie suchen: ihr Heil und ihr Glück, wie wir alle? Sollten wir uns nicht aufschwingen, ihrer aller Sache zu unserer eigenen zu machen, auch angesichts jener schrecklichen menschlichen Irrtümer, die uns bisweilen die Sprache und den Mut verschlagen wollen? B. WELTE⁴⁹¹

Il titolo di questa prima parte della Conclusione esprime già la ripartizione interna del presente paragrafo. Si intende qui infatti dedicarsi dapprima agli aspetti che avvicinano il pensiero di Welte a quello di Jaspers, per poi seguire il secondo nel suo procedere al di là degli spunti, e talvolta delle provocazioni, espressi dal primo.

Essendo giunti qui alla parte conclusiva del lavoro, non si tratta di aggiungere elementi nuovi rispetto a quelli individuati nel corpo principale della ricerca, ma di riprendere brevemente alcuni dei concetti dei paragrafi precedenti, così da rendere chiara la coerenza del percorso argomentativo tracciato da Welte negli anni Quaranta e Cinquanta e da ‘tirare le somme’ rispetto a quanto preso in considerazione nella presente indagine.

L’ordine delle due parti di questo paragrafo espresse nel titolo (la prima definita *con Jaspers*, la seconda *oltre Jaspers*) non è casuale, e intende invece rispettare la successione cronologica dei fatti considerati. E’ infatti pur vero che i due movimenti del pensiero di Welte sono qui suddivisi in modo rigido e schematico per fini puramente descrittivi, ossia per rendere più lineare e

⁴⁹¹ B. WELTE, *Nacht, der Liebe geweiht*, in ID., *Geistliche Schriften, GS V/1*, hrsg. von P. Hofer, Herder, Freiburg 2009, p. 273: “Ovunque vivono persone. Non dovremmo allora occuparci di ciò di cui loro si occupano, non dovremmo essere disponibili a cercare quello che loro cercano: la loro salvezza e la loro felicità, come noi tutti? Non dovremmo elevarci a fare nostre tutte le loro cose, anche di fronte a quegli errori umani spaventosi che talvolta vogliono toglierci la parola e il coraggio?”.

comprensibile il discorso che, congiunto con l'altro aspetto considerato nel secondo paragrafo della Conclusione, riassume la tesi della presente indagine. La suddivisione del presente paragrafo in due parti rispecchia tuttavia l'andamento effettivo del confronto di Welte con Jaspers: dapprima il filosofo di Basilea ha fornito svariate occasioni di riflessione al pensatore di Friburgo, mentre, con il procedere del tempo, gli interessi speculativi di Welte si sono via via distanziati rispetto al pensiero di Jaspers⁴⁹².

La relazione filosofica tra Welte e Heidegger va invece consolidandosi nel tempo e si dimostra sicuramente più determinante nel complesso delle riflessioni di Welte. In questa Conclusione i vari punti di contatto con le idee di Heidegger, analizzati nel corso dell'intera indagine, fungono da sfondo. Non è infatti pensabile il percorso di Welte “*con Jaspers – oltre Jaspers*” se non alla luce della concezione heideggeriana dell'essere, tanto che, si è visto, la stessa interpretazione che Welte dà del pensiero di Jaspers si serve della “lente” costituita da tale concezione⁴⁹³. Quello che però il presente lavoro in particolare si proponeva era di “leggere” il significato weltiano di fede a partire dalle lezioni su cattolicità e ragione. E' per questo che ora, giunti alla Conclusione, pare opportuno tentare di chiudere il cerchio della ricerca ritornando a Jaspers, senza comunque perdere di vista la trama heideggeriana della tela tessuta da Welte, così come si è cercato di dipanarla nel corso dei diversi capitoli.

Volendo dunque finalmente riprendere qui l'analisi del modo in cui si è concretizzato il primo dei due momenti, quello definito “*con Jaspers*”, si è visto che il filosofo di Basilea è stato letto e interpretato con interesse e con impegno da Welte⁴⁹⁴. Questi ha anzi dimostrato, nell'analisi del pensiero del collega, di

⁴⁹² Così come dimostrano, si è visto nel Capitolo Primo, le citazioni che Welte propone del pensiero di Jaspers: più frequenti negli anni qui considerati, tendono poi a diradersi e a divenire quasi un'eccezione.

⁴⁹³ Anche tale “lente” utilizzata da Welte è naturalmente storica, e dunque segnata da una sua trasformazione nel corso del tempo, così come lo è l'interpretazione che Welte dà del pensiero di Jaspers.

⁴⁹⁴ Per quanto riguarda il tema del rapporto cattolicità-ragione, ciò è dimostrato tra l'altro dalle note e dagli appunti a margine presenti nel testo *Von der Wahrheit* posseduto da Welte, oggi conservato a Freiburg presso la biblioteca del Kollegium Borromaeum (numero di catalogazione 59/1991).

comprendere in profondità anche dei temi che cronologicamente sono stati sviluppati e chiariti da Jaspers solo in momenti successivi. Se pertanto per noi è risultato poi semplice interpretare tali elementi, lo stesso non poteva essere per Welte⁴⁹⁵.

Dal momento che già all'interno del ciclo di lezioni intitolato *Katholizität und Vernunft* (*Cattolicità e ragione*) emergono elementi di confronto interessanti, nel presente paragrafo si intende riassumere i punti di contatto e quelli di divergenza tra i due pensatori proprio a partire da questa fatica di Welte, che in chiusura consideriamo pertanto quasi come modello del percorso compiuto dal suo Autore nella definizione del suo pensiero, e allo stesso tempo come *specimen* di quanto si è tentato di esporre nel presente lavoro⁴⁹⁶.

Uno dei temi da mettere subito a confronto è rappresentato dalla comunicazione, alla quale entrambi assegnano un ruolo determinante nel processo di avvicinamento alla verità. Welte riconosce come positivo il fatto che per Jaspers la comunicazione sia anzi il luogo stesso della verità:

Es ist gewiss eines der unbestreitbarsten Verdienste von Karl Jaspers, darauf nachdrücklich aufmerksam gemacht zu haben. Wenn wir sagen, die Wahrheit habe ihr Da nur im konkreten Geist des Menschen, so darf nämlich dabei nicht an den isolierten Einzelmenschen gedacht werden – welcher überhaupt eine wirklichkeitslose Abstraktion ist – vielmehr ist an den Menschen zu denken in Kommunikation, in der lebendigen Gemeinschaft des Geistes. Indem Menschen miteinander geistig leben, darin ist Wahrheit unter Menschen⁴⁹⁷.

⁴⁹⁵ Cfr. ad es. B. WELTE, *Katholizität und Vernunft*, cit., lez. 3, a proposito della trasparenza delle cifre, un tema che Jaspers sviluppa in particolare nell'opera *Cifre della trascendenza*, ossia in un lavoro pubblicato decisamente dopo il periodo in questione (si tratta infatti di un ciclo di lezioni tenuto da Jaspers nel semestre estivo del 1961, registrato e trascritto da uno studente e poi pubblicato - sempre nel 1961 - nella »National-Zeitung« Nr. 323, del 16 luglio: cfr. H. SANER, *Appendice*, in K. JASPERS, *Cifre della trascendenza*, cit., p. 103).

⁴⁹⁶ Nel corso dell'analisi è risultato evidente il fatto che i riferimenti a Jaspers fungono da paradigma che consente di ampliare l'analisi ben al di là del semplice paragone con il filosofo di Basilea, cioè fino a comprendere il significato che, secondo Welte, la fede può ancora rivestire nel contesto contemporaneo.

⁴⁹⁷ B. WELTE, *Katholizität und Vernunft*, cit., lez. 2: «L'aver richiamato con forza l'attenzione su questo punto è certamente uno dei meriti indiscutibili di Karl Jaspers. Se diciamo che la verità ha il suo "ci" solo nello spirito concreto dell'uomo non possiamo pensare al singolo uomo isolato – il che in generale è un'astrazione priva di ogni realtà –, dobbiamo piuttosto pensare all'uomo che comunica, all'uomo all'interno della comunità vivente dello spirito. Nel momento in cui degli uomini realizzano una convivenza intellettuale, allora tra di essi è presente la verità».

Ciò comporta un'idea di verità che tenga conto del suo carattere storico e in divenire, grazie al quale essa non può diventare il possesso definitivo dell'uomo, e invece continua ad avere una struttura avvolgente e onnicomprensiva:

Der eine Pol ist die Wahrheit in der Tiefe ihrer Dimensionen, die Wahrheit im Ganzen als die eigentliche Wahrheit jeder Einzelwahrheit, mag ihre Tiefe und ihr umfassendes, ganzheitliches Wesen auch noch so sehr im Hintergrund unseres gewöhnlichen Umgangs mit der Wahrheit liegen⁴⁹⁸.

In particolare, nella terza lezione del ciclo dedicato al problema del rapporto tra cattolicità e ragione Welte descrive il significato jaspersiano di *Vernunft* (ragione), dimostrando di saper penetrare fino al cuore del pensiero di Jaspers: qui essa è descritta come la capacità dell'uomo di andare oltre ogni sistema di verità consolidato e di mantenersi in comunicazione, per mezzo di un movimento infinito in direzione della verità stessa. Ciò diviene possibile passando attraverso le diverse forme della sua realizzazione e, nella trasparenza delle cifre che di volta in volta la incarnano all'interno del proprio contesto storico, decidendosi per il salto nell'abisso di una verità che – appunto – è tutto avvolgente:

Es bleibt, anders ausgesprochen, bei der grenzenlosen und in diesem Sinne unendlichen Bewegung zur Wahrheit, in welcher diese immer und überall (in Welt und Geschichte) uns bestimmt, und doch immer über uns hinausliegt und nie zu unserer Beute wird⁴⁹⁹.

La ragione, con la sua capacità di avvolgere e comprendere, consente inoltre per entrambi di andare al di là di ognuna della due polarità in cui si

⁴⁹⁸ *Ibi*, lez. 3: “Uno è il polo della verità nella profondità delle sue dimensioni, ossia della verità nella sua totalità intesa come verità autentica di ogni singola verità, sebbene nel nostro rapporto consueto con la verità la sua profondità e la sua essenza avvolgente e complessiva rimangano sullo sfondo”.

⁴⁹⁹ *Ibi*, lez. 3: “Detto in altri termini, ciò che è colto rimane all'interno del movimento illimitato e in questo senso infinito verso la verità. Entro questo movimento è la verità stessa che sempre e ovunque ci determina (nel mondo e nella storia), e tuttavia sta sempre al di là di noi e non diviene mai nostro bottino”.

condensano le tensioni (*Spannungen*) proprie della realtà concreta. Nel mondo succede infatti che ogni cosa, nel momento in cui è, nega necessariamente le altre, per cui non si può evitare di vivere perennemente in conflitto, sia con se stessi che con l'esterno. Non si tratta però di sottrarsi alla tensione e conseguentemente al rischio di lacerazione che essa comporta, perché questo significherebbe chiudere gli occhi nei confronti di una parte dell'essere, nel quale siamo pur sempre immersi. E' invece necessario prendere sul serio i diversi aspetti nella loro impossibilità di conciliazione, in modo da comprenderne la complementarità e da trascendere, proprio grazie alla loro finitezza, oltre la dicotomia⁵⁰⁰, mantenendosi in un atteggiamento di apertura che continui a consentire all'essere di manifestarsi.

Nella lettura delle lezioni di Welte intitolate *Katholizität und Vernunft* (*Cattolicità e ragione*) salta all'occhio anche l'utilizzo relativamente frequente del termine *Selbst* (*se stesso*)⁵⁰¹, dal momento che esso costituisce uno dei cardini del pensiero di Jaspers. Il significato di questa parola va ricondotto all'uomo che è in grado di decidersi per la sua realtà storica e per la verità intesa nei termini appena descritti, e che dunque sa anche comunicare in modo autentico con gli altri uomini, dando vita a un dialogo esistenziale capace di rendere ogni singolo un *Mitmensch* (*uomo che vive insieme agli altri*). Il *Selbst* è colui che si identifica con ogni aspetto della verità ma sa andare sempre oltre, nella consapevolezza che ogni sua manifestazione non può che essere parziale, e infine sa giungere al silenzio che incombe nella dimensione priva di fondamento, apparentemente di segno negativo:

Indem ich so in meiner geschichtlichen Relativität, mich in ihr gründend und an sie als an mein Schicksal bindend, die für mich entscheidende Gestalt des Ganzen der Wahrheit finde und ergreife, die ich gleichwohl

⁵⁰⁰ Risulta qui evidente il fatto che entrambi gli Autori considerati hanno fatto i conti con l'idea di dialettica così come l'aveva pensata Hegel, di cui si sono dimostrati in più occasioni profondi conoscitori.

⁵⁰¹ E, per affinità, salta all'occhio anche l'utilizzo dei termini *me-stesso* (in tedesco sempre *Selbst*), *essere-me-stesso* e *essere-se-stesso* (in tedesco entrambi *Selbstsein*).

für niemanden als für mich beanspruche, gewinnt so mein Selbstsein einen ausgezeichneten Charakter von Geschichtlichkeit: Ich vollziehe mich selbst, indem ich mich in meine geschichtliche Situation schlechthin gründe und aus ihr schlechthin entscheide und darin meine Wahrheit lebe⁵⁰².

Lo stesso utilizzo dei termini dimostra la vicinanza di Welte al pensiero di Jaspers e la sua capacità di interpretarne lo spirito più autentico. Anche solo una scorsa veloce al ciclo di lezioni in esame rivela infatti che parole quali *Grenzmöglichkeit* (possibilità-limite), *umfassen* (avvolgere), *Ursprung* (origine), *Ernst* (serietà), *Abgrund* (abisso) e altre stanno a testimoniare la vicinanza di Welte al pensiero di Jaspers⁵⁰³.

Se tuttavia l'utilizzo comune di queste parole e il fatto di rifarsi entrambi al medesimo campo semantico (e al medesimo contesto filosofico) rende da un lato testimonianza della vicinanza tra i due, dall'altro ne segna contemporaneamente lo stacco, perché gli stessi termini assumono delle sfumature di significato diverse, talvolta anche distanti tra loro. E' stato proprio osservando questo progressivo allontanamento dei significati nel loro utilizzo da parte dei due Autori che si è cercato di descrivere il modo in cui Welte procede oltre rispetto a quanto pensato da Jaspers, cosa che si riprende ora velocemente, e che viene espressa dall' "*oltre Jaspers*" che costituisce la seconda parte del titolo di questo paragrafo.

⁵⁰² B. WELTE, *Katholizität und Vernunft*, cit., lez. 3: "Così, nel momento in cui all'interno della mia relatività storica, fondandomi in essa e legandomi ad essa in quanto mio destino trovo e colgo la forma per me decisiva della totalità della verità (forma che tuttavia non reclamo per nessuno se non per me), il mio essere-mestesso acquisisce un carattere eccellente di storicità: realizzo me stesso fondandomi semplicemente sulla mia situazione storica, decidendo semplicemente a partire da questa e vivendo in essa la mia verità".

⁵⁰³ Alcuni di questi termini, il cui uso non si limita al ciclo di lezioni in esame ma è ripreso da Welte anche in altri contesti e momenti, dimostra anche il fatto che il terreno e lo sfondo storico di provenienza sono i medesimi, in quanto entrambi gli Autori si rifanno, sebbene in forma diversa, al pensiero che si interroga sul significato dell'esistenza.

Si è visto come il termine *Geschichtlichkeit* (storicità) non possa essere assimilato nei due casi⁵⁰⁴, dal momento che per Welte la relatività storica di ognuno diventa esattamente l'istanza necessaria perché possa realizzarsi la verità nel suo carattere incondizionato: non c'è verità autentica se non nella forma relativa e parziale di cui mi faccio carico, e che scelgo mano mano che coinvolgo me stesso in modo sempre più impegnativo. E' così che conferisco alla verità un valore assoluto, il quale non impedisce tuttavia di riconoscere al contempo l'incondizionatezza delle scelte compiute dagli altri. Ogni realizzazione della verità si radica infatti, proprio *per merito* del suo essere finita e parziale, nel fondamento incondizionato della verità prima, verso cui l'uomo continua a tendere.

Anche per il filosofo di Basilea la storicità costituisce un tratto peculiare e ineliminabile dell'esistenza. Per giungere alla trascendenza è tuttavia necessario superare l'aspetto storico, in modo da collocarsi in una dimensione priva di temporalità, nella quale l'esistenza viene a trovarsi in sospenso tra le diverse possibilità di realizzarsi, e si compie così il naufragio rispetto a ogni determinazione particolare. La decisione per Jaspers consiste in fondo proprio nello scegliere di andare oltre ogni realizzazione concreta e finita, tagliare gli ormeggi che ci vincolano al qui e ora e lasciarsi cullare dalle onde dell'essere che tutto abbraccia.

Se in Jaspers la verità si identifica con la trascendenza e dunque assume un carattere sostantivale (e finisce pertanto per essere una *sostanza*, per quanto avvolgente e non oggettivabile), in Welte si è visto come la stessa verità si realizzi invece grazie al *movimento* del trascendere, e mantenga pertanto la sua accezione verbale e dinamica. In quanto movimento, esso si caratterizza per il fatto di essere sempre necessariamente un percorso particolare e limitato, che di volta in volta si condensa nell'istante della decisione:

⁵⁰⁴ Sebbene entrambi i pensatori si servano della medesima distinzione tra due diversi modi di intendere la *storia*, uno espresso dal termine *Geschichte*, l'altro da *Historie*.

Wo ich auf ein in der Zeit und im Raum konkretes Eines das Ganze und Unendliche dessen was ich bin zu sammeln und zu setzen vermag, ins Eine zu setzen, einzusetzen, so, dass nichts draußen bleibt, und ich nicht mehr nach einer anderen Möglichkeit schiele, mich zu retten, wenn dies Eine versagen sollte, wo ich wirklich alles und ein für alle mal aufs Eine setze: darin und darin allein bin ich ganz verwirklicht⁵⁰⁵.

Questa differenza tra Jaspers e Welte segna la distanza che caratterizza i due modi di pensare l'esistenza: se per il primo essa è tale proprio per il fatto che si pone di fronte alla trascendenza e ne costituisce per così dire l'altro polo, per il secondo non si tratta tanto di uno stare-di-fronte, quanto invece di un percorso storico di avvicinamento progressivo: nel tempo, l'esistenza si realizza scegliendo di volta in volta la sua situazione in modo incondizionato, e ponendosi in tal modo in attesa dell'Altro. L'atto di trascendere si configura pertanto come un "farsi carico", e non come un "superare" nel senso di lasciarsi-alle-spalle.

Risulta pertanto evidente il punto di distacco rispetto alla *tensione* (*Spannung*) così come la intende Jaspers. Per quest'ultimo infatti la ragione, nel suo oltrepassare la dicotomia insita in ogni aspetto della realtà, non riesce a compiere contemporaneamente una scelta che, nel decidersi incondizionato per qualcosa di storico e di concreto, possa anche mantenere il suo carattere di infinità e di apertura illimitata. Ciò è invece possibile nel caso di Welte, in quanto costui pensa la decisione per la fede all'interno dell'orizzonte dell'essere inteso come apertura⁵⁰⁶. La scelta di credere diventa allora l'occasione per realizzare quella *concretezza infinita* (*unendliche Konkretion*) che supera la tensione tra le polarità ma nello stesso tempo si decide per qualcosa di preciso e

⁵⁰⁵ B. WELTE, *Katholizität und Vernunft*, cit., lez. 8: "Se sono in grado di raccogliere e di deporre la totalità e l'infinito di ciò che sono su un uno concreto all'interno di spazio e tempo, di porlo nell'uno, di metterlo in gioco in modo che non rimanga fuori nulla e io non sbirci più un'altra possibilità di salvarmi, qualora quest'uno dovesse fallire; se realmente depongo sull'uno tutto e una volta per tutte, allora in questo modo e solo in questo modo sono totalmente realizzato".

⁵⁰⁶ Questo aspetto segna forse nel modo più chiaro la vicinanza di Welte al pensiero di Heidegger e lo stacco da Jaspers: se per quest'ultimo l'essere è prima di tutto abbracciante, per l'Autore di *Essere e tempo* esso è apertura. Pare di poter constatare che questa differenza di interpretazioni costituisce lo snodo cruciale della concezione che Welte dà della fede.

di concreto, e così evita di fluttuare nel campo del meramente possibile e di insabbiarsi nello scacco del naufragio. Ciò non significa peraltro che Welte attribuisca alla ragione poteri di autorealizzazione a cui invece essa per definizione deve saper rinunciare, in modo da lasciare posto all'Altro nel suo farsi incontro e nel suo non essere a disposizione.

Per entrambi i pensatori la morte si configura come uno dei modi in cui l'esistenza sperimenta una situazione-limite (*Grenzsituation*), così come accade anche nel caso della colpa. Ogni situazione-limite consente all'uomo di vivere la tensione tra finito e infinito e pertanto di compiere il salto nell'abisso. Nel ciclo di lezioni su cattolicità e ragione Welte individua nella morte – e nel senso di repulsione che essa comporta – la possibilità di compiere il movimento del trascendere:

Im Bereiche der uns zugänglichen Phänomenalität ist der Tod das ausgezeichnetste Beispiel der Wirklichkeit der unendlichen Konkretion, allerdings einer Konkretion, die uns, ob wir wollen oder nicht, in Anspruch nimmt, aber doch auch an unseren Vollzug appelliert. Denn der Tod umgreift alles, was wir sind und sein wollen, sein Adel ist, dass er nichts draußen lässt, und dass er dies ‚alles‘ in der unvergleichlichen Konkretheit eines Augenblickes so wirklich in Anspruch nimmt, dass davon nicht zu irgend einem anderen Augenblick ausgewichen werden kann. Darum ist der Tod das Wirklichste, was es für den Menschen gibt⁵⁰⁷.

Il modo di intendere la morte è pertanto vissuto da Jaspers e da Welte con una sensibilità affine, grazie anche al comune contesto filosofico da cui è osservata, cioè quello che predilige l'analisi dell'esistenza del singolo nella sua finitezza.

⁵⁰⁷ B. WELTE, *Katholizität und Vernunft*, cit., lez. 8: “Nell'ambito dei fenomeni a noi accessibili la morte è l'esempio più insigne della realtà della concretezza infinita, e certo di una concretezza che, lo vogliamo o no, ci interpella, ma anche ci richiama al compimento di noi stessi. La morte infatti abbraccia tutto ciò che siamo e vogliamo essere; la sua nobiltà consiste nel fatto che non lascia fuori nulla e che esige realmente questo ‘tutto’ nella concretezza incomparabile di un istante, cosicché non si può ripiegare su un qualsiasi altro istante. Per questo la morte è ciò che di più reale possa darsi all'uomo”.

Gli esiti a cui l'uomo perviene mediante la riflessione su quest'esperienza sono tuttavia nuovamente distanti nei due Autori, dal momento che in Jaspers l'approdo finale consiste nella fede filosofica, e dunque in una dimensione impersonale e astratta, volutamente priva di riferimenti storici concreti. Questo aspetto è determinante per la definizione del naufragio: esso costituisce l'inevitabile esito sperimentato dal singolo individuo che, nel decidersi per la fede filosofica, si astiene volutamente da ogni determinazione particolare, e non può quindi che giungere a uno stato di sospensione rispetto a ogni situazione specifica.

Per Welte invece l'esperienza della morte, qualora sia vissuta in modo autentico, consente di compiere il salto nella fede religiosa, e dunque di decidersi per una Persona che, nella sua concretezza storica, duemila anni fa ha assunto dei caratteri ben precisi. Questa scelta, benché particolare e in tal senso delimitata, non impedisce di mantenersi aperti alla realtà infinita e inesauribile costituita dall'essere tutto avvolgente. Il fatto di decidersi per qualcosa di concreto costituisce anzi un elemento imprescindibile, in assenza del quale non si può più parlare di fede, né compiere il movimento del trascendere. Quest'ultimo si caratterizza inoltre per il fatto di essere duplice: se da una parte c'è l'uomo che, grazie alla ragione, compie il salto nella fede e si abbandona nelle braccia dell'Altro, dall'altra c'è l'Altro che gli viene incontro nel suo essere misterioso e apparentemente privo di consistenza.

Se quindi la fede filosofica di Jaspers pare fare affidamento esclusivamente su una delle dimensioni caratteristiche dell'uomo, ossia la ragione, e pertanto solo sull'iniziativa del singolo, la fede religiosa (e personale) di Welte coinvolge invece l'uomo nella sua totalità, e si concretizza nei due movimenti dell'appello (da parte dell'Altro) e della risposta (da parte del singolo). Dal momento che credere significa allora mettersi in relazione, ne consegue che il coinvolgimento dell'uomo è più completo rispetto al solo utilizzo della ragione, per quanto estesa possa essere in questo caso la sua

accezione⁵⁰⁸: sappiamo infatti come ogni relazione metta in gioco la persona nel suo insieme, nonostante che l'interesse della filosofia debba concentrarsi prevalentemente sugli aspetti razionali⁵⁰⁹.

[...] und so bleibt sie (dieWahrheit) zugleich für mich fest, durch den Glauben an den Mittler, und transzendent, an ihr Ungreifbares überlassen und freigelassen. Und darum blieben in dieser Art von Festigkeit zugleich alle Lichter bedeutsam, durch welche in den Gedanken aller Menschen das Ewige in immer wieder anderer, weil endlicher Brechung wiederstrahlt, kein Gespräch wäre abzuberechnen, es sei denn das sich der Freiheit der Wahrheit entziehende, aber fürs Ganze entscheidend wäre für mich nur eines: mich auf den Mittler zu gründen, als das tragende Zeichen des allen bereiteten Heils. Denn das Christentum ist wesentlich kein System, wiewohl es immer wieder in Systemen gedacht werden muss. Es ist wesentlich der Glaube an eine Person, durch die wir des Heiles gewiss und teilhaft werden sollen⁵¹⁰.

Il percorso di Welte “*oltre Jaspers*” può essere allora esemplificato proprio grazie al superamento della concezione jaspersiana della cattolicità, dal momento che su questo punto il nostro Autore abbandona il collega di Basilea per percorrere nuovi sentieri, così come espresso ad esempio nella citazione che apre questo paragrafo (oltre che in quella richiamata qui sopra).

Si è visto come lo sfondo della concezione weltiana di verità sia costituito dall'essere heideggeriano, che in prima istanza si caratterizza per la sua apertura⁵¹¹. In un tale orizzonte risulta pertanto impossibile pensare la fede

⁵⁰⁸ Essa non va infatti confusa con il semplice intelletto che, abbiamo visto, per Jaspers ne costituisce un sottoinsieme.

⁵⁰⁹ Più precisamente, la filosofia ha il compito non solo di riflettere sulle competenze razionali dell'uomo e sul loro utilizzo, quanto anche sul modo in cui esse entrano in relazione con la “realtà” e con le altre componenti dell'uomo stesso.

⁵¹⁰ B. WELTE, *Katholizität und Vernunft*, cit., lez. 9: “Così essa (la verità) per me continua ad essere fissa, a causa della fede nel Mediatore, e nello stesso tempo trascendente, ceduta e lasciata libera nel suo carattere inafferrabile. In una tale fissità rimarrebbero quindi significative tutte le luci mediante cui l'Eterno continua a risplendere nei pensieri di tutti gli uomini in modo sempre diverso, in quanto finito. Non sarebbe interrotto nessun dialogo, tranne quello che si sottrae alla libertà della verità, ma una sola cosa sarebbe per me del tutto decisiva: fondarmi sul Mediatore, considerandolo il segno, che mi sostiene, della salvezza preparata per tutti. Il cristianesimo infatti per essenza non è un sistema, sebbene debba sempre essere pensato come sistema. E' per essenza fede in una persona, mediante la quale abbiamo il dovere di renderci certi e partecipi della salvezza”.

⁵¹¹ Cfr. quanto affermato da P. Hünermann durante l'ultimo Convegno annuale dedicato a Welte dalla Bernhard-Welte-Gesellschaft, tenutosi a Meßkirch l'11 luglio 2009: „Welte denkt jeweils vom Sein her, vom Da-Sein in der Gestalt von 'Ich' und 'Du' vom Glauben als der Weise, wie Sein geht [...]. Das Sein zeigt sich

religiosa come esclusiva, e dunque come sistema chiuso di fronte agli altri modi di intendere l'essere oppure come possesso definitivo. In quanto apertura, l'essere si caratterizza per la sua dimensione storica, ed è pertanto in continuo divenire. Se anche il rischio di fossilizzarsi e di isolarsi rimane sempre necessariamente alto (dal momento che dare un nome alla verità è un'esigenza ineliminabile dell'animo umano), la cattolicità va pensata secondo Welte nella sua accezione originaria di verità universale, che raccoglie piuttosto che escludere, avvolge piuttosto che distinguere, ma che più di tutto continua ad aprirsi. Qualora essa tentasse di divenire portavoce di una verità esclusiva definita una volta per tutte, non farebbe altro che contraddire la sua stessa essenza. Essa si realizza infatti nel percorrere di continuo il sentiero della verità, nella consapevolezza che è il percorso ciò che qui e ora possiamo compiere, mentre della meta sapremo solo un domani, quando tutto si farà chiaro e saremo faccia a faccia con il Mistero, di fronte al quale ora non ci resta che ammutolire.

Und schließlich: die ganze Wahrheit, gründend als Ganze im göttlichen Antlitz der Freiheit und Wahrheit an sich selber: sie würde durch eine solche Katholizität gerade nicht zu einem menschlich geschlossenen und darin endlichen System erstarren. Sie bliebe für mich eine ganze und schließlich ein allem Menschlichen entzogenes unantastbares und ewiges Antlitz, da ich sie niemals durch mich selbst endgültig zu besitzen glauben dürfte, da ich mich auf sie und ihre heile und ewige Ganzheit bezogen wüsste nur durch den Mittler zwischen Gott und den Menschen, der allein „den Vater sah“⁵¹².

von sich selbst her, und es wird in diesem Denken und Philosophieren von ihm selbst her sehen gelassen, nicht von irgendeiner Auslegung, nicht von irgendetwas her. Gerade so aber ist Sein sich zeitigendes Sein, sind Zeit und Sein, sind Sein und Zeit unlösbar verknüpft“ (“Welte pensa di volta in volta a partire dall'essere, dall'esser-ci nella sua forma dell',Io' e del ,Tu' della fede quale modo in cui si presenta l'essere [...]. L'essere si mostra a partire da se stesso, e per mezzo di questo pensare e filosofare viene fatto vedere a partire da se stesso, non a partire da una qualche interpretazione, non a partire da un qualcosa. Proprio per questo però l'essere è essere che si temporalizza, e tempo ed essere, ed essere e tempo sono collegati in modo indissolubile”). L'intervento del prof. Hünermann si intitola *Bernhard Welte als Fundamental-Theologe. Die Bedeutung des philosophischen Werkes von Bernhard Welte für die Theologie*. La citazione qui riportata, che richiama la concezione heideggeriana dell'essere, risulta ancora più importante per il fatto che è inserita in un'analisi sulla posizione di Welte rispetto alla fede filosofica di Jaspers nel periodo qui preso in esame. Gli atti di questo convegno non sono ancora stati pubblicati.

⁵¹² B. WELTE, *Katholizität und Vernunft*, cit., lez. 9: “Per concludere: proprio a motivo di una tale cattolicità, tutta la verità, che in quanto totalità si fonda nel volto divino della libertà e della verità in sé, non si fossilizzerebbe in un sistema umano chiuso e con ciò finito. Rimarrebbe per me una verità completa, e in definitiva un volto intangibile ed eterno sottratto a tutto ciò che è umano, in quanto non potrei mai credere di

**§ 17. Il contributo apportato dalla rilettura critica di Jaspers
effettuata da Welte in merito alla questione
della possibilità di una fede responsabile
che si compia, oggi, per mezzo del pensiero**

Bernhard Welte war derjenige von meinen Lehrern im Theologie- und Philosophie-studium, der dieses Vertrauen zur belebenden Nähe des Geheimnisses in mir stark gemacht hat. Er gab das Beispiel: Er selbst ging [...] in diesem Vertrauen weiter, um sich [...] in seinem Denken bis dahin führen zu lassen, wo Tiefe zur Weite wird. Weltes vertrauensvolle Bereitschaft, sich auf Fremdes und auf Fremde einzulassen, bleibt einigen von uns Studierenden [...] in Erinnerung. H. MÜLLER⁵¹³

La citazione posta all'inizio di quest'ultimo paragrafo si propone di esemplificare due aspetti che si rivelano essenziali per una corretta comprensione del contributo che il pensiero di Welte offre alla riflessione sulla fede nel Duemila.

Le parole della Müller mettono in luce dapprima il fatto che Welte agiva in modo coerente rispetto al contenuto del suo pensiero: „Er gab das Beispiel“ (“dava l'esempio”). Uno dei presupposti delle riflessioni del nostro Autore consiste infatti nel legame tra vita realmente vissuta e filosofia. E' necessario che tra questi due ambiti non vi sia uno scarto, ma che invece si implicino a vicenda, si coinvolgano uno nell'altro. Se nel campo delle cosiddette scienze esatte il distacco tra l'osservatore e il mondo da sottoporre all'indagine deve essere il più possibile marcato, e dunque il risultato dell'analisi del ricercatore è da subito indipendente rispetto al suo autore, nel quadro di una riflessione

possederla definitivamente grazie a me stesso. Mi saprei in relazione con essa e con la sua totalità integra ed eterna solo grazie al Mediatore tra Dio e l'uomo, il quale solamente 'ha visto il Padre' ”.

⁵¹³ “Bernhard Welte era uno di quei miei insegnanti di teologia e filosofia che ha rafforzato in me questa fiducia nei confronti della vicinanza vivificante del mistero. Ha dato l'esempio: lui stesso è progredito in questa fiducia, per lasciarsi guidare nel suo pensiero fin dove la profondità diventa vastità. La disponibilità fiduciosa di Welte ad avere a che fare con ciò che è estraneo e con gli estranei è impressa nella memoria di alcuni di noi, suoi studenti”. La citazione fa parte di un articolo della psicologa e teologa Hadwig Müller, ex studentessa di Welte, e per un certo periodo anche sua dottoranda (successivamente Welte dovette abbandonare l'incarico, a causa delle sue ormai precarie condizioni di salute). L'articolo da cui è estratta la citazione tratta del rapporto dell'Autrice con Welte. Esso apparirà nel 2010 nella seguente forma: H. MÜLLER, *Sich Leben schenken lassen*, in AA.VV., *Clash of Civilisations' oder Begegnung der Kulturen im Geist des Evangeliums? Bernhard Weltes Impulse für den interkulturellen Dialog mit Lateinamerika*, LIT, Münster 2010, p. 125.

consapevolmente determinata dal punto di vista storico e coinvolta nella comunicazione con l'Altro (inteso non solo come Dio, ma anche come uomo) è invece indispensabile che vita e idee si rispecchino a vicenda, e divengano semplicemente modi diversi e complementari per esprimere la stessa cosa. E' solo così, del resto, che un pensiero che ha "bisogno dell'Altro o, che è lo stesso, prende sul serio il tempo"⁵¹⁴, può mantenere la sua credibilità. Tale presupposto si rivela inoltre determinante allo scopo che si propone il presente paragrafo, ossia parlare del contributo dato da Welte all'attuale comprensione della fede, dal momento che una presa di posizione puramente teorica perderebbe la sua carica propositiva e non potrebbe mai proporsi di superare il piano della semplice ricognizione esteriore.

Quello di mantenersi in contatto con il piano pratico della realtà non sembra peraltro costituire un presupposto che possa essere dato per scontato, vista la generale difficoltà della sua applicazione; sta di fatto che un pensiero che non sia costantemente vivificato e "dimostrato" mediante uno stile di vita che si riveli coerente con le premesse teoretiche rimane un corpo inerte, che suscita al massimo l'interesse estetico di uno spettatore, ma che non può consentire all'uomo di diventare autore consapevole della propria parte di percorso da compiere mettendosi realmente in gioco.

Il secondo elemento richiamato dalla citazione iniziale mette in evidenza un aspetto del pensiero (e del conseguente atteggiamento pratico) di Welte che si è rivelato centrale nella comprensione della sua idea di "cattolicità": esso accenna infatti alla sua "disponibilità ad avere a che fare (si potrebbe quasi dire a 'impegolarsi', a 'sporcarsi le mani'), con ciò che è estraneo e con gli estranei"⁵¹⁵. Prima e dopo il pensiero sull'apertura dell'essere e sul modo autentico di intendere la cattolicità, fa da sfondo alle riflessioni di Welte questa risposta concreta al problema di come si possano conciliare libertà dello spirito e

⁵¹⁴ Cfr. qui § 2, nota 21 (F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, cit., p. 271).

⁵¹⁵ „Bereitschaft, sich auf Fremdes und auf Fremde einzulassen“ (cfr. la citazione posta a inizio paragrafo).

fede cristiana, e di come si possa credere e nel contempo rispettare seriamente le scelte dell'Altro.

Quanto espresso nella citazione posta all'inizio si rivela pertanto utile ai fini della riflessione sul contributo di Welte per la fede di oggi: senza queste premesse risulterebbe forse meno significativo andare a indagare che cosa può ancora dirci il suo pensiero. Ci troviamo infatti a vivere in un mondo "liquido", che si trasforma in modo estremamente rapido e che dunque ha già modificato molte delle caratteristiche che contrassegnavano il tempo di Welte (e in particolare gli anni presi in esame nel presente lavoro)⁵¹⁶. L'eventuale "modernità" del suo pensiero non può pertanto contare su un'affinità del contesto storico o culturale, quanto piuttosto sul fatto che le sue riflessioni toccano degli aspetti problematici che fungono da paradigma per l'uomo di ogni epoca, e quindi non perdono mai la loro attualità. Questi temi fanno vibrare anche oggi le corde della nostra sensibilità, così come gli itinerari teoretici e quelli pratici tracciati da Welte pare abbiano ancora qualcosa da dirci.

A proposito dell'eredità del pensiero di Welte, sembra di poter analizzare il suo contributo a partire da tre angoli visuali diversi: in base al metodo da lui utilizzato, alla forma delle sue riflessioni e infine ai contenuti delle sue considerazioni.

Per quanto riguarda il primo aspetto, abbiamo visto nel corso dell'indagine che per Welte *fenomeno* non significa solamente (in senso kantiano) ciò che appare, ma anche (in senso husserliano) ciò che si rapporta con una coscienza. Abbiamo poi visto che il passo ulteriore rispetto al fenomeno di Husserl consiste nel considerarlo il secondo termine della relazione con un io storicamente incarnato (e dunque con un'esistenza), la cui struttura consiste primariamente nel rapportarsi con il mondo e con l'Altro, così da consentire che

⁵¹⁶ Non rientra negli intenti di questa ricerca definire in senso antropologico e sociologico la situazione dell'uomo contemporaneo. Nelle considerazioni qui di seguito esposte sul contributo dei Welte per la fede di oggi ci si riferisce pertanto semplicemente all'esperienza e alla sensibilità comune, che solo a tal fine diviene paradigmatica di una situazione generale.

si verifichi l'*evento*⁵¹⁷. Si è poi constatato come la fede costituisca per il nostro Autore la forma di relazione più originaria, precisamente quella tra un io che si abbandona all'ascolto e un Tu che gli si fa incontro nella finitezza del tempo. Le descrizioni fenomenologiche di Welte del modo in cui l'uomo perviene alla fede ci hanno consentito di sentirci direttamente coinvolti, in quanto ognuno, nel porsi in relazione con ogni Altro, compie i movimenti del pensiero da lui individuati. Esse ci hanno permesso pertanto, ancora una volta, non solamente di comprendere – da un punto di vista esterno – il comportamento dell'uomo nelle sue diverse fasi di avvicinamento all'Altro⁵¹⁸, quanto anche di percepirci come lettori chiamati direttamente in causa, con il nostro bagaglio di esperienza e di sensibilità, per quanto ciò che noi ci portiamo dentro sia differente rispetto a ciò di cui disponeva Welte e per quanto sia inserito in un contesto altrettanto diverso. Così come nella relazione tra me e l'Altro nasce sempre qualcosa di nuovo, qualcosa che prima non c'era⁵¹⁹, allo stesso modo il metodo fenomenologico di Welte ci consente di entrare in dialogo con il suo pensiero, tanto da farne nascere sempre riflessioni nuove e nuovi stili di vita, che prima

⁵¹⁷ Per quanto riguarda l'uso di questo termine e di quello affine di "accadimento", cfr. qui § 13, nota 390.

⁵¹⁸ Ad esempio nelle analisi descrittive del rapporto con la morte o con la colpa, considerate come possibilità-limite per un trascendimento verso il Mistero.

⁵¹⁹ Cfr. § 12 del presente lavoro, a proposito del risultato di ogni "traduzione", e § 13, a proposito dell'"accadimento". Cfr. anche F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, cit., p. 271: "Nel dialogo vero qualcosa accade sul serio; io non so prima che cosa l'altro mi dirà perché in realtà non so neppure cosa dirò io, anzi non so neppure se parlerò [...]" (F. ROSENZWEIG, *Das neue Denken*, cit., p. 151: „Im wirklichen Gespräch geschieht eben etwas; ich weiss nicht vorher, was mir der andre sagen wird, weil ich nämlich auch noch nicht einmal weiss, was ich selber sagen werde; ja vielleicht noch nicht einmal, dass ich überhaupt etwas sagen werde [...]"(“). Questo 'approccio relazionale' alla realtà trova in ambito sociologico delle significative conferme negli studi di P. Donati: egli si orienta sia sulla famiglia, che consiste in una "relazione sociale piena", in un "nesso fondamentale dell'esistenza storica sia individuale che collettiva. Quel nesso che, primo e basilare per tutti, sia nel bene che nel male, sia come affermazione sia come mancanza, fa dell'individuo una persona umana, cioè un essere-in-relazione" (P. DONATI, *La famiglia fra coinvolgimento e distacco*, in AA.VV., *Identità adulte e relazioni familiari*, Vita e Pensiero, Milano 1991, p. 36), sia sul welfare: "Il lavoro tende a configurarsi progressivamente come produzione di relazioni sociali", le quali determinano poi la qualità sociale del welfare (ID., *De-mercificare il welfare*, in AA.VV., *La Qualità del Welfare*, a cura di P. Donati e F. Folgheraiter, Erickson, Trento 2009, p. 27). Per questo Autore ogni relazione (e certo non solo quelle istituzionalizzate) possiede infatti una sua soggettività sociale, una sua consistenza che è indipendente rispetto ai protagonisti della relazione stessa, tanto che, ad esempio in ambito familiare, il bambino è portato a riflettere e a regolarsi non solo e non tanto sul modo in cui ognuno dei genitori si rapporta nei suoi confronti, quanto soprattutto sul modo in cui i genitori si rapportano tra loro. Il messaggio educativo più incisivo è pertanto veicolato dai genitori attraverso una relazione, prima ancora che mediante un insegnamento diretto (cfr. ad es. ID., *Manuale di sociologia della famiglia. Nuova edizione aggiornata*, Laterza, Roma-Bari 2006). Poiché tuttavia la sociologia indaga sul dato di fatto, essa necessariamente tende a rendere la relazione un oggetto di indagine che, sul piano filosofico, può essere definito come 'sostanza', assumendo dunque una prospettiva diversa rispetto a quella del presente lavoro e dei filosofi qui presi in esame.

non c'erano. In ciò consiste l'accadimento, quello che talvolta Welte chiama *fenomeno*, o a cui attribuisce l'aggettivo corrispondente di *fenomenale*⁵²⁰: non in qualcosa che possa divenire mia proprietà, di cui io possa disporre come di una sostanza, ma in un processo, in un farsi nel tempo, possibile solo nell'incontro con l'Altro. Nonostante venga meno la categoria tradizionale di sostanza, il fenomeno continua tuttavia a costituire la realtà e pertanto a possedere una sua precisa valenza ontologica. Se tuttavia il concetto di sostanza implicava quelli di indipendenza e di sussistenza autonoma, il fenomeno in quanto accadimento si collega con le idee di intenzionalità, di incontro e di dialogo, e dunque di dipendenza, intesa come responsabilità nei confronti dell'Altro. Il fenomeno più originario è costituito dall'essere, che continua a divenire e a rimanere aperto per mezzo delle sue molteplici manifestazioni, e che in tal senso costituisce il fondamento senza fondamento (*Abgrund*). Dal punto di vista pratico, la carica di attualità di questa impostazione metodologica "fenomenologica" consiste nella capacità di porsi in un atteggiamento di ascolto che sa rispettare e prendere sul serio l'Altro, cosa che oggi diviene di importanza vitale, dal momento che ci troviamo a fare i conti ogni giorno con una realtà estremamente variegata, nella quale da un lato si esprimono sensibilità religiose assai diverse, e dall'altro appare anche una diffusa carenza di interesse per la fede religiosa (ma non certo per altre forme di fede, nelle quali molto spesso manca purtroppo una forma di riflessione su se stesse, anzi talvolta sono del tutto inconsapevoli).

Uno dei corollari ancora decisamente attuali dell'utilizzo di questo metodo "fenomenologico" consiste nel riflettere sulla fede per mezzo del domandare. Tale procedura, tipica delle riflessioni di Welte, sembra essere particolarmente importante nel mondo di oggi. Da una parte infatti essa si dimostra vicina alla sensibilità dell'uomo contemporaneo, ormai scettico nei confronti di sistemi di pensiero "autarchici" come quelli sperimentati nel XX secolo, i quali hanno dimostrato l'impossibilità di autoalimentarsi e di

⁵²⁰ Cfr. § 15 del presente lavoro.

autosostenersi. Dall'altra essa rivela la sua portata pedagogica, perché oggi, nel nostro mondo così variopinto, corriamo il rischio di chiuderci a nostra volta di fronte al diverso, da cui ci sentiamo sempre più minacciati, e pertanto di fare della fede una sorta di baluardo della nostra identità⁵²¹. Nel nostro contesto, segnato dalle due spinte di senso contrario del relativismo e del fanatismo, il metodo fenomenologico di Welte ha ancora qualcosa da dire, grazie alla sua capacità di descrivere il movimento che va verso l'Altro nel rispetto della differenza e nella constatazione del bisogno di incamminarci verso di Lui. La capacità di domandare presuppone inoltre quella di continuare a stupirsi del mondo, il che costituisce il modo più autentico di essere in relazione con ciò che sta fuori di noi (e di fare filosofia). Chi domanda (naturalmente in senso autentico, libero dalla faziosità di chi vuole ricevere una risposta univoca), non impone; chi domanda, ascolta l'Altro; chi domanda, si mette in discussione; chi domanda, infine, sa mantenersi aperto.

Un ulteriore elemento metodologico che rende attuale il pensiero di Welte, strettamente legato alle osservazioni precedenti sull'idea di fenomeno, consiste nel fatto che il nostro Autore basa le sue riflessioni sull'osservazione della realtà. Anziché dunque far derivare le considerazioni pratiche da quelle meramente speculative, Welte capovolge per così dire l'ordine tradizionale delle priorità, per basare le sue idee sull'esperienza, dimostrando così ancora una volta la sua fiducia nei confronti dell'uomo e la sua volontà di coinvolgere nella riflessione e nel movimento del trascendere l'esistenza tutta intera, con quello che essa comporta, anche i suoi chiaroscuri, senza concedersi derive spiritualistiche o intellettualistiche. Questo capovolgimento testimonia anche il fatto che i due poli, quello teoretico e quello pratico, possono essere presi in considerazione nell'ordine che si ritiene di volta in volta più opportuno, perché

⁵²¹ Basta recarsi in luoghi anche molto vicini, come ad esempio negli stupendi Paesi della ex-Jugoslavia, per rendersi drammaticamente conto di come i simboli religiosi costituiscano ancora – e tanto più – oggi dei modi per marcare il terreno, per definire la proprietà e l'identità, per tracciare i confini e prendere le distanze; di fronte a questa sorta di strumentalizzazione della fede religiosa non possiamo che vivere un senso di profonda impotenza.

in ogni caso è poi necessario trascendere oltre la dicotomia, affinché ognuno dei due momenti acquisti nell'altro la pienezza del suo significato⁵²². Questo stile di pensiero consente a noi di fare filosofia e riflettere sulla fede mantenendoci ancorati alla vita di ogni giorno, anzi facendocene carico, sentendoci direttamente coinvolti nei suoi risvolti e nei suoi esiti, in ultima istanza imparando ad assumerci di volta in volta le nostre responsabilità.

L'analisi e la descrizione della situazione del mondo contemporaneo compiute da Welte risultano inoltre ancora attuali, una volta messi da parte naturalmente gli aspetti storici contingenti che caratterizzavano il dopoguerra tedesco⁵²³. Dal momento che qui il discorso si inoltra nei contenuti del pensiero del nostro Autore, questo tema appena ricordato verrà ripreso tra poco, in considerazione del terzo angolo visuale.

Un secondo punto di vista da cui si può considerare l'attualità del pensiero di Welte consiste nella forma delle sue riflessioni.

Se riguardo al “che cosa” delle sue analisi è in parte lecito affermare che alcune delle sue idee erano già state espresse (con i dovuti distinguo) da altri prima di lui, l'attualità è determinata in questo caso dal modo in cui egli le esprime: impossibile, nel leggerlo, non sentirsi chiamati in causa, impossibile non fare riferimento alla propria esperienza, impossibile non riconoscere le proprie paure e i propri pensieri in quanto descritto da Welte. Già altri, ad esempio, avevano parlato dell'assenza di Dio nel mondo contemporaneo, ma all'esperienza del nulla Welte ha saputo dare voce in un modo che noi, ammutoliti come siamo nella ricerca disperata di un senso, sentiamo particolarmente vicino. Le parole da lui utilizzate sono spesso quelle che

⁵²² Cfr. M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, cit., p. 48: „Die Antwort lautet: dieses Denken ist weder theoretisch noch praktisch. Es ereignet sich vor dieser Unterscheidung. Dieses Denken ist, insofern es ist, das Andenken an das Sein und nichts außerdem“ (ID., *Wegmarken*, GA I/9, cit., p. 358; trad. it. ID., *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 95: “La risposta è che questo pensiero non è né teoretico né pratico. Esso avviene prima di questa distinzione. Per quel tanto che è, questo pensiero è pensiero che rammemora l'essere e nient'altro”).

⁵²³ Questo aspetto dell'attualità del pensiero di Welte è testimoniato in particolare, per quanto riguarda gli anni qui considerati, dal saggio preparato da Welte in occasione dell'inaugurazione dell'Anno Accademico 1949, in cui si trovava a svolgere il ruolo di rettore dell'Università di Freiburg: B. WELTE, *Die Glaubenssituation der Gegenwart*, cit. A questo articolo si fa particolare riferimento nel presente paragrafo.

useremmo noi, se solo fossimo in grado di trovarle, e rivelano ancora una volta un coinvolgimento che va al di là del piano razionale fino a comprendere la persona nella sua completezza. Determinante per un'autentica credibilità di quanto descritto in senso fenomenologico risulta il fatto che l'Autore stesso non si considera estraneo rispetto alle situazioni che riguardano l'uomo disorientato e in evidente difficoltà di fede. L'essere sacerdote cattolico (perché tale era Welte) non lo fa indietreggiare di fronte al coinvolgimento personale: per noi, la sua capacità di mettersi a capo della fila di coloro che fanno fatica a credere risulta essere un importante fattore di coinvolgimento. Il fatto di aver saputo guardare nell'abisso del nulla, anziché nascondersi dietro qualche maldestro tentativo rassicurante che miri a "fare a finta" che nel campo della fede tutto vada bene, ce lo fa sentire come uno dei nostri. In questo senso non sembra fuori luogo definirlo un credente di confine, uno che sa parlare a chi vorrebbe credere ma non ci riesce⁵²⁴.

Anche la forma stilistica utilizzata si rivela del resto funzionale allo scopo di raggiungere l'Altro nel suo essere differente, in quanto Welte si esprime in modo chiaro anche se non banale, semplice e al contempo profondo (stile che, particolarmente in ambito filosofico, si dimostra purtroppo molto raro), e tuttavia mantiene il discorso su un piano decisamente filosofico, senza cadere in quello del semplice senso comune⁵²⁵.

Queste considerazioni ci rimandano immediatamente al terzo angolo visuale, quello relativo al contenuto delle sue riflessioni. Welte affronta infatti già negli anni qui presi in esame dei temi che rivelano anche oggi la loro urgenza⁵²⁶ (e che egli stesso riprenderà e approfondirà progressivamente negli anni successivi). Del nulla e dell'abisso, del fondamento senza fondamento e

⁵²⁴ Cfr. ad es. O. TOLONE, *Bernahrd Welte. Filosofia della religione per non-credenti*, Morcelliana, Brescia 2006.

⁵²⁵ Il rischio di lasciar scadere la riflessione filosofica a mera chiacchiera è del resto insito in ogni contesto pedagogico, così come può testimoniare chiunque tenti di fare filosofia con degli studenti, e quindi all'interno del mondo della scuola (si tenga presente che Welte era docente universitario presso la Albert-Ludwigs-Universität di Freiburg i. Br.).

⁵²⁶ Cfr. anche in questo senso B. WELTE, *Die Glaubenssituation der Gegenwart*, cit.

dell'angoscia dell'uomo si è già detto. Anche la capacità di Welte di dare voce ed esito positivo all'esperienza della morte e della colpa si dimostra significativa per l'uomo contemporaneo, e in sintonia con la sua sensibilità. Oggi infatti, per venire incontro ai problemi suscitati dal pensiero della morte, non sappiamo fare altro che metterli a tacere considerandoli un argomento tabù, di quelli da lasciare fuori dalle conversazioni con gli altri e con noi stessi. Anche il tema dell'intolleranza religiosa, sviluppato dal nostro Autore in epoche successive, si trova già abbozzato nelle sue linee principali in questo periodo⁵²⁷.

In un mondo in cui per ognuno è sempre più facile (nei Paesi ricchi del Pianeta) mettersi in collegamento con gli altri (per mezzo di sistemi comunicativi sempre più rapidi ed efficienti), eppure dove ogni persona è sempre più sola e dove sempre meno tempo viene dedicato alla cura delle relazioni con gli altri⁵²⁸, le riflessioni di Welte sulla comunicazione risultano altrettanto importanti. Abbiamo visto come per il nostro Autore non sia possibile dire *Mensch* (uomo) se non nell'accezione di *Mitmensch* (uomo che vive con altri uomini), né dire *Wissen* (sapere) se non intendendo con questo termine il *Mitwissen* (sapere condiviso). Entrambi questi concetti hanno la loro origine nel fatto che il *Sein* (essere) accade come *Mitsein* (essere-insieme), dal momento che è nell'incontro con l'Altro che può nascere qualcosa di nuovo, e dunque la realtà stessa acquista una sua portata ontologica solo grazie alla condivisione dell'essere.

La comunicazione autentica non si caratterizza peraltro per questo o quel modo di parlare. Mettersi davvero in rapporto con l'Altro significa piuttosto imparare a stare in ascolto. Il silenzio, che nel mondo di oggi risulta estremamente difficile ottenere prima di tutto da se stessi, diviene pertanto lo strumento privilegiato della relazione:

⁵²⁷ Cfr. ad es. B. WELTE, *Die Glaubenssituation der Gegenwart*, cit., p. 208.

⁵²⁸ Ciò a cominciare già dalle esperienze all'interno dell'ambito familiare, dove oggi è particolarmente difficile trovare il tempo e il modo per comunicare in senso autentico, così come rivela il numero elevato sia di coppie che, una volta sorte le difficoltà insite nel fatto di vivere assieme, scelgono di separarsi, sia di casi di disagio vissuti dai bambini, ai quali si ha poco tempo ed energie da dedicare.

Nel giusto silenzio di fronte a Dio non dobbiamo lasciare fuori le cose chiassose e quelle silenziose di cui è ricolmo il nostro cuore, dobbiamo invece farcele entrare insieme. Tutto deve tranquillamente entrarvi insieme e stare insieme, con noi di fronte a Dio, e qui deve avviarsi e prendere fiato tranquillamente, e per così dire sfociare come un fiume, o un ruscello, o un'onda, nel grande silenzio marino di Dio. Di fronte a Dio infatti tutto può essere, tutto può vivere⁵²⁹.

Risulta peraltro ormai evidente, grazie a quanto si è mostrato nel corso dell'indagine, che la fede, espressa in questi termini, non diventa alternativa all'uso della ragione, così come il silenzio non si sostituisce alla Parola, pensata nella sua insostituibilità; si tratta invece in entrambi i casi di atteggiamenti complementari, che tendono a realizzarsi reciprocamente⁵³⁰. Allo stesso modo, diviene chiaro che il silenzio pensato da Welte non comporta un itinerario religioso dagli esiti mistici, che si allontanerebbero dal cammino peculiare della filosofia.

Lo stesso silenzio, d'altra parte, dimostra per Welte anche i suoi aspetti problematici, tanto drammaticamente attuali: nell'invocare Dio, l'uomo non riceve alcuna risposta. E' infatti una sua esigenza insopprimibile, che del resto è indispensabile nel campo delle conoscenze scientifiche, quella di assegnare una qualche forma di oggettività, e di conseguenza un nome e una fisionomia definita, a ciò verso cui ci si avvicina. I problemi nascono però quando si pretende di applicare questa forma di indagine all'ambito del Mistero, dove nulla sembra esserci da conoscere (quanto piuttosto pare possibile con-dividere nell'attesa). Il silenzio di Dio rischia allora di essere avvertito dall'uomo contemporaneo come nulla assoluto, come assenza totale di senso. Per definizione però questa carenza definitiva di significato, secondo Welte, va

⁵²⁹ B. WELTE, *Stillsein in Gottes Stille*, in »Der christliche Sonntag«, 8 (1956), p. 361; poi in *GS V/1*, cit., pp. 225-226: „Im rechten Schweigen vor Gott sollen wir nicht draussen lassen, was an lauten und leisen Dingen unser Herz erfüllt, wir sollen es vielmehr mit hinennehmen. Alles soll ruhig mit hineintreten und mit da sein, mit uns vor Gott und da in ruhigen Gang und Atem kommen und gleichsam münden wie Strom und Bach und Welle in die große Meeresstille Gottes. Denn vor Gott darf alles sein und leben“.

⁵³⁰ La ragione di cui qui si parla è intesa naturalmente nella sua accezione più ampia, e non semplicemente come intelletto conoscente.

contro il semplice fatto di esserci, perché in ogni istante non possiamo fare a meno di presupporre che esista una ragione per l'essere⁵³¹. Tale nulla di senso⁵³² è avvertito tanto più oggi, cioè in questa fase, in cui all'uomo occidentale è divenuto particolarmente difficile trovare un atteggiamento verso il mondo alternativo rispetto allo sguardo indagatore e distaccato dello scienziato. E' per questo che l'esperienza del nulla descritta efficacemente da Welte rappresenta ancora oggi lo scomodo paradigma dell'esistenza dell'uomo, ma può al contempo rivelarsi una vera e propria opportunità, qualora sappia trasformarsi nel trampolino per il salto nell'abisso della fede.

Si è visto inoltre, nel corso del presente lavoro, come la libertà costituisca uno degli snodi concettuali delle riflessioni di Welte. I due cicli di lezioni che si ispirano più esplicitamente al tema della cattolicità così come l'aveva pensata Jaspers⁵³³ testimoniano di come il nostro Autore sperimenti l'urgenza di definire i limiti e le possibilità della libertà dell'uomo, e la sua relazione rispetto alla fede religiosa.

Da un lato sembrerebbe quasi che il mondo occidentale attuale, superata la fase delle dittature che hanno segnato il XX secolo, potesse dire di aver definitivamente superato la fase in cui la libertà costituiva, con la sua assenza,

⁵³¹ Negli anni successivi a quelli qui considerati Welte darà a questo presupposto il nome di „Sinnpostulat“ („postulato di senso“). In più occasioni questo tema fa già capolino nell'epoca qui presa in esame (per quanto ciò non avvenga ancora nella sua forma più esplicita), e più tardi si rivelerà centrale nelle riflessioni dell'Autore. Cfr. ad es. B. WELTE, *Religionsphilosophie*, in *GS III/1*, Herder, Freiburg 2008, p. 60: „Die Handlung selbst bejaht die zunächst offen scheinende Sinnfrage. Diese handelnde Bejahung der Sinnfrage hat die Form eines Postulats. Denn indem wir handeln, fordern wir, dass diese Handlung Sinn habe. Wir setzen handelnd den alles rechtfertigenden Sinn jeweils voraus, wir postulieren ihn“ (trad. it. ID., *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 50: „L'azione stessa risponde positivamente al problema del senso, che all'inizio sembra aperto a ogni soluzione. Questa risposta e soluzione positiva ha la forma di postulato. Infatti, nell'atto stesso di agire noi esigiamo che la nostra azione abbia senso; nell'atto stesso di agire presupponiamo ogni volta il senso che tutto giustifica, lo postuliamo“).

⁵³² A proposito delle riflessioni di Welte sul „*Nichts jeglichen Sinnes*“ (il nulla di ogni senso), P. Hünemann scrive: „Questa analisi di Welte, nella sua assenza di delicatezza, comprende in modo sorprendente le note esperienze, che ci sono rimaste impresse e che sono state fatte nel recente passato, del crollo dei grandi sistemi politici in seguito alla svolta del 1989, le esperienze del pluralismo e delle realtà finite e radicali che si riuniscono sotto la voce 'postmodernità'“ („Diese Analyse Weltes umgreift in ihrer Schonungslosigkeit in erstaunlicher Weise die in der jüngsten Vergangenheit gemachten, prägenden, öffentlichen Erfahrungen des Zusammenbruches der großen politischen Systeme mit der Wende von 1989, die Erfahrungen des Pluralismus, der radikalen Endlichkeiten, die sich mit dem Stichwort 'Postmoderne' verbinden“: P. HÜNEMANN, *Bernhard Welte als Fundamental-Theologe*, cit.).

⁵³³ Precisamente, B. WELTE, *Katholizität und Vernunft*, cit. e ID., *Freiheit des Geistes und christlicher Glaube*, cit.

un problema per l'uomo. Se dal punto di vista politico questa convinzione può – con le dovute cautele – essere condivisa, ci sono oggi altri fattori che, di fatto, limitano in modo drastico la nostra possibilità di considerarci liberi. Le cause dell'omologazione attuale si rivelano di natura prevalentemente economica, e gli effetti sono dimostrati dal sempre maggiore e più grave livellamento dei nostri comportamenti nell'ambito dei consumi, delle abitudini⁵³⁴ e purtroppo, sempre più spesso, anche delle nostre convinzioni. Il processo di adeguamento a modelli culturali e sociali imposti, al quale di fatto, che lo vogliamo o meno, oggi siamo tutti sottomessi, ci porta a sentire il bisogno di interrogarci sempre di nuovo sui margini entro cui oggi si gioca la nostra libertà. Anche in tal senso il contributo di Welte pare pertanto rivelarsi significativo per il XXI secolo.

Nel nostro momento storico e nel nostro ambiente, dove il pensiero sulla fede religiosa rivela tutta la sua difficoltà a stare al passo con i cambiamenti e ad adeguarsi alla mentalità sempre nuova dell'uomo, e dove l'attaccamento a religioni di altra matrice storica e culturale o ad altre fedi di natura non religiosa non fa che dimostrare il vuoto di pensiero che minaccia l'Occidente troppo intento a spendere e consumare, il contributo di Welte in vista di un ripensamento della fede cristiana si dimostra particolarmente significativo. Il fatto che nel panorama contemporaneo la filosofia dell'esistenza sembri non suscitare più l'"entusiasmo delle folle" non significa peraltro che sia venuta meno l'urgenza di una riflessione sul senso dell'esistenza stessa e, di conseguenza, su quello del credere, anzi dimostra forse la velleità di rispondere agli scottanti interrogativi dell'uomo semplicemente eludendoli, deviando l'attenzione su altre provocazioni ed altri problemi, più accattivanti e meno scomodi.

⁵³⁴ L'utilizzo del tempo libero quale fenomeno di massa e la sua conseguente mercificazione sono del resto fenomeni legati all'industrializzazione e che pertanto si erano avviati già ai tempi della Rivoluzione Industriale. Con il tempo essi hanno però assunto una portata sempre maggiore.

Nell'intento di progredire nello sforzo che mira a un'esistenza sempre più consapevole del suo significato e pertanto sempre migliore, Welte dal canto suo ha cercato di fare qualche passo avanti. Sta a noi, adesso, prendere il testimone e fare insieme agli altri il nostro tratto di strada, ognuno con il suo ritmo e le sue gambe, lungo i suoi sentieri, nel suo tempo⁵³⁵. Un cammino compiuto nella consapevolezza che è l'Altro, di cui non possiamo disporre, a venirci incontro, se solo riusciamo a lasciargli posto tra noi e dentro di noi.

⁵³⁵ Insieme, infatti, si percorre la via; ognuno però, in quanto se stesso, lo fa lungo il suo tracciato.

BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

HEIDEGGER

Sein und Zeit, Max Niemeyer, Tübingen 2006¹⁹; I Aufl. »Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung«, VIII (1927); (*Gesamtausgabe*, d'ora in poi GA, Klostermann, Frankfurt 1977, I/2); trad.: M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, Mondadori, Milano 2006, oppure ID., *Essere e tempo. L'essenza del fondamento*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1978.

Kant und das Problem der Metaphysik, GA I/3, Klostermann, Frankfurt 1991 (I ediz. 1929); trad.: ID., *Kant e il problema della metafisica*, a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1981.

Über den Humanismus, Klostermann, Frankfurt 1981⁸ (I ediz. 1949); poi ID., *Brief über den »Humanismus«*, in ID., *Wegmarken*, GA I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 9, hrsg. von F.W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am M. 1976, pp. 313-364, (trad.: ID., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987); trad.: ID., *Lettera sull'«Umanismo»*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995.

Vom Wesen des Grundes, Klostermann, Frankfurt 1983⁷ (I ediz. 1949); poi ID., *Wegmarken*, GA I/9, pp. 123-175; trad.: ID., *L'essenza del fondamento*, in ID., *Essere e tempo. L'essenza del fondamento*, cit., pp. 621-678.

Was ist Metaphysik?, Klostermann, Frankfurt 1981¹² (I ediz. 1969); poi ID., *Wegmarken*, GA I/9, cit., pp. 103-122); trad.: ID., *Che cos'è la metafisica?*, a cura di A. Carlini, La Nuova Italia, Roma 1979⁷ (I ediz. 1953).

Wegmarken, GA I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 9, hrsg. von F.W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am M. 1976; trad.: ID., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.

Parmenides, GA II Abteilung, Band LIV, hrsg. von S. Frings, Klostermann, Frankfurt 1982.

M. HEIDEGGER, B. WELTE, *Briefe und Begegnungen*, Vorw. von B. Casper, hrsg. von A. Denker und H. Zaborowski, Klett-Cotta, Stuttgart 2003.

JASPERS

Die geistige Situation der Zeit, Walter de Gruyter, Berlin 1933⁵ überarb. (I ediz. 1931).

Philosophie, Springer, Berlin 1973⁴, (I ediz 1932); trad.: ID., *Filosofia*, a cura di U. Galimberti, Utet, Torino 1978.

Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen, gehalten auf Einladung der Universität Groningen, J.B. Wolters, Groningen 1935.

Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a.M. September 1937, Walter de Gruyter, Berlin 1974⁴ (I ediz. 1938).

Von der Wahrheit, Piper, München 1983³ (I ediz. 1947).

Der philosophische Glaube, Artemis, Zürich 1948; trad.: ID., *La fede filosofica*, a cura di U. Galimberti, Milano, Cortina 2005.

Chiffren der Transzendenz, Pieper, München 1970; trad.: ID., *Cifre della trascendenza*, Marietti, Genova 1990.

WELTE

TESTI

Della collana *Gesammelte Schriften (GS)*:

Person, GS I/1, hrsg. von S. Bohlen, Herder, Freiburg 2006;

Mensch und Geschichte, GS I/2, hrsg. von I. Feige, Herder, Freiburg 2006;

Hermeneutik des Christlichen, GS IV/1, hrsg. von B. Casper, Herder, Freiburg 2006;

Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit, GS I/3, hrsg. von E. Kirsten, Herder, Freiburg 2006;

Hegel-Nietzsche-Heidegger, GS II/2, hrsg. von H. Zaborowski, Herder, Freiburg 2007;

Wege in die Geheimnisse des Glaubens, GS IV/2, hrsg. von P. Hünemann, Herder, Freiburg 2007;

Zur Vorgehensweise der Theologie und zu ihrer jüngeren Geschichte, GS IV/3, hrsg. von G. Ruff, Herder, Freiburg 2007;

Zur Frage nach Gott, GS III/3, hrsg. von H. Zaborowski, Herder, Freiburg 2008;

Jaspers, GS II/3, hrsg. von K. Kienzler, Herder, Freiburg 2008;

Religionsphilosophie, GS III/1, Herder, Freiburg 2008;

Geistliche Schriften, GS V/1, hrsg. von P. Hofer, Herder, Freiburg 2009.

Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie, Alber, Freiburg-München 1949; poi GS II/3, cit., pp. 15-292.

Die Glaubenssituation der Gegenwart. Ein Vortrag, Herder, Freiburg 1949, nuovamente in ID., *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände*

der Religion und der Theologie, Herder, Freiburg 1965, pp. 17-46; poi GS IV/1, cit., pp. 197-229.

Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie, Herder, Freiburg 1965.

Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1975.

Religionsphilosophie, hrsg. von B. Casper und K. Kienzler, überarb. u. erw. Aufl., Josef Knecht, Frankfurt a.M. 1997⁵ (I ediz. 1978); poi GS III/1, cit.; trad.: ID., *Dal nulla al mistero assoluto*, Marietti, Casale Monferrato 1985.

Der Ernstfall der Hoffnung. Gedanken über den Tod, Herder, Freiburg 1980, poi GS I/3, cit., pp. 155-180; trad.: ID., *Morire. La prova decisiva della speranza*, Prefazione di B. Casper, Introduzione e traduzione di S. Gorgone, Queriniana, Brescia 2008.

Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhandlungen und Versuche, Herder, Freiburg 1982.

M. HEIDEGGER, B. WELTE, *Briefe und Begegnungen*, Vorw. von B. Casper, hrsg. von A. Denker und H. Zaborowski, Klett-Cotta, Stuttgart 2003.

Freiheit des Geistes und christlicher Glaube, hrsg. von A. Kunst, Universitätsbibliothek, Freiburg i.Br. 2004; poi GS II/3, cit., pp. 293-351.

INEDITI

Einführung in die Metaphysik, Einstündige publice Vorlesung Sommersemester 1943, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i. Br., Nachlass, Bestand E 8, Nr. 3.

Freiheit, Schuld, Gnade, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i. Br., Nachlass, Bestand E 8, Nr. 6.

Fundamentaltheologische Theorie des Verstehens, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i. Br., Nachlass, Bestand E Nr. 13.

Katholizität und Vernunft, Einstündige publice Vorlesung Sommersemester 1949, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i. Br., Nachlass, Bestand E 8, Nr. 15.

Der Tod als religiöses Phänomen, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i. Br., Nachlass, Bestand E 8, Nr. 18.

Kierkegaard und die Voraussetzungen des Christentums, WS 1950/51, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i. Br., Nachlass, Bestand E 8, Nr. 19.

Von der Ausschließlichkeit des Glaubens, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i. Br., Nachlass, Bestand E 8, Nr. 927 (Vorsignatur: Nr. 748).

Offenbarung und Offenbaren – Antwort an Jaspers, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i. Br., Nachlass, Bestand E 8, Nr. 927 (Vorsignatur: Nr. 748).

ARTICOLI

Die Lichtung des Seins. Bemerkungen zur Ontologie Martin Heideggers, »Wort und Wahrheit. Monatsschrift für Religion und Kultur«, III (1948), pp. 401-412; poi *GS II/2*, cit., pp. 105-119.

Das Heilige in der Welt und das christliche Heil, in AA.VV., *Freiburger Dies Universitatis 1948/49*, Schulz, Freiburg 1949, pp. 141-183; ora in *GS IV/1*, p. 230-271.

Wahrheit und Geschichtlichkeit, »Saeculum«, 3 (1952), H.2, pp. 177-191; poi *GS I/2*, cit., pp. 69-86.

La position de la théologie en Allemagne dans le cadre de la philosophie actuelle, in AA.VV., *Catholicisme allemand*, a cura di F.-X. Arnold, P. Botta, P. Brunner et a., Paris 1956, pp. 536-558 (Rencontre 45); ora in *GS, IV/3*, cit., pp. 121-136.

Stillsein in Gottes Stille, »Der christliche Sonntag«, 8 (1956); poi *GS V/1*, pp. 225-227.

Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben, »Tübinger Theologische Quartalschrift« 134 (1954), pp. 1-18, nuovamente »Lebendiges Zeugnis« 18 (1963), 3/4, pp. 15-27, ancora ID., *Auf der Spur des Ewigen*, cit.; poi *GS IV/1*, pp. 272-286.

Nietzsches Atheismus und das Christentum, Genter, Darmstadt und Bad Homburg 1958 (2. Aufl. 1964); nuovamente in: ID., *Auf der Spur des Ewigen*, cit., pp. 228-261; poi in ID., *Hegel-Nietzsche-Heidegger*, *GS II/2*, cit., pp. 47-83.

Zu Martin Heideggers 70. Geburtstag. Eine christliche Erwägung, »Der christliche Sonntag«, 11 (1959); poi *GS II/2*, cit., pp. 127-130.

Heidegger und die Theologie. Zum 75. Geburtstag von Martin Heidegger, »Der christliche Sonntag«, 16 (1964).

Der Gott der Philosophen und der Gott Jesu Christi, »Oberrheinisches Pastoralblatt«, 67 (1966), pp. 375-381.

Heidegger 80 Jahre, »Christ in der Gegenwart«, 21 (1969).

Recensione a C.U. HOMMEL, *Chiffer und Dogma. Vom Verhältnis der Philosophie zur Religion bei Karl Jaspers*, Editio Accademica, Zürich 1968, »Erasmus. Speculum scientiarum«, 23 (1971), pp. 132-136.

Das Denken. Martin Heidegger 85 Jahre, »Christ in der Gegenwart«, 26 (1974).

Suchen und Finden. Ansprache zur Beisetzung von Martin Heidegger, »Christ in der Gegenwart«, 28 (1976), p. 188, poi con il titolo *Suchen und Finden. Grabrede für Martin Heidegger*, in: AA.,VV., *Gedenkschrift der Stadt Meßkirch an ihren Sohn und Ehrenbürger*

Prof. Martin Heidegger, hrsg. von der Stadt Meßkirch, Meßkirch 1977, pp. 6-9; con il titolo *Suchen und Finden. Ansprache zur Beisetzung am 28. Mai 1976*, in AA.VV., *Erinnerung an Martin Heidegger*, hrsg. von G. Neske, Neske, Pfullingen 1977, pp. 253-256; trad.: ID., *Discorso alla sepoltura di Martin Heidegger. Cercare et trovare*, «Humanitas», 33 (1978), pp. 423-426, poi *Discorso alla sepoltura di Martin Heidegger. Cercare e trovare*, in: AA.VV., *Heidegger*, a cura di G. Penzo, Morcelliana, Brescia 1990, pp. 123-126.

Über zwei Weisen des philosophischen Denkens und deren Folgen für die Religionsphilosophie, »Philosophisches Jahrbuch« 87 (1980), pp. 1-15; nuovamente in ID., *Zwischen Zeit und Ewigkeit*, cit., pp. 25-42; ora in GS III/3, cit., pp. 99-117.

ALTRI AUTORI

TESTI

S. KIERKEGAARD, *Sygdommen til døden*, C.A. Reitzel, Kjobenhavn 1849; trad.: ID., *La malattia mortale. Saggio di psicologia cristiana per edificazione e risveglio di Anti-Climacus*, in ID., *Opere*, a cura di C. Fabro, Piemme, Casale Monferrato 1995, vol. III, pp. 13-149.

S. KIERKEGAARD, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler. Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift, Eksistentielt Indlæg*, in *Samlede Vaerker*, a cura di A.B. Drachmann, J.L. Heiberg, H.O. Lange, Gyldendal, Copenhagen 1901-1906; trad.: ID., *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*, in ID., *Opere*, cit., vol. II, pp. 123-781.

G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Jubiläumsausgabe, hrg. von H. Glockner, Frommann Verlag, Stuttgart 1961, Band 11; trad.: ID., *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirolo, Laterza, Roma-Bari 2003.

SANT'AGOSTINO, *Le Confessioni*, Città Nuova, Roma 1975³, I ediz. 1965.

L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus; Tagebücher 1914-1916; Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980; trad.: ID., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Torino, Einaudi 1983; sono disponibili anche diverse versioni online del *Tractatus*, ad esempio all'indirizzo http://www.uweb.ucsb.edu/~luke_manning/tractatus/tractatus-jsnav.html (questa versione è in lingua inglese).

S. WEIL, *Attente de Dieu*, Fayard, Paris 1966; trad.: ID., *Attesa di Dio*, Rusconi, Milano 1984.

I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe, Band VII, hrsg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt 1991¹¹ (I ediz. 1974); trad.: ID., *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di N. Pirillo, Laterza, Roma-Bari 1992.

I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Band VII, hrsg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt 1991¹¹, (I ediz. 1974); trad.: ID., *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1993.

I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 1, Werkausgabe, Band III, hrsg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt 1990¹¹ (I ediz. 1974); trad.: ID., *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, Introduzione di V. Mathieu, Laterza, Bari 2007² (I ediz. 2005).

E. LEVINAS, *Autrement qu' être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974; trad.: ID., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, introd. di S. Petrosino, Jaca book, Milano 1983.

F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften – II Abteilung: Der Stern der Erlösung*, 4.Aufl., Einf. von R. Mayer, Nijhoff, Haag 1976; trad.: ID., *La stella della redenzione*, a cura di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato 1985.

E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982; trad. it.: ID., *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, Jaca book, Milano 1986.

F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften – III. Abteilung: Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, hrsg. von R. und A. Mayer, Nijhoff, Dordrecht 1984.

F. ROSENZWEIG, *Die Schrift. Aufsätze, Übertragungen und Briefe*, hrsg. von K. Thieme, Jüdischer Verlag Athenäum, Königstein/Ts. 1984; trad.: ID., *La scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, a cura di G. Bonola, Città Nuova, Roma 1991.

J. DERRIDA, *Mémoires d'aveugle*, RMN, Paris 1991; trad.: ID., *Memorie di cieco*, a cura di F. Ferrari, Abscondita, Milano 2003.

E. LEVINAS, *Dieu, la Mort et le Temps*, Ed. Grasset et Fasquelle, Paris 1993; trad.: ID., *Dio, la morte, il tempo*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1996.

E. HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, M. Niemeyer Verlag, Tübingen 2000; trad.: ID., *La coscienza interiore del tempo*, Filema, Napoli 2002.

F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Einf. von B. Casper, hrsg. von A. Raffelt, Universitätsbibliothek, Freiburg 2002; trad.: ID., *La stella della redenzione*, cit..

F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, Akademie Verl., Berlin 2004; trad.: ID., *Genealogia della morale*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1972.

ARTICOLI

W.V.O. QUINE, *On What There Is*, »The Review of Metaphysics«, 2 (1948), pp. 21-38, ristampato in ID., *From a Logical Point of View*, Harvard U.P., Cambridge (MA) 1953, pp. 1-19.

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

HEIDEGGER

TESTI

AA.VV., *Martin Heidegger 26. September 1959*, hrsg. von der Stadt Meßkirch, Aker, Meßkirch 1960.

AA.VV., *Erinnerung an Martin Heidegger*, hrsg. von G. Neske, Neske, Pfullingen 1977.

F.W. VON HERRMANN, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von „Sein und Zeit“*; vol. I: *Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sei*, Klostermann, Frankfurt 1987; vol. II: *Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins. § 9 - § 27*, Klostermann, Frankfurt 2005; vol. III: *Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins. § 28 - § 44*, Klostermann, Frankfurt 2008.

ARTICOLI

B. CASPER, *La concezione dell'evento nella Stella della Redenzione di Franz Rosenzweig e nel pensiero di Martin Heidegger*, «Teoria», XI (1991/2), pp. 47-64; questo articolo compare più di recente, tenendo conto di alcune modifiche, in ID., *Rosenzweig e Heidegger. Essere ed evento*, a cura di A. Fabris, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 35-65.

B. CASPER, «*Autrement que*» Husserl et «*au-delà-de*» Heidegger. *Zur Bedeutung von Emmanuel Levinas für eine künftige Geschichte des Denkens*, in AA.VV., *Emmanuel Levinas. Prophetic inspiration and Philosophy. Atti del Convegno internazionale per il Centenario della nascita, Roma 24-27 maggio 2006*, a cura di I. Kajon, E. Baccarini, F. Brezzi e J. Hansel, Giuntina, Firenze 2008; il contributo è poi apparso in «Dialegesthai», rivista telematica di filosofia, 11 (2009), disponibile su World Wide Web: <http://mondodamani.org/dialegesthai/bc02.htm>.

JASPERS

TESTI

C.U. HOMMEL, *Chiffer und Dogma. Vom Verhältnis der Philosophie zur Religion bei Karl Jaspers*, Editio Accademica, Zürich 1968.

H. PFEIFFER, *Gotteserfahrung und Glaube. Interpretation und theologische Aneignung der Philosophie Karl Jaspers'*, Paulinus Verl., Trier 1975.

G. PENZO, *Dialettica e fede in Karl Jaspers*, Patron, Bologna 1981.

J. ZÖHRER, *Der Glaube an die Freiheit und der historische Jesus. Eine Untersuchung der Philosophie Karl Jaspers' unter christologischem Aspekt*, Peter Lang Verlag, Frankfurt 1986.

AA. VV., *Karl Jaspers today*, ed. by L.H. Ehrlich and R. Wisser, University Press of America, Washington-London 1988.

F. MIANO, *Etica e storia nel pensiero di Karl Jaspers*, Loffredo, Napoli 1993.

F. MIANO, *Appropriazione e dialogo. La storia della filosofia in Karl Jaspers*, LER, Napol-Roma 1999.

G. CANTILLO, *Introduzione a Jaspers*, Laterza, Roma-Bari 2002² (I ediz. 2001).

L. MESSINESE, *Un passo oltre la scienza; filosofia e trascendenza in Karl Jaspers*, Città nuova, Roma 2002.

M. SCHIFF, *Tra unità e lacerazione. Essere verità esistenza in Karl Jaspers*, Vita e pensiero, Milano 2007.

G. PENZO, *Karl Jaspers: ragione esistenziale e nichilismo teologico*, a cura di L. Bonvicini e C. Berto, Aracne, Roma 2008.

ARTICOLI

F. BURI, *Philosophischer Glaube und Offenbarungsglaube im Denken von Karl Jaspers*, »Theologische Zeitschrift«, 39 (1983), Heft 4, Juli/August, pp. 204-226.

F. FURGER, *Leben und Werk des Philosophen Karl Jaspers aus der Sicht und Erinnerung eines Theologen*, »Theologische Zeitschrift«, 39 (1983), Heft 4, Juli/August, pp. 193-203.

K. KIENZLER, *Zum Dialog von Bernhard Welte mit Karl Jaspers*, »Theologie und Philosophie«, 58 (1983).

J.M. LOCHMAN, *Transzendenz und Gottesname: Freiheit in der Perspektive der Philosophie von Karl Jaspers und in biblischer Sicht*, »Theologische Zeitschrift«, 39 (1983), Heft 4, Juli/August, pp. 227-244.

X. TILLIETTE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Karl Jaspers*, «La civiltà cattolica», 2306 (1984), pp. 120-130.

A. LOHNER, *Existenzerfahrung im Schweigen vor der Transzendenz*, »Internationale katholische Zeitschrift 'Communio'«, 23 (1994), pp. 165-178.

J. GELDHOF, *Die Relevanz der theologischen Jasperskritik aus den Jahren 1945-1975 für die heutige fundamentaltheologische Reflexion*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 80 (2004), Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, pp. 1-29.

D.R. LAW, *Jaspers and theology*, «The Heythrop journal», 46 (2005), 3, pp. 334-351. L'articolo è disponibile anche on-line, all'indirizzo <http://www.ingentaconnect.com/content/bpl/heyj/2005/00000046/00000003/art00004>; jsessionid=4f4i220l2kov6.alexandra.

WELTE

TESTI

AA.VV., *Fragend und lehrend den Glauben weit machen*, hrsg. von K. Hemmerle, Schnell&Steiner, München-Zürich 1987.

I. FEIGE, *Geschichtlichkeit. Zu Bernhard Weltes Phänomenologie des Geschichtlichen auf der Grundlage unveröffentlichter Vorlesungen*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1989.

AA.VV., *Mut zum Denken, Mut zum Glauben. Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine künftige Theologie*, hrsg. von L. Wenzler, Tagungsberichte der Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg, Freiburg 1994.

O. TOLONE, *Bernhard Welte. Filosofia della religione per non-credenti*, Morcelliana, Brescia 2006.

C. LAMBERT, *Mundo y existencia. Consideraciones fenomenológicas desde la perspectiva de Heidegger y Welte*, Bricklediciones, Santiago 2006.

S. ZBIGNEVS, *Dove va l'Occidente? La profezia di Bernhard Welte*, Città Nuova Editrice, Roma 2009.

AA.VV., *„Clash of Civilisations‘ oder Begegnung der Kulturen im Geist des Evangeliums? Bernhard Weltes Impulse für den interkulturellen Dialog mit Lateinamerika*, LIT, Münster 2010.

ARTICOLI

K. KIENZLER, *Zum Dialog von Bernhard Welte mit Karl Jaspers*, »Theologie und Philosophie«, 58 (1983).

ALTRO

TESTI

AA.VV., *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*, vol. III: *Chalcedon heute, im Auftrag der Theologischen Fakultät St. Georgen Frankfurt/M.*, hrsg. von A. Grillmeyer u. H. Bacht, Echter, Würzburg 1954.

JÄGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze 1967, vol.II.

AA.VV., *Zur Frühgeschichte der Christologie*, hrsg. von B. Welte, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1970.

AA.VV., *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexicon von Adorno bis Wittgenstein*, hrsg. von K.H. Weger, Herder, Freiburg i.Br. 1979.

AA. VV., *Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della libertà*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1979.

G. PRAUSS, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Klostermann, Frankfurt 1983.

AA.VV., *Das Studium der Philosophie im Theologiestudium*, hrsg. von dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1983.

AA.VV., *1944-1984. Unsere Stadt Freiburg. Kriegszeit und Wiederaufbau*, hrsg. von der „Oberlindengesellschaft Zierkommission Jahr 1829“, Privatdruck, Freiburg 1984.

AA.VV., *Identità adulte e relazioni familiari*, Vita e Pensiero, Milano 1991.

M. IVALDO, *Filosofia delle cose divine. Saggio su Jacobi*, Morcelliana, Brescia 1996.

AA.VV., *Unterwegs zum einen Glauben. Festschrift für Lothar Ulrich zum 65. Geburtstag*, hrsg. von W. Beinert - K. Feiereis - H.J. Roehrig, Benno Verl., Leipzig 1997.

AA.VV., *La chiesa di Santo Spirito a Merano – Die Hl. Geist-Kirche in Meran*, Pluristamp, Bolzano 1999.

B. CASPER, *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Verlag Karl Alber GmbH, Freiburg-München 2002; trad.: ID., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, a cura di S. Zucal, Morcelliana, Brescia 2009.

J.R. SEARLE, *Consciousness and Languages*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

S. LOOS e H. ZABOROWSKI (Hg.), *Leben, Tod und Entscheidung*, Duncker&Humblot, Berlin 2003.

E.J. LOWE, *The Possibility of Metaphysics. Substance, Identity, and Time*, Oxford University Press, Oxford 1998, rist. 2004.

AA.VV., *Kirchliche Anforderungen an die Studiengänge für das Lehramt in Katholischer Religion sowie an die Magister- und BA-/MA- Studiengänge mit Katholischer Religion als Haupt- oder Nebenfach*, hrsg. von dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2005.

P. DONATI, *Manuale di sociologia della famiglia. Nuova edizione aggiornata*, Laterza, Roma-Bari 2006.

A. CLERICI, *Il tesoro nel campo. Chi trova, cerca*, Paoline, Milano 2007.

AA.VV., *La Qualità del Welfare*, a cura di P. Donati e F. Folgheraiter, Erickson, Trento 2009.

INEDITI

P. HÜNERMANN, *Bernhard Welte als Fundamental-Theologe. Die Bedeutung des philosophischen Werkes von Bernhard Welte für die Theologie*, luglio 2009.

ARTICOLI

B. CASPER, *Comprendere al momento giusto*, «Teoria», XXIII (2003/2) (Nuova serie XIII/2), pp. 5-19.

B. CASPER, *Phänomenologie des Glaubens*, »Theologische Revue«, 102 (2006), n. 3, pp. 179-182.

E. BERTI, *Ontologia analitica e metafisica classica*, «Ontologia e metafisica», 2 (2007), pp. 305-316.

B. CASPER, *Das "Neue Denken" und die Frage nach einer Philosophie der Religion*, «Archivio di filosofia. Archives of Philosophy», LXX (2007) n. 1-2.

B. CASPER, *Marco Maria Olivetti*, «Archivio di filosofia. Archives of Philosophy», LXXVI (2008) Nr. 3.

B. CASPER., *Der desorientierte Mensch und die Frage nach seiner wahren Freiheit*, »Jahrbuch für Philosophie«, 8 (2009).

B. FORTE, *Ai cercatori d'infinito*, «Famiglia Cristiana», 24 (2009), pp. 94-95.

B. MELONI, *Nella prospettiva di un dialogo originario. Intervista a Bernhard Casper*, «Inschibboleth», 20 (2009), mensile on-line (www.Inschibboleth.org).

VOCE „KONKRETION“ (concretezza; cfr. nota 386, p. 175)

INDICE

(B. WELTE, Gesamtausgabe, cit.)

il numero romano si riferisce alla serie della Gesamtausgabe, il numero arabo in neretto al volume, il numero arabo successivo alla pagina

- **II/3** 227,282, 333,356
- absolute **I/2** 269,270,272; **I/3** 100,106,111,196; **IV/1**,185,186
- abschliessende **IV/1** 186
- anfängliche **IV/1** 186
- als Konkretion **II/3** 221, 331
- als Vollendung der Freiheit **II/3** 332
- artikulierte **I/2** 244
- des geschichtlichen Glaubens **II/3** 357 **IV/1** 187, 188
- des hic et nunc **IV/1** 215
- des wirklichen Wollens **II/3** 176
- durch das ursprüngliche Gewissen **IV/1** 215
- eigene **II/3** 181
- einer eindeutigen geschichtlichen Gestalt **II/3** 282
- Einzigartigkeit der **IV/1** 185
- empirische **II/3** 180
- in der Sache des ewigen Heiles **IV/1** 189
- jegliche **II/3** 189
- menschliche **I/3** 196
- mögliche **II/3** 181
- Notwendigkeit der geschichtlichen **III/3** 160-164
- unbedingte **IV/1** 182-190
- unendliche **II/3** 354 **IV/1** 186
- unwiederholbare **I/3** 100

RINGRAZIAMENTI

Il sapere non è veramente tale se non è condiviso. Ringrazio il mio maestro, prof. Bernhard Casper, per aver voluto mettere in comune il suo pensiero e percorrere con me un tratto della sua strada. Lo ringrazio anche per il calore della sua accoglienza e per l'entusiasmo della sua ricerca. Vero maestro è colui che ti permette di dare il meglio di te e ti sostiene nel tentativo.

Ringrazio la mia famiglia. Tutto è nato da lì, lì ha acquistato un senso e lì ora ritorna.

Ringrazio il prof. von Herrmann per la sua disponibilità e cordialità.

Ringrazio il prof. Marcolungo per il suo aiuto sempre puntuale.

Ringrazio il mio papà, per il quale provo una nostalgia profonda.

Ringrazio il prof. Giorgio Penzo e la carissima Ursula Penzo Kirsch.

Ringrazio gli amici che mi hanno accompagnato e sostenuto.

Ringrazio Dio. Grandi cose ha fatto per me. E intanto continuo a cercarlo.

Trento, febbraio 2010

DANK

Wissen ist nicht wirklich Wissen, wenn es nicht mit anderen geteilt wird. Ich danke meinem Doktorvater, Herrn Prof. Bernhard Casper, dass er bereit war, seine Lehre mit mir zu teilen und dass er einen Teil seines Weges mit mir zusammen gegangen ist. Ich danke ihm auch für seine herzliche Aufnahme und die Begeisterung, die er für seine Forschung mitbringt. Ein wahrer Lehrmeister ist, der es dir ermöglicht, dein Bestes zu geben und dir auf deinem Weg hilfreich zur Seite steht.

Ich danke meiner Familie. Aus ihr ist all dies hervorgegangen, in ihr hat es seinen Sinn gefunden und zu ihr kehrt nun alles zurück.

Ich danke Herrn Prof. von Herrmann für seine Hilfsbereitschaft und Freundlichkeit.

Ich danke Herrn Prof. Marcolungo für seine stets zeitnahe Hilfe.

Ich danke meinem Vater, nach dem ich große Sehnsucht habe.

Ich danke Herrn Prof. Giorgio Penzo und der lieben Frau Ursula Penzo Kirsch.

Ich danke meinen Freunden, die mich begleitet und unterstützt haben.

Ich danke Gott. Großartiges hat er für mich getan. Doch ich suche weiter nach ihm.

Trient, im Februar 2010

UNIVERSITÄTSARCHIV DER ALBERT-LUDWIGS-UNIVERSITÄT
FREIBURG I. BR.

Bestand E 8 15
Nachlass Bernhard Welte

Katholizität und Vernunft

Einstündige publice-Vorlesung
Sommersemester 1949

1. DIE PROBLEMSTELLUNG

[S.1] Der Titel dieser Vorlesung lautet: Katholizität und Vernunft.

Ich werde es meinen Hörern zunächst schuldig sein, zu erklären, was damit gemeint ist.

Es ist mit diesem Titel nicht – jedenfalls nicht direkt gemeint, dass in dieser Vorlesung die katholische Form des Christentums vernunftgemäß begründet oder sonstwie in ihrem Verhältnis zur Vernunft dargestellt werden soll.

Katholizität ist überhaupt nicht gleichbedeutend mit katholischer Kirche oder der Zugehörigkeit zu ihr. Es bedeutet uns hier eine Grundhaltung des menschlichen Geistes, welche einer anderen möglichen gegenübersteht, welche in diesem Zusammenhang den Namen Vernunft trägt. Diese Bezeichnungen sowohl wie die Entwicklung und Artikulierung der in ihnen sich ausdrückenden Grundpolarität des menschlichen Geistes und ihrer Problematik stammen von Karl Jaspers. In dem großen, 1947 erschienenen Bande, welcher den Titel „Von der Wahrheit“⁵³⁶ trägt, gegen Ende, im Rahmen des übergeordneten Themas: die Wahrheit im Durchbruch findet sich der Abschnitt, der von den beiden gegensätzlichen Möglichkeiten der Katholizität einerseits, der Vernunft andererseits und der Wahl zwischen ihnen handelt. Wir übernehmen die Problemstellung also zunächst von Karl Jaspers, und insofern wird unsere Vorlesung eine Auseinandersetzung mit ihm darstellen.

Dies darf nun aber wieder nicht so verstanden werden, als handle es sich bloß um die Behandlung [S.2] einer Spezialfrage der Jasperschen Philosophie. Jaspers ist uns hier nur deswegen wichtig und wir lassen ihn in der Problemstellung nur deswegen hier für uns führend sein, weil er ein Problem zur philosophischen Darstellung bringt und damit auf eine ausgezeichnete Weise für uns sichtbar macht, welches, wie mir scheint, den Geist dieser Zeit im tiefsten, wenn auch unter stets wechselnden Gestalten bewegt und in Unruhe hält

⁵³⁶ K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947 (1983³).

und das deswegen, so ist zu vermuten, unser aller Geist, seien wir Christen oder nicht, verborgen oder offenbar durchdringt. Die Auseinandersetzung darf eigentlich nicht mit Jaspers geschehen, sondern mit der Frage selber und ihrer Fragwürdigkeit, so wie sie in unserem Geiste lebt mit einer, wie mir scheint, ausgezeichneten und bedrängenden Gegenwärtigkeit. Wir wollen und müssen im Kontakt mit der Sache selber denken.

Aber welches ist nun diese Sache?

Es geht um das Verhältnis der Wahrheit zum Menschen, für welches die Titel Katholizität und Vernunft zwei äußerste und – nach Jaspers – nicht mehr unter einem höheren Dritten zu vereinigende Möglichkeiten bezeichnen. Und – um unser Problem zunächst formelhaft noch um einen Schritt genauer zu präzisieren: es geht um die möglichen Gestalten, wie die eine Wahrheit im Ganzen im geschichtlichen Menschen im Ganzen da sein kann. So dass also auf der einen Seite über das Wesen der Wahrheit im Ganzen, auf der anderen jedoch über den geschichtlichen Menschen im Ganzen, in welchem diese ihr Da oder ihren Ort hat, nachzudenken ist, wenn wir das Problem in seinem Umfang und seiner wahrhaft bedrängenden [S.3] Bedeutung erfassen wollen.

Der Zusammenhang zwischen der Wahrheit und dem Menschen ist ja in keiner Weise ein bloß zufälliger, in welchem bloß einander äußerliche Bestandstücke miteinander in einen spielerischen Kontakt gebracht wären. Wir werden uns vielleicht des aristotelischen Wortes erinnern: Παντες οί άνθρωποι του είδέναι ορέγονται φύσει (πάντες hói hánthropoi tú eidénai orégontai phúsei)⁵³⁷: unsere Natur das heißt unser Ursprung und Wesen selbst will wissen, das heißt der Wahrheit inne sein, der Zusammenhang ist ein Wesenszusammenhang. Oder wir werden uns vielleicht der Flamme jenes augustinischen Wortes erinnern, welches dem Höhepunkt der *Confessiones* – im VII Buch – entsteigt⁵³⁸: „O aeterna veritas, et vera caritas⁵³⁹, et

⁵³⁷ Alle Menschen streben von Natur aus danach, zu wissen (ARISTOTELES, *Metaphysik*, I 1, 980 a 21).

⁵³⁸ Marginalie: vidi supra mentem meam lucem inconmutabilem..qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem (AUGUSTINUS, *Confessiones*, VII, 10.16).

⁵³⁹ Interlienar: Geliebtheit.

cara aeternitas⁵⁴⁰ ... tibi suspiro die ac nocte⁵⁴¹. Weil die Wahrheit das Wesen des Menschen berührt, vielleicht das Wesen des Menschen ist, deswegen geht es ihm um sich selbst, wo es um die Wahrheit geht, und sein Innerstes wird entflammt und ins Licht getaucht, wo sie sich ihm wahrhaft zu enthüllen beginnt. Gewahren wir aber nicht die Gewalt dieser ὄρεξις (órexís)⁵⁴² unseres innerlichsten Ursprungs, mit dem dieser um die Wahrheit unaufhörlich wirbt, gewahren wir sie nicht in uns selber unaufhörlich am Werk, in all unseren Gedanken und in all unserem Tun und in dem, was die ganze Zeit erfüllt, zeige es sich auch in noch so blassen, mühsamen und verborgenen Gestalten: Überall wollen wir ins Wahre, ins Eigentliche, ins Klare kommen, um in ihm allein mit uns selbst einig zu gründen [S.4] und vorwärtszuschreiten. Die Wahrheit ist unserem Wesen vermählt von Anbeginn, so, dass diese zwei, die Wahrheit und wir selbst, nicht zwei sind sondern nunmehr eins. Wir können nicht wir selbst sein es sei denn in der Wahrheit.

Die darin sich andeutende wesenhafte Einheit des Menschen selbst mit der Wahrheit selbst wird aber nun umso problematischer, je genauer wir zusehen, was hier eigentlich waltet und je weiter die Horizonte werden, in welchen wir sowohl die Wahrheit wie das Selbst des Menschen uns zum Anblick bringen. Wir wollen hier diese Ausweitung und Austiefung der Horizonte⁵⁴³ – in vereinfachter Gestalt freilich – vorzunehmen versuchen, damit die Problematik, die zwischen Wahrheit und Mensch waltet, uns zum Vorschein komme.

Wenn wir von Wahrheit sprechen und uns dafür ein einleuchtendes Beispiel suchen, dann fallen uns, sozusagen als typische Vertreter von Wahrheit überhaupt zumeist und zuerst Sätze über Gegenstände unserer Welt ein, die sich in unserer Welt für grundsätzlich jedermann verifizieren, das heißt zum Anblick, zur Her-Stellung ihres wahren Charakters bringen lassen. Bei einem bestimmten Gas verhalten sich Volumen und Masse unter bestimmten Bedingungen auf eine bestimmte, durch eine Zahl ausdrückbare Weise. Das [ist] so eine Wahrheit, davon Wahrsein sich für uns

⁵⁴⁰ Interlinear: liebe Ewigkeit.

⁵⁴¹ AUGUSTINUS, *Confessiones*, VII, 10.16.

⁵⁴² Streben.

⁵⁴³ Marginalie: Modell.

herstellt im Experiment. Oder: in einem bestimmten Jahr geschah dies bestimmte Ereignis. Oder: für gewisse Verhältnisse des sozialen Zusammenlebens gelten die und die gesetzlichen Bestimmungen. In Sätzen solchen Typs wird ausgesprochen, was uns zunächst als Wahrheit begegnet. Sie und die ihnen zugeordnete Möglichkeit der Verifizierung liegen in [S.5] verschiedenen Ebenen: naturwissenschaftliche, geschichtliche, juristische Wahrheit. Man könnte solche typischen Sätze fast beliebig vermehren, und es würde sich dann zeigen, dass es sehr viele Wahrheitsebenen solcher Art gibt. Immerhin hat alle Wahrheit solchen Typs gemeinsame Züge. Es handelt sich immer um wahre Aussagen über einen begrenzten (gegen anderes verschiedenen) Gegenstand oder Gegenstandsbereich im Raume unserer Erfahrung, der freilich in mannigfaltiger Weise in sich modifiziert sein kann. So können wir, um diesen Wahrheitstyp einmal lose zu bestimmen, in terminologischer Fühlung mit Jaspers von gegenständlicher Wahrheit sprechen. Ist damit für die Aufhellung des Wesens der Wahrheit noch nicht viel gewonnen, so doch jedenfalls dieses, dass wir einen sich aufdrängenden Ausgangsbereich festgestellt haben.

Wahre Sätze gegenständlicher Art scheinen nun in sich geschlossene und eindeutige Gebilde zu sein und ihr Wahrheitscharakter damit desgleichen in einer problemlosen Geschlossenheit und Vollendung vorzuliegen. Es ist eben so, wie sie aussagen, man kann es verifizieren, und damit scheint das Ganze ihrer Wahrheit in scharfen und deutlichen, keine Überschreitung erlaubenden Grenzen vorzuliegen.

Nun zeigt aber ein genaueres Bedenken solcher gegenständlicher Einzelwahrheiten, dass dem doch nicht in jeder Hinsicht so ist. Denn – um im Bereiche unserer Beispiele zu bleiben – was ein einzelner naturwissenschaftlicher Satz als wahr ausspricht, das hängt innerlich zusammen mit einer Gesamtauffassung der Natur und ihrer Deutung, und sein Sinn liegt ganz und gar innerhalb [S.6] dieser Gesamtauffassung, sie verwirklicht sich in diesem Satze. Und darum gehört diese selbst als dessen inneres Wesen zu ihm, wiewohl dieser Zusammenhang zunächst gar nicht ausdrücklich wird.

Die antike Naturbetrachtung wäre gewiß nicht auf diesen Satz gekommen, die mittelalterliche auch nicht, nicht weil es den antiken oder den mittelalterlichen Menschen am notwendigen Scharfsinn gebrochen hätte, vielmehr offenbar deshalb, weil sie grundsätzlich und im Ganzen von Natur etwas anderes wollten und Natur ihnen deswegen etwas anderes sagte, etwas, was im ganzen anderer Ordnung war; das umfassende Gesamtverständnis der Natur war anders und führt damit im Einzelnen auch zu Sätzen anderer Art als denen unserer Naturwissenschaft, denen wieder ein anderes Gesamtverhältnis zur Natur zu Grunde liegt. Der grundsätzliche und umfassende Modus, an Natur überhaupt heranzugehen, spricht sich, ist man nur einmal darauf aufmerksam geworden, in den einzelnen Sätzen, zu welchen er führt, mit aus, und man hat also deren wahren Sinn keineswegs dann schon ganz, wenn man nur deren gegenständliche Seite betrachtet, dieses in ihnen sich aussprechende Grundelement aber übersieht und damit auch im Unklaren lässt, wie es mit dessen Wahrheit oder Nicht-Wahrheit steht. Dies Element ist selbst nicht gegenständlicher Art, es ist nur der Grund⁵⁴⁴, die Voraussetzung für die Möglichkeit einer bestimmten Sorte gegenständlicher Sätze. [S.7] Wir können es die Idee der Natur nennen und dann dieses ideehafte Element der Wahrheit als inneren Grund ihres gegenständlichen Elementes sehen. Man sieht, dass es nicht in derselben Weise wie das gegenständliche [Element] der Wahrheit als etwas in sich Geschlossenes, Deutliches und Problemloses betrachtet werden kann, es scheint sich dem exakten Zugriff zu entziehen, die Verständigung darüber ist – im Unterschied zum gegenständlichen [Element] immer schwierig gewesen. Und doch ist es ein inneres Moment jedes gegenständlichen Satzes, ohne den dessen Sinn und damit dessen Wahrheit nicht ganz ist. Was für das naturwissenschaftliche Gebiet gilt, gilt analog für alle anderen Bereiche von Gegenständlichkeit. Das Gegenständliche an ihnen ist immer wie der Anblick einer Insel. Ihr Umriss scheint deutlich und genau und für jedermann sichtbar im Lichte unseres Bewusstseins zu liegen. Aber dieses Sichtbare

⁵⁴⁴ [Im Welteschen Gebrauch, so wie in dem Heideggerschen, besitzt das Wort „Grund“ nicht nur einen architektonischen Sinn, sondern auch einen chthonischen: Der Boden, wo etwas seine Wurzel hat (arché)].

an ihr erweist sich uns als die oberste Oberfläche eines Gesamtkörpers, der sie trägt, dessen Umfang und Dimension aber in die Tiefe des Gewässers hinein vor unserem Blicke ins nicht mehr exakt Greifbare verhüllt [ist]. Und doch ist nur das Ganze die Insel, nur die Wahrheit im Ganzen ist die Wahrheit jeder Einzelwahrheit.

Aber haben wir mit dieser Unterscheidung zwischen dem Gegenständlichen und dem Idealen in jeder Wahrheit, schon das ganze Ganze der Wahrheit? Haben wir dies unser: ich wiederhole: [S.8] vereinfachendes Modell der Horizonte der Wahrheit schon weit genug ausgebaut? Es scheint nicht. Denn noch einmal finden sich alle gegenständlichen Sätze samt ihrem ideehaften Grund noch einmal umfasst und eingebettet in einen Horizont, der wiederum anderer Art ist und der sich für gewöhnlich noch tiefer verbirgt, wie der Fuß mit dem der Körper unserer Insel im Ganzen des Erdkörpers ruht und steht. Auffällig wird dies im Allgemeinen nur dann, wenn unsere wesenhafte *ὄρεξις* (*órexis*)⁵⁴⁵ der Wahrheit entgegen im Ergreifen der Gegenständlichkeiten und, soweit es angeht, auch ihrer ideehaften Gründe schließlich an eine kritische Grenze kommt. Wenn sich die Frage einstellt: was hat nun dies alles eigentlich für einen Sinn? Wozu treibe ich dies überhaupt? Ist Wahrheitserhellung, so genommen, nicht ein leeres, bodenloses Geschäft? Ist damit nicht Wahrheit selbst, soweit sie bisher sich enthüllte, leer, bodenlos, des tragenden, standgebenden Grundes entbehrend, der durch keine Relativität mehr erschütterbar wäre? Ist nicht das alles gleichgültig, wenn es nur dabei bleibt? Könnte nicht das alles, könnten diese Sätze nicht auch fallen, wie wesenlose Gebilde, und es würde eigentlich nichts ausmachen⁵⁴⁶?

In einer solchen Weise der Wahrheitssuche wird auffällig was überall in der Wahrheitserhellung da ist: jede Teilwahrheit weist zuletzt auf einen sie erst als Wahrheit eigentlich zum Stehen bringenden absoluten Sinn-[S.9]Grund

⁵⁴⁵ Streben.

⁵⁴⁶ Marginalie: Werde aus allen Horizonten auf mich selbst zurückgeworfen. Unendliche Frage, Unendliches Gewicht des Selbstseins, alle möglichen Wissenshorizonte überschreiten. Vernunft vernimmt: das Unendliche. Vernimmt: ich soll vertrauen. Hat darin das Unbegrenzte da und in ihm Grund für alles nicht in Anschauung [...].

im Ganzen, ohne den ihr Wahrheitscharakter hohl wird und zerfällt. Jede Einzelwahrheit, indem sie sich als Wahrheit behauptet gegen diesen Zerfall (es ist so), schließt verborgener Weise diesen alles Gegenständliche und alles Ideenhafte umfangenden Sinn-Grund mit ein und dieser Einschluss erst macht jede Einzelwahrheit zur Wahrheit. Die Wahrheit, und zwar jede Einzelwahrheit wurzelt in der Transzendenz und steht und fällt mit ihr, so werden wir mit Jaspers sagen müssen⁵⁴⁷.

Aber ob Transzendenz ist und was sie ist, und damit die transzendente Wahrheit als Wahrheit aller Wahrheit, das scheint sich dem verstehenden Blick der Menschen im Allgemeinen noch tiefer und noch einmal auf eine andere Art zu entziehen, als sich ihm das Ideenhafte aller Wahrheit entzieht⁵⁴⁸, und nie konnten sich die Menschen in ihrer bisherigen Geschichte darüber im Ganzen einigen, ihre Gedanken über Gott und Götter, über das Höchste, allem Sinn und Grund Gebende wechseln, wieviele Mühe auch dafür aufgewandt, wie viele Kämpfe des Geistes – und nicht nur des Geistes – um diese Sache auch schon ausgefochten wurden.

Jede Wahrheit hat ihren gegenständlichen, jede ihren ideenhaften, jede ihren transzendenten Horizont, jede ist nur im Ganzen dieser Horizonte ganz Wahrheit, und doch scheinen sich diese Horizonte, je mehr wir von der Oberfläche des Gegenständlichen in die entscheidende Tiefe kommen, anscheinend immer mehr dem Zugriff und der Möglichkeit der Einigung [S.10] unter Menschen zu entziehen. Und von da her ist das zunächst so unproblematisch scheinende, wie Wahrheit unter Menschen da sei, doch gerade so tief und so befremdlich problematisch⁵⁴⁹.

Dann: – um nun noch diese andere Seite des Problems in ein paar Strichen zu skizzieren – es ist, von uns aus gesehen, für die Wahrheit wesentlich, wie sie da ist im konkreten Geist, im Menschen. Wahrheit schwebt nicht seinslos in der Luft, Wahrheit besteht auch nicht aus Druckerschwärze und Papier. Wahrheit ist nur,

⁵⁴⁷ Marginalie: Hier wird alles im wesentlichen Sinne wahr.

⁵⁴⁸ Marginalie: noch tiefer entzogen, in keine Aussage, keine ideenhafte Anschaulichkeit gehend, nur im Entschluss der Vernunft zu vernehmen. Endlichkeit des Menschen dem endlich Wesenlosen nah, dem Unendlichen, allein Wesentlichen fern. Vgl. unten S. 273-275 ([S.18-20]).

⁵⁴⁹ Marginalie: 6.5.49.

indem sie ein Da hat, einen Ort im konkreten und wirklichen Geist, das heißt für uns im Menschen, nur dadurch, dass in ihm etwas aufgeht und von ihm als dieses Offene ergriffen wird.

Und nun zeigt sich aber, und es ist eines der wichtigsten Verdienste von Jaspers, darauf entscheidend hingewiesen zu haben, dass bei diesem Da der Wahrheit im Menschen nicht an den isolierten Einzelmenschen gedacht werden darf – der überhaupt eine wirklichkeitslose Abstraktion ist – vielmehr nur an den Menschen (als konkreten Geist) in Kommunikation. Indem Menschen miteinander geistig leben, darin ist Wahrheit unter Menschen. Wie es eigentlich keine gegenständliche Einzelwahrheit (in Isolierung) gibt, so gibt es kein Einzel-Da der Wahrheit in einem isoliert gedachten Menschentum. Was in mir als Wahrheit leuchtet, gewinnt einen [S.11] tieferen, leuchtenderen Charakter der Wahrheit als Wahrheit, indem es mir bestätigend und tragend entgegenkommt aus der Kommunikation mit anderen Menschen, die ich mit mir verbündet weiß im Ringen um das Eine der Wahrheit; und es wird andererseits in seinem Wahrheitscharakter (also von innen) berührt und angestoßen und in Frage gestellt allein schon dadurch, dass ein anderer Mensch, der mit mir in die Wahrheit will, es in Frage stellt oder verneint⁵⁵⁰; ich bin dann allein schon dadurch, dass ein anderer anderes sagt, nicht mehr durchaus ruhig – und unangefochten im Besitze meiner Wahrheit, ich darf mich nicht dagegen abschließen und es darf mir nicht gleich sein und es geht mich an, wenn im Da der Wahrheit unter den geschichtlichen Menschen Risse und Divergenzen sind. Sie lassen meine Wahrheit niemals ganz unberührt, weil das wesentliche Da der Wahrheit der konkrete Geist, der Mensch in Kommunikation ist, der Mensch im Ganzen.

Und nun sehen Sie vielleicht das Problem vor sich: Fasst man die Wahrheit als Wahrheit im Ganzen, wie man es muss, im Gesamten ihrer Horizonte, so konnten sich die Menschen im Ganzen bis jetzt nicht über sie einigen. Und doch ist die Wahrheit nur da im Ganzen der Menschen. Und der Mensch kann auch nicht auf sie verzichten.

⁵⁵⁰ Marginalie: Nietzsche.

Dies ist die Aporie, wie man sieht, wahrhaft bedrängender Art, aus der schließlich die zwei Typen [S.12] der Katholizität und der Vernunft erwachsen als der höchsten möglichen Versuche, dieser Aporie Herr zu werden.

Denn entweder kann [ich], Wahrheit im Ganzen wollend, meine Wahrheit zur Wahrheit aller machen wollen – was ich im Grund immer tue, wenn ich verteidige: so ist es – aber ich habe dann das Missliche, dass ich die Wahrheit anderer Menschen nicht aufkommen lassen darf und eine Uniformität der Wahrheit erstreben muss. Dies wäre der Typ, den Jaspers den der Katholizität nennt.

Oder: ich muss allen Stimmen offen sein, mich und meine Wahrheit von allen in Frage stellen lassen in einer offenen Freiheit des Geistes, muss es aber dann, wie es scheint, in Kauf nehmen, alle Wahrheit zu relativieren und mich mit der immer unruhigen und relativen Bewegung zu ihr zu begnügen. Dies wäre der Typ, dem Jaspers den Namen Vernunft gibt⁵⁵¹.

⁵⁵¹ Marginalie am Ende des Abschnitts: In jeden ernsten Denken auftauchend das sowohl sich als auch jedes andere ernstnehmen muss. Den Anspruch des Christentums wesentlich betreffend.

2. DER ORT DER WAHRHEIT

[S.13] Wir setzen das Studium des Problems fort, welches bei Jaspers den Namen trägt: Katholizität und Vernunft. Es handelt sich dabei um die Frage, in welchem möglichen Verhältnis die Wahrheit im Ganzen zum Menschen im Ganzen stehe.

Wir haben das Problem zunächst von der einen Seite zu entwickeln gesucht, indem wir die Horizonte der Wahrheit erwogen, den gegenständlichen, den ideenhaften, den transzendenten. Wir sahen, dass sich uns die Wahrheit zunächst immer darstellt in wahren Sätzen über Gegenstände der Erfahrung, wir treffen immer zuerst auf den gegenständlichen Horizont, er liegt im Vordergrund und im deutlichsten Lichte unseres Geistes. – Allein diese gegenständliche Seite ist keineswegs das Ganze der Wahrheit eines wahren Satzes. Derselbe repräsentiert vielmehr auch eine bestimmte Gesamtauffassung eines Gegenstandsbereichs überhaupt, das, was man eine Idee nennen kann. Die neuzeitliche Naturauffassung im Ganzen oder die neuzeitliche Idee der Natur kommt in jedem einzelnen Satze über die Natur zum Ausdruck, welcher unter der Herrschaft dieser Idee zu Stande kommt, und nicht anders ist es mit den Gesamtideen der Geschichte, der Kunst, des Rechts und so weiter: sie erscheinen in den einzelnen Sätzen gegenständlicher Art und bestimmen sie, ohne selbst Gegenstände zu sein. Wir haben in jedem Satz, wenn auch auf eine [S.14] verborgeneren Weise, den ideenhaften Horizont der Wahrheit. Aber auch dieser ist nicht der letzte, hinter ihm öffnet sich ein noch verborgenerer, ein noch entscheidenderer. Die Wahrheit, nur in den genannten Horizonten betrachtet, schwebt im Leeren, sie bleibt bedeutungslos und gegenüber ihrer Unwahrheit gleichgültig, sie hat keinen Stand und keinen Grund, ein Umstand, der freilich nur sichtbar werden kann, wenn unser Geist die Begrenzungen überschreitet und sich vollkommen öffnet, in jene Weite hinein, in der auch die letzten und gründlichsten Fragen nicht mehr verschwiegen werden. Die Wahrheit eines jeden Satzes ist zuletzt – wenn auch im verborgenen Grunde – auf ein absolut und im Ganzen Sinngebendes

und Tragendes bezogen, auf das in sich gründende und alles tragende transzendente Geheimnis des Seins. Nur von daher kann sie als Wahrheit wirklich festgehalten werden⁵⁵², mag dies auch noch so wenig ausdrücklich werden.

Mit diesem Gründen aller Einzelwahrheit in der Transzendenz hängt es nun auch zusammen – dies blieb noch hinzuzufügen – dass in jeder Einzelwahrheit alle anderen möglichen Einzelwahrheiten mit umfasst werden, da sie ja alle im einen Grunde des Seins wurzeln, welcher in jedem wahren Satze berührt wird, betreffe er auch den geringsten aller Gegenstände. Sagen wir von irgend etwas, es verhalte sich damit in Wahrheit so und so, so können wir nicht anders als damit gleichzeitig sagen, dieses Wahre stehe mit jedem wirklichen oder möglichen Wahren in Übereinstimmung, es sei, insofern es wahr ist, wahr in jeder Hinsicht, es werde [S.15] von keinem Wahren, was immer dies auch sein möge, in seiner Wahrheit ausgelöscht, es sei ein Teil und eine Erscheinung der alles tragenden Wahrheit im Ganzen. Auch in dieser Hinsicht gibt es keine Einzelwahrheit im Sinne der Vereinzelung, auch in dieser Hinsicht gilt, dass die Wahrheit jeder Einzelwahrheit die Wahrheit im Ganzen ist.

Von dieser Wahrheit also, als Wahrheit im Ganzen, sprechen wir, die als Einzelwahrheit alle mögliche Einzelwahrheit – in der Horizontalen – mit umfasst, weil sie – nach der Tiefe hin, immer und notwendig in die Horizonte des Ideenhaften und zuletzt und entscheidend – der Transzendenz des Absoluten hinabreicht.

Aber nun⁵⁵³ stellt sich – wollen wir unserem Problem näher auf den Leib rücken – die Frage wo ist diese Wahrheit im Ganzen, welches ist ihr Ort, worin ist sie da? Die Antwort darauf kann nur lauten: sie ist da (und hat damit Wirklichkeit) allein im wirklichen Geiste. Und das heißt für uns, in unserem menschlichen Horizonte: im wirklichen Geiste des Menschen. Wahrheit ist wesentlich Offenheit für, und so ist sie ohne dieses, wofür sie ist, ohne den wirklichen Geist, überhaupt nicht da. Dieser Gedanke, so einleuchtend, ja so unbezweifelbar er ist, wird gleichwohl im Durchschnitt unseres geistigen Lebens fast ständig verkannt. Immer wieder scheint

⁵⁵² Marginalie: und bedeutsam und erfüllt.

⁵⁵³ Marginalie: Die andere Seite.

es, als komme der Wahrheit eine Art materieller Vorhandenheit zu⁵⁵⁴, oder aber eine unwirkliche Geistigkeit, und doch kann weder das eine noch das andere einem ernststen Nachdenken standhalten. Eine Art materieller Vorhan[S.16]denheit schreibt man ihr zu, indem man glaubt, ihr Da bestehe zum Beispiel im materiellen Aufgezeichnetsein wahrer Sätze in einem Buch. Sie bestehe also sozusagen aus Druckbuchstaben auf Papier. Allein es ist doch offenbar, dass auch das wahrste Buch nur mögliche (also keinesfalls wirkliche) Wahrheit enthält, und auch dies nur, insofern es jemand – das heißt also ein wirklicher Geist – zu lesen und zu verstehen vermag. Nur im je wirklichen, konkreten Geist entsteht die Wirklichkeit der Wahrheit, niemals aber in der bloßen materiellen Vorhandenheit von Zeichen. Alle Bücher der Welt würden an dem Tag keine Wahrheit mehr enthalten, wo es keinen wirklichen Geist mehr gäbe, der sie zu lesen vermöchte, sie wären nur noch materielle, das heißt aber verschlossene, dunkle, um nichts wissende, dem Sein abgewandte gleichgültige Dinge. Und die bloße Aufbewahrung derselben nützt für die Wahrheit gar nichts, es sei denn, es bliebe der Geist lebendig, der allein im je immer neuen Kontakt mit ihnen jeweils das Licht der Wahrheit – und dies immer wieder anders im lebendigen Spiel des geistigen Lebens – in sich zu entflammen vermag. Und so wenig also Wahrheit je ein in der materiellen Wirklichkeit Vorhandenes ist, so wenig ist sie auch etwas in einer immateriellen Unwirklichkeit Vorhandenes, auch dieser ausdenkbare Raum ist keinesfalls ihr Ort. Sie besteht gewiss nicht in einem wirklichkeitslos in der Luft schwebenden bloßen Gelten, das nichts hat, wofür es gilt und in dem sich die Macht [S.17] seines Geltens entfaltet. Man mag lange denken, Wahrheit bestehe in einem rein idealen Verhältnis, das in sich unabhängig sei von jedem konkreten Denken, das sich etwa auf es richte. Es soll nicht bestritten werden, dass diese Rede einen Sinn haben könne, aber es ist ganz bestimmt nicht der, Wahrheit sei auch dann noch Wahrheit, wenn sie für niemanden mehr sei, niemandem mehr sich durch sie etwas öffne, das heißt also außerhalb des wirklichen Geistes. Auch in sich selbst ist sie ein bloßes Nichts als bloßes Gelten, das

⁵⁵⁴

Marginalie: materieller Wirklichkeit, immaterieller Unwirklichkeit.

nichts um sich weiß, es sei denn, sie wohne sich selbst an, sie sei sich selbst offen, sie sei in sich selbst wirklich, sich wirklich vollziehende νόησις, νοήσεως (nóesis, noéseos)⁵⁵⁵ es sei denn also, sie sei in sich selbst wirklicher Geist und damit etwas ganz anderes als ein bloßes ideales Gelten.

Und so werden wir immer wieder auf den gleichen Punkt zurückgeführt: Wahrheit ist nur da im wirklichen Geist. Und das heißt, auf den Menschen hin gesagt: Wahrheit ist unter Menschen nur da im wirklichen Geist des Menschen, und sonst ist sie nicht da unter Menschen.

Dies Da⁵⁵⁶, dieser wesentliche Ort der Wahrheit unter uns ist aber nun für unsere Zwecke nach zwei Seiten hin zu charakterisieren: nach der Seite der Endlichkeit des menschlichen Geistes, und nach der kommunikativen Seite desselben.

Der Geist des Menschen ist ein endlicher gewiss nicht in dem Sinne, dass in ihm nicht die unendliche Wahrheit wesentlich lebte, die alles umfassende und in der Tiefe des absoluten Seinsgrundes selber gründende. Noch gilt der thomistische Satz: intellectus (humanus) [S. 18] in intelligendo in infinitum extenditur. Wohl aber in dem qualitativen Sinne, dass er der ihm eröffneten Un-endlichkeit der Wahrheit nicht durchaus, sondern eben nur in einem endlichen Modus mächtig ist. Er lebt nicht wie ein Gott selber unwandelbar im unwandelbaren Äther der reinen Wahrheit, und doch ist in diesem Äther zu leben eben das Wesen seines Lebens. Aber die Wahrheit im Ganzen, diese an ihrer Oberfläche zwar endlich-gegenständliche, in der Weite und Tiefe ihrer Horizonte aber unendliche und transzendent absolute, hat ein Da im Menschen zwar als Ganze, aber doch nur in einem endlichen Modus, ihrer im Ganzen inne zu sein. Das äußert sich, wie bereits angedeutet, des Näheren darin, dass der lebendige geistige Leib der Wahrheit in der Tiefe seiner Dimension im Menschen wie auf die Spitze gestellt erscheint anstatt auf die tragende Basis. Das greifbar-Nahe an ihr ist uns das endlich-Gegenständliche ihrer Oberfläche, das wir zu beherrschen

⁵⁵⁵ Gedanken der Gedanken.

⁵⁵⁶ Marginalie: Fortsetzung unten S. 274-275 [S.20].

und beherrschend zu fixieren vermögen in bestimmten wahren Aussagen über das Einzelne und Endliche: dieses ist das und das, ist so und so. Je tiefer wir aber in die Horizonte der Wahrheit eindringen, in ihrer immer ideenhafte Verfassung und schließlich in ihren überall transzendenten und absoluten Grund, desto deutlicher zeigt sich, dass diese Tiefe der Wahrheit uns zwar wahrhaft eröffnet ist und dass sie uns immer bestimmt und beherrscht, nicht [S.19] aber vermögen wir sie in derselben Weise fixierend zu beherrschen, wie wir dies in Bezug auf die gegenständlichen Oberflächenmomente ihrer zu tun vermögen. Unser Griff danach bleibt immer in einer Unangemessenheit in Bezug auf das von ihm zu Ergreifende, das gleichwohl ihn immer bestimmt. Von den ideenhaften Strukturen der Wahrheit gibt es keine sich schließenden begrifflichen Definitionen, wie sehr und wie geistvoll sie auch zum Ausdruck gebracht werden können, und vollends versagt das besitzende Begreifen, wo es sich um den unantastbaren transzendenten, und alles bestimmenden Grund der Wahrheit handelt, den, der uns in allem Leben in der Wahrheit, sei es auch der geringsten, ständig anwest und umgreift, ohne dass aber wir ihn im selben Sinne zu umgreifen vermöchten. Er bleibt transzendent, aber als transzendent uns bestimmend. Das Absolute und damit Entscheidende aller Wahrheit ist nur relativ und durch die Relativität hindurch fassbar von uns, oder wie die Schule sagt: nur analog, keine unserer Aussagen darüber ist als Aussage ganz wahr (über sein Wesen), darum wechseln und schwanken ja auch die möglichen Aussagen über den absoluten und lebendigen Grund, und während die partikuläre Oberfläche [S.20] der Wahrheit, ihre Spitze, im Menschen stabil ist, ist ihr tragendes Fundament im Menschen, an diesem Orte, nur auf eine instabile Weise, und dies war gemeint mit der Rede, das lebendige Ganze der Wahrheit sei in seinem Da im Geiste des Menschen wie auf seine Spitze gestellt anstatt auf seine Basis, und so immer nur in einem labilen Gleichgewicht. Und darin liegt wesentlich der endliche Modus,

in welchem das unendliche Wesen der Wahrheit im Ganzen im wirklichen Geist des Menschen je und je da ist⁵⁵⁷.

Was dies aber für das Verhältnis der Wahrheit zum wirklichen Menschen bedeutet, das wird erst vollends klar, wenn wir vollends noch die kommunikative Seite des Da der Wahrheit im Menschen ins Auge fassen. Es ist gewiss eines der unbestreitbarsten Verdienste von Karl Jaspers, darauf nachdrücklich aufmerksam gemacht zu haben. Wenn wir sagen, die Wahrheit habe ihr Da nur im konkreten Geist des Menschen, so darf nämlich dabei nicht an den isolierten Einzelmenschen gedacht werden – welcher überhaupt eine wirklichkeitslose Abstraktion ist – vielmehr ist an den Menschen zu denken in Kommunikation, in der lebendigen Gemeinschaft des Geistes. Indem Menschen miteinander geistig leben, darin ist Wahrheit unter Menschen. Und wie es – wir sahen es – keine Einzelwahrheit in Isolierung des Gegenständlichen gibt, so gibt es [S.21] kein Einzel-Da der Wahrheit in einem isoliert gedachten Menschentum. Selbst das stillste Licht einer Wahrheit das einem einsamen Denker in seiner Einsamkeit zu leuchten beginnt, es ist von seinem ersten scheuen Erglühen an bezogen auf mögliche Mitteilung, Teilnahme, Bestätigung, und dieser kommunikative Bezug ist kein äußeres Akzidens der Wahrheit, er gehört zum Wesen ihres Da im Menschen. Darum gewinnt immer auch die Wirklichkeit der Wahrheit selber als Wahrheit einen tieferen, wirklicheren, leuchtenderen Charakter, wo sie, aus der Einsamkeit herausgetreten, mir wieder entgegenkommt aus der verstehenden Kommunikation mit anderen Menschen, die mich in meiner Wahrheit vom Du her bestätigt und trägt, mit anderen Menschen, die ich mir verbündet weiß im Ringen um das Eine der Wahrheit. Und darum ist umgekehrt das Leben der Wahrheit in mir in seinem Wahrheitscharakter, also von innen her, berührt, angestoßen und in Frage gestellt allein dadurch schon, dass ein anderer Mensch, der mit mir in die Wahrheit will, meinen Gedanken in Frage stellt oder bestreitet. Ich bin durch dieses Faktum allein schon, dass ein anderer Anders sagt,

⁵⁵⁷

Marginalie: Thomas: de Deo non possumus scire quid est (THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I, q. 3, a. 4, ad 2). Augustin: aciem figere non evalui et repercussa infirmitate redditus solitis non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere non nondum possem (AUGUSTIN, *Confessiones*, VII,17.23).

nicht mehr ruhig und unangefochten im Besitze meiner Wahrheit⁵⁵⁸. Dies ist für die Wahrheit, wie sie in mir ist, niemals gleichgültig [S.22] und ich darf es mir nicht gleichgültig sein lassen, es geht mich an, wie das Wesen der Wahrheit selbst mich angeht. Denn das Da der Wahrheit im Menschen ist wesentlich – und nicht nur von außen her – kommunikativ.

Nimmt man aber nun endlich diese Dimensionen der Wahrheit in ihrem Bezug zum Menschen zusammen, ihr umfassendes und transzendierendes Wesen einerseits, ihr endliches und kommunikatives Da im Menschen andererseits, so ergibt sich eine ungeheure und zunächst ganz unlösbar scheinende Spannung, in deren Kraftfeld wir jedoch mit jedem unserer Gedanken leben, wenn wir es auch zumeist gar nicht bemerken. Denn einerseits ist die Wahrheit immer eine und muss als eine gedacht werden, andererseits lebt sie nur ein endliches Leben unter Menschen, so dass diese vor allem über ihre Tiefe, ihren transzendenten Göttlichen Grund immer wieder anderes als wahr dachten, und so muss ich entweder einerseits die Wahrheit, wie sie in mir ist, als absolut nehmen, was sie ja vom Wesen auch ist, das heißt aber dann hinsichtlich der Kommunikation: als eine für alle. Dann muss ich aber die eigentliche Kommunikation mit den Andersdenkenden abbrechen und ihr Andersdenken mich nichts Eigentliches [S.23] mehr angehen lassen, was aber gegen das kommunikative Wesen der Wahrheit ist. Diesen einen Pol der Spannung nennt Jaspers den der Katholizität der Wahrheit: Meine Wahrheit ist die Wahrheit für alle. Oder: ich wahre die Kommunikation, öffne mich schrankenlos jeder menschlichen Stimme und lasse sie mich ursprünglich angehen mich von ihnen in schrankenloser Liberalität in Frage stellen (und ich kann im Grunde nicht anders, denn die Wahrheit ist wesentlich kommunikativ in mir), muss es aber dann in Kauf nehmen, meine Wahrheit – wie die Wahrheit aller – als absolute (...) preiszugeben, sie schrankenlos relativieren zu lassen, was ich auch wieder nicht eigentlich und im ganzen Ernste zu tun vermag, weil es dem anderen, transzendenten Pol im Anwesen der Wahrheit in uns

⁵⁵⁸

Marginalie: Das Beispiel Nietzsches für die geschichtliche Veränderung in der Wahrheit Gottes.

widerspricht. Dies wäre der Pol, der bei Jaspers den Namen Vernunft trägt, das heißt der alles umfassenden, sich nirgends verabsolutierenden Bewegung.

Wir werden zuzusehen haben, wie diese Spannung in der Tat überall in unserem Denken ist, wie sie durch den Anspruch des Christentums und durch die Situation des Christentums in der neuzeitlichen Welt wesentlich verschärft wurde, und wir werden schließlich zuzusehen haben, ob sie sich nicht doch am Ende im Medium der Vernunft auflösen lässt.

20.5.49

3. DIE ALTERNATIVE

[S.24] Wir haben in den vorausgehenden Stunden die beiden Pole, an denen die Spannung unseres Problems sich entzündet, in ihren wichtigsten Eigentümlichkeiten uns deutlich zu machen versucht. Der eine Pol ist die Wahrheit in der Tiefe ihrer Dimensionen, die Wahrheit im Ganzen als die eigentliche Wahrheit jeder Einzelwahrheit, mag ihre Tiefe und ihr umfassendes, ganzheitliches Wesen auch noch so sehr im Hintergrund unseres gewöhnlichen Umgangs mit der Wahrheit liegen. – Der andere Pol aber ist der konkrete Geist oder das Selbst des Menschen, in welchem allein die Wahrheit ihren Ort unter Menschen hat – sie wäre nichts ohne einen solchen Ort ihrer Wirklichkeit. Im konkreten Geist des Menschen ist die Wahrheit, die Wahrheit im Ganzen, je und je da. Sie ist jedoch, unendlich, wie sie in ihrer Tiefe ist, im Menschen je nur da in einem endlichen Modus, eindeutig fassbar in der Region ihrer gegenständlichen Oberfläche, sich dem eindeutigen und zulänglichen Begreifen aber entziehend in ihrer alles tragenden, transzendenten, göttlichen Tiefe. Darum gibt es zwar nur eine Wahrheit (dies ist uns im Grunde offen), aber die Gestalten ihrer Wirklichkeit unter Menschen wandeln sich gleichwohl im niemals ruhenden Wellenschlag der Geschichte des Geistes. Und nun [S.25] ist aber Wahrheit wesentlich in uns in der Weise der Kommunikation, das heißt des Miteinanderseins der in der Wahrheit lebenden und um sie ringenden Menschen. Was immer Menschen als Wahrheit dachten und was immer sie als Wahrheit im Ganzen zu fassen und auszusprechen vermochten, das berührt, erleuchtet oder erschüttert das Da meiner Wahrheit in mir, das geht das Wahrsein meiner Wahrheit von vorne herein an, wie auch meine, die in mir aufleuchtende Wahrheit von vorn herein auf diesen kommunikativen Horizont bezogen ist.

Denn so ist das Da der Wahrheit unter Menschen: relativ und kommunikativ.

Lassen wir diese beiden Pole nun – und dies ist vor allem die Aufgabe unserer heutigen Überlegung – aufeinander losgehen und sich einander durchdringen, wie sie sich ja wirklich und täglich durchdringen, dann entwickelt sich von selbst die

Problematik: Wir müssen Wahrheit im Ganzen wesentlich als eine denken, und gleichwohl können wir auch nicht anders denn sie als Vielheit denken, in vielen Gestalten – und zwar vorzüglich im Hinblick auf ihre göttliche Tiefe – denn alles, was Menschen je darüber als Wahrheit dachten, lebt, uns berührend, uns stärkend oder in Frage stellend, in uns, wir sind in uns selbst geteilt, weil die Wahrheit geteilt erscheint in ihrem Leben in der *Communio* des menschlichen Daseins. Und so scheint es, als könnten wir weder ihre Einheit in uns festhalten ohne mit der Vielheit ihrer Gestalten die Kommunikation preiszugeben, noch könnten wir die Kommunikation bewahren ohne, wie [S.26] es scheint, die Einheit der Wahrheit zu verraten. So stellt sich, auf eine vereinfachende Formel gebracht, unser Problem zunächst dar.

Man braucht, wenn man aufmerksam ist, nicht weit zu laufen, um dieses Problems ansichtig zu werden. Es ist sozusagen allgegenwärtig, denn es ist in jedem, auch dem einfachsten menschlichen Gedanken verborgen als ein an der Oberfläche zunächst nicht sichtbarer Keim der Spaltung. Denn mit jedem Gedanken, durch den wir denken: „so ist’s“, wollen wir Recht haben oder wenigstens ein Rechthaben vorbereiten. Das heißt aber im Grunde: wir wollen Recht haben jedermann gegenüber, wir beanspruchen verborgenerweise, damit im Besitze der einen Wahrheit für alle zu sein, allein dadurch, dass wir zu sagen wagen: so ist’s. Aber gleichzeitig horcht jeder Gedanke, den wir aussagen – und jeder Gedanke ist auf Aussage und damit auf Kommunikation hingeordnet, jede Aussage horcht wesentlich darauf, wie sie aufgenommen wird, wie sie im Ganzen der menschlichen Gemeinschaft lebt, und dieses horchende Sich-beziehen auf die Kommunikation sagt, wenn man ihm eine Stimme verleihen darf: ich will nicht allein Recht haben, entfalte auch du dein Recht das heißt deine Wahrheit zu mir hin. Und auch von diesem Element ist jeder ernste Gedanke von seinem Wesen her erfüllt, also ganz unabhängig davon, ob dies durch den Willen des Denkenden entfaltet ist oder nicht. Wo immer ich also einen Satz ausspreche Menschen gegenüber, [S. 27] da ist in ihm, ob ich es bemerke und ausdrücklich mache oder nicht, dieser Streit verborgen: ich beanspruche Wahrheit für

alle zu besitzen und ich weiß mich zugleich in die Kommunikation gestellt, die auch dem anderen seine, vielleicht anders gefasste Wahrheit als Möglichkeit einräumt.

Dieser verborgene Streit in jedem Gedanken, durch welchen wir Wahrheit zu denken versuchen und sie uns eine Stätte ihrer Wirklichkeit findet ist nun durch geschichtliche Faktoren weitgehend aus seiner Verborgenheit herausgehoben und zur Schärfe einer harten Ausdrücklichkeit für uns entwickelt worden. Wir nennen in Kürze zwei dieser Faktoren, welche die umfassendsten und energischsten sein dürften: das eine ist das geschichtliche Auftreten des Christentums mit seinem Anspruch, das eine wahre Heil für alle zu verkünden, der andere ist das Universalwerden unseres konkreten kommunikativen Bewusstseins in der neueren Geschichte.

Was das Christentum angeht, so sieht Karl Jaspers zwar mit Recht, dass es keineswegs die einzige Gestalt dessen unter Menschen ist, was er Katholizität nennt: den Anspruch, die eine Wahrheit für alle zu besitzen. Fast alle großen philosophischen Systeme haben diesen Anspruch auch erhoben, und wir sehen ihn auch einigen der stoßkräftigsten politischen Systeme auf die Stirne geschrieben. An vielen Stellen der Geschichte taucht die Katholizität in diesem Sinne als eine ausgesprochene Forderung auf. Und innerhalb des Christentums taucht sie nicht nur in der katholischen Form desselben auf, wenn sie auch dort eine besonders auffällige, weil systematische Ausbildung [S.28] erfahren hat. Und überdies sieht Jaspers auch, dass im konkreten Leben der christlichen Kirchen auch noch ganz andere Dinge leben als nur das, was er als Katholizität bezeichnet.

Aber gleichwohl ist nirgends, soweit wir sehen können, der Anspruch, die eine entscheidende Wahrheit für alle zu haben mit solcher alle Völker der Erde und ihre Denker beanspruchender und die Jahrtausende seiner Geschichte durchdauernder Konsequenz erhoben worden wie durch das Christentum, und nichts hat so wie dieses geschichtliche Ereignis unser Problem in unserem Bewusstsein verschärft und das entscheidungsvolle Schwergewicht seiner Alternative so fühlbar gemacht, und zwar unabhängig daran, ob wir persönlich Christen sind oder nicht. Wenn an einer unter

Menschen greifbaren Wahrheit das Heil für alle liegen soll, dann muss man sich ihr unterwerfen oder man muss gegen diesen Anspruch kämpfen⁵⁵⁹, „für die Freiheit – und das Heil“ – aller ernstesten menschlichen Gedanken, und so finden wir die im Wesen dieses Verhältnisses der Wahrheit zum Menschen liegende Alternative durch das Christentum ungeheuer ins konkrete geschichtliche Bewusstsein hinein verschärft.

Und diese Verschärfung steht nun wiederum auf dem Hintergrund der universalen Realisierung des kommunikativen Bewusstseins in der neueren Geschichte. Es ist nicht sehr schwer, an eine Wahrheit zu glauben, wenn man in einem begrenzten und in sich homogenen menschlichen Horizonte lebt, unter lauter Gleichgesinnten, und alles andere jenseits [S.29] unseres Horizontes liegt. Nun hat aber die neuere Geschichte zu einer nachsichtslosen und großartigen konkreten Erweiterung der kommunikativen menschlichen Horizonte geführt. Das konkrete Bewusstsein vom Miteinander der Menschen hat alle Völker über die Welt hin erfasst und ist auch in die Tiefe der Geschichte hinein uns unvergleichlich hell geworden, überall haben wir mögliche Freunde und Gegner, und viele unter ihnen leben und lebten aus ganz anderen letzten Gedanken, von denen her sie das Ganze ihrer Wahrheit – und damit auch der Ordnung der Welt – sich verständlich machen. Können wir ihnen allen gegenüber den Anspruch durchhalten, allein Recht zu haben? Es ist jedenfalls – in diesem Horizonte – unermesslich schwer, wir dürfen es uns aber auch nicht auf billige Weise zu leicht machen indem wir die Augen schließen und künstlich – aus Angst – die kommunikativen Horizonte unseres Daseins verengen. Denn wir leben ja doch in ihnen.

Und so müssen wir denn zunächst diese Spannung sehen und es wagen, in ihr offenen Auges zu leben, der Spannung zwischen der kommunikativen Vielfalt der Wahrheit unter Menschen und ihrer

⁵⁵⁹ Marginalie: das Ereignis (Kierkegaard).

wesentlichen Einheit, in dieser dem Wesen des Verhältnisses der Wahrheit zum Menschen entspringenden und geschichtlich für uns so ungemein scharf realisierten Spannung.

Wir machen, um diese Spannung zunächst in ihrem Wesen weiter zu erhellen, den Versuch, – ähnlich wie Jaspers – die in ihr angelegten beiden Grenzmöglichkeiten zu einer reinen Darstellung zu bringen, sie, [S.30] die in concreto, dies soll dabei nicht vergessen werden, niemals rein leben: der alle Kommunikation bewahrenden Vernunft und der die Einheit der Wahrheit festhaltenden Katholizität, und wir sehen bei jeder der beiden Möglichkeiten zu, wie es innerhalb ihrer mit dem Verhältnis des Menschen zu sich selbst, wie es mit seinem Verhältnis zu anderen Menschen (seiner Kommunikation) und wie es mit seinem Verhältnis zur Wahrheit stehe.

Suche ich in der lebendigen Bewegung der Vernunft die Wahrheit im Umfassen und Ernstnehmen aller ihrer geschichtlichen Gestalten durch die Menschheit hin zu bewahren, dann modifiziert dies entscheidend mein Verhältnis zu mir selbst. Denn es liegt dann für mich nur an mir, meine Gestalt der Wahrheit zu finden und zu ergreifen, mit der ich mich fürs Ganze und absolut verbinde, kein äußerlich umfassendes System kann mir dann dies abnehmen, denn was für andere (die das System erdachten) die für sie verbindliche Form der Wahrheit ist, ist es dies deswegen nicht auch schon für mich, und so bin ich für die Gewinnung des für mich Entscheidenden meiner Wahrheit ganz mir selbst überlassen, und ich muss also dieselbe und ihr Absolutes ergreifen und für mich (allein) realisieren, indem ich meine geschichtliche Bedingtheit und damit Relativität für mich unbedingt ergreife: meine Herkunft und Heimat, die dadurch bedingte Gestalt meiner Grundkategorien und Daseinsaspekte und alles, was ich mein Hier und Jetzt nennen kann. Indem ich so in meiner geschichtlichen Relativität, mich in ihr gründend und an sie als an mein Schicksal [S.31] bindend, die für mich entscheidende Gestalt des Ganzen der Wahrheit finde und ergreife, die ich gleichwohl

für niemanden als für mich beanspruche, gewinnt so mein Selbstsein einen ausgezeichneten Charakter von Geschichtlichkeit: Ich vollziehe mich selbst, indem ich mich in meine geschichtliche Situation schlechthin gründe und aus ihr schlechthin entscheide und darin meine Wahrheit lebe.

Mit dieser Geschichtlichkeit des vernunfthaften Selbstseins gewinnt dann auch mein Verhältnis zu anderem menschlichen Selbstsein, in der Geschichte und durch die Gegenwart hin, meine Kommunikation also, eine ausgezeichnete Gestalt, denn ich werde so in allen geschichtlichen Gestalten die immer wieder andere Kraft des Ursprünglichen im Menschen spüren, und darum alle Gestalten der Wahrheit ernst nehmen wie ich mich selbst ernstnehme und darum voll in mir entfalten lassen, mich von ihr schrankenlos befragen lassen und so in voller Unbeschränktheit der Kommunikation stehen⁵⁶⁰, ohne jedoch die Wahrheit anderer deswegen als meine Gestalt der Wahrheit zu übernehmen, für die ich auf mir selber stehe und an die ich doch nur mich selbst geschichtlich binde: ich halte auf meine Weise am Unbedingten fest und lasse jeden auf seine Weise daran festhalten, so dass ich [S.32] in der Kommunikation spüre, wie alle im einen unbedingten Grund der Wahrheit gründen und doch dies, was in allen lebt, niemals allgemeingültig lebt: Eine gewiss großartige Form der geschichtlichen Kommunikation mit allem wesentlichen Selbst und seinem je immer wieder anderen ursprünglichen Leben.

Und damit ist klar, dass Wahrheit in dieser Gestalt ihrer Verwirklichung, das Tiefe und eine ihrer die ganze und entscheidende Wahrheit, niemals mehr als ein direktes Besitztum gedacht werden kann, sondern immer nur als etwas, was zwar überall durch die endlichen und geschichtlichen Gestalten hindurch ergriffen wird, aber so, dass sie selbst immer jenseits des Ergriffenen bleibt als immer gemeinte Transzendenz, das Ergriffene aber immer nur ihre Gestalten sind, das was Jaspers die Chiffren nennt, je für jeden selbst transparent auf das Eine hin und darum für ihn

⁵⁶⁰

Marginalie: betreffen, erstaunen (Ausnahme) erschüttern.

verbindlich, niemals aber in einer geschichtslosen Allgemeingültigkeit für alle. Es bleibt, anders ausgesprochen, bei der grenzenlosen und in diesem Sinne unendlichen Bewegung zur Wahrheit, in welcher diese immer und überall (in Welt und Geschichte) uns bestimmt, und doch immer über uns hinausliegt und nie zu unserer Beute wird.

Blickt man von dieser Form des Lebens in der Wahrheit auf die ihr entgegengesetzte, welche den Titel Katholizität führt, so erscheint diese in allen wesentlichen Dimensionen [S.33] in ungünstigem Lichte.

Unser Verhältnis zur Wahrheit wäre in ihr nicht das einer unaufhörlichen und umgreifenden Bewegung sondern eines statischen Besitzes, strahlend in der Klarheit und Präsenz des direkten Begreifens und Habens, aber auch wie eingeebnet durch den Verlust des dynamischen und transzendierenden Elementes.

Das kommunikative Verhältnis aber, das Verhältnis zur Wahrheit anderer Menschen wäre dann so, dass dieselben bloß auf meine Wahrheit hin verstanden werden könnten; dort, wo sie ein anderes als Wahrheit aussprechen, als außerhalb der Wahrheit stehend betrachtet würden oder als ein defizienter Fall ihrer, so dass ich also entscheidend gar nicht auf sie selbst, auf ihre eigene Stimme, auf ihr Einmaliges zu hören brauchte: ich stehe so eigentlich nicht mit dem Selbst anderer im eigentlichen Kontakt, sondern eigentlich nur mit meiner Wahrheit, mit den anderen aber nur, insofern sie darunter subsumierbar sind, ich bin eigentlich ohne Kommunikation, lebe aber dafür in Klarheit und Festigkeit (und auch geschichtlicher Stoßkraft), wie es scheint erlöst aus der ewig-schwankenden Verwirrung ins individuell-Subjektive. Und eben so ist mein Verhältnis zum Gewesenen und Werdenden, zur Geschichte, dann nicht eigentlich ein Verhältnis zu etwas Entscheidendem, denn das Entscheidende braucht nicht mehr entschieden zu werden, ich habe es ja, dies ist ein Perfektum und das ewige Imperfekt der Geschichte ist so für mich wesenlos geworden. [S.34] Ist es die ersehnte Ruhe, nach der jede Bewegung tendiert, oder ist es die Erstarrung, die ihr Leben tötet?

Endlich ist in diesem Verständnis der Wahrheit auch mein Verhältnis zu mir selbst auf eine merkwürdige Weise verändert. Denn ich brauche mich selbst so nicht mehr zu entscheiden, es ist schon entschieden, wenn die Wahrheit da ist, es kommt auf mich selbst nicht mehr entscheidend an und mein Selbst ist gleichsam aufgehoben, ich vollziehe nur noch das klare Wesen der Wahrheit, das allein entscheidet und herrscht, ich bin sozusagen ein Akzidens der Wahrheit (als Besitz) geworden und so von der Last, ich selbst sein zu müssen, im Grunde und im Wesentlichen befreit zu einer Ruhe hin, von der freilich wieder zweideutig bleibt, ob in ihr mein Selbst erniedrigt, ja ausgelassen, oder ob es in die klare Ruhe der reinen Wahrheit emporgehoben ist.

Wenn man den Typ in dieser Extremität, in dieser Reinkultur sozusagen, darstellt, wird kaum jemand sich für ihn erwärmen. Umso nützlicher ist, sich daran zu erinnern, dass wir ihn in jeder nachdrücklichen Behauptung im Keime verwirklichen, und dass alle große geschichtliche Bewegung zumindest von dem Wollen des allein - und definitiv Richtigen lebt und es also als realisierbar, ja als zu realisieren voraussetzt.

[S.35] Und so müssen wir auch diese Möglichkeit neben der anderen ernst nehmen und als in uns mächtig erkennen, wir müssen beide Pole sehen und dürfen ihrer Spannung nicht entrinnen, vielmehr müssen wir sie aus ihren offenen und unverstellten Anblick heraus zu klären trachten.

27.5.49

4. DIE BEDINGUNGEN DER FREIHEIT DER VERNUNFT I

[S.36] Das Problem Katholizität und Vernunft entsteht aus dem Zusammendenken der Wahrheit einerseits, der Wahrheit in allen ihren Dimensionen, der Wahrheit im Ganzen; mit dem Menschen andererseits, dem Menschen als dem Ort der Wirklichkeit der Wahrheit; dem Menschen, der, relativ und kommunikativ, wie sein Denken ist, doch von seinem Wesen her auf das Absolute und Eine der Wahrheit gerichtet bleibt.

Denn von da her muss es uns immer drängen, das, was wir je als Wahrheit zu sehen und zu ergreifen vermögen, absolut und für alle verbindlich, zu nehmen, indem wir sagen: so ist's. Dann scheint es, als seien wir durch den Besitz der Wahrheit des Gewichtes und Selbsteinsatzes der Entscheidung enthoben, lebend im zeitlosen Äther des Geltenden, aber eben dadurch zugleich auch enthoben der kommunikativen Gemeinschaft mit denen, die vor uns dachten und mit uns denken: dies wird gleichgültig, und damit aber der Ernst des geschichtlichen Miteinanderringens unter Mitdenkenden: denn was soll dies noch bedeuten, wenn alles schon entschieden ist und wir im Besitze der Wahrheit sind?

Aber gegen eine solche Haltung, welche bei Jaspers den Titel Katholizität erhält, erhebt sich, wie sehr sie auch in der Natur des Menschen gründen mag, aus der gleichen Natur des Menschen heraus immer wieder der Aufstand der Freiheit der Vernunft: ihr darf kein Gedanke, der je gedacht wurde oder gedacht wird oder gedacht werden kann, je von vorn herein als gleichgültig gelten, [S.37] jede Stimme muss gehört und ernst genommen werden, überall muss unter Menschen noch entschieden werden, was unter ihnen als Wahrheit Bestand haben kann, die schrankenlose Kommunikation wird wesentlich, die Geschichte nimmt einen Ernstcharakter an, und je jeder muss noch entscheiden und auf sich selbst nehmen, in welcher Gestalt der Wahrheit er leben will mit den anderen: die Wahrheit aber hört so auf, Besitz zu sein, sie bleibt das Transzendente, das in immer wieder anderen Chiffren vom endlichen Geiste niedergeschrieben doch nie direkt und offen zum

Ausdruck gebracht werden kann. Die Chiffre ist nie allgemeingültig aufzulösen, aber in ihr kündigt sich einem jeden, wenn er sich ganz einsetzt, auf eine verschwindende Weise das eine, göttliche Geheimnis der ganzen Wahrheit.

So jene Haltung, der Jaspers den Namen Vernunft gibt. Und beides sind nach ihm letzte Grundmöglichkeiten, die als letzte nicht mehr zusammengefasst oder unter einem höheren Dritten vereinigt werden können.

Bis zu diesem Punkte suchten wir uns das Problem klar zu machen, das Problem, von dem zugleich zu sehen war, dass es ein im höchsten Sinne Gegenwärtiges ist. An diesem Punkte lässt es im wesentlichen auch Jaspers stehen, es aufs eindringlichste und von vielen Seiten beleuchtend⁵⁶¹.

Indessen scheint mir, als müsse man es nicht hier stehen lassen, ja als habe man Anlass, alles zu tun, was das Denken tun kann, um aus diesem Auseinanderfall in letzte Möglichkeiten hinaus zu kommen auf eine echte und nichts verschleiende Weise; alles [S.38] zu tun, um aus dieser Scilla und Carybdis in die bergende Heiterkeit des offenen Meeres zu gelangen.

Zu diesem Zwecke scheint es mir notwendig, zunächst von der zweiten der von Jaspers entwickelten Möglichkeiten auszugehen, der der Freiheit der Vernunft, um ihr Wesen und die Bedingungen ihrer Möglichkeit einer genaueren Erwägung zu unterziehen. Dies ist somit die Aufgabe, die zunächst vor uns liegt⁵⁶².

Die Wahrheit gewinnt ein Da, eine Wirklichkeit in uns selbst, indem sich uns zeigt, was ist, und indem wir das Sich-zeigende des Seins uns aneignen. Durch das erste Moment entspringt in uns Wahrheit, es ist das Moment des Ursprungs von Wahrheit, dass sie zeigt und damit uns zudenkt, was ist. Das zweite Moment ist das Moment der Verwirklichung: wir räumen der uns in Anspruch nehmenden Wahrheit die Wirklichkeit unserer selbst als Stätte ein, wir ergreifen sie – die uns zuerst ergriff – und machen sie zu unserem Eigentum – nachdem wir zuerst das ihrige sind –, indem wir sie begreifen und denken, und damit zu einem Begriff und einem Gedanken, zu unserem Gedanken machen.

⁵⁶¹ Marginalie: in allen Gedanken enthalten und durch die Geschichte eingeschärft.

⁵⁶² Marginalie: oft angerufen, wenig bedacht.

Ein wirkliches Leben der Wahrheit in uns und unser in der Wahrheit kann nur dort eintreten, wo dieser zwei-einige Prozess im Ernste und wirklich geschieht. Alle Möglichkeiten, die darunter bleiben, scheiden wir als unwesentlich aus unserer Betrachtung aus: wo sich uns nichts zeigte, aber auch wo wir nichts ernstlich ergriffen, denkend: so ist's, dies ist mein Gedanke, davon [S.39] bin ich überzeugt, wo wir im Uernst des bloßen Sich-treiben-lassens in Meinungen verblieben, nirgends Anker werfend und Grund gewinnend noch dies überhaupt wollend: da sind wir, wenn solches überhaupt möglich ist, überhaupt noch nicht in der Region der Vernunft – weder der geschlossenen, welche Katholizität heißt, noch der offenen. Vielmehr erst dort sind wir soweit, wo es zu ernstlichen, das heißt ernstgemeinten Gedanken kam. Dies also setzen wir voraus.

Und unter dieser Voraussetzung betrachten wir was Freiheit oder Offenheit der Vernunft bedeuten könne unter der Voraussetzung also, dass wir Sich-zeigendes uns zu eigen gemacht haben, uns mit ihm als mit unserem Gedanken identifiziert haben.

Dann bedeutet Freiheit der Vernunft: Zuerst, dass wir wirklich auf dem Boden und Grund eines selberbegründeten Gedankens stehen, das heißt eines Gedankens, der gründet auf einem Sich-zeigen dessen, was ist, und damit einem Sehen, Ein-sehen desselben. Dann aber: dass wir auf diesem Boden stehend offen bleiben für alles sich möglicherweise Zeigende, was immer es auch sein mag, offen für das nie ganz überblickbare Gesamt dessen, was immer aus der Unbegrenztheit des Seins heraus sich uns zudenken kann, offen in den grenzenlosen Raum hinein in der Bereitschaft, jeglichem, was immer sich auch zeigen möge und unter der einzigen Bedingung, dass es sich zeigt, eine Stätte in uns zu gewähren, – aber unter keiner anderen Bedingung bedingungslos offen! – es im Hause unseres Gedankens [S.40] gastlich zu bergen, in eins also mit dem, was bereits in uns einen festen Platz als unser Gedanke hat, ohne zuvor uns darum zu kümmern, wie es damit übereinkommen werde.

Diese Offenheit in den grenzenlosen Raum hinein, aus dem alles, was ist, sich uns zuspricht, bedeutet, wenn man das geschichtlich-kommunikative Wesen des Menschen bedenkt, eine ausgezeichnete Offenheit in den Raum der Geschichte hinein. Und dies nicht nur in dem Sinne, dass wir gehalten sind, als wahr entgegenzunehmen, was immer darin geschah, geschieht oder sich bereitet. Sondern vor allem auch in dem Sinne, dass wir bereit sind, was immer Menschen darin im Ernste aussagten, durch Wort oder Tat oder sonstwie, als ein Zeugnis, eine Stimme, ein Sich-zeigen dessen, was ist, offen aufzunehmen, es sich aussprechen lassen zu uns hin und von uns her im Ernste seines Ursprungs zu ergreifen. Denn von was immer die Menschen durch ihre Worte und Taten im Ernste Zeugnis gaben, dafür hatten sie immer einen Grund, und der Grund war immer derselbe: es hatte sich ihnen etwas gezeigt, was ist, ein Aspekt des Seins war ihnen aufgegangen und sie hatten ihn ergriffen und zum Ausdruck gebracht, und so ist jede Stimme des Menschen durch seine Geschichte hin eine Stimme des sich-zeigenden Seins.

Und freilich ist die Geschichte eine unabsehbare Bewegung, ihre Wendungen und die aus ihr sich erhebenden Stimmen können niemals im Ganzen ergriffen und niemals aus einer Formel fürs Ganze abgeleitet und konstruiert werden, für sie und ihre Stimmen im Ernste offen zu sein, bedeutet [S.41] darum, im vorzüglichen Sinn sich selbst und seinen Gedanken dem Unabsehbaren anheimzugeben und gleichsam aufs offene Meer zu fahren, dessen Geheimnisse und Gefahren und dessen verborgene Häfen wir noch nicht kennen.

In der Offenheit oder Freiheit der Vernunft muss jeder Gedanke, nachdem wir uns einmal mit ihm identifizierten, in diese unabsehbare Offenheit aller ihm begegnenden möglichen Stimmen preisgegeben und anvertraut werden, gehe es ihm dabei – und uns selber damit – wie ihm wolle; gewiss mit dem Willen, uns selbst und unseren Gedanken darin zu bewahren, aber ohne dass dieser Wille irgendwo eine Bedingung sein wollte gegen den bedingungslosen Anspruch der Offenheit für das was immer – in der Geschichte oder sonstwo – sich Zeigende.

Auf diese Weise leben wir mit unseren Gedanken – damit mit unserer Wahrheit – in der Freiheit, in der bedingungslosen Freiheit des Geistes⁵⁶³.

Denkt man aber nun über diese Freiheit nach, welche gerade in ihrer Unbedingtheit einen so hinreißenden Glanz vor dem Auge unseres Geistes ausbreitet, so wird man schnell ein Doppeltes wahrnehmen können: einmal nämlich wird man sehen, dass diese Freiheit des Geistes die Bedingung ist dafür, dass überhaupt Wahrheit ernstlich Wirklichkeit werde in uns. Zum anderen aber zeigt sich, dass diese Freiheit selber unter Bedingungen bestimmter und zu klärender Art steht⁵⁶⁴ und nur unter ihrer Voraussetzung möglich ist.

[S.42] Freiheit ist die Bedingung für das Wirklichwerden der Wahrheit in uns, denn wo immer wir im Besitze eines Gedankens, aus dem für uns Wahrheit spricht und im Willen, diesen Besitz zu wahren, gegen irgendetwas, was sich zeigt, uns abschließen würden, damit es sich nicht zeige, sein Sich-zeigen also niederhalten würden und es ihm verweigerten, es zu ergreifen und an uns zu nehmen, da geschieht es immer, weil wir unseren eigenen Gedanken nicht ganz als wahr trauen, dass wir ihn selbst nicht ganz wahr nehmen und es deshalb nicht wagen, ihn dem offenen Meere aller möglichen Beobachtungen, Erfahrungen und Stimmen des Seins auszusetzen, wir haben ihn dann selbst nicht als Wahrheit vollzogen, *denn wäre er wahr und als wahr genommen, dann könnte und wollte er sich sehen lassen vor jedem Zeugnis des Seins*⁵⁶⁵. Wir haben darum in ihm und durch ihn auch nicht den unauflösbaren und unbedingten Bund mit ihr geschlossen, und die Wahrheit hat dann nur zum Scheine oder zum Teil, aber nicht wirklich und ganz in uns eine Stätte. Dieses Abschließen des Gedankens in sich selbst und gegen das Offene der Freiheit braucht nicht im ausdrücklichen Bestreiten zu bestehen. Eher geschieht es im festen Sich-schließen eines Gedankens oder einer Denkart in einer starren Verabsolutierung, die dieses fürs Ganze und für alles nimmt und sich darum weigert, auch nur eine weitere Möglichkeit, einen anderen Aspekt in Erwägung zu ziehen und andere

⁵⁶³ Marginalie: alles darf vor uns sein, was es ist und das Zeugnis geben, das es hat.

⁵⁶⁴ Marginalie: auf Gründe.

⁵⁶⁵ Im Original sind diese Worte an den Rand geschrieben.

Stimmen dann nur noch insoweit gelten lässt, als sie von vorn herein unter eine bestimmte Interpretation subsumiert werden: jener Denker [S.43] der darüber anders dachte, muss es dann so und so gemeint haben⁵⁶⁶, das heißt aber, er wird gar nicht an den eigenen Ursprung seines Meinens und damit seines vom unseren verschiedenen Blickes an die Wirklichkeit freigegeben, denn eben dadurch müssten wir unseren Gedanken ja dann wieder ans Unabsehbare freigegeben, und was würde da vielleicht aus ihm werden? Das heißt aber immer wieder: wir nehmen ihn nicht ganz als wahr, mögen wir es noch so laut behaupten. Denn die Wahrheit, dies wissen wir im Grunde wohl, würde unseren Gedanken auch auf dem fremdesten Meer behüten.

Die Sache wird dadurch nicht besser, dass die sich schließende Verabsolutierung eines Gedankens oder eines Gedankenzusammenhangs gegen die Freiheit immer und immer wieder aufs neue unter Menschen geschieht, in der Geschichte der menschlichen Machtgebilde, in der Geschichte der Wissenschaften und ihrer so leicht erstarrenden Kategorienbildungen, nicht zuletzt auch in der Geschichte der Religionen. Dies kann nur ein Hinweis darauf sein, dass im ursprünglichen Wesensverhältnis des Menschen zur Wahrheit irgend eine sich immer wieder meldende Störung eingedrungen ist. Aber dies kann die Grundeinsicht, um die es uns hier geht, nicht erschüttern: wir können einen Gedanken nur dann wirklich und im Ernst als wahr vollziehen, wenn wir ihn in der unbedingten Freiheit des Geistes vollziehen und diese zeigt sich als die eigentliche Bedingung [S.44] für das Wirklichwerden der Wahrheit in uns.

Andererseits aber steht die Freiheit des Geistes selbst unter Bedingungen⁵⁶⁷, die vorausgesetzt werden müssen, soll sie möglich sein, Bedingungen, welche freilich das Eigentümliche haben, dass sie selber unbedingt sind wie Wahrheit und Freiheit, weil sie nämlich nur die andere Seite derselben darstellen.

Habe ich mir nämlich etwas, weil es sich mir als wahr zeigte, zu eigen gemacht in dem Ernste der Aneignung, den wir hier voraussetzen, dann kann ich diese mir zu eigen gewordene Wahrheit offensichtlich nur dann und nur deswegen auf's offene

⁵⁶⁶ Marginalie: darf nur so verstanden werden.

⁵⁶⁷ Marginalie: auf Gründen.

Meer aller Stimmen des Seins aussetzen, weil ich voraussetze, dass diese meine Wahrheit durch keine Begegnung mit irgend einer möglichen Stimme zur Unwahrheit werden könne. Dass es also im Unbegrenzten und Unübersehbaren des Wahren und der Stimmen des Wahren durch die Geschichte hin, was immer es auch darin geben mag, doch dieses eine gewiss nicht gibt: dass darin etwas als wahr sich zeige, was meine Wahrheit zur Unwahrheit machte, ihr widerspräche und sie dadurch auslösche. Oder dass es zwei oder mehrere Wahrheiten gebe, in deren einer wahr sein könnte, was in der anderen nicht wahr wäre. Es muss vorausgesetzt werden, dass es dies nicht gäbe, falls Wahrheit von uns wirklich, und das heißt in Freiheit vollzogen werden soll. Es muss vorausgesetzt werden, dass unter allem was immer ist und sich als solches zeigen kann, und unter allen Stimmen des Seins, eine vorgängige Übereinkunft aller mit allen bestehe, dergemäß alles wahre alles andere wahr sein lässt, eine vorgängige und schlechthin alles umgreifende Übereinkunft, eine Übereinkunft, die weder von uns hervorgebracht wird, – sie wird entgegengenommen, noch kann sie mit [S.45] einzelner Seienden und auch nicht mit deren Summe zusammenfallen, da sie ja offenbar gedacht werden muss als alles mögliche schlechthin umfassend und vorgängig alles Einbehaltende und Wahrende dergestalt: dass diese umfassende Übereinkunft alles, was ist, frei sein lässt, was es ist in sich, und frei sein lässt, was es ist, zu jedem anderen hin, so dass ein Ur-Raum der Freiheit entsteht, der heiteren, alles sein lassenden, nichts bedrohenden Weite, in dem alles ist, was es ist und in dem von allem zu allem offen und unbedroht hingegangen werden kann, und in dem zugleich alles Seiende, in der Vielfalt und Unableitbarkeit seiner Stimmen doch von einer Einheit der Wahrheit und des Seins Zeugnis gibt, in die alles unverletzlich geborgen und gesammelt ist.

Nur weil es eine erste in sich selbst gründende Freiheit gibt, ursprünglicher als die Vielheit des Seienden und ursprünglicher als unsere Vernunft, eine Freiheit des Ursprungs, die alles in einem birgt und zeigt⁵⁶⁸, nur auf Grund dessen kann es eine Freiheit unseres Geistes geben, sich zu bewegen im offenen, einen, vorgegebenen

⁵⁶⁸

Marginalie: und sich in allem zeigt.

Raum, nur weil es ein Meer gibt, können wir es befahren und weil wir dessen gewiss sind, dass, so unabsehbar auch seine Weiten sein mögen, es jeden wahren Gedanken unverletzt wahr in der offenen Einheit mit jedem anderen Wahren, können wir unseren Gedanken ihm anvertrauen, dass es also ein heiteres oder ein liches Meer ist, οιον τό φως, wie Arsitoteles sagte. Und so ist denn die erste Freiheit der Grund, warum es eine Freiheit unseres Geistes gibt als dem ermöglichenden Raume des Wirklichwerdens der Wahrheit in uns, ein Grund, den alle echte Freiheit voraussetzt, würde es auch nie ausdrücklich genannt.

17.6.49

5. DIE BEDINGUNGEN DER FREIHEIT DER VERNUNFT II

[S.46] Das Problem des Auseinanderfalls von Katholizität und Vernunft als für den Menschen letzten Möglichkeiten der Realisierung von Wahrheit hatte uns beschäftigt, und wir hatten Anlass und Grund gefunden es bei diesem Auseinanderfall nicht einfach zu belassen, der ja uns selbst auseinanderfallen ließe, in die Einheit der Wahrheit einerseits, die wir immer behaupten, die Freiheit des Geistes aber andererseits, die wir immer wollen.

Wir suchen also damit über die von Jaspers gestellte und entwickelte Problemlage hinauszudringen, und der Weg, der sich uns zunächst dafür anbot, war der, den Typ der Vernunft in der Gestalt der Freiheit des Geistes einer genaueren Betrachtung zu unterziehen. Worin liegt das Wesen der Freiheit des Geistes, und welches sind die Bedingungen, unter denen sie möglich ist, so fragten wir uns.

Nehmen wir unseren eigenen Gedanken als wahr, dann immer deswegen, weil sich uns etwas als Seiend zeigte und wir uns dieses als solches zu eigen machten. Und die Freiheit besteht dann darin, dass wir es wagen, diesen unseren Gedanken der Begegnung mit jedem möglichen anderen Gedanken auszusetzen, das heißt ihn bedingungslos von all den Fällen innerlich angehen zu lassen, in denen irgendwo sich zeigte was ist und irgendwo dies Sich-zeigen ein Zeugnis fand im aneignenden Denken des Menschen. In Freiheit des Geistes leben heißt so, der inneren Begegnung alles Wahren [S.47] in sich selber eine offene Stätte zu bereiten. Nicht also um ein nur äußeres Nebeneinanderstellen und Nebeneinandergeltenlassen der Gedanken handelt es sich, um eine bloß sammelnde Registrierung ihrer Vielfalt, vielmehr darum, dass unser wahrer Gedanke von jedem anderen Zeugnis der Wahrheit soll befragt und gerichtet werden können, angegangen also in seinem inneren Wahrheitscharakter, darum also andererseits, dass wir jeden unserer Gedanken, insofern wir ihn als wahr denken, auszusetzen und anzuvertrauen bereit sind an die unübersehbare und stets neue Gestalten annehmende Vielfalt aller Zeugnisse des Wahren,

in der Geschichte zumal, zu vertrauen also an das, was alle Zeugen je für sich sahen und bezeugten; es heißt sie je und je in ihrem Ursprung ganz und ernst nehmen zu wollen, anstatt ihnen etwa von vorne herein und bloß von uns aus vorschreiben zu wollen, was sie gesehen und gesagt haben müssten.

Eine so verstandene Freiheit des Geistes ist die Bedingung für das Wirklichwerden der Wahrheit in uns. Die Freiheit ist wie das Klima, in dem allein Wahrheit Wahrheit sein kann. Wo immer wir unseren Gedanken und die Aspekte, aus denen er kommt, verschlossen, in seinem Festhalten irgendetwas nicht sehen wollten, nicht gehört haben wollten, irgend ein Zeugnis nicht laut werden lassen wollten, wo wir unseren Gedanken festhalten also im Ausweichen vor der Freiheit, da trauen wir seiner Wahrheit nicht, da glauben wir nicht ganz an ihn, da vollziehen wir ihn nicht in Wirklichkeit als einen wahren, und zwar gerade auch dann nicht, wenn wir unseren Gedanken mit der entzündeten, aber sich gegen das Freie schließenden, sich blind machenden Energie des [S.48] Fanatismus behaupten. Ohne Freiheit des Geistes ist keine wirkliche Wahrheit in uns. Und auch in diesem Sinne gilt, dass nur die ganze Wahrheit, das heißt die freie, alles Wahre wahr sein lassende Wahrheit die Wahrheit auch jeder Einzelwahrheit ist.

Liegt uns also etwas daran, in der Wahrheit leben zu wollen – und es ist unser Wesen selbst, dass uns etwas daran liege – so müssen wir die Bedingungen der Möglichkeit der Freiheit zu klären suchen, und dies ist darum das Anliegen, dem wir uns auch heute noch einmal zuwenden müssen, um es noch deutlicher und genauer ins Licht zu heben.

Wir hatten die eine der Bedingungen dieser Freiheit bedacht: eine freie und innere Begegnung alles sich als wahr Zeigenden in unserem Geiste ist nur möglich, wenn unter allem sich möglicherweise Zeigenden eine vorgängige Übereinkunft dergestalt besteht, dass jedes einzelne Wahre jedes andere Wahre wahr sein lasse und nicht ihm widerspreche und so seine Wahrheit zum Erlöschen bringe, sodass sich also jeder wahre Gedanke, insofern und insoweit er wahr ist, vor jedem anderen sehen lassen und auch innerlich angehen lassen kann, ohne dadurch fürchten zu müssen, in

den Widerspruch und also in den Untergang der Wahrheit zu kommen. Die Voraussetzung ist also, dass die Wahrheit alles Wahren eine Wahrheit ist, alles Mögliche umfassend so, dass durch diese Umfassung alles mit allem übereinstimmt und alles in der unüberblickbaren Verschiedenheit doch überall die Einheit der Wahrheit, durch die alles wahr ist, bezeugt. In der Tat bedenken wir zu wenig dies Geheimnis, von dem wir doch ständig Gebrauch machen: [S.49] der allem einzelnen sich Zeigenden vorauslaufenden Übereinkunft, durch die nichts, was wahr ist, insofern es dies ist, von irgend einem möglichen Blickpunkte aus nicht wahr sein könnte, sodass es eben durch das Geheimnis dieser vorgängigen Übereinkunft im Offenen oder im Freien steht, im Einen, das alles sich Zeigende, schon da sich zeigt und wie es sich auch immer zeigen möge, umfasst, indem es alles sein lässt.

Die Freiheit unseres Geistes setzt eine alles umfassende, eine, unbedingte und allem Seienden gegenüber vorgängige erste Freiheit voraus, auf deren Grund allein ihre Bewegungen möglich sind.

Die allem vorauslaufende Übereinkunft aber, die wir hier als Bedingung der Freiheit unseres Geistes ins Blickfeld bekommen, sie bedeutet, genauer besehen, noch mehr und noch Positiveres als nur das Sich-nicht-widersprechen alles je Seienden und sich als seiend Bezeugenden.

Soll nämlich sich unser Geist frei jedem wahren Gedanken, jeder anderen Begrenzung des Wahren anheimgeben können, so ist Voraussetzung dafür überdies, dass eine allumfassende und vorgängige Übereinkunft alles möglicherweise sich Zeigenden bestehe auch hinsichtlich seines Grundes und Sinnes, sodass sich also je und je eine Zusammengehörigkeit alles dessen was ist, zeige, die sich auf den Grund, das Warum, und auf den Sinn, das Wozu stützt. Dieser Zusammenhang ist vom defizienten Fall her am auffälligsten zu erkennen. Begegnen wir zeigenden [?] Bereichen des Seienden, sei es im Spiegel der Natur oder im unabsehbaren Strom der Geschichte, von [S.50] denen wir nicht sagen können, warum es dies auch noch gibt neben dem bisher uns als wahr Vertrauten, und welchen Sinn es habe, dass es dies

Nebeneinander gebe, *zu was das gut sei*⁵⁶⁹, dann bleiben die Bereiche in unserem Geiste getrennte und isolierte Blöcke, die keinen inneren und positiven Bezug miteinander haben, abgesehen von dem negativen, dass sie sich nicht widersprechen. In dieser Befremdung der Bereiche aber liegt eine unausweichliche Hemmung für die Bewegung unseres Geistes, er geht von einem zum anderen hinüber dann nicht frei sondern im Bewusstsein einer Verlegenheit, einer blinden Gewaltsamkeit, die nur geht, ohne zu wissen, warum sie geht und die so von ihrem eigenen Gange befremdet und von ihrem Dunkel gehemmt ist.

Zum Beispiel: Es gibt neben dem, was wir sind, noch die Natur, die wir nicht sind. Es sind getrennte Bereiche, die sich zeigen. Und wenn ich nicht in irgendeinem Sinn darüber klar werden kann, warum es das eine neben dem anderen geben mag und wozu es gut sein soll, dies immer wieder mich berührende Nebeneinander, solange ist mein Geist befremdet inmitten des immer neuen Aufganges der Natur und solange hat er kein freies *commercium*, keine lichte Offenheit des Hinübergehen, der Schritt bleibt dunkel, gewaltsam und im Verdachte, sinnlos zu sein.

Und es gibt sich uns zu denken auf, neben der vertrauten Natur die unvertraute, es gibt die Unheimlichkeit der Atome und die rätselhaften Züge des Spiels der Spiralnebel. Und das Nebeneinander bleibt quälend, es macht uns zu Fremdlingen, [S.51] befangen und unfrei, solange wir keine Brücke des Verständnisses, keinen Grund und keinen Sinn dafür erreichen, dass solches Ungeheure zu uns und zu unserem Vertrauten hinzugesellt ist, und wir weichen in einer ausweichenden, aus der Freiheit herausweichenden Bewegung aus in die sich abschließende Heiterkeit des Alltäglichen.

Oder: das noch schwerer wiegende: es gibt neben meinem Geist, neben meiner Welt-Anschauung, neben meinem Glauben auch noch anderen Geist, andere geistige Strukturen, andere Weltanschauungen, andere Religionen, im weiten Felde der Geschichte. Es gibt

⁵⁶⁹ Im Original sind diese Worte an den Rand geschrieben.

das Mittelalter, es gibt die Antike, es gibt Indien, es gibt Ostasien, und wie sehr neigen wir dazu, zu tun als gäbe es dies nicht und das Haus unseres eigenen Geistes zu schließen, anstatt im Freien der Freiheit zu leben, die alles dies ernst nimmt und sich im Ernste der Freiheit begegnen lässt. Warum? Weil all dies als eine Reihe dunkler und unbewältigter Gebilde uns umsteht⁵⁷⁰, wir wissen zwar, dass es sie gibt, aber wer getraute sich zu sagen, er wisse Bescheid darüber, warum es neben der Gestalt, in der sich uns das Rätsel der Welt und des Daseins zeigt, noch diese ganz anderen Ansichten des Seins gebe, aus denen gleichfalls Menschen leben?

Oder, in der näheren Geschichte, in der es so viel des noch Unbewältigten und Befremdenden für uns gibt: die Reformation vielleicht, oder Goethe, oder der deutsche Idealismus, oder Nietzsche: liegt nicht vieles dieser Art gleich einem nicht assimilierten und nicht assimilierbaren Block in unserem Geiste, wir wissen zwar darum, aber wir wissen mit diesem Wissen nichts anzufangen, und so bleibt es befremdlich [S.52] und beunruhigend, aber meist von dem, was wir als unsere Wahrheit ergriffen, abgekapselt, wenn nicht überhaupt ausgeklammert in uns liegen, wir lassen es uns nicht angehen und der Blick geht nicht frei zu alledem hin, es an sich selbst freigebend und als es selbst uns angehen lassend, wir sind in unseren wahren Gedanken beengt und wie gebunden durch die Unauffindbarkeit von Grund und Sinn dieses Zusammen, dieses unaufhörlichen Gespräches der Geschichte, und so sind wir darin nicht frei.

Freiheit, wirkliche Offenheit des Geistes, die alles freigibt, zu sein was es ist und als solches uns anzugehen, Freiheit gibt es nur unter der Voraussetzung, dass es eine allem Einzelnen gegenüber vorgängige und von ihrem Wechselspiele nicht bedingte Übereinkunft gibt, in welchem jede Stimme des Seins ihren tragenden Grund hat, ihr Warum, für jede Stimme und jedes Zusammen der Stimmen⁵⁷¹, mag dies Zusammen auch vom einzelnen her gesehen noch so große, noch so unassimilierbare Dissonanzen ergeben; nur dann gibt es Freiheit, wenn es einen umgreifenden Grund für jede Vielfalt, in Natur und Geschichte, gibt, der als einer

⁵⁷⁰ Marginalie: unfrei auszuweichen.

⁵⁷¹ Marginalie: Sinn.

auch unser Grund ist, und wenn alles, mag es im Einzelnen aussehen, wie immer es wolle, wenn alles von einem Sinne umfassen und erhellt ist, der auch unser Sinn ist, sodass wir in jedem Falle und unbedingt uns und unser Wahres dem ungeheuren und wahrhaft erschreckenden Wellenschlag ihrer Vielfalt preisgeben können, dessen gewiss, dass aus allem, auch noch aus dem Befremdlichsten, geben wir es ganz und vorbehaltlos [S.53] an es selbst frei, unverwirrbar das Eine sich uns zuspreche, der erhellte Grund, warum alles und ein jedes ist, was es ist, das Eine, in dem wir und unsere Wahrheit selber gründen; und der eine Sinn, von dem her in jedem Falle, also ohne verengende Bedingung, gut ist und sinnvoll, dass es all dies gebe und all dies sich uns zeige und uns vielleicht bedränge.

Nur also, wenn es die alles umfassende und unbedingte Freiheit gibt und wenn sie zugleich der umfassende lichte, eine Grund und der unverwirrbare Sinn alles sich Zeigenden und aller Stimmen des Seins ist, wie immer sie auch sein und immer wieder geschehen mögen; und nur dann, wenn wir diese erste Freiheit, diesen alles bergenden Grund, diesen alles freigebenden Sinn zu ergreifen vermögen als unseren Boden und als die Wahrheit alles unseres Wahren: nur dann können wir frei und ungehemmt jedem ins Auge schauen und mit dem Nachen unseres Denkens den Hafen der beengenden Sicherungen frei verlassen in die lichte Weite hinein, die alles trägt, und begegnete es uns auch mit dem härtesten und bedrohlichsten Wellenschlag.

Und all unser denkendes Bemühen, auch wo es uns Fremdeste kreist, auch wo es sich dem Gefährlichsten aussetzt, wird es nicht dann zu einem immerwährenden verbergenden Umgang mit dem Lichten und alles Umfassenden der ersten Freiheit; empfängt es nicht von daher seinen Adel ja sein geheimes Erglühen?

Ganz gewiss liegen die Dinge so, und gewiss machen wir auch immer diese Voraussetzung, wo immer wir wirklich freien Geistes mit unseren Gedanken zusammenleben im großen Gespräch des [S.54] Daseins,

mögen wir nun für jene erste und oberste Freiheit einen Namen haben oder nicht.

Indessen gilt es hier zunächst noch auf eines zu achten: die Freiheit des Geistes, das Eine in der freien Vielfalt des Begegnenden, als das Leben im Lichte der ersten Freiheit, sie kommt dem Menschengenossen in zwei sich ständig dialektisch durchdringenden Gestalten zu.

Denn einmal müssen wir die offene Einheit des Vielfältigen unaufhörlich durch uns und für uns herstellen, ein jeder in seinem Geiste und für ihn, wenn wir frei und damit ganz wahr werden sollen. Wir müssen durch uns und für uns dahinter kommen und klären, warum und um welches Sinnes willen es dieses alles gab und gibt, diese Gestalten, Stimmen und Ereignisse der Geschichte, diese Erscheinungen der Natur und was es immer geben mag, wir müssen selber die Chiffren auflösen ins eine des je ihnen zukommenden Grundes, warum sie je sind und so sind, und ins Eine dessen, was es je und je für einen Sinn hat, dass es so ist. Sonst bleibt es in uns und für uns doch fremd, wir können nichts mit ihm anfangen und die Fremdheit bindet, hemmt und beunruhigt unseren Geist. Wir müssen je jeder für sich selbst durch unser Denken die Einheit herbeiführen, ja die Einheit werden und darin frei werden.

Es hat keinen Denker gegeben, der ein großartigeres Beispiel dieser Seite der Freiheit des Geistes gegeben hätte als Hegel, der wirklich allem was es gibt und gab, seinen Grund und seinen Sinn im unzerreißbaren Einen des absoluten Geistes gefunden zu haben glaubte, und darin das groß[S.55]artigste und ausdrücklichste Bewusstsein der Freiheit des Geistes erlangte, das wir in der neueren Geschichte kennen.

Aber die andere Seite, die Hegel nicht deutlich sah, ist diese: Wir können gar nicht in uns selber durch unser Denken die Einheit alles Verschiedenen, das Warum und den Sinn alles Gegebenen ergreifen und uns darin befreien, es sei denn, wir hätten uns zuvor schon gegründet in dem von uns nicht ausgedachten Grund. Unsere denkende, Einheit und Freiheit in uns herstellende Aufhellung der Gründe aus dem einen Grund, sie könnte gar nicht in Gang kommen, wenn wir uns nicht zuvor schon und unabhängig davon, ob unser Denken Erfolg hat oder nicht, ob es überall

durchträgt oder nicht, wenn wir uns nicht zuvor schon bedingungslos anheimgegeben hätten an das eine erste Licht. Wir können nur dann offen und sinnvoll suchen nach dem befreienden Grund und Sinn für jegliches, wenn wir zuvor schon voraussetzen, dass es diesen Grund und Sinn gibt, und vor unserem Denken uns diesem Einen also anheimgegeben haben für alle Fälle, auch für die in denen wir niemals ans Ende des Ausdenkens ihres Warum und ihres Sinnes kommen werden – ein Ende, das Hegel nicht wahrhaben wollte, und das uns doch unablässig umdrängt: denn je mehr wir auch denkend aufhellen, desto mehr bleibt uns Rätsel. Vor dem für unser Denken rätselhaft Bleibenden, vor dem Unausdenkbaren können wir nur frei und offen werden, wenn wir uns für sein Warum und seinen Sinn anheimgeben an die Freiheit des ersten, alles überwölbenden Grundes: in ihm mag geborgen sein, was uns verborgen bleibt.

[S.56] Und in diesem Sinne steht am Anfang und am Ende des Denkens das Glauben als das bedingungslose Gründen unserer selbst und aller unserer Gedanken im ersten Lichte: Die erste Klarheit ermöglicht unsere Erklärung, und sie trägt noch an ihrem Ende, wenn diese nicht mehr trägt, und bewahrt so den Raum der Freiheit, auch wo unser Denken ihn nicht mehr herzustellen vermag.

So muss Freiheit des Geistes sowohl von uns selbst hergestellt werden als auch muss sie gewonnen werden, indem wir unseren Gedanken und alles anheimgeben an das, was niemals herstellbar ist.

25.6.49⁵⁷²

⁵⁷²

B. Welte notiert unter das Datum: Freiheit – Grund – Sinn. Wie können wir darin Stand gewinnen.

6. DIE NOTWENDIGE DEFIZIENZ DER BEDINGUNGEN DER FREIHEIT

[S.57] Wir sind daran, die Bedingungen zu prüfen, unter denen Freiheit des Geistes (Vernunft) möglich ist, da wir diese einmal als eine durch nichts zu relativierende Bedingung für das Leben des Geistes in der Wahrheit erkannt haben.

Soll unser Geist frei in alle Richtungen geöffnet sein, in denen sich zeigt, was ist, soll er sich an alle Gedanken freizugeben vermögen, sie zu uns sprechen lassend, was je sie zu sagen haben, dann darf es auf diesen freien Wegen des Geistes kein Hindernis geben, kein Hindernis, das die Wahrheit als Wahrheit betrifft, dann muss alles, was immer ist und sich also als seiend zeigen kann, in einem Einen, geistig Umfassenden liegen, das in sich nicht durch Schranken geteilt und dadurch vervielfältigt den Bewegungen des Geistes Einhalt gebieten würde.

Von diesem Einen, Umfassenden her muss, was immer ist, in der Übereinstimmung stehen, durch welche, negativ, nichts Wahres irgendein anderes Wahres in seiner Wahrheit je auslöscht, von diesem Einen und Umfassenden aber muss alles auch in der positiven Übereinstimmung von Grund und Sinn stehen, es muss einen Grund geben und es muss einen Sinn haben, dass es alles dies gibt, was es gibt, und dass alles dies sich als seiend mir eröffnet, zu-mir-her-ist, sich mir zudenkt; denn wenn es kein Warum dafür gäbe, dass in so verschiedenen und oft so unermesslich befremdlichen Gestalten Seiendes sein Sein zu mir [S.58] ausspricht, wenn die Stimmen des Seienden für mich grundlos neben einander stehen bleiben, dann bildet eben diese Grundlosigkeit eine Verlegenheit und damit eine Schranke für die freie und helle Bewegung des Geistes vom einen zum andern hin. Und wenn es keinen Sinn hat und also für nichts gut ist, dass es, vor allem in der Geschichte, dies und dies gab und sich also nun mir fort und fort bedeutsam zudenkt – die Ereignisse der Geschichte, die Gestalten der großen Gedanken in ihr etwa –, dann ist wiederum diese Sinnlosigkeit im Nebeneinander des geschichtlich Wissbaren eine Verlegenheit und eine Schranke für die freie und helle Bewegung

des Geistes, ich kann mit den Dingen, die ich wohl wissen kann, nichts anfangen und ich vermag deswegen nicht frei und offen – hell, das heißt wissend warum – ihnen ins Antlitz schauen, so wie dies ist.

Soll also mein Geist frei sein – und damit Wahrheit wirklich in mir leben können, so muss das Eine vorausgesetzt werden, welches das Verschiedene, indem es dies verschieden sein lässt, doch in der Über-einstimmung hält, und ihm in all seiner Verschiedenheit, der Verschiedenheit der Natur und der tieferen und großartigeren der Geschichte, den einen Grund bewahrt und den einen Sinn, so dass alles in der einen Helle zu jedem hin sein kann und sein darf, was es immer ist und wir nie Anlass haben zu dem versucherischen – Wahrheit und Freiheit zugleich in uns antastenden Gedanken: dies darf nicht so gewesen sein, nicht so gedacht worden sein u. s. w.

Und was wir hier als das Eine im Auge haben, in welchem die Übereinstimmung und der eine Grund und Sinn der Vielheit des Seienden wurzeln müssen, soll es Freiheit geben, dies kann nicht gedacht werden als zu[S.59]sammenfallend mit irgend einem einzelnen und durch die Begrenzung seiner Einzelheit getrennten Seienden und auch nicht als eine gleichermaßen begrenzte Gruppe von Seiendem, denn es muss ja gedacht werden als etwas, was alle Verschiedenheit vorgängig übergreift und infolgedessen nicht selber eines der verschiedenen Elemente sein kann. Es muss gedacht werden als die Freiheit in sich selbst – nicht als Freiheit eines freien, einzelnen Seienden, – welche alles frei sein lässt in der Helle eines alles Seiende zugleich freigebenden und bewahrenden Grundes und Sinnes.

Nur in diesem Äther der Freiheit selber können auch wir frei und hell uns bewegen auch zwischen den befremdlichsten Gestalten, welche Natur und Geschichte uns zu denken darbieten. Nur wenn es solches gibt, dürfen wir die Luft der Wahrheit ungehindert und in jeglichem Betracht ein – und ausatmen.

Aber noch etwas muss in diesem Zusammenhange als Bedingung unserer Freiheit postuliert werden: dass die heilige Freiheit des alles licht umfassenden

Grundes und Sinnes, das geheimnisvollgöttliche Antlitz der Freiheit in sich selbst, dass es uns Gunst entgegenbringe, dass es uns selbst freundlich sein und denken lasse im Ganzen des Seins, gleich dem Vater Äther, von dem Hölderlin sich bewahrt und geleitet wusste. Denn wären wir und mit uns alles von uns zu Denkende umfassen von einem Einen, welches von uns abgewandt wäre oder uns zürnte, wie könnten wir dann ungehemmt im Äther der Freiheit uns bewegen, wie hätten wir dann nicht Anlass, uns von ihm und damit von der Freiheit selber wieder abzuwenden und uns zuzubauen in einer Festung sich schließender Gedanken, die gerade nicht mehr offen alles sehen und betreten wollten, was ist; in einer Abwendung von der Freiheit also leben zu wollen?

[S.60] Dass wir der Gunst der ersten Freiheit gewiss sein dürfen, das gehört auch noch, ja es gehört zuvörderst, zum Ganzen dieser großen Voraussetzung, welche die Freiheit unseres Geistes allein ermöglichen und tragen kann: wir müssen eines günstigen Windes auf unserer Fahrt gewiss sein dürfen.

Und indem wir selbst jeder für sich die große Synthesis aller Sinn- und Grundzusammenhänge im Weltgeschehen, immer neu und immer treuer in unserem Denken herzustellen Anlass haben, allem sein Warum und seinen Sinn zu finden, durch den es sich ins Eine des Seins und damit ins Eine unseres Geistes fügt, so müssen wir doch in dieser nobelsten Arbeit des Geistes uns geborgen wissen von dem Einen, das wir niemals herstellen können, und wir müssen uns ihm frei anheimgeben können, wo immer wir mit unserem denkenden Herstellen des Sinnes und Grundes der Ereignisse und Gestalten des Seins nicht zum Ziele und Ende kommen.

Wir müssen also für uns die Helligkeit des einen, allumfassenden, göttlichen, heiteren Elements der ersten Freiheit als Tragendes unter die Füße gewinnen, dann können wir freien Geistes uns bewegen in allen Gestalten des Seins.

Können wir aber dies, und können wir dies auf eine zulängliche Weise? Lässt sich unser großes Postulat von uns verifizieren und wie, unter welchen Bedingungen und vielleicht Einschränkungen? Das ist die Frage, der wir uns nunmehr zuwenden müssen und von deren Auflösung die Entscheidung über die Möglichkeit wirklicher Geistesfreiheit abhängt.

Beim Versuche, diese Frage zu lösen, ob die ursprüngliche, allem vorausliegende, im wahrsten Sinne göttliche Freiheit [S.61] mit Recht von uns vorausgesetzt werde als die alles und insbesondere alle Freiheit unseres Geistes tragende Wirklichkeit, bei diesem Versuche kommen uns aus der Weite unserer Seinserfahrung Weisungen entgegen, welche in ganz verschiedene Richtung weisen und uns darum zunächst in Verlegenheit bringen, wenn wir wirklich allen Erfahrungen offen sein wollen.

Einerseits nämlich zeigt sich, dass wir diese große Voraussetzung aller Voraussetzungen faktisch immer machen, wo immer wir uns denkend in der Weite des Seienden bewegen, mögen wir dies auch noch so wenig bedenken. Denn immer können wir dies, wie wir sahen, nur tun unter der Voraussetzung ihrer vorgängigen Übereinkunft aus einem Einen her, das ursprünglicher ist als alles Viele.

Und darin deutet sich ja zugleich an, dass dies viel mehr ist als eine bloße Faktizität. Diese Gründung unseres freien Denkens auf einem ersten, als Freiheit an sich selbst waltenden Grund zeigt vielmehr eben darin, dass sie uns ebenso wesentlich und ebenso innerlich notwendig – nicht bloß äußerlich, faktisch unvermeidlich – ist, wie unser Bezug zur Wahrheit und darin zur Freiheit überhaupt. Dies muss gedacht werden, nicht aus einer dumpfen und undurchschaubaren Not unseres Denkens heraus, sondern aus der inneren Helligkeit dessen heraus, was sich uns selber unvermeidlich zeigt und zudenkt, wenn wir nur erst einmal das Auge unseres Geistes öffnen für das, was in unserem Geiste und seinen Horizonten verschwiegen und doch alles durchdringend lebt und ist.

Sosehr uns aber dieser Gedanke ermutigen und ermächtigen kann und muss zur Freiheit des Geistes, zum ungescheuten Hingehen in der alles [S. 62] frei

umfangenden Helle des ersten Lichtes, so sehr werden wir doch durch anderes, was sich uns zeigt und unserem Denken auferlegt, darauf aufmerksam gemacht, dass diese Gründung des Geistes im ersten Grunde als dem Grunde aller Freiheit doch keineswegs etwas so Selbstverständliches ist, als dass wir ganz unbedacht in dieser Weite uns bewegen dürften.

Es zeigt sich nämlich, dass wir dieses heilig-freien Grundes uns doch niemals so sicher und mächtig halten dürften, dass er zum ungeschmälerten Prinzip der Freiheit für uns werden könnte⁵⁷³. Und es zeigt sich weiter, dass wir der entgegenkommenden Gunst des Geheimnisses des ersten Lichtes erst recht ohne weiteres sicher sein könnten⁵⁷⁴, ohne damit Grenzen zu überschreiten, die uns wesentlich auferlegt erscheinen. Es zeigt sich: wir sind wesentlich für die Wahrheit und damit für die Freiheit da, und doch finden wir uns nicht in einer Verfassung, welche man als eine befreite betrachten darf in jeder Hinsicht.

Das eine nämlich, was sich in diesem Zusammenhang zeigt, ist dies: suchen Menschen in ihrem geschichtlichen Dasein festen Stand zu gewinnen im göttlichen Grunde aller Freiheit, so immer in der Weise, dass sie das befreiende Geheimnis des Seins zu einem im Denken herstellbaren und durch Denken abgegrenzten Gegenstand machen, den man in dieser Definitheit fest halten und haben kann: Es ist so und nicht anders. So entstehen gegenständliche, durch das Sicherheitsbedürfnis der Menschen hervorgebrachte und durch Menschen hergestellte Gestalten des obersten Lichtes und Grundes aller Freiheit.

Die feste Deutlichkeit, in der das Denken von ihnen Besitz zu nehmen im Stande ist, wird aber [S.63] teuer bezahlt. Sie wird bezahlt mit einer Verengung und damit Verendlichung des alles um- und übergreifenden freien und lebendigen Grundes, er wird so im Denken zu einem Gegenstand neben anderen, anstatt der alles sein lassende Grund von Gegenständlichkeit überhaupt zu bleiben. Damit hört er aber auch auf, Grund unserer Freiheit zu sein, er wird Grund zu einer Behauptung oder einer Reihe von Behauptungen, welche andere Behauptungen niederhalten, anderes

⁵⁷³ Marginalie: Mächtig .

⁵⁷⁴ Marginalie: Gunst.

möglicherweise sich Zeigendes nicht sehen wollen, Grund zu einer Verfassung des Geistes, welcher den Anspruch der Freiheit zwar bewahrt, aber deren Wirklichkeit einer im Grunde endlichen, weil selbstgemachten Fixierung opfert. Und so ist denn ja in der Tat gerade die selbstherrliche Behauptung des Besitzes höchster und befreiendster Wahrheit in der Geschichte immer wieder der Anlass der unversöhnlichsten Kämpfe, des härtesten Nicht-verstehens, des freiheitslosesten Niederhaltens des Geistes geworden.

Verzichtet man aber angesichts dieses zu teuren Preises darauf, die oberste Bedingung aller Freiheit im herstellenden Denken als einen Gegenstand abschließend bestimmen zu können, hält man darauf, das Denken müsse, statt ihn herzustellen und so zu haben, sich an ihn übergeben und weggeben, sich freigegeben aus seiner eigenen Hand, aus seinen bestimmenden und darin beherrschenden Bewegungen, freigegeben ans Unausdenkbare (im Denken nicht schließend herzustellende) des lebendigen Lichtes, das alle Freiheit trägt, weil es die alles sein-lassende Freiheit an sich selber ist: dann hat [S.64] man wohl das Wesen der sich uns zudenkenden ersten Freiheit ebenso treu bewahrt wie die Wesensgrenzen und damit Wesensgesetze unseres eigenen Wesens. Denn nicht sind wir so ins Sein gestellt, dass wir uns des höchsten Geheimnisses, des göttlichen, einfach mächtig halten und uns als dessen Herren betrachten dürften.

Aber gleichwohl geschieht auch diese Wahrung sowohl des eigenen Wesens wie auch des Wesens der ersten Freiheit im echt transzendierenden – sich selbst überschreitenden – Denken um einen teuren Preis. Nämlich um den Preis, dass gerade das Höchste und Wesentlichste unseres geistigen Lebens zu etwas Ungegenständlichem wird⁵⁷⁵, zu etwas Gestalt- und Umrissslosen, zu einem Entgleitenden, zu einem, welches, gemessen an der deutlichen, ja aufdringlichen Gegenständlichkeit und Gegenstands-Orientiertheit unseres welthaften Bewusstseins wie ein Nichts erscheinen muss. Als etwas, was in dieser Ungegenständlichkeit darum, gemessen an der Aufdringlichkeit des Gegenständlichen zu etwas

⁵⁷⁵

Marginalie: über das man nicht eigentlich – univokes – sagen kann.

Verschwindendem wird im geschichtlichen Dasein der Menschen, zu etwas, was unaufhörlich in der Gefahr ist, zu verwehen und zu versickern, da man seiner ja doch nicht habhaft werden kann, da es nicht wie ein einzelner, umgrenzter Gegenstand neben anderen mehr erscheint. Unsere Seinsverfassung in dieser Zeit ist offenbar so, dass sie auf die Versicherung im gegenständlich-Umgreifbaren und Habbaren angewiesen ist, um den Boden des Dauernden unter die Füße des geschichtlichen Daseins zu bekommen.

Und so scheint dann das höchste Licht und die eigentliche Bedingung der Freiheit des Geistes unter Menschen keinen gegenwärtigen Bestand haben zu können, [S.65] und so sehen wir, durch die Geschichte hinblickend, ja in der Tat, dass alle Formen höchster Überzeugungen, welche in ihr auftraten, immer von diesen zwei gefährlichen Polen angezogen und irritiert wurden: entweder einem zelotischen Fanatismus zu verfallen, indem die Freiheit des Geistes erstickt, oder einem leeren Liberalismus, in welchem die Freiheit gehaltlos, weil grundlos wird, wenn ihr Prinzip als befreiendes aus dem Bewusstsein vergeht und verschwindet. Einmal ist Gott wie ein Ding in der Welt, das andere Mal wie ein Nichts, dessen Wirklichkeit oder Nicht-Wirklichkeit an der Welt scheinbar nichts ändert, und beidemal geht die Freiheit ihres belebenden Grundes verlustig.

Dies jedenfalls finden wir faktisch vor. Aber auch hier ist, das vermögen wir wohl noch zu sehen, das Faktische ein Ausdruck des Wesentlichen: dass wir zwar als Menschen wesentlich (so dass dies unser Menschsein ausmacht!) auf das Höchste, Ewige, Lautere von Wahrheit und Freiheit verwiesen sind als dem eigentlichen Elemente unseres Daseins, dass wir aber andererseits ebenso wesentlich dessen nicht Herr sein können. Wir sind nicht einfach Gott und können darum nicht einfach wie Götter leben, und so ist es in der Tat Ausdruck unserer metaphysischen Verfassung, dass wir immer in einer Defizienz, einem Ungenügen stehen müssen zu dem hin, was uns doch das allein Wesentliche sein muss, ein Ungenügen, welches, weil metaphysisch begründet, den Wellenschlag der Geschichte und ihrer Geschicke zu einem unbeendbaren macht: denn immer muss er sich erheben zum Höchsten und

Befreiendsten, und immer muss er auch wieder in sein Ungenügen zurücksinken, obwohl es immer klar werden kann und in höchsten Augenblicken auch klar wird, wie die Dinge eigentlich liegen!

Verbirgt sich aber dahinter nicht noch eine tiefere Not? Lauern hinter der metaphysisch begründeten Defizienz [S.66] nicht auch noch die Zeichen einer anders gearteten Abwendung, welche uns warnt, der Gunst der alles sein lassenden ersten Freiheit leichtsinnig sicher sein zu wollen, einer Abwendung, welche sich in uns bemerkbar macht durch ein verborgenes und sich verbergendes Abgewendetsein von der ganzen Freiheit, von dem alles Sehen und Erkennenwollen, vor dem Ganzen des Seins? Dem Ganzen, welches ja auch den Tod, die Schuld, das Schicksal in seinen konkreten und uns einhüllenden Gestalten umfasst? Ist es wirklich möglich, ist es nicht zu schwer, zu viel verlangt, ja wäre es nicht frevelhaft und überheblich, mit alledem in wirklich unbefangener Freiheit des Geistes und ohne Hemmung leben zu wollen? Und wäre solche Hemmungslosigkeit ein Zeichen von Freiheit, oder wäre sie nicht vielmehr gerade ein Zeichen des gewaltsamen Niederhaltens der offenen Stimme des Seins, die aus solchen Bezirken sich uns leise zuspricht?

Muss unsere Freiheit, in dem Augenblick, in dem sie eine wirkliche, das heißt die ganze Wirklichkeit umfassende, und eine ganze, vor nichts sich verschließende sein will, sich nicht als gebunden erkennen, gebunden in sich selbst durch das Zittern der Angst? Und wo dies nicht ohne weiteres Phänomen wird, liegt da nicht vielmehr als andere Freiheit an dem metaphysischen Leichtsin vor, der sich nicht mit dem Ganzen und dem Wirklichen ganz einzulassen wagt, und sich darüber hinwegschwingt ins Wirklichkeitslose, Uernste und darum Leichtere?

Ist so die Freiheit unseres Geistes aber eine gebundene Freiheit – und wir werden das Band, das sie bindet, noch genauer zu bestimmen suchen müssen – dürfen wir deswegen auf sie verzichten und resignieren, damit aber auch die wirkliche Wahrheit aus unseren Händen lassen, so, als ginge dies uns Gebundene nichts mehr an?

[S.67] Niemals dürfen wir dies, denn es ist unser Wesen selbst, in der Freiheit der Wahrheit zu leben.

Kann die Freiheit aber weder aufgegeben, noch unmittelbar verwirklicht werden, (im Hinblick auf unsere Bindung) so kann sie nur leben in uns als ein Hinblick auf Befreiung.

Und an die Klarlegung dieses Hinblicks heftet sich darum schließlich alles Interesse der Freiheit unseres Geistes.

1.7.49

7. FREIHEIT ALS VERWEIS AUF BEFREIUNG

[S.68] Unsere Überlegungen über die Bedingungen der Freiheit des Geistes haben uns immer mehr in eine merkwürdige und, wie mir scheint, entscheidende Problematik geführt, eine Problematik, deren entscheidende Gewalt von Jaspers nicht mehr oder doch nicht mehr genügend gesehen wird.

Die Problematik liegt, wenn wir das bisher von uns Gewonnene knapp zusammenfassend wiederholen dürfen, darin:

1. Das wesentliche (wesensnotwendige) Verhältnis des Menschen zur Wahrheit im Ganzen kann nur wirklich sein in der umfassenden Freiheit des Geistes.
2. Die Freiheit des Geistes kann im Menschen nur wirklich sein, unter der Bedingung, dass er Stand gewinnen kann in einer Ersten Freiheit, welche alles umfasst und frei sein lässt in der Übereinstimmung des Sich-nicht-widersprechens und in der positiven Übereinstimmung von Grund und Sinn über allem; und wenn er Stand gewinnen kann in der befreienden Gunst der Ersten Freiheit.

Der Knoten des Problems aber schürzt sich von der 3. Einsicht her:

3. Die menschliche Seinsverfassung erweist sich als von solcher Art, dass die Versicherung über den alles umfassenden und ursprünglichen Grund zwar theoretisch ausarbeitbar ist, jedoch nicht so, dass dadurch ohne weiteres ein zureichendes Fundament der Freiheit sich ergäbe, welches durch die Geschichte hin bestehen könnte.

So erscheint Freiheit zwar als eine wirkliche und oberste Bedingung menschlichen Daseins, jedoch als eine [S.69] solche, an die der Mensch an sich selbst, wie er ist, nicht durchaus freigegeben ist: Freiheit gehört zu ihm, aber sie erweist sich, von ihm aus gesehen als eine gebundene Freiheit.

Und deswegen genügt es nicht, das dem Menschen freilich wesentlich einbeschriebene Bild der Freiheit des Geistes (der Vernunft) nur auszuarbeiten und wie ein strahlendes Sternbild vor sein Bewusstsein zu stellen. Man muss vielmehr die Bedingungen ausfindig zu machen suchen, unter denen er auch nach den Sternen greifen kann, die seinem Wesen von Anfang her leuchten, anstatt sie nur zu bewundern.

Zu diesem Zwecke aber müssen wir zunächst noch einmal versuchen, das Band genauer zu bestimmen, welches unsere Freiheit bindet und damit die eigentliche Problematik derselben hervorbringt.

Die erste und grundsätzliche Gebundenheit, welche die Entfaltung der Freiheit ständig hemmt, kann man die Gebundenheit der Endlichkeit nennen. Wir haben sie schon in der letzten Stunde bedacht. Sie ist begründet im Seinsrang des Menschen. Denn es macht gerade seine metaphysische Stellung aus, zwar unendlich zu sein in dem Sinne, dass er wesentlich ins Unendliche, ins alles Um- und Überfassende geöffnet ist, aber dieses Unendliche nur endlich zu sein in dem Sinne, dass er des unendlichen und ewigen Grundes nicht einfach von sich aus Herr zu sein vermag. Eben deswegen, muss er zwar immer nach der Freiheit eines Gottes als seiner Lebensform Ausschau halten, aber er kann nie von sich aus und einfach in der Freiheit eines Gottes leben, er bleibt mit seiner Unendlichkeit gebunden in seine Endlichkeit.

Und diese im metaphysischen Rang des Menschen gründende Gebundenheit der Endlichkeit äußert sich im geschichtlichen Dasein des Menschen in der unaufhörlichen Verfallstendenz, welcher das höchste und ewige Prinzip der Freiheit [S.70] und mit ihm die Verwirklichung der Freiheit des Geistes in der Geschichte ständig unterworfen ist: einmal wird das Höchste fest gefasst in der endlichen Bewältigung eines sich schließenden Begreifens, aber dann fällt, wie das Unendliche in die Endlichkeit fiel, die Freiheit in die zelotische Unduldsamkeit, welche das Spiegelbild dieses Falles ist. Oder das Höchste wird nicht fest gefasst, dann ist es in der ständigen Gefahr, wie ein Nichtiges zu verschwinden aus dem Blickfelde der

mächtig andrängenden endlichen Gegenständlichkeit, damit aber würde die Freiheit in die schlechte, weil halt- und grundlose Liberalität des bloßen Hin- und Hergehens in allen Möglichkeiten sinken, das selbst nicht weiß, warum und wozu und nichts ernst zu nehmen vermag. Das aber ist nur ein schlechter Schatten von Freiheit des Geistes. Denn wirklich frei und eins mit mir selbst bin ich nur, wenn ich in allen Bewegungen meines Geistes weiß, warum und wozu sie geschehen und von da her die Bewegung in sich hell ist. Und wirklich offen zu allem bin nur, wenn ich alles Ernste ernst zu nehmen vermag. Und beides bleibt in der leeren Beliebigkeit der schlechten Liberalität (es gibt auch eine gute) ganz aus.

Auf dem Grunde dieser Gebundenheit der Endlichkeit und der aus ihr sich ergebenden Verfallstendenzen der Freiheit, den unleugbaren, erheben sich aber nun die Zeichen für eine noch andere Gebundenheit des Prinzips der Freiheit des Geistes in uns. Wir können sie die Gebundenheit der zögernden Abwendung nennen, und man mag dabei daran denken, dass in ihr besonders jene Gunst der Ersten Freiheit vermisst wird, die wir als eine ausgezeichnete Bedingung des freien Lebens unseres Geistes zu erkennen suchten. Die Gebundenheit der zögernden Abwendung ist auf bestimmte Weise fundiert in der Gebundenheit der Endlichkeit, hat jedoch ihr eigenes phänomenales Eidos. Worin zeigt sie sich, und worin besteht sie im Grunde?

[S.71] Dass die Freiheit durch eine eigentümliche Abwendung gebunden ist, zeigt sich zunächst darin, dass die Bewegung unseres Geistes keineswegs allen Phänomenen des Daseins mit gleicher Offenheit zu begegnen vermag, dass sie vor bestimmten vielmehr sich abwendet und in dieser Bewegung des Ausweichens eben ihre Unfreiheit zeigt, besser: die Gebundenheit ihrer Freiheit. Und dies je deswegen, weil sie in

diesen Phänomenen die Macht einer Bedrohung, das heißt also einer sie angehenden möglichen Ungunst des sich eröffnenden Seins erfährt.

Die vorzüglichsten dieser Phänomene sind das Schicksal und der Tod. Wir nehmen dabei das Schicksal als die konkrete Gestalt, welche sich unserem Dasein aus seiner Geschichtlichkeit je und je zufügt und fort und fort zufügen kann. Nicht also als ein Gestaltenzug, an dem wir unbeteiligt wären, sondern als ein je und je uns angehendes und einforderndes, das sich uns zufügt, ob wir wollen oder nicht, wenn auch nicht in der gleichen Weise, wenn wir es wollen und wenn wir es nicht wollen: dann erschauern wir vor dessen Möglichkeiten, und dieser Schauer hat den Charakter einer Abwendung in der Hinwendung: indem wir auf die erfahrenen und auf die möglichen Gestalten unseres Schicksals in – vielleicht heimlicher – Hinwendung achten, finden wir uns bedroht von dem ungeheuren Möglichen, das uns von daher angeht, wir erfahren uns ausgesetzt dem Dunkel einer stets möglichen Ungunst, und so ist es nicht eine ungehemmte Offenheit, nicht eine ungebundene Freiheit, mit der wir der Gestalt des Schicksals uns im Geiste zuzuwenden vermögen. Damit aber sind wir in der Zuwendung zu den Gestalten der Geschichte überhaupt gebunden in der Ge[S.72]bundenheit der zögernden Abwendung, der inneren Hemmung der Freiheit, sobald wir nämlich auch Geschichte nicht als einen uns nichts angehenden Gestaltenzug betrachten, sondern im Ernste: als eine in allen ihren wirklichen Gestalten uns selbst angehende Möglichkeit: was anderen Menschen wirklich zustieß, verstehen wir erst eigentlich, wenn wir bedenken, dass es gradeso auch uns hätte zustoßen und uns verschlingen können, und dass es uns stets noch zustoßen kann. So erst kommt Geschichte in ihrem eigenen Gewicht und ihrer Größe, so aber auch erst mit ihrem Schauer und ihrer Trauer heraus.

Im Rahmen des schicksalhaft Geschichtlichen aber finden wir uns in ausgezeichneter Weise in unserer Freiheit gebunden in der Begegnung mit dem Phänomen des Todes. Auch diese Bindung wird unauffällig, wenn wir den Tod im Gedanken neutralisieren zu einem objektiv und allgemein Vorkommenden, das uns im Augenblicke nichts angeht. Das Phänomen des Todes kommt uns erst nahe als

das, was es ist, wenn wir uns von ihm angehen lassen, denn der Tod ist wesentlich nicht etwas Neutrales, sondern etwas Angehendes: es ist der Tod je von uns selbst. Sucht sich der Geist in der Bewegung seiner Freiheit so ihm zuzuwenden als dem gerade je ihn selbst unausweichlich einfordernden, so findet er sich wohl in der edlen Freiheit, auch dies zu tun, aber in einer Freiheit, die in sich gebunden ist durch den Schauer des Zurückweichens, der Abwendung von der Bedrohung.

Wird diese innere Bindung der Freiheit vor dem Tod – wie auch vor dem Schicksal – nicht erfahren, dann ist der Tod in seiner Eigengestalt [S.73] überhaupt nicht erfahren, vielleicht als Folge eines Niederhaltens dieser Erfahrung, welches sich gerade in der äußeren Nähe der Bedrohung einzustellen pflegt und selber ein Zeugnis und eine Geste der Bindung und Abwendung ist; ebenso wie jene gleichgültige alltägliche Neutralisierung des Todes wie des Schicksals verdächtig ist, durch die wir uns das Schwere erleichtern, indem wir es von uns wegschieben: auch diese alltägliche Abwendung ist das Zeugnis einer befangenen Gebundenheit der Freiheit: sie gewinnt ihren Spielraum, indem sie sich eine Schranke setzt und einen Weg, den in den Ernst des Dunklen, verbietet. Aber auch mit der hochmütig behaupteten Freiheit des trotzig Anblicks von Schicksal und Tod steht es nicht besser. Denn er ist nur möglich in einer Gewaltbarkeit, welche das Gegenteil von Freiheit ist: das gewaltsame Niederhalten nämlich, ein gewaltsames Tun-als-ob-nicht, das gerade in der Hybris seiner Gewaltbarkeit die innere Bindung und Befangenheit durch die Nähe der Bedrohung verrät, eine Bindung, welche so gerade nicht offen und frei angeblickt wird.

Nun sind, dies müssen wir in diesem Zusammenhange beachten, Schicksal und Tod, in welcher uns die Bedrohlichkeit des Seins begegnet und unsere Freiheit in die Bindung der Abwendung bindet, keine beliebigen Einzelstimmen, die nur zufällig irgendwo mithineingemischt wären ins Ganze der Stimmen des Seins, denen die Freiheit des Geistes frei und ganz sich öffnen soll und will. Sie erscheinen zwar zunächst so, als eines unter anderem. Blickt [S.74] man aber

genauer, offener, freier hin, dann erkennt man wohl, dass dies Momente unseres Daseins sind, welche gerade das Ganze unseres Daseins und aller seiner Einzelmomente umfassen und bestimmen⁵⁷⁶. Alles, was wir sind, indem wir denken und handeln, alles, was wir in der Entfaltung des Wissens uns klären, in der Entfaltung der Praxis aufbauen und beherrschen können, es ist umfassen, ermöglicht und in seinem Bestande und seiner Richtung bestimmt von dem, was wir das Schicksal nennen, und es ist im Ganzen und unausweichlich bedroht vom Dunkel des Endes und Todes. Haben Schicksal und Tod keinen Sinn, dann hat nichts Sinn für uns, zeigt sich von da her Bedrohlichkeit, dann ist alles bedroht, sind wir also diesen Bereichen unseres Daseins gegenüber nicht unbefangen, nicht unabgewendet, nicht frei im vollen, ungeminderten Sinne von Freiheit, dann ist unsere Freiheit allem gegenüber eine gebundene Freiheit, weil es dann nichts gibt, weder für das Wissen noch für das Handeln, dem wir ganz unbeschränkt und offen ins Auge zu blicken vermöchten so, dass wir dabei alle Konsequenzen, alle Zusammenhänge, alle Sinnfragen (was hat es im Ganzen, für mich – für einen Sinn!) mit im Blick hätten. Dann ist überall Hemmung, Abwendung, Verdunklung des alles umfassenden Hintergrundes in den Bewegungen der beanspruchten Freiheit unseres Geistes. Die in diesen Phänomenen erscheinende Bindung der Abwendung ist eine durchaus umfassende.

Aber dahinter ruht am Ende eine noch tiefer in die Mitte der Freiheit des Geistes selbst hineinreichende Bindung. Ist Freiheit gebunden durch die Bedrohlichkeit [S.75] der ihr begegnenden, alles umfassenden Stimmen des Seins, so ist sie innerlicher noch bedroht und in der Bedrohung gebunden durch das, was sie in sich selbst ist.

Denn: kann, darf sie sich schrankenlos sich selbst anvertrauen? Weiß sie nicht, dass in ihr selber immer auch die Möglichkeit des Versagens, der Verneinung, der Schuld schlummert? Also die Möglichkeit, sich auf eine Weise zu realisieren, welche wir niemals frei als die von uns gewollte, mit uns übereinstimmende, als unsere

⁵⁷⁶ Marginalie: Stimmen unseres Verhältnisses zum Ganzen und zum Grunde des Seins.

Realisierung schlechthin annehmen können? Denn niemals wollen wir schuldig sein, so, dass wir diese Verfassung als die mit uns offen und schrankenlos übereinstimmende annehmen könnten. Wir können nicht schuldig sein wollen, und sind wir es, dann weichen wir aus – unoffen, unfrei, – behauptend, wir seien gar nicht schuldig. In der Schuld kommt die Freiheit durch sich selbst in den Widerspruch mit dem, was sie von sich selbst will, sie sinkt durch sich unter sich hinab.

Warum? Wäre sie ihrer selbst frei sicher, wäre sie ungemindert und vollkommen mit sich eins, sie könnte niemals einen Anlass finden, von dem, was sie selbst für sich selbst sein will, je abzufallen in das, was mit ihr selbst im Widerspruch steht. Hat sie also unüberwindbar bei sich und in sich die Möglichkeit dieses Abfalls, dann nur deswegen, weil sie in sich selbst und unüberwindbar ein Zögern – eine Bindung also – hat, durch welches sie in einer nicht selbstverständlichen in einer zurückweichend-unentschiedenen Verbindung steht mit dem alles Umfassenden, welches ihr den [S.76] Spielraum öffnet und sie ermöglicht und trägt. Sodass aus diesem Zögern die Möglichkeit – nicht die Notwendigkeit, aber die Möglichkeit und die Neigung entspringt, von ihrem verborgenen Grunde und damit aber von sich selbst ebenso sich abzuwenden, wie von der Offenheit des Begegnens und Übereinstimmens mit allem, sich also in sich zu schließen und ein Gewolltes aufzubauen, von dem sie wohl weiß, dass es niemals frei und heiter ihr eigentlich und ganz Gewolltes sein kann.

So bewegt sich dann die Freiheit des Geistes auf ihrem eigenen Grunde dahin wie auf einem Schiff, von dem man weiß, dass es jederzeit sinken kann, und von dem man die Möglichkeit dieses Sinkens niemals hinwegnehmen kann, wenngleich seine Wirklichkeit niemals sein muss.

Und darum vermag die Freiheit nicht unbefremdet in die Tiefe ihrer eigenen Möglichkeiten zu blicken. Wer dürfte sich ohne die Bindung des Zögerns dessen einfach und frei sicher sein, was daraus sich erheben kann? Gewiss pflegen wir uns auch diese befremdliche Tiefe, in der selbst schon eine zögernde, also unentschiedene Abwendung waltet, zu verhüllen, aber auch diese Verhüllung ist nur wieder ein

neues, der Oberfläche näher liegendes Zeichen der Bindung der Abwendung, die im Grund unserer Freiheit waltet und uns der überall umfangenden Gunst nicht sicher sein lässt.

Und wir müssen sehen, dass jeder Versuch, sich dieser inneren Bindung selbstherrlich zu ent schlagen eine neue Bestätigung ihrer Abwendung ist. Wir können nicht und wir dürfen darum nicht tun, als ob es dies [S.77] nicht gäbe.

Die Freiheit unseres Geistes ist nichts, was uns problemlos einfach zur Verfügung wäre, und es hieße blind sein, wollten wir nicht sehen, dass wir so ins Ganze des Seins gestellt sind, dass wir, auf die höchsten äußeren und inneren Stimmen horchend, uns niemals von uns aus der Gunst des alles umfassenden ersten Grundes der Freiheit sicher sein dürften⁵⁷⁷. Sollen wir also, da wir nicht nach der ungehemmten Geistesfreiheit einfach wie Götter ausgreifen können noch dürfen, sollen und dürfen wir also auf sie resigniert verzichten⁵⁷⁸? Aber das hieße wiederum abfallen vom Wesen und vom Wesensadel unserer selbst abfallen, von jenem Wesensadel, der sich vorzüglich in der Bindung unseres Wesens an die Wahrheit, an die ganze und alles umfassende Wahrheit kundtut, die nichts verschleiert lässt!

Dann ist aber die zusammenfassende Konsequenz unausweichlich: Wenn wir die ganze Wahrheit wollen, und damit die ganze Freiheit des Geistes, und damit die ganzen Bedingungen dieser Freiheit, deren oberste die Gewissheit über die Gunst der ersten Freiheit ist, und wenn wir anderseits von uns aus, uns der Bindung nicht ent schlagen können noch dürfen (der Endlichkeit und der zögernden Abwendung), die wir doch nicht einfach wollen können, dann müssen wir die Lösung des Bandes und damit die Lösung unserer gebundenen Freiheit, die Befreiung erhoffen von dem, was wir selbst nicht in der Hand haben, vom obersten Grunde der Freiheit, dann müssen wir den Mut

⁵⁷⁷ Marginalie: Wesen: von uns nicht aufhebbar Entfremdung hinsichtlich der obersten Bedingung: der Gunst der ersten Freiheit.

⁵⁷⁸ Marginalie: uns mit dem immer nur begnügen.

und die Bereitschaft der Hoffnung haben, und die Hoffnung ist dann die Form, in der sich das noch gebundene Wesen unserer Freiheit allein realisiert.

8.7.49

8. ABSOLUTE KONKRETION ALS BEDINGUNG DES WIRKLICHWERDENS DER FREIHEIT

[S.78] Wir suchten uns in den beiden letzten Stunden die dialektische Situation in ihren wichtigsten Dimensionen klar zu machen, in welcher wir uns befinden im Hinblick auf die Freiheit des Geistes.

Die Dialektik liegt darin, dass wir einerseits Freiheit des Geistes als wesentliche Bedingung des Wirklichwerdens der Wahrheit in uns erkannten, damit aber als unabdingbares Erfordernis unseres menschlichen Daseins und Wesens auf welches wir weder verzichten wollen noch dies je dürfen.

Andererseits aber finden wir uns in einer Situation von gebundener Freiheit, sodass also Freiheit des Geistes gerade nicht etwas ist, was wir so einfachhin und ohne weitere Bedingungen zu verwirklichen vermöchten. Es ist für das Durchschauen des Problems der Freiheit des Geistes der entscheidende Punkt, dass wir dies wirklich zu sehen vermögen. Wir sind nicht einfach im Stande der Freiheit, wiewohl wir ihr unablösbar zugeordnet bleiben. Das Band aber, das unsere Freiheit bindet, ist kein zufälliges und damit durch irgendwelche Maßnahmen wieder aufhebbares. Wir sind in unserer Freiheit gebunden durch das Band der Endlichkeit, damit aber unserer metaphysischen Konstitution⁵⁷⁹. Als endliche unendliche Wesen können wir der ersten Freiheit, die aller anderen den Raum vorgibt, nicht vollständig und definitiv mächtig sein, und deswegen eben schwankt ja immerfort das Bild des Ewigen im Strome der Geschichte, und mit ihm aber auch die Erscheinungsformen der Freiheit von einer unvollkommenen Gestalt in die ihr entgegengesetzte Unvollkommenheit. – Und wir sind gebunden durch das Band jener zögernden Abwendung⁵⁸⁰, deren Anzeichen wir das letzte Mal zu studieren suchten, und die immerfort unseren Geist verzögert und hemmt, indem sie ihn [S.79] nicht von sich aus sicher sein lässt der Gunst der ersten, alles umfassenden und sein lassenden Freiheit. Wir finden diese Hemmung unserer Freiheit ja gerade dort hervortreten, wo wir uns Erscheinungen des

⁵⁷⁹ Marginalie: a.

⁵⁸⁰ Marginalie: b.

Daseins zuwenden, die dieses gerade im Ganzen bestimmen: Das Schicksal, die Geschichte, der Tod⁵⁸¹: nicht vermögen wir alledem, betrachten wir es nur so, wie es eigentlich als uns angehendes ist, ungehemmten Blickes ins Auge zu sehen, es sei denn in einer doch wieder unwahr und gewaltsam werdenden Hybris. Und dem liegt zu Grunde eine zögernde Abwendung von dem, was uns im Ganzen bestimmt und umfasst. Und wir nehmen diese unentschiedene Abwendung auch im Inneren unserer Freiheit wahr, dort, wo sie nicht nur das ihr Begegnende anzublicken sucht sondern mit sich selber zu tun hat⁵⁸². Denn nie könnte sie sonst die Möglichkeit und die Neigung in sich haben, von sich selbst abzufallen und durch sich selber zu werden, was sie niemals sein will: schuldig. In der Schuld nämlich löst sich die Freiheit von ihrem verborgenen Grunde ab, der sie ermöglicht, damit aber zugleich von sich selbst – sie will ja nie schuldig sein – und von der Offenheit des unverstellten Begegnenkönnens und Übereinstimmenkönnens mit allem. Denn in der Schuld schließt sich Freiheit ja gerade gegen den Raum der unverstellten Begegnung ab, um eben nicht mehr alles sein zu lassen, was es ist, sondern in sich verschlossen ein gewolltes aufzubauen, von dem sie wohl weiß, dass es nur in der Abgeschlossenheit des Willens behauptet werden kann, niemals aber in der freien Freiheit, die offen mit sich übereinstimmt und offen mit allem übereinzukommen wagt, wie es je ist.

Wie könnte darum Möglichkeit und Neigung [S.80] der Schuld in uns sein, und unaufhebbar in uns sein wenn nicht im Grunde immer schon eine zögernde und unentschiedene Abwendung in uns waltete von jenem lichten und unantastbaren Grunde, der alle Freiheit erst zur Freiheit macht?

Und was wir nun so im Raume unserer Freiheit des Geistes als Bindung derselben wahrnehmen, es kommt alles in dem einen Zug überein: wir können es nicht von uns aus aufheben und dürfen es darum auch nicht. Jeder Versuch dieser Art wäre eine die Wahrheit unseres Wesens niederhaltende Gewaltsamkeit und Hybris und damit gerade selber wieder ein Zeugnis der Abwendung von der Wahrheit und der Offenheit der Freiheit in einem.

⁵⁸¹ Marginalie: α.

⁵⁸² Marginalie: β.

Und so finden wir uns denn durch und durch in einer dialektischen Situation in Bezug auf die Freiheit des Geistes, und in ihr finden wir den Anlass und die innere Notwendigkeit entscheidend über das hinauszuschreiten, was uns von Karl Jaspers her hell werden kann.

Denn nun stellen sich uns die Dinge ja so dar, dass wir zwar in der Freiheit des Geistes leben wollen müssen, wenn wir den Adel unseres menschlichen Wesens in seinem Bezuge zur Wahrheit wahren wollen. Aber wir müssen um desselben Bezuges zur Wahrheit willen sehen, dass wir nicht in einer freien Freiheit sind noch sein können und diese unsere Bindung die Wahrheit unserer Situation ist. Damit wird aber mit innerer Notwendigkeit der Wille zur Freiheit des Geistes über die gegenwärtige Verfassung unseres Daseins hinausgetragen, er wird der Wille zu etwas, was nicht da ist noch auch je durch uns selbst hergestellt werden kann. Das heißt aber er wird aus seiner inneren Logik heraus zur Hoffnung auf Freiheit als Befreiung, als Befreiung nicht von uns selber [S.81] sondern von der frei sich nähernden und bezeugenden Gunst der ersten Freiheit her, welche durch das⁵⁸³ Zeichen der alles umfassenden Gunst unsere Freiheit entbinden würde und könnte zu sich selbst, zum ungehemmten Spiel und Umgang mit allem. Wir können im Anblicke der Wirklichkeit unserer Seinsverfassung und Situation nicht von Freiheit des Geistes sprechen, es sei denn, wir sprächen von dieser Hoffnung auf Befreiung auf Grund der sich zeigenden Gunst des Unausdenkbaren.

Aber von hier aus muss noch einmal, wie mir scheint, ein entscheidender Schritt über das bei Jaspers sichtbar werdende hinaus getan werden. Wenn nämlich die Wahrheit (die ganze Wahrheit) das Wesenselement unseres Lebens ist, wenn Freiheit das wesentliche Klima ist, in dem allein Wahrheit bei uns sein kann, und wenn Hoffnung auf Befreiung die einzig wahre Gestalt ist, in der die Freiheit des Geistes uns nur gebunden Freiem nahe sein kann, dann hängt alles Interesse unseres Wesens daran, dass diese Hoffnung wirklich werde, dass sie unsere ganze Wirklichkeit werde in uns. Und dies in dem doppelten Sinne: dass wir selber sie ganz

⁵⁸³ "das" wurde von B Welte in "ein" mit dem Bleistift geändert.

als Hoffnung vollziehen, realisieren, ihr durch uns eine volle Wirklichkeit geben; und dann, dass sich ihre Erfüllung nicht durch uns und unsere Hybris, sondern aus der unberechenbaren Gunst der ersten, alles umfassenden Freiheit uns so nähere, dass diese Gunst oder dieses Zeichen der Gunst uns wirklich zu tragen vermag. Und so muss denn schließlich und entscheidend gefragt werden: welches sind die Bedingungen von Verwirklichung, durch die etwas wie Hoffnung in uns wirklich zu werden vermag, und der Verwirklichung, durch die etwas uns wirklich zu tragen, in die entbundene Freiheit zu tragen vermag.

[S.82] Wir sind nämlich, zunächst von unserem Vollzuge her gerechnet, noch nicht dann schon ganz wirklich, wenn wir irgendwann und irgendwie einmal denken, wir hofften nun wirklich, oder wir vollzögen sonst in irgendeinem Modus – des Glaubens, der Liebe – Wirklichkeit. Denn so ernst gemeint ein solcher Gedanke auch sein mag, es ist mit ihm noch gar nicht gesagt, dass er das Ganze unseres Wesens umgreift und zum Einsatz bringt; es ist in dieser Unbestimmtheit des Irgendwann und Irgendwie noch gar nicht gesagt, dass nicht in einem anderen Wann und unter den Umständen eines anderen Wie, unter anderen Verhältnissen also Seinsbereiche meiner selbst angesprochen und erweckt werden, die von jener unbestimmt wann einmal gedachten Realisierung gar nicht umgriffen waren, und von denen sich daher unter den besonderen Umständen zeigt, dass sie gar nicht als Hoffnung realisiert sind noch es je waren, wiewohl ich irgendwann einmal ernstlich dachte, ich sei nun ganz und wirklich ein Hoffender. Es ist eine immer wieder gemachte, eine fast banale und doch für die Erhellung unseres Wesens so bedeutungsvolle Erfahrung, dass es leicht ist, von wirklicher Hoffnung – oder von wirklichem Glauben oder was immer – zu denken und zu sprechen, solange dieser Gedanke nicht auf eine bestimmte und mich ganz einfordernde Situation bezogen ist. Und dass sich sehr oft die Unwirklichkeit der scheinbar wirklichen, verwirklichten Hoffnung dann erweist, wenn auf sie hin eine konkrete Situation bestanden werden soll, die meinen wirklichen und ganzen oder auch nur großen Einsatz verlangt.

Und daraus sehen wir: als verwirklicht, als durch uns wirklich geworden kann eine Haltung wie die [S.83] Hoffnung nur gelten, wenn wir in ihr das Ganze dessen was wir sind, umfassen in dem dieses Ganze einbeziehenden Einsatze der konkreten Situation.

Diese Bestimmung der Verwirklichung umfasst zwei Pole: einmal das Ganze dessen, was wir sind, und dann den konkreten Einsatz. Die Synthesis dieser beiden Bestimmungen ergibt das, was wir Verwirklichung nennen können. Was sind dies aber für 2 Bestimmungen?

Das Ganze dessen, was wir sind, ist eine unendliche Bestimmung. Wir sind unsere Freiheit mit allen ihren Möglichkeiten, diese sind, vom Wesen der Freiheit her gesehen, grenzenlos. Wir sind: alles wissen wollen, alles lieben und haben. Alles und mehr als alles, wenn ‚alles‘ nur die immer endliche und immer gleichgültig vermehrbare Summe der seienden Dinge bedeutet. Wir sind alles umfassend und unendlich in dem, was wir wissen, in dem, was wir liebend haben wollen. In allem Geringeren sind wir nicht ganz, weil immer dann eine Wirklichkeit in uns unerfüllt, unbefriedet darüber hinausblickte und uns teilte. Unser Wesen ist so, dass wir Unendliches zu gewinnen und Unendliches zu verlieren haben, dass im Verluste unserer selbst alles und Unendliches für uns verloren ist – nichts hätte dann noch Bedeutung für uns und könnte den Verlust je aufwiegen; und im ganzen Gewinne unserer selbst wäre Unendliches gewonnen, ein Unendliches, das nichts außer sich haben könnte. So dass man von da her den Menschen definieren könnte als die unentschiedene oder die aufs Spiel gesetzte Unendlichkeit.

Und darum haben wir auch dann etwas nicht als ganz wirklich genommen, nicht ganz realisiert, wenn wir es nur als für uns allein wirklich nehmen, nicht aber für andere. Wir wären damit [S.84] aus dem alles umfassenden, aus dem unendlichen Seinshorizont gewichen in die begrenzte Einzelheit unserer selbst und hätten eben damit gezeigt, dass, was wir für wirklich zu nehmen vorgeben, wir selber nicht ganz und im Ernste wirklich nehmen sondern allenfalls nur als das uns im Augenblick und unter den Einzelverhältnissen Zukömmliche.

So müssen wir, was wir ganz realisieren wollen, schon mit dem ganzen Gewicht unserer selbst belasten und mit dem ganzen Gewicht aller Menschen mit uns. Dies aber ist ein Ernstes und Schweres.

Dieses Ganze also, dieses unendliche Ganze muss, sollen wir in etwas wie in einer Hoffnung wirklich werden, in den konkreten Einsatz gebracht werden. Der konkrete Einsatz ist eine im höchsten Maße endliche Bestimmung. Die Endlichkeit unseres unendlichen Wesens zeigt sich vorzüglich darin, dass uns unsere Wirklichkeit nur gegeben ist in der raumzeitlichen Vereinzelung. Wir sind je wirklich da an einem Platze unter vielen möglichen, in einer einzelnen Zeit welche nicht alle mögliche Zeit ist. Einheit als Wirklichkeit ist uns gegeben nur in der konkreten Einzelheit und als die konkrete Einzelheit eines Zeit-Raumes⁵⁸⁴. Dieses konkrete Eine ist die Form der Einheit unserer Wirklichkeit, sodass also, wo immer wir mit unseren Gedanken dieses konkrete Eine des Hier und Jetzt verlassen, wir uns im Raume des Möglichen ergehen, und selbst dies wird für uns nur eine wirkliche Möglichkeit dadurch, dass wir es verbinden mit der Wirklichkeit des Hier und Jetzt, dass wir es nicht als eine frei in der Luft schwebende Möglichkeit nehmen sondern als eine das Jetzt bestimmende und erfüllende.

Und dieses Unendliche und dieses Endliche [S.85] muss nun zusammengedacht werden, damit wir jenen Vollzug in seiner Struktur in den Blick bekommen, in welchem für uns Wirklichkeit als Verwirklichung geschieht: Es ist zugleich die Grundstruktur der Geschichtlichkeit des Menschen, welche ja auch darin ihr Wesen und ihren Rang hat, dass das Unendliche dessen, was der Mensch ist, in der Endlichkeit der immer wechselnden Augenblicke eine gleichfalls immer wieder andere Wirklichkeit bekommt.

Wo ich auf ein in der Zeit und im Raum konkretes Eines das Ganze und Unendliche dessen was ich bin zu sammeln und zu setzen vermag, ins Eine zu setzen, einzusetzen, so, dass nichts draußen bleibt, und ich nicht mehr nach einer anderen Möglichkeit schiele, mich zu retten, wenn dies Eine versagen sollte, wo ich wirklich

⁵⁸⁴

Marginalie: Personal! S. Geschichtlichkeit 175. Einheit für alle. S. Geschichtlichkeit 177.

alles und ein für allemal aufs Eine setze: darin und darin allein bin ich ganz verwirklicht⁵⁸⁵. Und da und da allein bekomme ich deshalb auch erst zu spüren, was es heißt, ganz da zu sein, und was es heißt, wirklich zu sein, nirgends anders kann die Last und der Adel der ganzen Wirklichkeit des menschlichen Seins zur Gegebenheit kommen als in dem wirklichen Einsatz der unendlichen Konkretion.

Im Bereiche der uns zugänglichen Phänomenalität ist der Tod das ausgezeichnetste Beispiel der Wirklichkeit der unendlichen Konkretion, allerdings einer Konkretion, die uns, ob wir wollen oder nicht, in Anspruch nimmt, aber doch auch an unseren Vollzug appelliert. Denn der Tod umgreift alles, was wir sind und sein wollen, sein Adel ist, dass er nichts draußen lässt, und dass er dies ‚alles‘ in der unvergleichlichen Konkretion eines Augenblickes so wirklich in Anspruch nimmt, dass davon nicht zu irgend einem anderen Augenblick [S.86] ausgewichen werden kann. Darum ist der Tod das Wirklichste, was es für den Menschen gibt.

Und nun liegt die Konsequenz vor uns: Wenn unser Verhältnis zur Wahrheit ein ganzes und wirkliches werden soll, wenn darum die Freiheit unseres Geistes ganz verwirklicht werden soll, wenn, in der Folge, unsere Hoffnung auf Befreiung unsere ganze Wirklichkeit werden soll, dann müssen wir es wagen, uns ganz darauf einzusetzen und uns bereitmachen, auf ein in der Zeit und im Raum, auf ein in der Geschichte Eines uns ganz mit unserer Hoffnung einzusetzen, denn nur so wird sie unsere ganze und ernste Wirklichkeit und tritt heraus aus der Schweben bloßer oder höchstens halb realisierter Möglichkeiten. Wenn es uns mit der Freiheit und darum mit der Hoffnung auf Befreiung ernst ist, dann muss die Hoffnung die ständige Bereitschaft bedeuten zur unendlichen Konkretion, zum vollen Ein-Satz.

Dies ist so die Bedingung unserer Verwirklichung aber es ist zugleich auch, und daran ist nun auch noch zu denken, die Bedingung, unter der ein Zeichen der Gunst der ersten Göttlichen Freiheit uns wirklich tragen, in die Freiheit oder doch ihr entgegen tragen könnte so, dass wir in dieser Gunst Stand gewinnen, und das heißt wiederum: sie wirklich zu nehmen vermöchten. Kündigte sich die Gunst nur

⁵⁸⁵ Marginalie: mich loslassend von anderem Halt.

unbestimmt an und unkonkret, etwa in Gedanken, die sich uns nahe legen, so bleibt sie für uns, für unser Wirklichkeit, im Bereich des Möglichen, sie nimmt dann nicht unsere Wirk[S.87]lichkeit konkret und tragend in Anspruch. So künden die Stimmen der Dichter von einer sich nahe legenden Möglichkeit, sie sind um dessentwillen unabsehbar bedeutsam, aber sie bleiben notwendig im Möglichen und tragen nicht die konkrete Wirklichkeit meines Daseins und Lebens und Sterbens.

Wenn aber in der Geschichte ein Zeichen von alles umfassender Gunst und Gnade geschieht⁵⁸⁶, und dies Zeichen so ist, dass es als das Eine Geschichtliche, das es ist, meine Wirklichkeit, im Ernste in Anspruch nimmt, und wenn ich in ihm Grund des Vertrauens, des Glaubens finde, dann kann ich auf ein solches hin ganz wirklich werden, das heißt auf ein solches Eines alles meines Selbst setzen und versammeln, nämlich im Glauben, und dann, und dann allein, kann meine Freiheit als meine Hoffnung durch den Glauben eine wirkliche Wirklichkeit werden und endlich gerettet werden aus dem zwar leichteren, aber immer unwirklichen oder nicht ganz wirklichen Äther des Spieles der bloßen Möglichkeiten⁵⁸⁷.

Von was wir hier als von einer Möglichkeit und von einer zu fordernden Bedingung des Wirklichwerdens unseres Hoffnungsbezuges zur Freiheit des Geistes sprechen, von dem glauben wir Christen, dass es sich in der geschichtlichen Erscheinung Jesu wirklich erfüllt hat, und in den dargelegten Zusammenhängen ist, wie ich glaube, die Weise zu erkennen, wie das Christliche im Wesensgefüge des Menschen und seines Bezuges zur Wahrheit und Freiheit steht.

Aber damit erheben sich noch einmal letzte Fragen in Bezug auf die Freiheit des Geistes: wenn eine solche Bindung Bedingung ihrer Verwirklichung ist, gefährdet dann nicht die Bedingung wieder die Freiheit selbst, die sie ermöglichen soll, indem sie den Geist wieder auf Eines festlegt und verengt, der doch für alles offen bleiben soll. Und so ist dies denn vor allem noch zu erwägen: die Freiheit in der unendlichen Konkretion, im Glauben.

⁵⁸⁶ Marginalie: Sich als tragend bezeugend und das Tragen fordernd.

⁵⁸⁷ Marginalie: dies hat Jaspers nicht gesehen.

15.7.49

9. VERWIRKLICHTE VERNUNFT ALS KATHOLIZITÄT

[S.88] Wir haben in dieser letzten Stunde die Summe aus den Teilen und dem Ganzen unserer Überlegungen zu ziehen, welche wir dem Probleme Katholizität und Vernunft gewidmet haben. Denn es scheint mir, dass, wenn man sich das Problem der Freiheit der Vernunft in Hinsicht auf deren Bedingungen bis in die Konsequenzen hinein klarzulegen sucht, dass dann die ganze Überlegung auf einen bestimmten Punkt zuläuft und sich in ihm wie in einem Brennpunkte sammelt. Verwirklichte Vernunft fordert, soll sie möglich sein, eine der Jasperschen gegenüber freilich ganz gewandelte Katholizität. Diesen Zulauf und diese Sammlung in einen Punkt müssen wir uns abschließend so deutlich wie möglich in seinem Wesen und in seinen Ausblicken vor Augen stellen.

Man kann sich den Gang dieser Sammlung der Bedingungen in einen Punkt in einer 3stufigen Klimax vor Augen stellen. Es handelt sich, wie wir uns erinnern, um die Bedingungen des Wirklichwerdens des Menschen in seinem Verhältnis zur Wahrheit, zur ganzen Wahrheit. Die oberste dieser Bedingungen ist, wie wir sahen, die Freiheit der Vernunft, die selbst wieder nur möglich ist, wenn und in dem Maße als sich Vernunft zu gründen vermag auf einer ersten, alles umfassenden und zusammenfassenden uns in allem Gunst entgegenbringenden Freiheit. Die Wirklichkeit dieses Sich-gründens in der ersten, göttlichen Freiheit ist aber selber nur möglich, wenn drei sich aneinanderfügende und sich steigernde Stufen von Bedingungen sich als ersteigbar erweisen und auch erstiegen werden.

Die erste Bedingungsstufe dieser Klimax lässt sich so aussprechen: die erste, alles lichtende und [S.89] freigebende göttliche Freiheit verschwindet im Zeitdasein, wenn sie nicht da gehalten wird durch ein im Zeitdasein (der Geschichte) erscheinendes tragendes und gegen alles Verschwinden sicherndes Element.

Denn wir sahen ja, wie das menschliche Wesen so konstituiert ist, dass es sich zwar einen Weg frei machen kann zum obersten und wesentlichsten Grunde seines eigenen Lebens, aber in diesem Grunde nicht aus sich einen durch die Geschichte hin

beständigen Stand gewinnen kann: er zerrinnt in die Vorstellung eines scheinbar Nichtigen oder er gerinnt in eine erstarrte und darin endliche Vorstellung, welche unsere Freiheit selber erstarren macht anstatt sie ermöglichend zu beflügeln. Verschwindet aber dieses aus dem geschichtlichen Dasein des Menschen, dann verschwindet die Wahrheit als Ganzes und die Freiheit in der Wahrheit, und es bleiben nur noch endlose Stücke und Teile übrig, deren Zusammenhang und deren Sinn dunkel bleibt und die eben darum keine freie, erhellte und gegründete Bewegung des Geistes zulassen. Und so bedarf Freiheit, um nicht zu verschwinden, eines im Zeitdasein ihren obersten Grund da haltenden und gegen den Zerfall im Bewusstsein sichernden Elementes.

Zweite Stufe der Klimax der Bedingungen der Freiheit: Ist die erste Stufe der Bedingungen erstiegen, das heißt, wird der erste, alles ins Spiel des Daseins freigebende göttliche Grund von Freiheit von uns festgehalten, dann nicht ohne eine uns in Angst bindende und darum zögern machende Abwendung, es sei denn, wir erführen ein im Zeitdasein uns im Ganzen der Gunst des göttlichen Grundes versicherndes Zeichen. Es zeigt sich als schwer, als zu schwer, von uns aus „die Last Gottes“ im Ganzen zu tragen, angesichts des dunkel ein[S.90]fordernden Todes und Schicksals, angesichts des Ernstes und der Gewalt der Geschichte, angesichts der stets möglichen ja stets auch wirklichen Schuld, die selbst schon auf Grund eines Ausweichen vor dem Unausweichlichen geschah und möglich wurde; und angesichts jener Unausweichlichkeit, mit der wir je wir selbst sein müssen und also unvertretbar als wir selbst das Ganze des Daseins angesichts des Dunkels Gottes bestehen müssen. Und so erweist sich der oberste Grund der Freiheit, einmal festgehalten, als zu schwer, je ernster er festgehalten wird⁵⁸⁸, und darum, wiewohl er der Grund der Freiheit ist, nicht als befreiend, es sei denn, wir erführen ein von uns im Zeitdasein ergreifbares, tragendes und bürgendes Zeichen der göttlichen Gunst im Ganzen, waltend im Dunklen, welches für uns das Ganze umhüllt.

⁵⁸⁸

Marginalie: beklemmend.

Dritte Stufe der Klimax der Bedingungen der Freiheit: Ist auch die zweite Stufe der Bedingungen erfüllt, haben wir tragenden Grund gefunden, uns im Ganzen der alles im Ganzen umfassenden und befreienden Gunst zu versichern dann sind wir doch darin und damit in unserer Freiheit überhaupt nicht ganz wirklich, es sei denn, wir gründeten unser Sein im Ganzen und damit überhaupt das Ganze des Seins – ohne Ausnahme – einmal für immer auf ein im Zeitdasein der Geschichte erscheinendes Eines durch das Verhältnis der unendlichen Konkretion. Davon sprachen wir in der letzten Stunde. Nur wo diese Synthesis vollzogen wird: des Unendlichen unseres Seins und Seinsinteresses, das nichts außer sich hat, und des endlichen Konkretums des Hier und Jetzt, in dem uns je allein Wirklichkeit zugeteilt ist, nur darin sind wir im Vollzuge ganz wirklich, ganz aufgeboten und ganz im Akt, nur dann ist es ganz ernst, nur dann haben wir nichts mehr in der Unbestimmtheit bloßer schwebender [S.91] Möglichkeiten gelassen, unrealisierter oder nur zum Schein realisierter Möglichkeiten, nur dann haben wir den Boden der Wirklichkeit ganz unter den Füßen. Und darum ist, um den obersten Grund der Freiheit, die Gunst der göttlichen Freiheit ganz wirklich zu nehmen, die Entscheidung, in der ich mich und alles damit auf Eines setzte, notwendig, dieses ist notwendig, damit ich meine eigene Freiheit ganz wirklich nähme und mich nicht bloß an ihrer erhobenen Möglichkeit und an einigen Versuchen zu ihr erwärmte. Und von Seiten des zu erhoffenden Zeichens der Gunst des göttlichen Grundes ist ein eben solches notwendig, damit es mich in Wirklichkeit trage, das heißt meine wirkliche und nicht bloß ausgedachte Freiheit ermögliche: dass ein geschichtlich-konkret Erscheinendes fürs Ganze sich als mich-tragend bezeuge und die unendliche Konkretion meines Glaubens fürs Ganze einfordere. Nur in einem solchen Verhältnis steigt alles ins Vollmaß der Wirklichkeit. Und wenn wir geneigt sind, vor einem solchen auszuweichen und seine Forderung nicht zu verstehen – wie sie Jaspers nicht versteht – und damit versteht er weder das Christentum noch das eigentliche Anliegen Kierkegaards! – wenn wir dazu geneigt sind, dann ist dies doch wohl selber ein Zeichen, dass wir das Vollmaß der Wirklichkeit im Verborgenen spüren, das uns da

einfordert, und eben vor ihm ins leichtere Medium der schwebenden Möglichkeiten ausweichen.

Dies ist darum der Punkt, in welchem die Linien in Eins zusammenlaufen, die Höhe der Wirklichkeit, zu der die gestufte Reihe der Bedingungen der Freiheit schließlich emporleitet. Und freilich können wir das zu diesem Vollmaß von Wirklichkeit geforderte eine und als eines das Ganze tragende Zeichen der göttlichen Gunst nicht [S.92] herstellen, aber wir haben Anlass, es aus der dialektischen Struktur der menschlichen Wahrheit und Freiheit heraus zu erwarten, mit dieser Erwartung aber haben wir zugleich den Maßstab, der uns erlaubt, es zu erkennen, wenn es gegeben wird, und die „Stimme des Bräutigams“, um mit der Bibel zu reden, nicht zu verkennen und zu überhören. Als Christen jedenfalls haben wir die eine geschichtliche Erscheinung Jesu als dies verbindliche und tragende Zeichen der obersten und alles umfassenden Gunst ergriffen im Vollzuge des Glaubens, welcher, wiewohl getragen und gegründet in der freien Gunst Gottes, doch genau in dem Punkte steht, in welchem die wesentlich menschlichen Dinge, um erfüllt und befreit zu werden, über sich und ihren gegenwärtigen Zustand hinausweisen.

Damit aber taucht am Ende als Bedingung des Wirklichwerdens der Freiheit der Vernunft etwas auf, was gerade wieder wie das Gegenteil dieser Freiheit aussieht: wie eine Bindung, durch welche aller Menschen Geist an ein in der Geschichte Erscheinendes gebunden sein soll. Also eine Erscheinung dessen, was Jaspers Katholizität nennt: als die der Vernunft unerträgliche Aufhebung aller freien Bewegung in eine daseiende Geschlossenheit fester Gedanken und Beziehungen, unter der alles verstanden und subsumiert werden soll.

Diesem Gedanken gegenüber suchten wir zu begreifen, wie ein dergestalt auftauchendes geschichtlich Eines, das die Gunst des Höchsten bürgend bezeugt, weit entfernt, die Freiheit der Vernunft aufzuheben, dieselbe in ihrem wirklichen Dasein in der Geschichte gerade erst ermöglicht, sodass sich schließlich Katholizität in einem freilich dem Jaspersschen gegenüber ganz gewandelten Sinne, nicht als das unvereinbare Gegenstück sondern als die Bedingung [S.93] der Freiheit der Vernunft

erweist. Und dies ist auch im Einzelnen zu zeigen in den grundlegenden Bezügen, in welchen sich Vernunft als solche zu erweisen hat: den Bezügen zum geschichtlichen Ganzen des Seienden, zu uns selbst und zu den anderen selbst, und schließlich zum höchsten Grunde von Wahrheit und Freiheit.

Im Bezüge zum geschichtlichen Ganzen des Seienden, zum Ganzen dessen, was geschah und geschieht, wird erst das entscheidende und glaubende Mich-gründen auf das Zeichen der alles umfassenden Gunst auch mir selbst die Günstigkeit und Offenheit der denkenden Begegnung mit dem Ganzen dessen, was ist, verbürgen und mich daher von innen her freigeben in den ganzen Raum des Seienden, denn alles wird dann zu allem hin einen Grund haben und einen Sinn, nichts mehr beziehungslos und befremdend herumstehen und dadurch meine Freiheit hemmen, auch von dem befremdendsten, das mich aus dem Kreise des Seins, der Geschichte, des Schicksals anblickt und meine Vernunft einfordert, hab ich dann Grund unter den Füßen, zu glauben, dass es einen Sinn hat, und dass sein Zu-mir-her-blicken und Mich-angehen einen Sinn hat, geborgen in jener Gunst, die alles, auch noch die Schuld umfängt, und so kann ich gerade so erst wirklich offenen und freien Auges es anblicken und gerade so auch erst habe ich Grund, es wirklich ganz frei an es selbst freizugeben, sei es durch sich selbst so befremdlich und so anders meinem Denken gegenüber, als es immer sein wolle: ich habe nicht mehr nötig, mich gegen seine mögliche Befremdlichkeit zu sichern, indem ich es vorgängig und gewaltsam unterordne unter einen mir vertrauten Gedanken: so muss es gewesen sein, so muss es zu verstehen sein, [S.94] nein, ich kann es und alles freilassen aus der Gewaltsamkeit dieser „Muss“ je wirklich an es selbst und an die Weise, wie es unausdenkbar durch uns in der alles umfangenden und befreienden Gunst gegründet ist. Wo ich mich im Glauben wirklich gegründet habe auf dem entscheidenden Zeichen dieser Gunst, brauche ich mich nirgends mehr in Furcht abzuwenden oder in Gewaltsamkeit zu verschließen.

Und eben so habe ich auch erst wirklichen Grund, ganz ich selbst zu sein und jeden ganz ihn selbst sein und so mich angehen zu lassen. Denn nicht bin ich, ja noch

irgend jemand, mit in etwas aufgehoben, was mich von mir selbst wegtrüge. So wie etwa in einer Massenbegeisterung niemand er selbst zu sein braucht, weil ein Ganzes und umfassendes ihn selbst mitgenommen und von sich selbst weggetragen hat. Oder wie ich in einem geschlossen menschlichen System nichts mehr selbst zu denken und zu entscheiden bräuchte, weil alle Gedanken, auf die es ankommt, – angeblich – schon fertig, alle Entscheidungen schon entschieden sind. Denn in unserem Fall würde ich ja gerade durch die Entscheidung des Glaubens aufgefordert sein, im höchsten Grade wirklich ich selbst zu sein⁵⁸⁹, und ich würde ermutigt, mich selbst ganz auf mich zu nehmen⁵⁹⁰, wie ich bin und geworden bin im Gange von Schicksal und Schuld, ich bräuchte vor nichts auszuweichen, ich könnte es wagen, frei zu sein, der ich bin: dann und dann allein, wenn ich mich im ganzen von der Gnade und Gunst des Höchsten umfassen glauben darf; und ich wäre ja so auch erst für das eigentliche Selbstdenken und Entscheiden freigegeben und ermutigt, denn nichts wäre mir abgenommen, auch keine Entscheidung, als nur die [S.95] Hemmung der Angst und der Schuld, durch die wir uns vor uns selbst hinwegzustellen trachten.

Und wie ich darin für mich selbst frei würde, so eben damit auch für die Kommunikation, in der ich jeden frei ihn selbst sein lassen könnte, anheimgegeben an dies Unausdenkbare der an sich selbst freigegebenen Freiheit des Selbstseins: ich wüsste aus der eigenen Tiefe, was das ist und wie das schmeckt, und wüsste mich eben darum verwandt und nahe jedem freien Menschentum in der Not und Größe, der Stille und Gewalt seiner Entscheidungen.

Und schließlich: die ganze Wahrheit, gründend als Ganze im göttlichen Antlitz der Freiheit und Wahrheit an sich selber: sie würde durch eine solche Katholizität gerade nicht zu einem menschlich geschlossenen und darin endlichen System erstarren. Sie bliebe für mich eine ganze und schließlich ein allem Menschlichen entzogenes unantastbares und ewiges Antlitz, da ich sie niemals durch mich selbst endgültig zu besitzen glauben dürfte, da ich mich auf sie und ihre heile und ewige Ganzheit bezogen wüsste nur durch den Mittler zwischen Gott und den Menschen,

⁵⁸⁹ Marginalie: a.

⁵⁹⁰ Marginalie: b.

der allein „den Vater sah“, und so bleibt sie⁵⁹¹ zugleich für mich fest, durch den Glauben an den Mittler, und transzendent, an ihr Ungreifbares überlassen und freigelassen. Und darum blieben in dieser Art von Festigkeit zugleich alle Lichter bedeutsam, durch welche in den Gedanken aller Menschen das Ewige in immer wieder anderer, weil endlicher Brechung wiederstrahlt, kein Gespräch wäre abzurechnen, es sei denn das sich der Freiheit der Wahrheit entziehende, aber fürs Ganze entscheidend wäre für mich nur eines: mich auf den Mittler zu gründen, als das tragende Zeichen des allen bereiteten Heils. Denn [S.96] das Christentum ist wesentlich kein System, wiewohl es immer wieder in Systemen gedacht werden muss. Es ist wesentlich der Glaube an eine Person, durch die wir des Heiles gewiss und teilhaft werden sollen.

So zeigt sich, wie mir scheint, die unendliche Konkretion des christlichen Glaubens, und, wenn man es so nennen will, die darin beschlossene Katholizität, in der Tat in allen entscheidenden Bereichen als das, was die Freiheit der Vernunft wirklich ermöglicht, indem es ihr eine Konkretheit und einen Grund in der Geschichte bereitet.

Aber dazu ist, um diesen Gedanken abzuschließen, vor allem noch eines zu bedenken, was leicht übersehen wird und doch nicht übersehen werden darf:

Die Freiheit des Geistes ist auch mit der Erscheinung Jesu als des entscheidenden Zeichens der Befreiung nicht zu etwas geworden, was einfachhin damit da und gegenwärtig ist unter uns. So hat sich das Christentum nie verstanden, denn es hat sein Heil immer als ein endzeitlich–Künftiges gesehen und die Befreiung als eine zu erhoffende, nicht als eine einfach gegenwärtig zu besitzende. Und damit stimmt jene Erfahrung ja überein, welche sieht, dass auch nach der Ankunft der befreienden Botschaft und auch innerhalb des Kreises jener, welche an dieselbe glauben oder zu glauben vorgeben, keineswegs einfach Freiheit des Geistes da ist, vielmehr nach wie vor, geschichtlich betrachtet, alle jene Verfallstendenzen derselben

⁵⁹¹ Interlinear: die Wahrheit.

am Werke sind, von denen wir sprachen und all jenes Zögern, Befremden und ausweichen vor der ganzen Wahrheit sich bemerkbar macht, das wir als zum Wesen unserer gegenwärtigen Verfassung gehörig wahrnahmen. Noch ist alles auf Hoffnung hin verschlossen.

[S.97] Aber diese Hoffnung ist anders geworden. Sie hat einen festen und beständigen Grund der Wirklichkeit unter die Füße bekommen, und damit die Bedingung, die nötig ist, um als Hoffnung ganz wirklich zu sein. Sie ist aus der verwehenden Schwebel zu Stande gekommen auf dem Grunde des Glaubens.

Und damit ist zugleich durch den Glauben und die Hoffnung ein unaufhörlicher Appell unter uns da, in dieser unserer noch von Angst und Verfall durchwalteten und gebundenen Situation, uns doch immer wieder zur großen Freiheit auf- und ihr, der göttlichen, entgegenzuschwingen, über alles Zögern, alles Ausweichen, alle Verfertigung hinweg, es immer wieder neu zu wagen, auf das geglaubte Heil hin und diesen Aufschwung zum freien Sein und Seinlassen des Geistes im Ganzen dessen, was je ist, sei es das entlegenste und dunkelste, diesen Aufschwung niemals mehr in Möglichkeit zusammensinken zu lassen.

Und dies unter Christen zu bedenken scheint mir vor allem deswegen wichtig, weil das Zeichen des Heiles und der Befreiung, das uns in Jesus gegeben ist, ja in eine noch gebundene Situation hinein gegeben ist und damit selber in Gefahr ist, unter die Herrschaft jener Bindungs- und Verfestigungstendenzen zu geraten, welche gerade in Glaube und Hoffnung überwunden werden sollen. Dann tritt freilich jenes vereinfachende und gewaltsame Aufheben und Subsumieren der Wirklichkeit in verfügbares, sich schließendes und darum endliches System ein, gegen welches Jaspers mit Recht die Freiheit der Vernunft geltend macht. Aber dann ist auch der Glaube kein ganzer Glaube, keine wirklich unendliche Konkretion mehr, weil [ich] ja dann, im eigenen Besitz mich sichern will, das Wirkliche vergewaltigend, und es nicht [S.98] mehr wagt, es frei sein zu lassen was es ist, in der Gunst und Freiheit des alles umfangenden Gottes. Aber gerade das ist nicht christlich, und gerade dem gegenüber müssen wir als Gläubige wie als Vernünftige wachsam sein denn nicht

haben wir – durch Jesus – den Geist der Knechtschaft empfangen wiederum in Furcht, sondern den Geist der Freiheit der Kinder Gottes. (Rö. 8.15).

22.7.49

BEILAGE ZUR VORLESUNG “KATHOLIZITÄT UND VERNUNFT”

SS 1949

[S.99] Um Freiheit wirklich zu nehmen und selber wirklich zu sein ist Katholizität Bedingung.

Bedingungen des Wirklichwerdens des Menschen in seinem Verhältnis zur ganzen Wahrheit,

als freiwerden des Geistes

als Grundgewinnen in einem alle Übereinkunft Tragenden,

allem Grund und Sinn gewährenden

uns im Ganzen Gunst entgegenbringenden.

Da wir auf dies weder verzichten können

noch es in unserer gegenwärtigen Verfassung von uns aus ergreifen

müssen wir auf Freiheit hoffen

und können darin nur wirklich werden in der unendlichen Konkretion,

in der wir uns ganz realisieren

in der wir ganz getragen werden.

- a. Der Grund der Freiheit zergeht im Zeitdasein, damit aber die ganze Wahrheit und der Sinn der Wahrheit

wenn nicht getragen durch ein Konkretum, was ihn gegenwärtig hält

- b. Wird er in den Wenigen gewahrt, dann nicht ohne zögernde und bindende Abwendung.

Wenn wir nicht der alles umfassenden Gunst versichert sind.

c. Wird doch versucht, die Abwendung, und damit alles zu bestehen

dann bleibt er im Nicht-ganz-wirklichen

Wenn er nicht auf ein Konkretum zu stehen kommt.

Dadurch entsteht etwas von Katholizität, insofern alles zu einem in der Zeit Einen in entscheidende Beziehung gebracht wird.

Aber gerade als Bedingung des Wirklichwerdens der Freiheit und damit der Vernunft.

[S.100] Zu zeigen in den Beziehungen zum Ganzen des Seienden zur Geschichte und Kommunikation

Zum Grund des Seienden

Zu sich selbst.

a. zum Ganzen des Seienden offene Begegnung,

da alles in Grund und Sinn umfassen, der mir günstig ist,

Geschichte - Tod - Schuld

alles darf für mich frei sein was es ist, ohne dass ich in Furcht mich abwenden oder subsumieren müsste,

eigentlich Kommunikation.

b. Weder ich selbst noch je jeder selbst ist in einem festen Ganzen aufgehoben, sondern nur in der transzendenten Gunst, von der wir ein tragendes Zeichen haben

(mich selbst ganz ergreifen
mich selbst zu sein wagen
jeden sich sein lassen
doch an einem festhalten)

So dass je noch für mich eigentlich entschieden werden muss und für jeden, ja im Glauben die Entscheidung gerade auf die Spitze getrieben ist.

c. Die höchste Wahrheit bleibt transzendent, für uns ungreifbar, aber für uns wirklich, und im Da gehalten durch den Mittler. Es ist immer noch etwas dazu zu sagen, und doch ist alles eins in Jesus, nicht direkter Besitz der Wahrheit.

Ausblick: die christliche Freiheit ist nur

- a. als Hoffnung die einen Grund hat, aber nicht als gegenwärtiger Zustand,
- b. damit als Appell, sich zu ihr aufzuschwingen im noch gebundenen Medium, in welchem noch überall und auch in den Christen abwendendes Zögern und auch Verfestigung waltet
- c. Bringt, weil dies noch waltet, neue, zu [?] und zu überwindende Gefahr

Das Zeichen der Gunst als einen sich schließenden und verfügbaren Besitz zu nehmen, in dem alles aufgehoben und subsumiert ist in einer
sich schließenden Endlichkeit.

**ARCHIVIO DELLA ALBERT-LUDWIGS-UNIVERSITÄT
FREIBURG I. BR.**

**Fondo E 8 15
Lascito Bernhard Welte**

Cattolicità e ragione

**Ciclo di lezioni di un'ora ciascuna
per studenti di tutte le facoltà
Semestre estivo 1949**

1. IL PROBLEMA

Il titolo di queste lezioni recita: cattolicità e ragione.

In primo luogo è doveroso che io spieghi ai miei uditori che cosa si intende con questi termini.

Con tale titolo non si intende – per lo meno non direttamente – che in queste lezioni debba venire razionalmente fondata la forma cattolica del cristianesimo, oppure essere descritta nel suo rapporto con la ragione.

Cattolicità non è affatto sinonimo di Chiesa cattolica, o di appartenenza ad essa. Per noi qui ha il significato di un atteggiamento fondamentale dello spirito dell'uomo, al quale se ne contrappone un altro possibile, che in questo contesto prende il nome di “ragione”. Queste denominazioni ed anche lo sviluppo e l'articolazione della polarità fondamentale e la loro problematicità ci giungono da Karl Jaspers. All'interno del corposo volume, apparso nel 1947, dal titolo *Von der Wahrheit*⁵⁹², verso la fine, inserita nella tematica principale su “La verità nella sua irruzione”, si trova la sezione dedicata alle due possibilità contrapposte, ossia alla cattolicità da una parte e alla ragione dall'altra, e alla scelta che ne consegue. Cominciamo dunque con l'assumere il problema da Karl Jaspers, e in questo senso le nostre lezioni rappresenteranno un confronto con costui.

Non si può tuttavia intendere tutto ciò come la semplice trattazione di una questione speciale della filosofia di Jaspers. Per noi in questo caso Jaspers è importante, e gli concediamo di farci da guida nella definizione del problema, solo perché presenta un problema-chiave filosofico e in questo modo ci mostra in maniera eccellente ciò che, a mio avviso, agita nel profondo e tiene occupato lo spirito di questo tempo e lo mantiene nell'inquietudine, anche se sotto forme sempre mutevoli,

⁵⁹² K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947 (1983³); trad. it. parziali: ID., *Sulla verità*, a cura di U. Galimberti, La Scuola, Brescia 1970 (1974); ID., *Del tragico*, a cura di I.A. Chiusano, Il Saggiatore, Milano 1959 e SE, Milano 1987; ID., *Esistenza e autorità*, a cura di C. Amadio, Japadre, L'Aquila 1977; ID., *Il linguaggio - Sul tragico*, a cura di D. Di Cesare, Guida, Napoli 1993; Lampi di Stampa, Milano 2000. Solo alcune pagine della parte menzionata da Welte sono state tradotte in italiano da Galimberti nel testo citato.

e con ciò c'è da supporre che permei lo spirito di noi tutti, di nascosto oppure apertamente, sia che siamo cristiani, sia che non lo siamo. Il confronto in verità non può essere con Jaspers, ma con la questione stessa nella sua problematicità, nel modo in cui essa si mantiene viva nel nostro spirito, per mezzo di una presenza a mio avviso squisita e incalzante. Vogliamo e dobbiamo pensare rimanendo a contatto con la cosa stessa.

Ora, in che consiste questa cosa?

Si tratta del modo in cui la verità si rapporta all'uomo; per tale questione i termini "cattolicità" e "ragione" delineano due possibilità estreme che, secondo Jaspers, non possono più convergere insieme in un terzo termine più elevato. E inoltre, per fare un ulteriore passo avanti nella precisazione, per il momento formale, del nostro problema: si tratta delle forme possibili in cui l'unica verità nella sua totalità può essere presente nell'uomo storico nella sua totalità. Si dovrà dunque riflettere, volendo cogliere il problema nelle sue dimensioni e nella sua portata davvero incalzante, da un lato sull'essenza della verità nella sua totalità, dall'altro pure sull'uomo storico, nel quale essa ha il suo "ci", la sua dimora.

La connessione tra la verità e l'uomo non è in alcun modo casuale, quasi che si trattasse di elementi posti in una relazione meramente esteriore e messi reciprocamente in contatto solo per gioco. Forse ci ricordiamo le parole di Aristotele: Παντες οί άνθρωποι του είδέναι ορέγονται φύσει (pántes hói hánthropoi tú eidénai orégontai phúsei)⁵⁹³: la nostra natura, cioè la nostra origine, la nostra stessa essenza, vuole sapere, cioè vuole essere cosciente della verità; questa connessione è una connessione essenziale. O forse ci ricordiamo dell'ardore di quelle parole di Agostino, che raggiungono il culmine delle Confessioni (nel VII libro)⁵⁹⁴: "O aeterna veritas, et vera caritas"⁵⁹⁵, et cara

⁵⁹³ "Tutti gli uomini per natura tendono al sapere": ARISTOTELE, *Metafisica*, I 1, 980 a 21.

⁵⁹⁴ A margine: vidi supra mentem meam lucem inconmutabilem..qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem (AGOSTINO, *Confessioni*, VII, 10.16).

⁵⁹⁵ Nel testo: amore (*Geliebtheit*).

aeternitas⁵⁹⁶... tibi suspiro die ac nocte”⁵⁹⁷. Giacché la verità colpisce l’essenza dell’uomo, o forse ne costituisce l’essenza stessa, laddove è in gioco la verità siamo in gioco noi stessi, e laddove questa comincia a disvelarsi veramente, il nostro intimo si infiamma e si immerge nella luce. Non ci accorgiamo forse della forza di questa όρεξις (órexìs)⁵⁹⁸ della nostra più intima origine, con cui essa aspira incessantemente alla verità; non ci accorgiamo che questa forza è incessantemente all’opera in noi stessi, in ogni nostro pensiero, in ogni nostra azione e in ogni nostro modo di riempire il tempo; per quanto si mostri per mezzo di immagini sbiadite, difficili o occulte, in ogni caso vogliamo raggiungere ciò che è vero, autentico e chiaro, in modo da fondare solamente su di esso l’accordo con noi stessi, e di lì procedere. Fin da principio la verità si sposa con la nostra essenza, cosicché quelli che sono due, la verità e noi stessi, non sono più due ma uno. Non possiamo essere noi stessi se non nella verità.

Ora, l’unità essenziale che qui si delinea tra l’uomo stesso e la verità stessa diviene però tanto più problematica quanto più consideriamo ciò che qui è davvero in azione, e quanto più si ampliano gli orizzonti nei quali prendiamo in esame sia la verità, sia il se-stesso dell’uomo. E’ nostra intenzione tentare qui di realizzare, certo in forma semplificata, questo ampliamento e approfondimento degli orizzonti⁵⁹⁹, in modo da far emergere la problematica sottesa al rapporto tra verità e uomo.

Quando parliamo della verità e allo scopo cerchiamo un esempio lampante, ci vengono in mente per lo più e in primo luogo, per così dire in qualità di rappresentanti tipici della verità in generale, proposizioni che si riferiscono a oggetti del nostro mondo e che nel nostro mondo ognuno, per principio, può verificare, ossia di cui può rendere visibile e stabilire il vero carattere. A determinate condizioni il volume e la massa di un determinato gas si comportano in un determinato modo, esprimibile mediante un numero. Si tratta di una verità il cui carattere veritiero ci si

⁵⁹⁶ Nel testo: cara eternità.

⁵⁹⁷ AGOSTINO, *Confessioni*, VII,10.16.

⁵⁹⁸ Tensione.

⁵⁹⁹ A lato: modello.

impone mediante un esperimento. Oppure: in un determinato anno è accaduto questo determinato evento. O ancora: per certe relazioni di convivenza sociale valgono tali e tali disposizioni sociologiche e giuridiche. Proposizioni di questo tipo esprimono ciò che ci si presenta in primo luogo come verità. Esse, con la relativa possibilità di verifica, si pongono su diversi livelli: verità di tipo naturalistico, storico o giuridico. Se moltiplicassimo a piacimento proposizioni di questo tipo risulterebbe che ci sono molti livelli di verità di tale genere. Ogni verità di questo tipo ha comunque dei tratti comuni. Si tratta sempre di asserzioni vere riferite a un oggetto circoscritto (rispetto a qualcosa di diverso), oppure ad un ambito oggettivo facente parte della nostra esperienza, il quale può indubbiamente essere in sé modificato in vario modo. Così, volendo tentare di determinare questo modello di verità, rimanendo a contatto terminologico con Jaspers possiamo parlare di verità oggettiva. Con ciò non abbiamo ancora ottenuto molto ai fini della chiarificazione dell'essenza della verità, ma in ogni caso abbiamo stabilito un ambito che ci si impone come punto di partenza.

Ora, proposizioni vere di natura oggettiva sembrano essere dei prodotti in sé conclusi e univoci, e il loro carattere di verità sembra parimenti essere presente in una compiutezza priva di problematicità e in sé conclusa. Le cose stanno proprio così come esse asseriscono, si può verificarlo, e in questo modo tutta la loro verità sembra essere circoscritta entro limiti marcati e chiari, che non consentono alcuno sconfinamento.

Una considerazione più attenta di tali singole verità oggettive dimostra però che non è così da ogni punto di vista. E infatti (per rimanere nell'ambito dei nostri esempi): ciò che una singola proposizione di tipo naturalistico esprime è interiormente correlato con una concezione generale della natura e del suo significato, e il suo senso è totalmente contenuto all'interno di questa concezione generale, la quale si realizza in questa proposizione. Questa stessa concezione generale appartiene quindi a tale proposizione in qualità di sua intima essenza, benché in un primo momento questo legame non venga affatto esplicitato.

L'osservazione della natura da parte degli antichi non sarebbe certamente giunta a una tale proposizione, e nemmeno quella da parte degli uomini del Medioevo; e ciò non perché agli uomini dell'antichità o a quelli del Medioevo fosse mancato l'acume necessario, ma evidentemente perché costoro volevano sostanzialmente e nel complesso qualcos'altro dalla natura, e quindi la natura diceva loro qualcos'altro, qualcosa che nel complesso apparteneva a un altro ordine. La comprensione complessiva e totale della natura era diversa e con ciò ha portato nei singoli casi a proposizioni di altro genere rispetto a quelle delle nostre scienze naturali, le quali si basano a loro volta su un'altra comprensione complessiva della natura. La modalità fondamentale e complessiva di accostarsi alla natura in generale si esprime, si punti solo una volta l'attenzione su questo aspetto, nelle singole proposizioni a cui tale modalità conduce, per cui non si possiede affatto il loro vero e completo significato qualora si consideri solamente l'aspetto oggettivo e si tralasci questo elemento fondamentale che in esse trova espressione, e in tal modo non si chiarisca la sua relazione con la verità o la non-verità. Questo elemento è esso stesso di natura non oggettiva; è solo il fondamento⁶⁰⁰, il presupposto della possibilità di una determinato tipo di proposizioni oggettive. Possiamo definirlo "l'idea di natura", e poi vedere questo elemento ideale di verità come il fondamento posto all'interno del suo elemento oggettivo. Si vede come tale elemento non possa essere considerato allo stesso modo dell'elemento oggettivo della verità, ossia come un qualcosa in sé concluso, chiaro e privo di problematicità. Esso sembra piuttosto sottrarsi a una presa esatta, e un'intesa al riguardo è sempre stata difficile, a differenza di quanto avviene con ciò che è oggettivo. Si tratta tuttavia di un momento interno a ogni proposizione oggettiva, senza il quale il suo senso, e dunque la sua verità, non sono completi. Ciò che vale per l'ambito delle scienze naturali vale analogamente per tutti gli altri ambiti dell'oggettività. Il loro aspetto oggettivo è come la vista di un'isola, il cui profilo pare essere illuminato alla nostra coscienza in modo chiaro, preciso e visibile da parte di tutti. Questo aspetto visibile

⁶⁰⁰ [Nell'uso linguistico di Welte, così come in quello di Heidegger, il termine Grund non ha soltanto un senso architettonico (fondamento) ma anche ctonico (fondo): il terreno, in cui qualcosa ha le sue radici (arché)].

dell'isola ci si mostra tuttavia in qualità di superficie esteriore di un corpo intero che la sostiene, ma che è nascosto al nostro sguardo nella sua estensione e nelle sue dimensioni entro la profondità delle acque, divenendo qualcosa che non è più afferrabile in modo esatto. E ciononostante solo l'insieme è l'isola; solo la verità nel suo insieme è la verità di ogni singola verità.

E tuttavia, con questa distinzione tra l'aspetto oggettivo e l'aspetto ideale di ogni verità possediamo già la verità tutta intera? Abbiamo forse già sviluppato in modo sufficientemente ampio questo nostro modello – ripeto – semplificato degli orizzonti della verità? Sembra di no. Tutte le proposizioni oggettive si trovano infatti, insieme con il loro fondamento ideale, comprese e poste di nuovo in un orizzonte che è di natura ancora diversa e che di solito si nasconde ancora più profondamente, così come il basamento e insieme ad esso il corpo centrale della nostra isola poggiano e si trovano entro tutto l'insieme del corpo terrestre. Ciò diventa in genere appariscente solo se, nell'afferrare ciò che è oggettivo e per quanto è possibile anche i suoi fondamenti ideali, la nostra essenziale *óρεξις* (*órexís*)⁶⁰¹ verso la verità giunge infine a un limite critico. Se poniamo la questione: che senso ha in fondo tutto ciò? E che scopo? La chiarificazione della verità, così considerata, non è allora forse qualcosa di vuoto e privo di fondamento? Non è che in questo modo la verità stessa, nella misura in cui ci si rivelasse, sarebbe vuota e priva di un sostegno, e mancherebbe del fondamento che mette in questione, che dà stabilità e che nessuna dimensione relativa potrebbe far vacillare? Tutto ciò non è forse indifferente, se rimane soltanto così? Non è che tutto ciò, anche queste proposizioni, potrebbe decadere, come se si trattasse di forme prive di essenza, senza che importi proprio nulla⁶⁰²?

Allorché la ricerca della verità assume una tale forma, sorprende constatare un fatto sempre presente nella chiarificazione della verità: ogni verità parziale rimanda in ultima istanza a un senso-fondamento (*Sinn-Grund*) assoluto, e solamente questo fa in modo che essa sussista realmente come verità. Si tratta del fondamento

⁶⁰¹ Tensione.

⁶⁰² A lato: Da tutti gli orizzonti sono rigettato indietro su me stesso. Questione infinita, peso infinito dell'essere-se-stesso, superare tutti i possibili orizzonti conoscitivi. La ragione percepisce: l'Infinito. Percepisce: devo fidarmi. L'illimitato ha in esso fondamento per tutto ciò che [...].

considerato nella sua totalità, senza il quale il carattere di verità proprio di ogni verità parziale si svuota e si dissolve. Ogni singola verità, nel momento in cui si afferma come verità in opposizione alla sua dissoluzione (è così), racchiude e nasconde anche questo senso-fondamento che avvolge tutto ciò che è oggettivo e tutto ciò che è ideale, e solo questo atto di racchiudere fa sì che ogni singola verità sia verità. Con Jaspers diremo allora che la verità, ossia ogni singola verità, è radicata nella trascendenza, si trova in essa e le appartiene⁶⁰³.

Ma se la trascendenza, e con essa la verità trascendente in quanto verità di ogni verità, ci sia, e che cosa essa sia, tutto ciò sembra in generale sottrarsi allo sguardo dell'uomo intento a comprendere, e sembra farlo ancora più profondamente e in modo diverso rispetto a come gli si sottrae la dimensione ideale (*das Ideenhafte*) di ogni verità⁶⁰⁴. La storia ci mostra che finora gli uomini non sono mai stati in grado di convenire del tutto sui loro pensieri, di modificare le loro idee su Dio e sugli dei, sul sublime, su ciò che conferisce a tutto un senso e un fondamento. Quanta fatica spesa per questo scopo, quante battaglie spirituali – e non solo – per mettersi d'accordo.

Ogni verità ha un suo orizzonte oggettivo, uno ideale e uno trascendente; ognuna è verità in senso pieno solo nell'insieme di questi orizzonti, e tuttavia questi orizzonti, quanto più penetriamo in profondità dalla superficie di ciò che è oggettivo, tanto più sembrano sottrarsi alla presa ed alla possibilità di un'intesa tra gli uomini. E' per questo che proprio ciò che in un primo tempo appariva privo di problematicità, ossia il modo in cui la verità è presente tra gli uomini, è invece problematico in modo profondo e sconcertante⁶⁰⁵.

Ora, volendo delineare con pochi tratti un altro aspetto del problema: dal nostro punto di vista è fondamentale il modo in cui la verità è presente nello spirito concreto dell'uomo. La verità non sta sospesa priva di essenza nell'aria, e non consiste nemmeno in carta stampata. Essa c'è solo

⁶⁰³ A lato: Qui tutto diviene vero in senso essenziale.

⁶⁰⁴ A lato: sottratto ancora più profondamente, non giungendo a nessuna asserzione, a nessuna evidenza ideale; può essere percepito solo grazie alla decisione della ragione. Finitezza dell'uomo vicina a ciò che è privo di essenza in un modo finito, lontana dall'infinito e da ciò che solamente è essenziale. Cfr. sotto p. 273-275.

⁶⁰⁵ A lato: 6.5.49.

nel momento in cui ha un “ci”, un luogo nello spirito concreto e reale, e per noi ciò significa che la verità è presente nell’uomo solo se in lui nasce qualcosa che l’uomo stesso coglie come un che di aperto.

Si vede ora però – ed il fatto di aver richiamato in modo decisivo l’attenzione su questo aspetto è uno dei meriti più rilevanti di Jaspers – che insieme a questo “ci” della verità nell’uomo non si può pensare al singolo uomo isolato, che poi è un’astrazione priva di ogni realtà, ma solo all’uomo (in quanto spirito concreto) che è in comunicazione. In quanto gli uomini vivono spiritualmente insieme, in tanto la verità è presente tra di loro. Così come non vi è alcuna singola verità oggettiva (considerata in sé isolata), allo stesso modo non vi è alcun singolo “ci” della verità all’interno del genere umano pensato come isolato in sé. Ciò che in me riluce come verità acquista un carattere di verità più profondo e più luminoso nel momento in cui, fungendo da conferma e da sostegno, mi viene incontro a partire dalla comunicazione con altri uomini che so essere legati a me nel battersi per l’unica verità; e d’altra parte ciò che riluce in me viene colpito, stimolato e messo in questione nel suo carattere di verità (e dunque dal di dentro) solamente dal fatto che un altro uomo, il quale vuole accedere insieme con me alla verità, lo mette in questione oppure lo nega⁶⁰⁶; allora già solamente per il fatto che un altro dice qualcos’altro non possiedo più la mia verità in modo tranquillo e indisturbato; non posso chiudermi in un’opposizione, e allo stesso tempo per me non può essere indifferente, e il caso in cui nel “ci” della verità ci sono strappi e divergenze tra gli uomini immersi nella storia mi riguarda. Costoro non lasciano mai del tutto indifferente la mia verità, poiché l’essenza del “ci” della verità è lo spirito concreto, l’uomo posto in comunicazione, l’uomo nella sua totalità.

Forse ora riuscite ad individuare il problema: se la verità è colta come verità nella sua totalità, così come deve essere, e cioè nell’insieme dei suoi orizzonti, non è possibile che la totalità degli uomini si sia finora accordata su di essa. E tuttavia la

⁶⁰⁶ A lato: Nietzsche.

verità è presente solo negli uomini considerati nella loro totalità. E l'uomo non può nemmeno rinunciare a una tale verità.

Come si può vedere, questa è l'aporia davvero incalzante da cui in definitiva hanno origine i due modelli, la cattolicità e la ragione, considerati i più insigni tentativi possibili di dominare quest'aporia stessa.

Volendo la verità nella sua totalità posso infatti o fare in modo che la mia verità diventi la verità di tutti – cosa che in fondo faccio sempre, quando sostengo: è così –; ma in tal caso incorro nello spiacevole inconveniente di non poter permettere alla verità degli altri uomini di manifestarsi e di dover aspirare a una verità uniforme. Questo sarebbe il modello che Jaspers definisce “cattolicità”.

O invece devo essere aperto a tutte le voci, farmi mettere in questione insieme alla mia verità da tutte queste voci e mantenermi in un'aperta libertà di spirito; allora però devo accettare, a quanto pare, di relativizzare ogni verità, e devo accontentarmi del movimento sempre incompiuto e relativo verso ognuna di esse. E questo sarebbe il modello a cui Jaspers dà il nome di “ragione”⁶⁰⁷.

⁶⁰⁷ A lato, fine paragrafo: Emerge in ogni pensiero serio che deve prendere sul serio tanto se stesso quanto ogni altro pensiero. Concerne in modo essenziale l'esigenza del cristianesimo.

2. IL LUOGO DELLA VERITA'

Procediamo con lo studio del problema che Jaspers definisce con i termini di cattolicità e di ragione. Si tratta della questione di quale rapporto sia possibile tra la verità nella sua totalità e l'uomo nella sua totalità.

Abbiamo tentato innanzitutto di sviluppare il problema a partire da uno dei suoi aspetti, prendendo in considerazione gli orizzonti della verità: quello oggettivo, quello della dimensione delle idee (*den Ideenhaften*) e quello trascendente. Abbiamo constatato che la verità ci compare sempre innanzitutto sotto forma di proposizioni vere riferite a oggetti dell'esperienza; dapprima ci imbattiamo sempre nell'orizzonte oggettivo, che è posto in primo piano ed è messo chiaramente in luce nel nostro spirito. Da solo tuttavia questo aspetto oggettivo non è affatto la totalità della verità di una proposizione vera, la quale invece è anche rappresentativa di una determinata concezione globale riferita a un ambito oggettivo in generale, ossia di ciò che si può definire "un'idea". La concezione moderna di natura nella sua totalità, ossia l'idea moderna di natura, trova espressione in ogni singola proposizione riferita alla natura, e tali proposizioni si collocano sotto il dominio di quest'idea. Non diversamente accade poi con le idee generali di storia, arte, diritto, eccetera: si manifestano nelle singole proposizioni di natura oggettiva e le determinano, senza tuttavia essere esse stesse degli oggetti. In ogni proposizione, anche se in forma più nascosta, abbiamo l'orizzonte di un'idea della verità. Anche questo orizzonte tuttavia non è l'ultimo: dietro se ne apre uno ancora più nascosto e ancora più decisivo. La verità, considerata solo negli orizzonti finora menzionati, è sospesa nel vuoto, rimane priva di significato, e rispetto alla sua non-verità è indifferente, non ha una posizione né un fondamento – circostanza questa che, a dire il vero, può essere rilevata solo se il nostro spirito supera le limitazioni e si apre completamente, addentrandosi in quella vastità in cui anche le questioni ultime e davvero fondamentali non possono più essere messe a tacere. In ultima istanza la verità di ogni proposizione fa riferimento – anche se nel fondamento nascosto – a ciò che, in modo assoluto e totale, conferisce

senso e sostiene, ossia al mistero trascendente dell'essere, che si fonda in se stesso e tutto sostiene. Solo a partire da qui la verità può realmente essere ritenuta tale⁶⁰⁸, per quanto poco tutto ciò possa essere esprimibile.

Ora, rimane da aggiungere che con il fatto che ogni singola verità si fonda nella trascendenza è connesso anche il fatto che ogni singola verità comprende tutte le altre possibili singole verità, dal momento che tutte sono radicate nell'unico fondamento dell'essere, il quale viene toccato in ogni proposizione vera, per quanto essa si riferisca anche al più piccolo di tutti gli oggetti. Se di qualcosa diciamo che in verità si comporta così e così, non possiamo fare altrimenti che dire contemporaneamente che il vero di cui stiamo parlando si accorda con ogni vero reale o possibile, e che, nella misura in cui è vero, lo è da ogni punto di vista, e che nessun altro vero, qualunque possa essere, ne annullerebbe la verità, e infine che è una parte e una manifestazione della verità nella sua totalità, della verità che tutto sostiene. Anche da questo punto di vista non vi è alcuna verità singola nel senso dell'isolamento, e anche da questo punto di vista vale il fatto che la verità di ogni singola verità è la verità nella sua totalità.

Ciò di cui parliamo è dunque questa verità in quanto verità nella sua totalità, che, in quanto singola verità, comprende sul piano orizzontale ogni singola verità possibile; essa infatti raggiunge, da ultimo e in modo decisivo, la profondità della trascendenza di ciò che è assoluto, sempre e necessariamente negli orizzonti di ciò che è ideale.

Ora tuttavia⁶⁰⁹, volendo approssimarci sempre di più al nostro problema, si pone la questione dove si trovi questa verità nella sua totalità, quale sia il suo luogo, dove sia presente. La risposta può essere una sola: è presente (e quindi è reale) solo nello spirito reale. E per noi ciò significa, nel nostro orizzonte umano: nello spirito reale dell'uomo. La verità è per essenza apertura-per, e quindi senza di ciò per cui essa è, ossia senza lo spirito reale, essa non c'è affatto. Questo pensiero, per quanto sia evidente e anzi indubbio, nondimeno nella nostra vita intellettuale media viene

⁶⁰⁸ A lato: ed essere significativa e realizzata.

⁶⁰⁹ A lato: l'altro aspetto.

quasi sempre misconosciuto. Sembra sempre che alla verità si confaccia o una sorta di presenza materiale⁶¹⁰, oppure una spiritualità irreali, e tuttavia né l'una né l'altra possono resistere a una riflessione seria. Le si attribuisce una sorta di presenza materiale nel momento in cui si crede che il suo "ci" consista ad esempio in proposizioni vere materialmente riportate in un libro. Essa consisterebbe allora, per così dire, in caratteri tipografici. E' tuttavia evidente che anche il libro più vero contiene una verità solo possibile (e quindi certamente non reale), e ciò inoltre solo nella misura in cui qualcuno – e cioè uno spirito reale – è in grado di leggere e di comprendere. La realtà della verità nasce solo nello spirito di volta in volta reale e concreto, giammai nella mera presenza materiale di segni. Nel giorno in cui non ci fosse più alcuno spirito reale in grado di leggerli, tutti i libri del mondo non conterebbero più alcuna verità e sarebbero solamente cose materiali, quindi chiuse, oscure, che nulla sanno, distolte dall'essere e insignificanti. La mera custodia di questi libri non giova affatto alla verità, a meno che lo spirito non si mantenga in vita; solo lo spirito infatti, in un contatto sempre nuovo con i testi, è in grado di accendere di volta in volta in se stesso la luce della verità, e lo fa in un modo sempre diverso, nel gioco vivo della vita intellettuale. E dunque, così come la verità non è un che di presente nella realtà materiale, allo stesso modo non è qualcosa di presente in una irrealità immateriale; anche questo spazio immaginabile non è in nessun caso il suo luogo. Essa non consiste certo in un mero essere-valido privo di realtà e in sospeso nell'aria, che non ha nulla per cui essere valido e nulla in cui si dispieghi la potenza del suo essere-valido. Si potrebbe pensare che la verità consista in un rapporto puramente ideale e in sé indipendente da ogni pensiero concreto rivolto a questo stesso rapporto. E' incontestabile che questo discorso può avere un senso, ma non certamente quello che la verità sia ancora verità qualora non sia più per nessuno e qualora nulla si apra più a nessuno grazie ad essa, ossia al di fuori dello spirito reale. Se considerata mero essere-valido che non sa nulla di sé, anche in se stessa è un mero nulla, a meno che non abiti presso se stessa, non sia aperta a se stessa, non sia in se

⁶¹⁰

A lato: realtà materiale, irrealità immateriale.

stessa reale, non sia νόησις, νοήσεως (nóesis, noéseos)⁶¹¹ che si compie realmente, a meno che dunque non sia in se stessa spirito reale e quindi qualcosa di totalmente diverso da un mero e ideale essere-valido.

Continuiamo dunque a ritornare sempre allo stesso punto: la verità è presente solo nello spirito reale. E ciò significa, detto in riferimento all'uomo: la verità è presente tra gli uomini solo nello spirito reale dell'uomo, altrimenti non è presente tra gli uomini.

Ora tuttavia questo “ci”⁶¹², questo luogo essenziale della verità tra noi, ai nostri fini deve essere caratterizzato tenendo presenti due aspetti: l'aspetto della finitezza dello spirito dell'uomo e l'aspetto comunicativo dello stesso spirito.

Lo spirito dell'uomo è qualcosa di finito non certamente nel senso che in esso non viva la verità infinita e non ne costituisca l'essenza, verità che tutto avvolge e che si fonda essa stessa nella profondità del fondamento assoluto dell'essere. Vale infatti sempre il principio di Tommaso: intellectus (humanus) in intelligendo in infinitum extenditur. Lo spirito dell'uomo è però certamente qualcosa di finito in un senso qualitativo: non è completamente in potere dell'in-finità della verità che gli si è dischiusa, ma lo è solo in un modo finito. Non vive come un dio immutabile nell'etere immutabile della pura verità, e tuttavia vivere in questo etere è proprio l'essenza della sua vita. La verità nella sua totalità però, questa verità che in superficie è

certo finita e oggettiva, ma nella vastità e nella profondità dei suoi orizzonti è infinita, trascendente e assoluta, ha sì un “ci” nell'uomo in quanto totalità, e tuttavia lo ha solo in un modo finito, per mezzo del quale l'uomo è cosciente di essa nella sua totalità. Ciò si rende evidente, come già accennato, nel fatto che il corpo vivo e spirituale della verità, nella profondità della sua dimensione nell'uomo, appare posto per così dire sulla cima, anziché essere posto sulla base portante. Per noi il suo carattere di concretezza e di prossimità consiste nell'aspetto finito e oggettivo della sua

⁶¹¹ Pensiero dei pensieri.

⁶¹² A lato: continuazione a p. 274-275.

superficie, aspetto che siamo in grado di dominare e, dominandolo, di fissare in asserzioni precise e vere, riferite a singoli aspetti finiti: si tratta di questo e questo, è così e così. Quanto più però penetriamo in profondità negli orizzonti della verità, nella sua costante costituzione di idealità (*ideenhaft*) e in definitiva nel suo fondamento in tutto trascendente e assoluto, tanto più diviene chiaro che, per quanto questa profondità della verità ci sia veramente aperta e sempre ci determini e ci domini, noi non siamo in grado di dominarla allo stesso modo fissandola, così come invece siamo in grado di fare con i suoi momenti superficiali e oggettivi. La nostra presa su di essa rimane sempre inadeguata rispetto a ciò che vi sarebbe da prendere e che nondimeno determina sempre questa nostra presa. Delle strutture di idealità (*ideenhaft*) della verità non vi sono definizioni concettuali in sé concluse, per quante e per quanto argute espressioni si possano trovare, e una comprensione che pretenda di entrare in possesso della verità fallisce completamente quando si ha a che fare con il fondamento della verità stessa, fondamento intangibile e trascendente che tutto determina e che in tutta la vita nella verità, sia anche la più piccola verità, sempre è presente e ci abbraccia, senza che però noi siamo in grado di abbracciarlo nello stesso senso. Esso rimane trascendente, ma in quanto trascendente ci determina. Possiamo afferrare il carattere assoluto e quindi decisivo di ogni verità solo in modo relativo, ossia passando attraverso la relatività, e cioè, come si dice a scuola, solo in modo analogico; nessuna delle nostre asserzioni su di essa (sulla sua essenza) in quanto asserzione è completamente vera, e di conseguenza anche le asserzioni possibili sul fondamento assoluto e vivente cambiano e oscillano, e mentre nell'uomo la superficie particolare della verità, ossia la sua cima, è stabile, il fondamento che fa da sostegno a questa verità è presente nell'uomo solo in un modo instabile. E' questo che si intendeva dire affermando che il "ci" della totalità vivente della verità si trova nello spirito dell'uomo per così dire sulla sua cima anziché alla sua base, e quindi sempre e solo in un equilibrio instabile. In ciò consiste essenzialmente il modo finito in cui

l'essenza infinita della verità nella sua totalità è presente di volta in volta nello spirito reale dell'uomo⁶¹³.

Che cosa tuttavia ciò comporti per la relazione tra la verità e l'uomo reale diviene del tutto chiaro solo se prendiamo in considerazione anche l'aspetto comunicativo del "ci" della verità nell'uomo. L'aver richiamato con forza l'attenzione su questo punto è certamente uno dei meriti indiscutibili di Karl Jaspers. Se diciamo che la verità ha il suo "ci" solo nello spirito concreto dell'uomo non possiamo pensare al singolo uomo isolato – il che in generale è un'astrazione priva di ogni realtà –, dobbiamo piuttosto pensare all'uomo che comunica, all'uomo all'interno della comunità vivente dello spirito. Nel momento in cui degli uomini realizzano una convivenza intellettuale, allora tra di essi è presente la verità. E così come non vi è alcuna verità nell'isolamento di ciò che è oggettivo – l'abbiamo già visto –, non vi è alcun singolo "ci" della verità in una natura umana pensata in sé isolata. Anche la più nascosta tra le luci della verità che cominciano a brillare nella mente di un pensatore solitario immerso nella sua solitudine, fin dal suo primo timido accendersi fa riferimento alla possibilità di essere comunicata, partecipata, confermata, e questo riferimento comunicativo non è un aspetto accidentale ed esteriore della verità, bensì appartiene all'essenza del suo "ci" nell'uomo. Anche la stessa realtà della verità acquisisce dunque sempre in quanto verità un carattere più profondo, più reale e più luminoso, laddove questa, abbandonata la solitudine, mi viene nuovamente incontro dopo essere entrata in comunicazione con altri uomini; ed è tale comunicazione che mi permette di comprendere, mi conferma e mi sostiene nella mia verità a partire dal Tu, e si realizza con altri uomini, che so essere legati a me nella lotta per l'Uno della verità. E quindi, viceversa, in me la vita della verità è colpita, stimolata e messa in questione nel suo carattere di verità, e dunque dal di dentro, solo grazie al fatto che un altro uomo, che vuole accedere con me alla verità, mette in questione o contesta il mio pensiero. Solo per il fatto che un altro dice

⁶¹³ A lato: Tommaso: de Deo non possumus scire quid est: TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 3, a. 4, ad 2. Agostino: aciem figere non evalui et repercussa infirmitate redditus solitis non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere non nondum possem: AGOSTINO, *Confessioni*, VII,17.23 (cfr. ID., *op. cit.*, p. 206).

qualcosa di diverso io non godo più di un possesso tranquillo e incontestato della mia verità⁶¹⁴. Per la verità, così come è in me, ciò non è mai indifferente e non posso lasciare che sia indifferente; al contrario mi riguarda, così come mi riguarda la stessa essenza della verità. Il “ci” della verità nell’uomo è infatti per essenza – e non solo dal di fuori – comunicativo.

Se però in definitiva riuniamo queste dimensioni della verità che sono in relazione con l’uomo, ossia da una parte l’essenza avvolgente e trascendente della verità e dall’altra il suo “ci” finito e comunicativo nell’uomo, ne deriva un’enorme tensione che in un primo momento sembra del tutto insolubile e nel cui campo di forze viviamo con ognuno dei nostri pensieri, anche se per lo più non ce ne accorgiamo affatto. Da un lato infatti la verità è sempre una e deve essere pensata come una, dall’altro essa vive solo una vita finita tra uomini, cosicché costoro hanno considerato vere cose sempre diverse, soprattutto riguardo alla sua profondità e al suo fondamento trascendente e divino. Sono quindi posto di fronte a un’alternativa. O devo prendere per assoluta la verità così come è in me, cosa che davvero essa è per essenza, ma allora ciò comporta che la comunicazione vada considerata una per tutti. In tal caso devo però troncare la comunicazione autentica con chi la pensa diversamente e non farmi più coinvolgere in modo autentico dal loro pensare diversamente, cosa che tuttavia è contraria all’essenza comunicativa della verità. Jaspers definisce questo polo della tensione il polo della cattolicità della verità: la mia verità è la verità per tutti. Oppure mi mantengo in comunicazione, mi apro illimitatamente a ogni voce umana e da questa mi faccio coinvolgere originariamente e mi faccio mettere in questione, in una liberalità illimitata (e in fondo non posso fare diversamente, in quanto la verità in me è per essenza comunicativa); allora però devo accettare di rinunciare a considerare assoluta la mia verità – così come la verità di tutti –, devo renderla illimitatamente relativa, cosa che nuovamente non sono in grado di fare in modo autentico e del tutto sul serio, perché è contraddittoria rispetto all’altro polo trascendente che caratterizza la presenza della verità in noi.

⁶¹⁴ A lato: l’esempio di Nietzsche: il cambiamento storico della verità riguardo a Dio.

Questo sarebbe il polo che in Jaspers prende il nome di ragione, ossia il polo del movimento tutto avvolgente, che mai si rende assoluto.

Dovremo considerare il modo in cui questa tensione è di fatto sempre presente nel nostro pensiero, e il modo in cui essa si è essenzialmente acuitizzata nel mondo moderno a causa dell'esigenza del cristianesimo e della situazione del cristianesimo, e in conclusione dovremo considerare se alla fine non è possibile risolvere questa tensione per mezzo della ragione.

20.5.49

3. L'ALTERNATIVA

Nelle ore precedenti abbiamo tentato di chiarire le caratteristiche più importanti dei due poli tra i quali si crea la tensione che determina il nostro problema. Uno è il polo della verità nella profondità delle sue dimensioni, ossia della verità nella sua totalità intesa come verità autentica di ogni singola verità, sebbene nel nostro rapporto consueto con la verità la sua profondità e la sua essenza avvolgente e complessiva rimangano sullo sfondo. L'altro è il polo dello spirito concreto, ossia del se-stesso dell'uomo; solamente qui la verità ha il suo luogo tra gli uomini: essa non sarebbe nulla senza un tale luogo in cui realizzarsi. Nello spirito concreto dell'uomo è di volta in volta presente la verità, la verità nella sua totalità. Nell'uomo tuttavia essa è presente di volta in volta nella sua infinitezza, così come essa è nella sua profondità, solo in un modo finito; è possibile afferrarla in modo univoco nell'ambito della sua superficie oggettiva, mentre la sua profondità divina e trascendente che tutto sostiene si sottrae a una comprensione univoca e soddisfacente. La verità è dunque sì una sola (questo in fondo ci è chiaro), ma i modi in cui essa si realizza tra gli uomini sono mutevoli e mantengono incessantemente in movimento la storia della spirito. Ora, la verità è presente in noi essenzialmente nella forma della comunicazione, cioè dell'essere-insieme degli uomini che vivono nella verità e che lottano per essa. Qualsiasi cosa gli uomini abbiano inteso per verità e qualsiasi cosa siano stati in grado di afferrare e di esprimere riguardo alla verità nella sua totalità, tutto ciò colpisce, illumina o scuote il "ci" della mia verità in me e riguarda fin dal principio l'esser-vero della mia verità, così come a sua volta la mia verità, che risplende in me, si riferisce fin dal principio a questo orizzonte comunicativo.

Tale è infatti il "ci" della verità tra gli uomini: relativo e comunicativo.

Ora, se facciamo in modo – e questo è il compito principale della nostra riflessione odierna – che i due poli procedano uno verso l'altro e si compenetrino reciprocamente (cosa che in realtà accade ogni giorno), viene in luce il seguente

problema: dobbiamo pensare la verità nella sua totalità essenzialmente come una, e tuttavia non possiamo neanche pensarla diversamente che come molteplicità, ossia sotto svariate forme – e ciò vale soprattutto in riferimento alla sua profondità divina. Tutto ciò che gli uomini hanno pensato come verità è infatti vivo in noi, ci colpisce, ci rafforza o ci mette in questione; siamo divisi in noi stessi, poiché nella *communio* dell'esistenza umana la verità vivente appare divisa. Sembra quindi che non sia possibile né trattenere in noi l'unità della verità senza sacrificare, assieme alla molteplicità delle sue forme, anche la comunicazione, né salvaguardare la comunicazione senza tradire, a quanto pare, l'unità della verità. Il nostro problema, opportunamente semplificato, si presenta dunque nei suddetti termini.

Se si presta un po' di attenzione non serve andare lontano per accorgersi dell'esistenza effettiva di questo problema. Si potrebbe quasi dire che esso è onnipresente; è infatti nascosto in ogni pensiero umano, anche il più semplice, e costituisce il germe della scissione che tuttavia in un primo tempo e a uno sguardo superficiale rimane celata. Ogni volta che pensiamo “è così” vogliamo infatti avere ragione, o per lo meno allestire i presupposti per avere ragione. In fondo ciò significa tuttavia: vogliamo avere ragione di fronte a ogni persona, e quindi pretendiamo nascostamente di essere in possesso dell'unica verità per tutti, solo per il fatto che osiamo dire: è così. Allo stesso tempo però ogni pensiero che asseriamo sta in ascolto (e ogni pensiero è finalizzato all'asserzione, e quindi alla comunicazione); ogni asserzione sta essenzialmente in ascolto di come viene accolta, di come vive nella totalità della comunità umana, e questo fare-riferimento alla comunicazione stando in ascolto dice, se mi è concesso dargli voce: non voglio avere ragione da solo, esponi anche tu le tue ragioni, cioè la tua verità, nei miei confronti. Ed anche questo elemento è parte essenziale di ogni pensiero che si possa definire serio, e quindi è del tutto indipendente dalla volontà di chi pensa. Quando esprimo una proposizione di fronte a una persona, in tale proposizione è sempre presente questo conflitto, sia che me ne accorga e lo esprima, sia che non lo faccia: pretendo di possedere la verità per

tutti e allo stesso tempo so di essere messo in comunicazione e quindi di dover fare spazio all'altro con la sua verità, che forse costui intende diversamente, ma che è comunque una possibilità.

Questo conflitto, che si nasconde in ogni pensiero grazie a cui tentiamo di pensare la verità e le diamo un luogo in cui realizzarsi, è stato ampiamente messo in risalto in determinate situazioni storiche, nelle quali è stato sottratto alla sua segretezza e sviluppato fino ad essere espresso con durezza e precisione. Menzioniamo brevemente due di queste situazioni, che forse sono le più ampie ed incisive: una è la comparsa del cristianesimo nella storia, con la sua pretesa di annunciare l'unica vera salvezza per tutti, e l'altra è il cambiamento avvenuto nella storia moderna, in cui la nostra coscienza comunicativa concreta è divenuta universale.

Per quanto riguarda il cristianesimo, Karl Jaspers ha notato giustamente che esso non costituisce affatto l'unica forma di ciò che egli chiama cattolicità, ossia della pretesa di possedere l'unica verità per tutti. Quasi tutti i grandi sistemi filosofici hanno avanzato questa pretesa, che ravvisiamo pure in alcuni dei sistemi politici dalla maggiore forza d'urto. In molti luoghi della storia emerge espressamente la pretesa di cattolicità intesa in questo senso. Ed essa non emerge solamente nella forma cattolica del cristianesimo, sebbene qui essa abbia avuto uno sviluppo particolarmente sorprendente e sistematico. Jaspers nota inoltre che nella vita concreta delle chiese cristiane sono presenti anche caratteri completamente diversi da ciò che lui chiama cattolicità.

E tuttavia, per quanto possiamo vedere, mai come da parte del cristianesimo la pretesa di possedere l'unica verità decisiva è stata avanzata fino a esigere di valere per tutti i popoli della terra e per i suoi pensatori e di perdurare attraverso i millenni della sua storia. Nulla ha acuito così profondamente come questo evento storico il problema nella nostra coscienza e ha reso così decisivo il peso della sua alternativa, e ciò indipendentemente dal fatto se personalmente siamo cristiani oppure no. Se deve esservi

la salvezza per tutti sotto forma di una verità afferrabile dagli uomini, allora o bisogna sottomettersi, oppure bisogna lottare contro questa pretesa⁶¹⁵ “in nome della libertà e della salvezza” di tutti i pensieri umani seri. Vediamo dunque che l’alternativa, che fa parte dell’essenza stessa del rapporto tra la verità e l’uomo, è enormemente accentuata dal cristianesimo, fino a penetrare nella coscienza storica concreta.

Questa accentuazione si pone anche sullo sfondo del cambiamento che si realizza nella storia moderna, in cui la coscienza comunicativa diviene universale. Non è molto difficile credere in un’unica verità quando si vive in un orizzonte umano limitato e in sé omogeneo, composto da persone che notoriamente la pensano allo stesso modo, e quando tutto ciò che è diverso si trova al di là di questo orizzonte. La storia moderna ha però provocato un effettivo ampliamento, che possiamo definire severo e imponente, degli orizzonti comunicativi dell’uomo. La coscienza concreta del fatto che gli uomini vivono effettivamente uno con l’altro ha raggiunto tutti i popoli del mondo, e questo fatto ci si è chiarito come mai prima d’ora anche per quanto riguarda la storia più remota. Abbiamo compreso che ovunque possiamo avere amici e avversari, molti dei quali vivono e sono vissuti di pensieri ultimi del tutto diversi dai nostri. Tali pensieri ultimi consentono a costoro di comprendere la totalità della loro verità, e con ciò anche l’ordinamento del mondo. Di fronte a tutti costoro possiamo forse mantenere la pretesa di avere ragione noi soli? In ogni caso sarebbe estremamente difficile farlo – all’interno di questo orizzonte –, e tuttavia non possiamo nemmeno semplificarci il lavoro chiudendo gli occhi e restringendo in modo artificioso (per paura) gli orizzonti comunicativi della nostra esistenza. E’ in essi infatti che viviamo.

E’ quindi necessario prima di tutto individuare questa tensione e osare di rimanere in essa tenendo gli occhi aperti: si tratta della tensione tra la verità molteplice e sottoposta alla comunicazione tra gli uomini da una parte, e la sua

⁶¹⁵ A lato: l’evento (Kierkegaard).

essenziale unità dall'altra. Tale tensione costituisce l'essenza del rapporto tra la verità e l'uomo e ha assunto forme storiche estremamente incisive.

Per chiarirne ulteriormente l'essenza tentiamo dapprima – come ha fatto Jaspers – di presentare in modo preciso tutte e due le possibilità-limite^a in essa contenute (possibilità che *in concreto*, non dimentichiamolo, non vivono mai allo stato puro): quella della ragione che salvaguarda ogni forma di comunicazione e quella della cattolicità che impone un carattere di fissità all'unità della verità. Di seguito vediamo il modo in cui, all'interno di ognuna delle due possibilità, si configura il rapporto dell'uomo con se stesso, con gli altri uomini (in questo caso si tratta della comunicazione), e infine con la verità.

Se, per mezzo di una ragione viva e sempre in movimento, cerco di salvaguardare la verità comprendendo (*im Umfassen*)^b e prendendo sul serio tutte le configurazioni che essa ha assunto nella storia dell'umanità, il mio rapporto con me stesso si modifica in modo decisivo. Dipende infatti solo da me trovare e cogliere la forma di verità a cui legarmi in modo totale e assoluto. Nessun sistema esteriormente complessivo può sottrarmi dunque dall'esterno questa possibilità, perché ciò che per altri (che hanno ideato tale sistema) è la forma vincolante della verità, non già lo è anche per me. Per conquistare il carattere della verità che per me è decisivo sono lasciato completamente a me stesso. Devo quindi cogliere e realizzare per me (e solo per me) la verità stessa e il suo carattere assoluto, e lo faccio nel momento in cui colgo incondizionatamente il fatto di essere storicamente condizionato e quindi relativo: di avere una provenienza e una patria e di conseguenza delle categorie fondamentali e delle forme di esistenza condizionate, e di avere tutto ciò che posso definire il mio qui ed ora. Così, nel momento in cui all'interno della mia relatività storica, fondandomi in essa e legandomi ad essa in quanto mio destino trovo e colgo la forma per me decisiva della totalità della verità (forma che tuttavia non reclamo

^a Il termine qui utilizzato da Welte (in originale *Grenzmöglichkeiten*) richiama il termine "situazioni-limite" (*Grenzsituationen*), utilizzato in forma ricorrente da Jaspers.

^b Welte riprende il concetto di *umfassen* da Jaspers. Questo termine di Jaspers non è stato tradotto in italiano in modo univoco. Per quanto riguarda le traduzioni parziali del testo "Von der Wahrheit", il termine è stato reso per lo più con "comprendere" o "abbracciare", mentre il participio presente *umfassend* è stato reso con "che abbraccia tutto", "complessivo", "comprensivo", "avvolgente".

per nessuno se non per me), il mio essere-me-stesso acquisisce un carattere eccellente di storicità: realizzo me stesso fondandomi semplicemente sulla mia situazione storica, decidendo semplicemente a partire da questa e vivendo in essa la mia verità.

Grazie a questo carattere storico e ragionevole dell'essere-me-stesso anche il mio rapporto nella storia e nel presente con l'essere-se-stesso di un'altra persona, e cioè la mia comunicazione, acquista una forma eccellente. In questo modo infatti in tutte le forme storiche avvertirò la forza sempre nuovamente diversa di ciò che è originario nell'uomo, e quindi prenderò sul serio tutte le forme della verità così come prendo sul serio me stesso, e farò in modo che esse si dispieghino completamente in me e mi mettano in questione. Mi metterò quindi illimitatamente e completamente in comunicazione⁶¹⁶, senza tuttavia con ciò farmi carico della verità degli altri come se fosse la mia forma di verità; solo per quest'ultima esisto in me stesso e solo con essa possiedo un legame storico. A mio modo resto fedele a ciò che è incondizionato e lascio che ognuno vi resti fedele a suo modo, cosicché nella comunicazione avverto che tutti si fondano sull'unico fondamento incondizionato della verità, e tuttavia ciò che è vivo in tutti non lo è mai in un modo valido in generale. Si configura dunque in questi termini grandiosi la comunicazione storica con l'essenza di ogni se-stesso e con la vita originaria di ogni persona, vita che di volta in volta continua ad essere sempre diversa.

E' quindi chiaro che la verità che si realizza in tale forma, ossia la verità totale e decisiva, non può più essere pensata come un possesso diretto ma sempre solo come qualcosa che viene colto attraverso le sue configurazioni finite e storiche, e tuttavia in modo tale che essa stessa rimane sempre al di là di ciò che viene colto, in quanto continua ad essere pensata come trascendenza. Ciò che viene colto però sono sempre solo le sue configurazioni, ossia ciò che Jaspers chiama cifre, le quali sono di volta in volta per ognuno trasparenti rispetto all'Uno e perciò sono

⁶¹⁶ A lato: colpire, sorprendere (eccezione), impressionare.

vincolanti, ma mai in una validità generale a-storica per tutti. Detto in altri termini, ciò che è colto rimane all'interno del movimento illimitato e in questo senso infinito verso la verità. Entro questo movimento è la verità stessa che sempre e ovunque ci determina (nel mondo e nella storia), e tuttavia sta sempre al di là di noi e non diviene mai nostro bottino.

Se a partire da questo modo di vivere nella verità gettiamo uno sguardo su quello che gli si contrappone e che porta il nome di cattolicità, notiamo che quest'ultima è messa in una cattiva luce in tutte le sue dimensioni essenziali.

In essa il nostro rapporto con la verità non consisterebbe in un movimento incessante e abbracciante bensì in un possesso statico, in cui ciò che è compreso e posseduto direttamente risplende nella sua chiarezza e nella sua presenza, ma è per così dire livellato a causa della perdita dell'elemento dinamico e trascendente.

Il rapporto comunicativo, il rapporto con la verità degli altri, sarebbe allora tale che costoro potrebbero essere capiti solamente a partire dalla mia verità; quando per verità intendono qualcos'altro sarebbero considerati al di fuori della verità stessa, oppure un suo caso deficitario. In questo modo io, nel momento in cui prendessi una decisione, non avrei affatto bisogno di ascoltare costoro, la loro voce, il loro carattere di unicità: non sono quindi davvero in contatto autentico con il se-stesso degli altri, lo sono solo con la mia verità, e con gli altri lo sono solo nella misura in cui costoro possono essere ricondotti a questa mia verità. Di fatto non sono in comunicazione, e tuttavia per salvaguardarla persevero nella chiarezza e nella saldezza (e anche nella forza d'urto della storia), e mi sembra di essere libero dalla confusione che rende eternamente altalenante ciò che è individuale-soggettivo. Tale è dunque il mio rapporto con ciò che è stato e che diviene, con la storia: non un rapporto autentico con qualcosa di decisivo, poiché ciò che è decisivo non deve più essere deciso, lo possiedo, è qualcosa che è passato, mentre l'eterno imperfetto della storia è diventato per me inessenziale. Si tratta dell'agognata quiete a cui tende ogni movimento, oppure dell'irrigidimento che uccide la vitalità del movimento?

Intendendo infine la verità in questi termini, cambia notevolmente anche il mio rapporto con me stesso. In tal modo in fatti non devo più decidere di me stesso: quando la verità è presente tutto è già deciso, e nulla mi riguarda più in modo decisivo. Allora il mio me-stesso è direi quasi annullato e io non faccio altro che dare compimento all'essenza chiara della verità; essa sola decide e domina, io sono divenuto per così dire un accidente della verità (intesa come possesso), e quindi in fondo sono essenzialmente liberato dal peso di dover essere me stesso, e sono posto in una quiete in cui a dire il vero non è chiaro se il mio me-stesso è sminuito, anzi dimenticato, oppure se è elevato alla quiete chiara della pura verità.

Presentando il modello della cattolicità in questa forma estrema e per così dire asettica difficilmente qualcuno si entusiasmerà per esso. Tanto più allora è utile ricordarsi che ne realizziamo l'essenza ogni volta che affermiamo qualcosa in modo energico, e che ogni grande movimento storico si basa quanto meno sulla volontà di ottenere ciò che è considerato esatto in modo esclusivo e definitivo, e dunque presuppone che ciò possa, anzi debba avverarsi.

Insieme all'altra dobbiamo allora prendere sul serio anche questa possibilità e riconoscerne la portata. E' necessario tenere in considerazione entrambi i poli senza sottrarci alla tensione che essi creano, e invece tentare di chiarirla guardandola apertamente e senza simulazioni.

27.5.49

4. LE CONDIZIONI PER LA LIBERTA' DELLA RAGIONE I

Il problema “cattolicità e ragione” nasce dal pensare insieme la verità (intesa come verità in tutte le sue dimensioni, nella sua totalità) e l'uomo (inteso come luogo in cui si realizza la verità), il quale,

nonostante il carattere relativo e comunicativo tanto della sua essenza quanto del suo pensiero, rimane tuttavia orientato alla verità intesa come assoluta e unica.

Nel momento in cui di qualcosa diciamo: “è così”, siamo infatti sempre spinti a considerare come assoluto e vincolante ciò che di volta in volta riusciamo a vedere e a cogliere come verità. Ci sembra allora che il possesso della verità ci sollevi dal peso e dal mettere noi stessi in gioco in una decisione, e ci faccia vivere in una dimensione eterea in cui ciò che ha valore è privo di temporalità. In questo modo però siamo sollevati anche dalla possibilità di comunicare e di fare comunità con coloro che hanno pensato prima di noi e pensano assieme a noi: tutto ciò diventa insignificante, e lo diventa anche la lotta reciproca tra pensatori seriamente ingaggiata nella storia. Che significato può ancora avere infatti, se tutto è già deciso e siamo in possesso della verità?

Per quanto un tale atteggiamento, definito da Jaspers “cattolicità”, sia costitutivo della natura dell'uomo, proprio a partire dalla natura dell'uomo vi si ribella la libertà della ragione. Per essa valgono infatti le seguenti istanze: nessun pensiero che sia stato, sia o sarà pensato può essere per principio insignificante; ogni voce deve essere ascoltata e presa sul serio; per gli uomini non è ancora deciso che cosa significhi verità; diviene essenziale comunicare senza porsi limitazioni; la storia assume un carattere di serietà; ognuno deve ancora decidere e prendere su di sé la forma di verità in cui vuole vivere con gli altri. In tal modo però la verità cessa di essere un possesso, rimane ciò che è trascendente, che può essere scritto dallo spirito finito in cifre sempre diverse e che tuttavia non può mai essere espresso in modo diretto ed esplicito.

La cifra non può mai essere tradotta in una forma valida in generale; in essa si annuncia, ad ogni persona che si metta in gioco, il mistero divino e sfuggente della verità nella sua totalità.

Tale è l'atteggiamento a cui Jaspers dà il nome di ragione. I due comportamenti sono per lui due possibilità-limite e in quanto tali non possono essere unificati in un terzo atteggiamento di livello superiore.

Finora abbiamo tentato di chiarire il problema; allo stesso tempo bisognava rendersi conto del fatto che si tratta di un problema estremamente urgente nel nostro presente. Jaspers si ferma essenzialmente a questo punto del problema, mettendolo in luce con grande insistenza e sotto molti aspetti⁶¹⁷.

A me pare tuttavia che non ci si debba arrestare qui, e anzi si debba cogliere l'occasione per fare tutto ciò che il pensiero può fare per uscire da questo dilemma delle due possibilità estreme, e farlo in un modo autentico senza nulla nascondere; si deve quindi fare di tutto per allontanarsi da questo "Scilla e Cariddi" e raggiungere il mare aperto con la sua chiarezza capace di portarci in salvo.

A questo scopo mi sembra necessario prendere le mosse dalla seconda delle possibilità formulate da Jaspers, quella della libertà della ragione, in modo da sottoporre l'essenza e le condizioni della sua possibilità a una riflessione più precisa. E' dunque questo il primo compito che ci attende⁶¹⁸.

La verità acquista un "ci", una realtà in noi stessi, nel momento in cui ciò che è ci si mostra, e nel momento in cui noi ci appropriamo dell'essere in quanto ciò che si mostra. Grazie al primo momento, la verità nasce in noi; è il momento dell'origine della verità, e consiste nel fatto che essa mostra e in tal modo dà a noi ciò che è. Il secondo è il momento della realizzazione: concediamo alla verità che ci richiede la realtà di noi stessi in quanto luogo, la afferriamo – lei che per prima ci ha afferrati – e ne facciamo una nostra proprietà – dopo che siamo diventati la sua –, e tutto ciò avviene nel momento in cui la comprendiamo e la pensiamo e in tal modo ne facciamo un concetto e un pensiero, un nostro pensiero.

⁶¹⁷ A lato: contenuto in ogni pensiero e inculcato dalla storia.

⁶¹⁸ A lato: spesso invocato, poco tenuto in considerazione.

La verità può essere viva e reale in noi e, viceversa, noi possiamo essere realmente nella verità solo se questo procedimento, duplice e unico allo stesso tempo, si verifica davvero e in piena serietà. Escludiamo tutte le possibilità inferiori, che sono inessenziali: quando ad esempio non ci si mostra nulla, ma anche quando non prendiamo nulla sul serio, pensando: è così, questo è il mio pensiero, ne sono convinto; oppure quando assumiamo quell'atteggiamento privo di serietà per cui nell'assunzione di opinioni ci lasciamo semplicemente guidare, senza gettare l'ancora da nessuna parte o raggiungere un fondamento, né volendo in generale farlo: in questi casi, se tali comportamenti sono in generale possibili, non ci troviamo ancora nell'ambito della ragione, né di quella chiusa in se stessa e definita cattolicità, né di quella aperta. Raggiungiamo tale ambito solo nella misura in cui riusciamo a pensare in modo serio. E qui è quanto presupponiamo.

Partendo allora da questo presupposto, cominciamo con il considerare che cosa può significare “libertà” o “apertura della ragione”; il presupposto consiste dunque nel fatto che ci siamo appropriati di ciò che si-mostra, ci siamo identificati con esso e lo consideriamo un nostro pensiero.

Allora libertà della ragione significa in primo luogo che poggiamo realmente sul terreno e sul fondamento di un pensiero che ha in sé il suo fondamento, cioè di un pensiero che si fonda sul mostrar-si di ciò che è, e quindi sul vederlo, sul riconoscerlo. Ciò significa allora che, poggiando su questo terreno, rimaniamo aperti a tutto ciò che può eventualmente mostrarsi, qualsiasi cosa sia; aperti alla totalità (che mai può essere intermante dominata) di ciò che, a partire dall'illimitatezza dell'essere, si può dare per il nostro pensiero; aperti allo spazio illimitato, in piena disponibilità verso tutto ciò che ci si può mostrare, ponendo un'unica condizione (ma senza altre condizioni, aperti incondizionatamente!): concedere in noi un luogo, accoglierlo nella casa del nostro pensiero, unendolo con ciò che, in quanto nostro pensiero, ha in noi un posto fisso, senza preoccuparci preventivamente di come si accorderà con esso.

Se si tiene conto dell'essenza storico-comunicativa dell'uomo, quest'apertura verso lo spazio illimitato a partire dal quale tutto ciò che è si dà a noi è straordinaria, e significa un'apertura eccellente verso lo spazio della storia. E ciò non solo nel senso che siamo tenuti a prendere per vera qualsiasi cosa sia avvenuta, avvenga o si appresti ad avvenire. Ciò vale soprattutto nel senso che siamo disposti ed aperti ad accogliere tutto ciò che nella storia gli uomini hanno asserito seriamente, per mezzo di parole o azioni o in altro modo, e a considerarlo come una testimonianza, una voce, un mostrar-si di ciò che è, a offrirgli spazio, a lasciare che si esprima verso di noi e, da parte nostra, coglierlo nella serietà della sua origine. Gli uomini infatti hanno sempre posseduto un fondamento per tutto ciò di cui hanno dato una seria testimonianza per mezzo delle loro parole e delle loro azioni, e tale fondamento era sempre lo stesso: si era mostrato loro qualcosa di ciò che è, si era loro dischiuso un aspetto dell'essere, e costoro lo avevano colto ed espresso. Ogni voce dell'uomo che attraversa la storia è allora una voce dell'essere che si-mostra.

La storia è un movimento davvero imprevedibile; le sue svolte e le voci che da essa si levano non possono mai essere colte nella loro totalità né essere dedotte o costruite a partire da un'unica formula valida per la totalità. Essere seriamente aperti ad essa e alle sue voci significa allora affidare in un senso eccellente se stessi e i propri pensieri all'imprevedibile e navigare per così dire in mare aperto, senza conoscere ancora i misteri, i pericoli e i porti nascosti di questo mare.

L'apertura (ossia la libertà) della ragione comporta allora che ogni pensiero, una volta che ci siamo identificati con esso, debba essere esposto e affidato in modo imprevedibile a tutte le voci possibili che lo incontrano, gli accada quel che gli deve accadere (e quindi anche a noi). Non viene certo meno la volontà di preservare noi stessi e il nostro pensiero, ma tale volontà non vuole essere una condizione che va contro l'esigenza incondizionata di rimanere aperti a qualsiasi cosa si mostri, nella storia o altrove.

Questo è il modo in cui viviamo con i nostri pensieri – e quindi con la nostra verità – nella libertà, nella libertà incondizionata dello spirito⁶¹⁹.

Se ora però riflettiamo su questa libertà (che proprio per il fatto di essere incondizionata risplende magnificamente agli occhi del nostro spirito), potremo subito percepire una certa ambiguità: da una parte infatti questa libertà dello spirito è la condizione perché la verità si realizzi seriamente in noi, dall'altra però questa stessa libertà sottostà a determinate condizioni da chiarire⁶²⁰, ed è possibile solo presupponendo tali condizioni.

La libertà è la condizione perché si realizzi la verità in noi. Qualora infatti, essendo in possesso di un pensiero attraverso il quale la verità ci parla e avendo la volontà di difendere questo possesso da qualcos'altro che si mostra, ci chiudessimo in noi stessi in modo che questo qualcosa non si mostrasse e quindi reprimessimo il suo mostrar-si e gli negassimo di essere preso e accettato da noi, allora, poiché non ci fidiamo completamente della verità del nostro pensiero, succede sempre che non lo prendiamo del tutto sul serio e perciò non osiamo esporlo al mare aperto di tutte le possibili osservazioni, esperienze e voci dell'essere. In tal caso non abbiamo dato compimento alla verità di questo stesso pensiero, *poiché, se fosse vero e preso come vero, sarebbe e vorrebbe mostrarsi ad ogni testimonianza dell'essere*⁶²¹. In e con tale pensiero non abbiamo stretto un legame indissolubile e incondizionato con la verità, e quindi essa ha solo in apparenza o in parte, e non realmente e interamente, un luogo in noi. E un tale atteggiamento di chiusura del pensiero in se stesso e di opposizione all'apertura della libertà non ha bisogno di consistere in una contestazione esplicita. Si verifica piuttosto quando un pensiero o un modo di pensare si chiude saldamente in una rigida assolutizzazione considerandola la totalità e il tutto, e quindi rifiutando di prendere in considerazione anche solo un'altra possibilità, un altro aspetto, e ammettendo altre

⁶¹⁹ A lato: tutto può essere per noi ciò che è e dare la sua testimonianza.

⁶²⁰ A lato: fino ai fondamenti.

⁶²¹ Nell'originale, la parte di testo in corsivo si trova scritta a lato.

voci solo qualora vengano ricondotte a un determinata interpretazione: quel tale che la pensa diversamente deve allora aver pensato così e così⁶²². Ciò significa però che costui non viene affatto lasciato libero nei confronti della realtà e dell'origine della sua opinione e quindi del suo punto di vista diverso dal nostro. E' proprio in questo modo invece che dovremmo lasciare libero il nostro pensiero nei confronti dell'imprevedibile, ma in tal caso che ne sarebbe? Di nuovo, ciò comporta allora che non lo prendiamo del tutto per vero, per quanto ci sforziamo di affermare che invece lo facciamo. La verità, in fondo lo sappiamo bene, difenderebbe il nostro pensiero anche nel mare più straniero.

La cosa non migliora per il fatto che tra gli uomini accade di continuo questa assolutizzazione e questa chiusura del pensiero in se stesso (o di una concatenazione di pensieri) contro la libertà: tanto nella storia delle forme umane di potere, quanto in quella delle scienze e delle loro forme categoriali così facilmente portate ad irrigidirsi, e non da ultimo anche nella storia delle religioni. Ciò può solo richiamare il fatto che nel rapporto originario ed essenziale dell'uomo con la verità si è infiltrato e continua a riproporsi un qualche elemento di disturbo. Questa constatazione non può tuttavia far vacillare l'idea fondamentale di cui ci stiamo occupando: possiamo dare compimento in modo reale e serio alla verità di un pensiero solo nella libertà incondizionata dello spirito, e questa si mostra come la condizione autentica per il realizzarsi della verità in noi.

D'altra parte però la stessa libertà dello spirito sottostà a condizioni⁶²³ che per renderla possibile devono essere presupposte. Tali condizioni hanno però la particolarità di essere esse stesse incondizionate come la verità e la libertà, in quanto ne rappresentano solo l'altro aspetto.

E infatti solo se mi sono appropriato seriamente (cosa che qui presupponiamo) di qualcosa perché mi si è mostrato come vero posso esporre apertamente questa verità, di cui mi sono appropriato, al

⁶²² A lato: può essere compreso solo così.

⁶²³ A lato: fondamenti.

mare aperto di tutte le voci dell'essere, in quanto presuppongo che, incontrando altre possibili voci, questa mia verità non possa trasformarsi in non-verità. Presuppongo quindi che, qualsiasi cosa vi sia nello spazio illimitato e sterminato del vero e delle voci del vero che attraversano la storia, in ogni caso non succeda certamente che vi si mostri come vero qualcosa che renderebbe non-verità la mia verità, la contraddirebbe e in tal modo la cancellerebbe. E nemmeno che vi siano due o più verità, e in una di queste possa essere vero ciò che non lo sarebbe nell'altra. Bisogna presupporre che non sia così, se dobbiamo realmente, e cioè liberamente, portare a compimento la verità. Bisogna presupporre che tra tutto ciò che è, e che come tale può mostrarsi, ossia tra tutte le voci dell'essere, sussista un accordo precedente in base al quale ogni cosa vera lascia essere vere tutte le altre, un accordo che per eccellenza tutto abbraccia, che non viene prodotto da noi ma è ricevuto, né può coincidere con singoli enti e neanche con la loro somma, e invece deve essere pensato chiaramente come ciò che per eccellenza avvolge tutto il possibile, lo trattiene e lo custodisce preventivamente. Questo accordo avvolgente fa dunque in modo che tutto ciò che è sia libero di essere ciò che è in sé, e sia libero di essere ciò che è rispetto a tutto il resto. Sorge in questo modo uno spazio originario della libertà, uno spazio chiaro e vasto che tutto lascia essere e nulla minaccia, in cui tutto è ciò che è, in cui si può passare apertamente e senza minaccia da tutto a tutto, e in cui allo stesso tempo ogni ente, nella molteplicità e indeducibilità delle sue voci, dà comunque testimonianza di un'unità della verità e dell'essere, nella quale tutto è raccolto e messo al sicuro da ogni violazione.

Solo perché c'è una libertà prima che si fonda in se stessa, più originaria della molteplicità degli enti e più originaria della nostra ragione, una libertà dell'origine, che insieme porta in salvo e mostra⁶²⁴; solo a motivo di tutto ciò può esserci libertà per il nostro spirito di muoversi nello spazio aperto, unico e dato in precedenza.

⁶²⁴

A lato: e si mostra in tutto.

Solo perché c'è un mare possiamo solcarlo e perché siamo certi che, per quanto incalcolabile e vasto, esso custodisce ogni pensiero vero e lo mantiene apertamente unito con tutto ciò che è vero, possiamo confidargli il nostro pensiero, e dunque solo perché siamo certi che è un mare chiaro e luminoso, οἷον τὸ φῶς (hóion tó phós), come ha detto Aristotele. La libertà prima è dunque il motivo per cui per il nostro spirito c'è una libertà intesa come spazio che rende possibile il realizzarsi della verità in noi; e un tale motivo costituisce il presupposto per ogni libertà autentica, quand'anche non venga menzionato espressamente.

17.6.49

5. LE CONDIZIONI DELLA LIBERTA' DELLA RAGIONE II

Finora ci siamo occupati del problema della rottura tra cattolicità e ragione intese come possibilità ultime per l'uomo nella realizzazione della verità. Abbiamo trovato il motivo e la ragione per non abbandonare semplicemente il problema a questa rottura, che finirebbe per rompere noi stessi: da una parte vorremmo avere a che fare con una verità unitaria, così come sempre la affermiamo, dall'altra però con la libertà dello spirito, così come sempre la vogliamo.

Stiamo pertanto tentando di uscire dalla situazione problematica presentata e sviluppata da Jaspers, e la via che in un primo momento ci si è presentata per questo scopo consisteva nel sottoporre a un esame più attento il modello di ragione intesa come libertà dello spirito. Ci siamo chiesti in che cosa consista l'essenza della libertà dello spirito e quali siano le condizioni della sua possibilità.

Se prendiamo per vero un nostro pensiero, è sempre perché qualcosa ci si è mostrato come ciò che è, e noi ce ne siamo appropriati in quanto tale. La libertà consiste allora nell'osare di esporre questo nostro pensiero all'incontro con ogni altro pensiero possibile, cioè nel fare in modo che, senza porre condizioni, tutti i casi lo riguardino intimamente; – tutti i casi in cui ciò che è si è in qualche modo mostrato e questo mostrar-si è stato in qualche modo testimoniato dal pensiero dell'uomo che se ne è appropriato. Vivere nella libertà dello spirito significa allora predisporre in se stessi un luogo aperto all'incontro interiore con tutto ciò che è vero. Non si tratta dunque di giustapporre solo esteriormente dei pensieri e di attribuire loro il medesimo valore, cioè di metterli semplicemente assieme prendendo atto della loro molteplicità, ma piuttosto del fatto che il nostro pensiero vero deve poter essere messo in discussione da ogni altra testimonianza della verità e trovare in essa un punto di riferimento, e dunque deve essere messo alla prova nel suo intimo carattere di verità. Si tratta allora del fatto che noi, nella misura in cui pensiamo come vero ogni nostro pensiero, siamo disposti ad esporlo e ad affidarlo a tutte le molteplici testimonianze della verità, che nel loro insieme non sono abbracciabili con lo sguardo e assumono

sempre nuove forme, soprattutto nella storia; si tratta quindi di essere disposti ad affidarlo a tutto ciò che i testimoni hanno di volta in volta visto e testimoniato, il che significa volerli prendere del tutto sul serio nella loro origine, anziché voler loro imporre per principio, e solo a partire dal nostro punto di vista, ciò che dovrebbero aver visto e detto.

Una libertà dello spirito così intesa è la condizione perché si realizzi la verità in noi. La libertà è come il solo clima in cui la verità può essere verità. Qualora chiudessimo in se stesso il nostro pensiero e i punti di vista da cui ha avuto origine, qualora nell'irrigidirlo non volessimo vedere o aver sentito un qualcosa e non volessimo rendere chiara una qualche testimonianza, ossia ogni volta che irrigidiamo il nostro pensiero eludendo la libertà, in questi casi non ci fidiamo della sua verità, non ci crediamo del tutto, non lo portiamo a compimento considerandolo realmente vero. E ciò neanche se affermiamo il nostro pensiero mettendoci tutto l'ardore e l'energia del fanatismo, dato che in questo caso gli precludiamo la libertà e lo rendiamo cieco. Senza libertà dello spirito non vi è in noi alcuna reale verità. E anche in questo senso vale il fatto che solo la verità nella sua totalità, cioè la verità che libera e che lascia essere vero tutto ciò che è vero, è anche la verità di ogni singola verità.

Se teniamo molto a voler vivere nella verità, – e la nostra essenza consiste in ciò, che ci teniamo – dobbiamo cercare di chiarire le condizioni della possibilità della libertà, e tale è dunque l'intento a cui dobbiamo dedicarci anche oggi, per metterlo in luce in modo ancora più chiaro e preciso.

Riflettendo su una delle condizioni di questa libertà abbiamo convenuto che, nell'interiorità del nostro spirito, un incontro libero con tutto ciò che si mostra come vero è possibile solo se tra tutto ciò che può mostrarsi sussiste un accordo tale per cui ogni singola realtà vera lascia essere vera ogni altra, e non la contraddice cancellando la sua verità. Ogni pensiero vero, nella misura in cui è fintanto che è vero, può allora farsi vedere e anche lasciarsi concernere intimamente da ogni altro, senza con ciò dover temere di

contraddire la verità e quindi di farla morire. Il presupposto è dunque che la verità di ogni verità è una e avvolgente il tutto è possibile, in modo che, grazie a questo abbraccio, tutto concorda con tutto e, pur persistendo una differenza che non è possibile dominare con lo sguardo, tutto dà testimonianza dell'unità della verità grazie alla quale tutto è vero. In realtà riflettiamo troppo poco su questo mistero, di cui peraltro ci serviamo in continuazione, ossia sull'accordo che precede ogni singola realtà che si mostra. Grazie ad esso nulla di ciò che è vero, nella misura in cui lo è, può essere non vero da un qualche altro punto di vista. Proprio grazie al mistero di questo accordo preventivo, ciò che è vero si trova per così dire all'aperto, ossia in libertà, nell'Uno che avvolge tutto ciò che si mostra e, anche solo per il fatto che si mostra e in qualsiasi modo si mostri, lo lascia essere ciò che è.

La libertà del nostro spirito presuppone una prima libertà tutto avvolgente, unica, incondizionata e precedente rispetto ad ogni ente; solo fondandosi su questa libertà è possibile per la libertà del nostro spirito compiere i suoi movimenti.

Ad un'analisi più attenta, tuttavia, l'accordo che tutto precorre e che qui consideriamo la condizione della libertà del nostro spirito, comporta qualcosa di più e di più positivo del semplice non-contraddirsi di ogni ente e di tutto ciò che si mostra come ciò che è.

Se infatti il nostro spirito deve potersi affidare liberamente ad ogni pensiero vero, cioè e ad ogni altra verità delimitata, un presupposto oltre a ciò è che sussista un accordo tutto avvolgente e preventivo di tutto ciò che può mostrarsi, anche per quanto riguarda il suo fondamento e il suo senso. Di volta in volta si mostra allora una co-appartenenza di tutto ciò che è, la quale poggia sul fondamento, il "perché", e sul senso, l'"a che scopo". Si può ravvisare questo nesso in modo più esplicito qualora esso è assente. Se ad esempio nello specchio della natura o nel corso imprevedibile della storia incontriamo degli ambiti in cui gli enti si mostrano in un modo per noi inspiegabile rispetto alla forma che finora abbiamo considerato vera, e quindi non sappiamo dire che senso abbia il fatto che ci sia questa

giustapposizione *e a che scopo sia un bene*⁶²⁵, succede allora che nel nostro spirito questi ambiti rimangono dei blocchi separati e isolati che non hanno alcun riferimento reciproco interno positivo, ma hanno solo quello negativo di non contraddirsi. In questo sconcerto (*Befremdung*)^c degli ambiti è presente tuttavia un inevitabile impedimento per il movimento del nostro spirito. In questo caso infatti esso non passa da un ambito all'altro liberamente, perché è cosciente dell'impaccio e della violenza cieca che lo fa procedere senza sapere perché, e così lo sconcerta del suo stesso procedere e lo intralcia con la sua oscurità.

Facciamo un esempio: accanto a ciò che siamo noi vi è anche la natura, ciò che noi non siamo. Sono ambiti separati che si mostrano. Se non posso chiarire in un qualche senso perché possa darsi l'una cosa accanto all'altra e a che scopo questa giustapposizione che sempre torna a colpirmi debba essere un bene, allora nel bel mezzo del continuo rifiorire della natura il mio spirito è sconcertato e non ha un libero *commercium*, ossia non passa dall'altra parte in modo chiaro e aperto; il passaggio rimane invece oscuro, violento e in sospetto di essere privo di significato.

Si presta inoltre ad essere presa in considerazione, accanto alla natura che ci è familiare, anche quella che non lo è: c'è ad esempio il carattere inquietante dell'atomo, oppure ci sono le mosse misteriose delle nebulose a spirale. E la giustapposizione rimane angosciante, ci estrania, ci confonde, ci priva della libertà e, fino a che non gettiamo dei ponti nella comprensione, ossia non diamo un fondamento e un senso al fatto che tale realtà immane è posta vicino a noi e a ciò di cui ci fidiamo, ripieghiamo nella serenità del quotidiano chiudendoci in noi stessi e, attraverso questo movimento elusivo, ci allontaniamo dalla libertà.

Oppure, il che è ancora più importante: nella vastità della storia, accanto al mio spirito, alla mia concezione del mondo (*Weltanschauung*) e alla mia fede ci sono altri spiriti, altre strutture intellettuali, altre concezioni del mondo e altre religioni. C'è ad

⁶²⁵ Nell'originale, la parte di testo in corsivo è scritta a lato.

^c Si tratta di un termine chiave per la comprensione del tema in questione. La parola tedesca *Befremdung* contiene il termine *fremd* (estraneo), per cui *befremden* richiama il lasciarsi concernere dall'estraneo (pensato come lo straniero), da ciò che può minacciare e che per questo sconcerta. Il termine si riferisce dunque a ciò che consegue rispetto a una mera estraniamento, e dunque alla sorpresa, alla meraviglia, allo stupore.

esempio il Medioevo, o il mondo antico, o l'India, o l'Asia Orientale. Molto spesso tendiamo a fare come se tutto ciò non ci fosse e a chiudere la porta del nostro spirito, anziché vivere nello spazio libero della libertà che prende sul serio tutto ciò e si lascia incontrare nella serietà della libertà. Perché? Perché tutto ciò costituisce per noi un insieme di creazioni oscure di cui non riusciamo a venire a capo⁶²⁶. Sappiamo sì che ci sono, ma chi oserebbe dire di sapere perché, accanto alla forma in cui ci si mostra il mistero del mondo e dell'esistenza, ci siano anche queste immagini completamente diverse dell'essere, altrettanto vitali per gli uomini?

Oppure possiamo fare riferimento alla storia recente, in cui così tanti sono per noi gli aspetti di cui non veniamo a capo e che finiscono per sconcertarci, come ad esempio la Riforma, o Goethe, o l'Idealismo tedesco, o Nietzsche: molto di tutto ciò non costituisce forse un blocco non assimilato e non assimilabile dal nostro spirito? Certo, sappiamo che c'è, ma con questo sapere non sappiamo farci nulla, e così per noi è qualcosa di estraneo e inquietante, per lo più separato, se non addirittura lasciato in disparte, rispetto a ciò che cogliamo come nostra verità; non ci facciamo coinvolgere da tutto ciò, il nostro sguardo non vi si rivolge liberamente rendendolo libero in se stesso e facendo in modo che ci coinvolga in quanto tale; i nostri pensieri veri sono limitati e quasi vincolati dal fatto che non è possibile rintracciare il fondamento e il senso di questo stare-insieme, di questo incessante dialogo della storia, e così, nel condurlo, non siamo liberi.

La libertà, vera apertura dello spirito, che tutto rende libero di essere ciò che è e in quanto tale di concernerci, tale libertà c'è solo se presupponiamo un accordo preventivo rispetto ad ogni singola realtà e non condizionato dal loro gioco dell'avvicinarsi. In tale accordo ogni voce dell'essere ha il fondamento che la sostiene; ogni voce e ogni stare-insieme delle voci ha il suo perché⁶²⁷, per quanto grandi e inassimilabili possano essere, dal singolo punto di vista, le dissonanze prodotte da questo stare-insieme. C'è libertà solo se c'è un fondamento che, nella natura e nella storia, abbraccia tutto ciò che è molteplice; un fondamento che, in

⁶²⁶ A lato: siamo impacciati e le scansiamo.

⁶²⁷ A lato: senso.

quanto uno, è anche il nostro fondamento. C'è libertà inoltre solo se tutto, in qualsiasi modo si mostri nel singolo aspetto, è avvolto e chiarito da un senso che è anche il nostro senso, in modo che possiamo in ogni caso esporre noi e le nostre verità all'ondata della sua molteplicità veramente immensa e spaventosa. In tal caso siamo infatti comunque certi che, proprio a partire da tutto, anche da ciò che è più estraneo, qualora lo rendiamo completamente libero in se stesso senza porre riserve, l'Uno ci rivolge la parola in una forma inconfondibile. Tale Uno costituisce il fondamento chiarificato per cui tutto e ogni aspetto è ciò che è e su cui ci fondiamo anche noi e la nostra stessa verità; costituisce inoltre l'unico senso a partire da cui in ogni caso, e quindi senza alcuna condizione limitante, è bene ed è sensato che tutto ciò ci sia, ci si mostri e forse anche ci assilli.

Dunque solo se c'è la libertà incondizionata che tutto avvolge, e se essa rappresenta anche l'unico fondamento avvolgente e chiaro e il senso inconfondibile di tutto ciò che si mostra e di tutte le voci dell'essere, qualunque forma esse assumano e in qualunque modo si ripresentino; e inoltre solo se siamo in grado di riconoscere in questa libertà prima, in questo fondamento che tutto racchiude e in questo senso che tutto avvolge il nostro terreno e la verità di tutte le nostre verità, solo allora possiamo guardare ognuno negli occhi liberamente e senza inibizioni, e con la barca del nostro pensiero possiamo abbandonare liberamente il porto delle sicurezze limitanti per dirigerci verso la vastità chiara che tutto sostiene, dovessimo anche scontrarci con l'onda più potente e minacciosa.

E tutto il nostro affaccendarci a pensare, anche quando ci occupiamo delle cose più estranee, anche quando ci esponiamo alle idee più pericolose, non diventa forse una relazione continua e nascosta con il carattere chiaro e tutto avvolgente della libertà prima, e non acquista forse proprio per questo la sua nobiltà, il suo arcano splendore?

Le cose stanno certamente così, e certo anche noi ci basiamo sempre su questo presupposto, quando, nel grande dialogo che è l'esserci, conviviamo con i nostri

pensieri in spirito davvero libero, sia che abbiamo un nome per quella libertà prima e più elevata, sia che non lo abbiamo.

E' bene ora fare attenzione soprattutto a una cosa: la libertà dello spirito, ossia l'Uno che costituisce la libera molteplicità di ciò che incontriamo, e la cui vita è illuminata dalla libertà prima, nello spirito dell'uomo assume due forme che si rapportano tra loro in modo sempre dialettico.

Da una parte infatti, volendo diventare liberi e quindi del tutto veri, dobbiamo incessantemente stabilire mediante noi e per noi l'unità del molteplice nella sua apertura, ognuno nel suo spirito e per sé. Dobbiamo scoprire e chiarire mediante noi e per noi perché e in base a quale senso c'è stato e c'è tutto ciò che ci circonda, ossia queste forme, queste voci e questi avvenimenti della storia, queste manifestazioni della natura e qualsiasi altra cosa; dobbiamo decodificare noi stessi le cifre, fino a raggiungere l'Uno del fondamento che di volta in volta si addice alla cosa in questione, ossia del motivo per cui di volta in volta è ed è proprio così, e fino a raggiungere l'Uno per cui ha di volta in volta un senso il fatto che sia così. Altrimenti la tal cosa ci risulta sempre estranea, non possiamo farcene nulla, e allora la sua estraneità ci vincola, ci intralcia e rende inquieto il nostro spirito. Dobbiamo, ognuno per sé, produrre l'unità per mezzo del nostro pensiero, anzi diventare l'unità, e grazie ad essa diventare liberi.

Nessun pensatore ha fornito meglio di Hegel un esempio così grandioso di questo aspetto della libertà dello spirito. Egli ha infatti creduto di trovare davvero nell'Uno indivisibile dello spirito assoluto il fondamento e il senso di tutto ciò che c'è e c'è stato, ed ha dunque preso coscienza della libertà dello spirito nel modo più grandioso e più esplicito che conosciamo nella storia moderna.

D'altra parte però, cosa che Hegel non ha capito in modo chiaro, noi non possiamo affatto cogliere col pensiero l'unità di tutto ciò che è diversificato (ossia il perché e il senso di tutto ciò che è dato), e in tal modo renderci liberi, a meno che prima non ci siamo già fondati su quel fondamento non escogitato da noi. Non potremmo certo cominciare a chiarire col pensiero i fondamenti che poggiano

sull'unico fondamento, e in tal modo stabilire in noi unità e libertà, se in precedenza non ci fossimo già affidati incondizionatamente all'unica Luce prima, indipendentemente dal fatto che il nostro pensiero abbia buon esito oppure no, raggiunga i suoi obiettivi oppure no. Possiamo cercare apertamente e sensatamente il fondamento e il senso di ogni cosa, e in tal modo renderci liberi, solo se presupponiamo che questo fondamento e questo senso ci siano, e dunque solo se, prima di fare affidamento sul nostro pensiero, ci siamo affidati a questo Uno per tutti i casi, anche per quelli di cui non giungeremo mai a comprendere definitivamente il perché e il senso – cosa che Hegel non ha voluto ammettere e che tuttavia continua ad assillarci, perché, quanto più chiariamo col pensiero, tanto più rimane per noi l'enigma. Di fronte a ciò che per il nostro pensiero rimane enigmatico e di fronte all'Impensabile possiamo renderci liberi e aperti solo se per afferrarne il perché e il senso ci affidiamo alla libertà del fondamento primo che tutto avvolge: in esso può essere custodito anche ciò che per noi rimane nascosto.

In questo senso allora al principio e alla fine del pensiero c'è la fede intesa come atto del fondare incondizionatamente noi stessi e tutti i nostri pensieri sulla Luce Prima: la chiarezza prima rende possibile la nostra chiarificazione, e la sostiene anche alla fine, qualora essa non funga più da sostegno, e in tal modo custodisce lo spazio della libertà, anche quando il nostro pensiero non è più in grado di crearlo.

La libertà dello spirito deve dunque essere stabilita da noi stessi, ma allo stesso tempo deve essere conquistata affidando il nostro pensiero e tutta la realtà a ciò che non è mai possibile stabilire.

25.6.49⁶²⁸

⁶²⁸

Sotto la data Welte annota: libertà – fondamento – senso. Come possiamo trovare posto in essi.

6. LA LACUNA NECESSARIA NELLE CONDIZIONI DELLA LIBERTÀ

Siamo giunti all'esame delle condizioni grazie alle quali è possibile la libertà dello spirito (ragione), poiché l'abbiamo riconosciuta come una condizione irriducibile che consente allo spirito di vivere nella verità.

Perché il nostro spirito sia aperto in tutte le direzioni a ciò che è e che si mostra, perché riesca a rendersi libero nei confronti di tutti i pensieri, lasciando che ci dicano ciò che di volta in volta hanno da dire, su queste vie libere dello spirito non può esserci alcun ostacolo che riguardi la verità in quanto verità, e tutto ciò che è, qualsiasi cosa sia, e che dunque può mostrarsi, in quanto essente deve trovarsi in un Uno, ossia in una realtà spiritualmente avvolgente che non sia in sé divisa da barriere, perché in tal caso, essendo molteplice, arresterebbe i movimenti dello spirito.

A partire da questo Uno, ossia da questa realtà avvolgente, tutto ciò che è deve accordarsi, in modo che, negativamente, nulla di ciò che è vero elimini la verità di una qualsiasi altra realtà vera; positivamente però a partire da questo Uno, ossia da questa realtà avvolgente, tutto deve anche accordarsi con il fondamento e il senso: deve esserci un fondamento e deve avere un senso il fatto che ci sia tutto ciò che c'è e il fatto che tutto ciò si apra a me in quanto essente, si rivolga a me, si dia a me. Se infatti non c'è un perché al fatto che l'ente mi esprime il suo essere in forme così diverse e spesso così sconcertanti, se pongo semplicemente una accanto all'altra le voci dell'ente senza che vi sia un fondamento, allora proprio questa assenza di fondamento crea un imbarazzo, e quindi una barriera, al movimento libero e chiaro dello spirito da un ente all'altro. E di nuovo, se non ha alcun senso e dunque non giova a nulla il fatto che, soprattutto nella storia, accadeva questo e quello e dunque mi si dia via via in modo significativo – ad esempio gli eventi della storia, o i grandi pensieri in essa raffigurati –, allora questa assenza di senso fa sì che ogni cosa storicamente conoscibile sia solo posta accanto alle altre, e in tal modo anche questa assenza di senso costituisce un imbarazzo e una barriera per il movimento libero e chiaro dello spirito: con le cose che posso sapere non posso intraprendere nulla e

perciò non sono in grado di guardarle in faccia liberamente e apertamente così come sono – cioè chiaramente, ossia sapendo perché –.

Perché il mio spirito sia dunque libero – e quindi perché la verità possa davvero vivere in me – si deve presupporre l'Uno. Esso, nel momento in cui consente a ciò che è diversificato di essere tale, lo mantiene però nell'accordo e, mantenendolo in tutta la sua diversità (la diversità della natura e quella più profonda e grandiosa della storia), gli conserva l'unico fondamento e l'unico senso. In tal modo tutto sa e può essere chiaro nei confronti di ogni cosa che c'è, e noi non abbiamo motivo di farci tentare da quei pensieri che intaccano la verità e insieme la libertà in noi: “non può essere stato così”, “non si può aver pensato così”, ecc.

E, perché ci sia libertà, ciò che intendiamo per Uno, nel quale devono radicarsi l'accordo e l'unico fondamento e senso della pluralità degli enti, ciò non può essere pensato come coincidente con un qualsiasi ente singolo (che, a causa della sua singolarità, è delimitato e separato), e nemmeno come gruppo ugualmente delimitato di enti. Deve invece essere pensato come qualcosa che precede ogni diversità e la pervade, e dunque non può essere esso stesso uno dei diversi elementi. Deve essere pensato come la libertà in se stessa (e non come libertà di un singolo ente libero), che fa in modo che tutto sia libero e si mantenga nella chiarezza di un fondamento e di un senso che nello stesso tempo rende libero e custodisce ogni ente.

Solo in questo stesso etere della libertà anche noi possiamo muoverci liberamente e in modo chiaro anche tra le raffigurazioni più sconcertanti che la natura e la storia offrono al nostro pensiero. Solo nel caso in cui tutto ciò c'è davvero, possiamo ispirare ed espirare l'aria della verità senza impedimenti e da ogni punto di vista.

A tal proposito è tuttavia necessario postulare qualcos'altro come condizione della nostra libertà: il fatto che la libertà sacra del

fondamento e del senso che tutto avvolge con la sua chiarezza, ossia il volto divino e misterioso della libertà in se stessa, ci dimostri benevolenza, e il fatto che faccia in modo che noi stessi siamo e pensiamo con benevolenza nella totalità dell'essere, alla pari del padre etere da cui Hölderlin si sapeva custodito e guidato. Se infatti noi (e con noi tutto ciò che possiamo pensare) fossimo circondati da un Uno che distoglie lo sguardo (*abgewandt wäre*)^d da noi o che è adirato con noi, come potremmo muoverci senza impedimenti nell'etere della libertà, come potremmo non avere motivo di allontanarci a nostra volta da tale Uno, e quindi dalla libertà stessa, rinserrandoci in una roccaforte di pensieri chiusi in sé, senza volere più vedere e considerare apertamente tutto ciò che è, e dunque desiderando vivere lontani dalla libertà?

Il fatto che possiamo essere certi della benevolenza della libertà prima fa parte anch'esso, anzi fa parte in primo luogo, di tutto questo grande presupposto, che è il solo a poter sostenere e rendere possibile la libertà del nostro spirito: dobbiamo poter essere certi che il nostro viaggio sia accompagnato da un vento favorevole.

E, nel momento in cui noi stessi (ognuno per sé) grazie al nostro pensiero abbiamo motivo di ricreare in modo sempre più fedele la grande sintesi di tutti i contesti di senso e di fondamento degli avvenimenti del mondo, e di trovare il perché e il senso in base al quale tutto si connette all'Uno dell'essere e dunque all'Uno del nostro spirito, nel compiere questo lavoro, il più nobile dello spirito, dobbiamo saperci custoditi dall'Uno che mai siamo in grado di creare, e dobbiamo poterci affidare ad esso, ogni volta che il nostro pensiero, nel produrre il senso e il fondamento degli avvenimenti e delle raffigurazioni dell'essere, non giunge alla meta finale.

^d Il termine *ab-wenden* richiama il movimento della vita spirituale realmente vissuta ed è per così dire complementare rispetto a quello di *befremden* (cfr. nota c, lezione precedente). E' una situazione tipica della vita spirituale dell'uomo e consiste nella tentazione di distogliere lo sguardo, di prendere le distanze da Dio, anziché entrare in relazione e avere-a-che-fare. In questo caso il termine è utilizzato da Welte in riferimento a Dio, quasi a voler indicare, attraverso la menzione del suo contrario, l'atteggiamento di Dio, che fa brillare il suo volto ("Il Signore ti sorrida con bontà e ti conceda i suoi doni. Il Signore posi su di te il suo sguardo e ti dia pace e felicità" Num. 6,25-26).

Dobbiamo dunque conquistare la chiarezza di quell'elemento unico, tutto avvolgente, divino e sereno che è la libertà prima in quanto ciò che sostiene, e allora possiamo muoverci con spirito libero in tutte le raffigurazioni dell'essere.

Siamo tuttavia in grado di farlo? E lo siamo in modo adeguato? Ci è possibile verificare il nostro grande postulato? E in tal caso in che modo, a quali condizioni, e forse a prezzo di quali limitazioni? Tali sono le questioni a cui ora dobbiamo dedicarci e dalla cui soluzione dipende la decisione riguardo alla possibilità di una reale libertà dello spirito.

Nel tentativo di risolvere la questione (se a ragione possiamo presupporre la libertà originaria che sta prima di tutto e che è divina nel senso più vero in quanto realtà che sostiene tutto, e in special modo tutta la libertà del nostro spirito), tutta la nostra esperienza dell'essere ci viene incontro fornendoci delle indicazioni che ci conducono in una direzione completamente diversa, e quindi in un primo tempo ci mettono in imbarazzo, se davvero vogliamo essere aperti a tutte le esperienze.

Da una parte infatti si vede che in realtà ci serviamo sempre di questo grande presupposto di tutti i presupposti, in qualunque luogo il nostro pensiero si muova all'interno della vastità di ciò che è e per quanto poco ci riflettiamo. Ci è infatti possibile farlo, come abbiamo visto, solo presupponendo l'accordo precedente di ciò che è, grazie a quell'Uno che è più originario di tutti i molti.

In questo modo si accenna anzi anche al fatto che quest'Uno è molto di più di una mera fatticità. Proprio questo fondarsi del nostro libero pensiero su un fondamento primo che in se stesso funge da libertà si dimostra piuttosto altrettanto necessario (e necessario in modo essenziale, nella sfera dell'interiorità, non in quella meramente esteriore, di fatto inevitabile) quanto lo è il nostro riferirci in generale alla verità e, grazie ad essa, alla libertà. Ciò non va pensato come dovuto a una necessità cupa e impenetrabile del nostro pensiero, ma alla chiarezza interiore di ciò che inevitabilmente ci si mostra e ci è destinato, se solo apriamo gli occhi del nostro spirito su ciò che, nel nostro spirito e nei suoi orizzonti, è passato sotto silenzio e tuttavia vive, è presente e tutto compenetra.

Per quanto tuttavia questo pensiero sappia e debba infonderci coraggio e forza in vista della libertà dello spirito e in vista della chiarezza della luce prima che tutto circonda liberamente, è tuttavia qualcos'altro che ci si mostra, che si impone al nostro pensiero e che ci consente di renderci conto che questo fondarsi dello spirito nel fondamento primo in quanto fondamento di ogni libertà non è mai qualcosa di ovvio, quasi che potessimo muoverci senza riflettere in questa vastità.

Si vede infatti che non potremmo mai ritenerci sicuri e in possesso di questo fondamento sacro e libero, in modo da farlo diventare una libertà per principio intatta⁶²⁹. Si vede inoltre che a maggior ragione, senza con ciò superare i limiti che ci sono essenzialmente imposti, potremmo essere senz'altro sicuri della benevolenza del mistero della luce prima che ci viene incontro⁶³⁰. Si vede infatti che esistiamo essenzialmente per la verità e quindi per la libertà, e tuttavia non ci troviamo in una condizione che possa essere considerata libera sotto ogni aspetto.

Riguardo a questo aspetto si vede infatti che gli uomini, nella loro esistenza storica, cercando di conquistare una condizione stabile nel fondamento divino di ogni libertà, fanno del mistero liberatorio dell'essere un oggetto producibile dal pensiero e da esso delimitato, che nella sua definitezza può essere fissato e posseduto: “è così e non altrimenti”. Nascono in questo modo raffigurazioni oggettive della luce suprema e del fondamento di ogni libertà, le quali costituiscono il prodotto del bisogno di sicurezza degli uomini e sono da questi create.

La chiarezza stabile raggiunta dal pensiero che si impossessa di tali raffigurazioni viene però pagata a caro prezzo. Viene pagata con la conseguenza che il fondamento vivente e libero che tutto abbraccia e pervade diventa una realtà ristretta e finita; nel pensiero, esso diventa un oggetto tra gli altri, anziché rimanere il fondamento dell'oggettività in generale, il quale lascia che tutto sia. In questo modo però esso cessa anche di essere il fondamento della nostra libertà, per divenire il

⁶²⁹ A lato: potenti.

⁶³⁰ A lato: benevolenza.

fondamento di un'affermazione o di una serie di affermazioni che reprimono altre affermazioni e

non vogliono prendere in considerazione altre realtà che potrebbero mostrarsi, per divenire quindi il fondamento di un atteggiamento spirituale che certo mantiene l'esigenza della libertà, ma che ne sacrifica la realtà sull'altare di una fissazione che in fondo è finita, in quanto è autoprodotta. E così nella storia, di fatto, proprio l'affermazione dispotica del possesso della verità più elevata e liberatoria è divenuta motivo delle lotte più accanite, delle incomprensioni più aspre e della maggiore repressione della libertà dello spirito.

Se però, considerato il prezzo troppo alto, il pensiero rinuncia alla possibilità di determinare in modo oggettivo e in sé concluso la condizione suprema di ogni libertà, e ritiene, invece di produrre tale oggetto e quindi di possederlo, di doversi affidare e consegnare ad esso, di doversi liberare di sua mano dai suoi movimenti che mirano a determinare e quindi a dominare, per aprirsi invece all'Inconcepibile (che nel pensiero non è possibile produrre in modo conclusivo), alla Luce vivente che sostiene ogni verità in quanto è in se stessa la libertà che tutto lascia essere, allora si è custodito fedelmente sia l'essenza della libertà prima che si destina a noi, sia i limiti e le leggi costitutive della nostra essenza. Non siamo infatti nell'essere in modo da ritenerci semplicemente in possesso del mistero più elevato, ossia del mistero divino, e da poterci considerare suoi padroni.

Anche questa forma di salvaguardia tuttavia, che è possibile grazie al pensiero che trascende effettivamente (che supera se stesso) e che interessa tanto la propria essenza quanto l'essenza della libertà prima, è pagata a caro prezzo. E' pagata cioè al prezzo che proprio ciò che è più elevato ed essenziale della nostra vita spirituale diviene qualcosa di inoggettivo⁶³¹, senza forma né contorno, una realtà sfuggente che, rispetto all'oggettività chiara e anzi imponente propria della nostra coscienza mondana e rispetto alla sua facoltà di orientarsi verso gli oggetti, deve sembrare un nulla. Rispetto all'imponenza delle realtà oggettive che fanno parte dell'esistenza

⁶³¹ A lato: di cui non si può parlare in modo autentico – univoco –.

storica degli uomini, a causa di questa inoggettività esso deve quindi divenire qualcosa

che scompare e che è incessantemente in pericolo di sparire e disperdersi, in quanto non si può certo impossessarsene, dal momento che non si presenta più come un oggetto tra altri, singolo e delimitato. Il nostro tempo è chiaramente orientato a una comprensione dell'essere che mira ad accertarsene grazie a ciò che è oggettivamente abbracciabile e che può essere posseduto, in modo che l'esistenza storica possa guadagnare il terreno di ciò che è durevole.

La luce più elevata, che è la condizione autentica della libertà dello spirito, sembra allora non poter avere una presenza reale tra gli uomini. Guardando nella storia, vediamo allora che effettivamente tutte le forme di convinzione più elevate che in essa si sono presentate sono sempre state attratte ed irritate da questi due poli pericolosi: darsi o al fanatismo zelota che soffoca la libertà dello spirito, o al vuoto liberalismo che priva di contenuto la libertà in quanto la priva del fondamento, facendo svanire dalla coscienza e scomparire il suo principio liberatorio. Nel primo caso Dio è come un oggetto del mondo, nel secondo è come un nulla, la cui realtà o non-realtà sembra non cambiare nulla nel mondo; in entrambi i casi, inoltre, la libertà perde il suo fondamento vivificante.

In effetti riscontriamo entrambi questi atteggiamenti. Anche qui però, e questo siamo ancora in grado di vederlo, ciò che in effetti riscontriamo è espressione di ciò che è essenziale: e cioè che, in quanto uomini, siamo certo rinviiati per essenza (in modo tale che ciò costituisce il nostro essere-uomini!) al Sommo, all'Eterno, al Puro della verità e della libertà in quanto elemento autentico del nostro esserci, ma d'altra parte altrettanto essenzialmente non possiamo esserne padroni. Non siamo Dio e quindi non possiamo vivere come dei, e così di fatto è espressione della nostra costituzione metafisica il dover sempre fare i conti con una lacuna, un'insufficienza, riguardo a ciò che tuttavia deve essere per noi l'unica realtà essenziale. Dal momento che tale insufficienza è metafisicamente fondata, essa rende impossibile porre termine all'ondata della storia e delle sue sorti, ondata che deve infatti sempre sollevarsi al

sommo grado, quello più liberatorio, e poi deve sempre ricadere nella sua insufficienza, sebbene possa sempre divenire chiaro, e in alcuni momenti supremi lo divenga anche, come stanno veramente le cose!

Dietro a tutto ciò non si nasconde però ancora una miseria più profonda? Dietro alla lacuna metafisicamente fondata non fanno forse la posta i segni di un volgersi-via (*Abwendung*)^e di natura diversa, che ci mette in guardia dal voler essere sicuri con leggerezza della benevolenza della libertà prima che tutto lascia essere? Non si tratta forse di un volgersi-via che si rende percepibile grazie a un essere-distante, che è nascosto e si nasconde, dalla libertà nella sua totalità, dal voler vedere e conoscere tutto, e dalla totalità dell'essere, ossia da quella totalità che comprende anche la morte, la colpa e il destino tra le sue forme concrete e avvolgenti? E' realmente possibile, o non è forse troppo difficile, non è chiedere troppo, anzi non sarebbe sacrilego e presuntuoso voler vivere con tutto ciò in una libertà dello spirito realmente disinvoltata e priva di inibizioni? E questa assenza di inibizioni sarebbe un segno di libertà, oppure non sarebbe piuttosto un segno di repressione violenta della voce aperta dell'essere, che si rivolge a noi sommessamente da tali ambiti?

Nel momento in cui la nostra libertà vuole essere reale, cioè avvolgere tutta la realtà, e nel momento in cui vuole essere totale, cioè non nascondersi di fronte a nulla, non deve riconoscersi vincolata, legata in se stessa dal tremito dovuto all'angoscia? E dove ciò non diventa ovviamente fenomeno, non è forse che al posto della libertà è presente la spensieratezza metafisica che non osa avere a che fare con il tutto e con il reale, e balza su fino nella dimensione priva di realtà, non seria e perciò più leggera?

Se la libertà del nostro spirito è una libertà in tal modo vincolata – e dovremo cercare di determinare in modo più preciso il vincolo che la tiene legata – dobbiamo forse per questo rinunciarvi e rassegnarci, ma in tal modo lasciarci sfuggire anche la verità reale, quasi che a noi che siamo vincolati non importi più nulla?

^e Cfr. nota d di questa lezione. Si noti la corporeità del movimento, la concreta fatticità con cui l'uomo prende le distanze da Dio.

Mai potremmo farlo, in quanto vivere nella libertà della verità è costitutivo della nostra stessa essenza.

Se però alla libertà non si può né rinunciare, e nemmeno si può realizzarla immediatamente (a causa del vincolo del nostro esserci), allora essa può vivere in noi solo in vista della liberazione.

E' sulla spiegazione di questa prospettiva che, in definitiva, si fissa tutto l'interesse della libertà del nostro spirito.

1.7.49

7. LA LIBERTA' IN QUANTO RINVIO ALLA LIBERAZIONE

Le nostre riflessioni sulle condizioni della libertà dello spirito ci hanno spinto sempre più in direzione di una problematica rilevante e a mio avviso decisiva, la cui forza decisiva non è stata riconosciuta da Jaspers, o almeno non in modo sufficiente.

Se ci è consentito ripetere brevemente quanto finora acquisito, la problematica può essere riassunta nei seguenti punti:

1. La relazione essenziale (cioè necessaria per essenza) che l'uomo allaccia con la verità nella sua totalità può realizzarsi solo nella libertà avvolgente dello spirito.
2. La libertà dello spirito può realizzarsi nell'uomo solo alla condizione che costui possa trovare posto in una

Libertà Prima che tutto avvolge, tutto rende libero e tutto accorda, grazie a cui nulla si contraddice e, positivamente, tutto è in armonia con il fondamento e il senso; e inoltre alla condizione che costui possa ottenere benevolenza – e dunque libertà – da parte della Libertà Prima.

Il problema si collega tuttavia con la terza concezione:

3. La natura dell'uomo è tale per cui assicurarsi del fondamento tutto avvolgente ed originario è certo possibile sul piano teoretico, ma senza che ciò comporti necessariamente un fondamento sufficiente della libertà in grado di persistere attraverso la storia.

La libertà si dimostra quindi una condizione certamente reale e suprema dell'esserci dell'uomo, ma tale per cui l'uomo in se stesso, così com'è, non è aperto senz'altro nei suoi confronti: la libertà gli appartiene, ma, vista dalla parte dell'uomo, si rivela vincolata.

Non basta quindi elaborare un'immagine della libertà dello spirito (della ragione) così come essa è inscritta per essenza e liberamente nell'uomo, né porla dinanzi alla sua coscienza come se si trattasse di una costellazione splendente. Bisogna invece cercare di rintracciare le condizioni alle quali costui può volere la luna e le stelle che fin da principio fanno luce sulla sua essenza, anziché semplicemente ammirarle.

Per raggiungere questo scopo dobbiamo però tentare di caratterizzare in modo più preciso il vincolo che lega la nostra libertà e in tal modo determina la problematica vera e propria della libertà stessa.

Il vincolo primo e fondamentale che sempre ostacola lo sviluppo della libertà può essere definito vincolo della finitezza. Vi abbiamo già riflettuto nella lezione precedente. Esso si fonda nel rango proprio dell'essere umano. E' infatti costitutivo della sua situazione metafisica essere sì infinito nel senso di essere per essenza aperto all'Infinito, a ciò che tutto avvolge e sovrasta (*Um- und Überfassende*), ma di esserlo solo in forma finita, nel senso che l'uomo non è in grado di essere padrone semplicemente da sé del fondamento infinito ed eterno. E proprio per questo egli deve sì andare alla ricerca della libertà di un dio in quanto sua forma di vita, ma non può mai vivere in questa libertà solo grazie a sé: con il suo carattere infinito, rimane vincolato alla sua finitezza.

Nell'esserci storico dell'uomo tale vincolo della finitezza, il quale si fonda sul suo rango metafisico, si esprime nel fatto che il principio sommo ed eterno della libertà e, con esso, la realizzazione della libertà dello spirito nella storia tendono costantemente al decadimento: da una parte la realtà suprema è trattenuta e risolta in qualcosa di finito a causa di una sua comprensione che si chiude in se stessa; ma allora, così come l'Infinito è decaduto a finitezza, la libertà decade a intolleranza zelota, la quale rappresenta l'immagine speculare di questo caso. Oppure la realtà suprema non viene presa fermamente, ma allora è sottoposta costantemente al rischio di scomparire come qualcosa che non ha valore e di rimanere al di fuori del campo visivo

dell'oggettività finita (che incalza di continuo). In tal modo però la libertà sprofonderebbe in una liberalità di segno negativo, dal momento che sarebbe priva di sostegno e di fondamento e consisterebbe nell'aggirarsi tra le diverse possibilità senza sapere perché e a che scopo e senza riuscire a prendere nulla sul serio. Questa però è solo una brutta ombra della libertà dello spirito. Sono infatti realmente libero e tutt'uno con me stesso solo se di tutti i movimenti del mio spirito so perché e a che scopo si verificano, e in questo modo il movimento è in sé chiaro. E sono realmente aperto a tutto solo se sono in grado di prendere sul serio tutto ciò che è serio. Questi due atteggiamenti invece sono del tutto assenti nel vuoto qualunquismo della liberalità di segno negativo (ve ne è anche una di segno positivo).

Ora, a motivo del fatto che la finitezza è vincolata e di conseguenza la libertà tende innegabilmente a decadere, possiamo però notare i segni di un vincolo ancora diverso, a cui sottostà la libertà dello spirito intesa come principio presente in noi. Possiamo definirlo "l'essere-vincolato del volgersi-via esitante" (*die Gebundenheit der zögernden Abwendung*)^f: esso consiste soprattutto nella mancanza di benevolenza nei confronti della libertà prima, benevolenza che abbiamo tentato di identificare come insigne condizione della vita libera del nostro spirito. L'essere-vincolato del volgersi-via esitante si fonda in modo preciso in quello della finitezza, e tuttavia possiede un proprio *eidōs* in cui si manifesta. Dove si mostra, e in che cosa consiste in fondo?

Che la libertà sia vincolata da un modo particolare di volgersi via diviene chiaro prima di tutto per il fatto che il movimento del nostro spirito non è assolutamente in grado di incontrare tutti i fenomeni dell'esserci conservando un'uguale apertura nei loro confronti, e per il fatto che esso, di fronte a determinati fenomeni, si volge invece via. Proprio in questo movimento dello scansare mostra la sua non-libertà, o meglio il carattere vincolato della sua libertà, dal momento che in

^f Welte dà qui forma a un concetto centrale in tutto il ciclo di lezioni. Descrive infatti un movimento dell'esserci che è costitutivo dell'esistenza. Nel suo compimento inteso come temporalizzarsi, l'esserci dell'uomo incontra dei momenti in cui, esitando (*zögernd*), è tentato dalla caduta, ossia dal volgersi-via (*Abwendung*). Il movimento è descritto dal punto di vista dell'esserci stesso. (Cfr. in proposito la nota c, lezione 6). Nel presente ciclo di lezioni il termine *Abwendung* è stato tradotto, a seconda dei casi, con *volgersi-via* oppure con *presa di distanza*.

questi fenomeni sperimenta la potenza di una minaccia, cioè di una possibile non-benevolenza nei suoi confronti, da parte dell'essere che si dischiude.

Gli esempi più insigni di tali fenomeni sono il destino e la morte. Qui per destino intendiamo la forma concreta imposta di volta in volta al nostro esserci a causa della sua storicità, e la forma che via via può imporsi. Non quindi un tratto delle forme privo della nostra partecipazione, bensì qualcosa che di volta in volta ci riguarda e ci esige, ci si impone sia che lo vogliamo sia che non lo vogliamo, anche se non allo stesso modo (se lo vogliamo o non lo vogliamo). Allora rabbriviamo di fronte alle sue possibilità, e questo brivido ha il carattere di un volgersi-via che nello stesso tempo è una presa di contatto: nel momento in cui prestiamo attenzione alle forme sperimentate e a quelle possibili del nostro destino e – forse furtivamente – ci rivolgiamo ad esse, ci sentiamo minacciati dalle possibilità immense che ne derivano e che ci riguardano, ci sentiamo esposti all'oscurità di una non-benevolenza sempre possibile, e perciò non è con un'apertura senza ostacoli, né con una libertà senza vincoli, che siamo in grado di rivolgerci con lo spirito alla forma del destino. Anche nel rivolgerci alle raffigurazioni storiche siamo in generale legati all'essere vincolati del volgersi-via esitante che ostacola interiormente la libertà, non appena consideriamo anche la storia non come un tratto di una raffigurazione che non ci riguarda per nulla, bensì seriamente (cioè come una possibilità che riguarda noi stessi in tutte le sue raffigurazioni reali): ciò che è capitato realmente ad altri lo capiamo davvero se riflettiamo sul fatto che sarebbe potuto capitare anche a noi proprio così, e avrebbe potuto inghiottirci, e può sempre capitarci ancora. Solo così la storia si presenta col suo proprio peso e la sua grandezza, ma solo così anche con il suo brivido e il suo dolore.

All'interno dell'ambito della storia e del destino è tuttavia nell'incontro con il fenomeno della morte che ci sentiamo particolarmente vincolati nella nostra libertà. Anche questo legame passa inosservato, se col pensiero neutralizziamo la morte fino a renderla qualcosa che accade in modo obiettivo e generale, che al momento non ci riguarda per nulla. Il fenomeno della morte ci si avvicina per quello che è solo se ci

lasciamo coinvolgere, in quanto essa per essenza non è qualcosa di neutrale, bensì qualcosa che ci riguarda: è sempre la nostra stessa morte. Se lo spirito, nel movimento della sua libertà, cerca di rivolgersi ad essa considerandola una realtà inevitabilmente esigente proprio nei suoi confronti, esso si percepisce sì nella libertà e nella nobiltà d'animo per farlo, ma in una libertà che in sé è vincolata dal voler indietreggiare rabbrivendo, dal volgersi-via dalla sua minaccia.

Se non si sperimenta questo vincolo interiore della libertà di fronte alla morte – così come di fronte al destino – non si fa affatto esperienza della morte nella forma sua propria. Ciò succede forse perché, proprio quando la minaccia è più vicina, reprimiamo quest'esperienza, e in tal modo testimoniamo il fatto che siamo vincolati e che ci vogliamo via. E' ugualmente sospetta quella neutralizzazione indifferente e quotidiana tanto della morte quanto del destino, mediante la quale rendiamo leggero ciò che per noi è pesante spingendolo da parte. Anche tale volgersi-via, che si verifica quotidianamente, è il segno di un essere vincolato e imbarazzato, di un irretimento della libertà: quest'ultima conquista il suo spazio ponendosi una barriera e interdicendosi una strada, quella che porta alla serietà dell'oscurità. Le cose però non vanno meglio se pretendiamo superbamente di essere liberi guardando con ostinazione al destino e alla morte. Tale sguardo è infatti possibile solo grazie a una violenza che è il contrario della libertà: si tratta di una repressione violenta, di un violento fare-come-se-non, che proprio nella tracotanza della sua violenza manifesta il fatto di essere interiormente vincolato e irretito dalla vicinanza della minaccia e quindi di non poter affatto prendere in considerazione apertamente e liberamente tale vincolo.

Ora, in questo contesto dobbiamo prestare attenzione al fatto che il destino e la morte, nei quali ci viene incontro il carattere minaccioso dell'essere (che mantiene vincolata la nostra libertà, facendo in modo che ci volgiamo via), non sono singole voci qualunque, mischiate casualmente alla totalità delle voci dell'essere a cui la libertà dello spirito deve e vuole aprirsi liberamente e completamente. Certo, in un primo tempo appaiono proprio così, come voci tra le altre. Se però si osserva più

attentamente, più apertamente e più liberamente, si riconosce che sono momenti del nostro esserci, i quali avvolgono e determinano proprio la totalità del nostro esserci e di tutti i suoi singoli momenti⁶³². Tutto ciò che siamo quando pensiamo e agiamo, tutto ciò che ci chiariamo grazie al progresso della conoscenza, ciò che costruiamo e possiamo dominare grazie al progresso della prassi, è circondato, reso possibile e determinato nella sua entità e nel suo orientamento da ciò che chiamiamo destino, ed è totalmente ed inevitabilmente minacciato dall'oscurità della fine e della morte. Se il destino e la morte non hanno un senso, allora nulla ha senso per noi, e allora viene in luce una situazione di minaccia, e tutto è minacciato, e dunque rispetto a questi ambiti del nostro esserci non siamo disinvolti, non ci volgiamo verso di questi, non siamo liberi nel senso pieno e completo del termine: la nostra libertà è una libertà vincolata nei confronti di tutto ciò, perché in tal caso non ci sarebbe nulla, né da conoscere né da utilizzare nell'azione, che saremmo in grado di guardare negli occhi senza barriere e in modo del tutto aperto, tanto da poter considerare contemporaneamente tutte le conseguenze, tutte le connessioni, tutte le questioni sul senso (che senso ha nella sua totalità, per me!). Allora, nei movimenti della libertà sollecitata per il nostro spirito, c'è ovunque ostacolo, un volgersi-via, offuscamento dello sfondo che tutto avvolge. Il vincolo che viene alla luce in questi fenomeni, e che consiste nel volgersi-via, è completamente avvolgente.

Dietro a questo, infine, esiste tuttavia un vincolo ancora più profondo, che giunge fino al cuore della stessa libertà dello spirito. Se la libertà è vincolata dal carattere minaccioso delle voci dell'essere che le vengono incontro e che tutto avvolgono, più interiormente essa è minacciata e vincolata da ciò che essa è in se stessa.

Può infatti, le è forse concesso, fidare illimitatamente in se stessa? Non sa che in essa sonnecchia sempre la possibilità del fallimento, della negazione e della colpa, e dunque la possibilità di realizzarsi in un modo che mai possiamo accettare liberamente come quello che abbiamo voluto, quello con cui concordiamo, o come la

⁶³² A lato: Voci del nostro rapporto con il tutto e con il fondo dell'essere.

nostra realizzazione per eccellenza? E infatti non vogliamo mai essere colpevoli, cosicché non possiamo accettare questa condizione come quella con cui potremmo concordare apertamente e illimitatamente. Non possiamo voler essere colpevoli, e se lo siamo ci sottraiamo a questa situazione – non apertamente, né liberamente – affermando che non lo siamo affatto. Nella colpa, la libertà entra per causa sua in contraddizione con ciò che pretende da sé; per causa sua, decade al di sotto di sé.

Perché? Se fosse libera e sicura di se stessa, se non fosse sminuita e fosse invece compiutamente una in se stessa, non potrebbe mai avere motivo di decadere da ciò che vuole essere per se stessa a ciò che è in contraddizione con se stessa. Se essa ha dunque necessariamente in sé la possibilità di questa caduta, ciò è possibile solo perché ha necessariamente in se stessa un'esitazione, e dunque un vincolo, a causa del quale si mette in relazione in modo innaturale e indietreggiando senza decidere di fronte a ciò che è tutto avvolgente, a ciò che le apre lo spazio, a ciò che la rende possibile e la sostiene. In tal modo, a causa di questa esitazione, sorge la possibilità (non la necessità, ma la possibilità e la tendenza) che essa si volga via tanto dal suo fondamento nascosto e quindi da se stessa, quanto dall'apertura grazie a cui essa incontra e concorda con tutto, e dunque sorge la possibilità che si chiuda in se stessa e voglia costruire qualcosa che essa sa bene non poter mai essere liberamente e serenamente ciò che ha davvero e interamente voluto.

La libertà dello spirito si muove così sul suo proprio fondamento come su una nave: si sa che può sempre sprofondare e non si può mai rimuovere la possibilità di questo sprofondamento, per quanto esso non debba mai essere necessariamente reale.

La libertà non è dunque in grado di guardare senza sconcerto nella profondità delle sue proprie possibilità. Chi potrebbe essere sicuro, senza essere vincolato dall'esitazione, in modo semplice e libero, di ciò che potrebbe venirne in luce? E' vero che ci curiamo di celare anche questa profondità sconcertante e in cui agisce già una presa di distanza esitante e quindi un'assenza di decisione, ma anche questo celare è di nuovo solo un segno ulteriore e maggiormente visibile del vincolo del

volgersi-via che agisce nel fondamento della nostra libertà e che non ci permette di essere sicuri della benevolenza che tutto circonda.

Dobbiamo renderci conto che ogni tentativo di sbarazzarsi autoritariamente di questo vincolo interiore è un'ulteriore attestazione della presa di distanza che caratterizza questo stesso vincolo. Non siamo in grado, e quindi non ci è concesso, di fare come se tutto ciò non ci fosse.

La libertà del nostro spirito non è qualcosa di non problematico di cui possiamo semplicemente disporre, e significherebbe essere ciechi non voler vedere che siamo posti nella totalità dell'essere in modo che, stando in ascolto delle voci più elevate dentro e fuori di noi, non possiamo mai essere sicuri da noi della benevolenza del fondamento primo e tutto avvolgente della libertà⁶³³. E dunque, dal momento che non siamo in grado né ci è concesso di tendere verso la libertà disinibita dello spirito come se fossimo semplicemente dei, dobbiamo forse, e ci è concesso, rassegnarci e rinunciarvi⁶³⁴? Ciò però significherebbe rinnegare l'essenza e la nobiltà d'essenza di noi stessi, quella nobiltà d'essenza che si rivela in modo eccellente nel legame della nostra essenza con la verità, con quella verità intera e tutto avvolgente che non lascia nulla di nascosto!

Concludendo, a questo punto ne consegue però inevitabilmente che, se vogliamo la verità tutta intera, e con essa la libertà dello spirito tutta intera, e con essa tutte quante le condizioni per questa libertà – la maggiore delle quali consiste nella certezza della benevolenza della libertà prima –, e se d'altra parte non siamo in grado né ci è concesso di sbarazzarci da noi del vincolo (della finitezza e della presa di distanza esitante), cosa che non possiamo semplicemente volere, allora dobbiamo sperare nell'allentamento del vincolo, e quindi nella risoluzione della nostra libertà vincolata e nella liberazione da parte di ciò che noi stessi non abbiamo a disposizione, ossia da parte del sommo fondamento della libertà; allora dobbiamo avere il coraggio

⁶³³ A lato: essenza: alienazione per noi ineliminabile rispetto alla condizione più elevata: la benevolenza della libertà prima.

⁶³⁴ A lato: sempre accontentarci solo di ciò.

e la disponibilità alla speranza, e la speranza è allora l'unica forma in cui si realizza l'essenza ancora vincolata della nostra libertà.

8.7.49

8. L'ASSOLUTA CONCRETEZZA IN QUANTO CONDIZIONE PERCHÉ LA LIBERTÀ DIVENTI REALE

Nelle due lezioni precedenti abbiamo tentato di chiarire le dimensioni più importanti della situazione dialettica in cui ci troviamo in riferimento alla libertà dello spirito.

La dialettica consiste nel fatto che da una parte abbiamo riconosciuto la libertà dello spirito quale condizione essenziale perché la verità diventi reale in noi, ma allora anche quale requisito indispensabile del nostro esserci umano e della nostra essenza, a cui né vogliamo, né possiamo rinunciare.

Dall'altra parte però ci troviamo in una situazione di libertà vincolata, per cui la libertà dello spirito non è affatto qualcosa che siamo in grado di realizzare davvero e senza condizioni ulteriori. È decisivo per la comprensione del problema della libertà dello spirito riuscire a vedere realmente questo punto. Non siamo in grado di essere davvero liberi, benché rimaniamo inseparabilmente correlati alla libertà. Il legame che vincola la nostra libertà non è tuttavia casuale e quindi eliminabile mediante misure qualsiasi. Nella nostra libertà siamo legati al vincolo della finitezza, e con ciò però al vincolo della nostra costituzione metafisica⁶³⁵. In quanto essenze infinite-finite non possiamo essere in pieno e definitivo potere della libertà prima che concede a tutte le altre lo spazio, e proprio per questo l'immagine dell'Eterno fluttua senza tregua nel flusso della storia, e con essa però anche le forme in cui si manifesta la libertà oscillano da una raffigurazione incompiuta a un'altra raffigurazione incompiuta opposta alla precedente. – E siamo legati al vincolo costituito dal volgerci-via esitante⁶³⁶, i cui indizi abbiamo cercato di studiare l'ultima volta, vincolo che continuamente rallenta e ostacola il nostro spirito nel momento in cui non gli consente di essere sicuro da sé della benevolenza della libertà prima che tutto avvolge e lascia essere. Vediamo che questo ostacolo alla nostra libertà si presenta proprio quando prendiamo in considerazione le manifestazioni dell'esserci che determinano

⁶³⁵ A lato: a.

⁶³⁶ A lato: b.

completamente proprio questo esserci: il destino, la storia e la morte⁶³⁷. Se solamente li consideriamo come ciò che ci riguarda, il che è davvero, non siamo in grado di guardarli negli occhi in modo disinibito, salvo che in una tracotanza che però diviene nuovamente non vera e violenta. E questo a causa del volgerci-via esitante da ciò che ci determina e ci avvolge completamente. Scorgiamo questo volgerci-via e questa assenza di decisione anche all'interno della nostra libertà, non solo quando cerca di guardare ciò che le viene incontro, ma anche quando ha a che fare con se stessa⁶³⁸. Altrimenti infatti non potrebbe mai avere in sé la possibilità e la tendenza a decadere, e a diventare per se stessa ciò che mai vuole essere: colpevole. Nella colpa infatti la libertà si distacca dal suo fondamento nascosto che la rende possibile, ma allo stesso tempo si distacca da se stessa – non vuole mai essere colpevole – e dall'apertura del poter-incontrare senza chiusure e del poter-concordare con tutto. Nella colpa infatti la libertà si isola proprio rispetto allo spazio dell'incontro privo di chiusure, per non permettere più che tutto sia ciò che è e invece, chiusa in sé, edificare qualcosa che ha voluto e di cui sa bene che può essere affermato solo nell'isolamento della volontà, non mai nella libertà libera che concorda apertamente con se stessa e osa apertamente convenire con tutto, nel modo che di volta in volta questo tutto è.

Come potrebbe infatti esserci in noi la possibilità e la tendenza alla colpa, e come potrebbero essere ineliminabili, se in fondo non agisse già in noi un volgerci-via esitante senza decidere da quel fondamento chiaro e inviolabile che solamente rende tale ogni libertà?

E tutto ciò che, nello spazio della libertà del nostro spirito, percepiamo come suo vincolo concorda su un unico aspetto: non siamo in grado di eliminarlo da noi, e quindi neanche ci è concesso. Ogni tentativo di questo tipo costituirebbe una violenza e una tracotanza che soffocherebbe la verità della nostra essenza e quindi sarebbe proprio esso stesso nuovamente un segno del volgerci-via dalla verità e insieme dall'apertura della libertà.

⁶³⁷ A lato: α .

⁶³⁸ A lato: β .

Per quanto riguarda la libertà dello spirito ci troviamo dunque in una situazione dialettica, e di qui abbiamo motivo e la necessità interiore di oltrepassare in modo decisivo ciò che può divenire per noi chiaro grazie al contributo di Karl Jaspers.

Le cose infatti si presentano in modo che dobbiamo certamente voler vivere nella libertà dello spirito, se vogliamo salvaguardare la nobiltà della nostra essenza umana nel suo rapporto con la verità. Ma in forza del rapporto della nostra stessa essenza con la verità dobbiamo considerare che non siamo in una libertà libera, né possiamo esserlo, e questo nostro vincolo costituisce la verità della nostra situazione. In questo modo tuttavia la volontà di libertà dello spirito è portata necessariamente al di là della costituzione attuale del nostro esserci, diviene la volontà di qualcosa che non c'è e che non può neanche essere da noi stessi prodotto. Ciò significa però che, per sua logica interna, tale volontà diviene speranza di libertà in quanto liberazione, liberazione non grazie a noi stessi ma grazie alla benevolenza (che liberamente si avvicina e si manifesta) della libertà prima. La speranza consiste nel fatto che questa libertà prima, mediante il⁶³⁹ segno della benevolenza tutto avvolgente, sciolga e possa sciogliere la nostra libertà, perché giunga fino a se stessa, si metta in gioco senza inibizioni e abbia a che fare con tutto. Guardando alla costituzione reale e alla situazione reale del nostro essere non possiamo parlare di libertà dello spirito, a meno che non parliamo di questa speranza di liberazione da parte della benevolenza che si mostra e che è propria dell'Impensabile.

Da qui però mi pare che si debba nuovamente fare un ulteriore passo decisivo rispetto a ciò che ha chiarito Jaspers. Se infatti la verità (nella sua interezza) è l'elemento essenziale della nostra vita, se la libertà è l'atmosfera essenziale in cui solamente può esserci per noi verità, e se la speranza di liberazione è l'unica forma vera in cui la libertà dello spirito può approssimarsi a noi in ciò che è libero (ma vincolato), allora ogni interesse della nostra essenza sta nel fatto che questa speranza divenga reale, che divenga completamente realtà in noi. E ciò in un doppio senso: che noi stessi le diamo totale compimento in quanto speranza, la realizziamo, le

⁶³⁹ A matita Welte ha cambiato "il" facendolo diventare "un".

conferiamo piena realtà attraverso di noi, ma anche che la sua realizzazione si approssimi a noi non grazie a noi e alla nostra tracotanza, bensì a motivo della benevolenza incalcolabile della libertà prima tutto avvolgente, in modo che questa benevolenza (o questo segno della benevolenza) sia in grado di sostenerci davvero. In conclusione, bisogna dunque porre la questione decisiva: quali sono le condizioni perché qualcosa come la speranza sia in grado di divenire reale in noi, e perché qualcosa sia in grado di sostenerci davvero, fino a giungere alla libertà non più vincolata?

Per quanto riguarda in primo luogo il compimento di una realtà in noi, non lo realizziamo ancora completamente se in un qualche tempo e in un qualche modo pensiamo di sperare realmente o di compiere la realtà in un qualche altro modo – la fede o l’amore. Per quanto infatti un tale pensiero possa essere serio, non è assolutamente ancora detto che abbracci e metta in gioco tutta la nostra essenza. In questa indeterminatezza dell’ “in un qualche tempo” e “in un qualche modo” non è ancora assolutamente detto che, nel caso di un altro “quando” e di un altro “come”, e dunque di altre situazioni, non siano interpellati e ridestati aspetti dell’essere di me stesso che non erano affatto stati coinvolti in quella realizzazione pensata un tempo, in un “quando” indeterminato; e tali aspetti dimostrano quindi nei casi particolari che non sono affatto realizzati come speranza, né di volta in volta lo erano, sebbene io una volta, in un qualche tempo, abbia pensato seriamente di essere realmente e completamente uno che spera. E’ un’esperienza che compiamo di continuo, quasi banale, e tuttavia densa di significato per la chiarificazione della nostra essenza: è facile pensare e parlare della speranza reale – o della fede reale, o di qualsiasi cosa – fintanto che questa idea non si riferisce a una situazione precisa e totalmente esigente nei miei confronti. Molto spesso però viene poi in luce la non-realtà della speranza che sembra reale e realizzata, quando su di essa deve basarsi una situazione concreta che esige il mio mettermi in gioco reale e totale, o anche solo un notevole mettermi in gioco.

Vediamo dunque che un atteggiamento può essere realizzato, ossia può divenire grazie a noi reale, solo se mettiamo in gioco tutto ciò che siamo nell'impegno della situazione concreta, il quale include appunto tutto ciò che siamo.

Questa determinazione di realizzazione comprende due poli: da una parte la totalità di ciò che siamo, dall'altra il concreto mettersi in gioco. La sintesi di queste due determinazioni dà luogo a ciò che possiamo chiamare "realizzarsi". In cosa consistono però queste due determinazioni?

La totalità di ciò che siamo è una determinazione infinita. Siamo la nostra libertà con tutte le sue possibilità; esse, dal punto di vista dell'essenza della libertà, sono illimitate. Siamo: voler sapere tutto, amare e possedere tutto. Tutto e più di tutto, se 'tutto' significa solo la somma sempre finita e sempre indifferentemente incrementabile delle cose che sono. Siamo infinitamente e, tutto coinvolgendo, in ciò che vogliamo sapere, e in ciò che, amando, vogliamo possedere. In tutto ciò che è di meno non siamo completi, perché in questo caso c'è sempre stata in noi una realtà che, incompiuta e insoddisfatta, ha guardato oltre e ci ha divisi. La nostra essenza è tale che possiamo guadagnare l'Infinito e perdere l'Infinito, e che perdendo noi stessi perdiamo tutto, anche l'Infinito, e allora nulla avrebbe più significato per noi e potrebbe compensare la perdita; e guadagnando completamente noi stessi guadagneremmo l'Infinito, un Infinito che non potrebbe avere nulla fuori di sé. Si potrebbe allora definire l'uomo la realtà infinita non decisa, oppure messa in gioco.

Anche in questo caso non abbiamo considerato qualcosa del tutto reale e non lo abbiamo realizzato completamente, qualora lo consideriamo reale solo per noi e non per altri. Con ciò ci saremmo ritirati dall'infinito orizzonte dell'essere, per limitarci alla singolarità di noi stessi, e proprio in questo modo avremmo mostrato che ciò che fingiamo di considerare reale non lo consideriamo completamente e seriamente tale, ma tutt'al più solo come ciò che al momento e in singole situazioni ci confà.

Dobbiamo quindi caricare con tutto il nostro peso e con il peso di tutti gli uomini insieme ciò che vogliamo realizzare completamente. Ciò è però serio e difficile.

Questo tutto dunque, questo tutto infinito deve essere concretamente messo in gioco, se dobbiamo divenire reali in qualcosa come una speranza. Il concreto mettersi in gioco è una determinazione al sommo grado finita. La finitezza della nostra essenza infinita si mostra in modo eccellente nel fatto che la nostra realtà ci è data solo in un isolamento spazio-temporale. Ci siamo di volta in volta realmente in un posto tra tanti possibili, in un singolo tempo che non è ogni tempo possibile. L'unità in quanto realtà ci è data solo nella singolarità concreta e, come singolarità concreta, in uno spazio-tempo⁶⁴⁰. Quest'uno concreto è la forma dell'unità della nostra realtà, tale dunque che, qualora con i nostri pensieri abbandoniamo quest'uno concreto del "qui ed ora", ci perdiamo nello spazio del possibile. E proprio questo possibile diviene per noi solamente una possibilità reale in quanto lo colleghiamo con la realtà del "qui ed ora" e non lo consideriamo come una possibilità che è in sospenso liberamente nell'aria, ma come una possibilità che determina e dà compimento all'"ora".

Questo aspetto infinito e questo aspetto finito devono inoltre essere pensati assieme, in modo che possiamo prendere visione della struttura del compimento in cui accade per noi la realtà in quanto realizzazione. Si tratta anche della struttura fondamentale della storicità dell'uomo, la quale ha la sua essenza e il suo prestigio proprio nel fatto che, nella finitezza dell'istante sempre mutevole, l'infinito di ciò che è l'uomo acquista una realtà parimenti sempre di nuovo diversa.

Se sono in grado di raccogliere e di deporre la totalità e l'infinito di ciò che sono su un uno concreto all'interno di spazio e tempo, di porlo nell'uno, di metterlo in gioco[§] in modo che non rimanga fuori nulla e io non sbirci più un'altra possibilità

⁶⁴⁰ A lato: personale! Vedi storicità 175. Unità per tutti. Vedi storicità 177.

[§] L'originale tedesco presenta qui un gioco di parole che non è stato possibile restituire nella traduzione: *ins Eine zu setzen* (di porre nell'uno), *einzusetzen* (di mettere in gioco).

di salvarmi, qualora quest'uno dovesse fallire; se realmente depongo sull'uno tutto⁶⁴² e una volta per tutte, allora in questo modo e solo in questo modo sono totalmente realizzato. E dunque ora e solo ora riesco ad avvertire cosa significa esserci completamente e cosa significa essere reale, e in nessun altro modo può manifestarsi il peso e la nobiltà della realtà intera dell'essere umano, se non nel concreto mettersi in gioco della concretezza infinita.

Nell'ambito dei fenomeni a noi accessibili la morte è l'esempio più insigne della realtà della concretezza infinita, e certo di una concretezza che, che lo vogliamo o meno, ci esige, ma si appella anche al compimento di noi stessi^h. La morte infatti abbraccia tutto ciò che siamo e vogliamo essere; la sua nobiltà consiste nel fatto che non lascia fuori nulla e che esige realmente questo 'tutto' nella concretezza incomparabile di un istante, cosicché non si può ripiegare su un qualsiasi altro istante. Per l'uomo, la morte è dunque "il più reale" che ci sia.

Ne consegue evidentemente che, se la nostra relazione con la verità deve diventare completa e reale, se quindi la libertà del nostro spirito deve essere completamente realizzata e se, di conseguenza, la nostra speranza di liberazione deve diventare la nostra realtà intera, allora, con la nostra speranza, dobbiamo osare coinvolgerci completamente e dobbiamo predisporci al coinvolgimento totale in un Uno nello spazio e nel tempo, in un Uno nella storia. Solo così infatti la speranza diventa la nostra realtà intera e seria ed esce dallo stato di sospensione in cui si trovano le mere possibilità, che tuttalpiù sono realizzate a metà. Se per noi la libertà, e quindi la speranza di liberazione, è una cosa seria, la speranza deve comportare la costante disponibilità alla concretezza infinita e al totale mettersi in gioco.

Tale è dunque la condizione per la nostra realizzazione, ma è anche, e su questo aspetto è il caso di riflettere ancora, la condizione grazie a cui un segno della benevolenza della Libertà Prima e Divina potrebbe sostenerci realmente e portarci

⁶⁴² A lato: staccandomi da altri sostegni

^h Welte richiama qui l'heideggeriano essere-per-la-morte (*das Sein zum Tode*), in cui la morte è intesa come compimento dell'esserci (cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo. L'essenza del fondamento*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1969, pp. 380-384 e 390-399; tit. orig.: *ID., Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, pp. 252-255 e 260-267).

alla libertà o verso di essa; in tal modo potremmo ottenere stabilità in questa benevolenza, e cioè considerarla reale. Se la benevolenza si manifestasse solo in modo indeterminato e non concreto, ad esempio in pensieri che ci consigliano qualcosa, allora rimarrebbe per noi e per la nostra realtà nell'ambito del possibile, non si farebbe carico concretamente della nostra realtà fornendole un sostegno. Le voci dei poeti annunciano una possibilità che ci consiglia qualcosa e per questo sono immensamente significative, ma rimangono necessariamente nel possibile e non sostengono la realtà concreta del mio esserci, della mia vita e della mia morte.

Se però nella storia accade un segno della benevolenza e della grazia tutto avvolgente⁶⁴³, e questo segno è tale che in quanto Uno Storico quale è si fa seriamente carico della mia realtà, e se io trovo in esso il fondamento della fiducia e della fede, allora con un tale segno posso divenire completamente reale, cioè deporre e raccogliere su un tale Uno tutto il mio me-stesso, vale a dire nella fede; e allora, e solo allora, la mia libertà in quanto mia speranza può, grazie alla fede, diventare una realtà reale, e infine essere salvata dal gioco etereo delle mere possibilità, che è sì più leggero, ma è sempre irreali, oppure non del tutto reale⁶⁴⁴.

Da ciò di cui qui abbiamo parlato come possibilità e condizione che dobbiamo esigere perché il nostro riferirci nella speranza alla libertà dello spirito diventi reale (che noi cristiani crediamo essersi compiuto realmente nella manifestazione storica di Gesù), e nei collegamenti proposti si può a mio avviso riconoscere come ciò che è cristiano sia insito nella struttura essenziale dell'uomo e della sua relazione con la verità e con la libertà.

Con ciò tuttavia emergono altre questioni ultime in riferimento alla libertà dello spirito: se un tale legame costituisce una condizione per la sua realizzazione, non minaccia forse di nuovo la libertà stessa che deve rendere possibile, nel momento in cui lega e riduce nuovamente all'Uno lo spirito, che invece deve rimanere aperto a

⁶⁴³ A lato: manifestandosi come sostegno ed esigendo un sostegno.

⁶⁴⁴ A lato: Jaspers non ha considerato questo aspetto.

tutto? E' dunque soprattutto su questo aspetto che dobbiamo ancora riflettere: la liberà nella concretezza infinita, nella fede.

15.7.49

9. RAGIONE CHE SI E' REALIZZATA COME CATTOLICITA'

In quest'ultima lezione dobbiamo tirare le somme riguardo alle varie parti e a tutte le nostre riflessioni dedicate al problema "cattolicità e ragione". Mi pare infatti che, se si cerca di chiarirsi fino in fondo e quindi fino alle sue conseguenze il problema della libertà della ragione e in particolare delle sue condizioni, tutta la riflessione converga in un punto preciso, cioè si raccolga in un punto focale. La ragione realizzata, qualora sia possibile, comporta una cattolicità che a ben vedere è completamente diversa rispetto a quella di Jaspers. In questa lezione conclusiva dobbiamo presentare il più chiaramente possibile in che cosa consistono questo convergere e questo raccogliersi in un punto, e quali prospettive si determinano.

Ci si può immaginare il procedere e il raccogliersi di queste condizioni in un punto come una successione graduale costituita da tre livelli. Si tratta, lo ricordiamo, delle condizioni grazie a cui l'uomo può divenire reale nel suo rapporto con la verità, con la verità tutta intera. La più elevata di queste condizioni consiste, come abbiamo visto, nella libertà della ragione, che a sua volta è possibile solo se e nella misura in cui la ragione è in grado di fondarsi su una libertà prima che tutto avvolge e riunisce e che ci si offre in tutta la sua benevolenza. La realtà di questo fondarsi nella libertà prima e divina è però possibile solo se si possono raggiungere, e se vengono anche raggiunti, tre livelli congiunti e successivi di condizioni.

Il primo livello, ossia la prima condizione, di questa gradazione può essere definito nel modo seguente: la libertà prima e divina, che tutto rischiarava e rende libero, nell'esserci del tempo scompare se non vi viene trattenuta da un elemento che si manifesti nell'esserci stesso del tempo (nella storia) e che funga da sostegno e da assicurazione contro la scomparsa.

Abbiamo infatti constatato come l'essenza umana sia costituita in modo da potersi certo aprire una via verso il fondamento supremo ed essenziale della sua vita, ma non da poter raggiungere da sé in questo fondamento una posizione che duri nel tempo: o esso si dilegua fino a divenire un'idea di qualcosa che pare essere una

nullità, oppure si coagula in un'idea fossilizzata e quindi finita, che fossilizza la nostra stessa libertà, invece di dotarla di ali rendendola possibile. Se però questo fondamento scompare dall'esserci storico dell'uomo, scompare la verità nel suo insieme e la libertà nella verità, e restano solo infiniti pezzi e parti, la cui connessione e il cui senso rimane oscuro, e che proprio per questo non ammettono alcun movimento libero, chiarificato e fondato dello spirito. La libertà ha quindi bisogno, per non scomparire, di un elemento che trattenga nell'esserci del tempo il suo fondamento più elevato e lo assicuri contro la disgregazione nella coscienza.

Secondo livello della successione graduale delle condizioni della libertà. Se raggiungiamo il primo livello della successione delle condizioni, cioè se fissiamo il fondamento primo e divino della libertà, il quale rende tutto libero per il gioco dell'esserci, tutto ciò avviene non senza una presa di distanza che ci vincola con la paura e in questo modo ci rende esitanti, a meno che non sperimentiamo un segno che nell'esserci del tempo ci rende completamente sicuri della benevolenza del fondamento divino. Si rivela difficile, troppo difficile sostenere da noi "il peso di Dio" nella sua totalità, di fronte alla morte oscura ed esigente e al destino, di fronte alla serietà e alla violenza della storia, di fronte alla colpa sempre possibile e anzi sempre reale (colpa, già accaduta, e divenuta essa stessa possibile, perché ci si sottrae di fronte a ciò a cui non ci si può sottrarre), e di fronte a quella impossibilità di sottrarsi, per cui ciascuno di noi deve essere se stesso e dunque, in quanto se stesso, deve sostenere in maniera insostituibile la totalità dell'esserci di fronte all'oscurità di Dio. Così, una volta fissato, il fondamento supremo della libertà si dimostra troppo pesante quanto più seriamente viene fissato⁶⁴⁵, e quindi, sebbene sia il fondamento della libertà, non si dimostra come liberatorio, a meno che non sperimentiamo un segno che possiamo cogliere, che ci sostiene e si fa garante per noi nell'esserci del tempo, un segno della benevolenza divina nella sua totalità, un segno che agisce in quella oscurità che avvolge la totalità.

⁶⁴⁵

A lato: opprimente.

Terzo livello della successione graduale delle condizioni della libertà. Se raggiungiamo anche il secondo livello della successione delle condizioni, se cioè abbiamo trovato un fondamento che ci sostiene e ci rende completamente sicuri della benevolenza che tutto avvolge e libera completamente, non ci troviamo affatto in modo del tutto reale in questo fondamento e quindi nella nostra libertà, a meno che, grazie alla relazione della concretezza infinita, non fondiamo completamente e una volta per tutte il nostro essere e quindi in generale la totalità dell'essere – senza eccezioni – su un Uno che si manifesta nell'esserci del tempo e della storia. Ne abbiamo parlato nell'ultima lezione. Solo se si compie la sintesi tra l'infinito del nostro essere e del nostro interesse riguardo all'essere che non ha nulla al di fuori di sé, e il concreto e il finito del “qui ed ora” in cui solamente ci è data di volta in volta la realtà, solo allora siamo del tutto reali, del tutto mobilitati e del tutto in azione; solo in questo caso la situazione è completamente seria; solo in questo caso non abbiamo lasciato più nulla all'indeterminatezza delle mere possibilità che stanno in sospeso, delle possibilità non realizzate, oppure realizzate solo in apparenza; solo in questo caso abbiamo conquistato completamente il terreno della realtà. Per prendere per completamente reale il fondamento supremo della libertà, ossia la benevolenza della libertà divina, è dunque necessaria la decisione mediante cui mi pongo, e con me pongo tutto, sull'Uno, in modo da considerare completamente reale la mia libertà, e non infervorarmi semplicemente perché ne è emersa la possibilità e sono stati fatti alcuni tentativi nei suoi confronti. Perché il segno in cui dobbiamo sperare della benevolenza del fondamento divino mi sostenga realmente, cioè renda possibile la mia libertà reale e non semplicemente immaginata, è necessario che proprio ciò che si manifesta in forma storico-concreta (per il tutto) dia testimonianza di essere ciò che mi sostiene ed è necessario che esiga la concretezza infinita della mia fede (per il tutto). Solo in una tale relazione tutto ottiene il massimo di realtà. E se tendiamo a sottrarci a una tale relazione e a non comprendere la sua richiesta – così come Jaspers non la comprende, e con ciò non comprende né il cristianesimo, né l'autentico proposito di Kierkegaard! –, questa nostra inclinazione è però un segno del fatto che

percepiamo il massimo di realtà in ciò che è nascosto e che è esigente nei nostri confronti, e proprio di fronte ad esso ripieghiamo sul mezzo più semplice costituito dalle possibilità che stanno in sospeso.

E' quindi questo il punto in cui le linee convergono, l'apice della realtà, a cui porta in definitiva la serie di livelli di condizioni della libertà. E non possiamo certamente costruire da noi tale segno della benevolenza divina, a cui è richiesto questo massimo di realtà, e che è uno e, in quanto uno, sostiene la totalità, ma abbiamo motivo di aspettarcelo dalla struttura dialettica della verità e della libertà dell'uomo; insieme a questa aspettativa però possediamo anche il criterio che ci consente di riconoscerlo, quando ci è dato, e, per usare il linguaggio della Bibbia, di non fraintendere né ignorare la "voce dello sposo". In ogni caso in quanto cristiani abbiamo afferrato, per mezzo del compiersi della fede, la manifestazione storica di Gesù come il segno vincolante e che sostiene della benevolenza suprema e tutto avvolgente, e tale fede, sebbene sostenuta dalla benevolenza libera di Dio e in essa fondata, sta tuttavia esattamente nel punto in cui le cose essenzialmente umane, per essere adempiute e liberate, rimandano oltre se stesse e la loro condizione presente.

Con ciò però emerge infine, come condizione del divenire reale della libertà della ragione, qualcosa che di nuovo ha proprio l'aspetto del contrario di questa libertà: ha l'aspetto di un vincolo, in base al quale ogni spirito umano deve essere vincolato a qualcosa che si manifesta nella storia. Si tratta dunque di una manifestazione di ciò che Jaspers chiama cattolicità, cioè dell'annullamento (che la ragione non può sopportare) di ogni movimento libero in una chiusura esistente nei pensieri e nelle relazioni fisse in base a cui comprendere e dedurre tutto.

Rispetto a questa idea abbiamo cercato di comprendere come un Uno che emerge storicamente e che, facendosi garante della benevolenza di ciò che è Supremo, molto distante dall'annullare la libertà della ragione, sia il solo che rende possibile proprio questa stessa libertà nel suo esserci reale nella storia. La cattolicità si manifesta allora in un senso che a dire il vero è del tutto diverso rispetto a quello jaspersiano: non è la controparte inconciliabile della libertà della ragione, ma la sua

condizione. E' opportuno chiarire nel dettaglio questo significato di cattolicità nelle relazioni fondamentali in cui la ragione si deve dimostrare tale: le relazioni con la totalità di ciò che storicamente è, con noi stessi e con l'altro, e infine con il fondamento supremo della verità e della libertà.

Nella relazione con la totalità storica di ciò che è, con la totalità di ciò che è accaduto e accade, solo il decisivo fondar-mi per mezzo della fede sul segno della benevolenza tutto avvolgente garantirà che l'incontro del mio pensiero con la totalità di ciò che è sarà favorevole ed aperto, e dunque mi libererà dal di dentro tutto lo spazio di ciò che è. Allora infatti tutto avrà un fondamento e un senso rispetto a tutto, nulla se ne starà più senza relazione e nulla sarà più sconcertante, e quindi nulla ostacolerà la mia libertà, nemmeno ciò che è maggiormente sconcertante, ciò che guarda verso di me dalla cerchia dell'essere, della storia e del destino ed è esigente nei confronti della mia ragione. Allora ho finalmente motivo per credere che ciò ha un senso, e che il suo guardare-verso-di-me e riguardar-mi ha un senso che si nasconde in quella benevolenza che abbraccia tutto, anche la colpa. Solo così posso guardarlo con occhi realmente aperti e liberi, e ho motivo di renderlo del tutto libero in se stesso, per quanto sconcertante e diverso possa essere per se stesso rispetto al mio pensiero. Non ho più la necessità di mettermi al sicuro dal suo possibile carattere sconcertante, a motivo del quale in precedenza lo subordinavo violentemente a un pensiero a me consueto: deve essere stato così, deve essere inteso così. No, ora posso liberarlo realmente, e liberare di volta in volta tutto dalla violenza di questo "deve", cosicché sia se stesso e grazie a noi si fondi in modo inimmaginabile nella benevolenza che tutto avvolge e rende libero. Se nella fede mi fondo realmente sul segno decisivo di questa benevolenza, non devo più girare le spalle impaurito, o rinchiudermi nella violenza.

E' solo così che ho realmente motivo di essere del tutto me stesso e permettere che ognuno sia se stesso, e in tal modo far sì che ognuno mi riguardi. Non sono infatti

annullato, né lo sarebbe qualcun altro, in qualcosa che mi allontanasse da me stesso. Così invece avviene ad esempio nel caso di un entusiasmo collettivo, dove nessuno deve necessariamente essere se stesso, in quanto un tutto avvolgente ha rapito ognuno allontanandolo da se stesso. Oppure nel caso di un sistema umano chiuso, in cui non dovrei più pensare e decidere necessariamente da me, in quanto tutti i pensieri che contano si suppone che siano già compiuti, e tutte le decisioni già prese. Nel nostro caso infatti, proprio a causa della decisione della fede, sarei sollecitato ad essere realmente me stesso al sommo grado⁶⁴⁶, e sarei incoraggiato a farmi completamente carico di me stesso⁶⁴⁷, così come sono e come sono diventato per azione del destino e della colpa. Non dovrei indietreggiare di fronte a nulla e potrei osare di essere liberamente quello che sono, ma solo nel caso in cui io possa credermi completamente abbracciato dalla grazia e dalla benevolenza della realtà suprema. E solo in tal modo sarei reso libero, e sarei davvero incoraggiato a pensare-da-me e a decidere. Nulla infatti mi sarebbe tolto, neanche una decisione, tranne che l'ostacolo della paura, che ci fa cercare di estraniarci da noi stessi.

E come sarei libero per me stesso, così proprio per questo lo sarei anche per la comunicazione, in cui potrei lasciare che ognuno fosse liberamente se stesso, affidato a questo carattere inimmaginabile della libertà che rende liberi in se stessi ed è propria dell'essere-se-stessi. Saprei dal profondo che cos'è e che sapore ha, e proprio per questo mi saprei congiunto e vicino a ogni uomo libero, nella miseria e nella grandezza, nel silenzio e nella violenza delle sue decisioni.

Per concludere: proprio a motivo di una tale cattolicità, tutta la verità, che in quanto totalità si fonda nel volto divino della libertà e della verità in sé, non si fossilizzerebbe in un sistema umano chiuso e con ciò finito. Rimarrebbe per me una verità completa, e in definitiva un volto intangibile ed eterno sottratto a tutto ciò che è umano, in quanto non potrei mai credere di possederla definitivamente grazie a me stesso. Mi saprei in relazione con essa e con la sua totalità integra ed eterna solo

⁶⁴⁶ A lato: a.

⁶⁴⁷ A lato: b.

grazie al Mediatore tra Dio e l'uomo, il quale solamente "ha visto il Padre". Così essa⁶⁴⁸ per me continua ad essere fissa, a causa della fede nel Mediatore, e nello stesso tempo trascendente, ceduta e lasciata libera nel suo carattere inafferrabile. In una tale fissità rimarrebbero quindi significative tutte le luci mediante cui l'Eterno continua a risplendere nei pensieri di tutti gli uomini in modo sempre diverso, in quanto finito. Non sarebbe interrotto nessun dialogo, tranne quello che si sottrae alla libertà della verità, ma una sola cosa sarebbe per me del tutto decisiva: fondarmi sul Mediatore, considerandolo il segno, che mi sostiene, della salvezza preparata per tutti. Il cristianesimo infatti per essenza non è un sistema, sebbene debba sempre essere pensato come sistema. E' per essenza fede in una persona, grazie a cui dobbiamo accertarci della salvezza e divenirne partecipi.

Tale si dimostra essere a mio avviso la concretezza infinita della fede cristiana, e, se così si vuole dire, la cattolicità in essa racchiusa: in tutti gli ambiti decisivi è di fatto ciò che rende realmente possibile la libertà della ragione, facendo in modo che essa abbia nella storia una concretezza e un fondamento.

Per concludere questo pensiero è necessario riflettere in particolare ancora su un aspetto, che facilmente viene ignorato e invece non può esserlo.

Neanche con la manifestazione di Gesù intesa come segno decisivo della liberazione la libertà dello spirito è diventata qualcosa che semplicemente c'è ed è presente tra noi. Il cristianesimo non ha mai inteso se stesso in questi termini, poiché ha sempre visto la salvezza come realtà a venire propria dei tempi ultimi, e la liberazione come realtà in cui sperare, non come realtà semplicemente presente che sia possibile possedere. Con ciò concorda quell'esperienza secondo cui, anche dopo l'avvento del messaggio liberatore e anche nella cerchia di quelli che ci credono o danno a intendere di crederci, la libertà dello spirito non è affatto semplicemente presente, e invece, sia prima che dopo, dal punto di vista storico sono all'opera tutte quelle tendenze a distruggere la libertà stessa delle quali abbiamo parlato, e si può

⁶⁴⁸

Tra le righe: la verità.

notare tutto questo esitare, essere sconcertati e scansare di fronte a tutta la verità, modi che abbiamo percepito come appartenenti all'essenza della nostra costituzione attuale. Tutto rimane ancora chiuso alla speranza.

Questa speranza si è però trasformata. Ha raggiunto un fondamento della realtà fisso e stabile, e in questo modo ha raggiunto la condizione necessaria per essere del tutto reale in quanto speranza. Si è attuata sul fondamento della fede, abbandonando lo stato di sospensione dispersiva.

In tal modo, in questa nostra situazione che ci determina e ci vincola per mezzo della paura e del decadimento, la fede e la speranza costituiscono per noi un appello incessante a slanciarci di continuo verso la grande libertà, a slanciarci incontro ad essa, che è la libertà divina, superando tutti gli atteggiamenti in cui siamo esitanti, ci sottraiamo e vogliamo fabbricare qualcosa; ad osare di continuo credere nella salvezza e slanciarci con lo spirito verso l'essere libero e verso il lasciar-essere tutto ciò che di volta in volta è, anche fosse massimamente distante e oscuro, e a non permettere mai più che questo slancio decada a possibilità.

Riflettere tra cristiani su questi aspetti mi sembra importante, soprattutto perché il segno della salvezza e della liberazione che ci è dato con Gesù ci è dato però all'interno di una situazione ancora vincolata, e quindi rischia esso stesso di cadere sotto il dominio di quelle tendenze al vincolo e alla solidificazione che devono essere superate proprio con la fede e la speranza. In quel caso infatti si realizza l'atteggiamento che tende in modo semplicistico e violento ad annullare e ricondurre la realtà all'interno di un sistema di cui si può disporre, chiuso in se stesso e perciò finito, contro il quale Jaspers a buon diritto fa valere la libertà della ragione. Allora però anche la fede non è più una fede totale, una realtà concreta realmente infinita, perché in tal caso voglio assicurarmene il possesso violentando il reale, e non si osa più lasciare libero ciò che è, nella benevolenza e libertà del Dio che tutto abbraccia. Proprio questo però non è cristiano, e proprio riguardo a questo dobbiamo, in qualità di credenti che ragionano, essere vigili, perché mediante Gesù non abbiamo ricevuto

uno spirito da schiavi che ci fa vivere di nuovo nella paura, ma lo spirito della libertà dei figli di Dio (Rm. 8.15).

22.7.49

ALLEGATO ALLE LEZIONI “CATTOLICITA’ E RAGIONE”

Sem. estivo 1949

Per considerare reale la libertà ed essere noi stessi reali, la cattolicità è la condizione.

Condizioni del divenire reale dell’uomo nel suo rapporto con la verità intera,

come divenire libero dello spirito,
come raggiungere-un-fondamento in qualcosa che sostiene ogni accordo,
salvaguardando ogni fondamento e senso
venendoci incontro in totale benevolenza.

Poiché a ciò né possiamo rinunciare
né lo afferriamo da noi nella nostra attuale costituzione,

dobbiamo sperare nella libertà

ed in essa possiamo divenire reali solo nella concretezza infinita
in cui ci realizziamo completamente
e in cui siamo interamente sostenuti.

a. Il fondamento della libertà si disfa nell’esserci del tempo, ma con esso tutta la verità e il senso della verità,

se non è sostenuto da una realtà concreta che lo mantiene presente

- b. Se i pochi che lo salvaguardano, lo fanno non senza un volgersi-via esitante e vincolante.

Quando non siamo sicuri della benevolenza che tutto avvolge.

- c. Se tuttavia si cerca di superare il volgersi-via e con esso tutto, allora rimane nel non-completamente-reale, quando non arriva a porsi su una realtà concreta.

In questo modo nasce qualcosa della cattolicità, nella misura in cui tutto viene posto in una relazione decisiva con un Uno nel tempo.

Ma proprio come condizione del divenire reale della libertà, e quindi della ragione.

Da mostrare nelle relazioni con la totalità di ciò che è,
con la storia e la comunicazione,
con il fondamento di ciò che è,
con se stessi.

- a. Incontro aperto con la totalità di ciò che è,
poiché tutto è accolto nel fondamento e nel senso che è favorevole nei miei confronti:
storia – morte – colpa;
per me tutto può essere liberamente ciò che è, senza che per paura io debba volgermi-via o includerlo^a,
vera comunicazione.

^a Si intende qui: "includerlo in un sistema".

- b. Né io stesso, né ognuno per se stesso è annullato in un tutto fissato, ma solo nella benevolenza trascendente di cui abbiamo un segno che ci sostiene

(afferrare interamente me stesso,
osare essere me stesso,
lasciare che ognuno sia se stesso
e tuttavia attenersi a un qualcosa)

Cosicché di volta in volta deve ancora essere davvero deciso per me e per ognuno, e anzi la decisione è portata proprio all'apice nella fede.

- c. La verità suprema rimane trascendente, per noi inafferrabile, ma per noi reale, e rimane nel "Ci" grazie al Mediatore. Vi è sempre da dire ancora qualcosa, e tuttavia tutto è uno in Gesù, non possesso diretto della verità.

Prospettiva: la libertà cristiana c'è solo

- a. in quanto speranza che ha un fondamento, ma non in quanto stato attuale,
- b. quindi in quanto appello a slanciarsi verso di essa nella realtà intermedia che ancora è vincolata e in cui agisce ancor sempre, anche nei cristiani, l'esitazione che si volge via e anche l'indurimento
- c. Dal momento che questi atteggiamenti agiscono ancora, portano con sé un nuovo pericolo troppo [?], che è necessario superare:

considerare il segno della benevolenza come un possesso che si chiude in se stesso ed è a nostra disposizione, nel quale tutto è annullato e ricondotto entro una finitezza che si chiude in se stessa.