

Per una teologia autocosciente. Lezioni su religione e modernità

Klaus Müller

a cura di Simone Furlani (*Biblioteca Teologica*, 7), Eupress FTL, Lugano 2010, pp. 217.

La presa di coscienza della sfida alla teologia oggi, come pure l'impresa pretenziosa che Klaus Müller si propone per la sua indagine, si può trovare riassunta nella frase lapidaria della *Prefazione*: «Fede e ragione devono essere condotti a un nuovo equilibrio» (p. 7). L'indagine sul perché fede e ragione si trovano oggi in uno squilibrio viene condotta nel primo capitolo «La domanda su Dio nelle *breaking news*» (pp. 9-46), ed è specialmente un'analisi dei protagonisti del *new atheism* (pp. 15-30) e dell'interpretazione della religione monoteista come violenza (pp. 30-46). Ma non sono solo queste due posizioni estranee al Cristianesimo riguardo alla domanda di Dio che attirano l'attenzione telegiornalistica oggi, ma anche gli ultimi interventi di Benedetto XVI in merito al rapporto tra "fede e ragione", tra cui soprattutto il suo discorso a Ratisbona nel quale l'A. analizza la determinazione del rapporto tra fede e ragione (pp. 9-15). Non soffermandosi però, a riguardo, sulla tesi dell'ellenizzazione del cristianesimo, Müller si interessa innanzitutto per l'errata citazione del programma kantiano il quale non intende affatto giungere alla fede *superando* il sapere, ma solo *attraverso* il sapere, precisamente *attraverso una sua limitazione*: «Ho sempre avuto l'impressione che l'elemento filosofico moderno sia stato e sia rimasto estraneo a Joseph Ratzinger e che per questo – nonostante il suo rispetto soprattutto per il pensiero morale di Kant – egli non abbia potuto trovare la via d'accesso alla sua ricchezza teologica» (p. 13).

Per affrontare, dopo aver delineato criticamente il campo del dibattito, questa determinazione di rapporto in maniera costruttiva, l'A. sceglie come punto di partenza il concetto centrale sia per il discorso filosofico sia per quello religioso ossia il *lógos* (secondo capitolo, pp. 47-79): in questa prospettiva, egli paragona il programma kantiano ed idealista con la risposta che i primi pensatori cristiani hanno dato alla sfida della filosofia antica. Ne risulta che «[n]ella filosofia occidentale trovia-

mo qualcosa come un nucleo cristologico determinante [!], e proprio per questo il pensiero filosofico sul cristianesimo svolge una funzione simile a un sottotesto della modernità [!]]» (p. 55). Il primo riscontro emblematico per la modernità viene trovato – non senza effetto di sorpresa – in Spinoza, e da quest'ultimo l'A. passa a Kant e agli idealisti tedeschi. È quindi da intendere in senso cristologico, se l'idealismo afferma che il rapporto a Dio viene stabilito, nel modo più intimo, attraverso l'essere-io. A partire da questa analisi, l'A. presenta il proprio metodo, ossia quello idealistico, per scoprire «risorse sorprendentemente vive, risorse di una comprensione razionale relativa a quelle tipiche domande sui limiti del sapere che sono da annoverare tra le questioni fondamentali della filosofia della religione e della teologia fondamentale» (p. 70). Questo percorso idealistico di “fondazione ultima” sarebbe, del resto, lo stesso metodo adoperato anche da Benedetto XVI: l'intero essere, in quanto logico, perché fondato sul primato del *lógos*, è pensiero (p. 75). L'A. non fa fatica annoverare una serie di citazioni e riferimenti che comprovano questa sua interpretazione dei testi ratzingeriani. Müller riesce persino a confutare il principale ostacolo che risulterebbe ad una tale lettura dai testi di Ratzinger: che l'idealismo non sarebbe in grado di concepire la creazione. La lacuna teoretica che ne deriverebbe, sarebbe piuttosto riempita dalla «logica dell'immagine» al centro della riflessione idealistica. E Müller conclude «che una teologia che opta inequivocabilmente per il primato del *lógos* deve necessariamente imboccare, per sua logica interna, una strada idealistica» (p. 77).

Questo programma dell'A. viene svolto, di seguito, attraverso i capitoli 3-5. Nel terzo capitolo, «*Sattelzeit*, ovvero l'epoca della svolta: all'interno di una giungla di temi e ragioni» (pp. 81-127), l'A. sviluppa la parte analitico-fondativa del suo approccio attraverso la perlustrazione degli autori di riferimento che vissero in quei 50 anni che fanno del periodo tra la *Critica della ragion pura* e della morte di Goethe ed Hegel un periodo di una densità teoretica alla quale può essere paragonata soltanto l'antichità attica (p. 87). Dopo questa presentazione dei suoi punti di riferimento, l'A. giunge, nel quarto capitolo, all'esposizione sistematica de «La teologia come “dottrina del fondamento”» (pp. 129-169). Questa esposizione trova l'autocoscienza radicata in un fondamento indisponibile che a sua volta non può dipendere da un altro fondamento, perché l'introduzione di un soggetto creatore per spiegare l'«inizio» dell'autocoscienza non risolverebbe il problema del fondamento, ma lo sposterebbe (pp. 135s.): fondamento può essere non qualcosa «al di là del fondato», ma soltanto «qualcosa di non-concreto che appartiene al soggetto» (p. 142). Così, il fondamento viene tematizzato a partire (1) dall'autorelazione che conosce e (2) dal pensiero del fondamento: i due elementi che, come l'A. definisce con Adorno, «sono rivolti alla

prova ontologica» (p. 137). Nei confronti del *iconic turn* come lo possiamo osservare nei nostri giorni – nell'epoca della diminuzione della differenza tra realtà ed apparenza soprattutto per opera dei media – tale approccio *riesce* positivamente a tematizzare la domanda di verità: è la coscienza che sa del proprio essere reale. In questo modo, l'autocoscienza presuppone un fondamento di unità che è l'infinito come *fondamento che entra nel finito*: «la soggettività autocosciente, nell'istanza della sua coscienza di realtà, deve presupporre la realtà della nozione di fondamento che le sta alla base» (p. 144).

Su questa base teoretica, l'A. rivela il monismo come dimensione fondamentale di tutte le religioni, anche di quelle monoteiste e specificamente del cristianesimo: l'unità che non distrugge ma comprende in sé la molteplicità, conferendole un significato non-relativistico. Questo rapporto tra l'assoluto e il finito, che in questo modo viene pensato, in un quadro metafisico creazionistico – quindi non-idealista – non è affrontato e perciò lo mette in «imbarazzo». Solo un approccio monistico affermerebbe in un modo comprensibile – perché coerente al «processo della coscienza» (Voegelin) – l'ordine del mondo come (1) l'Uno-totalità e contemporaneamente (2) monoteista. Solo in questo modo, i due elementi (Uno-totalità e monoteismo) possono essere messe insieme in un modo “pensante” e quindi cattolico (nel senso dell'*et-et*), senza che la spiegazione risulta costretta a rifugiarsi in un'«eccedenza irrazionale» protestante o postmoderna (p. 148). Come approcci positivi in questa direzione, l'A. si rifà al *Panenteistic Turn* (Brierley) della filosofia del processo al quale nelle religioni monoteistiche viene corrisposto nella mistica e nelle implicazioni cosmoteistiche. Insieme ad Henrich, l'A. riconosce questa dimensione anche come il «vero senso» della trinità: «compimento del pensiero personale, ma il raggiungimento dell'“unico-soggettivo [...]” inteso come “spirito” o “amore”. La convergenza della loro struttura con le categorie monistiche come “corrente” o “processo” è ovvia» (p. 156; cfr. 178s.). Non a caso i momenti immediato-mistici nella trinità e nell'incarnazione non verrebbero più descritti con termini personalistici, ma con quelli astratto-immediati come “spirito”, “energia-spazio-figura” o “luce-acqua-fecondità”. Da questa posizione monistica l'A. sviluppa le prospettive anche per una teologia delle religioni: l'islam come la correzione di un cristianesimo tendente ad un'ontologia pluralistica. In questa prospettiva, l'islam sarebbe una correzione del cristianesimo, non una religione autentica (!), e la sua correzione sarebbe paragonabile alla scoperta spinoziano-idealista. In questa chiave, l'islam viene letto da Müller come «spina che, per la sua sotterranea tendenza al monismo, incalza il cristianesimo. Quindi, esso riporta alla mente il ricordo doloroso dell'aspetto più provocatorio della sua verità» (p. 166).

L'ultimo capitolo realizza in forma di saggio finale la «Esplicazione cristiana» (pp. 171-195) – o meglio: “cristologica” – in quanto nella cristologia viene individuato il luogo che Henrich attribuisce alla filosofia: cioè il lavoro dell'autocomprensione razionale. Müller lo svolge attraverso i momenti (1) incarnazione, (2) regno di Dio ed (3) evento pasquale, esplicitando così «un pensiero di Dio svolto con gli strumenti della teoria della soggettività» (p. 177). In questa prospettiva, l'A. individua anche l'intenzione comune di von Balthasar e di Rahner (p. 182), nella misura in cui entrambi rivelano quella «soggettività dell'esistenza credente» che è costitutiva per la fede quanto lo sono la «tradizione» e la «comunicazione» (p. 187).

Lo sviluppo del pensiero di Müller è tra i ragionamenti più avvincenti che ho potuto notare negli ultimi anni nell'ambito della “Filosofia cristiana” o della “Propedeutica teologica”. Allo stesso momento, questo studio dell'A. ha un carattere introduttivo – anche se di un livello sempre alto di esposizione dell'argomento. Così, esso non è per niente un classico “manuale”. La sua intenzione è dimostrare che la «dimensione fondante alla dottrina di Dio» (p. 188) può essere svolta, qualora vuol essere razionalmente responsabile, solo attraverso un confronto con il pensiero di Kant e dell'idealismo tedesco. Questo merito si rispecchia senz'altro anche nella bibliografia caratteristica (pp. 197-217) che chiude il libro purtroppo senza un indice degli autori. Secondo il mio giudizio, questo libro è da annoverare tra quelli che uno studente di teologia oggi, all'interno del suo percorso di studio, deve assolutamente aver letto. Per tutti i contributi attuali di “Filosofia cristiana” o di “Propedeutica teologica”, esso costituisce una pietra di paragone invalicabile.

Markus Krienke