

Linguaggio e trascendenza*

di Joachim Ringleben

Nella sua grande opera, *Von der Wahrheit (Della verità)*, Jaspers ha dedicato un precipuo capitolo al linguaggio¹. Se si cerca di individuare i rapporti tra linguaggio e trascendenza in Jaspers, è prevedibile che lì al centro dell'attenzione vada posta la sua dottrina intorno alle cifre della trascendenza². Per un teologo l'impresa può essere condotta soltanto in modo tale da pensare insieme anche il rapporto tra Dio e il linguaggio della parola. Peraltro vorrei dichiarare in anticipo che condivido ampiamente la critica di Jaspers alla teologia di K. Barth e di R. Bultmann, ovviamente per motivi teologici³.

1. Cos'è il linguaggio?

I tratti fondamentali della filosofia del linguaggio di Jaspers a mio avviso diventano perspicui soprattutto se si assume come punto di partenza il loro appoggio sulle idee di W. von Humboldt⁴. Quest'ultimo viene anche citato subito all'inizio: «Essa [la lingua] secondo Humboldt è un mondo che lo spirito col lavoro interno della sua forza deve porre tra sé e gli oggetti»⁵. In

* Trad. it. di Sergio Sorrentino.

¹ K. Jaspers, *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*, I, Piper, München-Zürich 1947 (nuova ed. 1991), pp. 395-449.

² *Ivi*, pp. 1022-1054; Id., *Philosophie*, III, *Metaphysik*, Springer, Berlin-Heidelberg 1973⁴, pp. 128-218; *Chiffren der Transzendenz*, Piper, München 1970; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Piper, München-Zürich 1962 (1984³), p. 153-199 e 201-309.

³ All'accusa che Jaspers muove al rifiuto di comunicare da parte del teologo (*Der Philosophische Glaube*, Piper, München 1948, p. 61 e *Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 184) a causa della sua presunta "illiberalità" ovvero "ortodossia" bisogna tuttavia obiettare che anche lo stereotipo della sua affermazione, secondo cui la fede (cristiana) sarebbe cieca "obbedienza" ovvero un "sacrificium intellectus" (v. per es. K. Jaspers – R. Bultmann, *Die Frage der Entkthologisierung*, München 1954, p. 43 e 45; come pure *Der philosophische Glaube angesichts...* cit., p. 140, 167ss.), non è proprio un'affermazione che favorisce la comunicazione.

⁴ *Von der Wahrheit*, cit., p. 397, 409, 441, 449 e 693.

⁵ *Ivi*, p. 397; W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, in GS VII, Hg. A. Leitzmann, de Gruyter, Berlin 1907 (ND Akademie-Ausgabe), p. 176.

tal modo il linguaggio è concepito come un peculiare “mondo intermedio” ovvero un mediatore⁶ al quale l'uomo (il *soggetto*) si rapporta (e nel quale egli è presso se stesso) in modo tale da rapportarsi nel contempo all'altro del mondo (ossia all'*oggetto*). Soltanto nel linguaggio e con il linguaggio egli può essere presso ciò che è al di là del linguaggio, ossia l'essere. In sostanza qualsiasi immediatezza è accessibile solo nella mediazione attraverso significati realizzati sul piano linguistico⁷. «Che io nella voce sono orientato intenzionalmente a un contenuto distante, è questo il fenomeno fondamentale del linguaggio⁸. Su questo piano l'enigma di fondo è l'intreccio tra voce fisica e significato spirituale⁹, sicché Jaspers può dire: «Il linguaggio è spirito che rimane costantemente legato alla natura, natura che è attraversata dallo spirito. L'enigma di come nell'articolazione della voce il significato abbia il suo corpo è l'enigma universale del linguaggio quale unità di natura e spirito»¹⁰. In quanto “mediatore”, che in se stesso media tra loro il soggetto parlante (e ascoltante) e la cosa espressa, il linguaggio è interamente se stesso là dove è nel contempo presso l'altro da sé: «Nel linguaggio verace e effettivo suo tramite c'è sempre un altro che non è linguaggio, bensì viene afferrato mediante il linguaggio»¹¹. Di conseguenza si può dire: «Le parole e le proposizioni non sono solo designazioni di cose, bensì... producono qualcosa che è solo con loro e mediante loro»¹².

Siccome in questo modo il linguaggio è in esse e nel contempo al di fuori di esse, risulta obsoleta, come giustamente sottolinea Jaspers, la formulazione del dubbio «se il “significare” del linguaggio consenta di afferrare ogni volta la cosa stessa», e se quindi il linguaggio possa esibire sempre e soltanto il «carattere dell'essere per noi»¹³: «Già nel metaforico l'uomo è comunque

⁶ *Ivi*, p. 60, 61, 72ss. e Jaspers, *Von der Wahrheit*, cit., p. 428.

⁷ *Ivi*, p. 396 e in particolare l'espressione sul linguaggio: «Esso afferra ogni significato oggettivo *con* i significati da esso prodotti» (sottolineatura mia), e «solo con le parole diventano accessibili anche i significati».

⁸ *Ivi*, p. 397; v. anche p. 412 ss.

⁹ *Ivi*, p. 396 («un fenomeno originario irriducibile», «non opposizione e non identità di due»).

¹⁰ *Ivi*, p. 410. “Unità” qui non significa semplicemente identità, bensì significa che essi si distinguono tra loro soltanto nel loro intreccio. Sul rapporto tra spirito e natura, ovvero voce e significato, nel linguaggio, v. anche Humboldt, *Über...*, cit., p. 46, 171, 213.

¹¹ *Von der Wahrheit*, cit., p. 398; anche p. 411, 413, 439.

¹² *Ivi*, p. 404.

¹³ *Ivi*, p. 399. Quest'obiezione (per così dire idealistica) non fa che replicare ancora una volta il carattere del linguaggio, di essere in sé fuori di sé, vale a dire di avere l'in sé della cosa in quanto tale nel per noi (ovvero per sé) linguistico, dunque nella differenza interna da sé (in quanto linguaggio).

orientato a un referente reale (*Eigentliches*)»¹⁴. Il concetto delle cose in se stesse costituisce appunto proprio il senso della loro mediazione, ovvero *rappresentazione*, linguistica¹⁵. In effetti «è insieme (*Zugleich*) all'articolazione della parola che le nostre rappresentazioni e i nostri concetti, e quindi l'essere [...], diventano per noi chiari, discernibili, e sono un saldo possesso»¹⁶. Questa parola “insieme” significa che parola (il significato articolato nella voce) e concetto (cioè la cosa stessa) non si possono distinguere *tra loro* che *nel loro intreccio*; e ciò appunto significa l'*unità* dialettica di unità e distinzione tra linguaggio e pensiero. Pertanto è altresì vero che «il linguaggio fornisce i punti di appoggio per l'ulteriore avanzamento del conoscere»¹⁷; e questa è di nuovo un'idea di Humboldt¹⁸.

Perciò Jaspers critica con pertinenza la concezione del carattere di segno delle parole¹⁹. In verità qui egli non fa valere il punto di vista sicuramente decisivo secondo cui non è detto che il linguaggio non sia un sistema di segni (vale a dire diretto immediatamente a significati esterni) per il solo fatto che in sé esso indica ovvero rimanda primariamente a se stesso, come per esempio nella proposizione mediante “connettori” grammaticali e sintattici (quali per es. “in quanto”, o “perché”, oppure “sicché”, eccetera), con parole cioè che hanno solo un riferimento all'interno del linguaggio. Egli invece di passaggio constata: «Il significato proprio delle parole sta non in esse soltanto, bensì soprattutto nei movimenti delle proposizioni, nei quali le parole si illuminano, si delimitano e si determinano reciprocamente»²⁰. Jaspers ha di mira anche la mobilità interna del linguaggio nella lingua parlata: «Noi siamo vincolati al linguaggio, siamo perennemente guidati, dominati senza saperlo da esso, così come è divenuto... Ma andiamo altresì oltre il linguaggio acquisito,... tuttavia in modo tale da permutare linguaggio con linguaggio»²¹. Siamo qui nello spazio del “primo assioma” (così chiamato da

¹⁴ *Ibid.* Sul carattere metaforico di fondo del linguaggio in generale *ivi*, p. 398 ss., 436 ss.

¹⁵ *Ivi*, p. 417.

¹⁶ *Ivi*, p. 399.

¹⁷ *Ivi* p. 413; cfr. anche p. 407 ss., 415 e *Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 190.

¹⁸ Humboldt, GS, IV, 1905, p. 27. Sull'argomento J. Ringeleben, *Arbeit am Gottesbegriff*, I, Mohr, Tübingen 2004, pp. 138-142.

¹⁹ *Von der Wahrheit*, cit., pp. 401-409.

²⁰ *Ivi*, p. 409, anche p. 407. Su questa dialettica peculiare interna alla proposizione (il cui senso risulta dall'insieme completo, e dunque dalla fine) J. Stenzel, *Philosophie der Sprache*, in *Handbuch der Philosophie*, Oldenbourg, München-Berlin 1934, p. 15 ss., 44 ss., 48 ss.; B. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein*, IV, Akad. Verlagsanstalt, Frankfurt 1968, p. 132 ss., 262 ss.

²¹ *Von der Wahrheit*, cit., p. 419.

B. Liebrucks) di Humboldt: «Col medesimo atto col quale» l'essere umano «intesse il linguaggio a partire da sé, si irretisce in esso»²².

2. Trascendenza e linguaggio

Dopo aver delineato la concezione jaspersiana del linguaggio mi rivolgo alla questioni filosofico-religiose implicate nel rapporto tra linguaggio e trascendenza.

2.1 Anzitutto sembra che Jaspers connetta insieme assai strettamente due cose: «Il linguaggio non è soltanto uno stato di fatto empirico, bensì un orizzonte conglobante (*Umgreifendes*)... Esso è manifestazione (*Erscheinung*) dell'orizzonte conglobante della coscienza in generale, nella quale ogni altro orizzonte conglobante diventa chiaro»²³. Così in conclusione si dice che «le lingue sono il recipiente di qualsiasi diventare manifesto del conglobante», «il veicolo dei mondi in cui l'essere si mostra all'uomo»²⁴. Ora quale status Jaspers attribuisce a questo *recipiente*? È palese che qui il *diventare manifesto* non viene inteso nel senso di rivelazione²⁵; anzi questo rapporto medesimo non viene più pensato come un rapporto linguistico²⁶. Ciò viene alla luce in tutte le espressioni nelle quali Jaspers dichiara che il carattere linguistico dell'orizzonte conglobante è una mera similitudine. In verità egli dice: «L'essere,

²² Humboldt, *Über die Verschiedenheit*, cit., p. 60. Nel prosieguo Humboldt sottolinea che si può uscire dal "circolo" di una lingua soltanto in quanto nel contempo «si entra nel circolo di un'altra lingua» (*ibid.*). Jaspers si riferisce anche esplicitamente alla celebre formula (pertinente in questo contesto) di Humboldt, secondo cui il linguaggio nel parlare non è *ergon*, ma *energeia* (*Von der Wahrheit*, cit., p. 409; cfr. Humboldt, *Über die Verschiedenheit...*, cit., p. 46ss.). Analogamente a come Humboldt vede il rapporto tra spontaneità e recettività nel linguaggio, Jaspers scrive: «Certo però che si dà ulteriore produzione di questi contenuti di conoscenza nell'appropriazione; la sua nuova acquisizione è nel contempo esperienza autonoma originaria delle parole trasmesse storicamente» (*Von der Wahrheit*, cit., p. 408). Cfr. anche le sue considerazioni sull'esperienza della ispirazione (in collegamento con Nietzsche) in *Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 47 ss.

²³ *Von der Wahrheit*, cit., p. 396, 403. Ci sarebbe da chiedersi che cosa significa il termine *Erscheinung*! In un altro contesto Jaspers ha caratterizzato la Trascendenza, Dio, come il «conglobante di ogni inglobante» (Jaspers-Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung*, cit., p. 44). Nel contempo egli sottolinea l'«onnipresenza» del linguaggio (*Von der Wahrheit*, cit., p. 438, 440, 443).

²⁴ *Ivi*, p. 449.

²⁵ *Ivi*, p. 412 si parla di «diventare manifesto a livello originario».

²⁶ Pertanto la rivelazione viene declassata al rango di «cifra»; v. *Der philosophische Glaube*, pp. 503-507. Al contrario Humboldt ha messo in evidenza la possibile traducibilità in qualsiasi lingua anche delle «dottrine più misteriose di una religione rivelata» (GS, IV, p. 16), e in tal modo ha sottolineato la loro linguisticità.

che viene afferrato nel linguaggio, è esso stesso *come* una lingua»²⁷. Ma quale senso abbia questo *come* lo mostrano le proposizioni che seguono: «Dell'assolutamente altro, dell'ineffabile [ossia dell'essere in quanto trascendenza], comprendo ciò che *trasformo* in linguaggio. Lascio, per così dire, che parli da sé»²⁸. In effetti «siccome tutto – per similitudine – è linguaggio, il nostro linguaggio lo può cogliere»; tuttavia, sebbene «soltanto quello che accede al linguaggio... esiste propriamente», è solo attraverso il *nostro* linguaggio che «l'orizzonte conglobante diventa parlante, ovvero viene portato alla parola mediante un *prestito* del linguaggio»²⁹. Anzitutto il parlare umano, e solo esso, *rende* in chiave linguistica l'essere, la trascendenza. Dell'ente (*Seienden*) quale realtà che parla a noi possiamo parlare sempre e solo “per similitudine”, giacché il linguaggio ha in tutti i casi una permanente “affinità” del tutto vaga con l'essere³⁰.

Di contro a questa concezione non linguistica di Jaspers qui non cito altro che l'affermazione di Gadamer: «L'essere che può essere compreso è linguaggio»³¹. In Jaspers viceversa si afferma: «Di qualsiasi specie del significare si dice, per similitudine, che essi sono una lingua»³². Perciò «ogni essere per noi lo possiamo paragonare con un parlare a noi o un esprimersi dell'essere tramite noi» – di un essere che in sé e per sé è privo di linguaggio e senza parola³³. E il filosofo così prosegue: «Questo paragone col linguaggio nel trascendere può rendere perspicuo un tratto universale della manifestazione dell'essere per noi – l'essere cifra»³⁴. E tutte le volte (ciò avviene assai spesso) che Jaspers parla del “linguaggio” della natura o della realtà che ci “parla” si sottolinea l'improprietà di questo discorso³⁵. In verità egli

²⁷ *Von der Wahrheit*, cit., p. 412. *Ivi*, p. 411 per es. l'*afferrare* viene definito come un *prestare* la lingua.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ivi*, p. 411; anche p. 412 a proposito di Nietzsche.

³⁰ *Ivi*, p. 412.

³¹ Cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1960 (1975³). L'asserto *non* significa esattamente che ogni essere è *solo* linguaggio; significa piuttosto «che l'essere non viene esperito dove qualcosa può essere prodotto da noi» (*ivi*, p. XXIII). Ciò mette allo scoperto come non linguistico il discorso di Jaspers circa il «prestito del linguaggio» (da parte nostra, s'intende; *Von der Wahrheit*, cit., p. 411). Cfr. anche la citazione di Rilke che è in esergo all'opera di Gadamer.

³² *Von der Wahrheit*, p. 397. Sull'esperienza di un'espressione significante si dice: «Nel senso tradizionale tutto ciò che si manifesta nello spazio e nel tempo ha un'espressione, che noi percepiamo automaticamente come se tutto avesse un'anima» (*ibid.*).

³³ *Ivi*, p. 400.

³⁴ *Ibid.* È significativo che Jaspers qui parli di “cifra” e non di metafora!

³⁵ Così è il discorso del “linguaggio” delle cose (*Der philosophische Glaube*, cit., p. 92), del “linguaggio” della natura (*Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 275ss.), della lingua

mette in evidenza che «la filosofia del linguaggio... cerca nel linguaggio il fondamento della trascendenza»³⁶, per quanto del «cercare che trascende» si dica che a esso «il linguaggio appare come cifra della trascendenza»³⁷, e qui, come in Hamann, si cerca di interpretare «la scrittura cifrata che è il linguaggio»³⁸. Ciò in realtà è un fraintendimento di quel teologo della parola che è Hamann, però si attaglia allo stesso Jaspers³⁹. Peraltro è perlomeno problematico concepire come cifra lo stesso linguaggio in quanto tale, nel quale vi può essere qualcosa come le *cifre*. In questo modo la lingua stessa non viene privata del linguaggio? In effetti in Jaspers le *cifre* danno garanzia per un rapporto che propriamente non può affatto trovare attuazione in termini linguistici, vale a dire il riferimento alla pura, ineffabile trascendenza. Che senso ha la pretesa di intendere il linguaggio stesso (in quanto è assolutamente l'onnipresente *orizzonte conglobante*) a sua volta solo come *cifra* della trascendenza (Dio) conglobante?

Qui neppure ci soccorre ulteriormente il rinvio generale al «metaforico in ogni linguaggio»⁴⁰. Anche le metafore devono trovare attuazione sul piano linguistico, per essere comprese nella loro adeguatezza e nel loro limite. È troppo poco dire semplicemente: «Questa coscienza del metaforico [in quanto tale] libera la strada per l'autentico afferramento senza inganni dell'essere stesso in immagine»⁴¹. Questa liberazione della coscienza dall'im-

di questo mondo (*ivi*, p. 34; 93), e della trascendenza che «parla» (*Der philosophische Glaube*, cit., p. 126). Con particolare frequenza questo discorso improprio si riscontra in *Allgemeine Psychopathologie*, Springer, Berlin-Heidelberg 1946¹, p. 68, 207 (organi), 257, 274, 594, 630 (linguaggio della divinità), 658 e *passim* (sulla scrittura cifrata *ivi*, p. 455, 638, 643, 645 e *passim*). Il *linguaggio* delle cifre (*Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., pp. 153-155) è sì interpretabile, ma il suo «soggetto» rimane inaccessibile (*Der philosophische Glaube*, cit., p. 192), giacché questo linguaggio non è quello di un parlante (*Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 184). L'affermazione secondo cui il linguaggio della natura, ecc., e anche quello delle cifre sia soltanto una *similitudine* (*ivi*, p. 173, 175, 181, 183) ha una plausibilità solo in apparenza, perché in sostanza è percepibile solo all'interno del linguaggio medesimo; dal punto di vista specificamente teologico, soltanto all'interno del linguaggio della parola di Dio: creazione del mondo *nella* Parola (cfr. Gen. 1,3; Gv. 1,3), vale a dire perché può essere reso comprensibile in sostanza solo in base alla linguisticità (la costituzione linguistica della realtà).

³⁶ *Von der Wahrheit*, cit., p. 440.

³⁷ E viceversa la cifra come «linguaggio della trascendenza» (*Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 134); sulla cifra dell'essere cifra cfr. *ivi*, p. 184.

³⁸ *Von der Wahrheit*, cit., p. 441.

³⁹ Com'è noto Hamann pensa alla particolare condiscendenza di Dio che si cala nel linguaggio umano («Dio – uno scrittore!», in SW, I, Hg. J. Nadler, Herder, Wien 1949, p. 5). Inoltre per lui la scrittura di Dio nel libro della natura e della storia è leggibile anzitutto in base alla Parola di Dio (nella Sacra Scrittura) (*ivi*, p. 303, 308).

⁴⁰ *Von der Wahrheit*, cit., p. 399.

⁴¹ *Ivi*, p. 400.

magine nell'immagine o è soltanto una riserva generale astratta⁴² o invece si esplica essa stessa nel linguaggio⁴³, e diventa esattamente possibile mediante un parlare di Dio nella parola umana. Inoltre rimane poco perspicuo come la coscienza possa fare *liberamente* da riscontro in astratto al linguaggio, dato che secondo il filosofo la coscienza stessa (come anche il pensiero) giunge a sé unicamente mediante il linguaggio⁴⁴.

Coerentemente con questo superamento ovvero relativizzazione del linguaggio inteso da Jaspers in nome della pura coscienza della trascendenza egli vuole dimostrare altresì che «i dogmi, le rappresentazioni, le promesse delle religioni» nel loro carattere sono «solo metafora, parabola, simbolo» (vale a dire cifre dell'inavvicinabile trascendenza di Dio), non potendo presumere di essere «*credute* unicamente come realtà corporee»; e notoriamente in tal modo pretende sostituire la fede basata sulla rivelazione con la fede *purificata* in senso filosofico. Egli non prende neppure in considerazione il fatto che sul piano religioso essi «sono in gioco unicamente nel loro dinamico realizzarsi», e che proprio la parola *Dio* può diventare *oggetto* di una fede vivente unicamente nel suo dinamico realizzarsi sul piano linguistico, come può risultare dalle parabole di Gesù, vale a dire dalla sua presentazione del Regno di Dio come *evento linguistico*. Al contrario per il filosofo il rapporto con Dio si realizza in un «silenzio che adempie... il sopra-fatico (*Übersprachliche*) dell'essere stesso»⁴⁵. Non solo il discorso biblico sulla parola creatrice proferita da Dio (Gen. 1,3), bensì anche l'asserto che permette di fondare il linguaggio in Dio⁴⁶ e che concepisce la linguisticità del rapporto con Dio a

⁴² Jaspers presuppone già costantemente come premessa generale che Dio si sottrae al linguaggio. Tuttavia proprio la circostanza per cui Dio rimane inaccessibile, e noi in tutti i casi siamo rimandati alle nostre immagini di Lui, rende concreta la relazione vivente tra Dio e uomo; *Der philosophische Glaube*, cit., p. 100 («Si dà Dio e il mondo, null'altro tra loro»).

⁴³ Se è possibile, o deve essere possibile, «afferrare l'essere stesso nell'immagine», «comprendere il carattere metaforico mediante il quale cogliamo l'essere» (*Von der Wahrheit*, cit., p. 400), allora questo stesso rapporto è essenzialmente linguistico. Ciò significa, contro Jaspers, che «ogni essere per noi» lo possiamo non solo «comparare» con un parlare a noi (o con una «allocuzione dell'essere mediante noi»; *ibid.*) e concepirlo come una cifra, bensì è in esso stesso un rapporto linguistico.

⁴⁴ *Ivi*, p. 396: «Comprendere un significato è l'inizio della coscienza»; p. 397: «Mentre il linguaggio fa divenire chiara la nostra coscienza»; anche *Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 113.

⁴⁵ *Von der Wahrheit*, cit., p. 416; pure p. 195.

⁴⁶ Che la Parola ci viene donata (*ivi*, p. 398; anche p. 442, in senso mitico!), quella parola però che nel contempo deve a sé la forza illocutoria, quasi sorgesse da se stessa (*ibid.*), è il medesimo modo ambiguo di parlare di come si dice che nell'esistenza noi siamo *donati* a noi stessi. In esso si coniugano un'implicazione negativa (che noi ci troviamo [a esistere] e non dobbiamo a noi stessi [questo esistere], ovvero non ci siamo prodotti da noi) e, oltrepassando

partire da Dio, intendo dire l'asserto «in principio era la Parola» (Gv. 1,1)⁴⁷, per Jaspers esprime *in termini mitici* unicamente l'enigma extralinguistico del rapporto tra linguaggio e essere ovvero trascendenza⁴⁸. Ma il linguaggio, in quanto «fondamento del nostro essere, in cui in origine essere e pensare e verità sono presenti in uno col linguaggio»⁴⁹, lo si può pensare altrimenti che in quanto ha la sua inattingibile origine in Dio stesso, in un Dio che parla lui stesso (nel nostro linguaggio umano)⁵⁰?

2.2 La concezione di cui sopra, del linguaggio come un *medio* dialettico, si riscontra anche in Hegel: «Il linguaggio tuttavia emerge solo come il medio di un'autocoscienza autonoma e riconosciuta»⁵¹. Ciò significa che esso media tra due interlocutori in modo tale da rilasciarli al di là di se stesso (in quanto medio che si aliena) nella loro autonomia reciproca; pur nella loro interlocuzione (*sprachlichen Miteinander*) essi rimangono liberi per sé. Da ciò consegue (e questo, essendo decisivo sul piano della filosofia del linguaggio, va affermato contro Jaspers) che il *per noi* (di qualsiasi *apparire* nel linguaggio) non solo non impedisce l'*in sé* (di *colui che appare* sul piano linguistico), bensì lo rende persino possibile per noi⁵². Se dunque proprio il linguaggio (in quanto tale) è il luogo specifico (dell'apparire) della trascendenza, esso è la sua presenza (*in sé*) nelle condizioni dell'*immanenza* (*per noi*). Il «da fuori»⁵³ non è presente che sul piano linguistico, vale a dire (nei termini di Lutero) che nella *Parola* proferita l'*Extra nos* è mediato con il *pro nobis*. Se è vero che «la coscienza pensante... (risveglia) l'originario, il quale poi urge per il

questo *confine*, un'implicazione positiva, che cioè siamo originati da un altrove (da un Altro) e dobbiamo il nostro esistere a *quest'ultimo* e non a noi stessi. La semantica dell'*essere donato* (*a sé*) implica chiaramente un *di più*, ben al di là della mera infondabilità negativa della libertà umana da parte di se stessi. Certo si può ravvisare nell'interazione tra implicazione positiva e negativa di questa figura retorica un criterio regolativo per il linguaggio religioso, per evitare rappresentazioni quasi empiriche, cosificanti.

⁴⁷ *Ivi*, p. 412. Su questo sfondo Liebrucks parla di Dio quale «corrispettivo permanente del linguaggio» (*Sprache und Bewußtsein*, cit., p. 188).

⁴⁸ *Ibid.*; cfr. anche p. 442 («dono») e 444 («anzitutto deve essere stato una volta presente a livello di creazione»). Anche Jaspers vuole mantenersi aperto «all'ascolto del linguaggio della divinità in qualsiasi realtà» (*Die Frage der Entmythologisierung*, cit., p. 43); se ciò fosse da intendere non solo *a mo' di similitudine*, si sarebbe giunti all'idea di creazione *nella Parola*.

⁴⁹ *Ivi*, p. 440; anche p. 395, 443.

⁵⁰ Analogamente Lutero pensa il «Deus verbosus» (MLW [KGA], XXXIX/2, Böhlau, Weimar 1932, p. 199: «Non habuerunt Deum mutum nec solum operatum, sed verbum id est plenum et quotidianum suo verbo»).

⁵¹ *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 479.

⁵² *Der philosophische Glaube angesichts...*, cit. p. 130; cfr. p. 132, 138.

⁵³ *Die Frage der Entmythologisierung*, cit., p. 50.

superamento di ciò che fino allora era nella coscienza (*Bewußte*)»⁵⁴, allora noi sul piano linguistico siamo *nella* coscienza e insieme al di là di essa⁵⁵, e siccome siamo «nel contempo all'esterno e all'interno» della coscienza⁵⁶, tanto più lo siamo nella coscienza di Dio in quanto tale. Nella parola Dio è presso di noi (per noi) solo in modo tale da essere nel contempo presso di sé (in sé). Il linguaggio è il luogo in cui Dio può essere così *immanente* da rimanere *trascendente*.

Non è quindi comprensibile perché vi debba essere una *oggettivazione* di Dio, se egli viene pensato come colui che interviene nella parola nel movimento che partendo da sé giunge all'uomo, ossia anzitutto al linguaggio. Cos'è una oggettivazione mediante il linguaggio⁵⁷? Più precisamente, in che misura la rappresentazione di un'autoapertura di Dio è già una cosificazione della trascendenza? Giacché una tematizzazione linguistica, un «venire al linguaggio», in quanto tale non è già affatto una falsa oggettivazione; questa è piuttosto una minaccia che si profila se uno, come fa Jaspers sulla scia di Kant, sgancia la trascendenza dal linguaggio⁵⁸. Dio non viene pensato come oggettivato, né egli si oggettiva, perdendo il suo essere Dio, se viene pensato come colui che parla (e invero nella nostra lingua umana!), così come d'altra parte è falso che noi ci oggettiviamo se e quando parliamo. Piuttosto quando Dio è presso di noi a livello di linguaggio, e noi trattiamo con lui in termini di linguaggio, Lui rimane nella sua trascendenza pur nel suo rapporto con noi, e noi rimaniamo sul piano umano nel rapporto con Lui. Contro Jaspers va pertanto tenuto concretamente per fermo (sul piano della filosofia del linguaggio) che nel linguaggio Dio non è un oggetto quasi cosale, perché nel parlare e udire del linguaggio ciò che esso porta alla parola non esiste per il parlante così come un oggetto empirico esiste per la coscienza immune da linguaggio (e soggetta alla scissione soggetto-oggetto)⁵⁹.

⁵⁴ *Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 190.

⁵⁵ «Un opinare concretamente oggettivo deve essere con sé oltre se stesso» (*ivi*, p. 124). Sul problema dell'oggettivazione cfr. *Die Frage der Entmythologisierung*, cit., p. 18.

⁵⁶ *Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 204.

⁵⁷ Sulla questione dell'oggettivizzabilità mediante il linguaggio cfr. la differente concezione di M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, Klostermann, Frankfurt 1970.

⁵⁸ Il forte influsso di Kant sul pensiero di Jaspers appare in maniera particolarmente evidente in *Allgemeine Psychopathologie*, cit. (v. p. 468, nota 1, 464, 518, 539 ss. e *passim*; cfr. anche l'indice alle voci «Ideen» e «Kant»). Come in Kant Dio può essere solo un'*idea* (ovvero l'ideale della ragion pura), così per Jaspers può essere solo trascendenza inconoscibile a partire dalla finitezza e dai suoi confini. Cfr. anche *Die Frage der Entmythologisierung*, cit., p. 46 e *Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 233.

⁵⁹ La frase «il luogo da cui sempre parliamo grazie al linguaggio è entrato nella scissione [s'intende, tra soggetto e oggetto]» (*Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 111) è troppo

Infatti il linguaggio medesimo (il parlare) in se stesso è sempre già il ritiro di qualsiasi oggettivazione (astrattamente possibile)⁶⁰. Il frequente richiamo di Jaspers al “divieto di immagini(!)” va dunque a vuoto⁶¹.

Se per Jaspers la verità della religione cristiana è «che Dio parla all'uomo attraverso un uomo»⁶², allora è falsa l'alternativa con la quale egli dichiara: «La *Liberalität* non dichiara impossibile qualcosa che Dio potrebbe operare, ma non può percepire altro se non il fare, il parlare e l'esperire operato dall'uomo»⁶³. Dio infatti non parla di sé che appunto nel linguaggio medesimo, nel suo tramite; ciò avviene anzitutto e fondamentalmente in quanto la parola *Dio* è una parola efficace del nostro linguaggio. Siccome però Dio non parla o non ha parlato che nel linguaggio degli uomini, nella parola umana per noi, Jaspers fallisce proprio questo status linguistico della Parola di Dio quando scrive: «Se la comunicazione diretta di Dio nella rivelazione fosse presente come realtà, come una comunicazione da uomo a uomo, allora potrebbe essere dimostrata con maggiore o minore attendibilità sulla base di documenti come altri fatti storici»⁶⁴. Vorrei illustrare succintamente le conseguenze che un tale fraintendimento in Jaspers ha tanto per la nozione di Dio quanto per la comprensione del linguaggio.

a) La nozione di Dio per Jaspers si riduce a quest'unica proposizione: «Dio è»⁶⁵. In tutte le asserzioni che vanno oltre questa proposizione Dio non può essere preso che come cifra per l'inafferrabile trascendenza. Perciò si dice: «La fede filosofica... ode solo il linguaggio delle cifre. Lo stesso Dio

astratta per il linguaggio, tanto più che Jaspers, insieme a Herder, sa che «la coscienza umana ha la sua origine insieme al linguaggio, è legata a una lingua» (*ivi*, p. 113). L'affermazione «se l'uomo in quanto esistenza possibile pensando è orientato alla trascendenza, ciò a sua volta avviene necessariamente... in un rappresentare e pensare realtà oggettive nel medio della scissione soggetto-oggetto della coscienza in generale» (*ivi*, p. 156) viene delimitata dallo stesso Jaspers: «Laddove la serietà del linguaggio ha luogo in forza della fede, ivi si parla a partire dal conglobante (*Umgreifenden*), che mantiene insieme in uno i due poli dell'oggettività del detto e della soggettività del parlante» (*Die Frage der Entmythologisierung*, cit., p. 32 ss.).

⁶⁰ Jaspers stesso lo vede: «Ma nell'oggettivo e nel soggetto traspare un sopra-oggettivo e un sopra-soggettivo» (*Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 124). Questo trasparire sarebbe da pensare articolato nel linguaggio! Cfr. anche la citazione di Dante (*ivi*, p. 125): Dio è visto «parendo inchiuso da quel ch'elli 'nchiude» (*Paradiso*, XXX,12).

⁶¹ *Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 196, 213, 219, 483 ss.; *Die Frage der Entmythologisierung*, cit., p. 21.

⁶² *Ivi*, p. 80.

⁶³ *Die Frage der Entmythologisierung*, cit., p. 42.

⁶⁴ *Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 104.

⁶⁵ *Der philosophische Glaube*, cit., p. 109. Parimenti *Allgemeine Psychopathologie*, cit., p. 638 e *Philosophie*, III, cit., pp. 199-202 (la trascendenza è).

è appunto una cifra»⁶⁶. Laddove certo già il discorso su Dio *medesimo* è da prendere in un senso puramente formale. Ma in particolare in queste dichiarazioni apodittiche rimane non chiarita la relazione tra Dio e il linguaggio; in fondo lo si nega in astratto⁶⁷. Di conseguenza il discorso religioso sul Dio *vivente* non può valere che come oggettivante sul piano razionale⁶⁸. Ma soprattutto il discorso sul Dio *personale* può essere ancora legittimo solo se compreso come cifra⁶⁹; infatti in esso si esprime la cifra del rapporto dell'Io a un Tu assunto come reale; «tuttavia la trascendenza viene per così dire *abbassata* a ciò che l'uomo è»⁷⁰. Pertanto finisce ancora una volta per dissolversi la linguisticità del rapporto Io-Tu⁷¹. Per dirla nei termini di Gadamer, sul piano religioso Jaspers non conosce «una verità che ci diventa visibile solo tramite il tu, e solo facendoci *dire* da lui qualcosa»⁷². In tal modo la trascendenza⁷³ non può essere messa in gioco che in quanto «totalmente Altro», sulla scia della tradizione di una teologia astratto-negativa, perché non prende piede la nozione linguistica secondo cui la trascendenza proprio entrando nell'immanenza rimane trascendenza (per noi)⁷⁴. Siccome per il filosofo tedesco di fronte all'«impensabile, invisibile e ineffabile» della trascendenza le sue cifre non possono che essere sempre revocate, dato che essa stessa non appare (se non nel cosiddetto «linguaggio delle cifre»)⁷⁵, essa è una «trascendenza nascosta, silente», indeterminata e indeterminabile, dunque «assolutamente nascosta»⁷⁶. Questa divinità (*deitas*) assolutamente

⁶⁶ *Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 196; in proposito p. 486 ss.: «Se dico che Dio è una cifra della trascendenza, si intende una determinata figura di Dio, quella di un essere personale, agente, parlante».

⁶⁷ Tanto più che il linguaggio delle cifre non ha che un carattere di similitudine (*ivi*, p. 175 ss.).

⁶⁸ *Ivi*, p. 219 e 256.

⁶⁹ *Ivi*, p. 219, 220, 221. Che Dio sia niente di meno che persona e nel contempo più che una persona (*ivi*, p. 220) è dal punto di vista teologico da apprezzare nelle riflessioni di Jaspers su questo tema; P. Tillich, *Systematische Theologie*, I, Evang. Verlagswerk, Stuttgart 1956³, p. 185 (Tillich parla qui di *simbolo*) e 283.

⁷⁰ *Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 220.

⁷¹ Perciò al posto della preghiera subentra la meditazione filosofica; *ivi*, p. 219. Dietro questa critica sembra esserci un misconoscimento della linguisticità della preghiera analogo a quello della nota polemica di Kant; cfr. la discussione in proposito in J. Ringleben, *Arbeit...*, cit., p. 150, 152 ss.

⁷² Gadamer, *Wahrheit*, cit., p. XXIII.

⁷³ Sulla trascendenza nel senso di Jaspers v. in particolare *Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 213, e *Philosophie*, III, cit., pp. 1-67.

⁷⁴ *Der Philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 213 da confrontare con p. 164 e 225.

⁷⁵ *Ivi*, p. 210, 156 ss.

⁷⁶ *Ivi*, p. 222 (223), 224 e 256. Cfr. p. 110, in cui si parla della «distanza della trascendenza che si rivolge a tutti gli uomini dal suo nascondimento».

nascosta deve stare addirittura, come si dice con espressione livellante, al di sopra dell'opposizione tra *theologia gloriae* e *theologia crucis*⁷⁷. Di contro a queste affermazioni sul sottrarsi a qualsiasi dicibilità e pensabilità (e contro la loro astrattezza) va detto che il far valere l'ineffabile medesimo è relativo sul piano linguistico; in proposito ben dice Gadamer: «Il rinvio ovvio all'ineffabile non ha bisogno di interrompere l'universalità del linguistico»⁷⁸.

b) D'altra parte va altresì osservato che a causa della sua comprensione non linguistica della trascendenza Jaspers rimane al di sotto della sua stessa comprensione del linguaggio. In essa ricorre la caratterizzazione del linguaggio come di un "mezzo" per il pensare esistenziale, oppure si parla delle categorie come dello «strumento del nostro pensiero»; queste categorie poi nel pensiero speculativo diventano a loro volta *cifre*⁷⁹. A questa restrizione alla finitezza del pensiero corrisponde il fatto che Jaspers può parlare della «nostra prigionia nelle necessità formali del pensiero», e può soggiungere che il linguaggio del nostro pensiero travia il nostro pensiero⁸⁰.

Ancora più specifica è la critica di Jaspers alla cosiddetta *corporeità* del linguaggio religioso⁸¹. Se egli però spaccia il discorso su un *parlare* rivelante di Dio, per es. nell'Antico Testamento, come corporeità falsamente concreta⁸², il linguaggio viene sussunto sotto una comprensione rozza della corporeità (nel senso di un essere presente empirico, quasi cosale). Ma proprio questo sorvola sulla fattispecie specifica del linguaggio, per cui (come peraltro Jaspers sa) «in quanto ente di ragione sensibile» la libera esistenza «non può fare a meno del linguaggio», perché «per il linguaggio in generale è necessario l'appoggio sensibile del parlare»⁸³. Dunque «la negazione della corporeità del divino» da parte del filosofo tedesco, in quanto sarebbe un «inquinamento del divino», è troppo sommaria⁸⁴. Siccome la *corporeità* non si addice che «al fenomeno (*Erscheinung*) nello spazio e nel tempo», come Jaspers afferma sulla scia di Kant, per lui è esclusa senza mezzi termini «la specifica realtà di Dio in un fenomeno determinato», ma con ciò appunto

⁷⁷ *Ivi*, p. 230. In che modo poi possa essere possibile *avere fiducia* in essa (*ivi*, p. 222 e 230), che è *più* che amore (*ivi*, p. 225), è difficile renderlo perspicuo.

⁷⁸ Gadamer, *Wahrheit*, cit., p. XXII.

⁷⁹ *Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 231 e 259.

⁸⁰ *Ivi*, p. 219 e 232. Cfr. anche il discorso sul «girare a vuoto nella danda del linguaggio» (p. 258), come se esso fosse una prigionia del pensiero.

⁸¹ Su corporeità e Parola di Dio (nei profeti) v. *Der philosophische Glaube*, cit., p. 64.

⁸² *Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 223.

⁸³ *Ivi*, p. 169; anche p. 183. In maniera più dettagliata v. *Von der Wahrheit*, cit., p. 413 ss., 420 ss.

⁸⁴ *Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 165 e 488.

anche l'apparizione di Dio nel linguaggio⁸⁵. Il vero bersaglio di questa critica a una *corporeità di Dio* riguarda però la nozione di incarnazione. Jaspers scorge con chiarezza che con la sua plausibilità verrebbe a cadere il suo discorso delle cifre: «La rivelazione diventa corporea con l'incarnazione di Dio. Essa non consente di essere trasformata in una cifra»⁸⁶. In sostanza nella fede rivelata (per toccare infine brevemente anche questo tema) Jaspers non può che riconoscere un rovesciamento della cifra religiosa (nel suo senso) in una realtà oggettiva cosale⁸⁷.

Certo nella sua critica polemica Jaspers dimentica il senso fondamentale di rivelazione: ossia che l'idea di un esternarsi di Dio in generale, e in particolare l'idea necessaria di un Dio che gratuitamente previene, è lo sfondo che rende possibile un rapporto con Dio grazie a Lui stesso⁸⁸, e quindi anche un correttivo intrinseco per qualsiasi rappresentazione oggettivante di Dio⁸⁹. Se *rivelazione* non è messa in gioco in questo senso⁹⁰, non si riesce

⁸⁵ *Ivi*, p. 167.

⁸⁶ *Ivi*, p. 166. Per Jaspers è unicamente l'uomo che in quanto essere sensibile urge verso la corporeità (*ivi*, p. 167); per la teologia cristiana vale l'asserto di F. Chr. Oetinger sulla corporeità come fine dell'opera di Dio (cfr. I Cor. 15,44). Per di più Jaspers in maniera poco dialettica nel contesto della *corporeità* mette in antitesi tra loro eternità e tempo (*ivi*, p. 173 e 253).

⁸⁷ *Ivi*, pp. 164 e 197. L'alternativa, o rivelazione come azione determinata di Dio nello spazio e nel tempo o cifra (p. 174), sorvola la linguisticità della rivelazione cristiana (cfr. *ibid.*: «Parla solo nel segno»).

⁸⁸ Cfr. l'astratta generalizzazione nell'allusione a I Cor. 3,11 (*Der philosophische Glaube*, cit., p. 88). Genericamente qui si registra: «Di Dio l'uomo non sa e non può sapere che tramite la rivelazione» (*ivi*, p. 65), *rivelazione* beninteso nel senso di Jaspers! Che poi Dio non finisce per essere un mero correlato della nostra coscienza (che noi, in quanto Lui stesso inattuabile, designiamo col nome *Dio*), bensì deve essere inteso come colui che originariamente (*von sich her*) rende possibile, fonda e determina la nostra coscienza di Lui, è *altresì* espressione del nostro rapporto linguistico con Dio, nella misura in cui è vero il "primo principio" di Humboldt (cfr. sopra, nota 22). Solo se noi ci orientiamo a Dio, Egli ci *irretisce* nella sua realtà; cfr. in proposito l'affermazione: «L'occhio in cui vedo Dio è il medesimo occhio in cui Dio mi vede» (Meister Eckehart, *Deutsche Predigten und Traktate*, Hg. J. Quint, Hanser, München 1969³, p. 216 [Predica 13]).

⁸⁹ Nondimeno anche secondo Jaspers nella parola *Dio* c'è «essenzialmente colui che ci afferra» (*Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 486), e egli può definire la trascendenza anche come «l'efficace» grazie al quale noi siamo (*ivi*, p. 157; *Die Frage der Entmythologisierung*, cit., p. 42: «operare»), per quanto egli critichi il discorso su un *agire* di Dio (p. 196). Resta aperto l'interrogativo se la frequente formula «esser donata a sé» dell'esistenza sia una vaga metafora o qualcosa di più (*ivi*, p. 105, 109, 119, 122 [«origine»], 133, 213, 214, 220 [«da dove», «da lì»]); cfr. anche sopra, nota 46! Jaspers cita, approvandola, l'espressione di Kierkegaard circa la *Potenza* grazie alla quale il Sé è *posto* (p. 118), e parla addirittura dell'«esistenza creata... dalla trascendenza» (p. 110). Per Kierkegaard cfr. *Die Krankheit zum Tode*, Hg. E. Hirsch, in GW, 24, Diederichs, Düsseldorf 1957, p. 10.

⁹⁰ La trascendenza «si prosciuga», se da essa stessa non viene incontro qualcosa a colui che

a intravedere come nella fede religiosa (anche in quanto fede filosofica) l'uomo non rimanga semplicemente in se stesso⁹¹, e la *trascendenza* rappresenti un potenziato essere-presso-se-stesso dell'uomo, sicché il discorso su Dio in realtà è superfluo. Di fatto l'idea jaspersiana di trascendenza è più che una semplice ripetizione all'ennesima potenza di noi stessi, o non piuttosto soltanto l'essere toccati dalla trascendenza propria di Dio ci *cambia* davvero? Quell'essere toccati nel quale insieme a essa viene a noi qualcosa di nuovo che noi da soli non siamo in grado di dirci⁹². Stando a quanto si dice, la fede nella rivelazione solidifica Dio nel mondo «come qualcosa di oggettivo», e un tale evento di rivelazione deve avere «il carattere di assolutezza del divino medesimo»⁹³. Però questo assoluto, in quanto mediato linguisticamente, è presente solo nella relatività; non si tratta di idolatria, ma di dialettica⁹⁴. Senonché «lasciarsi dire qualcosa da Dio» non è reale senza la veracità del poter ascoltare ovvero del conoscere proprio dell'uomo⁹⁵. Giacché in ogni caso dal punto di vista cristiano la rivelazione si riferisce «alla Parola che

da essa viene toccato; di qui la necessità teologica della *rivelazione*, ovvero l'asserto: Dio può essere conosciuto solo a partire da Dio. Il discorso impraticabile su “Dio stesso” mette in risalto che il rapporto con una istanza la investe solo quando essa può essere tematizzata altresì come quella istanza medesima (ovvero a partire da essa) corrispettiva a quel rapporto. Così il rapporto con Dio a partire da Dio sa di essere reso possibile e determinato per potersi sapere come reale. Il fatto che Jaspers rivendichi come essenziale un rapporto con la trascendenza, senza volerlo pensare come determinato efficacemente anche da parte della trascendenza, conferisce alla sua posizione qualcosa di particolarmente oscillante e inconsequente.

⁹¹ Jaspers parla dell'uomo che è respinto a se stesso» (*Die Frage der Entmythologisierung*, cit., p. 38; cfr. però quanto detto [da concepire in termini linguistici!] a p. 43 ss.). Heidegger ha chiaramente distinto dalla modalità credente di esistenza l'essere-posto-a-carico-di-sé di colui che fa filosofia («libera assunzione a proprio carico dell'intero esserci»: *Phänomenologie...* cit., pp. 32 e 18-20).

⁹² In proposito v. *Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 166 ss. Dell'essere toccato dalla trascendenza Jaspers parla per es. *ivi*, p. 122.

⁹³ *Die Frage der Entmythologisierung*, cit., p. 41. Cfr. qui anche il concetto di rivelazione proprio di Jaspers: «Mistero del vero che si rivela nei salti della storia dello spirito» (*ibid.*); i due concetti di rivelazione sarebbero radicalmente distinti (*ivi*, p. 41 ss.). In verità la fede filosofica se la cava senza rivelazione (*Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 52 e 109 ss.). Per quanto riguarda la critica di Jaspers citata all'inizio bisogna chiedersi: che cos'è un «evento assoluto» (*Die Frage der Entmythologisierung*, cit., p. 47)? Non si tratta della fede in un evento (cfr. *ivi*, p. 50) nel senso di una pura fattualità, bensì di un evento quale il rivolgersi personale di Dio all'uomo impastoiato nel peccato, quale sua Parola di salvezza nell'uomo Gesù.

⁹⁴ *Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 137. In generale rimane poco perspicuo perché la «realtà di una rivelazione, che parte da Dio e tuttavia ha bisogno dell'interpretazione umana», per Jaspers «non corrisponde alla stessa nozione di Dio» (*ivi*, p. 109 ss.).

⁹⁵ *Die Frage der Entmythologisierung*, cit., p. 42 e *Der philosophische Glaube*, cit., p. 113. Cfr. la riflessione: «Oppure la fede nella rivelazione è operante in uno e inscindibilmente dalla rivelazione medesima che produce la fede?» (*Die Frage der Entmythologisierung*, cit., p. 45).

Dio pronuncia, a Dio stesso che è stato percepito nella Parola» che (per es.) «il profeta comunica come Parola di Dio»⁹⁶. Certo in quanto pronunciata si presume che [la parola della rivelazione] venga resa finita, giacché, così si esprime Jaspers, «nel parlare ciò che è inteso in essa viene rovesciato»⁹⁷. Ma in tali giudizi apodittici il linguaggio è ancora pensato come linguaggio?

Jaspers dice: «La realtà della trascendenza quale oggetto è presente per noi solo nel linguaggio delle cifre, non invece come essa è in se stessa»⁹⁸. Ma sopra abbiamo visto che il linguaggio porta con sé precisamente questa distinzione tra *per noi* e *in sé*, anzi solo così è in generale linguaggio. La riflessione trascendentale sulla «condizione delle oggettività nella struttura del modo in cui ogni essere ci è dato» ovvero sulle «condizioni soggettive per il farsi presente del senso dell'oggettività di volta in volta in gioco»⁹⁹ abbandona in modo astratto la correlazione genuinamente linguistica tra parola e fede, ovvero linguaggio e comprensione. Siccome misconosce questa correlazione, il filosofo tedesco non può riscontrare altro nella fede rivelata che *obbedienza assoluta, sottomissione* a una verità rivelata positivamente data¹⁰⁰.

3. Fede e parola

3.1 La critica di Jaspers alla cosificazione sul piano della coscienza religiosa e dei suoi oggetti palesemente non è che il rovescio della sua comprensione astratta (e non dialettica) della trascendenza. Laddove gli sfugge la connessione linguistica tra coscienza di Dio e contenuto religioso in quanto tale; pertanto in definitiva si rimane a una estraneità e exteriorità tra loro di questi due poli e essi non sono mediati concretamente (o sono soltanto unilateralmente soggettivi in quanto *lettura* delle cifre)¹⁰¹. Di fronte a questa visuale vorrei qui sostenere la tesi che i contenuti religiosi (ossia gli oggetti del *sapere* religioso nella fede) in sé (e per la coscienza religiosa stessa) non sono oggetti *corporei*, bensì *forme*, vale a dire forme delle relazioni religiose

⁹⁶ *Der philosophische Glaube*, cit., p. 63.

⁹⁷ *Ivi*, p. 65ss. Contro la fissazione nella parola si sancisce: «Da nessuna parte c'è la verità intera, piena, pura, perché essa non può esserci... nella frase del linguaggio umano» (*ivi*, p. 78; p. 115).

⁹⁸ *Die Frage der Entmythologisierung*, cit., p. 44.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Cfr. *supra*, nota 3 e *Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 164 e 485. Siccome la verità rivelata non può essere che «razionalmente assurda» (*ivi*, p. 164 e *Der philosophische Glaube*, cit., p. 112), la fede rivelata deve essere un *sacrificium intellectus* (*ivi*, 67 ss., 113).

¹⁰¹ *Philosophie*, cit., III, pp. 128-156, e *Von der Wahrheit*, cit., pp. 1045-1054.

con essi, relazioni determinate da essi: in quanto contenuti insieme forme *per...* Lo stesso Jaspers indica in questa direzione, quando scrive: «Quindi per un pensiero della trascendenza nella speculazione sull'essere l'oggetto è tale che consente di diventare presente solo nel venir meno del suo essere oggetto tramite il movimento di pensiero; e è quanto si intendeva dire»¹⁰². Io affermo che sono proprio gli oggetti autenticamente religiosi a operare questo venir meno ovvero a esigerlo a partire da sé, in quanto l'apertura della stessa parola *Dio* innesca e esige un tale movimento del pensiero nella coscienza religiosa. Ciò significherebbe che la fede rivelata non è in quanto tale già uno scivolamento nel dogmatismo, bensì provoca *sul piano religioso* proprio quella apertura che Jaspers rivendica per la *fede filosofica*¹⁰³. In effetti egli pretenderebbe riservare al pensiero filosofico questa *fluidificazione* dell'oggettivo¹⁰⁴. Qui al filosofo tedesco sembra sfuggire che anche il *senso* autenticamente religioso ovvero teologico compie già sempre proprio questo. In altro contesto anche lui sa che «si dà una intuizione *religiosa* (*fromme*) di questa corporeità [ossia delle cifre], come se fosse *anche* una realtà empirica. La religiosità si mostra nel fatto che è quasi scontato che siano assenti le conseguenze di un abuso materialistico, magico, utilitaristico di tale corporeità»¹⁰⁵.

3.2 Vorrei ora spiegare la tesi cui ho fatto cenno sopra¹⁰⁶. Partendo da una frase biblica sulla fede, voglio cercare di spiegare questa struttura

¹⁰² *Die Frage der Entmythologisierung*, cit., p. 18. Analogamente la critica di una falsa oggettivazione: «I dogmi non possono essere più mere cifre della trascendenza, a meno che nel movimento del pensiero non vengano estrapolati dalla dogmaticità della loro forma» (*Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 197).

¹⁰³ *Ivi*, p. 142; astrattamente: p. 150.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 132: «Se nel pensiero dell'inglobante quest'ultimo diventa inevitabilmente oggetto, il senso filosofico opera nel contempo la forzatura della torsione verso il non-oggetto». Ma è già il *senso* religioso che nella coscienza di Dio diventa consapevole che Dio è nel contempo *oggetto* e *più* che mero oggetto. È questo un sapere che può attuarsi solo linguisticamente, ovvero è esso stesso linguistico.

¹⁰⁵ *Die Frage der Entmythologisierung*, cit., p. 22 (la sottolineatura è mia).

¹⁰⁶ Se ci si serve per una volta, provvisoriamente e in via euristica, della distinzione, peraltro non esente da problemi, di W. Herrmann tra *fondamento* e *contenuto* della fede (cfr. W. Herrmann, *Gesammelte Aufsätze*, Hg. F.W. Schmidt, Mohr, Tübingen 1923, p. 268 ss.; la fede viene prodotta dal suo contenuto [in quanto suo fondamento]), si può dire: Per Jaspers il fondamento della fede è propriamente puro rapporto di trascendenza; i contenuti della fede rappresentano in ogni caso cifre della trascendenza, e sono essenzialmente minacciati dallo scivolamento in rappresentazioni cosali. Di contro vorrei far valere quanto segue. Non è vero che un rapporto è pensabile in modo tale che i *contenuti* non siano semplicemente fattualità (*Sachverhalte*) date positivamente, bensì 1. offrano specifiche articolazioni del *fondamento*, vale a dire della trascendenza medesima, e in quanto tali 2. diano essi stessi un'articolazione ovvero una tematizzazione esplicita della *relazione* tra trascendenza e esistenza, ovvero tra Dio

relazionale (di forma e contenuto), anche per mettere in luce il suo statuto linguistico. In Rom. 10,17 Paolo scrive: *e pistis ex akoes (fides ex audito*: la fede viene dall'ascolto ovvero dall'annuncio; a sé, completo io). Di conseguenza quello che Jaspers non ha certo visto è la circostanza che la fede nei suoi contenuti a essa annunciati comprende se stessa come *loro* forma. Essa può fare ciò solo perché questi contenuti di fede sono sempre nel contempo anche modalità di articolazione della fede a essi intenzionata. In effetti la fede è la forma che corrisponde specificamente a quei contenuti e che partendo da essi (in quanto essi stessi *forme*) viene incontro a sé¹⁰⁷. Ciò vuol dire che i due non sono tra loro estranei, esterni, come atto formale di obbedienza e mondo religioso cosale e eteronomo, bensì, acquisendo la fede la propria articolazione all'altezza dei suoi contenuti, può in essi contemplare se stessa; proprio *sul piano dei contenuti* essa guadagna se stessa e in tali contenuti è *presso di sé*. Quindi i contenuti della fede sono in verità modi specifici di dare forma alla fede e di fondarli come fede, vale a dire di conservarla nella sua essenza, immune da scivolamenti cosificanti. Tali contenuti costituiscono precisamente la fede in quanto fede, e essa trova in loro la sua autocoscienza. In questo senso la fede cristiana si rapporta alla parola in quanto dipende dalla parola e in sostanza ha una costituzione linguistica. Quella fede che è quello che è essenzialmente in base all'*ascolto* (ovvero all'annuncio), nel contempo a sua volta non è davvero fede se non in quanto fede che si articola (cfr. Rom. 10,8-10; I Cor. 12,3b; II Cor. 4,13; Ps. 116,10)¹⁰⁸. Il sistema di

e uomo? Di conseguenza andrebbero concepiti come una autocomprensione (*oggettiva*) della pura fede nella trascendenza. Questa fede a sua volta si conosce e si sa, per così dire, come forma (vale a dire come *fides qua creditur*, atto di fede) nei suoi contenuti specifici (vale a dire come *fides quae creditur*, verità di fede) e si trova esposta in essi. 3. Infine si tratta di un'articolazione della relazione alla trascendenza a partire da questa stessa, dell'esplicazione della relazione di Dio all'uomo a partire da Dio. Se si vede la cosa in questo modo, i contenuti della fede denotano l'autoarticolazione della trascendenza in quanto trascendenza *per...*, vale a dire in quanto fondamento della fede per l'uomo nella sua esistenza. Per questa via e solo per questa via la fede viene resa certa e viene inverata per se stessa e a partire dal di là di se stessa. La fede per rimanere se stessa segue questa autoarticolazione di Dio. Essa si concepisce come una forma specifica di questi *sui* contenuti.

¹⁰⁷ Perciò sopra si è accennato al discorso in parabole di Gesù su Dio: solo nel diventare effettivo attraverso il movimento del linguaggio Dio è specificamente un oggetto della fede, e ciò significa appunto in quanto *forma*.

¹⁰⁸ Se il linguaggio è «l'inglobante di ogni inglobante» (cfr. *supra*, nota 23), la fede stessa non può rinunciare alla, ovvero dispensarsi dalla, «professione di fede esplicita». (*Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 144). Piuttosto per l'essere linguistico che l'uomo è vale ciò che Lutero dice a proposito del primo comandamento: «Dunque questo comandamento fa uscire fuori e indirizza verso Dio la bocca e la lingua. Infatti la prima cosa che erompe dal cuore e si produce sono le parole» (LW, cit., XXX/1, p. 139, dal Grande Catechismo).

rappresentazioni religiose, i dogmi e le professioni di fede rappresentano per così dire la *grammatica* della fede, e questa determina se stessa in quanto corrisponde loro, in un libero rapporto linguistico con essi. La fede in quanto tale si contempla nei suoi oggetti. Ciò vuol dire che la fede in quanto *forma* si riflette nei suoi *contenuti*, o viceversa i contenuti della fede la espongono *in quanto tale* per essa (per sé) e la preservano *pura* dagli scivolamenti nel non-religioso. Poiché la coscienza religiosa si espone negli oggetti religiosi stessi, e invero in quanto da essi esposta (!)¹⁰⁹, si può dire che la fede si accerta grazie ai suoi contenuti religiosi della sua *specifica* realtà oggettiva (*Sachhaltigkeit*), e che gli oggetti specificamente religiosi inverano la fede medesima sotto il profilo del contenuto. Questo reciproco riflettersi di *forma* e *contenuto* della fede è un contesto unitario, che però *in sé* è distinto; vale a dire che è un contesto linguistico, e dunque anche non attuabile se non sul piano linguistico.

Se questo è vero, bisogna obiettare a Jaspers che egli smembra tra loro forma e contenuto del rapporto alla trascendenza, perché in lui la trascendenza deve rimanere in se stessa priva di contenuto (*vuota* ovvero *pura*), e alla *pura* fede (ovvero all'esistenza autentica) qualsiasi contenuto deve rimanere esteriore come qualcosa di estraneo. La formalità della trascendenza svuota precisamente il rapporto di fede con essa. In ogni caso il filosofo tedesco misconosce la descritta logicità del riflettersi reciproco di fede e oggetto della fede. La loro dialettica viene bloccata in una determinazione di relazione esteriore, secondo cui rimane cristallizzata insormontabilmente la distinzione tra una trascendenza che si può attingere solo in cifre, vale a dire sempre e solo in modo provvisorio o addirittura inadeguato nella cosiddetta fede filosofica, e la trascendenza in sé inaccessibile, inesprimibile e nascosta.

3.3 Questa problematica in nessun luogo forse diventa così evidente, almeno per un teologo cristiano, come nelle asserzioni di Jaspers intorno all'idea dell'incarnazione di Dio in Gesù Cristo. Su questo mi vorrei soffermare in conclusione del mio discorso.

Egli vede correttamente che la fede cristiana nell'incarnazione è «essenzialmente differente» da altre rappresentazioni di incarnazione (per es. tra i greci o gli indù), in quanto in questa fede «l'incarnazione diventa il centro della concezione di Dio, del mondo e dell'uomo»¹¹⁰. Ma proprio quest'idea

¹⁰⁹ Kierkegaard: «Infatti la verità cristiana ha essa stessa, se così posso dire, occhi per vedere, anzi è come un occhio puro» (*Einübung im Christentum*, in GW, cit., 26 [1962], p. 225). Cfr. quanto in Ebr. 4,12ss. si dice della «parola di Dio».

¹¹⁰ *Der Philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 226. Questo perché nel Cristianesimo non è un qualche Dio che si trasforma (con una specie di *metamorfosi*) in un uomo in modo per così dire transitorio, bensì è l'«unico Dio» (*ibid.*) che si unisce una volta per tutte in maniera

specificamente cristiana, secondo cui «Gesù stesso deve essere uomo e in quanto Cristo deve essere nel contempo Dio», come il filosofo tedesco ci fa capire raccordandosi a Spinoza, è un *controsenso*¹¹¹. In altri termini egli legge l'idea secondo cui Dio in Gesù Cristo è nel contempo uomo come una contraddizione puramente astratta (nel senso della logica formale), senza tener conto della mobilità interna dell'incarnazione di Dio ovvero della dottrina dogmatica delle due nature¹¹². Per lui quanto segue ha valore apodittico: «Cristo, il Dio incarnato, è filosoficamente impossibile»¹¹³. In verità l'uomo «Gesù può parlare come una cifra di genere unico»¹¹⁴, ma per il filosofare di Jaspers impegnato nella veracità «è impossibile pensare Cristo come una cifra»¹¹⁵. Di sicuro il Dio incarnato non va pensato come mera cifra nel senso jaspersiano, ma al contrario come verità (posta da Dio) del rappor-

definitiva con un uomo, sicché senza quest'ultimo non è più Dio. Che poi secondo la concezione cristiana «tutte le altre cosiddette incarnazioni... siano false», è una formulazione ambigua (e un tantino tendenziosa), in quanto per l'appunto esse, se commisurate all'idea cristiana di incarnazione, non sono *affatto* un'incarnazione (nel senso di Gv. 1,14: come autodeterminazione definitiva e non reiterabile di Dio nel suo essere). Anche la formulazione di Jaspers, «solo quest'unica volta» (*ibid.*), è una precisazione per difetto, perché sembra come l'assolutizzazione illegittima di un fatto contingente e pertanto reiterabile in linea di principio.

¹¹¹ *Ivi*, p. 175. Come la proposizione «il cerchio è quadrato» (*ibid.*) è una mostruosità (*ivi*, p. 227).

¹¹² Sul rapporto con l'idea di paradosso di Kierkegaard (*ivi*, p. 227), sul confronto critico con essa si v. J. Ringleben, *Arbeit am Gottesbegriff*, II, Mohr, Tübingen 2005, pp. 131-145.

¹¹³ *Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 225. L'incarnazione non è pensabile (p. 164) perché è una «impossibilità logica» (*Der philosophische Glaube*, cit., p. 113), ma è anche una impossibilità religiosa, in base all'assioma jaspersiano «nessun uomo può essere Dio» (*ivi*, p. 80 e 103, e *Von der Wahrheit*, cit., p. 1052). Del tutto diversamente, perché pensa a partire dal linguaggio, Gadamer si esprime sull'idea cristiana di incarnazione secondo Gv. 1,14 (*Wahrheit und Methode*, cit., pp. 395-404): «Essa è più congruente con l'essere del linguaggio» (p. 395). Linguaggio e incarnazione vengono pensati strettamente insieme: «Il grande miracolo del linguaggio consiste... in questo, che ciò che viene fuori in questo modo [nell'incarnazione nel senso di Gv. 1,14] e si traduce nell'espressione, è pur sempre Parola» (p. 397; cfr. Gv. 1,1). Ciò che vale in generale, vale specificamente per l'incarnazione del Logos: la Parola di Dio «ha il suo essere nel suo rendere manifesto» (p. 398).

¹¹⁴ *Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 225. Su Gesù (come Cristo) *ivi*, p. 47, 54 ss., 81, 500-503. Nella sua presentazione di Gesù (in *Die maßgebenden Menschen*, Piper, München-Zürich 1986⁹, pp. 165-193), che si appoggia essenzialmente a Bultmann e a M. Dibelius, risulta nell'essenziale la medesima cosa attraverso due punti di vista sistematicamente definiti. 1. Gesù era «in ogni istante vicino a Dio» (p. 183) e «come attraversato dalla luce della divinità» (p. 184 ss.), sicché lo contrassegna una «radicale certezza di Dio»; 2. e nondimeno il Cristo non è che una «creazione della comunità primitiva e di Paolo» (p. 187; la vecchia opinione liberale del XIX secolo!), che lo ha trasformato nell'uomo-Dio (p. 189 ss.).

¹¹⁵ *Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 227. Perché altrimenti «la trascendenza non sarebbe più nascosta..., bensì sarebbe manifesta come lo stesso Dio reale» (*ibid.*).

to vivente Dio-uomo in generale¹¹⁶. Nell'idea di incarnazione il rapporto umano Dio-uomo diventa *oggettivamente* visibile in quanto reso possibile e fondato in Dio stesso. Nel *contenuto* centrale di questa fede la *forma* credente di un rapporto dell'uomo con Dio ci viene incontro come inverata da Dio stesso. Nell'uomo-Dio Gesù Cristo l'uomo si riflette nel suo rapporto con Dio secondo la *verità* di questo rapporto, che include nel contempo anche la permanente distinzione tra Dio e uomo (cfr. I Tim. 2,5).

Jaspers vede qui raggiunto l'*apice* rovesciato della corporeità di Dio¹¹⁷. La trascendenza astrattamente fissata della fede filosofica si dimostra come la prigionia dell'idea non dialettica del "totalmente Altro". L'idea vivente di Dio, che è Dio (e *non* uomo) soltanto in modo tale da essere nel contempo interamente presso l'uomo (Gesù), e dunque da avere la sua unità con sé solo nell'autodistinzione da sé, deve qui piegarsi, così sembra, ai formali divieti del pensiero¹¹⁸. Nella versione jaspersiana del nucleo specificamente cristiano non si può non sentire la protesta contro gli allontanamenti dall'idea pura della trascendenza ovvero di Dio: «Dio è ora realmente presente e corporeo in una figura personale, è interamente uomo, ma nel contempo interamente Dio»¹¹⁹. Ancora una volta in questa formulazione non si raggiunge il livello del pensiero, in quanto «interamente uomo, ma nel contempo interamente Dio» viene inteso solo nel senso di una contraddizione logico-formale

¹¹⁶ L'autolimitazione del concetto jaspersiano di cifra viene alla luce nell'asserto «però Cristo in quanto Dio corporalmente reale non viene creduto come cifra» (*ibid.*).

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Sulla Trinità Jaspers si esprime in *Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., pp. 254-256 (con ampi riferimenti); qui si parla del Dio *vivente* «come se essa [cioè la trascendenza] fosse una cosa» (p. 256). La nozione che chiarisce la «vita intima della trascendenza» in se stessa, e invero proprio per rendere comprensibile la comunicazione di Dio con noi a partire da Lui stesso, in Jaspers diventa, ma in modo fuorviante, qualcosa che «in tale forma [sbarra] la strada che ci indica il riferimento alla trascendenza» (*ibid.*); anche *Von der Wahrheit*, cit., p. 1045. Viceversa Gadamer (in stretto collegamento con la citazione di cui alla nota 113) ritiene che nella dottrina trinitaria l'idea dell'incarnazione del Logos del Prologo di Giovanni ha trovato la sua forma teologica appropriata, e in tal modo il pensiero filosofico avrebbe acquisito «una dimensione preclusa al pensiero greco» (*Wahrheit und Methode*, cit., p. 396). Siccome «c'è veramente qualcosa in comune tra il processo delle Persone divine e il processo del pensiero» (ovvero il rapporto tra pensiero e linguaggio) (p. 401), «la cosa per noi importante e decisiva è che il mistero di questa unità ha il suo rispecchiamento nel fenomeno del linguaggio» (ivi, p. 396). Per il collegamento con Humboldt cfr. il mio saggio *Trinität und Ich-Du-Verhältnis*, in *Arbeit am Gottesbegriff*, cit., II, pp. 329-349.

¹¹⁹ *Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 226. Il prosieguo suona: «La rappresentazione della personalità della divinità è diventata la realtà corporea di una personalità umana che è Dio» (*ibid.*). Cfr. anche la frase seguente: «La spinta dell'uomo alla corporeità qui viene soddisfatta come da nessun'altra parte» (*ibid.*); in proposito cfr. la comprensione riduttiva della corporeità di Cristo (della *Parola!*) in *Von der Wahrheit*, cit., p. 1035.

(dunque è senza senso). Ma l'accentuazione cristiana è esattamente che Dio rimane Dio (anzi lo diviene propriamente) in quanto diviene ovvero è uomo. Per cui il rifiuto che qui si esprime della «realità corporea» è tra l'altro espressione di una sottodeterminazione dell'idea cristiana di incarnazione: non si tratta di una persona empirica opaca, per così dire, bensì in Gesù la Parola è diventata uomo, e ciò è solo nelle sue parole, cui la fede si attiene (cfr. Gv. 4,41; 5,24; 6,63 e passim)¹²⁰. Ciò vuol dire che l'incarnazione di Dio rende possibile un rapporto umano-linguistico con Lui e mira non a una cosificazione di Dio «in forma personale»¹²¹. Nella parola reale dell'uomo Gesù il credente sa di essere certo della realtà di Dio, quale realtà che lo raggiunge linguisticamente nel cuore del suo essere uomo¹²².

¹²⁰ In Gesù Dio viene all'uomo in quanto in Gesù «viene alla parola» per noi.

¹²¹ La frase «la realtà di Dio è *garantita* al credente grazie alla corporeità di un uomo» (*Der philosophische Glaube angesichts...*, cit., p. 226) misconosce la certezza del credente, mediata dal linguaggio umano, della realtà vivente di Dio in quanto trascendenza che si dischiude a lui nella parola.

¹²² La conclusione di Jaspers, «che nel mondo l'unica cosa autentica per l'uomo è l'uomo» (*Der philosophische Glaube*, cit., p. 108), nelle condizioni dell'incarnazione di Dio contiene non solo il suo pieno significato, bensì desume per così dire la sua verità dall'Assoluto, in quanto Gesù Cristo è la vera immagine del Dio invisibile (cfr. Col. 1,15; II Cor., 4,4; Ebr. 1,3; Rom 8,29). Se già con Mosè Dio parla da uomo a uomo (Es. 33,11), è solo con l'uomo Gesù che parla con noi uomini.

