

## Josef Pieper: un dottore della Chiesa del mondo moderno ovvero Verità e realtà.

### «Josef Pieper e l'attualità di san Tommaso d'Aquino»

Berthold Wald

*Teologische Fakultät (Paderborn)*

Il filosofo cattolico Josef Pieper si spegne il 7 novembre 1997 a Münster all'età di 93 anni, dopo aver tenuto lezioni per più di cinquant'anni all'Università di Münster fino a poco prima della sua morte. «Se non posso più insegnare, vorrei che Dio mi richiamasse a sé», disse una volta. Avrà pensato al suo venerato maestro san Tommaso d'Aquino, che per lui era soprattutto «uno degli ultimi maestri comuni di una Cristianità occidentale non ancora divisa»<sup>1</sup>.

Lo stesso Pieper è stato innanzitutto un maestro del sapere universitario (*akademischer Lehrmeister*) che ha finalizzato tutto quanto ha detto e ha scritto alla comunicazione. Per l'alta tiratura dei suoi scritti e per l'ampio numero delle traduzioni, è il filosofo tedesco più letto del XX secolo. Se ci si domanda il perché della diffusione planetaria dei suoi scritti, viene innanzitutto in mente la chiarezza di linguaggio con cui Pieper sapeva esprimere il suo pensiero, in ciò distinguendosi piacevolmente da altri filosofi tedeschi. Nella patria di Martin Heidegger tale chiarezza non era necessariamente raccomandata; negli ambienti accademici la bizzarria speculativa o la stravaganza terminologica erano e sono ancor oggi considerate come segno distintivo dell'argomentare filosofico. Quando iniziavo i miei studi a Friburgo in Brisgovia, la città di Martin Heidegger, alla mia domanda sulla rilevanza degli scritti di Pieper per lo studio della filosofia, un giovane collaboratore del Seminario di filosofia disse: «Josef Pieper? Tutti lo capiscono: questa non è filosofia!».

Come mai i suoi libri vengono letti da molti? Quali persone leggono Pieper? Vorrei qui cedere la parola a tre persone, che potrebbero giustificare l'audacia di

---

<sup>1</sup> *Das Zeugnis des Thomas von Aquin*, in J. PIEPER, *Werke* 8/1, a cura di B. Wald, Hamburg 2005, 66 (in seguito le opere di Pieper verranno citate con il numero del volume e il numero della pagina di *Werke*, Hamburg 1995 ss.).

definire Josef Pieper come un dottore della Chiesa nel mondo moderno. La prima e più importante testimonianza è quella di Giovanni Paolo II. Nella lettera d'auguri inviata a Josef Pieper il 4 maggio 1994 per il suo novantesimo compleanno si legge: «nei passati decenni Ella ha formato intere generazioni di studenti di filosofia e di teologia nelle Università di Essen e Münster, oltre ad avere estimatori in tutto il mondo [...] ai quali ha fatto conoscere il ricco patrimonio del filosofare cristiano. Il pensiero del suo maestro san Tommaso d'Aquino, dalla cui opera Ella ha saputo cogliere frutti come nessun altro, è diventato per le generazioni più giovani mezzo per affermare la realtà del tempo e dell'eterno sul fondamento dell'antropologia cristiana presentandola come affidabile base esistenziale»<sup>2</sup>.

Ascoltiamo ora due altre voci della giovane generazione cui ha fatto cenno Giovanni Paolo II nella citazione precedente, anche se ormai essa non è più così giovane. Prima di tutto la voce del suo successore, Benedetto XVI, allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede. In una lettera personale il Cardinale Ratzinger nel novembre 1997 alla morte di Josef Pieper scrive: «Per noi la sua opera rimane un'eredità di grande importanza. Con un cammino spesso isolato, dapprima accerchiato dall'ostilità dell'ideologia nationalsocialista, poi, dopo un breve periodo di ripresa (*Aufbruch*) e di speranza, trovatosi nella rivolta antimetafisica, che a cominciare dalla Scuola di Francoforte diventava sempre di più un certo modo di pensare, egli ha tenuta viva la domanda propriamente filosofica, l'interrogativo sulla nostra origine (da dove veniamo?) e sulla nostra destinazione (dove andiamo?), sulla intrinseca nostra natura e sul senso della nostra esistenza. [...] E proprio nel disorientamento (*Wirrnis*) degli anni settanta la sua opera mi è stata di grande aiuto»<sup>3</sup>.

Infine un'ultima voce, espressa in occasione del centesimo anniversario della nascita di Josef Pieper. Nella sua conferenza *Sulla pretesa di verità della fede cristiana*, il Cardinale Lehmann chiama Pieper «maestro di vita e di dottrina, di pensiero e certamente anche di fede o almeno di introduzione (*Hinführung*) alla fede». Lehmann conclude con una confessione: «Già al liceo spendevo spesso i soldi che avevo in tasca per comperare i suoi libri. All'interno di questi libri c'è ancora scritto il prezzo: DM 2,80 o DM 3,20. Anche se più tardi si sono imboccate altre strade,

<sup>2</sup> Fonte: Deutsches Literaturarchiv Marbach am Neckar.

<sup>3</sup> Fonte: Archivio privato.

mo, e alla quale esso deve in primo luogo rispondere, non suona perciò diversamente dalla semplice domanda di esaminare il criterio delle affermazioni vere sull'esistenza dei marziani. Per usare le stesse parole di Pieper, la domanda è la seguente: «Si tratta, come dice Nietzsche [nel caso del cristianesimo], di una illusione (*Betrachtsamkeit*) oppure della realtà? Da questa domanda dipende tutto il resto»<sup>11</sup>. Il punto di partenza degli *Scritti sulla filosofia della religione* (*Schriften zur Religionsphilosophie*) è che qui, soprattutto per ragioni di principio e pre-teologiche, si è deciso qualcosa contro la pretesa di verità del cristianesimo e contro l'unico senso che regge della fede cristiana. Anzitutto queste ragioni si trovano al di fuori della teologia nel modo di rapportarsi al mondo dell'uomo moderno, che nonostante il cambiamento della visione scientifica del mondo perdura fino ai nostri giorni e influenza innanzitutto il clima intellettuale dei dibattiti teologici. Se però non si riesce, o se nemmeno si vuole, che «l'unico nucleo resistente» della fede cristiana, che è «chiamato col nome di [...] vera presenza di Dio tra gli uomini», allora il discorso teologico su Dio non diventa nient'altro che una irrealistica metafora. Inevitabilmente, anche e soprattutto «il "sacro" rimarrebbe una commedia oppure *routine*, puro "teatro" o uno *show* magari impressionante ma in fondo irrealistico»<sup>12</sup>.

A chi sembra troppo drastico questo modo di esprimersi e a chi non appare chiara la conseguenza del pensiero, va ricordato soltanto che Kant nelle ultime pagine nel suo scritto sulla *Religione* risponde con la stessa chiarezza alla domanda sul contenuto reale della prassi della fede cristiana. Anche per Kant il senso della convinzione religiosa espressa nella preghiera e nel culto cristiano dipende necessariamente dal fatto che il credente accetti «questo sommo oggetto come personalmente presente» oppure no. Se non lo può accettare – cosa che Kant presume attraverso ragioni pre-teologiche – e se parte dall'assenza di Dio (forse anche dalla sua non esistenza, il che rimane aperto per Kant), allora la preghiera e il culto potranno essere compiuti con «sincerità più piena» soltanto «come se fossero al servizio di Dio», mentre la preghiera – intesa come atto di adorazione e senza questa intima riserva del «come se» – conduce un uomo «fino al sospetto di avere un piccolo accesso di follia»<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> *Werke* 7, 409.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 415.

<sup>13</sup> *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 303s. (I. KANT, *Werke in zwölf Bänden*, a cura di W. Weischedel, Wiesbaden 1956, vol. VIII, 871).

«Come se» (come Kant) oppure «puro teatro» (come Pieper)? La differenza oggettiva tra le concezioni di Pieper e di Kant non sta nella conseguenza logica del pensiero: entrambi ritengono irrealistica una fede «come se». La differenza sta nel fatto che Kant raccomanda ugualmente dal punto di vista pratico una tale fede senza riferimento reale a Dio quale conseguenza dell'illuminismo religioso. Alla base di ciò sta il pensiero, condiviso a partire da Lessing dalla maggioranza dei filosofi e dei teologi dell'illuminismo, che la perdita di realtà delle persuasioni della fede cristiana dovesse compensarsi con l'utilità sociale della prassi religiosa, che quindi il passaggio dall'interpretazione realistica a quella irrealistica non dovesse toccare *la prassi* della fede cristiana vissuta.

Ciò poté sembrare così per un certo periodo, anche se ben presto alcuni critici attenti di questo cristianesimo fondato soltanto pragmaticamente, come Franz Overbeck o Friedrich Nietzsche, predissero con la «morte di Dio» anche la scomparsa della religione cristiana nei cuori degli uomini. Comunque non si è giunti alla conseguenza, sperata da Kant, di «concetti purificati della religione»<sup>14</sup> che dovevano resistere soltanto di fronte alla ragione. La consigliata considerazione funzionalistica di quella che egli chiamava «fede delle Chiese», non ha portato all'universalità di una «fede religiosa pura»<sup>15</sup> comune a tutte le culture, ma soltanto alla politicizzazione del cristianesimo, come verso una ri-mitologizzazione del religioso pressoché ostile nei confronti della ragione nel distacco dalla fede cristiana<sup>16</sup>. «La vita cristiana» sembra oggi «possibile senza la fede cristiana»<sup>17</sup>, come scrive Pieper all'inizio del *Sillabario cristiano* (*Christenfibel*, 1936) impressionato da uno pseudocristianesimo ispirato dal nazionalsocialismo. Ma aggiunge anche, mettendo in guardia: «In realtà questa vita esteriormente cristiana è pensabile soltanto come usufrutto di un patrimonio. [...] Questo patrimonio corre il pericolo di essere consumato completamente, se non viene continuamente rinnovato da una fede viva»<sup>18</sup>. La tentazione di una profanazione della fede cristiana politicamente motivata sussiste però come prima, tant'è vero che per alcuni teologi cattolici oggi sembra esistere

<sup>14</sup> *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 303 (I. KANT, *Werke* VIII, 871).

<sup>15</sup> *Ibid.*, B 145 (*Werke* VIII, 762).

<sup>16</sup> Questo vale soprattutto per le sette della *American Religion* che si diffondono anche in Europa. Queste sette non sono altro che «scuole della voglia spiritualmente protetta di avere successo in questo mondo (...). Con esse l'irrazionalismo si vendica con piacere del pragmatismo secolare» (P. SLOTERDIJK nella sua Introduzione a W. JAMES, *Die Vielfalt der religiösen Erfahrung*, Frankfurt a. M.-Leipzig 1997, 32).

<sup>17</sup> *Werke* 7, 11.

<sup>18</sup> *Ibid.* (corsivo nostro).

solo una «differenza verbale»<sup>19</sup> tra «sacro» e «profano», come afferma Pieper. La reazione culturale a questa perdita di alterità reale del sacro è poi indifferenziazione e crescente indifferenza.

Non è tuttavia difficile constatare come un'interpretazione illuministica e la conseguente prassi di un cristianesimo del «come se» debba di per sé fallire.

Interpretazioni funzionalistiche o riduzionistiche di convinzioni e atteggiamenti religiosi comportano la difficoltà di essere mantenute soltanto dalla prospettiva esteriore senza autocontraddirsi<sup>20</sup>. Chi – come non cristiano – è convinto che la fede cristiana nell'incarnazione di Dio in Gesù Cristo e nella sua presenza storicamente efficace nei sacramenti può essere solo una credenza sbagliata (*Irrglaube*) cercherà ragioni storiche, psicologiche e sociologiche per l'esistenza effettiva di questa fede. Addirittura sarà tenuto a farlo se la sua propria convinzione non gli è indifferente. Il cristianesimo gli apparirà come uno stadio primitivo e immaturo dell'interpretazione magica del mondo (Auguste Comte), come utile bugia in veste di verità (Friedrich Nietzsche) e addirittura come inganno intenzionale, come oppio dei popoli (Karl Marx), in ogni modo come un'illusione già smascherata (Sigmund Freud).

Tuttavia il fatto di non poter credere ciò che l'altro – il cristiano – dice e fa, di per sé è del tutto legittimo. L'esistenza del Dio cristiano *non* è autoevidente, la comprensione *concettuale* di ciò che vuol dire la parola «Dio» non esclude che si possa anche *pensare* la non-esistenza di Dio, come già Tommaso d'Aquino diceva nella sua critica alla prova ontologica dell'esistenza di Dio<sup>21</sup>. Non si può eludere il bisogno di credere, anche perché il cristiano è solo nella fede nell'autorivelazione di Dio che «si accorge di una nuova realtà, che altrimenti gli sarebbe rimasta inaccessibile. [...] Di per sé non può percepire e afferrare questa nuova realtà»<sup>22</sup>. Gli scettici religiosi e i non credenti sono fino ad un certo grado – in quanto si tratta di connessioni concettuali – liberi di sostenere senza autocontraddizione logica un'interpretazione non realistica del cristianesimo. La difficoltà più grande consiste però nello

<sup>19</sup> *Ibid.*, 306.

<sup>20</sup> Un esempio attuale di un'interpretazione funzionalistica del religioso è il libro di H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, Graz-Wien-Köln 1986. Lübke intende la religione come mezzo per il «superamento della contingenza» (cfr. cap. 3), dove non hanno importanza «contenuti cognitivi» e le loro «verità», ma soltanto il successo. Sulle ragioni del fallimento di questa posizione cfr. A. ENGSTLER, *Die manifeste Funktion der Religion und ihre Relativierung. Zur Diskussion um Hermann Lübkes Religionstheorie*, in *Philosophisches Jahrbuch* 100 (1993) 145-155.

<sup>21</sup> Cfr. *STh* I, 2, 1 ad 2.

<sup>22</sup> *Werke* 7, 12.

spiegare come sia possibile «che da millenni gli uomini pronuncino frasi religiose constative, se con queste frasi non affermano niente»<sup>23</sup>.

Il cristiano credente però *non* è libero di avere una prospettiva non realistica sulla sua fede senza contraddirsi. Se credere significa, per citare Pieper, «accettare a motivo della testimonianza di un altro qualcosa come vero e reale»<sup>24</sup>, la riserva nei confronti della realtà del fatto da credere esclude anche la possibilità della propria fede. Non credere ciò di cui parla la fede non è un atto di fede. Un altro, un non credente, forse non crede ciò che la fede dice. Ma il credente stesso non lo può fare senza contraddirsi allo stesso tempo come credente. Credere «come se» credesse non è per nulla fede e non è neanche un atto di maggiore «sincerità», ma è semplicemente un'insensata insincerità o di fatto – per dirla con Kant – un «piccolo impetto di follia».

Il filosofo della religione ebreo Franz Rosenzweig ha stigmatizzato in modo divertente<sup>25</sup> questa evidente autocontraddizione della moderna religiosità illuministica in una satira pubblicata soltanto postuma sulla *Philosophie des «als ob»* («Filosofia del *come se*») di Hans Vaihinger<sup>26</sup>, tentativo in quel periodo molto conosciuto di presentare la filosofia di Kant a partire da un punto centrale. Il dottore tauturgo (Kant) promette di guarire il malato che ha perso la fiducia in se stesso «con un metodo infallibile». «Il suo scopo è diventato per lei incerto, non è così? Non è grave, agisca soltanto *come se* ne fosse certo». Ma l'incertezza del malato è più profonda. Egli vuole *certezza*, e allora il dottore gli consiglia una doppia dose di «come se». «Faccia finta di fare». E dopo che neppure questo sembra di aiuto, il malato si azzarda a porre un'ultima disperata domanda: «Non è sufficiente che faccia finta di voler essere guarito?», ma il dottore offeso da questa domanda pone fine al suo «sincero» tentativo di guarire il malato e il paziente non parla più<sup>27</sup>. Ecco la satira di Franz Rosenzweig sulla forza di guarigione della filosofia di Kant. Non si può fare finta di credere nella forza salvifica della salvezza, se non si ha fiducia nella sua realtà.

La «filosofia del *come se*» fallisce infine a causa di sé stessa così come accade a una «teologia del *come se*», al più tardi, quando l'ultimo resto di una fiducia nella

---

<sup>23</sup> C. JÄGER (a cura di), *Analytische Religionsphilosophie*, 14.

<sup>24</sup> *Werke* 7, 12.

<sup>25</sup> In *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, scritto nel 1922 ma non pubblicato, poi curato e introdotto da N. Glatzer, Königstein 1984.

<sup>26</sup> Uscito come interpretazione di Kant nel 1911.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 35ss. (corsivo nostro).

«realtà reale» e nel riferimento della fede alla realtà non esiste più. In ciò consiste la contraddizione esistenziale e non meramente logica delle autointerpretazioni non realistiche della fede cristiana<sup>28</sup>.

Decisivo, tanto per il singolo cristiano quanto anche per il futuro del cristianesimo, sarà, secondo Pieper, «riuscire a *credere* veramente, la qual cosa in definitiva non vuole dire altro che accettare Dio stesso, la sua incarnazione, la “continuazione” dell’incarnazione nella vita della Chiesa [...] al di fuori di ogni dubbio come *realtà* oggettiva, vale a dire pre-data alla coscienza, e assolutamente sussistente»<sup>29</sup>. Tuttavia si riesce ad accettare soltanto ciò che va d’accordo con le proprie convinzioni. «Se la religione non si trova più in accordo con le elementari certezze di una visione del mondo, essa sparisce»<sup>30</sup>, come diceva alcuni anni fa il Cardinal Ratzinger. Certamente è questa una delle radici della crisi moderna che investe la pretesa di verità del cristianesimo, ma ci si potrebbe chiedere se almeno una parte della «difficoltà del credere oggi»<sup>31</sup> non sia riconducibile a semplice ignoranza oppure a opinioni sbagliate sui presupposti e sul contenuto della fede cristiana<sup>32</sup>. Giovanni Paolo II nell’enciclica *Fides et ratio* ricorda giustamente la nota formulazione di sant’Agostino: «Se si toglie l’assenso, si toglie la fede, perché senza assenso non si crede affatto»<sup>33</sup>.

Nessuno potrà però dare il suo assenso, se prima – nel limite del possibile – non è stato messo nella condizione di comprendere che cosa gli venga chiesto di accettare e per quale motivo.

<sup>28</sup> Il fatto che Franz Rosenzweig abbia pensato soprattutto alla teologia, in quanto essa ha preso il dogma centrale della filosofia delle religioni dalla filosofia illuministica, è già dimostrato dall’accenno al famoso brano del *Faust* di Goethe, nella prima parte, all’inizio del monologo notturno del Dottor Faust accompagnato da pensieri di suicidio. In Rosenzweig si legge: «Come se, come se. Due volte tiene meglio. Lo abbiamo provato cento volte. In tutti gli ambiti. Dai Signori della filosofia, della giurisprudenza e della medicina e certamente – non “purtroppo” – anche della teologia» (*ibid.*, 35).

<sup>29</sup> *Werke* 7, 356.

<sup>30</sup> Così si esprime il cardinal Joseph Ratzinger nel suo discorso davanti all’*Übersee-Club* ad Amburgo (*Glaube zwischen Vernunft und Gefühl*, in *Mitteilungen* Heft 1 [1998] 7).

<sup>31</sup> *Werke* 7, 177ss.

<sup>32</sup> La critica di Kant alla «Kirchenglaubens» come «Fetischglaube» (*Religionsschrift*, B 300, in *Werke* VIII, 869), per esempio, presuppone già una concezione errata perché magica dei sacramenti.

<sup>33</sup> *Fides et ratio*, n. 79, dove si cita AGOSTINO, *De fide, spe et caritate*, 7, CCL 64, 61.

## 2. Strutture-del-mondo chiuse della modernità (*geschlossene Weltstrukturen*)

Ritengo tuttavia che l'uniformità religiosa sia un effetto piuttosto che la causa dell'incredulità moderna. Arrivo al secondo punto, a ciò che nel 2004 il filosofo canadese Charles Taylor nel suo discorso di ringraziamento per l'assegnazione del Premio Josef Pieper a Münster chiamava «strutture-del-mondo chiuse della modernità»<sup>34</sup>. Pieper stesso parlava già nel 1935 della «condizione missionaria della Chiesa in Germania». Essa si rivela tra l'altro nel fatto «che uno può essere in buona fede e in buona coscienza non cristiano e anche ateo, senza dover essere, specialmente se è giovane, ex cristiano»<sup>35</sup>. Ora, la situazione intellettuale del tempo in cui Pieper comincia a scrivere, cioè a partire dal 1928, è descritta forse nel modo più incisivo da Max Weber con l'espressione «cassa d'acciaio della modernità».

Quello che Max Weber descrive come il destino della razionalità occidentale, appunto questo essere chiuso in una «cassa d'acciaio» dalla quale «è uscito lo spirito religioso»<sup>36</sup> che le dà senso, compare nell'autoaccertamento del compimento dell'esistenza umana (*Selbstvergewisserung des menschlichen Existenzvollzugs*) di Heidegger come «un pensare dell'immanenza esistenziale umana, il cui riferimento all'essere non ha [più] nessuna dimensione teologica»<sup>37</sup>. Karl Löwith in una lettera a Josef Pieper del 15 maggio 1957 si esprimeva su Heidegger in questi termini: «Heidegger non è certamente né un credente né un sapiente del mondo (*Weltweiser*), perché la sua visione era totalmente orientata fin dall'inizio alla distruzione dell'eternità, della presenza e del contemplare (*Schauen*)»<sup>38</sup>. Quando il mondo viene pensato come chiuso in sé senza la possibilità di poter pensare niente di «eterno», non solo è inutile fare appello al tradimento di una visione e di una sapienza in filosofia, ma scompare anche la possibilità della fede nella realtà della rivelazione divina.

Per Pieper l'essere di fatto prigionieri in questo mondo chiuso, come stato d'animo umano generale del nostro tempo, è reale, come affermazione di principio circa

<sup>34</sup> C. TAYLOR, *Geschlossene Weltstrukturen der Moderne*, in H. FECHTRUP – FR. SCHULZE – TH. STERNBERG (a cura di), *Wissen und Weisheit*, 137-169.

<sup>35</sup> *Werke* 7, 5.

<sup>36</sup> MARIANNE WEBER, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Heidelberg 1950, 391.

<sup>37</sup> G. STEINER, *Heidegger*, London 1992, 20.

<sup>38</sup> Fonte: Deutsches Literaturarchiv Marbach am Neckar (Nachlaß Josef Pieper. A:Pieper, Zugang 1984, 133-135).

il rapporto dell'uomo con il mondo è invece errata. La differenza che Pieper presuppone tra l'efficacia e la verità di un'idea è illustrata molto bene con un esempio del filosofo di Monaco Wilhelm Vossenkuhl. Quest'esempio è tratto dal suo libro *Philosophie für die Westentasche (Filosofia da tasca)*: «Se Oscar s'immagina di essere un chicco di grano e teme perciò di essere mangiato da un pollo, quest'immaginazione è sicuramente causa efficiente [è psichicamente reale e per Oscar è un dato incontestabile], ma Oscar non è un chicco di grano. [...] Un'immaginazione è come causa psichica reale ed efficace, ma l'immaginato non è per questo reale»<sup>39</sup>. Come Oscar è dominato dal vaneggiamento di essere un pollo, così l'uomo moderno può essere analogamente dominato dal sentimento di essere chiuso nel mondo sociale e tecnico, da lui stesso dipendente, un mondo che viene continuamente creato dalle sue conoscenze e dal suo agire. Il sentimento collettivo di un «disincantamento del mondo» (Max Weber) è poi un sinonimo della perdita del mondo reale. Ma Pieper sostiene con gli «antichi filosofi», specialmente con Aristotele e Tommaso d'Aquino, che questo mondo delle cose vere indipendente dall'uomo è ancora oggi reale e raggiungibile. Tuttavia per liberarsi dalla forza collettiva del rapporto moderno con il mondo abbiamo bisogno di una *terapia* per la nostra vista e anche di una distruzione filosofica dell'immagine della chiusura del nostro mondo esperienziale, che è diventata dogma a partire da Kant.

### 3. Il patrimonio di Kant e la necessità del suo superamento

Nel 2004 si è perduta, almeno da parte della teologia, la *chance* di una distruzione o liberazione dalla «modernità». Soprattutto le accademie e le facoltà cattoliche hanno fatto a gara nell'apprezzare l'importanza per la teologia del patrimonio spirituale di Immanuel Kant. Con questo giungo all'ultimo punto, che mette a confronto due concezioni sull'oggetto della conoscenza umana e sul compito della filosofia, che si escludono a vicenda.

Il 2004 ha visto una duplice commemorazione. Le commemorazioni di Josef Pieper e di Immanuel Kant anche se non sono state una coincidenza avvertita da tutti hanno sul piano simbolico una notevole importanza per la situazione della teologia moderna. Kant è morto duecento anni fa in una grande città commerciale della Prussia orientale. Josef Pieper è nato cent'anni fa in un insignificante villaggio

<sup>39</sup> W. VOSSENKUHL, *Philosophie für die Westentasche*, München-Zürich 2004, 73s.

della Westfalia vicino a Münster. Il primo non ha mai lasciato la sua città e si è informato sul mondo solo attraverso relazioni di viaggi; l'altro ha viaggiato molto e ha scritto relazioni di viaggi. Il primo ha invitato la sua città ad avere coraggio nell'usare la propria ragione e nel porre un limite a tutte le pretese estranee (alla ragione); l'altro si è piegato nel suo pensiero alle esigenze della realtà e della tradizione.

Esistono solo pochi scritti di Pieper in cui egli parla direttamente – e in modo breve e conciso – delle manovre (*Weichenstellungen*) filosofiche della modernità. Nella maggioranza dei casi ciò avviene nei confronti di Kant, la cui nozione di filosofia è senza una radice contemplativa della conoscenza della realtà e blocca la strada alla «verità delle cose». Pieper è lontano dal «pensiero trascendentale» in senso kantiano e dalla «speculazione filosofica» in senso hegeliano. Ludger Oeing-Hanhoff, allievo di Joachim Ritter e Josef Pieper all'Università di Münster, poi professore ordinario di filosofia a Tubinga, nella sua lettera di congratulazioni per il settantesimo compleanno di Pieper ricorda: «In quel periodo [poco prima del suo dottorato, su cui Pieper aveva redatto un rapporto] avemmo una lunga discussione, della quale mi rimane indimenticabile una frase: Lei mi diceva chiaramente di non avere bisogno di alcun organo particolare circa la questione critico-conoscitiva (*erkenntniskritische*). Questo mi scioccò – non si accordava con la mia concezione della filosofia – e nello stesso tempo ero pieno di rispetto non solo per la sincerità della discussione, ma perché era chiaro che Lei era certo della cosa»<sup>40</sup>.

Di che cosa era certo Pieper? Per Pieper l'impulso di ogni pensiero è finalizzato alla chiarificazione di uno stato di cose, e conseguentemente ogni cosa si fa chiara quanto più è possibile. «Clear means clear enough», come noi studenti sentivamo dire spesso nella conversazione con lui. E la convinzione che ne ricavavamo era che, anche senza la riflessione trascendentale sulla «condizione della possibilità della conoscenza», valeva la pena interessarsi di una cosa in un'ulteriore riflessione su di essa. L'autocensura accademica, che aveva ancora un'efficacia negli anni '70 soprattutto nella filosofia tedesca e proibiva di tornare a «prima di Kant», ossia a ciò che precedeva la «svolta trascendentale» del pensiero, da lui e da noi veniva semplicemente ignorata.

Così per noi studenti il clima intellettuale di questo periodo era caratterizzato da una tensione tra la filosofia accademica e la filosofia di Josef Pieper, di cui ci accorgevamo seguendo i corsi di altri colleghi. La ragione di questa tensione allora non mi era chiara. Me ne sono reso conto solo in seguito e solo recentemente essa mi è

<sup>40</sup> Fonte: Deutsches Literaturarchiv Marbach am Neckar (Nachlaß Josef Pieper. A:Pieper, Zugang 1982, 128).

apparsa luminosa, benché l'autocomprensione della filosofia accademica oggi si sia staccata da determinazioni dogmatiche del «prima o dopo Kant».

Per spiegare meglio questa tensione non tanto personale quanto oggettiva, vorrei in conclusione citare esemplarmente alcune frasi della dissertazione del 1962 su Martin Heidegger di Karl Lehmann, che è stata pubblicata solo recentemente<sup>41</sup>. Karl Lehmann comincia la sua interpretazione di Heidegger spiegando la «rivoluzione nel modo di pensare» di Kant. Con ciò egli intende «l'inizio "puro" del pensiero metodologicamente riflesso», «puro» in quanto «nessuna ragione *esterna* è in grado di servire per un inizio *vero*». E Lehmann continua: «Più importante della contemplazione delle cose sembra la questione della "fondazione" del pensiero stesso». La fondazione più profonda ha luogo soltanto laddove la ragione, a partire da Kant, viene intesa come «ragione trascendentale», come «l'origine [del pensiero] che parte da sé stesso e non dalle cose». Lehmann vede perciò in Kant «la linea di confine più chiara», «la grande cesura tra la sconfitta dell'ingenuità classica e la vittoria della libertà del filosofare». Con Schelling, ricorda oggi ai suoi lettori il fatto che «chi si stacca dal contesto di Kant, [...] non avrebbe il riconoscimento di tutti»<sup>42</sup>.

Se i numeri delle tirature di stampa fossero un segno della stima generale, Lehmann avrebbe avuto torto già in passato. Il fatto che siano stati venduti più di un milione di libri di Pieper e che abbiano avuto traduzioni in dodici lingue non è propriamente un segno di effetto limitato. Ma certamente la citazione di Schelling non si deve neanche comprendere in questo senso. Non si tratta del fatto delle tirature di stampa che altri filosofi non raggiungono «in ambiti limitati», ma della stima generale tra i filosofi che costituisce norma e che secondo Lehmann si può ottenere solo con Kant, almeno non ignorandolo.

Ora, ciò che possono fare e precisamente ciò che non potranno mai fare coloro che si orientano verso il pensiero puro di Kant come se fosse l'inizio della filosofia e della teologia, lo ha dimostrato anche Schelling stesso nella sua *Philosophie der Offenbarung* («Filosofia della Rivelazione»). Non a caso Schelling ha così aperto la possibilità di riscoprire il patrimonio della filosofia antica e medievale e di ricreare nuovamente la connessione interrotta da Kant tra realtà e conoscenza. La migliore e più sintetica presentazione di questa connessione la devo a Fernando Inciarte, mio maestro a Münster, morto pochi anni fa. In connessione con la questione del nuovo inderivabile, ossia, teologicamente parlando, della creazione dal nulla, Inciarte illu-

<sup>41</sup> K. LEHMANN, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*, Mainz-Freiburg im Breisgau 2003.

<sup>42</sup> Tutte le citazioni in *ibid.*, 78; corsivo nostro.

stra la dottrina della creazione di Tommaso d'Aquino (secondo Lehmann, ancora rappresentante prekantiano dell'"ingenuità classica"). Inciarte spiega che per Tommaso l'essere creato «non è *qualcosa*, quello o quell'altro, un albero, una montagna, ecc., che *in più* è creato», ma precisamente «è niente al di fuori del suo essere creato [...]. Perciò l'essere creato è sempre all'inizio e non perde mai la sua origine»<sup>43</sup>. E aggiunge: «L'originale – come affermava Schelling – è ciò la cui possibilità non può essere pensata e creduta prima della sua realtà. Davanti all'originale esiste un solo atteggiamento adeguato: farsi sorprendere, eventualmente anche – e questo rischio non può essere evitato da nessuno – farsi illudere o talvolta addirittura ingannare»<sup>44</sup>.

Ora, la filosofia moderna a cominciare da Descartes è una filosofia del sospetto di poter essere ingannato quando ci si lascia "sorprendere", ossia quando ci si mantiene nella conoscenza alle cose reali. Se così è, con l'assicurazione metodologica del pensiero, nella svolta kantiana verso l'«inizio puro» del pensiero, non è pensato niente di «reale», come ha osservato Schelling. Per Schelling, la filosofia di Kant è solo «*negativa* [...], perché si è soltanto occupata dell'eliminazione [ossia: mediante la critica]», e «la ragione, in quanto si prende da sola come principio, è incapace di una *conoscenza vera*»<sup>45</sup>. La filosofia di Kant, come dice Schelling, è soltanto «*filosofia per la scuola*». Schelling chiama invece l'altra filosofia «positiva» e orientata alla realtà e «*filosofia [...] per la vita*»<sup>46</sup>.

La filosofia di Pieper è, come quasi nessun altro pensiero nel XX secolo, una filosofia per la vita, una filosofia – per citare Odo Marquard – «che vale la pena» praticare e «che viene apprezzata anche in situazioni difficili della vita»<sup>47</sup>. Per Pieper la conoscenza *umana* è con Schelling e Tommaso d'Aquino un pensare che si orien-

<sup>43</sup> F. INCIARTE, *Kunst, Kult und Kultur*, in H. THOMAS (a cura di), *Die Lage der Kunst am Ende des 20. Jahrhunderts. Colloquium des Lindenthal-Instituts am 19. Juli 1997 aus Anlaß des 60. Geburtstages des Institutsleiters und Herausgebers Hans Thomas*, Dettelbach 1999, 46-72; qui 70s.

<sup>44</sup> Questa interpretazione di Schelling proposta da Inciarte si trova sul retro del libro curato da H. Thomas (cit. nella nota precedente). La citazione di Schelling non è letterale, ma è fedele al senso; cfr. F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung. 1841/42*, a cura di M. Frank, Frankfurt am Main 1977, 161: «Menschliche Hervorbringungen können von ihrer Möglichkeit aus vorher gesehen werden. Aber es gibt auch Dinge, deren Möglichkeit erst durch ihre Wirklichkeit eingesehen wird. Nur solche nennen wir originale, ursprüngliche Hervorbringungen. Was nach einem vorhandenen Begriff hervorgebracht wird, nennt Niemand original».

<sup>45</sup> *Ibid.*, 15; corsivo nell'originale.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 153; corsivo nell'originale.

<sup>47</sup> O. MARQUARD, *Der Philosoph als Schriftsteller*, in H. FECHTRUP – FR. SCHULZE – TH. STERNBERG (a cura di), *Sprache und Philosophie* (Dokumentationen der Josef Pieper Stiftung, 2), Münster 1996, 10.

ta sempre alla realtà e non già fonte di conoscenza che si alimenta da sé stessa. Pensare o è qualcosa di dipendente e secondario, e solo in questo capace di attingere il reale, oppure si autopone ed è solo una forma vuota – pura logica, ma mai di per sé Logos, che sia nella sua autoconoscenza anche origine creativa delle cose.

Nel riconoscimento del Logos divino come creatore di tutte le cose Pieper vede il presupposto soggettivo della conoscenza e nella creazione del mondo la ragione oggettiva di tutta la conoscenza.

Thomas Stearns Eliot, premio Nobel per la letteratura, nella sua prefazione all'edizione inglese del libro di Pieper *Was heißt philosophieren? (Cosa vuol dire filosofare?)*, afferma di aver individuato «la radice e la ragione delle stranezze della filosofia moderna – e si potrebbe aggiungere: anche della teologia moderna – nella separazione della filosofia dalla teologia», per poi aggiungere – e con questo vorrei concludere –: «La fondazione di un giusto rapporto tra filosofia e teologia, che lascia essere il filosofo del tutto autonomo nel suo campo, questo è, mi sembra, uno dei principi più importanti delle ricerche di Pieper. Considerato globalmente, il suo influsso dovrebbe portare al ristabilimento della filosofia come una cosa importante per ogni uomo colto ed intelligente, invece di ridurla ad una scienza occulta, che produce scarso effetto sulla vita in generale, per così dire in forma indiretta. Egli vi inserisce di nuovo ciò che la ragione si aspetta di incontrare in essa: *conoscenza e sapienza*»<sup>48</sup>.

<sup>48</sup> Werke 3, 74.